

# **El Espíritu Santo en la tradición sinóptica**

C. K. Barrett



editorial clie

**EDITORIAL CLIE**  
C/ Ferrocarril, 8  
08232 VILADECAVALLS  
(Barcelona) ESPAÑA  
E-mail: [libros@clie.es](mailto:libros@clie.es)  
<http://www.clie.es>



Publicado originalmente en inglés bajo el título  
*The Holy Spirit and the Gospel Tradition* por © S.P.C.K.,  
London, England, 1975.

*«Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Dirijase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra ([www.conlicencia.com](http://www.conlicencia.com); 91 702 19 70 / 93 272 04 47)».*

© 2015 Editorial CLIE para la edición en español

---

**EL ESPÍRITU SANTO EN LA TRADICIÓN SINÓPTICA**

ISBN: 978-84-8267-705-7  
Depósito Legal: B. 26763-2014  
TEOLOGÍA CRISTIANA  
Neumatología  
Referencia: 224767

---

Impreso en USA / Printed in USA

# **BIBLIOTECA ACADÉMICA CLIE**

Libros publicados

## ***Estudios teológicos***

James D. G. Dunn, *Jesús y el Espíritu*

Arthur W. Wainwright, *La Trinidad en el Nuevo Testamento*

C. K. Barrett, *El Espíritu Santo en la tradición sinóptica*

## ***Estudios bíblicos***

Xabier Pikaza, *Mujeres de la Biblia judía*

Samuel Pagán, *Introducción a la Biblia Hebrea*

## ***Comentarios bíblicos***

Xabier Pikaza, *Comentario al evangelio de Marcos*

Douglas J. Moo, *Comentario a la epístola de Romanos*



## Índice

Abreviaturas.....	9
<b>INTRODUCCIÓN</b> .....	13
I. Introducción.....	15
<b>PARTE PRIMERA</b> .....	21
II. La concepción de Jesús por el Espíritu Santo .....	23
III. El bautismo de Jesús .....	51
IV. El conflicto con los malos espíritus: tentación y exorcismo.....	79
V. Jesús como taumaturgo: Los términos <i>δύναμις</i> y <i>ἐξουσία</i> .....	111
VI. Jesús como profeta.....	143
VII. Otros pasajes .....	151
VIII. Conclusión de la parte primera: Jesús y el Espíritu.....	169
<b>PARTE SEGUNDA</b> .....	181
IX. El Espíritu y la Iglesia.....	183
X. ¿Por qué hablan los sinópticos tan poco del Espíritu Santo?.....	207
Índice .....	237
Sinopsis del contenido .....	249



## ABREVIATURAS

Se hace uso de las siguientes abreviaturas, además de otras que no es necesario explicar.

<i>Ap and Ps.</i>	R. H. Charles, <i>The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English</i> , Oxford, 1913.
BDB	Francis Brown, S. R. Driver, and Charles A. Briggs, <i>Hebrew and English Lexicon of the Old Testament</i> , Oxford, 1906.
<i>ET</i>	<i>The Expository Times</i> , Edinburgh, 1889 ss.
<i>GST</i>	R. Bultmann, <i>Die Geschichte der synoptischen Tradition</i> , 2. <sup>a</sup> ed., Göttingen, 1931.
<i>HRT</i>	<i>The Harvard Theological Review</i> , Cambridge, Massachusetts, 1908 ss. <i>JTS</i> , <i>The Journal of Theological Studies</i> , London, 1899 ss.
LS	H. H. Liddell and R. Scott, <i>Greek-English Lexicon</i> , nueva ed. por H. Stuart Jones and R. McKenzie, Oxford, 1925 ss.
Moulton-Milligan.	J. H. Moulton and G. Milligan, <i>Vocabulary of the Greek New Testament</i> , London, 1930.
MPG	J. Migne, <i>Patrología, Series Graeca</i> , Paris, 1844 ss.
<i>RE</i>	<i>Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche</i> , 3. <sup>a</sup> ed., Leipzig, 1896 ss.
<i>SBE</i>	<i>Sacred Books of the East</i> .
<i>SNT</i>	<i>Die Schriften des neuen Testaments</i> , ed. J. Weiss, 3. <sup>a</sup> ed.. Göttingen, 1917 ss.

- Str. -B. H. L. Strack and P. Billerbeck, *Kommentar zum neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, Munich, 1922 ss.
- Studies* I. Abrahams, *Studies in Phariseism and the Gospels*, Cambridge, 1.a serie 1917, 2.a serie 1924.
- TWNT* *Theologisches Wörterbuch zum neuen Testament*, ed. por G. Kittel. Stuttgart, 1933 ss.
- Wellhausen, *Einleitng* J. Wellhausen, *Einleitung in die drei ersten Evangelien*, Berlin, 1.a ed. 1905, 2.a ed. 1911.



## **NOTA**

*El manuscrito de este libro estaba prácticamente terminado en el verano de 1943. Desde entonces ha sido leído y criticado por el Dr. Daube, el Rev. F. N. Davey, el Rev. Profesor F. S. Marsh, el Rev. N. H. Snaith y el Rev. Dr. V. Taylor. Estoy profundamente agradecido a todos estos especialistas, no solo por sus observaciones sobre este ensayo, sino por otras muchas cosas en indicaciones y en estímulo. Solo es preciso añadir que ninguno de ellos (según creo) está de acuerdo con todo lo que he dicho.*

*Estoy también en deuda con mi amigo el Rev. G. W. Underwood, que me ha ayudado en la lectura de las pruebas.*

## **NOTA A LA NUEVA EDICIÓN**

*La composición de este libro, hace ya más de veinte años, me condujo ante todo a ver el papel central y decisivo de la escatología en los Evangelios y a comprender algunos problemas históricos y teológicos en los orígenes del cristianismo. Si volviera a escribirlo hoy, tendría que expresarme de modo diferente en cierto número de puntos, pero me parece que el argumento principal de la obra ha ganado fuerza y conserva su relevancia.*

*En esta edición ha sido posible hacer solo pequeñas correcciones.*

C. K. BARRETT  
Durham  
Diciembre 1965



# INTRODUCCIÓN



## CAPÍTULO I

# INTRODUCCIÓN

No puede hacerse afirmación más cierta acerca de los cristianos de la primera generación que esta: creían que ellos mismos estaban viviendo bajo la inmediata dirección del Espíritu de Dios. Después de algunos preliminares necesarios, el libro más antiguo de la historia de la Iglesia se abre con un relato formal de la inspiración de los discípulos para su tarea, cuando, el día de Pentecostés, el Espíritu Santo bajó sobre ellos en forma de lenguas de fuego (Act 2, 1-4). La marca que quedó fijada de un modo tan impresionante en el comienzo no tuvo cambios posteriormente. Apenas hay un capítulo del libro en donde no se represente al Espíritu en acción. Todo momento crítico en la historia de la Iglesia, tal como aquí se describe, se convierte en escenario de la intervención del Espíritu. Así, cuando fueron designados los siete «diáconos» se afirma que tenían que ser hombres llenos del Espíritu (Act 6, 3; cf. 6, 5). Cuando Pablo, en el proceso de conversión y preparación para su misión, esperaba obedientemente en Damasco, le fue enviado Ananías con el fin de que pudiese recibir el Espíritu Santo (Act 9, 17). Cuando Pedro predicaba por primera vez a los gentiles, lo hizo por mandato del Espíritu; y con la repetición del acontecimiento de Pentecostés en favor de Cornelio y los de su círculo se indica que entendió rectamente sus instrucciones (Act 10, 19 s., 44-47; 11, 12. 15 s.). El momento más crítico de toda la narración —la selección de Pablo y Bernabé con el objeto de emprender una labor misionera de alcance más amplio que cualquier otra que intentaran los primeros discípulos— está consignado en estos términos: *«El Espíritu Santo dijo: “Apartadme a Bernabé y Saulo...”. Con esta misión del Espíritu Santo, bajaron ellos a Seleucia»* (Act 13, 2. 4). De igual modo, los decretos atribuidos a los apóstoles y presbíteros en el concilio se introducen con la cláusula: *«Nos ha parecido bien al Espíritu*

*Santo y a nosotros*» (Act 15, 28); y la ruta de los viajes de Pablo en Asia Menor y su determinación para realizar el viaje decisivo a Jerusalén son atribuidos a la influencia del Espíritu (Act 16, 6 s.; 19, 21; 20, 22 s.). Está claro que el autor de los Hechos pensó en la historia de la Iglesia, al menos en sus primeros días, como dirigida de principio a fin por el Espíritu de Dios<sup>1</sup>.

Esta descripción de los acontecimientos no pudo haber sido hecha por un escritor tardío de inclinación romántica, quien habría idealizado de un modo descarado una situación real completamente diferente, ya que en sustancia es la misma que sugieren muchos documentos más antiguos. El conocido relato paulino de las personas espirituales y de sus dones, en 1 Cor, lo confirma, como también, e incluso de modo más instructivo, lo hacen algunos otros pasajes suyos en los que el Espíritu no tiene una importancia especial. Por ejemplo, en Gálatas 3 se desvía momentáneamente de su discusión bíblica y teológica sobre la fe y las obras como alternativas para la salvación, para echar mano de un argumento práctico: «¿Recibisteis el Espíritu por la fe —les pregunta— o por las obras de la ley?» (Gal 3, 2). La prótasis de esta sentencia, que se da como supuesta por ambas partes y se deja por entendida, es que los Gálatas ciertamente han recibido el Espíritu, de la manera que sea. La experiencia de la Iglesia de Tesalónica con toda evidencia no era de signo diferente (p. ej., 1 Tes 5, 19).

No poseemos otros documentos cristianos tan antiguos como las cartas de Pablo; pero no tendría en absoluto justificación el sacar de este hecho la conclusión de que solo las Iglesias de fundación paulina estaban interesadas en el don y en la doctrina del Espíritu Santo, y que el autor de los Hechos, con algún conocimiento de las comunidades paulinas, atribuyó a toda la Iglesia un carácter que solo era propio de una parte de ella. Pues, aunque Pablo tuvo que entrar en controversia con cristianos de otras comunidades sobre asuntos muy variados, no consta que alguna vez tuviese que defender la validez de los dones espirituales de sus seguidores. Además, Efesios y 1 Pedro, aunque tienen su origen en el ala paulina de la Iglesia, con todo son lo suficientemente independientes del apóstol para que nos sirvamos de ellas como prueba de una preocupación

<sup>1</sup> «La más inmediata y sorprendente impresión con respecto al origen y progreso del cristianismo primitivo que se consigue del Nuevo Testamento es la fuerte conciencia de los primeros creyentes de estar bajo el poder y la dirección del Espíritu de Dios». Dr. Vincent Taylor, en «Headingley Lectures» on *The Doctrine of the Holy Spirit*, 41.

por el Espíritu que no era simplemente de Pablo<sup>2</sup>. Las cartas pastorales conservan el mismo énfasis; y, lo que es mucho más importante, sucede lo mismo con los escritos joánicos. Toda esta literatura pertenece al período más tardío de los escritos neotestamentarios y no pudo, en todo caso, estar terminada mucho antes del año 100 d. C.; pero representan una línea de tradición que en gran parte era independiente, aunque por otra parte estaba saturada de una profunda y bien meditada doctrina acerca del Espíritu. Tan marcadamente como en los Hechos, en el Cuarto Evangelio se apunta hacia una recepción comunitaria del Espíritu como comienzo del ministerio apostólico de la Iglesia (Jn 20, 22 s.).

No se puede, pues, discutir nuestra afirmación inicial de que la Iglesia del siglo primero creía que el Espíritu Santo había sido derramado sobre ella de un modo totalmente excepcional. Resulta, por tanto, sorprendente, si no fuese un hecho al que estamos muy acostumbrados, el encontrarnos con que los Evangelios sinópticos, de los que únicamente nos podemos fiar para conocer la vida y la doctrina de Jesús, guardan casi silencio acerca del Espíritu Santo, y que la enseñanza que en ellos se atribuye a Jesús contiene muy pocas palabras sobre esa materia, y estas, de autenticidad dudosa. Debemos preguntarnos si esto significa que se abre aquí un abismo entre Jesús y la comunidad que más tarde le profesó fidelidad. ¿De dónde sacó la Iglesia sus nociones acerca del Espíritu y su certeza de que estaba inspirada? ¿Es posible creer que su fe y experiencia estaban de algún modo conectadas con Jesús? ¿O debemos suponer alguna otra fuente en la religión helenística o en el misticismo oriental? Si estamos en condiciones de responder a esta cuestión habremos dado un paso importante, y quizá decisivo, hacia la solución del problema más general de la relación entre Jesús y la Iglesia primitiva, entre su predicación del Reino de Dios y el evangelio de la salvación personal y espiritual.

Con todo, esta es una cuestión a la que todavía no se le ha dado una respuesta satisfactoria, ni siquiera en las dos más recientes monografías sobre la materia. Estas son *Pneuma Hagion*, de Leisegang, y *Jesus und der Geist nach synoptischer Ueberlieferung*, de Windisch<sup>3</sup>.

Leisegang examina por su orden un número de textos importantes referentes al Espíritu; por ejemplo, la concepción de Jesús por el Espíri-

<sup>2</sup> Parece que hay buenas pruebas en favor de la opinión de que Efesios no fue escrito por Pablo.

<sup>3</sup> En *Studies in Early Christianity*, editado por S. J. Case. Véase también *Reich Gottes und Geist Gottes*, por W. Michaelis.

tu, su bautismo en el Jordán y la bajada de la paloma, el pecado contra el Espíritu Santo. Su conclusión se revela en el subtítulo de su libro, «*El origen en el misticismo griego del concepto de Espíritu de los Evangelios sinópticos*»; y dice explícitamente: «En primer lugar se desprende claramente de la presente investigación que el Espíritu Santo como concepto ligado a la vida y enseñanza de Jesús, y los mitos y especulaciones que se le han adherido, son elementos extraños a los Evangelios sinópticos, que se han deslizado del pensamiento y de la creencia helenísticos a las narraciones de los hechos y palabras del Salvador»<sup>4</sup>. Se ha llegado a esta conclusión considerando sobre qué base debe de entenderse la enseñanza de los Evangelios, si sobre la del pensamiento palestino o sobre la de la piedad helenística. Leisegang aduce una gran cantidad de material helenístico, que según él pertenece al mismo círculo de pensamiento y creencia que la doctrina evangélica sobre el Espíritu.

Windisch se mueve en otra línea diferente para llegar a una conclusión más complicada. Primeramente prueba que puede demostrarse que las palabras de los Evangelios que se refieren al Espíritu no son auténticas<sup>5</sup>; todas ellas son inserciones que se deben a la actividad redaccional. Pero rehúsa el sacar la conclusión de que la pregunta *Was Jesus Pneumatiker?* (*¿Era Jesús un "pneumático"?*) tenga que ser respondida negativamente. Pues, dice, no basta simplemente con examinar los pasajes que contienen la palabra πνεῦμα: hay que tener presentes otros muchos factores, y estos demuestran realmente una conexión muy estrecha entre Jesús y el Espíritu, y un alto grado de inspiración personal. Hubo, piensa Windisch, un doble proceso en la historia de la tradición. Al principio, en vistas a una cristología «más alta», fueron suprimidos muchos sucesos y palabras que revelaban a Jesús como una persona «espiritual»; más tarde la Iglesia releyó su propia experiencia y doctrina del Espíritu Santo en el espacio vacío que había quedado en la narración sobre Jesús. De este modo se explican ambas cosas: la escasez de referencias explícitas al Espíritu, un rasgo bastante sorprendente de la tradición, y el carácter tardío y helenístico de aquellas que aparecen. Como dice Windisch, el resultado positivo de su estudio (que podemos contrastar con el de Leisegang) es el demostrar una continuidad importante entre Jesús y la Comunidad.

<sup>4</sup> *Op. cit.*, 140.

<sup>5</sup> Trata de (a) el *logion* del Bautista, (b) el relato del bautismo, (c) el relato de las tentaciones, (d) la expulsión de los demonios por el Espíritu, (e) la blasfemia contra el Espíritu, (f) la promesa del Espíritu a los discípulos.



Queda espacio para una discusión más amplia sobre la continuidad histórica (si es que la hay) entre Jesús y su Iglesia con respecto al Espíritu Santo, especialmente a la luz de la enseñanza escatológica de Jesús, que, según veremos, proporciona la pista para los problemas que se han suscitado. No se puede acentuar de un modo habitual o con demasiada insistencia el hecho de que el pensamiento de Jesús fue vaciado en un molde escatológico, y que no es posible entenderlo si se lo considera aparte de ese molde. El problema escatológico no ha sido tenido en cuenta por Leisegang y Windisch, quienes, al parecer, piensan que la doctrina del Espíritu es de las que se pueden desgajar y tratar por separado. Pero no es así.

En la investigación que sigue, se examinan en primer lugar las palabras y sucesos que relacionan a Jesús mismo con el Espíritu, y luego aquellos en los que se relacione la Iglesia con el Espíritu. Finalmente, se considerará la cuestión de la relación entre la escatología<sup>6</sup> y el Espíritu, y la cuestión de por qué las referencias de los sinópticos al Espíritu son tan pocas, y se dará una respuesta a las mismas a la luz de los análisis realizados previamente.

<sup>6</sup> Con esta palabra intentamos designar una visión del mundo y de la historia basada sobre la noción de dos edades, la Edad Presente y la Edad Futura, concibiéndose esta última más bien al alcance de la mano que remota.



# **PARTE PRIMERA**



## CAPÍTULO II

# LA CONCEPCIÓN DE JESÚS POR EL ESPÍRITU SANTO

### INTRODUCCIÓN

El nacimiento de Jesús viene descrito solo en el primero y tercer Evangelio. Los relatos contenidos en estos Evangelios son completamente diferentes; si no son del todo contradictorios, se puede decir que presentan muy pocos puntos de contacto. Coinciden unos cuantos nombres —María, José, Belén— pero, por lo demás, los relatos divergen. Según Mateo, María y José viven en Belén, donde tuvo lugar el nacimiento de Jesús; a esto siguió la huida a Egipto, después de la cual la Sagrada Familia comenzó a residir en Nazaret. Según Lucas, los que eran considerados como padres de Jesús eran habitantes de Nazaret; estos, a causa del censo, se encuentran en Belén al tiempo del nacimiento del hijo de María. El primer evangelista narra la adoración de los Magos de Oriente, mientras que Lucas introduce en su lugar la descripción de los pastores, y ha entretelado con el relato del nacimiento de Jesús otro relato muy similar de Juan el Bautista. De hecho, los dos escritores solo concuerdan en negar que José (u otro ser humano) fuese el padre del niño y en afirmar que el embarazo de María tuvo comienzo por obra del Espíritu Santo (Mt 1, 18. 20; Lc 1, 35). Además, no hay prueba alguna que indique cualquier tipo de relación literaria entre los dos relatos.

En los tres capítulos de los que principalmente nos ocupamos (Mt 1; Lc 1-2) surgen algunos problemas de crítica textual. En Mt 1, 16 hay testimonios para una lectura que presupone un nacimiento natural de María y José. No tenemos necesidad de discutir esta lectura, no

solo porque es improbable que represente lo que Mateo escribió, sino también porque, aun en el caso de que fuese la lectura verdadera, no implicaría sino que la genealogía mateana procedía de un círculo en donde no se creía que Jesús nació de una virgen; es bastante cierto que Mateo mismo creyese en ello. Se ha propuesto que en Lc 1, 34 se debería aceptar la lectura del manuscrito *b* de la *Vetus Latina*, que omite el v. 38, y en lugar del v. 34 lee: «Aquí está la esclava del Señor, hágase en mí según tu palabra», *b* está apoyado por *e*, en cuanto que *e* omite el v. 38. La variante de *b* elimina de hecho del tercer evangelio la necesaria implicación de un nacimiento virginal; pero el hecho de que solo un manuscrito de la *Vetus Latina* haya conservado el texto es tan improbable como para que sea casi increíble<sup>1</sup>. Se trata de algo distinto en Lc 2, 5, donde «deberíamos leer probablemente τῆ γυναικὶ αὐτοῦ con la *Vet. Lat.* (codd.) y la *Sir. Sin.*, siendo la lectura de SBD, etc., una modificación temprana por influencia de 1, 26 (véase 1, 27), y la lectura de la mayoría de los manuscritos una fusión de ambas variantes»<sup>2</sup>. Sin embargo, esta variante de ningún modo tiene más valor que las sencillas narraciones que atribuyen el nacimiento de Jesús al Espíritu Santo, ni está realmente en contradicción con ellas.

No tenemos necesidad de detenernos en estas lecturas variantes. Es posible que se puedan explicar enteramente como fruto de alteraciones accidentales. Si esto no es así, el origen de estas variantes hay que verlo en unos ambientes donde no se recibían las creencias contenidas en los Evangelios; esta explicación tiene un fundamento más sólido que la que ve en dichas variantes un estadio anterior de la tradición textual que la representada por los antiguos códices griegos.

Es importante señalar aquí que nuestra materia no requiere que tratemos el problema general que se plantea por los hechos narrados en los Evangelios, sobre si Jesús nació o no de una virgen, fuera del curso de la naturaleza. Tenemos que considerar solamente el aserto particular de que la concepción y el nacimiento de Jesús se debieron a la actividad del Espíritu Santo.

<sup>1</sup> Naturalmente hay que evitar el error de suponer que la mayoría de manuscritos tiene que tener razón; pero en este caso la variante puede explicarse satisfactoriamente como un desliz.

<sup>2</sup> Creed, *ad loc.*

## LUGARES PARALELOS QUE SE ADUCEN PARA LOS RELATOS DEL N. T.

Para la creencia de que Jesús nació de una virgen por obra del Espíritu Santo se han aducido paralelos por parte de hombres eruditos. El proceso parece que comenzó en la parte cristiana por los apologistas del siglo segundo<sup>3</sup>, que usaron los paralelos para demostrar que su doctrina no debería aparecer increíble a los paganos. Era un uso peligroso de la analogía. Por este camino siguieron, y siguen todavía, quienes sostienen que también el relato cristiano es un mito separado de la historia. Está fuera de duda que no pocos paralelos tienen cierta relación con la narración del nacimiento, tomada globalmente, si bien justamente aquello que viene a propósito constituye una cuestión difícil y enojosa. Ciertamente ayudan a situar nuestros relatos dentro del mundo helenístico, aunque no con mucha precisión. E. Meyer<sup>4</sup> dice del relato del nacimiento: «Este relato tiene su analogía y su modelo en la creencia popular del mundo helenístico». Pero con esto apenas si se puede decir más que el que el mundo helenístico creía en la existencia de no pocos seres que eran divino-humanos, y resultó conveniente y atractivo el encontrar para ellos su correspondiente origen mitológico mixto. Cierta número de paralelos alegados pueden ser rechazados como bastante poco importantes para nuestro propósito.

a) Tales son la mayor parte de los mitos paganos: por ejemplo, la procreación de Hércules, Perseo y Alejandro por Zeus; deIÓN, Esculapio, Pitágoras, Platón y Augusto por Apolo. No hay necesidad de repetir detalladamente estas fábulas; una buena lista de las mismas puede encontrarse en Meyer (*loc. cit.*; cf. Toynbee, *A Study of History*, vol. VI, 267-275, 450 s., cf. 469). Es más importante señalar aquí las diferencias fundamentales entre estas narraciones y las de Mateo y Lucas. Ante todo, podemos observar el estilo claramente mitológico de la mayor parte de los cuentos paganos. Debemos tener cuidado de no insistir demasiado en este punto, pues sería erróneo el afirmar que los relatos evangélicos tampoco son mitológicos; pero a pesar de todo la diferencia es real. Compárese, por ejemplo, con la sencillez y (a pesar del milagro) la naturalidad de Lc 1-2, el relato de Suetonio (*Augustus*, 94) sobre la con-

<sup>3</sup> Así, p. ej., Justino, *Apol.* 1, 21 s., 54; cf. 33. 36; Tertuliano, *Apol.* 21; cf. Orígenes, *Contra Celsum* 1, 37.

<sup>4</sup> *Ursprung und Anfänge*, I, 54.

cepción de Augusto, con su serpiente y rayo, etc. La profusión de portentos físicos y de presagios da al documento pagano una atmósfera, no solo de mito, sino también de pura magia y taumaturgia. Que hay también una diferencia de tono moral entre los Evangelios y sus paralelos está naturalmente claro, pero en este contexto no es de nuestro interés, pues estamos comparando forma e historia, no la ética.

Un segundo y más importante punto es que en las fábulas paganas de nacimientos divinos no se insiste para nada en la virginidad de la madre. En unos pocos casos se presupone la ausencia de trato sexual antes de la fecundación por el dios<sup>5</sup>. Pero incluso en estos casos —y este es el punto que nos interesa— no hay indicación alguna de que la mujer concibió al niño como una virgen. Nunca se da a entender que la concepción sea debida a otra cosa diferente del acto sexual ordinario con la consiguiente pérdida de la virginidad, con la única circunstancia excepcional de que la hembra de la pareja es una mujer, y el macho un dios.

De este punto surge una tercera diferencia. La fuerza divina que causa el embarazo es siempre un dios personal, con nombre e individualidad, que actúa, a este respecto, exactamente igual que un hombre. Semejante idea de los dioses no era de ningún modo increíble o repulsiva para el mundo helenístico, como lo demuestra la historia de Paulina y Mundus, contada por Josefo en *Ant.* 18, 3, 4 (65-80). En contraste con esto, el N.T. habla en términos lo más impersonales y abstractos posible, y ello entre hombres que no eran dados al pensamiento abstracto. Es digno de notarse que los relatos de la infancia en Mateo y Lucas, mientras asignan un amplio papel a los ángeles, atribuyen el nacimiento de Jesús, no al Ángel del Señor, sino al Espíritu, la menos personal de las que podemos llamar hipostatizaciones de la presencia divina. No deja de ser significativo que la palabra «espíritu» es en griego (πνεῦμα) neutro, y en hebreo y arameo (*rûah*, *rûhā*) generalmente femenino. Los verbos usados en este contexto en Lc (1, 35) son también instructivos (ἐπέρχεσθαι y ἀπισκιάζειν); este último denota evidentemente una acción no-material, y de igual modo el primero, según el frecuente uso en los

<sup>5</sup> En los relatos de nacimiento de Platón (Diógenes Laercio, *Vidas de los Filósofos*, III, 1, 2; Plutarco, *Quaest. Conv.* 8, 1, 2) se dice que Aristón, el marido de su madre, vio a Apolo en una visión; el dios le prohibió tener relaciones sexuales con Perictione hasta que diese a luz a un niño. Dánae, la madre de Perseo, y Olímpíada, la madre de Alejandro, eran vírgenes hasta el momento de su unión con Zeus.



LXX, donde nunca se emplea en las relaciones sexuales, y en dos ocasiones aparece unido a πνεῦμα<sup>6</sup>.

Se puede observar también una cuarta diferencia, como consecuencia de la que se acaba de analizar, a saber, que en los paralelos paganos el dios lleva a cabo el acto de la fecundación de una forma material, no humana. Apolo engendró a Augusto en la forma de una serpiente; Olímpida, la madre de Alejandro, vio caer un rayo sobre su seno; Zeus vino sobre Dánae en un chorro de oro. En el N.T. no hay ninguna indicación de contacto físico o acción de otra clase.

Los paralelos paganos aducidos demuestran que, en el mundo helenístico, los hombres sentían como necesario y conveniente el explicar la aparición de héroes y semidioses por medio de una historia de nacimiento milagroso, originado por la intervención física de un dios personal. Por tanto, son importantes para nuestro estudio, en cuanto que indican que, si los relatos de la infancia de Mateo y Lucas estuviesen influenciados y quizá originados por el problema de explicar la aparición en la carne de uno, que era creído ser Hijo de Dios, este problema se hubiera sentido ciertamente, y por tanto pudo quizá haberse formulado por primera vez en el mundo helenístico. Pero los casos que hemos considerado hasta ahora de procreación semidivina de individuos por un dios y una mujer, no tienen ningún contacto con los relatos de Mateo y Lucas en el punto que de ellos nos interesa, a saber, la afirmación de que la concepción de Jesús se debió, no a un acto de paternidad por parte de un dios, sino a la acción sobrenatural y no-material del Espíritu Santo.

b) Apenas sí tienen mayor importancia ciertas alusiones de los así llamados nacimientos milagrosos del Antiguo Testamento. Vamos a considerarlos separadamente.

*Gen 17, 15-22; 18, 9-15; 21, 1-7.* Abrahán tenía cien años y no habría tenido ningún hijo de su mujer Sara, que tenía noventa años. Tener un hijo a esa edad era físicamente imposible. Con todo, Dios se lo prometió, y la promesa tuvo su cumplimiento. Ciertamente esto está considerado por los escritores bíblicos como un milagro<sup>7</sup>; pero no hay ninguna huella

<sup>6</sup> Num 5, 14. 30, πνεῦμα ζηλώσεως; Is 32, 15, πνεῦμα ἀφ' ὕψηλοῦ (ἐπέλθῃ en S A Q; B tiene ἐλθῃ).

<sup>7</sup> Así lo consideraba Pablo, y, sin duda, también los judíos sus contemporáneos. Pasajes citados por Str.-B (I, 27. 49) demuestran que aunque se creía que el niño había nacido del semen de Abrahán, y no de otro, fue Dios mismo quien preparó el vientre de Sara. Del relato neotestamentario del nacimiento de Jesús, Str.-B dicen (I, 49): «A este respecto, en contra del pensamiento judío, Mt 1, 18 significa algo totalmente nuevo».

en los relatos del Génesis (y están extraídos de P y JE) de la idea de que Isaac era hijo de Sara y de un ser divino. El milagro consistió en capacitarles a Abrahán y a Sara para tener un hijo de un modo no milagroso.

*Jue 13, 2-25.* Este caso es sustancialmente el mismo que el de Abrahán y Sara. La mujer de Manoj era estéril. El ángel del Señor le anuncia el nacimiento de un hijo, lo cual tuvo lugar a su debido tiempo. Los únicos rasgos sobrenaturales de esta historia son las anunciaciones y la curación de la esterilidad de la mujer.

*1 Sam 1.* De nuevo las circunstancias son similares; Ana, la mujer favorita de Elcaná, es estéril; como respuesta a su oración se le concede tener un hijo. Aquí queda excluida toda posibilidad de paternidad, ya que el texto añade: «Y Elcaná conoció a Ana, su mujer, y el Señor se acordó de ella. Cuando se cumplió el tiempo, Ana concibió y dio a luz un hijo» (1, 19 s.).

*Is 7, 14.* Este es un pasaje muy diferente de los que se han discutido, y un tratamiento completo de esta profecía nos llevaría mucho tiempo. Baste aquí con señalar dos observaciones que demuestran que el pasaje no tiene interés para nuestro estudio: 1) la palabra '*almá*', traducida por *παρθένος* en los LXX y por *virgen* en las versiones castellanas, no significa virgen, sino *doncella*, sea casada o no; 2) El profeta esperaba que el nacimiento tuviese lugar en sus propios días, y que el niño fuera un niño ordinario. Emplea el lenguaje de concepción y nacimiento, y más adelante (7, 15 s.) habla del conocimiento progresivo del niño como una indicación precisa del tiempo (cf. *Miq 5, 2*); pero no hay aquí ninguna noción de un nacimiento por el Espíritu.

c) Merecen más atención los paralelos de Filón sobre la noción de virgen. En primer lugar, y es lo más importante, existen pasajes en los que aparece que Filón trata algunos lugares del A.T., que acabamos de examinar, como ejemplos reales de nacimiento virginal. Si esta es realmente la opinión de Filón, resulta una cosa importante, pues significaría, no, como es natural, que los nacimientos virginales tuvieron lugar o que los escritores bíblicos creían que habían tenido lugar, sino que, al menos, en el s. I d. C. se creía en Alejandría que, en circunstancias excepcionales, el nacimiento virginal era posible e incluso se debía esperar.

El pasaje más importante de Filón es *De Cher.* 40-52. Si leemos solo 45-47 nos encontramos ciertamente con la noción de procreación divina, y en el contexto se habla mucho de virginidad. Filón menciona las esposas de los cuatro grandes héroes judíos. Sara, dice, concibió cuando nadie más estaba presente sino ella y Dios (*μονοθεΐσαν*, una deducción del

hecho de que a Abrahán no se le menciona en Gen 2, 1); en consecuencia tuvo que ser Dios quien engendró su hijo, aunque fue en beneficio de Abrahán. Algo parecido sucedió con Lía, ya que Dios «abrió su matriz» (Gen 29, 31), acción que es propia del marido. Rebeca quedó embarazada ἐκ τοῦ ἱκετευθέντος, o sea, por la acción de Dios (Gen 25, 25). Moisés encontró a Séfora embarazada ἐξ οὐδενός θνητοῦ τὸ παράπαν (Ex 2, 22). Pero el tomar estos pasajes así, aisladamente, es comprenderlos mal. Filón, al comienzo de la sección, deja bien claro que él está alegorizando, como de costumbre: φαμεν εἶναι γυναῖκα τροπικῶς αἰσθησιη (n. 41). Cuán lejos está de pensar en nacimientos reales puede verse en el n. 50: «Cuando Dios comienza a asociarse con el alma, hace de lo que antes era una mujer de nuevo una virgen, pues quita pasiones degeneradas y viciosas que la afeminaban (αἷς ἐθελύνετο) y planta en su lugar el crecimiento original de las virtudes impolutas». Y añade en el n. 51, arguyendo de Jer 3, 4, que estando una virgen siempre expuesta al cambio, se dice que Dios es más bien el marido de la virginidad que de una virgen. Por todo esto (y muchas cosas más) está bastante claro que Machen tiene razón cuando dice<sup>8</sup>: «Tan pronto como uno logra penetrar aunque sea ligeramente en el método alegórico del uso del A.T., ve con claridad que cuando Filón habla de un nacimiento virginal o de generación divina en los pasajes que son ahora objeto de nuestra consideración, está pensando en la generación divina del alma del hombre, o en la generación divina de ciertas virtudes en el alma del hombre, y de ninguna manera en la procreación divina de seres humanos de carne y sangre que vivieron realmente sobre esta tierra». Evidentemente, al margen de la cuestión del modo de obrar de Dios en su acción generadora, y del hecho de que Filón nada dice de un *nacimiento* virginal estrictamente entendido<sup>9</sup>, no existe aquí ningún paralelo con los Evangelios, que naturalmente siempre hablan del nacimiento de una persona histórica.

Podemos despachar con más brevedad una segunda clase de pasajes que realmente no tienen ninguna clase de relación con el nacimiento virginal. En *De Fug. et Invent.*, 108 s., se dice que la palabra divina (λόγος θεῖος) tiene a Dios como Padre, y como madre a la Sabiduría. En *De Ebriet.*, 30, Dios engendra, por su conocimiento (ἐπιστήμη) el κόσμος αἰσθητός (συνών ὁ θεὸς οὐχ ὡς ἄνθρωπος ἔσπειρε γένεσιν). En *Leg. All.*

<sup>8</sup> *The Virgin Birth of Christ*, 303.

<sup>9</sup> La unión carnal de un dios con una virgen tiene tan poco de paralelo con el concepto de *nacimiento virginal* del N.T. como la de un hombre normal.

2, 49 se dice que el νοῦς tiene por padre a Dios, y por madre a la virtud y sabiduría de Dios (ἡ ἀρετὴ καὶ σοφία τοῦ θεοῦ). En estos pasajes nos encontramos en realidad con el concepto de generación por parte de Dios; pero estos dos hechos: que la generación pertenece por completo al mundo espiritual y que nada se dice acerca de la virginidad o del Espíritu de Dios, son suficientes para demostrar que no tienen importancia alguna para nuestro propósito.

Hasta ahora, pues, han fallado los paralelos para los relatos evangélicos del nacimiento de Jesús. No hay en verdad nada que se parezca a estos relatos en los cuentos paganos de nacimientos divinos, ni en el A.T., ni en los pasajes de Filón que hemos citado; y es digno de notarse que todos los paralelos fallan, si no en otra parte, al menos en el punto que más nos interesa, o sea, en el papel que desempeña el Espíritu de Dios<sup>10</sup>. Los paralelos paganos son personales y materialistas; en lugar del influjo del Espíritu tenemos la unión sexual por parte de un dios. En el A.T. tampoco se menciona al Espíritu, y en todos los casos se trata de una generación ordinaria realizada por un hombre (Is 7, 14 no entra en consideración por otros motivos); tampoco Filón dice nada del Espíritu, y en su obra la noción del nacimiento virginal (de cualquier manera que aparezca) contiene mucho de alegórico y poco o nada que sea histórico o milagroso<sup>11</sup>. Sin embargo, hay tres explicaciones del nacimiento virginal que tienen especialmente en cuenta el papel desempeñado por el Espíritu: son las que han sido dadas por Leisegang<sup>12</sup>, Thomas Walker<sup>13</sup> y Norden<sup>14</sup>.

Leisegang tiene una doble teoría, ya que se ocupa por separado de Mateo y Lucas. Mateo, según él, revela el trasfondo de la creencia popular semítica, mientras que a Lucas hay que entenderle en relación con la religión helenística.

Por lo que toca a Mateo, Leisegang comienza con la expresión (1, 18) ἐν γαστρὶ ἔχειν ἐκ... Sostiene que, según el uso griego, la fuerza de ἐκ implica necesariamente la acción de un espíritu *personal*. Cita en apoyo de su afirmación a Pausanias, *Descr. Graec.* 2, 64, 4, y Gen 38, 25. Es verdad que en cada caso de estos la preposición introduce una persona,

<sup>10</sup> Así también el nacimiento milagroso de Moisés, si esto es lo que quiere dar a entender la Haggadá de la Pascua; véase D. Daube, *The New Testament and the Rabbinic Judaism* (1959), 5-9.

<sup>11</sup> Machen, *op. cit.*, 302.

<sup>12</sup> *Pneuma Hagion*, 14-72.

<sup>13</sup> *Is not this the Son of Joseph?*

<sup>14</sup> *Die Geburt des Kindes*.