

JESÚS Y SUS HERMANOS

Alain de Benoist

Traducción de José Antonio Hernández García

Aunque muchos católicos parecen ignorar la existencia de hermanos y hermanas de Jesús, ésta es explícitamente afirmada en la literatura neotestamentaria. Los evangelios canónicos mencionan a sus hermanos al menos en siete ocasiones, en cuatro episodios diferentes.

La primera es la escena bien conocida donde la madre y los hermanos de Jesús piensan que ha enloquecido, e intentan asirlo para llevarlo de buena gana o por la fuerza al hogar familiar: «Llegados a casa, se volvió a juntar la muchedumbre, tanto que no podían ni comer. Oyendo esto sus deudos, salieron para apoderarse (*kratesai auton*) de él, pues decíanse: Está fuera de sí» (Marcos 3, 20-21)¹. Pero cuando llegan, Jesús les responde, oponiendo a sus parientes según la carne (su familia) con su «verdadera» familia según el espíritu (sus discípulos):

Vinieron su madre y sus hermanos, y desde fuera le mandaron a llamar. Estaba la muchedumbre sentada en torno de Él y le dijeron: Ahí fuera están tu madre y tus hermanos, que te buscan. Él les respondió: ¿Quién es mi madre y mis hermanos? Y echando una mirada sobre los que estaban sentados en derredor suyo, dijo: He aquí a mi madre y a mis hermanos. Quien hiciere la voluntad de Dios, ése es mi hermano, mi hermana y mi madre (Marcos 3, 31-35)².

El mismo episodio es referido por Mateo y por Lucas, pero mientras que en el Evangelio de Marcos, el más antiguo³, representa la confrontación entre Jesús y sus parientes en términos relativamente violentos, en los otros dos se edulcora el relato. Mateo (12, 46) se conforma con decir que «su madre y sus *hermanos* estaban fuera y pretendían hablarle»⁴; y Lucas (8, 19), que vino «con su madre y sus hermanos y no lograron acercarse a Él a causa de la muchedumbre». La referencia a los hermanos de Jesús no está menos presente en los tres sinópticos, y aparece incluso –escribe Jean Gilles– como el «fundamento fijo, inmutable –el primer basamento– del texto»⁵.

El otro episodio de los sinópticos que hace mención de los hermanos y hermanas de Jesús es aquel donde el propio Jesús, al regresar «a su patria» y tomar la palabra en la sinagoga de Nazaret suscita, en un primer momento, el asombro de quienes lo conocieron de niño. Estos últimos declaran: «¿No es acaso el carpintero, hijo de María, y el hermano de Santiago, de José, y de Judas, y de Simón? ¿Y sus hermanas no viven aquí entre nosotros?» (Marcos 6, 3). Los hermanos de Jesús son designados aquí, por primera vez, por su nombre. Encontramos también la lista en Mateo (13, 55-56): «¿No es éste el hijo del carpintero? ¿Su madre no se llama María, y sus hermanos Santiago y José, Simón y Judas?» Estas precisiones no aparecen en Lucas (4, 22), quien refiere la escena de manera mucho más elíptica, borrando totalmente la incompreensión expresada por la gente de Nazaret.

A estos dos pasajes se añaden otros dos que figuran en el Evangelio de Juan que, como se sabe, proviene de una tradición distinta a la de los sinópticos. El primero describe las bodas de Caná, que señala el inicio de la vida pública de Jesús: «Después de esto bajó a Cafarnaúm Él con su madre, sus *hermanos* y sus discípulos» (2, 12)⁶. El segundo es el momento en que Jesús, que sólo había predicado en Galilea, se apresta a ir a Jerusalén, es decir, a Judea., aunque se ve amenazado:

Dijéronle sus *hermanos*: Sal de aquí y vete a Judea para que tus discípulos vean las obras que haces: nadie hace esas cosas en secreto si pretende manifestarse. Puesto que eso haces, muéstrate al mundo. Pues ni sus hermanos creían en Él (7, 3-5).

Y más adelante:

Dicho esto se quedó [Jesús] en Galilea. Una vez que sus *hermanos* subieron a la fiesta, entonces subió Él también, no manifiestamente, sino en secreto (7, 9-10).

La hostilidad e incredulidad de los hermanos de Jesús parece confirmarse aquí, pues si «no creían en Él», irónicamente lo presionaban para que fuera a Judea, y esto no precisamente con una buena intención. Además, se nota en estos dos pasajes que la distinción entre «hermanos» y «discípulos» es explícita: son dos categorías que no se corresponden⁶.

En los Hechos de los Apóstoles (1, 14) también se menciona a los hermanos de Jesús –sin citarlos por su nombre– entre los miembros de la primera comunidad post-pascual que se reúne en Jerusalén inmediatamente después de la Ascensión: «Todos estos perseveraban unánimes en la oración con algunas mujeres, con María, la Madre de Jesús, y con los hermanos de éste»⁷.

Todavía debemos citar la Epístola a los Gálatas, donde Pablo, al relatar su primer viaje a Jerusalén, expresamente dice haber encontrado a «Santiago el *hermano* del Señor» (1, 19). Este Santiago, personaje extremadamente importante en la historia del cristianismo primitivo, fue el primer jefe de la comunidad de Jerusalén. Pablo no cita el nombre de los otros hermanos de Jesús, pero no hay duda de que sabía de su existencia, como lo prueba un pasaje de la Primera Epístola a los Corintios donde, al hablar de él y de Bernabé, escribe: « ¿No tenemos derecho a llevar en nuestras peregrinaciones una hermana, igual que los demás apóstoles y los *hermanos* del Señor y Cefas? » (1 Cor. 9, 5)⁸.

La designación de Santiago como «*hermano* del Señor» se encuentra en el siglo II con Hegesipo, quien igualmente alude a Judas y lo califica de «*hermano* del Señor según la carne» (cfr. Eusebio de Cesárea, *Hist. Eccl.* 2, 23, 4 y 3,19-20,1). Fuera del *corpus* de la literatura cristiana, también se encuentra en el historiador judío Flavio Josefo, quien califica a Santiago de «*hermano* de Jesús llamado el Cristo» (*Antigüedades judías* 20, 9, 1 § 200), en un pasaje ciertamente controvertido donde sitúa su muerte en el año 62⁹.

«Adelphos» y «adelphe»

Los cuatro evangelios afirman, todos, que Jesús tenía hermanos. Esta afirmación también aparece en los Hechos y en Pablo, y es hecha de manera sencilla, como si fuera «lo más natural del mundo»¹⁰. Constituye incluso una de las afirmaciones en las que están de acuerdo los evangelios sin discordancia ni omisión. Los episodios en donde son mencionados los hermanos de Jesús forman parte igualmente de los cuarenta y dos pasajes paralelos comunes a los tres sinópticos. Todo sucede, escribe Jean Gilles,

como si para cada evangelista –ya sean los de origen puramente hebraico, el helenizante (Lucas) o incluso el familiarizado con cierto helenismo (Juan)– el término *adelphos* [«hermano»] se bastara a sí mismo, se dispensara en sí de cualquier detalle suplementario que especificara la naturaleza exacta del parentesco que los ligaba a Jesús ¹¹.

En todos los pasajes neotestamentarios que hemos citado, la palabra «hermano» es expresada en griego por el término *adelphos*, y la palabra «hermana» por *adelphē*. Estos términos están desprovistos de cualquier equívoco. Al asociar el alfa copulativo y la raíz *delphys*, «útero, matriz», etimológicamente significa «nacido [a] del mismo seno». Por supuesto, el griego de los evangelios, igual que el griego clásico¹², conocía también el uso metafórico de la palabra «hermano», similar al que se observa hoy día. Este uso es frecuente sobre todo en Mateo, por ejemplo en 7, 3 («¿Cómo ves la paja en el ojo de tu hermano y no ves la viga en el tuyo?») o en 23, 8 («Pero vosotros no os hagáis llamar *rabbi*, porque uno solo es vuestro Maestro, y todos vosotros sois hermanos»). En cambio, es más raro en Lucas, y es totalmente inexistente en Marcos. Incluso la palabra «hermano» a veces designa a los discípulos de Jesús, como en Mateo 28, 10, donde Jesús declara: «No temáis; id y decid a mis hermanos que vayan a Galilea y que allí me verán» (cfr. también Juan 21, 17). Además, también es cierto que los primeros cristianos se llamaban entre sí «hermanos» y «hermanas». Pero en tal caso, el contexto no deja ninguna duda acerca del sentido de la palabra. Por el contrario, cuando se trata de los hermanos de Jesús, se excluye que el término pueda designar a los que siguen su enseñanza, no sólo porque la distinción entre los hermanos y los discípulos está claramente marcada (cfr. Juan 2, 12), sino también porque frecuentemente las dos categorías se oponen una a la otra. La actitud que Marcos 3, 20-21 confiere a los parientes de Jesús no es, evidentemente, la que se puede esperar de sus discípulos. Y aún más: cuando Juan dice que los hermanos de Jesús «no creían en él», se excluye que el término pueda ser empleado como metáfora, pues los discípulos de Jesús que no creían en Él no serían sus discípulos. «La palabra “hermano” –escribe Pierre-Antoine Bernheim– no puede tener el sentido figurado de compañero o correligionario ya que, en determinados pasajes, los hermanos de Jesús se oponen explícitamente a sus discípulos, es decir, a su familia espiritual»¹³. Al hablar de los hermanos de Jesús, los evangelios describen bien el lazo de parentesco¹⁴.

Hay algunas diferencias entre Marcos y Mateo por lo que respecta a los nombres y a la presentación de los hermanos de Jesús: Santiago, José, Judas y Simón en Marcos (6, 3), Santiago, José, Simón y Judas en Mateo (13, 55), pero tales diferencias son menores. José (Josec, Joset) es únicamente la forma helenizada (*'losetos*) del nombre semítico José (*'loseth*). En los textos apócrifos, dicho nombre a veces es remplazado por el de Justo. Mateo invirtió el orden de presentación del tercero y cuarto hermanos. Al hacerlo, los nombres de Santiago, Simón y Judas aparecen en el mismo orden en que son citados los personajes del mismo nombre (Santiago hijo de Alfeo, Simón el celador y Judas Iscariote) en la lista de los Doce, tanto en su propio evangelio (10, 3-4) como en la de Marcos (3, 18-19). Resulta difícil ver en esto una simple coincidencia, pues no sabríamos cómo Simón el celador y Judas Iscariote podrían ser identificados con los hermanos de Jesús. (El caso de Santiago hijo de Alfeo será discutido más adelante). Más significativo es el hecho de que, tanto en una lista como en la otra, el nombre de Santiago es citado en primer lugar. Este Santiago, como lo hemos visto, es al que Pablo designa bajo el apelativo de «hermano del Señor». Principal dirigente de la comunidad de Jerusalén después de la muerte de Jesús (cfr. Hechos 12, 17 y 15, 13), portavoz de

los judaizantes en contra de la tendencia que representaba Pablo, también fue, probablemente, el líder de un grupo «familiar», rival del grupo de los apóstoles. Murió lapidado en el año 62 por órdenes del gran sacerdote Anán. La tradición cristiana lo hizo, no sin cierto anacronismo, el primer «obispo» de Jerusalén¹⁵. El hecho de que sea citado como el primer testigo de importancia, demuestra sin duda también que fue el hermano menor inmediato de Jesús.

De las hermanas de Jesús no se sabe nada. Los evangelios de Marcos y Mateo, los únicos que las aluden, no dan sus nombres. Las tradiciones posteriores, recopiladas en los apócrifos de la infancia, les atribuyen tanto los nombres de Assia y Lidia, como los de Miriam y Salomé. Se les designa en plural, por lo que seguramente eran dos al menos. El pasaje de Mateo «Sus hermanas, ¿no están todas entre nosotros?» (13, 56) conduce incluso a suponer que al menos serían tres, pues quizás no se podría decir «todas» si solamente hubieran sido dos¹⁶.

Jesús tuvo entonces cuatro hermanos y al menos dos o tres hermanas, lo que permite atribuirle a María un total de siete u ocho hijos. La conclusión más lógica y la más simple que se extrae de la lectura de los evangelios consiste en decir que si los textos canónicos mencionan de manera constante a los hermanos de Jesús, es porque sí los había. Si Jesús no tenía hermanos, no habría, en efecto, ninguna razón para que los evangelios los mencionaran, puesto que sus hermanos no desempeñan ningún papel durante su ministerio público. Como ya lo había subrayado Albert Schweitzer¹⁷, los hermanos de Jesús forman parte de los numerosos datos que figuran en los evangelios y que seguramente no habrían sido colocados allí si no remitieran a una realidad confirmada por una antigua tradición, o si los evangelios hubieran sido escritos en una fecha muy tardía con una finalidad puramente apologética. Paradójicamente, son esos hechos los que figuran en el núcleo histórico de los textos evangélicos.

La existencia de los hermanos de Jesús impone, por contraste, un serio problema a la tradición católica, en la medida en que viene a contradecir la bien angulada tesis de la perpetua virginidad de María. Contrariamente a las iglesias reformadas, que en su mayoría reconocen a los hermanos y las hermanas de Jesús¹⁸, la Iglesia católica romana profesa efectivamente que Jesús fue el único hijo de María, y que ella siempre permaneció virgen, tanto antes como después del nacimiento de su hijo. Los hermanos y hermanas de Jesús no habrían podido ser concebidos de la misma forma «milagrosa» que Él, y su simple mención en los evangelios representa para la tradición cristiana algo «muy embarazoso» (Alfred Loisy). «Para la historia, no hay problemas por los hermanos de Jesús – decía Maurice Goguel–; los hay para la dogmática cristiana»¹⁹.

Ella «da a luz a su primer hijo»

A principios del siglo XX, Theodor Zahn fue uno de los primeros autores en sostener, en contra de la tradición católica, que Jesús había tenido hermanos y hermanas²⁰. Los argumentos que propuso eran: 1) el sentido natural de la palabra «hermano»; 2) el hecho de que Jesús hubiera sido calificado por Lucas (2, 7) como el «primer hijo», lo que hace suponer que tuvo hermanos menores; 3) el pasaje donde Mateo (1, 25) dice que José no «conoció» a María sino «hasta que dio a luz un hijo», lo que hace pensar que la «conoció» después. Examinemos los dos últimos argumentos.

Lucas (2, 7) dice que María, al llegar al término de su embarazo, «dio a luz a su hijo primogénito» (*kai eteken ton uion autes ton prototokon*) en Belén²¹. La palabra griega *prototokos*, «primer nacido», es de significación unívoca: quiere decir literalmente «primer niño, primero en llegar al mundo». El sentido que espontáneamente se le atribuye es: el nacido en primer lugar de entre los hermanos, es decir, el «primogénito». Esto es lo que hace suponer efectivamente que otros niños vinieron después al mundo²². De allí la proposición enunciada por Luciano de Samosata en forma de dilema: «Si era el primero, no era el único; si era el único, no era el primero»²³.

La exégesis cristiana ha intentado minimizar la intención de esta fórmula, y refiere por principio las costumbres judías. En griego bíblico –se lee en la Biblia de Jerusalén– «la palabra *primogénito* subraya la dignidad y los derechos del niño, sin que ello implique necesariamente hermanos menores»²⁴. Mons. Le Camus explicaba, inclusive, la atribución de este calificativo de Jesús debido a la necesidad de «conferirle un título con el que se enorgullecía cualquier israelita, ya que el primogénito era ofrendado a Dios»²⁵. Otros autores posteriormente han esgrimido que el «primogénito» se relacionaba siempre con el que había nacido primero, hubieran seguido o no otros nacimientos. La Biblia –dice el cardenal Liénart (1951)– escribe, por ejemplo, que «el título de primogénito podía ser otorgado al niño, incluso si no le seguía ningún hermano ni hermana». El término significaría «aquel que abre el seno [el útero]», es decir, el primer hijo, sin que ello implique la existencia de un segundo.

Aquí también es pertinente mencionar la costumbre de escribir un epitafio y que en muchas ocasiones estaba redactado en griego; en el caso que queremos aludir figura en la tumba de una mujer judía de nombre Arsinoé, y fue encontrado en Egipto cerca de la antigua villa de Leontópolis (Tel Yaoudieh); su origen puede datarse hacia el año 5 antes de nuestra era. El texto de esta inscripción funeraria es el siguiente: «En los dolores del alumbramiento de mi primogénito / La suerte me condujo hasta el término de mi vida»²⁶. Al morir la madre durante el parto, la mención de un «primogénito» excluye, evidentemente, cualquier alumbramiento posterior.

Tampoco hay nada que decir sobre el primer punto. En la Biblia, el título de «primogénito» es efectivamente una designación legal que respondía a la obligación de «ceder» a Dios a «todo primogénito; las primicias del seno materno, entre los hijos de Israel, tanto de los hombres cuanto de los animales, mías son» (Éxodo 13, 2 y 13, 12; cfr. también Números 3, 12-13 y 18, 15-16). Como primogénito de María, Jesús gozaba de privilegios que la tradición judía daba a los que nacían primero. Pero no podemos colegir nada de esta observación ya que nadie ha pretendido jamás que Jesús hubiera sido el segundo hijo.

La segunda afirmación, en cambio, es más dudosa. Si, en efecto, siempre es legítimo hablar de «primogénito» cuando nace el primer hijo, incluso si éste prevalece a la larga como hijo único, pues por definición resulta imposible saber en ese preciso momento si lo será por siempre. Pero el empleo de tal expresión adquiere otro sentido cuando sucede después de ese acontecimiento, en el momento en que se sabe perfectamente si quien nació en primer lugar no se quedó como hijo único, que es precisamente el caso de los autores de los relatos evangélicos: en el momento en que escriben, la duda necesariamente ha sido esclarecida. El ejemplo del epitafio de Leontópolis tampoco es probatorio, pues la palabra «primogénito» puede aludir al hecho de que esta mujer muerta al parir debería, en condiciones normales, haber tenido otros hijos, lógica que solo la muerte pudo interrumpir²⁷.

Algunos autores cristianos, rayando en el celo, han pretendido que en griego «la palabra primogénito simplemente significa hijo único»²⁸. Otros, imprudentes de alguna manera, han llegado a afirmar que los evangelios presentan a Jesús como «hijo único» de María, lo que ha permitido a algunos comentaristas glosar así el tema: «primogénito y único, todo junto». Dichas aseveraciones están desprovistas de cualquier fundamento. La palabra griega para «hijo único», *monopais*, no se encuentra ni una sola vez en los evangelios. Su sinónimo, *monogenes* (literalmente «único engendrado»), se encuentra más veces, pero jamás en relación a Jesús. Y lo mismo vale para el adjetivo *monos*, «solo, único», igual que el adjetivo numérico, cardinal, *heis*, «uno». Encontramos *monogenes* en Lucas cuando evoca la resurrección del «hijo único» de la viuda de Naín (7, 12), y después la «hija única» de Jairo (8, 42), así como la curación del joven epiléptico al que también se califica como «hijo único» de su padre (9, 38). Sin embargo, aunque emplea este término en tres ocasiones, Lucas no lo atribuye jamás a Jesús.

Juan, por su lado, describe en cuatro ocasiones a Jesús como el «hijo único» de Dios²⁹, pero resulta más revelador que jamás utilizara esta expresión para calificarlo en el orden humano, es decir, en relación a María. Como justamente lo ha señalado Jean Gilles, hay en Juan, por el contrario, un balance regular entre la *monogenes* del plan divino y los *adelphoi* del plan humano: Jesús y sus hermanos por una parte, y por la otra el hijo único de Dios³⁰. Resulta igualmente interesante observar que la catalogación de «hijo único de Dios» solamente se encuentra en el evangelio más tardío, el de Juan.

En los tres sinópticos, Jesús jamás se califica a sí mismo de esta manera³¹. En la expresión «el hijo de María» (Marcos 6, 3) o «el hijo de José» (Juan 6, 42), que se encuentra muchas veces en los evangelios, tampoco hay nada que nos haga pensar que el artículo definido «el» (*ho*) posea el valor de unicidad y debería entenderse en su sentido singular absoluto –lo encontramos especialmente en los pasajes donde este artículo se omite («hijo de José» en Lucas 3, 23). La misma expresión ha sido empleada en efecto en los evangelios para calificar a los personajes a quienes se les atribuye explícitamente ser hermanos. Tal es el caso de Santiago el Mayor: «Santiago, *el* hijo de Zebedeo, y Juan su hermano» (Mateo 10, 2, cfr. también Marcos 3, 17); o incluso Simón Pedro, hermano de Andrés: «Tu eres Simón, *el* hijo de Juan» (Juan 1, 42). «En el plano estricto de la terminología, *ningún* evangelista –escribe Jean Gilles– precisa que Jesús sea, en manera alguna, hijo único humano»³². Fuera de los evangelios, la palabra *prototokos* es aplicada igualmente muchas veces por Pablo a Jesús en un sentido espiritual: «primogénito de toda criatura» (Col. 1, 15), «primogénito de los muertos» (Col. 1, 18). Este uso metafórico excluye también la idea de «hijo único». Pablo presenta también a Jesús como el «mayor» de los creyentes, es decir, como el «mayor» de todos los hombres: «Porque a los que de antes conoció, a éstos los predestinó a ser conformes con la imagen de su Hijo, para que éste sea el primogénito entre muchos hermanos» (Rom. 8, 29). Este uso contiene quizás una alusión (y una identificación) al pueblo judío «elegido» por Dios, quien en la Torá es llamado «pueblo primogénito» (Éxodo 4, 22), queriendo concederle así una especie de derecho de primogenitura respecto del resto de la humanidad.

En la Biblia judía, en todo caso, el término «primogénito» prácticamente se usa siempre como sinónimo de «hijo mayor». En la versión de los Setenta, la palabra *protokeia* se utiliza igualmente en el sentido de «derecho de primogenitura», el cual no se puede ejercer evidentemente más que en relación con los hermanos o las hermanas menores.

Resulta difícil comprender, por no decir desconcertante –observa Jean Gilles aún– que en el “griego bíblico” del Antiguo Testamento, el verbo y el sustantivo quieran expresar una determinada idea de la existencia de otros hijos, mientras que en el mismo “griego bíblico” del período neotestamentario el adjetivo de la misma formación podría significar, según el comentario exegético, la idea exactamente inversa, la ausencia de hermanos menores ³³.

Hace ya un siglo, A. Plummer había expresado la opinión de que Lucas ciertamente no habría empleado un término tan equívoco como el de «primogénito» si no hubiera sabido (o querido hacer creer) que María tenía otros hijos³⁴. Concluía que la época en que fue redactado el Evangelio de Lucas, no existía todavía la tradición que hacía de Jesús un hijo único; esta opinión parece razonable. Si el evangelista no tuvo el cuidado de disipar la duda, es porque el tema no implicaba ningún problema para él.

«No la conoció hasta que dio a luz»

Mateo es, junto con Lucas, uno de los dos evangelistas que propone al lector un relato de la concepción virginal de Jesús. En 1, 18, escribe: «Estando desposada María, su madre, con José, antes de que conviviesen, se halló haber concebido María del Espíritu Santo». Un poco más adelante, hablando de José, añade que «no la conoció [a María] hasta que dio a luz un hijo, y le puso por nombre Jesús» (1, 24-25). El verbo «conocer» es una transcripción literal de la expresión semítica clásica (en hebreo, *yada*) que designa el hecho de tener relaciones sexuales (cfr. Génesis 4, 1: «Conoció el hombre a su mujer, que concibió y parió»). Mateo tiende entonces a precisar que José y María no tuvieron relaciones sexuales *hasta* el nacimiento de Jesús. La cuestión es saber si las tuvieron *después*. Y se entiende en tanto el texto habla de «un hijo» en donde podría haberse esperado que dijera «su hijo (único)»: la palabra «hijo» (*uión*) no está acompañada efectivamente de ningún artículo, que en español correspondería al artículo indefinido (uno entre otros).

«La tradición cristiana tembló de horror –escribió el abad C. Fouard– de solo pensar que el cuerpo de María, cuya sangre se había mezclado con la sangre de Dios, ¡jamás hubiera podido ser profanado!»³⁵ Esta es la razón por la cual comprobamos que hay varias versiones que han llegado hasta nosotros. En algunos manuscritos, el versículo 1, 25 de Mateo («no la conoció hasta que dio a luz un hijo») simplemente ha sido suprimido, probablemente debido a los copistas que lo veían como un pasaje embarazoso respecto de la tesis de la perpetua virginidad de María³⁶. Además, la traducción ha sido sutilmente deformada: «y sin que la hubiera conocido, dio a luz un hijo» (Biblia del cardenal Liénart), «y sin que haya tenido relaciones con ella, dio a luz un hijo», etcétera. Dichas traducciones han hecho que el texto griego padezca una inversión, un desplazamiento entre la proposición principal y la subordinada, que ocurre no sin antes invertir su sentido. Decir que María dio a luz un hijo sin que José la haya conocido es una cosa; decir, como lo hace el texto griego, que José no la conoció sino *hasta* el día en que dio a luz un hijo (*kai ouk eginosken auten eos ou eteken uion*) es otra. Es evidente que la segunda formulación es más abierta sobre el futuro que la primera

³⁷.

Todo el equívoco está contenido en el adverbio «hasta», que traduce la conjunción griega *eos ou* (que corresponde al hebreo 'ad). ¿Habría que entender que la situación cambió a partir de que ocurrió lo que allí se describe (el día «en que dio a luz un hijo»)? Los autores cristianos afirman generalmente, siguiendo a Jerónimo (*Adversus Helvidium*), que el adverbio «hasta que» explica lo que es dudoso y deja lo que es cierto, lo que no implica entonces un cambio de situación. De hecho, si se toma el inicio del salmo 110: «Oráculo de Yahvé a mi señor: ¡Siéntate a mi diestra ¡en tanto ('ad) que ponga a tus enemigos ¡ por escabel de tus pies», haríamos mal en pensar que una vez que los enemigos sean reducidos a esta incómoda posición, el Señor dejará de sentarse a la derecha de Dios. Lo mismo cuando Pablo declara: «que conserves sin tacha ni culpa el mandato hasta la manifestación de nuestro Señor Jesucristo» (1 Tim. 6, 14), lo cual ciertamente no quiere decir que deberá irse después.

Sin embargo, en el Evangelio de Mateo, también se encuentra un pasaje donde el Ángel del Señor le declara a José: «huye a Egipto, y estate allí hasta (*eos ou*) que yo te avise» (2, 13). Aquí, por el contrario, hay que comprender que José no permanecerá definitivamente en Egipto. Además, como bien lo ha hecho notar John P. Meier³⁸, la cuestión se vuelve más delicada cuando la situación o el comportamiento descrito adoptan una forma negativa, es decir, cuando la locución *eos ou* figura después de una negación («no... hasta que», «no...hasta antes de»). En caso semejante, *eos ou* más bien parece negar una cosa solamente hasta el tiempo indicado, para posteriormente permitir suponer lo contrario. Así, cuando en el Génesis, al evocar el Diluvio, se escribe: «y para ver cuánto habían menguado las aguas soltó un cuervo, que volando iba y venía *mientras ('ad)* se secaban las aguas sobre la tierra» (8, 7), tenemos todas las razones para pensar que el cuervo regresó a la tierra hasta que volvió a estar seca.

En un pasaje al que frecuentemente se compara con Mateo 1, 25, Diógenes Laercio dice del padre de Platón que respetó a su madre que quedó encinta de Apolo, pero que después del parto ejerció su derecho conyugal, pues Platón tuvo hermanos (*othen katharan gamou phulazai eos tes apokuneseos*).

La forma más natural de comprender a Mateo 1,18-25 conduce, pues, a pensar que José y María hicieron después «vida común» y que José, después del nacimiento de Jesús, «conoció» a su mujer de igual manera en que lo hacen la mayoría de los esposos, o sea que tuvo relaciones sexuales con ella. Quienes no admiten esta interpretación suponen que Mateo propone en realidad una duda, ya que no refiere explícitamente cuál fue posteriormente la naturaleza de sus relaciones. Aunque esta observación es justa, carece de trascendencia puesto que un autor convencido de la realidad de la perpetua virginidad de María no habría, justamente, dejado lugar a la duda. Por el contrario, habría indicado con nitidez, en cualquier caso, que José y María *jamás* tuvieron relaciones sexuales. La precisión señalada en 1, 25 se vuelve por contraste indispensable si Mateo desea conciliar la afirmación de la concepción virginal de Jesús con la existencia de sus hermanos, a los que menciona en 12, 46 y en 13, 55. Mateo busca entonces subrayar la virginidad de María durante la concepción de Jesús, sin preocuparse por dar información de lo que pasó después. La virginidad de María después del nacimiento de Jesús no entra en sus preocupaciones.

Un primer matrimonio de José

Cuando la Iglesia se convenció de la perpetua virginidad de María, se vio en la necesidad de explicar la existencia de los hermanos y hermanas que los evangelios atribuyen explícitamente a Jesús. La primera explicación a la que se llegó fue que los hermanos en cuestión eran hijos producto de un primer matrimonio de José. Esta teoría fue sostenida por Ambrosio en su intento por refutar las ideas de Joviniano³⁹, y sobre todo las de Epifanio, obispo de Salamina en Chipre, quien las expone profusamente en su *Panarion*, redactado hacia el año 370 (de ahí el nombre de «teoría epifaniana» que se le da habitualmente). Allí reúne las opiniones de Orígenes, Gregorio de Nisa, Cirilo de Alejandría, Hilario de Poitiers, Teodoreto, Eusebio de Cesárea. Agustín y Juan Crisóstomo no vacilaron en referirse a ello, así como Clemente de Alejandría, quien expresamente describe a Santiago «hermano del Señor» como hijo de José (*Strómatas* 7, 93-94). Esta visión se mantiene vigente hoy día entre las iglesias ortodoxas⁴⁰.

La idea de que José habría tenido hijos de un primer matrimonio no encuentra ningún apoyo en los evangelios canónicos. De hecho, es una versión que proviene de la literatura apócrifa, en particular del *Protoevangelio de Santiago*⁴¹, quien presenta a José como un anciano cuando se desposa con María, y le atribuye cuatro hijos nacidos de una unión anterior: «Y José objetó [el proyecto de casarse con María] diciendo: Tengo hijos y soy viejo, mientras que ella es demasiado joven; temo ser objeto de burla de los hijos de Israel» (9, 2, cfr. también 18, 1).

Otros dos textos apócrifos muy influidos por el *Protoevangelio de Santiago*, el *Evangelio de la Natividad de María* y el *Evangelio del Pseudo-Mateo*, desarrollaron la misma idea. El *Evangelio del Pseudo-Mateo* (52, 1) da a los medios-hermanos de Jesús los nombres de Santiago, José, Judas y Sim[e]ón. Uno de los más antiguos apócrifos, el *Evangelio de Pedro*, parece haber contenido afirmaciones similares si creemos a Eusebio de Cesárea, pero los fragmentos que poseemos no hacen alusión a ello. Sí encontramos, en cambio, a los hijos del primer matrimonio de José en los *Hechos Apostólicos* que datan del siglo VI y que se atribuyen a Abdías: «Cleofás era el hermano de José, y al morir Cleofás sin descendencia, José –a decir de algunos– se casa con su mujer y procrea los hijos de su hermano». Otro apócrifo redactado en griego en el siglo IV, *La Historia de José el Carpintero*, que se presenta como una vida de José narrada por Jesús a sus discípulos, dice a propósito de José:

Y tuvo de su [primera] mujer hijos e hijas, a saber: cuatro hijos y dos hijas. Los nombres de los hijos son Judas, Justo, José y Simón. Los de las hijas, Assia y Lidia. La esposa de José el Justo murió...

Y José, este hombre justo, mi padre según la carne, y novio de María, mi madre, trabajaba con sus hijos, ocupándose de su oficio de carpintero (cap. 2).

Y más adelante agrega: «Justo y Simón, los hijos mayores de José, se casaron, yéndose con sus familias, mientras que sus dos hijas se retiraron a sus hogares. En la casa de José permanecieron Judas, Santiago el Menor y la Virgen, mi madre» (cap. 11). Evidentemente, no estamos obligados a conceder gran crédito a este relato tardío, pero como los nombres de los hijos que se le atribuyen a José corresponden a los de los hermanos de Jesús citados por los sinópticos, tal vez tenga la ventaja de proporcionarnos los nombres de sus hermanas⁴².

Todos estos relatos más o menos fantasiosos dan por cierto que cuando José conoció a María ya tenía una edad muy avanzada. La imagen de José como un anciano decrepito es muy frecuente en los apócrifos. En *La Historia de José el Carpintero*, José se habría desposado con María a la edad

de ochenta años, antes de morir a los ciento once años. El *Evangelio árabe de la infancia* le atribuye cerca de cien años en el episodio donde Jesús, de catorce años, conversa con los doctores del Templo (cfr. Lucas 2, 41-50). El *Protoevangelio de Santiago* también sugiere que tenía una edad muy avanzada. Epifanio asegura que José se casa con María a la edad de ochenta años y que murió a los noventa y dos. Por lo tanto, como lo ha reconocido Mons. Le Camus, «no hay nada serio que pruebe que [José] haya esperado tener una edad madura, y menos la vejez, cuando soñaba con esa unión»⁴³. En ciertos monumentos y sarcófagos del siglo III, José es representado todavía joven y sin barba. Su imagen de hombre entrado en años, que se generalizó a partir del siglo IV, parece hecha para dar una explicación cómoda a su precoz desaparición en los evangelios canónicos.

La tesis según la cual José habría tenido hijos de un primer matrimonio no resulta por sí misma inimaginable. Sin embargo, es imposible sostenerla por razones de crítica interna, pues contradice la insistencia con la que Lucas subraya la primogenitura de Jesús. Si José ya había sido padre de familia en el momento de su matrimonio con María, no habría podido presentar a Jesús en el Templo después de su nacimiento «según está escrito en la Ley del Señor que “todo varón primogénito será consagrado al Señor”» (Lucas 2, 23)⁴⁴. En el caso de los hijos resultantes de haberse vuelto a casar, dicha costumbre no era en efecto practicada: un hombre sólo podía ofrecer una vez en su vida –en el atrio del Templo reservado a los hombres– el sacrificio de sustitución de los primogénitos. Además, no se puede objetar que Jesús hubiera sido el primogénito de María, a falta de haber sido el de José, pues sólo se contaba al primogénito del padre. «Si José hubiera tenido otros hijos más grandes – destaca Pierre-Antoine Bernheim– el hecho de que Jesús hubiera sido el primer hijo de María no le otorgaba ninguna preeminencia familiar en lo que concierne a la herencia del reino de David»⁴⁵.

Jerónimo y los «primos»

El debate reaparece en el año 380, fecha en la cual un cristiano de Roma llamado Helvidio, seguido por el monje Joviniano y por Bonoso, obispo de Sárdica en Ilyria, publica una obra aguda en la que cree poder afirmar que María había podido tener de José –después del nacimiento de Jesús– otros hijos que serían los hermanos y hermanas citados en los textos evangélicos. Para desarrollar esta tesis, Helvidio la fundamentaba principalmente en Tertuliano (v. 160-220) quien se apoyaba a su vez en el Evangelio de Marcos (3, 31-35); a pesar de su ascetismo personal, no dudó en sostener semejante opinión con la finalidad de demostrar, en contra de Marción y sus discípulos, la verdadera «humanidad» de Jesús⁴⁶. Se refería igualmente a Hegesipo y, en menor medida, a los escritos de Ireneo⁴⁷.

Al sostener dicha interpretación literal del texto de los evangelios canónicos, Helvidio no creía poner en duda la concepción virginal de Jesús (quien, para él, sólo había sido el medio hermano uterino de sus hermanos y hermanas). Su intención era más bien hacer aparecer a María como el modelo mismo de la madre de familia, de manera que en lugar de combatir la tesis de la superioridad de la virginidad sobre el matrimonio, su postura era que tanto una como otro debían ponerse en pie de igualdad. Tal era también el punto de vista de Joviniano. Su argumento, de orden puramente exegético, se inscribe pues en el contexto de un debate más vasto acerca del valor del celibato⁴⁸. Se vivía la época –no hay que olvidarlo– en que el cristianismo se imponía como religión de Estado en

Occidente, cuando el ascetismo sexual tendía a reemplazar al martirio como principal expresión pública de la santidad.

El punto de vista de Helvidio fue combatido violentamente por Jerónimo quien, desde el año 383, en su *Adversus Helvidium*, busca convertirse en el campeón de la perpetua virginidad de María, esgrimiendo en especial la autoridad de Ignacio, de Policarpo y de Justino el Mártir. Ambrosio, el obispo de Milán, se manifiesta no sin menor energía en contra de Joviniano, a quien logra que finalmente lo excomulguen. Joviniano obtiene, en el 390, el apoyo del emperador Teodosio. Ambrosio convoca entonces a un concilio de obispos de Italia del Norte, que convalida la condena. En 391-392, el Concilio de Capúa –presidido también por Ambrosio– se pronuncia en torno al caso de Bonoso. En un primer momento, el concilio se reserva su respuesta, pero Bonoso acaba también por ser condenado.

En su apasionada refutación de las tesis de Helvidio, Jerónimo da un paso adicional decisivo al declarar que «el propio José se mantuvo virgen como María, de manera que el Hijo virgen nació de un matrimonio de vírgenes»⁴⁹. La idea de una virginidad perpetua de José, que entonces era una novedad absoluta, entró para integrarse a la tradición cristiana⁵⁰. Desde entonces, la teoría epifaniana se volvió caduca. José, al permanecer virgen, no podía haber tenido hijos de un primer matrimonio. Pero como el punto de vista de Helvidio fue igualmente rechazado en razón de la creencia de la perpetua virginidad de María, había que encontrar otra explicación para justificar la existencia de hermanos y hermanas de Jesús⁵¹. Es la tarea que Jerónimo acometió, y presentó a los hermanos como *primos*. Esta teoría, llamada «jeronimiana», se impuso definitivamente a partir del siglo VI, fecha a partir de la cual se volvió doctrina oficial de la Iglesia.

Argumentos filológicos

A partir de esa fecha, el argumento al que se le ha hecho más caso es de índole filológico. Consiste en relacionar el uso de la palabra «hermano» en el texto griego de los evangelios con las formas y los giros antiguos inspirados en el hebreo o en el arameo, lenguas en las que las palabras *'ah* (hebreo) o *'ahà* (aramaeo), «hermano», no tenían un sentido unívoco y podían designar también tanto a un hermano de sangre como a un medio hermano, un sobrino o un primo.

Dicho argumento, que ya había sido utilizado por Jerónimo en su polémica contra Helvidio, reapareció constantemente después de él en la pluma de los apologetas. «La palabra “hermano”, en la Escritura, frecuentemente se toma en un sentido más amplio y no designa exclusivamente a los hermanos consanguíneos», escribe el abad Prat⁵². «Es verdad que el Evangelio habla de los hermanos y las hermanas de Jesucristo –añade el abad Gibier– pero hay que saber que entre los judíos se les daba ese nombre a los parientes cercanos»⁵³. Lo mismo que M. Lepin:

Los personajes llamados sus “hermanos” no son sus hermanos propiamente hablando sino, siguiendo los hábitos de la lengua semítica, solamente sus parientes cercanos. Esto resulta precisamente del examen comparado de los textos sinópticos y del pasaje joánico: los hermanos son en realidad primos del Señor⁵⁴.

«La expresión –ha escrito más recientemente el P. Xavier Léon-Dufour– no designa necesariamente a los hermanos según la carne, al menos si se considera el uso oriental que extiende esta denominación a los parientes más alejados»⁵⁵. En su comentario de Mateo 12, 46 y 13, 55, los editores de la Biblia de Jerusalén también afirman: «Se les llama “hermanos” de Jesús a los parientes cercanos [...] no a los hijos de María, siguiendo el sentido semítico de la palabra “hermano”»⁵⁶.

Es completamente exacto decir que no hay en hebreo o en arameo antiguo una palabra específica para designar al «primo». El hebreo utiliza en general la palabra *'ah*, «hermano», cuyo sentido se extiende para hacerla significar «tío, sobrino, primo». A veces se encuentra también la palabra *dod*, «amante» en sentido estricto, con el sentido de «hermano del padre, tío paterno»⁵⁷. Esta carencia se explica por el hecho de que entre los antiguos hebreos, así como entre otros pueblos, la noción de «hermano» es colectiva y se extiende a los miembros de la familia en sentido extenso o de clan. Es la razón por la cual, en la Biblia judía, los primos o los parientes cercanos son frecuentemente calificados de hermanos o hermanas. Así, Lot es presentado como el «hermano» de Abram (Abraham) en Gén. 13,8 («Que no haya contiendas entre los dos, entre mis pastores y los tuyos, pues somos hermanos»), cuando en realidad es su sobrino (Gén. 12, 5 y 14,12). Labán es presentado paralelamente como el «hermano» de Jacob (Gén. 29,15), cuando la comparación con Gén. 28, 2 permite comprender que es el hermano de su madre Rebeca, es decir, su tío materno (al mismo tiempo que su suegro, ya que Jacob se casó con su hija Raquel). Cuando en Gén. 31, 46 se lee: que Jacob «dijo a sus hermanos que cogieran piedras y las reunieran», hay que comprender que Jacob se dirige de hecho a sus tíos. En Lev. 10, 4, se encuentran con pocas líneas de intervalo las palabras «hermanos» y «tío» para designar a los mismos personajes: «Moisés llamó a Misael y Elisafán, hijos de Oziel, tío de Arón, y les dijo: “Venid y llevad a vuestros hermanos lejos del santuario, fuera del campo». En el episodio de las hijas de Eleazar tomadas por sus primos, los hijos de Quis, éstos también son calificados de «hermanos» (1 Par. 23, 22). En el libro de Josué, es imposible saber si Otoniel «hermano de Caleb» (15, 17) es realmente su hermano o su sobrino. Podríamos citar muchos otros ejemplos.

En la Biblia de los Setenta, el hebreo *'ah* fue traducido mecánicamente por el griego *adelphos*, sin que se buscara precisar de otro modo el vínculo de parentesco⁵⁸. Jerónimo procedió igual en su traducción de la Vulgata: utiliza generalmente el latín *frater*, y solamente emplea cuatro veces las palabras *consobrinus* o *consobrina*⁵⁹; su argumento, sin embargo, no puede sostener su convicción, y esto debido a diversas razones. La primera es que resulta completamente ilegítimo querer deducir el sentido del pasaje de los evangelios refiriéndose al Antiguo Testamento; el sentido de dicho pasaje no se puede deducir a partir de su propio contexto. Los textos del Antiguo Testamento que acabamos de citar se refieren todos, sin excepción, a una época o un reino que todavía pertenecía a la gran familia patriarcal, que reagrupaba bajo el mismo techo a tres o cuatro generaciones de parientes y colaterales de los dos sexos, donde todos los miembros de esta gran familia eran solidariamente responsables y en donde la práctica del levirato (que automáticamente concede la mujer que se vuelve viuda al hermano menor del esposo desaparecido) era sistemática. En la época de Jesús, hacía tiempo que ya no era así. La gran familia patriarcal prácticamente había desaparecido, la responsabilidad se había individualizado y la práctica del levirato se había vuelto opcional.

Entonces, la distinción entre hermanos y primos se había establecido claramente. Es muy revelador el hecho de que los autores cristianos, que exponen ejemplos extraídos del Antiguo Testamento para negar esta distinción, jamás hayan podido citar uno solo tomado de la literatura judía de los tiempos de Jesús.

Por otra parte, cada vez que en el Antiguo Testamento los primos son llamados «hermanos», el contexto siempre permite restituir la naturaleza exacta de su lazo de parentesco. (Si ese no hubiera sido el caso, no podríamos saber con precisión que sus «hermanos» son en realidad primos). Así, en el Génesis (29, 12), cuando Jacob explica a Raquel que es «hermano» de Labán, pues es hijo de Rebeca, hermana de Labán, comprendemos también que, de hecho, es el sobrino de Labán. Lo mismo cuando se lee, en el primer libro de Paralipómenos o Crónicas: «Hijos de Majlíl: Eleazar y Quis. Murió Eleazar sin hijos, pero dejó hijas y los hijos de Quis, sus hermanos, las tomaron por mujeres» (23, 21-22), se comprende inmediatamente que las hijas de Eleazar fueron tomadas por los hijos de su tío paterno, es decir, por sus primos y no por sus hermanos (ya que Eleazar no tuvo hijos). En otros términos, como escribe Jean Gilles, «en las referencias que se nos proponen, el texto mismo se encarga de precisar *cada vez* que no se trata de verdaderos “hermanos”, y nos da su grado exacto de parentesco», mientras que «en ninguna parte –insistamos bien: en *ninguna* parte– de los evangelios encontramos, a propósito de Jesús y sus “hermanos”, semejante precisión»⁶⁰.

La palabra *adelphos* es empleada 343 veces en el Nuevo Testamento. Después de haber examinado cada una de ellas, John P. Meier pudo comprobar que en *ningún* momento existe una razón para aplicar el término «hermanos» a personajes que en realidad son primos. «Cuando la palabra *adelphos* –escribe– es empleada no en sentido figurado o metafórico, sino para designar una relación biológica o legal, solamente quiere decir hermano o medio hermano (biológico) y no otra cosa»⁶¹; dicho uso es, a la vez, natural y constante.

En el llamado de Jesús a sus primeros discípulos o en la enumeración de los doce apóstoles, por ejemplo, Santiago y Juan son designados, a la vez, como hermanos y como hijos de un mismo padre, en este caso Zebedeo (Mateo 4, 21 y 10, 2, Marcos 1, 19 y 3, 17). Y lo mismo es para Simón-Pedro y Andrés, cuyo lazo de parentesco es explícitamente identificado con el que existe con los «otros dos hermanos» que son los hijos de Zebedeo (Mateo 4, 18-21 y 10, 2, Marcos 1, 16, Lucas 6, 14)⁶². Lázaro también es presentado con claridad como el hermano de María de Betania y de Marta (Juan 11, 1-32), quienes son descritas sin duda como hermanas (Lucas 10, 38-39). Inversamente, cuando Lucas (1, 36) presenta a Isabel y María como parientes, no dice que son «hermanas», sino que emplea la palabra *suggenis*. Ningún exegeta pretendió jamás que Simón-Pedro y Andrés hubieran sido primos, o que Marta y María fueran en realidad primas. ¿Por qué habría que razonar de otra forma respecto de los hermanos de Jesús?

¿A título de qué, o en nombre o en virtud de qué principio o de cuál regla lexicológica y de lógica del razonamiento y del pensamiento, estas mismas palabras, en una misma obra, en un mismo texto, con un mismo autor, [podrían haber] sustituido en tres casos el valor y el sentido de la palabra “hermanos” y en otro caso emplearla idénticamente [y que ya no lo tuviera y significara] otra cosa, es decir “primos”?⁶³.

Hay que recordar que los evangelios canónicos no fueron redactados en hebreo ni en arameo, sino en griego. En cada uno de ellos se comprueba la presencia de numerosos semitismos, explicables

tanto por el origen de sus redactores como por el hecho de que sin duda han utilizado, para redactarlos, fuentes que no estaban en lengua griega⁶⁴. No es menor el hecho de que, puesto que los escribieron en griego, dichos redactores no podían ignorar que esta lengua establece claramente la diferencia entre «hermano» (*adelphos*) y «primo» (*anepsios*)⁶⁵, es decir, que la polisemia que se constata en el hebreo antiguo aquí ya no existe. Para especificar un lazo particular de parentesco podían utilizar uno u otro de los términos. Desde entonces, no entendemos por qué, si suponemos que los hermanos de Jesús no hubieran sido sus verdaderos hermanos, no utilizaron *jamás* la palabra «primo», sino únicamente la palabra *adelphos*, que tiene un sentido *único* al designar un lazo familiar y que significa «hijo de la misma madre, hermano de sangre». La conclusión lógica es que, si la palabra *anepsios* no aparece en ningún momento en los evangelios, es simplemente porque no aparece en escena ningún primo.

Tampoco es admisible imaginar que los redactores de los evangelios hayan podido permanecer indiferentes o mostrarse despreocupados por tal tema. Los evangelios fueron concebidos como las «buenas nuevas», o sea, como textos de propaganda destinados tanto a informar como a convencer. A este respecto, difieren profundamente de los textos de la Torá. Que nos equivoquemos sobre la naturaleza exacta de los vínculos de parentesco entre Lot y Abraham no conlleva ninguna consecuencia. Que se pueda imaginar, sobre la base de una información dudosa, que los primos de Jesús eran sus hermanos de sangre, reviste otra importancia. Los evangelios se dirigen además a todos los tipos de población del imperio romano, unificados por el uso común de la lengua griega. Sus autores no podían ignorar que éstos no confundían para nada a los hermanos con los primos. Si en sus textos había materia para un malentendido, sólo les quedaba disiparlo⁶⁶.

Otro dato importante resulta de la crítica intra-textual. Se trata del hecho de que en los evangelios los hermanos de Jesús son casi siempre citados en estrecha asociación con María. Leemos en Marcos 3, 31: «Vinieron su madre y sus hermanos»; en Mateo 12, 46: «su madre y sus hermanos estaban fuera». En ambos casos, la madre y los hermanos forman un conjunto indisoluble, una unidad tratada como tal a lo largo del pasaje. En sentido literal, el mismo Mateo escribe: «su madre y hermanos» (*he meter kai hoi adelphoi autou*); el pronombre posesivo colocado al final se aplica globalmente a los dos nombres. Citados de corrido, los términos «madre» (*meter*) y «hermanos» (*adelphoi*) también se encuentran juntos gramaticalmente, de un solo golpe; la palabra «madre» regularmente viene a la cabeza, lo que confirma la relación de filiación. Lo mismo en Marcos 6, 3 («¿No es acaso el carpintero, hijo de María, y el hermano de Santiago, de José, y de Judas, y de Simón?») y en Mateo 13,55 («¿No es éste el hijo del carpintero? ¿Su madre no se llama María, y sus hermanos Santiago y José, Simón y Judas?»). Aquí, contrariamente a Marcos, Mateo hace alusión a José. No obstante, no es en esta frase donde se enumera a los hermanos de Jesús, sino más bien en la siguiente, donde María se vuelve el asunto. La misma formulación se encuentra en Juan (2, 12) y en Hechos (1, 14). Lo que nos conduce evidentemente a deducir que los «hermanos» de los que se habla son los hijos de esta «madre», que la *meter* en cuestión es también la madre de estos *adelphoi*.

Para defender la tesis de los primos, algunos autores han creído poder extraer un argumento a partir del hecho de que uno de los hermanos de Jesús lleva el nombre de José, es decir el mismo nombre que su (supuesto) padre. W. F. Albright y C. S. Mann afirman, de esta forma, que no era común en esa época que un hijo tuviera el nombre de su padre⁶⁷. Se puede dudar del rigor de esta sorprendente afirmación cuando se lee en Lucas, en el pasaje donde se evoca la circuncisión de Juan

Bautista: «y querían llamarle con el nombre de su padre, Zacarías. Pero la madre tomó la palabra y dijo: No, se llamará Juan» (1, 59-60). La expresión «y querían» explica visiblemente aquí el uso corriente.

También se ha argüido el célebre episodio del evangelio de Juan donde, antes de morir, Jesús crucificado confía al «discípulo amado» a María: «Jesús viendo a su madre y al discípulo a quien amaba, que estaba allí, dijo a la madre: Mujer, he ahí a tu hijo. Luego dijo al discípulo: He ahí a tu madre. Y desde aquella hora el discípulo la recibió en su casa» (19, 26-27). Jerónimo e Hilario de Poitiers dedujeron que Jesús no habría pronunciado estas palabras si María hubiera tenido otros hijos, pues estos últimos no hubieran necesitado que se les señalara que tenían que recibir a su madre. «La hospitalidad de un hijo adoptivo –decía Mons. Le Camus– sólo era buena cuando faltaban los hijos verdaderos»⁶⁸. El argumento, en realidad, es muy débil, no solamente porque la historicidad de esta pericopa no inspira confianza, por decir lo menos (no está referida en ninguno de los sinópticos, que precisan, al contrario, que ni María ni ninguno de los discípulos se encontraban al pie de la cruz) –a pesar de que muchos exegetas, como Rudolf Bultmann y el P. Boismard, han visto en estos dos versículos un añadido tardío al texto original del evangelio– tanto porque igualmente Jesús no se limita a confiar a María a su discípulo, sino porque también confía a su discípulo a María. El lazo que instituye entre ambos es, pues, de orden puramente espiritual⁶⁹. Este episodio debe asociarse con aquél en donde Juan afirma que los hermanos de Jesús «no creían en Él» (7, 5). Lejos de constituir la prueba de que Jesús no tenía hermanos, testimonia sobre todo la escasa simpatía que sentían por Él y su persistente rechazo a seguirlo⁷⁰.

El testimonio de Pablo también es capital. Pablo –quien escribe en una época en que los evangelios canónicos no existían todavía bajo la forma en que los conocemos– en efecto conoció personalmente a quienes se cita por su nombre. Al escribir él mismo en griego⁷¹, tampoco ignora la diferencia que existe entre un hermano y un primo, como lo atestigua un célebre pasaje de la Epístola a los Colosenses: «Os saludo Aristarco, mi compañero de cautiverio, y Marcos, primo hermano (*anepsios*) de Bernabé» (4, 10). Cuando habla, en la Epístola a los Gálatas (1, 19) de «Santiago, el hermano del Señor» (*Iakobon ton adelphon tou Kyriou*), y cuando evoca, en la primera Epístola a los Corintios (9, 5), a «los hermanos del Señor» (*hoi adelphoi tou Kyriou*), habla de personajes a quienes tuvo la ocasión de conocer después de haberse informado de la naturaleza exacta de su vínculo de parentesco con Jesús. No tenía ninguna razón para llamarles «hermanos» si eran sus primos⁷² –sobre todo cuando se dirigía a los gálatas, población de origen céltico, helenizada después de tres siglos, que jamás confundió ambas categorías⁷³.

Flavio Josefo también escribió en griego, y conocía muy bien la diferencia que esta lengua hace entre el hermano y el primo. Incluso llega a corregir el texto de la Biblia hebrea para expresar con mayor concisión el lazo de parentesco con ayuda del término griego. En sus *Antigüedades judías* utiliza doce veces la palabra *anepsios*, «primo»⁷⁴. A pesar de ello, es la palabra *adelphos* la que emplea para referirse a Santiago, el hermano de Jesús. Lo mismo sucede con Hegesipo quien, de acuerdo con las citas que hace Eusebio de Cesárea, califica a Santiago de «hermano del Señor» (*ho adelphos tou Kyriou*) y a Judas de «hermano del Señor según la carne», mientras que en otro pasaje también hace mención de un «tío» y de un «primo» de Jesús (*Hist. Eccl.* 4, 22, 4).

Para concluir, en fin, sobre este tema, es necesario señalar todavía hasta qué punto el texto de los evangelios –perfectamente claro si se admite que los «hermanos» son los hermanos– se vuelve singularmente ambiguo cuando se postula que este término designa en realidad a los primos. En

todos los pasajes donde se apunta la cuestión de los hermanos de Jesús, basta reemplazar una palabra por otra para comprobar que su sentido se debilita y, a veces incluso, desaparece. Cuando se lee, por ejemplo, en Juan 7, 5, que «ni sus hermanos creían en Él» (*oude gar hoi adelphoi autou episteuon eis auton*), es claro que tal señalamiento no se justifica más que teniendo de fondo la incredulidad de los parientes más cercanos, como ocurre con los hermanos de sangre: «Ni sus primos creían Él» se situaría en los límites de la incoherencia. Lo mismo cuando en Marcos 3, 31-35 Jesús responde a quienes le informan que han llegado su madre, sus hermanos y sus hermanas, lo hace para oponer su parentela biológica con su parentela espiritual, y no tendría sentido si María no estuviera acompañada de sus otros hijos. En caso contrario, habría que entender que Jesús responde: «¿Quién es mi madre y quiénes son mis primos?», y también: «Quien hiciera la voluntad de Dios, ese es mi primo, mi prima y mi madre», réplicas que harían desaparecer lo esencial de su alcance.

En el episodio de Nazaret, en donde se citan los nombres de los hermanos, el contexto no es menos claro. Quienes con asombro escuchan hablar a Jesús en la sinagoga de su villa se prestan mutuamente testimonio: «¿No es acaso el carpintero, hijo de María, y el hermano de Santiago, de José, y de Judas, y de Simón? ¿Y sus hermanas no viven aquí entre nosotros?» (Marcos 6, 3). ¿Alguien podría imaginar seriamente que hacían alusión a sus primos y primas? Como observa Jean Gilles, «es la identidad *civil* de Jesús» la que declaran, «o dicho de otra forma, su ascendencia inmediata»⁷⁵. Además, si se trataba de sus primos, los autores de los evangelios que citan sus nombres, ¿no tendrían el deber de señalarlo?

En este pasaje de la identidad familiar civil de Jesús, qué ocasión dejaron pasar los dos evangelistas para señalar que era hijo único y, aún más, para apuntar que “sus hermanos” ¡no eran reales! ¿Ocasión que se dejó escapar o distracción pura de los dos, de Marcos y Mateo? ¿O es que la mención de los sustantivos *hoi adelphoi* y *hai adelphai*, explícitos por sí mismos debido a su sentido preciso, no requerían de ninguna indicación complementaria?⁷⁶.

J. B. Lightfoot ya había señalado en su momento que resultaba poco creíble que los primos fueran llamados «hermanos», no sólo ocasionalmente sino de manera sistemática: «Apenas es concebible –escribe– que los primos sean llamados exclusivamente y de manera corriente sus hermanos por todo mundo, y resulta aún menos concebible que un primo particular sea especialmente conocido bajo el nombre de “Santiago, hermano del Señor”»⁷⁷. Esa también era la opinión de David L. Strauss: el hecho de que los personajes en cuestión «sean constantemente llamados los hermanos de Jesús, sin ninguna explicación, y [que] siempre sean referidos en compañía de su madre [...] vuelve muy precaria la hipótesis de los primos, de la cual vehementemente se sospecha que proviene de un prejuicio dogmático»⁷⁸.

Por supuesto, el hecho de que Jesús haya tenido hermanos no impide que igualmente haya podido tener primos. La cuestión es saber si es legítimo identificar estos primos con quienes han sido presentados prolijamente como sus hermanos. Y esto nos conduce a responder negativamente; el estudio de los textos nos remite al simple sentido común: si los hermanos de Jesús siempre se presentan como sus hermanos, es porque eran sus hermanos y no sus primos.

La «novela de Cleofás»

Pero Jerónimo, en su tratado contra Helvidio, no se limita a afirmar que los hermanos de Jesús eran en realidad sus primos. Igualmente pretendió afirmar que estos primos eran los hijos de una hermana de la madre de Jesús, que sería llamada María de Cleofás (o Cleofas) ⁷⁹. Dicha tesis, que surgió con él, tuvo en la literatura devocional un extraordinario éxito⁸⁰. Hay que exponerla con método pues está muy enredada.

La «novela de Cleofás» encuentra su punto de partida en las listas que proporcionan los evangelios canónicos de las mujeres que asistieron a la muerte de Jesús al pie de la cruz. Mateo (27, 55-56) escribe: «Había allí, mirándole desde lejos, muchas mujeres que habían seguido a Jesús desde Galilea para servirle; entre ellas María Magdalena y María la madre de Santiago y José [*'Ioseph*] y la madre de los hijos de Zebedeo». La misma escena la evoca Marcos (15, 40-41), quien precisa que allí estaban «María Magdalena, y María la madre de Santiago el Menor y de José [*'Iosetos*], y Salomé, las cuales, cuando Él estaba en Galilea, le seguían y le servían». Lucas (24, 49) no cita a nadie y se conforma con hablar de las «mujeres que le habían seguido [a Jesús] de Galilea estaban a distancia y contemplaban todo esto».

Juan (19, 25), por su lado, escribe: «Estaban junto a la cruz de Jesús su Madre y la hermana de su Madre, María la de Cleofás, y María Magdalena». Inmediatamente salta a la vista que las listas no concuerdan. María de Magdala, es decir María Magdalena, es la única mujer citada tanto por Marcos como por Mateo y por Juan. La presencia de la madre de Jesús, que afirma el Evangelio de Juan, es notablemente ignorada por los sinópticos. La «madre de los hijos de Zebedeo» no es mencionada por Mateo, mientras que Salomé sólo es citada por Marcos. Se podría concluir que la esposa de Zebedeo, madre de Santiago y de Juan, se llamaba Salomé. Y aunque esto en efecto es posible, también puede no ser cierto. No se proporciona ninguna precisión sobre Zebedeo, de quien los evangelios no indican si estaba muerto o vivo. Todo el debate reside en la última mujer. Marcos habla de una «María madre de Santiago el Menor y de José», Mateo de una «María madre de Santiago y José»; aparentemente es la misma persona. Juan habla únicamente de «María la [mujer] de Cleofás», sin decir de quién podría ella ser madre. La tesis de Jerónimo consiste en asimilar esta «María de Cleofás» a la madre de Santiago [el Menor] y de José, después de considerar que este Santiago y este José son los dos «hermanos» atribuidos a Jesús en Marcos 6, 3 y en Mateo 13, 55-56. María de Cleofás es presentada en Juan como la hermana de María Madre de Jesús, por lo que resulta –concluye Jerónimo– que los «hermanos de Jesús» son en realidad los hijos de su tía materna, es decir, sus primos carnales.

Las cosas se complican cuando los evangelios refieren la sepultura de Jesús, poco después de descubrirse su tumba vacía. Marcos comienza por relatar que el cuerpo de Jesús, después de ser depositado por José de Arimatea en un monumento tallado en roca, «María Magdalena y María la de José miraban dónde se le ponía» (15, 47). Después añade: «Pasado el sábado, María Magdalena, y María la de Santiago, y Salomé compraron aromas para ir a ungirle» (16, 1). La cuestión consiste, pues, en saber si «María la de José» y «María la de Santiago» son una sola y misma persona, que entonces sería idéntica a «María la madre de Santiago el Menor y de José» ya mencionada en 15, 40. Si respondemos afirmativamente, hay que preguntarse por qué esta misma persona es calificada de forma diversa con sólo unos versículos de intervalo. Los otros evangelios no nos sirven mucho de ayuda. Mateo, cuando habla del sepulcro de Jesús, se limita a decir que «estaban allí María

Magdalena y la otra María» (27, 61). Un poco más adelante, son igualmente «María Magdalena y la otra María» las que vinieron a visitar el sepulcro y descubren la tumba vacía (28, 1). ¿Quién es la «otra María»? Eso tampoco se especifica. Lucas no menciona los nombres de las mujeres que asistieron a la sepultura. Sí, en cambio, habla de quienes encontraron la tumba vacía, y cita a «María la Magdalena, Juana y María de Santiago» (24, 10). Juan refiere que sólo María Magdalena descubrió la tumba vacía (20, 1).

Hegesipo, un historiador del siglo II de quien ya hemos hablado, refiere por su parte que, después de la muerte de Santiago «hermano del Señor», se habría decidido poner al frente de la comunidad de Jerusalén a cierto Simeón, hijo de Cleofás. «Era –dice– primo del Salvador», escribe Eusebio de Cesárea; Hegesipo cuenta, en efecto, que Cleofás era hermano de José» (*Hist. Eccl.* 3, 11, 4-32 y 4, 22, 4-15). Apoyados en esta información, muchos autores cristianos han deducido que este Simeón, hijo de Cleofás y primo de Jesús, no podía ser otro que uno de los «hermanos» de Jesús citados en Marcos 6, 3 y en Mateo 13, 55-56. Cleofás era presentado por Hegesipo (si creemos a Eusebio de Cesárea) como el hermano de José, y «María de Cleofás» era descrita aparentemente como la hermana de María en el evangelio de Juan, habría que concluir –como lo hace, por ejemplo, el abad Ferdinand Prat⁸¹– que los dos hermanos, José y Cleofás, se habrían casado con dos hermanas, ambas llamadas María.

¡Estas dos hermanas habrían sido entonces cuñadas! El problema es que si este Simeón era parte de los «hermanos» atribuidos a Jesús por los evangelios, siendo en realidad un primo de Jesús, debería ser también el (verdadero) hermano de los otros «primos», Santiago, José y Judas. Sin embargo, Hegesipo dice a propósito de «Santiago hermano del Señor»: «Sólo a él le estaba permitido entrar al Santuario, pues no usaba tejidos de lana sino prendas de lino» (cfr. Eusebio de Cesárea, *Hist. Eccl.* 3, 23, 6), lo que significa (suponiendo que dicha información dudosa haya tenido alguna verdad histórica) que pertenecía a la clase sacerdotal, en cuyo caso, como lo reconoce el propio abad Prat, «su padre debía ser descendiente de Arón, lo que no era Cleofás, hermano de San José »⁸². El abad Prat imagina, pues, que los «hermanos de Jesús» no eran verdaderos hermanos, sino que «pertenecían a dos familias distintas, que se encontraban, no obstante, estrechamente unidas y que habitaron, quizás durante alguna época, bajo el mismo techo»⁸³. Solo Judas y Simón/Simeón habrían sido hijos de Cleofás y de la hermana de María madre de Jesús, mientras que Santiago y José [Josec] habrían nacido del matrimonio entre una segunda hermana de María, madre de Jesús –ella llamada también María– con un desconocido «de raza sacerdotal»⁸⁴. ¡Y es esta segunda hermana de María la que sería mencionada en la Crucifixión como la «madre de Santiago y de José» por Marcos y Mateo! De cualquier manera, esta solución es aún muy simple para el abad Prat quien, después de haber sopesado esta hipótesis, se lanza a una construcción todavía más ingeniosa. A final de cuentas, María madre de Jesús no habría tenido más que una hermana. Ésta se habría desposado con Cleofás en segundas nupcias, después de haber tenido dos hijos (Santiago y José) de un primer matrimonio, mientras que Cleofás también habría tenido hijos (Simón y Judas) de un primer matrimonio:

María, esposa de Cleofás, tiene hijos que no son de él; su marido, Cleofás también tuvo hijos que no eran de ella. Una sola hipótesis parece explicar un hecho tan curioso: la hermana de la Virgen, habiendo tenido un primer marido de estirpe sacerdotal, e hijos llamados Santiago el Menor y José,

se habría desposado en segundas nupcias con Cleofás, hermano de san José, ¡quien a su vez tenía hijos de su primera mujer!⁸⁵

Ésta es sólo una de las innumerables variantes de la «novela de Cleofás». Añadiendo sus propias suposiciones a las de sus predecesores, los exegetas católicos han multiplicado las hipótesis más imaginativas. De especulación en especulación, Cirilo de Jerusalén llegó a considerar a María de Cleofás, a María Magdalena, a María madre de Santiago el Menor y a María la madre de Jesús como una y misma mujer. A principios del siglo XX, el Padre M. J. Ollivier hizo de Salomé, esposa de Zebedeo, la hija de María de Cleofás⁸⁶. Pero mientras la mayoría de los autores, siguiendo a Hegesipo, veían a Cleofás como el hermano de José, otros prefieren describir a la mujer de Cleofás como la cuñada de María, madre de Jesús.

Entre los autores modernos que han apoyado el testimonio de Hegesipo podemos citar a Josef Blinzler y a John McHugh. El primero afirma que Simón y Judas son hijos de Cleofás, quien sería hermano de José, mientras que Santiago y José serían hijos de una mujer llamada María, quien tal vez se habría casado con un hermano de María madre de Jesús y de quien no se sabe nada⁸⁷. El segundo desarrolla otra teoría: una María hermana de José, el padre de Jesús, se habría desposado con un desconocido, de cuya unión nacerían Santiago y José. En cuanto a Simón, él sería hijo de Cleofás, hermano del padre de Jesús, quien se habría casado con una mujer que se llamaría también María y quien tendría también un hijo que llevaría el nombre de Simón⁸⁸. Ambos autores consideran, pues, a Cleofás como el hermano de José, pero difieren en lo demás; Blinzler hace de Santiago y de José los hijos de un hermano de María, mientras que McHugh ¡los vuelve hijos de una hermana de José! La precoz desaparición de José, padre de Jesús, atribuida precipitadamente a su «mucha edad», permitió a algunos autores imaginar que María, después de la desaparición de su esposo, se habría ido a vivir con su cuñado Cleofás. Y esa sería la razón por la cual Jesús habría sido visto como «hermano» de sus primos. No entendemos, en este caso, por qué María jamás fue citada explícitamente en relación a Cleofás. Otros, a la inversa, han imaginado que Cleofás habría muerto antes que José, y que este último (e incluso María madre de Jesús) habría recogido a sus hijos con un resultado idéntico. Pero si María sirvió de alguna manera de madre adoptiva a los hijos de Cleofás, tampoco comprendemos que pudieran ser descritos como los hijos de «María de Cleofás», la misma que aparece presente al pie de la cruz (puesto que nada permite pensar que el mismo Cleofás todavía estaría vivo). «¿Por qué estos sobrinos adoptados estarían siempre con su tía si su madre vivía aún?» se pregunta con justa razón Pierre-Antoine Bernheim⁸⁹.

Otra tradición, que proviene de los apócrifos, fue recopilada por Jacobo de Vorágine⁹⁰. La madre de María, llamada Ana, se habría casado sucesivamente con tres hombres, con quienes habría procreado tres hijas, todas llamadas María. Después de la muerte de Joaquín, padre de la madre de Jesús, ella se habría casado con Cleofás, hermano de José, y la hija nacida de esta unión sería la verdadera madre de los «hermanos de Jesús». Para acabar, ella, llamada Salomé, se habría casado y tenido una hija llamada también María, quien a su vez se casaría con Zebedeo. Del matrimonio de la segunda María con Santiago de Alfeo nacerían Santiago el Menor, José, Simón y Judas; del matrimonio de la tercera María con Zebedeo, nacerían Santiago el Mayor y Juan el Evangelista. Los «hermanos de Jesús» serían, pues, los hijos de una media hermana de María la madre de Jesús, quien no sería la mujer de Cleofás sino la hija de la esposa de Alfeo.

Dos apócrifos, el *Evangelio del Pseudo-Mateo* y uno de las vidas coptas de María, citan también los nombres de Cleofás y de María de Cleofás, pero no se puede colegir nada a partir de ellos. El primero es una derivación tardía del *Protoevangelio de Santiago*, mientras que el segundo se presenta como el fragmento de una homilía de un discípulo de los apóstoles, Evodio de Antioquía, un texto en copto sahídico que ciertamente no es anterior al siglo III. Según el Pseudo-Mateo (52, 1), María de Cleofás habría sido la hermana de sangre ofrecida a sus padres, Cleofás y Ana, para recompensarlos por haber dado a Dios a la madre de Jesús. De acuerdo con el segundo documento, Cleofás no sería otro que el mismo Joaquín, padre de María y abuelo materno de Jesús. Por lo que resultaría que «María de Cleofás» sería una, ya fuera la abuela de Jesús si se ve como la esposa de Cleofás, o como su propia madre ¡si se considera como su hija! Estamos ante un entramado de absurdos.

El debate en torno a las tres Marías

Ernest Renán escribía en 1877 que «los doctores ortodoxos desde san Jerónimo creían resolver la dificultad al suponer que los cuatro personajes enumerados por Marcos y Mateo como hermanos de Jesús eran en realidad sus primos carnales, hijos de María Cleofás; pero esto es inadmisibile»⁹¹. En efecto, la tesis es inadmisibile por la simple razón de que descansa por entero en una suposición totalmente arbitraria: a) que la «María de Cleofás» citada en el evangelio de Juan es idéntica a la «madre de Santiago y de José [Josec]» citada por Marcos y Mateo; y b) que estos Santiago y José son los mismos cuyos nombres figuran en la lista de los hermanos de Jesús. Sin embargo, no hay nada que dé consistencia a esta suposición, ya que el nombre de los hijos de la mujer de Cleofás no se menciona en Juan, y el nombre del esposo de María «madre de Santiago y de José» tampoco se menciona en Marcos ni en Mateo.

Esta conclusión es reforzada todavía por las siguientes consideraciones:

1) El vínculo entre «María de Cleofás» y María madre de Jesús parece al menos muy forzado. Poniendo de lado a Juan 19, 25, versículo sobre el que volveremos después, los evangelios no mencionan explícitamente a ninguna hermana de María –menos aún a una hermana casada con alguien de nombre Cleofás o Cleofas– y tampoco a ningún hermano de José. Sobre la familia de María se saben muy pocas cosas: Mateo no dice nada; Marcos no refiere ni siquiera el nacimiento ni la infancia de Jesús, y lo mismo pasa con Juan. Lucas (1, 36) se limita a presentar a María como una «pariente» de Isabel, la esposa de Zacarías. Y por otro lado, «María de Cleofás» no aparece en ningún momento –fuera del episodio de la Crucifixión– en el texto de los evangelios; permanece completamente ausente en los sinópticos; lo mismo sucede con su marido, y jamás se le atribuyen tampoco hijos que hubieran llevado el nombre de los dos hermanos de Jesús.

2) Se lee en Juan 19, 25: «Estaban junto a la cruz de Jesús su Madre y la hermana de su Madre, María la de Cleofás y María Magdalena». Este versículo no es claro y permite diversas lecturas. La cuestión es saber cómo debe comprenderse esta enumeración. A primera vista, Juan enumera a tres mujeres: la primera es la madre de Jesús, la segunda su tía materna y la tercera la que se conoce bajo el nombre de María Magdalena (María de Magdala, llamada también simplemente la

Magdalena); sin embargo, otra lectura conduciría a reconocer a cuatro. Para esto bastaría con admitir que «la hermana de su Madre» (aquí no estaría designada con un nombre en particular) y «María la de Cleofás» son dos personajes diferentes en lugar de uno solo. Los exegetas siempre han estado divididos en torno a este punto. Los que convalidan la primera lectura, como Lücke, Ewald e incluso Jean Réville⁹², han observado que, si se atienden al texto griego, se comprueba que cada parte de la enumeración está separada de la anterior por la partícula copulativa *kai*, «y», mientras que dicha partícula no aparece entre «la hermana de su Madre» y «María la de Cleofás». Así, concluyen que «María la de Cleofás» es solamente una aposición a *adelphē*, «hermana», y que los dos miembros de esta frase se refieren a la misma persona. Este argumento no es muy contundente; es, en efecto, perfectamente lógico escribir: «Estaban junto a la cruz: 1) su Madre y la hermana de su Madre; 2) María la [mujer] de Cleofás y María Magdalena». Este corte opera un balance lógico entre las dos primeras mujeres que son parientes de Jesús (su madre y su tía), y las dos últimas, que son sus discípulas. Tal equilibrio se encuentra en muchos otros pasajes de los evangelios. Quienes apoyan la segunda lectura –como Theodor Zahn⁹³ o Bernhard Weiss⁹⁴– aseguran: a) que es poco probable que dos hermanas hubieran tenido el mismo nombre; b) que la designación de «hermana» lógicamente debería aparecer después del nombre de «María la [mujer] de Cleofás» (de suerte que debería leerse «y María la [mujer] de Cleofás y hermana de su Madre»). El primer argumento es el más sólido. El autor del evangelio de Juan tal vez no fue tan insensible, puesto que sólo atribuye una sola vez el nombre María a la madre de Jesús. En el siglo XIX, C. Wieseler también pensaba que en Juan 19, 25 se menciona a cuatro mujeres y no a tres: Juan solamente habría dado los nombres de las dos últimas, omitiendo mencionar el de la madre de Jesús y el de su hermana⁹⁵. Muchos de los partidarios de esta hipótesis piensan que es posible identificar a la hermana de María con la mujer de Zebedeo, madre de los apóstoles Santiago y Juan, quien también podría ser la Salomé citada en Marcos 15, 40 y 16, 1⁹⁶. Juan enumeraría así a: 1) María madre de Jesús; 2) Salomé, madre de los hijos de Zebedeo y hermana de la anterior; 3) María de Cleofás; y, 4) María de Magdala. Sería difícil concluir algo preciso sobre este punto. Si «María de Cleofás» y la hermana de la madre de Jesús son personajes distintos, toda la construcción imaginada por los autores cristianos para identificar a los «hermanos de Jesús» como los hijos de Cleofás se viene abajo, pero, a cambio, el problema suscitado por la atribución de un mismo nombre de pila a las dos hermanas desaparece: una de las dos hermanas en cuestión se llamaría María, y la otra (quizá) Salomé. Si, por el contrario, «María de Cleofás» y la hermana de la madre de Jesús no son más que una sola y misma persona, este problema –calificado por Renán de «inverosimilitud suprema»– reaparece inmediatamente. También se podría buscar resolverlo, como lo han hecho ciertos autores, volviendo a María madre de Jesús la cuñada o la media hermana –y no ya la hermana– de «María de Cleofás»⁹⁷. Pero esto no es más que una suposición gratuita, ya que el texto evangélico pone la palabra «hermana» y no otra.

3) Juan 19, 25 es todavía más elusivo en lo que toca a la naturaleza exacta del lazo de parentesco entre «María de Cleofás» y el propio Cleofás. Habitualmente se ha traducido «María [mujer] de Cleofás»⁹⁸, pero el texto griego solamente contiene las palabras «*María e tou Klopā*», es decir «María de Cleofás». Resulta, pues, imposible saber con rigor si esta María es la esposa, la hermana, la madre, la hija, la sobrina, e incluso la nuera o la cuñada de Cleofás. La fórmula empleada prueba solamente la existencia de un lazo de parentesco, cualquiera que éste sea; lo único que se puede

decir es que el sentido de «esposa» esta lejos de ser el más probable. El uso de la elipsis en griego, en efecto, se utiliza más frecuentemente en el sentido de «hijo de»: cuando los evangelios hablan de «Juan el del Zebedeo», hay que entender «Juan hijo de Zebedeo». Para expresar un vínculo conyugal, los evangelios canónicos no emplean esta construcción, pero en general utilizan la palabra *gune*, «mujer, esposa»: así sucede con la mujer de Pilatos (Mateo 27, 19), la mujer de Lot (Lucas 17, 32), la mujer de Cuza (*Iokana, gune Kouza*), etcétera. Escribir «María, mujer de Cleofás» es obviar el texto, suponiendo resuelto el problema de los lazos de parentesco entre esta María y Cleofás⁹⁹. En realidad, dichos lazos no son precisos, lo que abre la puerta a múltiples interpretaciones¹⁰⁰.

4) La identificación de María de Cleofás (o de la hermana de María madre de Jesús) con «María madre de Santiago y de José» (Mateo 27, 56) o «María madre de Santiago el Menor y José» (Marcos 15, 40) también resulta problemática, ya que a María de Cleofás (como hermana de María madre de Jesús) Juan no le adjudica ningún hijo. Tal identificación descansa enteramente en la ausencia de María de Cleofás en los sinópticos y sobre el hecho de que, a la inversa, el Evangelio de Juan ignora completamente a María madre de Santiago y de José [Josec]. ¿Bastaría eso para decir que se trata de una sola y misma persona?

Las cosas se complican aún más si examinamos de cerca el texto de Marcos 15, 40. Allí donde la Biblia de Jerusalén traduce «María madre de Santiago el Menor y de José, y de Salomé», el texto griego dice literalmente: «María de Santiago el Menor, madre de José y Salomé». Y es por esto que se han propuesto otras traducciones, que vuelven más improbable aún la tesis de Jerónimo: «María, hija de Santiago el Menor y madre de José», «María, mujer de Santiago el Menor y madre de José», etcétera. Algunos exegetas piensan incluso que Marcos no cita a tres sino a cuatro mujeres: María de Magdala, María (mujer, hija o madre) de Santiago el Menor, la madre de José, y Salomé¹⁰¹. El pasaje correspondiente en Mateo no es más claro; el versículo 27, 56 enumera a «María Magdalena, María la madre de Santiago y José, y la madre de los hijos de Zebedeo», pero una lectura atenta del texto griego sugiere que las dos últimas serían solamente una: «María madre de Santiago y José, también madre de los hijos de Zebedeo» (*e tou Iakobou kai 'Ioseph meter kai e meter ton uion Zebedaiou*). Es decir, es difícil acotar quién sea en este pasaje.

5) Incluso si consideramos correctas las traducciones habituales de Marcos 15, 40 y Mateo 27, 56, no aceptaríamos que se dijera que Santiago (el Menor) y José [o Josec], que son a quienes se menciona, sean los mismos que los personajes que llevan estos nombres en la lista de los hermanos de Jesús. Dicha lista comprende, en efecto, cuatro nombres: Santiago, José [Josec], Judas y Simón, que nos proporcionan los mismos dos evangelistas (Marcos 6, 3 y Mateo 13, 55). Si se tratara de los mismos personajes, ¿por qué Marcos 15, 40 y Mateo 27, 56 no mencionan más que a dos, mientras que anteriormente hablaban de cuatro? ¿Por qué faltarían Judas y Simón? ¿Y que lección extraeríamos del hecho de que solamente se mencionan los nombres de los cuatro asociándolos a María, madre de Jesús? Tales hechos demuestran cuán difícil es identificar a Santiago (el Menor) y a José [Josec] con los dos hermanos de Jesús que llevan ese mismo nombre¹⁰².

Es razonable pensar que no nos encontramos simplemente ante la presencia de homónimos. No hay que olvidar que en la época de Jesús el número de los nombres que se usaban en Palestina era limitado, y que los nombres más populares los llevaba un número considerable de individuos. El nombre de María (Miriam/Myriam) lo llevaba una de cada cuatro mujeres en el siglo I. José (o Josec),

nombre del undécimo hijo de Jacob, padre epónimo de la tribu que después se dividirá en dos para dar nacimiento a la tribu de Efraín y a la de Manasés, era extremadamente común. Santiago (Yaakov/Jacob), nombre del segundo hijo de Isaac, también se hallaba muy extendido. Y lo mismo pasaba con Judas y Simón (o Simeón), quizás porque estos nombres fueron los de los dos protagonistas de la revuelta de los macabeos. ¡Pero sería tanto como decir que en esa época había muchas mujeres llamadas María que siempre tenían hijos llamados Santiago y José! Los propios evangelios canónicos nos presentan a muchos Santiago, muchos Simón, muchas María, muchos José, etcétera. Pero es difícil saberlo cuando estos nombres son citados sin mayor precisión, de manera tal que al problema de los homónimos se suman también los sinónimos. María madre de Jesús puede ella misma haber tenido, además de otros cuatro hijos llamados Santiago, José, Judas y Simón, una hermana o una cuñada cuyos hijos fueran llamados igualmente Santiago y José. «Las frecuentes menciones generan tanta confusión en la historia de los judíos de todas las épocas – observaba Ernest Renán– que vuelven casi insolubles las cuestiones relativas a la familia de Jesús»¹⁰³.

Hay que hacer notar que Marcos 15, 40 habla de un «Santiago el Menor» (*ho mikros*), y que sin duda se refiere a un «Santiago» de forma escueta en 6, 3. No hay nada en el resto de su evangelio que explique la razón de ser de este mote, traducido casi siempre como «el Menor» (pero que también quiere decir «el segundo»). No obstante, si Marcos hubiera querido distinguir de esta manera al hermano de Jesús del apóstol Santiago, hijo de Zebedeo, lógicamente debería haberlo hecho en 6, 3, cuando alude por vez primera a los de Jesús. Como lo ha notado John P. Meier¹⁰⁴, el hecho de que no suministre tal precisión más que hasta el versículo 15, 40 induce a demostrar que *no* se trata justamente de un hermano de Jesús. Mientras que en los Hechos de los Apóstoles y en la literatura cristiana primitiva, Santiago «el hermano del Señor» jamás es llamado el Pequeño o el Menor, sino generalmente se refieren a él como Santiago el Justo (*dikaios*)¹⁰⁵.

6) La ausencia en los sinópticos de cualquier mención a la madre de Jesús durante la Crucifixión impone un problema. Como se ha visto, sólo el Evangelio de Juan señala su presencia al pie de la cruz. Es de suponerse que había un núcleo histórico en este episodio que no está suficientemente probado¹⁰⁶, y debemos preguntarnos cómo es que los sinópticos –en particular Lucas y Mateo (cuyo prólogo, sobre todo en Lucas, concede cierta importancia a María)– pudieron pasar por alto dicho detalle¹⁰⁷. ¿Dónde se encontraría María en circunstancias tan dramáticas? ¿Es concebible que María Magdalena y la «otra María» se hubieran preocupado por Jesús en su tumba, pero no su propia madre? Si se quiere «armonizar» a cualquier precio el evangelio de Juan con los evangelios canónicos, la solución a la que se debería llegar consistiría en suponer que María madre de Jesús es muy mencionada en los sinópticos, pero sin designársele como tal. María Magdalena y la madre de los hijos de Zebedeo se excluirían *a priori*, y habría que admitir que se refieren a ella bajo el nombre de «María madre de Santiago y José» (Mateo 27, 56) o «de Santiago el Menor y de José» (Marcos 15, 40). Podría al mismo tiempo ser identificada como la «madre de José» citada en Marcos 15, 47, con la «madre de Santiago» citada en Marcos 16, 1 y en Lucas 24, 10, es decir con «la otra María» mencionada en Mateo 27, 61 y en 28, 1¹⁰⁸. Pero la cuestión que debe elucidarse es saber por qué se designaría de manera tan indirecta. Tampoco hay que soslayar las dificultades expuestas anteriormente (el hecho de que únicamente se mencionaran a dos de sus hijos)¹⁰⁹. El dilema se mantiene incólume: ya sea que la madre de Jesús no estaba presente al pie de la cruz, en cuyo caso

el relato de Juan es pura fabulación, o bien que sí se encontraba allí, lo que haría que los sinópticos se volvieran incomprensibles al no señalar su presencia junto a las otras tres «santas mujeres». La «madre de Santiago y de José» no podía haber sido confundida con «María de Cleofás», y su asimilación con la madre de Jesús no tendría de cualquier manera ninguna incidencia con el tema que nos ocupa.

7) Como hemos visto, Jerónimo se apoya en un texto de Hegesipo citado por Eusebio (*Hist Eccl.* 3, 11, 4-32 y 4, 22, 4-15) que hace de Cleofás hermano de José, padre (supuesto) de Jesús, y a este Cleofás le atribuye un hijo de nombre Simeón, a quien podría identificarse con el Simón que Marcos y Mateo mencionan entre los hermanos de Jesús; ello sería prueba de mucha audacia¹¹⁰. En efecto, si Simeón hijo de Cleofás era uno de aquellos a quienes los evangelios presentan como los hermanos de Jesús, entonces sería también, necesariamente, el hermano más eminente de entre todos, y quien sucede a Santiago «el hermano del Señor» (Gál. 1, 19) a la cabeza de la comunidad de Jerusalén. Sin embargo, el mismo Hegesipo, cuya autoridad invoca Jerónimo, radicalmente excluye dicha posibilidad, pues escribe: «Después de que Santiago el Justo rindió su testimonio [=fue muerto] como el Señor y a causa de su misma doctrina, el hijo de su tío, Simeón, hijo de Cleofás, fue nombrado obispo: todos lo preferían como el segundo [obispo] porque era primo [*anepsios*] del Señor». El sentido apunta a que si Cleofás era el tío de Santiago, no podía ser su padre. Y que «Santiago el Justo» no podía ser, simultáneamente, hijo y sobrino de Cleofás, ¡hijo y primo a la vez de Siméon¹¹¹!

Por lo que se refiere a Cleofás, se ignora completamente si en el momento de la vida pública de Jesús estaba vivo o muerto. Lucas 24, 18 confiere el nombre de Cleofás a uno de los dos discípulos quienes, en el camino de Emaús¹¹², encuentran a Jesús resucitado. Marcos 16, 12-13, que refiere con mayor brevedad este episodio, no menciona ningún nombre. Lucas tampoco da el nombre del segundo discípulo, lo que nos hace percatarnos de «las conjeturas más diversas y gratuitas»¹¹³. Nada nos autorizaría a decir que Cleofas es idéntico al Cleofás citado en el evangelio de Juan. El abad C. Fouard piensa que el discípulo de Emaús «no debe confundirse con el Cleofás [...] esposo de María, hermana de la Sagrada Virgen»¹¹⁴. Sin embargo, no explica por qué. Eusebio de Cesárea profesaba la opinión inversa (*Hist. Eccl.* 3, 11). La verdad es que no se sabe nada.

Santiago, «hermano del Señor» y Santiago de Alfeo

En su tratado contra Helvidio, Jerónimo fue igualmente el primero en identificar a Santiago «hermano del Señor» y jefe de la comunidad de Jerusalén con el oscuro Santiago [hijo] de Alfeo, miembro de los Doce, y también con Santiago el Menor citado en Marcos 15, 40. Dicha asimilación fue aceptada desde el Concilio de Trento por la iglesia latina, quien estableció como fecha de la fiesta común para ambos personajes el 3 de mayo. En cambio, la iglesia griega rechazó esa iniciativa¹¹⁵. Para apuntalar su tesis, Jerónimo se apoya en un pasaje de la Epístola a los Gálatas donde Pablo, al dar cuenta de su primer viaje a Jerusalén, dice que aparte de Cefas (Pedro), a «ningún otro de los apóstoles vi, si no fue a Santiago, el hermano del Señor» (Gál. 1, 19). Jerónimo concluye que Santiago formaba parte de los Doce. Como no se puede tratar de Santiago hijo de Zebedeo, ya que Herodes Agripa I lo mandó matar entre los años 42-44, (cfr. Hechos 12, 1-2), mientras que Santiago «hermano del

Señor» murió lapidado en el año 62 (cfr. *Hist. Eccl.* 2, 23, 1), concluye que se trataba de «Santiago, el hijo de Alfeo», que los sinópticos colocan a la cabeza del tercer grupo de los discípulos (Marcos 3, 18, Mateo 10, 4, Lucas 6, 15), y que de la misma forma es citado en Hechos (1, 13).

Pero Jerónimo también presenta a los «hermanos de Jesús» como los hijos de Cleofás (Cleofas), a quien considera, siguiendo a Hegesipo, el hermano de José. Comienza por demostrar que Cleofás y Alfeo son ¡un solo y mismo personaje! Para llegar a esto, asegura que «Alfeo» y «Cleofás» representan el mismo nombre arameo Halfai o Chelfai pronunciado con o sin aspiración¹¹⁶. (En siríaco, Cleofás se dice «Kleofa», y Alfeo «Chalfai», designaciones que encontramos muy próximas fonéticamente). Al pronunciarse la sílaba hebrea *cheth*, sea con una «h» dura aspirada o bien con una consonante más ruda como la «c» o «k», esas dos formas sólo diferirían por la manera en que se transcribió en griego la gutural inicial¹¹⁷.

Dicha identificación de Santiago «hermano del Señor» con Santiago de Alfeo es en realidad completamente inverosímil. No podemos colegir nada, por principio, del fragmento de la Epístola a los Gálatas en el que se apoya Jerónimo. Este versículo bien conocido –que ha hecho correr ríos de tinta– es, efectivamente, muy controvertido. La cuestión es saber si lo que se quiere significar es que Pablo sólo vio a un solo apóstol, que sería el caso de Pedro, y que además supo de Santiago, o que además de Pedro al único apóstol al que vio era Santiago. El texto griego (*eteron de ton apostolon*), donde la palabra *eteron* parece calificar a Pedro (*Petron*) más que a Santiago (*Iakobou*), favorece la primera interpretación según la cual Santiago no formaba parte del grupo de apóstoles. La traducción: «no vi a ningún otro de los apóstoles, sólo a [salvo, a excepción de] Santiago, el hermano del Señor» (trad. de Louis Segond) sería errónea en este caso¹¹⁸. Y a mayor abundancia, si se tenía la certidumbre de que Pablo ubicaba a Santiago entre los apóstoles, eso tampoco querría decir que lo contaba entre los Doce.

En sus epístolas, Pablo emplea en efecto la palabra «apóstoles» para designar una comunidad precisamente más grande que la de los Doce. Llega incluso a describirse a sí mismo como un apóstol y a atribuirse un estatuto igual al de los «apóstoles» de Jerusalén, que ya eran «antes de mí» (Gál. 1, 17). En la Primera Epístola a los Corintios, distingue claramente a Santiago de los Doce cuando enumera la lista de las apariciones de Jesús resucitado: «se apareció a Cefas, luego a los Doce [...] luego se apareció a Santiago, luego a todos los apóstoles» (1 Cor. 15, 5-7)¹¹⁹.

En términos generales, Pablo no hace mucho caso a los Doce, a quienes sólo menciona una sola vez (en el pasaje que acabamos de citar). Inclusive numerosos especialistas creen que esta mención es una añadidura tardía de un copista deseoso de que el texto de Pablo concuerde sutilmente con los evangelios y con Hechos. «La casi total ausencia de los Doce en las epístolas paulinas –escribe Bernheim– sugiere que este grupo a lo mejor sólo desempeñó un papel efímero después de la muerte de Jesús»¹²⁰. Pablo se limita a decir que la comunidad de Jerusalén estaba dirigida por un grupo de tres «pilares» (o «columnas») de primer rango entre los que se encontraba Santiago. Los evangelios canónicos, por su parte, distinguían claramente entre el grupo de los hermanos de Jesús y el de los Doce, y lo mismo sucede en Hechos. Lo que se sabe de la primera comunidad de Jerusalén confirma que un conflicto de influencia oponía a los dos grupos. No hay ninguna razón para pensar, pues, que Santiago haya sido parte de los Doce¹²¹.

El argumento filológico empleado por Jerónimo no es más convincente. Según algunos, el nombre de Cleofás o Cleofas (o incluso Clofas, Kliafa, Kaliofa, etcétera), transcrito como Klopas[s] en los evangelios, estaría más cercano a un apodo que a un nombre verdadero. Sin embargo, podemos

apreciar una especie de contracción del griego *Kleopatros*, «[nacido] de un padre ilustre» (ése es también el sentido de Antipas o Antipater); su forma femenina sería, pues, Cleopatra. En cuanto a Alfeo [Alphaios], podría tratarse de la forma helenizada del hebreo Elifás. Este nombre aparecía en el Talmud de Babilonia bajo la forma de Ilfa o Ilfai¹²². Establecer una cercanía entre ambos nombres tan diferentes es, por lo menos, audaz. Ernest Renán, que ya lo había hecho en su *Vida de Jesús*, excluyó después cualquier posibilidad: «Alphaios –escribe– es el nombre hebreo Halphai, y Klopas o Kleopas es una abreviatura de Kleopatros»¹²³. Sin duda es por esta razón por la cual algunos autores cristianos han imaginado soluciones de recambio: «María de Cleofás», en lugar de ser la esposa de Cleofás, habría sido su hija y esposa (o viuda) de Alfeo; Cleofás habría tenido dos nombres diferentes, etcetera¹²⁴.

Pero existe aún otra dificultad al hacer de Santiago el hermano de Jesús el mismo personaje que Santiago de Alfeo. Y es que los evangelios mencionan a otro hijo de Alfeo. En efecto, se lee en Marcos 2, 14: «Al pasar [Jesús] vio a Leví el de Alfeo sentado al telonio, y le dijo: Sígueme. Él, levantándose, le siguió». Este pasaje bien conocido corresponde en Mateo al llamado de Mateo: «Pasando Jesús de allí, vio a un hombre sentado al telonio, de nombre Mateo, y le dijo: Sígueme» (Mateo 9, 9). En Lucas (5, 27), el «recaudador» del telonio es calificado de publicano y lleva por nombre Leví. Como las circunstancias de este episodio son idénticas, se puede concluir que Mateo y Leví son el mismo hombre¹²⁵. Sin embargo, entre los hermanos de Jesús a quienes se ha querido atribuir a Alfeo-Cleofás, no están ni Mateo ni Leví. Un olvido que es aún más impensable cuando la tradición cristiana identifica a este Leví como el autor «del Evangelio según san Mateo», donde figura precisamente la lista de los hermanos de Jesús: ¡habría que imaginar a Mateo-Leví «olvidando» poner su propio nombre en la lista (sin que hubiera tenido el escrúpulo de citar a sus propios hermanos presentándolos como los hermanos de Jesús)!

Esta es una confirmación adicional de que los hermanos de Jesús, comenzando por Santiago, no son los hijos de Alfeo¹²⁶. En la enumeración de los Doce, se lee en Mateo (10, 3): «Santiago, el de Alfeo, y Tadeo»; y en Marcos (3, 18): «Santiago el de Alfeo, a Tadeo». Estos dos fragmentos no permiten pensar que Tadeo sea también hijo de Alfeo (ya que no parece relacionado con Santiago ni con Mateo). La fórmula «hijo de Alfeo» induce a pensar, por el contrario, que ése es sólo el caso de Santiago. Ciertamente, como ya se ha indicado, el artículo definido «el» (*ho*) no debe entenderse necesariamente en el sentido de un singular absoluto, y además leemos un poco antes, en Mateo 10, 2: «Santiago, *el* de Zebedeo, y Juan, su hermano», y en Marcos 3, 17: «Santiago, *el* de Zebedeo, y a Juan, hermano de Santiago». Pero resulta muy sorprendente que el vínculo fraternal entre los dos hijos de Zebedeo sea, en ambos casos, precisado inmediatamente, mientras no lo es en absoluto por lo que concierne a Santiago hijo de Alfeo y a Tadeo. Por otra parte, el nombre de Tadeo tampoco figura en la lista de los hermanos de Jesús. Para resolver esta dificultad, los autores cristianos han afirmado que Tadeo era un sobrenombre dado a Judas para distinguirlo de Judas Iscariote. Para hacer esto, se apoyan en la lista de los Doce elaborada por Lucas, quien ignora a Tadeo pero cita a «Judas [hijo] de Santiago (*Joudas Iakobou*), y Judas Iscariote, que fue el traidor» (6, 16).

El inconveniente es que este otro Judas es presentado claramente aquí no como el hermano de Santiago, sino como su hijo –¡sin que se pueda saber de qué Santiago se trata! Si Santiago de Alfeo y Judas habían sido hermanos, debemos preguntarnos por qué las listas apostólicas no lo habrían señalado, cuando claramente indican, por ejemplo, que Andrés es el hermano de Simón-Pedro o que

Santiago y Juan son ambos hijos de Zebedeo. Nada permite decir, pues, que Alfeo hubiera tenido dos hijos, Santiago y Judas (o Tomás), este último con el sobrenombre de Tadeo. El texto de los evangelios le atribuye uno solo, Santiago. Tanto en Marcos como en Mateo, Tadeo no es presentado ni como hijo ni como hermano de su hijo. En Lucas, Judas es presentado como el hijo de un Santiago que no es especificado.

La asimilación de Santiago «hermano del Señor» con Santiago de Alfeo no está apoyada por los textos. Su identificación con Santiago el Menor choca contra el hecho de que Marcos no lo hace. Además, Santiago de Alfeo y Santiago el Menor no son designados jamás, ni en los evangelios ni en Hechos, como hermanos de Jesús. Las demostraciones de Jerónimo no pudieron convencer –como escribe Bernheim– más que a «aquellos que se preguntan por el ser»¹²⁷. El exegeta católico Joseph Fitzmyer reconoce hoy día que Santiago de Alfeo «no debe identificarse con Santiago el Menor (Marcos 15, 40) ni con Santiago, el hermano del Señor»¹²⁸.

Sofismas y dogmatismo

El mismo Jerónimo parece haber corroborado algunas dudas en torno a su propia teoría. En sus escritos ulteriores, especialmente en su carta a Hedibia, redactada treinta años después de su tratado contra Helvidio, admite que María de Cleofás y «la madre de Santiago el Menor y de José» bien podrían haber sido personajes distintos. Además, renuncia también a identificar a Santiago «hermano del Señor» con Santiago de Alfeo, y se limita a decir que el calificativo que Pablo le atribuye solamente prueba sus cualidades eminentes: «Hoy nos basta decir que se llamaba a Santiago hermano del Señor en razón de su gran fuerza de carácter, su incomparable fe y su extraordinaria sabiduría»¹²⁹.

La teoría jeronimiana según la cual los hermanos de Jesús eran en realidad sus primos ha sido menos retomada, bajo una u otra forma, en todos los libros católicos hasta inicios del siglo XX. Los comentaristas piadosos no han dejado de añadir sus propias suposiciones o sus propios fantasmas. Los más prudentes se han atenido a una especie de fideísmo, como el P. Lagrange, quien escribe:

No pretendemos que se haya demostrado históricamente que los hermanos del Señor fueran sus primos. Solamente decimos que absolutamente nada puede objetarse a la perpetua virginidad de María, que numerosos pasajes de la Escritura sugieren y que la tradición afirma¹³⁰.

Algunos otros han cultivado el sofisma, al grado de declarar que si los hermanos de Jesús son de hecho sus primos, ésa es la prueba de que no tenía hermanos, pues ¿no se debería llamar «hermanos» a los primos de un hombre que tenía verdaderos hermanos¹³¹! Pero la eventual existencia de primos de Jesús no es evidentemente, por sí misma, un argumento en contra de la existencia de hermanos: como la mayoría de sus contemporáneos, Jesús probablemente tenía a la vez hermanos y primos. La cuestión que los apologetas jamás se plantean es saber por qué, allí donde los evangelios hablan de hermanos de Jesús (y solamente allí), habría que entender algo distinto a «hermanos», es decir, primos. Su punto de partida es puramente dogmático: Jesús no pudo haber tenido hermanos en virtud de la perpetua virginidad de María. Pero esto es un razonamiento meramente circular, porque proviene de deducir la virginidad perpetua de María del

hecho de que sólo tuvo un hijo concebido milagrosamente, para después deducir de dicha virginidad perpetua que no tuvo otros hijos.

Es tiempo de concluir la «novela de Cleofás». La tesis de Jerónimo no podría ser defendida si se tiene la certidumbre de: a) que María madre de Jesús tenía una hermana; b) que esta hermana era idéntica a la «María de Cleofás» mencionada en Juan 19, 25; c) que esta «María de Cleofás» era tanto la esposa de Cleofás como «María madre de Santiago (el Menor) y de José [Josec]» citada por Marcos y Mateo; d) que el Santiago y el José atribuidos a esta María eran idénticos a los hermanos de Jesús que llevaban estos nombres; e) que Cleofás es idéntico a Alfeo; f) que Santiago hijo de Alfeo es idéntico a Santiago «hermano del Señor». Sin embargo, cada uno de estos puntos nunca pudo ser demostrado seriamente. No sabemos quién era la hermana (o la cuñada) de la madre de Jesús. Tampoco sabemos cuál era la naturaleza exacta de los lazos de parentesco entre «María de Cleofás» y Cleofás, ni si esta «María de Cleofás» jamás tuvo hijos. No sabemos tampoco a quién se debe identificar como «María madre de Santiago (el Menor) y José [Josec]». Tenemos, en cambio, todas las razones para pensar que Cleofás no es Alfeo, y que Alfeo, padre de un Santiago y de un Mateo-Leví, no es el padre de los hermanos de Jesús. En ninguna parte de los evangelios, de Hechos o de las epístolas de Pablo, los hermanos de Jesús, comenzando por Santiago «hermano del Señor», son citados o evocados en relación a Cleofás o a la esposa de este último. Y no se puede extraer nada de los relatos divergentes de la Crucifixión, cuya historicidad es dudosa en razón misma de sus contradicciones.

Intentar hacer de Marcos 15, 40 la clave que permitiría resolver el problema de los hermanos de Jesús en el Nuevo Testamento –escribe John P. Meier– sería tratar de explicar lo que es oscuro a través de lo que es más oscuro aún¹³².

Por lo que respecta a los argumentos de orden filológico, todos coinciden en demostrar que los hermanos de Jesús eran, también, sus verdaderos hermanos. «En realidad –concluye Pierre-Antoine Bernheim– la teoría jeronimiana descansa sobre hipótesis tan improbables que sus posibilidades de ser verdaderas apenas son superiores a cero»¹³³.

Un dogma del siglo VI

No hay duda de que las primeras generaciones cristianas creyeron en la concepción virginal de Jesús, pero dicha creencia no implicaba ninguna opinión particular sobre la perpetua virginidad de María. Al contrario: se consideraba como perfectamente posible –es decir, perfectamente normal– que la madre de Jesús, después de haber concebido milagrosamente a su primer hijo, haya tenido posteriormente otros hijos por la vía natural. Los cuatro evangelios canónicos, empezando por los que narran la concepción milagrosa de Jesús, hablan explícitamente de sus hermanos y de sus hermanas sin indicar jamás, ni siquiera sugerir, que podría tratarse de otra cosa que de hermanos y hermanas de sangre (que serían sus medios hermanos y medias hermanas uterinos), lo que prueba que, para los autores de estos evangelios, la cuestión ni siquiera se bosquejaba. Si los mismos Lucas y Mateo habían creído en la perpetua virginidad de María, ciertamente no habrían hablado de

hermanos y hermanas de Jesús sin precisar que se trataba en realidad de primos. Tampoco habrían utilizado una expresión como «primogénito» (Lucas) donde se indica que José no tuvo relaciones sexuales con María «hasta que dio a luz un hijo» (Mateo) sin disipar los equívocos que la lectura de estos pasajes hacen inexorablemente surgir. Querían afirmar la concepción virginal de Jesús, y no el hecho de que permaneció virgen durante o después de su nacimiento. Como ha escrito Raymond E. Brown :

No hay ninguna indicación que permita pensar que uno de los autores del Nuevo Testamento se hubiera interesado en las relaciones maritales de María después del nacimiento de Jesús. Tal interés no caracteriza más que a la cristiandad de una época posterior¹³⁴.

Lucas y Mateo no hablan de la concepción virginal de Jesús (*virginitas ante partum*). Incluso hay que comprender que dicha afirmación reviste para ellos, ante todo, una importancia teológica, y más específicamente cristológica; no refleja una preocupación mariológica. Tampoco se preocupan de la virginidad de María más allá de su primer alumbramiento. Reafirman la tesis de la concepción virginal, para responder primero a la acusación de «bastardía» lanzada tempranamente contra Jesús –sus adversarios lo acusaban de haber «nacido de fornicación» (cfr. Juan 8, 41)– para asentar después la idea de que Jesús es el «hijo de Dios» desde su concepción, y no solamente a partir de su bautismo, como lo hace pensar el Evangelio de Marcos, o sea, solamente a partir de su muerte y resurrección.

Fuera de estos dos evangelios, no hay ninguna referencia a la concepción virginal en los textos que integran el Nuevo Testamento. Y en cuanto a la idea de un nacimiento virginal de Jesús, que se produciría sin dolor, sin ruptura del himen ni dilatación del cuello del útero (*virginitas in partu*), o de una virginidad perpetua de María (*virginitas post partum*), no la encontramos en ninguna parte. La cuestión de la virginidad de María durante y después del nacimiento de Jesús es un tema que sólo llamó la atención de la Iglesia mucho después.

El tema de la virginidad *in partu* aparece primero en la literatura apócrifa, y más precisamente en el *Protoevangelio de Santiago* (19-20), en un pasaje demasiado escabroso en donde una anciana incrédula pretende hundir su dedo en la vagina mariana, para ver si su mano arde o se humedece. Dicho episodio se encuentra, con algunas variantes, en el *Evangelio de la Natividad de María* y el *Evangelio del Pseudo-Mateo* (13). En la versión latina del *Protoevangelio de Santiago*, la anciana, llamada Zaquel, cuenta:

El terror me sobrecogió. Observé la gran luz que había nacido. Poco a poco, concentrándome, esta luz adquirió la apariencia de un niño recién nacido. Tuve la audacia de inclinarme, tomarlo y levantarlo entre mis manos [...] Me espanté pues no pesaba nada. Lo inspeccioné: sobre él no había inmundicias. Su cuerpo era completamente brillante, como una rosa divina, ligera, espléndida [...] Virgen concibió, virgen dio a luz, virgen permaneció (*virgo concepit, virgo parturit, virgo permansit*).

Otro apócrifo, *La ascensión de Isaías*, describe el nacimiento de Jesús en estos términos: «María miró con sus ojos y vio a un pequeño niño, y se asustó [...] y su seno se puso como le pasó antes de que hubiera concebido» (11, 7-9). El objetivo de los autores de estos textos era explicar que Jesús no solamente «nació de una virgen» (*ek parthenou* o *ex virgine*), como lo afirman los símbolos de la fe,

sino «a través de una virgen» (*dia parthenou*), atravesando el cuerpo o la vagina de su madre sin que el himen de ella fuera alterado –«como agua que atraviesa un tubo», según la comparación valentiniana citada por Ireneo¹³⁵.

Este tema, progresivamente, pasó a formar parte del magisterio de la Iglesia, donde en su origen quizá representó una concesión a la concepción docetista de la Encarnación. En efecto: solamente hacia finales del siglo IV comienza a encontrar defensores en el seno de la ortodoxia. En el Credo del Concilio ecuménico de Nicea, en el 325, donde se condena la herejía arriana, todavía está notablemente ausente. Jesús es calificado solamente de «hijo de Dios, engendrado, no creado, consubstancial al padre». No se hace ninguna alusión a María. En cuanto al Símbolo de los Apóstoles, el Credo Bautismal de la Iglesia de Occidente, en uso desde los inicios del siglo III, se limita a declarar: «Creo [...] en Jesucristo [...] que fue concebido por el Espíritu Santo, y nació de María la Virgen...» Y no es sino hasta el 374, en el Símbolo de Epifanio, obispo de Salamina, cuando María es descrita por vez primera como la «siempre virgen» (*Aei parthenos*); sin embargo, no se trata todavía más que de una profesión de fe particular de la Iglesia de esta ciudad. En la misma época, Zenón de Verona, muerto en el 380, asegura, a propósito de la madre de Jesús, que «después del parto permaneció virgen» (*Tractatus*, 2, 3, 2). Basilio Cesáreo igualmente lo afirma en un discurso cuya autenticidad está a discusión. Carterio sostuvo la misma opinión con tal ardor que le valió ser duramente criticado por Helvidio.

Pero, como lo hemos visto, la réplica de Jerónimo a Helvidio es la que más contribuye a hacer triunfar la causa. La intención de Jerónimo no era, sin embargo, construir a partir de la perpetua virginidad de María una verdadera teología mariana, comparable a la que se edificará después. La virginidad de la madre de Jesús le es necesaria solamente para demostrar la absoluta superioridad del estado o estatuto de las vírgenes, tema que desde entonces constituyó su preocupación principal, sino es que su obsesión. Y es por lo que se apoya decididamente en los escritos de Pablo, de quien resume su posición en los siguientes términos:

Quiero, deseo que me imitéis como yo mismo imito a Cristo. El es virgen nacido de una virgen; nacido de una mujer inmaculada, él no conoció la mancha. A falta de poder imitar el nacimiento de el Salvador debido a nuestra condición de hombres, imitemos al menos su modo de vida¹³⁶.

Sería, pues, incurrir en un anacronismo el conferir a Jerónimo una intención esencialmente mariológica. Su propósito no se comprende más que en el contexto de una crítica sistemática de la carne y sus obras, que de esta manera conduce a las autoridades eclesiásticas a profesar que el celibato y la virginidad son las formas más perfectas de la vida cristiana. Esta crítica, cuyos primeros argumentos se encuentran en Pablo, pero que también se toman del gnosticismo, adquiere entre los siglos III y IV una amplitud impresionante¹³⁷.

En los años que siguieron a la redacción del tratado *Adversus Helvidium*, la afirmación de la perpetua virginidad de María no había adquirido todavía la importancia que tendría después. Agustín y Juan Crisóstomo no se adhieren a ella más que paulatinamente. «Encontramos varias alusiones al nacimiento virginal y a los hermanos de Cristo –escribe Benoît Jean– pero son aisladas y no son objeto de ningún examen consistente»¹³⁸. Las encontramos sobre todo en los escritos que apuntan, también, no a derruir los fundamentos de una teología mariana, sino a defender la superioridad del modo ascético de vida.

La fórmula «María siempre virgen» comienza a extenderse en los textos oficiales a partir del siglo V. La encontramos especialmente en la carta que León Magno dirige al patriarca de Constantinopla a propósito de las dos naturalezas de Cristo⁴⁴⁸, en el canon romano, en las decisiones del Segundo Concilio de Constantinopla (553), etcétera¹³⁹. La creencia en la perpetua virginidad de María finalmente se erigirá en dogma en el Concilio de Letrán del año 649. La concepción virginal se volverá desde entonces un atributo, no tanto de la cristología sino de la mariología. El tema de la virginidad perpetua será la base de la liturgia mariana¹⁴⁰, así como del formidable culto mariano que poco a poco cobrará fuerza. En ese año habían transcurrido cerca de seis siglos desde el nacimiento de Jesús en Belén.

Situación actual

El artículo § 500 del nuevo *Catecismo de la Iglesia Católica* afirma que los hermanos y las hermanas de Jesús eran de hecho «parientes cercanos». El artículo que le precede (§ 499) proclama la perpetua virginidad de María. El siguiente (§ 501) precisa que Jesús fue el hijo único de su madre¹⁴¹. Esta posición, conforme con el magisterio de la Iglesia desde el siglo VI, no ha sido apuntalada desde hace mucho tiempo por argumentos novedosos. Apoyada en trabajos antiguos cuya fragilidad ha sido demostrada por la crítica independiente, frecuentemente se reduce a un acto de fe¹⁴². Hoy la encontramos formulada esencialmente entre los medios tradicionalistas o devotos¹⁴³.

Cada vez más autores católicos la juzgan, sin embargo, insostenible –o prefieren abstenerse de opinar¹⁴⁴. En los años setenta, Rudolf Pesch, en su estudio editado en dos volúmenes sobre el evangelio de Marcos, ya había escrito –sin ser condenado– que Jesús había tenido bien a bien hermanos y hermanas¹⁴⁵. Desde entonces se le han sumado numerosos comentaristas, vulgarizadores o exegetas católicos. «Desde el punto de vista puramente filológico e histórico – escribe John P. Meier, profesor de la Catholic University of America– la opinión más probable es que los hermanos y hermanas de Jesús hayan sido sus verdaderos hermanos y hermanas»¹⁴⁶. El padre dominico François Refoulé, antiguo director de la Escuela Bíblica de Jerusalén, logró comprobar que «hasta el siglo IV, los cristianos admitían sin dificultad la idea de que María era la madre de una familia numerosa»¹⁴⁷, y añade que «para el historiador, los hermanos y hermanas de Jesús son según toda probabilidad sus hermanos y hermanas de sangre»¹⁴⁸. Jean Gilles llega a la misma conclusión, y subraya que «en presencia de los datos [existentes], que forman un bloque coherente, sin fisura, la posición tradicional parece vulnerable, difícil de sostener»¹⁴⁹. Para Maurice Sachot, profesor de la Facultad de Teología Católica, Jesús «era de Nazaret; su madre se llamaba María y su padre José; tenía hermanos y hermanas, como lo comprueba, por ejemplo, un texto de Lucas»¹⁵⁰. Para Jacques Duquesne,

parece muy probable –incluso si esta probabilidad pudiera sorprendernos– que Jesús haya tenido hermanos y hermanas, y que, como hombre verdadero, perteneció a una verdadera familia, y que fue hijo de una mujer; desde entonces se generó toda una literatura que hizo de María no solamente una virgen perpetua sino una criatura etérea¹⁵¹.

Para Jean-Claude Barreau, «Jesús tenía hermanos y hermanas; es una certeza histórica, a pesar de que la Iglesia anterior quiso hacerlo hijo único»¹⁵². Podríamos multiplicar las citas. Hasta podríamos creer –si tuviéramos el gusto por este tipo de cosas– en la concepción virginal y en el nacimiento milagroso de Jesús, pensando que María tuvo después hijos de manera natural; tal fue la posición de las primeras generaciones cristianas. También se puede creer que siempre se conservó virgen espiritualmente, pero no biológicamente, solución a la que parecen sumarse muchos cristianos hoy día. Es más difícil, en cambio, creer en la «perpetua» virginidad biológica. Esto es lo que esperamos haber demostrado. «La conclusión más evidente que se puede extraer –escribe John Painter en su libro sobre Santiago– es que a quienes Jesús llama sus hermanos y hermanas eran hijos de José y de María»¹⁵³; no podemos asegurar este último punto. El padre (supuesto) de Jesús no es necesariamente el de los otros hijos de María. Pero esa es otra historia.

Notas

* Para esta traducción al español, todas las citas bíblicas están tomadas de la versión de Nacar y Colunga; cfr.: *Sagrada Biblia*, 15ª edición; versión directa de las lenguas orientales por Eloíno Nacar Fuster y Alberto Colunga Cueto, O.P. (revisada por una comisión de escrituristas presidida por Maximiliano García Cordero, O.P.); Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1976, xi + 1427 pp. (N. del T.)

¹ Literalmente «fuera de sentido» (*exeste*). Pablo utiliza la misma palabra (*loco*) en oposición a «juicioso» en 2 Cor. 5, 13. En el *Evangelio de Marción* (3, 21), los hermanos de Jesús vienen igualmente de asirlo porque lo ven como un demente. Este episodio, que pone a la madre y a los hermanos como hostiles a su enseñanza y que no comprenden su sentido, contradice totalmente los sentimientos que deberían haber sido los de María, al menos después de la Anunciación. «Nada de este rasgo —escribe Albert Réville— sería suficiente para justificar la opinión que remite a la leyenda que se cuenta en Lucas y en Mateo sobre el milagro al que se debería el nacimiento de su hijo mayor» (*Jésus de Nazareth. Etudes critiques sur les antécédents de l'histoire évangélique et la vie de Jésus*, vol. 2, Fischbacher, 1906, p. 101).

² Este pasaje (v. 31-35) debe leerse inmediatamente después de los versículos 20-21. Los versículos 22-30 representan — en opinión de la mayoría de los exegetas— una interpretación introducida para romper el decurso natural del versículo por el versículo 31, atenuando así la hostilidad manifiesta por la familia de Jesús. Se notará que el versículo 30 («Porque ellos decían: Tiene espíritu impuro»), no tiene ningún sentido en el lugar donde está colocado, y parece continuar más bien el versículo 21. Las palabras «[Sólo] aquellos que obedecen a la voluntad de mi Padre son mis hermanos y mi madre» igualmente se leen en el evangelio de Tomás (parágrafo 99).

³ La primacía de Marcos fue reconocida desde el siglo XIX, y fue seguida por los trabajos de Karl Lachmann (1835) y de Gottlob Wilke (1838). Hoy es admitida por la mayoría de los especialistas, contrariamente a la tradición católica que continúa considerando al de Mateo como el «primer evangelio».

⁴ Se notará que el versículo 47 del evangelio de Mateo repite exactamente este versículo 46, lo que explica por qué hay defectos en tantos manuscritos, especialmente en el *Vaticanus* y en el *Sinaiticus*. La mayoría de las ediciones igualmente lo suprimen. No se explica esta duplicidad a menos que se oculte, quizá, una edición insertada a partir de los paralelos entre Marcos y Lucas.

⁵ Jean Gilles, *Les «frères et sœurs» de Jésus*, Aubier-Montaigne, 1979, p. 41.

⁶ Algunos autores piensan que, en el episodio de las bodas de Caná, las palabras «y sus discípulos» representan un añadido tardío. La Biblia de Jerusalén, en su primera versión, ve allí una «adición». Es también la opinión del Padre Marie-Emile Boismard, en su comentario al Evangelio de Juan (*Synopse des quatre évangiles en français*, vol. 3, Cerf, 1977, p. 100, nota 29). Los editores de la *Bible de Jérusalem* agregan que los «hermanos» en cuestión aquí deben comprenderse como el «pequeño núcleo primitivo de los discípulos». Pero esta hipótesis no fue mantenida por el *Nuevo Testamento en griego*, aparecido en 1975 (edición Nestle-Aland), ni por la segunda versión de la *Bible de Jérusalem* (Desclée de Brouwer, 1975, p. 1844). Es especialmente dudoso que los primeros discípulos sean mencionados antes en dos ocasiones: «Fue invitado también Jesús con sus discípulos a la boda» (2, 2); «Este fue el primer milagro que hizo Jesús, en Caná de Galilea, y manifestó su gloria y creyeron en Él sus discípulos» (2, 11).

⁷ Este pasaje parece contradecir la afirmación de Juan según la cual los hermanos de Jesús «no creían en él». Nada, en efecto, nos hace suponer que se hayan convertido después de la muerte de su hermano. En Hechos 12, 17, Pedro, al salir de prisión, dice: «Anúncialo a Santiago y a los hermanos». Aquí, los «hermanos» parecen ser los miembros de la comunidad en general. Algunos se han preguntado si en el texto original no se leía más bien: «a Santiago y a sus hermanos». Esta suposición se funda en el papel que desempeñaron los hermanos de Jesús a la cabeza de la comunidad de Jerusalén y en el hecho de que los «hermanos» aquí se citan relacionados con Santiago (cfr. John Painter, *Just James. The Brother of Jesus in History and Tradition*, University of South Carolina, 1997, 2ª edición; Edimburgo, T&T Clark, 1999, p. 43).

⁸ ¿Pablo hace alusión a una cristiana encargada de velar por las necesidades materiales de los apóstoles, o a una verdadera esposa? Es difícil de dilucidar. Muchos de los investigadores admiten, sin embargo, el sentido de esposa. Carsten Peter Thiede (*The Dead Sea Scrolls and the Jewish Origins of Christianity*, Oxford, Lion Publ., 2000, p. 214) extrae la conclusión de que Santiago estaba casado. Este pasaje confirma, en todo caso, que se acordaban ciertos privilegios a grupos específicos, entre ellos el de los «hermanos del Señor». El privilegio no consistía en el derecho de

tener una mujer (una esposa), sino en poderla llevar consigo en los desplazamientos, lo que implicaba una carga financiera suplementaria para la comunidad.

⁹ La fórmula utilizada por Flavio Josefo es análoga a la que se encuentra en Mateo 1,16; muchos autores (Schürer, Zahn, von Dobschütz, Juster, etcétera) han supuesto que este pasaje resulta de un añadido de un copista deseoso de fortalecer las pruebas de la existencia histórica de Jesús. La exégesis moderna tiende más bien a apoyar su autenticidad. Cfr. Louis H. Feldman, *Josephus and Modern Scholarship, 1937-1980*, Berlín, Walter de Gruyter, 1984, pp. 704-707. La tesis de la interpolación cristiana se mantiene apoyada por T. Rajak (*Josephus. The Historian and His Society*, Filadelfia, Fortress, 1983, p. 131).

¹⁰ Charles Guignebert, *Jésus*, Albin Michel, pp. 144-145.

¹¹ *Op.cit.*, p. 55.

¹² Cfr. por ejemplo Sófocles, *Antígona*, 192; Platón, *Fedro*, 108 b.

¹³ Pierre-Antoine Bernheim, *Jacques, frère de Jésus*, Noësis, 1996, p. 26.

¹⁴ Los hermanos siempre están presentes como hermanos de Jesús, no como hijos de María. La razón es porque los evangelios fueron escritos desde un punto de vista cristológico y no mariológico. No podríamos extraer ningún argumento para dudar de su filiación. Cuando leemos en Marcos (6, 3): «¿No es acaso el carpintero, hijo de María, y el hermano de Santiago, de José, y de Judas y de Simón?», caemos en la cuenta que los hermanos de los «hijos de María», citados en la misma frase inmediatamente después de Él, son los hijos mismos de María.. Esto no implica, sin embargo, que hayan sido hijos de José. No tenemos al alcance, con todo rigor, ningún medio para saber si José fue el padre de alguno de los otros hijos de María.

¹⁵ Numerosas obras han sido consagradas a Santiago, en particular en fecha reciente. Cfr. especialmente: Robert H. Eisenman, *James the Just in the Habbakuk Peshet*, Leiden, J. Brill, 1986; Wilhelm Pratscher, *Der Herrenbruder Jacobus und die Jacobustradition*, Gotinga, Vandenhoeck u. Ruprecht, 1987; James B. Adamson, *James. The Man and His Message*, Grand Rapids, William Eerdmans, 1989; Robert E. Van Voorst, *The Ascents of James. History and Theology of a Jewish-Christian Community*, Atlanta, Scholars Press, 1989; P.J. Hartin, *James and the Q Sayings of Jesus*, Sheffield, Journal for the Study of Old Testament, 1991; Pierre-Antoine Bernheim, *op. cit.*; Robert H. Eisenman, *James the Brother of Jesus. The Key to Unlocking the Secrets of Early Christianity and the Dead Sea Scrolls*, Nueva York, Viking Press, 1996; John Painter, *op. cit.*; Robert H. Eisenman, *James the Brother of Jesus. Recovering the True History of Early Christianity*, Londres, Faber & Faber, 1997; Bruce Chilton y Craig A. Evans [editores], *James the Just and Christian Origins*, Leiden, J. Brill, 1999. Muchas tradiciones, en su mayoría legendarias, se relacionan con los otros hermanos de Jesús. No las examinaremos aquí.

¹⁶ La expresión, en todo caso, no implica para nada «un grupo numeroso que parece sobrepasar el marco de una familia monogámica», contrariamente a lo que afirma René Laurentin (*Vie authentique de Jésus-Christ*, vol. 2: *Fondements, preuves et justifications*, Fayard, 1996, p. 85).

¹⁷ *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Tübingen, J.C.B. Mohr-Paul Siebeck, 1906 y 1913 (1ª trad. completa en inglés: *The Quest of the Historical Jesus*, edición de John Bowden, Londres, SCM Press, 2000). La obra jamás fue traducida íntegramente al francés.

¹⁸ Sin embargo, este reconocimiento sólo se impuso progresivamente a partir del siglo XVIII. Lutero y Calvino, tan sólo por citar a ellos, se pronunciaron también a favor de la perpetua virginidad de María.

¹⁹ Maurice Goguel, *Jésus*, 2ª edición, Payot, 1950, p. 200.

²⁰ Theodor Zahn, «Brüder und Vettern Jesus», en *Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons und der altchristlichen Literatur*, 6, 1900, pp. 228-363. Argumentos similares fueron desarrollados por Charles Guignebert (*Jésus*, *op. cit.*), y después por A. Meyer y W. Bauer (en Hennecke, *Neutestamentliche Apokruphen*, 1959).

²¹ La mayoría de las versiones que han llegado hasta nosotros llevan las palabras: «*ton uion autes ton protokon*». Los manuscritos *Vaticanus* y *Sinaïticus* solamente ponen «*eteken uion*». Teofilacto y Eutimio, que leían «*protokon*», piedadamente añadieron: «*protos kai monos*». La Vulgata tradujo al latín *primogenitus* por *protokos*.

²² Cfr. Josef Blinzler, *Die Brüder und Schwestern Jesus*, 2ª edición, Stuttgart, Katholisches Bibelwerk, 1967, pp. 57-61.

²³ *Dæmonax*, 29.

²⁴ *Bible de Jérusalem*, 2ª edición, *op. cit.*, p. 1788.

²⁵ Mons. Le Camus, *La vie de N.S. Jésus-Christ*, Alfred Mame et fils, 1921, p. 184.

²⁶ Texto publicado por J. B. Frey, en *Biblica*, 11, 1930, pp. 369-390.

²⁷ Jean Gilles (*op. cit.* pp. 97-98) encuentra igualmente que el ejemplo es poco convincente, pero por razones demasiado complejas de estilística.

²⁸ Abad Crampon, *Les quatre évangiles*, p. 36. A partir del texto de los Setenta, este autor cita el ejemplo de Manasés, quien en el libro de Josué (17, 1) es llamado el «primogénito de José», olvidando que José tuvo precisamente dos hijos, Manasés y Efraín (cfr. Josué 17, 14-18)!

²⁹ En el prólogo (1, 14 y 1, 18) y en el discurso que hace después de la entrevista con Nicodemo (3, 16 y 3, 18). Esta formulación («Amó tanto Dios al mundo que le dio a su unigénito»), aunque puesto en boca de Jesús, representa visiblemente un comentario o un desarrollo del pensamiento joánico. También se encontrará en el Credo: «Creo en Dios y en Jesucristo, su único hijo».

³⁰ Jean Gilles, *op. cit.*, pp. 112-113.

³¹ Compararlo con los pasajes donde, presionado por las preguntas, acepta a cambio llamarse hijo de Dios (Marcos 14, 61-62, Mateo 26, 63-64, Lucas 22, 70).

³² Jean Gilles, *op. cit.*, p. 26.

³³ *Ibid.*, pp. 99-100.

³⁴ A. Plummer, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to St. Luke*, 4ª edición, Edimburgo, Clark, 1901, p. 53.

³⁵ Abad C. Fouard, *La vie de N.S. Jésus-Christ*, vol. 1, Victor Lecoffre, 1884, p. 47.

³⁶ Esta interpretación es ciertamente mejor que la de F.C. Burkitt (*Evangelion Da-Mepharreshe II*, Cambridge, Cambridge University Press, 1904, p. 261) quien, por el contrario, pensaba que en los manuscritos donde figura, esta frase representaba la adición de un copista deseoso de salvar la idea de la concepción virginal de Jesús.

³⁷ Cfr. Jean Gilles, *op. cit.*, pp. 30-31.

³⁸ John P. Meier, *A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus*, vol. 1: *The Roots of the Problem and the Person*, Nueva York, Doubleday, 1991, pp. 316-332. Cfr. también K. Beyer, *Semitische Syntax im Neuen Testament*, vol. 1, Gotinga, Vandenhoeck u. Ruprecht, 1962, p. 132.

³⁹ «*Potuerunt fratres esse ex Joseph, non ex Maria*» (*De institutione virginis et sanctæ Mariæ virginitate perpetua*). En su texto, Ambrosio justifica la perpetua virginidad de María al compararla con el «pórtico oriental» del que habla Ezequiel (44, 1-2), pórtico cerrado al que solo Dios podía traspasar.

⁴⁰ En la época moderna, fue retomada por J. B. Lightfoot, *Saint Paul's Epistle to the Galatians*, Londres, Macmillan, 1892 («The Brethren of the Lord», pp. 252-391). En 1877, en un apéndice anexo a su libro *Les évangiles* («Les frères et les cousins de Jésus»), Renán escribió: «Jesús tuvo verdaderos hermanos, verdaderas hermanas. Es posible que estos hermanos y hermanas sólo fueran medios-hermanos y medias-hermanas». Y recuerda entonces la hipótesis del primer matrimonio de José: «Las dificultades se explican bien si suponemos un primer matrimonio de José, en el que habría procreado hijos e hijas, en particular a Santiago y Judas [...] El papel por principio hostil que los evangelios atribuyen a los hermanos de Jesús, el contraste que impera entre los principios y el género de vida de Santiago y de Judas con los de Jesús, serían, al amparo de esta hipótesis, un poco menos inexplicables que con las otras suposiciones hechas para evadir estas contradicciones» (pp. 542-543). Richard Bauckham intentó más recientemente rehabilitar la teoría epifaniana luego de una discusión con John P. Meier («The Brothers and Sisters of Jesus. An Epiphany Response to John P. Meier» en: *Catholic Biblical Quarterly*, 54, 1994, pp. 686-700). La tesis de Bauckham consiste en atribuir un valor histórico a la tradición siria representada por el *Protoevangelio de Santiago*. Todavía la encontramos en Gerald Messadié, *L'homme qui devint Dieu*, Robert Laffont, 1988 (vol. 2: *Les sources*, Livre de poche, 1991, pp. 126-129; vol. 3: *Jésus de Srinagar*, Robert Laffont, 1995, p. 369).

⁴¹ Posterior a los evangelios canónicos, a los que se esfuerza en completar y corregir, el *Protoevangelio de Santiago* desde hace mucho tiempo ha pasado por ser un texto tardío, redactado en el siglo IV o V, pero como Justino hizo su testamento antes de su muerte –que sobrevino hacia el año 165– hay que admitir que fue escrito –al menos en sus dos primeras partes (o sea hasta el capítulo 22)– antes de esta fecha, es decir, antes de la segunda mitad del siglo II. Esto es atestiguado igualmente por Orígenes, muerto hacia el 252, bajo el nombre de «Libro de Santiago», y por Clemente de Alejandría, muerto hacia el 211. Redactado en griego, probablemente en Egipto o en Siria, fue retirado del canon por el Papa Gelasio en el año 496, lo que no impidió que gozara de una popularidad considerable en plena Edad Media, tanto en Oriente como en Occidente. El texto en griego, establecido a partir del papiro Bodmer 5, fue publicado en 1958 por M. Testuz. Una traducción francesa, hecha por F. Amiot a partir de la versión inglesa, fue presentada por Daniel-Rops en 1952. Cfr. Hans von Campenhausen, «Die Jungfrauengeburt in der Theologie der alten Kirche», en *Urchristliches und Altkirchliches*, Tübingen, 1979, p. 121; Louis Crawford, «Les frères et les sœurs de Jésus», en *Cahiers du Cercle Ernest Renan*, noviembre-diciembre de 1986, pp. 20-23.

⁴² Recordemos que los nombres de Ana y Joaquín, que la tradición cristiana atribuye a los padres de María, no figuran tampoco en los evangelios canónicos, sino solamente en los apócrifos.

⁴³ *Op. cit.*, p. 163.

⁴⁴ En Mateo (2, 13-15), José y María, luego del nacimiento de Jesús, huyeron a Egipto, en donde permanecieron hasta la muerte de Herodes, mientras que en Lucas –quien ignora totalmente este episodio (así como la pretendida «masacre de los inocentes» ordenada por Herodes)– Jesús es llevado a inmediatamente después de ser circuncidado. Estas dos versiones son contradictorias, por lo que una de las dos es necesariamente falsa (o a menos que lo sean ambas). También debe notarse que en los relatos de la Natividad los pastores y los magos sólo encuentran en Belén a Jesús, María y José. Si éste hubiera tenido otros hijos, ellos deberían, lógicamente, haber estado allí.

⁴⁵ Pierre-Antoine Benheim, *op. cit.*, p. 33.

⁴⁶ Marción, como todos los gnósticos, sostenía que Jesús sólo tenía una «apariencia» humana y no se había encarnado verdaderamente.

⁴⁷ Sobre este punto, los textos de Ireneo no son, en efecto, muy claros (cfr. *Adversus hæreses* 3, 21, 10 y 3, 22, 4).

⁴⁸ Helvidio, Bonoso y Joviniano, escribe J. B. Lightfoot, «se esfuerzan en detener la corriente que apuntaba fuertemente en dirección del celibato. Si su teoría es falsa, merecen la simpatía de los hombres que, a pesar de la opinión pública, se rehusaron a inclinar la cabeza ante una superstición extravagante y tiránica» (*op. cit.*, p. 287).

⁴⁹ «*Tu dicis Mariam virginem non permansisse; ego mihi plus vindico, etiam ipsum Joseph virginem fuisse per Mariam ut ex virginali conjugio filius nasceretur*» (*Adversus Helvidium* 2, 19). El título preciso del libro es *Liber adversus Helvidium de perpetua virginitate B. Mariæ*. Jerónimo, para abundar, afirma además, en su libro contra Joviniano –redactado en el 393– que Juan Bautista también permaneció virgen. Al poner en tela de duda el interés por casarse, también critica la maternidad y describe el embarazo como un período impuro. En la peroración de su Carta 49, todavía repetirá: «Cristo es virgen, la madre de nuestro Cristo virginal es perpetuamente virgen, virgen y madre [...] María es a la vez virgen y madre, virgen después de dar a luz, madre antes del matrimonio» (*Epist.* 49, 21).

⁵⁰ La cuestión de saber si la tradición católica puede sostener verdaderamente la tesis de la perpetua virginidad de José ha sido discutida. En el siglo XIX, el Padre Corluy declaraba que «en lo sucesivo sería temerario revocar la duda de la perpetua virginidad del esposo de María» («Les frères de N.-S. J.-C.», en *Etudes religieuses*, 1878, pp. 5-21 y 145-169). El Padre Durand, más reservado, también admitía esta tesis, pero sin pronunciarse sobre su grado de certeza («Les frères du Seigneur», en *L'enfance de Jésus-Christ*, París, 1908, pp. 210-276).

⁵¹ Cfr. John McHugh, *The Mother of Jesus in the New Testament*, Garden City, Doubleday, y Londres, Darton Longman & Todd, 1975, pp. 200-254 (trad. francesa: *La Mère de Jésus dans le Nouveau Testament*, Cerf, 1977).

⁵² Abad Ferdinand Prat, *Jésus-Christ. Sa vie, sa doctrine, son œuvre*, 12ª edición, París, 1938, vol. 1, p. 537.

⁵³ Abad Gibier, *Les objections contemporaines devant l'Eglise*; Primera Serie, P. Lethielleux, 1905, p. 113.

⁵⁴ M. Lepin, *L'origine du quatrième évangile*, Letouzey et Ané, 1907.

⁵⁵ Xavier Léon-Dufour, *Dictionnaire du Nouveau Testament*, Seuil, 1975, p. 270.

⁵⁶ *Op. cit.*, p. 1717.

⁵⁷ En hebreo moderno «hermano» siempre se dice 'ah. Para designar al primo carnal se utiliza la palabra *ben-dod* («hijo del tío»); para hablar del primo en general, *dodan* o incluso *karov* («pariente, relación cercana»).

⁵⁸ De cualquier forma hay dos excepciones. En Números 36, 11, la palabra *anepsios*, «primo», traduce la fórmula «hijos de sus tíos» (*bene dodehen*). *Anepsios* es utilizado igualmente en el libro de Tobías: «Llegaron Ahikar y Nadab, su sobrino, y durante siete días se celebraron con regocijo las bodas de Tobías» (11,18-19).

⁵⁹ «Puesto que allí donde se dice hermano debe (decirse) entenderse “primo” –subraya Robert Ambelain– ¿por qué jamás una traducción en lengua vulgar (francés, alemán, italiano, español, etcétera) sustituyó un término por otro?» (*Jésus ou le mortel secret des Templiers*, Robert Laffont, 1970).

⁶⁰ *Op. cit.*, p. 16.

⁶¹ John P. Meier, *op. cit.*, vol. 1, p. 328. François Refoulé escribe por su parte que él no ha «podido señalar ningún sustrato arameo que hubiera podido conferir otro sentido [que el de hermano de sangre] a *adelphos*» (*Les frères et sœurs de Jésus. Frères ou cousins?*, Desclée de Brouwer, 1995, p. 46). Resulta entonces totalmente falso escribir, como se lo permite Henri Tincq, que «la palabra griega *adelphos* no distingue “hermano” y “primo”, y se presta a cualquier interpretación» («Jésus, un doux rêveur de Galilée qui veut révolutionner le monde», en *Le Monde*, 13 de julio de 1999, p. 15). Sobre el uso de *adelphos*, cfr. también J. Blinzler, *op. cit.*, pp. 39-48; Lorenz Oberlinner, *Historische Überlieferung und christologische Aussage. Zur Frage der «Bruder Jesu» in der Synopse*, Stuttgart, Katholisches Bibelwerk, 1975, pp. 16-49.

⁶² El evangelio de Juan (1, 41) califica incluso a Simón-Pedro de «hermano del *propio* Andrés» (*ton adelphon ton idion*).

⁶³ Jean Gilles, *op.cit.*, p. 71. Jacques Duquesne igualmente observa como un hecho significativo «que todos los comentarios católicos autorizados admiten, sin discutirlo ni un instante, todas las demás hermandades dentro del Evangelio; jamás sugieren que pueda tratarse de primos, de la pertenencia a una misma parentela, y aceptan sin replicar que *adelphoi* sea traducido por hermanos» (*Jésus*, Desclée de Brouwer-Flammarion, 1994).

⁶⁴ La cuestión de saber si la primera versión de los evangelios que conocemos fue redactada en hebreo (o en arameo), como lo pensaban Claude Tresmontant y el abad Carmignac, o en griego, como lo creen hoy día la mayoría de los especialistas, permanece a debate. Como Jesús probablemente se expresaba en arameo, las traducciones necesariamente son consideradas en un sentido o en otro. Pero este asunto no es pertinente debido al tema que nos ocupa, en la medida en que no tomamos en cuenta más que los textos de los evangelios tal y como llegaron a nosotros.

⁶⁵ La palabra *anepsios* designa por principio al primo carnal, y después al primo en sentido genérico. Allí encontramos la raíz «nep-», que deriva en griego como *nepous*, «descendiente», y en latín *nepos*, «descendiente, nieto, sobrino» (en italiano *nipote*, cfr. el español «nepotismo»).

⁶⁶ Esto es particularmente verdadero entre los miembros de la comunidad joánica, que se propagaron entre los medios helénicos (Éfeso, Patmos) a principios del siglo II, donde el evangelio se colocó bajo la autoridad de Juan.

⁶⁷ *Matthew*, Garden City, Doubleday, 1971.

⁶⁸ *Op. cit.*, p. 185.

⁶⁹ «Es un texto impregnado completamente de consideraciones teológicas –escribe por su parte Pierre-Antoine Bernheim– y resulta muy sorprendente que las últimas palabras significativas de Jesús hayan sido consagradas al bienestar de su mamá, a quien nunca, hasta entonces, le había hecho gran caso» (*op. cit.*, p. 30). Sobre este tema, cfr. T. Koehler, «Les principales interprétations traditionnelles de Jn 19, 25 pendant les douze premiers siècles», en *Etudes mariales*, 16, 1959, pp. 119-155.

⁷⁰ Nada prueba, seguramente, que esa haya sido la actitud de los hermanos de Jesús. Incluso tenemos buenas razones para pensar que no había nada de eso, y que la subestimación de la familia de Jesús en los evangelios, en particular en Juan, conserva la huella de un conflicto entre las pretensiones «dinásticas» de éstos y el grupo de los discípulos. En el siglo XIX, David F. Strauss escribía, a propósito del evangelio de Juan, que «su tendencia íntima [...] debía conducir a disminuir a los hermanos bajo el pretexto de la incredulidad, para conferirle, más tarde, al pie de la cruz, el papel de verdadero hijo de María y de hermano espiritual y discípulo favorito» (*Nouvelle vie de Jésus*, vol. 1, J. Hetzel et A. Lacroix, s/f [alrededor de 1865], p. 253). «El retrato hostil de los hermanos de Jesús, sin que se sugiera nunca su conversión –observa por su parte Raymond E. Brown– es asombroso si se piensa que el cuarto evangelio fue escrito después de que Santiago, el hermano del Señor, dirigiera la iglesia de Jerusalén durante casi treinta años y muriera mártir» («Other Sheep not of His Fold. The Johannine Perspective on Christian Diversity in the Late First Century», en: *Journal of Biblical Literature*, 1978, p. 13). Si se toma en cuenta la lucha por la influencia que, después de la muerte de Jesús, opuso a sus hermanos con sus discípulos, y del eminente papel que, en el seno de la comunidad de Jerusalén, desempeñaron los primeros –quienes eran representantes de la corriente más judaizante– es muy lógico que el Evangelio de Juan –escrito en su forma final en la época en que la Iglesia, tanto la paulina como la joánica y la gnóstica se habían separado definitivamente del judaísmo– se haya utilizado para aparentar que los hermanos estaban en un mal día, con lo que buscaban conceder una legitimación suprema al «discípulo amado» que reclamaba la comunidad joánica, representada aquí como el discípulo ideal. De hecho, como escribe Pierre-Antoine Bernheim, «la mejor manera de comprender el retrato negativo de los hermanos de Jesús en el Evangelio de Juan es interpretarlo a la luz de los conflictos entre la comunidad joánica y los judeo-cristianos, los discípulos de Santiago y sus hermanos» (*op. cit.*, p. 116). Renán creía que «los verdaderos hermanos de Jesús no tuvieron ninguna importancia, ni tampoco su madre, después de su muerte». Sobre este tema, cfr. J. L. Martyn, *History and Theology in the Fourth Gospel*, Nashville, Abingdon, 1979; John Dart, «Jesus and His Brothers», en: R. Joseph Hoffmann y Gerald A. Larue [editores], *Jesus in History and Myth*, Buffalo, Prometheus Books, 1986, pp. 181-190.

⁷¹ La lengua materna de Pablo parece más bien haber sido el griego, pues hay relativamente pocos semitismos en sus epístolas. Cuando cita la Biblia, siempre lo hace en la versión griega de los Setenta. Mientras que, al haber sido alumno de Gamaliel, también debía hablar arameo y hebreo. Los Hechos lo representan dirigiéndose al pueblo «en lengua hebrea» (21, 40).

⁷² Henri Guillemin, autor de *L'affaire Jésus* (Seuil, 1982), ha hecho observar, en una entrevista concedida al *Paris-Match* (16 de abril de 1982), que «Pablo, cuando habla de “Marcos, primo de Bernabé”, emplea la palabra utilizada para “primo”, mientras que cuando evoca a Santiago “hermano de Jesús”, dice “hermano” y no “primo”».

⁷³ El argumento de Claude Roure, según el cual Pablo no se dirigía, entre los galatas, más que a individuos «que simpatizaban más o menos con la sinagoga» («La famille de Jésus», en *Dossiers de l'archéologie*, diciembre de 1999-enero del 2000, p. 16), difícilmente resulta concluyente, pues no se vería cómo dicha simpatía habría impedido a estos últimos hacer una distinción cotidiana en la cultura en cuyo seno vivían.

⁷⁴ Cfr. John P. Meier, *A Marginal Jew*, *op. cit.*, vol. 1, p. 359.

⁷⁵ *Op. cit.*, pp. 44-45.

⁷⁶ *Ibidem*, p. 45.

⁷⁷ *Saint Paul's Epistle to the Galatians*, *op. cit.*, p. 261.

⁷⁸ *Nouvelle vie de Jésus*, *op. cit.*, vol. 1, p. 254.

⁷⁹ *Adversus Helvidium* 13-15 [205-209]. El mismo punto de vista fue sostenido en el siglo siguiente por Teodoro de Cyr, teólogo muerto en Siria hacia el 460: «Santiago no era hijo de José producto de un matrimonio anterior, como lo suponen algunos; sino que era hijo de Cleofás y primo del Señor, pues su mamá era la hermana de la Virgen».

⁸⁰ Cfr. por ejemplo: A. Gratry, *Jésus-Christ. Réponse à M. Renan*, Henri Plon, 1865, pp. 28-45; P. Corluy, artículo citado, pp. 5-21 y 145-169; Abad C. Fouard, *op. cit.*, vol. 1, pp. 103-105 y 445-448; F. Vigouroux, *Les livres saints et la critique rationaliste. Histoire et réfutation des objections des incrédules contre les Saintes Ecritures*, vol. 3, A. Roger et F. Chernoviz, 1890, pp. 397-420 («Les frères du Seigneur»); Mons. Le Camus, *op. cit.*; Renié, *Manuel d'écriture sainte*, vol. 4: *Les évangiles*, 5ª ed., París-Lyon, Emmanuel Vitte, 1957, p. 318; A. Edersheim, *The Life and Times of Jesus the Messiah*, Grand Rapids, William Eerdmans, 1979, etcétera.

⁸¹ *Op. cit.*, pp. 533-545.

⁸² *Ibid.*, p. 540.

⁸³ *Idem.*, p. 541.

⁸⁴ *Idem.*

⁸⁵ *Idem.*

⁸⁶ M. J. Ollivier, *De Bethléem à Nazareth. Etude historique sur l'enfance et la jeunesse du Rédempteur*, P. Lethielleux, 1908, pp. 150-151.

⁸⁷ Josef Blinzler, *Die Brüder und Schwestern Jesus*, *op. cit.*, p. 145.

⁸⁸ John McHugh, *The Mother of Jesus in the New Testament*, *op. cit.*, pp. 234-254. Hugh J. Schonfield también presenta a Cleofás como el hermano de José, pero, sin decir por qué, admite esta identificación (*The Passover Plot. New Light on the History of Jesus*, Londres, Bernard Geis, 1965, p. 182).

⁸⁹ *Op. cit.*, p. 43.

⁹⁰ Jacobus de Voragine, *Légende dorée*, trad. Wizewa, 1911, p. 494 (con fecha del 8 de septiembre).

⁹¹ *Les évangiles*, *op. cit.*, p. 537. «Toda la tradición hierosolimitana –añade– distingue perfectamente a los hermanos del Señor de la familia de Cleofás [...] Notoriamente Santiago, hermano del Señor, no era hijo de Cleofás (en el prólogo al *Evangelio de la Natividad de María*, es llamado expresamente hijo de José) [...] En el *Evangelio de los Hebreos*, que frecuentemente tiene cierta superioridad sobre los otros textos sinópticos, Jesús llama directamente a Santiago “mi hermano”, expresión completamente excepcional y que ciertamente un hermano no emplearía para su primo carnal» (*ibid.*, pp. 541-542).

⁹² Jean Réville, *Le quatrième évangile*, París, 1901, p. 274.

⁹³ «Brüder und Vettern Jesus», art. cit., p. 339.

⁹⁴ Bernhard Weiss, *Das Johannes-Evangelium*, Gotinga, 1902, p. 507.

⁹⁵ C. Wieseler, «Die Söhne Zebedaï Vettern des Herrn», en *Theologische Studien und Kritiken*, 13, 1840, pp. 648-694.

⁹⁶ Esta es la solución a la que se apegan especialmente C. Wieseler y Bernhard Weiss. Thomas Bernard y Jean-Luc Vesco también escriben, a propósito de la «hermana de la madre de Jesús», que podría identificarse con Salomé, la madre de los hijos de Zebedeo, Juan y Santiago» (*Marie de Magdala. Evangiles et traditions*, Saint-Paul, 1982, p. 19). El Padre Lagrange sostuvo durante algún tiempo esta opinión, al estimar, contra toda verosimilitud, que los apóstoles Santiago y Juan eran parte de los «hermanos de Jesús» (*Saint-Jean*, 1925, p. 493). Mientras que, cuatro años más tarde, en su libro *Saint-Marc* (1929, p. 93), aseguraba que la hermana de María era más bien «otra María, esposa de Alfeo, quien quizá pertenecía a la línea levítica», sin asimilarla por lo tanto con «María de Cleofás». ¡Aquí apreciamos qué incertidumbre campea! Los apóstoles Santiago y Juan, hijos de Zebedeo, son a los que Jesús «da el nombre de *Boanerges*, es decir, hijos del trueno» (Marcos 3, 17). Esta última mención, que sólo figura en Marcos, resulta extraña, por no decir enigmática. El esbozo de explicación dado por Lucas 9, 54 («Viéndolo los discípulos Santiago y Juan dijeron: Señor, ¿quieres que digamos que baje fuego del cielo que los consuma?») resulta poco convincente.

⁹⁷ Hegesipo, citado por Eusebio, hacía de Cleofás el hermano de José, y su esposa se vuelve la cuñada de Jesús. La misma tesis fue retomada por el abad Prat, *op. cit.* Otros comentaristas llegan al mismo resultado al hacer de «María de Cleofás» la hermana de José. Los autores católicos afirman que los «hermanos de Jesús» son en realidad sus primos, y no ven por qué no se autorizaría a tener a la «hermana» de María como su prima.

⁹⁸ Cfr. por ejemplo la *Bible de Jérusalem, op. cit.*, p. 1885.

⁹⁹ René Laurentin, por ejemplo, no ha dudado en escribir: «María tenía una hermana, sin duda mujer de Cleofás, como lo aprendemos en Juan 19, 25» (*Vie authentique de Jésus-Christ, op. cit.*, vol. 2, p. 87). Juan no nos dice nada de eso. Lo más grave es que Laurentin, en el mismo libro, ha confesado también que él tampoco tiene el derecho de ser asertivo: «No tenemos la manera de saber si “la hermana de María” y “María, mujer de Cleofás”, quien le sigue inmediatamente, son la misma mujer o dos personajes diferentes» (*ibid.*, p. 190). Si no se tiene la manera, ¿cómo se puede decir que «María tenía una hermana, sin duda mujer de Cleofás»? Jean Potin llega a falsificar el evangelio de Marcos para hacer creer que los hermanos de Jesús son los hijos de «María de Cleofás»: «¿No es acaso el carpintero, hijo de María, y el hermano de Santiago el Menor –hijo de Cleofás– de José, y de Judas y de Simón (Marcos 6,3)». Esta cita es falsa: la mención «hijo de Cleofás y de María» no aparece en Marcos. La afirmación de Jean Cantinat, según la cual «de acuerdo con el Nuevo Testamento, Santiago el hermano del Señor, es el hijo de María mujer de Cleofás» (*Les épîtres de saint Jacques et de saint Jude*, Gabalda, 1973, p. 47), es también falaz. Como ha escrito Pierre-Antoine Bernheim, «si el Nuevo Testamento lo demostraba tan claramente, no entendemos por qué hacían falta tres siglos de intensa reflexión para que finalmente alguien pudiera darse cuenta» (*op. cit.*, p. 39).

¹⁰⁰ Las *Actas Apostólicas* atribuidas a un tal Abdías, traducidas primero al griego por Eutropio y después al latín por Julio el Africano, y que fueron redactadas hacia el siglo VI, hacen de María de Cleofás la hija y no la esposa de Cleofás. Esa es también la opinión de Jerónimo, que fue retomada por Claude Roure, art. cit. El Padre Th. Calmes asegura que por «María de Cleofás» hay que entender «hermana de Cleofás» (*L'évangile selon saint Jean. Traduction, critique, introduction et commentaire*, París, 1904, p. 440). Estas suposiciones, tanto unas como otras, resultan muy arbitrarias.

¹⁰¹ Cfr. Simon Légasse, *Le procès de Jésus. La Passion dans les quatre évangiles*, Cerf, 1995, pp. 134 y 271.

¹⁰² Cfr. Vincent Taylor, *The Gospel According to St Mark*, Londres, Macmillan, 1996, p. 598.

¹⁰³ *Les évangiles, op. cit.*, apéndice, p. 537.

¹⁰⁴ *A Marginal Jew, op. cit.*, vol. 1, p. 356. Cfr. también: John P. Meier, «The Brothers and Sisters of Jesus in Ecumenical Perspective», en *Catholic Biblical Quarterly*, enero de 1992, pp. 1-28.

¹⁰⁵ Cfr. Eusebio de Cesárea (*Hist. Eccl.* 2, 23, 5-7), pero igualmente el *Evangelio de Tomás* (parágrafo 2) y el *Evangelio de los Hebreos*. Este calificativo podría haber sido inspirado por la figura del «justo sufriente» tal y como es descrito, en especial, en los escritos de Qumrán sobre el Maestro de Justicia.

¹⁰⁶ La pericopa de las «santas mujeres en el calvario» permite constatar sobre todo que los apóstoles no estaban allí. Esta es la razón por la cual Rudolf Bultmann no duda en escribir que toda la escena fue imaginada para reemplazar a los discípulos en fuga (*L'histoire de la tradition synoptique*, Seuil, 1973, p. 336).

¹⁰⁷ «Los sinópticos –escribe el abad Prat– no señalan la presencia de la Santa Virgen, sin duda porque consideraban inútil mencionarlo» (*op. cit.*, p. 535). ¿Es esto creíble?

¹⁰⁸ Cfr. Robert H. Gundry, *Mark. A Commentary on His Apology for the Cross*, Grand Rapids, William Eerdmans, 1993, pp. 976-977. A principios del siglo XI, Teofilacto, obispo de Acrida en Bulgaria, asimilaba todavía a «María madre de Santiago», quien descubre la tumba vacía de Jesús en Lucas 24, 10 a la *Théotokós*, es decir, a «María madre de Dios».

¹⁰⁹ «Esta María [madre de Santiago y de José] no pudo ser la madre de Jesús, pues debería haber sido designada como tal en esa circunstancia», escribe Claude Roure, art. cit., p. 38. Esto, en efecto, es probable, pero no cierto del todo.

¹¹⁰ Es verdad que Eusebio de Cesárea no duda en hablar de un «Simeón de Cleofás mencionado en el libro del evangelio» (*Hist. Eccl.*, 3, 11, 32). Más adelante añade: «El evangelio menciona a María, mujer de Cleofás, madre de Simón, como lo hemos demostrado antes» (32, 4). El problema es que no ha demostrado nada, pues ningún «Simeón de Cleofás» es citado en el «libro del evangelio».

¹¹¹ Por cierto, resulta mucho más imprudente poner en duda la autoridad de Hegesipo para demostrar que los «hermanos de Jesús» eran en realidad sus primos que el testimonio mismo de Eusebio de Cesárea; este historiador estaba convencido de que Jesús había tenido verdaderos hermanos. Y es por esto que describe a Judas como un «hermano del Señor según la carne». Si Hegesipo hablaba también de los hermanos de Jesús así como de su primo, es porque no los confundía. En su tratado sobre las herejías, Epifanio reconoce que Simeón hijo de Cleofás no era el hermano, sino más bien el primo de Santiago «hermano del Señor» (*Adversus hæreses* 78, 7). La tradición supone que este Simeón sufrió martirio bajo el imperio de Trajano a la edad de ciento veinte años (sic), y que él mismo tuvo por sucesor a un

Judas, que a veces es descrito como su propio hermano y en otras ocasiones como hijo de Santiago el Menor. Cfr.: Richard Bauckham, *Jude and the Relatives of Jesus in the Early Church*, Edimburgo, T&T Clark, 1990. Además hay que recordar que los «testimonios» de Hegesipo siempre deben ser tomados con cautela. Hegesipo es un autor de la segunda mitad del siglo II y de quien no se sabe gran cosa, excepto que trabajaba para fijar por escrito las tradiciones orales recopiladas en arameo y en griego. Judío convertido al cristianismo, llegará a Roma bajo Aniceto y habría redactado lo esencial de sus trabajos bajo Adriano. Es imposible ponderar el valor de sus informaciones, pues sus obras han desaparecido totalmente. No se conoce más que lo que Eusebio de Cesárea afirma haber encontrado. Sin embargo, el propio Eusebio está lejos de ser confiable. Poco interesado en las controversias dogmáticas, su principal preocupación era elaborar la lista de obispos, papas y mártires desde una perspectiva esencialmente apologética. En numerosas ocasiones, parece haber falsificado deliberadamente los textos y llenar las lagunas utilizando únicamente los recursos de su imaginación. Nacido entre el 265 y el 275 en Cesárea de Palestina, este griego de Asia habría pertenecido a una familia muy modesta. No se conoce el nombre de su familia, e incluso se ha pensado que en su juventud pudo ser el esclavo de un cristiano rico llamado Pánfilo. Ordenado sacerdote hacia el año 300, fue hecho prisionero en el 307, antes de ser liberado bajo circunstancias misteriosas. Según Atanasio y Epifanio, habría comprado su libertad al precio de una apostasía. Exiliado en Fenicia, y después en Egipto, regresa a Cesárea después del Edicto de Galera (311) y se vuelve, cuatro años más tarde, obispo de la ciudad. Mientras tanto, cuando estalla la herejía arriana, se manifiesta estrepitosamente a favor de las tesis de Arrio, lo que le vale ser excomulgado por el Concilio de Antioquía. Poco después del Concilio de Nicea, vuelve a su línea sin dudarle, al tiempo que un nuevo concilio de Antioquía, en el 330, lo depone y exilia al obispo a la villa de Eustasia, que había intentado reabrir el debate en torno a la cuestión arriana. Paralelamente, intriga con una última insulsez para convertirse en uno de los protegidos del emperador Constantino, a quien le redacta un panegírico hacia el 337. Murió alrededor del 340. Su *Historia eclesiástica*, que fue traducida por Rufino a finales del siglo IV, se coloca desde el mirador exclusivo de su tiempo. Eusebio sostiene como postulado implícito que la Iglesia siempre ha existido, desde la época de Jesús, bajo la forma en que Él la conoció; no proporciona ningún dato, aunque es imposible saber cómo cuenta los años. Su información es particularmente defectuosa sobre el episcopado de Roma y sobre la parte occidental del Imperio. Apenas menciona el conflicto de la Iglesia de Roma con los gnósticos y tampoco habla de la formidable crisis que finalizó con la evicción de Marción y de Valentín. A veces confunde Guala y Galacia (tierra de los gálatas) (*Hist. Eccl.* 3, 4, 8). Al declarar que se apoya en Hegesipo, atribuye a Domiciano un edicto destinado a acabar con «la persecución contra la Iglesia» (*Hist. Eccl.* 3, 20, 4-5) del que nadie escuchó jamás hablar. Incluso en periodos más cercanos a su tiempo él comete graves errores. Bernard Dubourg, quien no vacila en ver en él a un «serio precursor de Zhdanov», escribe: «Cuando se sabe cómo nuestro Eusebio, primer historiador eclesiástico, revisó su biografía de Constantino al gusto de los acontecimientos y de las fluctuaciones de sus deseos, para complacerlo y servirlo, borrando los nombres, triturando los hechos y cambiándolos, con el mismo impulso, nos preguntamos qué confianza hay que concederle como narrador y relator de los primeros tiempos del cristianismo» (*L'invention de Jésus*, vol. 1, Gallimard, 1987, pp. 18-19). Cfr. también: Guy Fau, «Eusèbe de Césarée et son histoire de l'Eglise», en *Cahiers du Cercle Ernest-Renan*, marzo de 1976, pp. 1-32.

¹¹² En tiempos de Jerónimo, se identificaba a la antigua Emaús con la villa llamada más tarde Nicópolis (hoy día Amouas). Pero Nicópolis estaba situada a 176 estadios de Jerusalén, mientras que Lucas 24, 13 habla de 60 estadios. Para armonizar el texto con la geografía, se ha identificado a Emaús con Kolonieh, que efectivamente se encuentra a 60 estadios más o menos de Jerusalén, en el camino de Jaffa. Esta segunda propuesta reposa únicamente en una preocupación apologética.

¹¹³ Mons. Le Camus, *La vie de N.S. Jésus-Christ*, op. cit., vol. 3, p. 438. Así, nos hemos imaginado que el segundo discípulo de Emaús no era otro que «el hermano del Señor», o bien «María de Cleofás» (cfr. Margaret C. Ives, *Women of the Passion. The Women of the New Testament Tell Their Stories*, Norwich, Canterbury Press, 1998, pp. 99-102), o incluso Pedro, Natanael o el mismo futuro evangelista Lucas. Orígenes, citado por Narsaí, en su comentario sobre el *Diatessaron de Tatien*, identificaba este discípulo anónimo con Simeón hijo de Cleofás, al que Hegesipo hace primo de Santiago «hermano del Señor». Este Simeón habría caminado rumbo a Emaús en compañía de su padre. La misma opinión fue sostenida por Cirilo de Alejandría.

¹¹⁴ *Op. cit.*, vol. 2, p. 415.

¹¹⁵ Las iglesias ortodoxas celebran la fiesta de Santiago de Alfeo el 9 de octubre, y la de Santiago hermano del Señor el 25 de octubre. Esta distinción es hecha igualmente por las Constituciones Apostólicas (2, 55), los Reconocimientos Pseudo-Clementinos (*Recogn.* 1, 43), Epifanio (*Adversus hæreses* 79,3), Gregorio de Nisa (*Orat. II, de Resurrectione*, 49) y Victorino (1, 19). El protestantismo generalmente ha seguido la opinión de la iglesia griega.

- ¹¹⁶ Un poco a la manera en que el «Ludwig» alemán pudo acabar a la vez tanto en Aloysius como en Ludovico.
- ¹¹⁷ Cfr. E. Jacquier, *Histoire des livres du Nouveau Testament*, vol. 3, Victor Lecoffre-J. Gabalda & Cie, 1912, p. 191.
- ¹¹⁸ Se notará que los Hechos de los Apóstoles dan una versión muy diferente del primer viaje de Pablo a Jerusalén. De acuerdo con ellos, es Bernabé quien habría presentado a Pablo con los apóstoles: «Llegado a Jerusalén, intentaba reunirse con los discípulos, pero todos tenían miedo y no creían que el fuera verdaderamente discípulo. Entonces Bernabé lo tomó y lo llevó a los apóstoles... » (9, 26-27). Walter Schmithals (*The Office of an Apostle*, Abingdon, Nashville 1965, p. 65) por su parte cree que Pablo cultivó voluntariamente la ambigüedad: al no considerar a Santiago como un apóstol, habría dejado abierta la posibilidad de que, no obstante, se le viera como tal. Esta interpretación parece muy aventurada.
- ¹¹⁹ Esta aparición de Santiago no está registrada en los evangelios canónicos, prueba adicional de una voluntad por borrar la importancia del «hermano del Señor», y, en cambio, es frecuentemente mencionada en los apócrifos.
- ¹²⁰ Pierre-Antoine Bernheim, *op. cit.*, p. 257.
- ¹²¹ Cfr. Antoine Malvy, «Saint Jacques de Jérusalem était-il un des Douze?», en *Recherches de science religieuse*, 9, 1918.
- ¹²² Evidentemente, no hay lugar para detenerse demasiado en la hipótesis de Robert Ambelain (*Les lourds secrets du Golgotha*, Robert Laffont, 1974, pp. 144-145) según la cual *alphos* significa en griego «herida blanca, soriasis», Alfeo no sería otro que Simón el leproso, con quien Jesús se encuentra en Betania (Marcos 14, 3, Mateo 26, 6).
- ¹²³ *Les évangiles*, *op. cit.*, p. 546.
- ¹²⁴ El mismo Jerónimo consideró la posibilidad de que María [mujer] de Cleofás hubiera podido ser la esposa de Alfeo; esta suposición gratuita fue retomada después de él. Claude Roure pretende, por su parte, que Alfeo habría sido apellidado Cleofás después de su matrimonio con una María llamada por ella misma Cleofás, es decir, ¡María la hija del «prestamista» de un barrio vecino (art. cit., p. 38)! Esto querría decir que a Alfeo le habría sido atribuido el nombre o el apellido del padre de su mujer, lo que no tiene ningún sentido. Además, si hay que creer a Hegesipo, Alfeo era de la raza de Aarón (tribu de Leví), mientras que Cleofás pertenecía a la de David (tribu de Judá). Tales especulaciones frecuentemente conducen a un punto muerto.
- ¹²⁵ Hay que notar, sin embargo, que mientras el Evangelio de Mateo es el único en dar el nombre de Mateo a quien Marcos y Lucas llaman Leví, los tres sinópticos concuerdan en hacer figurar a un Mateo en la lista de los Doce, mientras que no mencionan a ningún Leví. Mateo (10, 3) es además el único en calificar a Mateo de «publicano» en la enumeración de los Doce. Este término no figura en Lucas 3, 18, mientras que en 5, 27 le es atribuido a Leví. Se sabe del descrédito que acompañaba a los publicanos y cuyo nombre era sinónimo de ladrón. Los publicanos eran los comisionados encargados de recibir las contribuciones en nombre de los recaudadores de impuestos. A la aversión general que inspiraba su trabajo se sumaba un fuerte rechazo respecto de todos los colaboradores del ocupante romano.
- ¹²⁶ El abad C. Fouard escribe fríamente que «Alfeo, padre de Leví [= Mateo], no debe ser confundido con el Alfeo que se casa con la hermana de la Santa Virgen, y que tuvo muchos hijos que el Evangelio llama hermanos y hermanas de Jesús» (*op. cit.*, vol. 1, p. 265). Como no aporta ningún argumento, hay que creer en su palabra.
- ¹²⁷ Pierre-Antoine Bernheim, *op. cit.*, p. 355.
- ¹²⁸ *The Gospel According to Luke*, vol. 1, Nueva York, Doubleday, 1981, p. 619.
- ¹²⁹ *Commentaire sur l'épître aux Galates* 1, 19.
- ¹³⁰ «Note sur les frères du Seigneur», en *Saint-Marc*, *op. cit.*, pp. 79-93.
- ¹³¹ Es el razonamiento sostenido por el abad E. Le Camus, *Examen critique des récits de l'Évangile*, Cattier, 1876, pp. 278-279.
- ¹³² *A Marginal Jew*, *op. cit.*, vol. 1, p. 355.
- ¹³³ *Op. cit.*, p. 45.
- ¹³⁴ *The Birth of the Messiah. A Commentary on the Infancy Narratives in the Gospels of Matthew and Luke*, 2ª ed., Nueva York, Doubleday, 1993, pp. 305-306. Cfr. también: M. Miguens, «La Virginitad de María. El silencio del Nuevo Testamento», en *Estudios bíblicos*, 33, 1974, pp. 245-264; Raymond E. Brown, Karl P. Donfried, Joseph A. Fitzmyer y John Reumann [editores], *Mary in the New Testament*, Nueva York, Paulist; Filadelfia, Fortress Press; y Londres, Geoffrey Chapman, 1978, p. 72.
- ¹³⁵ *Adversus hæreses*, 1,7,2 y 3,2,3. Acerca de la virginidad *in partu*, verdadero milagro ginecológico, cfr. J. C. Plumpe, «Some Little Known Early Witnesses to Mary's "Virginitas in Partu"», en *Theological Studies*, 1948, pp. 567-577; Karl Rahner, «Virginitas in Partu» en *Theological Investigations*, vol. 4, Baltimore, Helicon, 1966, pp. 134-162; A. C. Clark, «Born of the Virgin Mary», en *The Way*, suplemento 25, 1975, pp. 34-45.

¹³⁶ *Contre Jovinien*, 1, 8 PL [232].

¹³⁷ Cfr. especialmente a Peter Brown, *Renoncement à la chair, virginité, célibat et continence dans le christianisme primitif*, Gallimard, 1995.

¹³⁸ «La virginité de Marie selon saint Jérôme, polémiste et exégète», en: Jean Longère [editor], *La virginité de Marie. Communications présentées à la 53e session de la Société française d'études mariales*, Médiaspaul, 1998, p. 88.

¹³⁹ Esta es la misma fórmula (*Aei parthenos*) que se encontrará en la Constitución *Lumen gentium*, adoptada por el Concilio Vaticano II el 21 de noviembre de 1964.

¹⁴⁰ Con fórmulas tales como «*inviolata, integra et casta es, Maria*», «*post partum virgo inviolata permansisti*», «*quæ sine tactu pudoris inventa es mater salvatoris*», «*virgo prius ac posterius*», «*atque semper virgo*», etcétera.

¹⁴¹ *Catéchisme de l'Église catholique*, Mame-Plon, 1992, p. 111.

¹⁴² Una concordista contemporánea, que no tuvo el talento de sus predecesoras, tampoco creyó útil pronunciarse sobre la cuestión de los hermanos de Jesús: «Desde hace mucho tiempo [sic] ha sido probado que se trata de primos» (Marie-Christine Ceruti-Cendrier, *Les évangiles sont des reportages, n'en déplaise à certains*, Pierre Téqui, 1997, p. 225). La misma autora no duda en negar la evidencia: «No se dice en San Mateo que San José no habitaba en Nazaret [antes del nacimiento de Jesús]» (*ibid.*, p. 225). Hay que cotejarlo con Mateo 2, 23. René Laurentin escribe con el mismo espíritu: «No se ha comprobado que ninguno de los “hermanos del Señor” mencionados por el Evangelio sea hijo de María. Todos los indicios [sic] atestiguan lo contrario» (*Vie authentique de Jésus-Christ, op. cit.*, vol. 2, p. 87). En el siglo XIX, A. Gratry ya aseguraba: «La tradición entera de la Iglesia cristiana y todos los monumentos antiguos afirman que María, siempre Virgen, sólo tuvo un hijo único, Jesucristo. Eso hubiera sido manifiestamente imposible si Jesús hubiera tenido hermanos» (*Jésus-Christ. Réponse à M. Renan, op. cit.*, pp. 32-33) ¡«La tradición –agrega– no es tal o cual testimonio; es la inmensidad histórica. ¿Y será eso de lo que se trata la tradición cristiana, la más fuerte, la más solemne, la más rica, la más pura y la más debatida jamás? Luchar contra esta inmensidad y contra el sentido general de su movimiento es luchar contra el océano [sic]» (*ibid.*, pp. 33-34).

¹⁴³ Cfr. por ejemplo: C. Pozo, *María en la obra de la salvación*, 2ª edición, Madrid, BAC, 1990; Aline Lizotte, «Peut-on continuer à appeler Marie “la Sainte Vierge” ?», en *Esprit et vie*, 26 de septiembre de 1996; Philippe Rolland, *L'origine et la date des évangiles. Les témoins oculaires de Jésus*, Saint-Paul, 1994; Claude Roure, *La famille de Jésus*, François-Xavier de Guibert, 1998.

¹⁴⁴ Tal es la posición de Pere Franquesa, quien juzga la cuestión difícil de decidir («Los hermanos de Jesús», en: A. Aparicio [editor], *María del Evangelio*, Madrid, 1994, pp. 105-117).

¹⁴⁵ Rudolf Pesch, *Das Markusevangelium*, vol. 1, Freiburg i.Br., Herder, 1977, pp. 322-325.

¹⁴⁶ *A Marginal Jew, op. cit.*, vol. 1, p. 332. Cfr. también: «The Brothers and Sisters of Jesus in Ecumenical Perspective», art. cit., p. 27.

¹⁴⁷ *La Vie*, 3 de noviembre de 1994, p. 63.

¹⁴⁸ *Les frères et sœurs de Jésus, op. cit.*, p. 89.

¹⁴⁹ *Idem.*, p. 125.

¹⁵⁰ *L'invention du Christ. Genèse d'une religion*, Odile Jacob, 1998.

¹⁵¹ *Jésus, op. cit.* «Lo que me parece claro –añade– es que Jesús tuvo hermanos y hermanas. Así que hoy existen, en alguna parte del mundo, descendientes de José y de María» («Jésus, un homme qui aimait la vie», en *Le Point*, 8 de octubre de 1994, p. 87).

¹⁵² *Biographie de Jésus*, Plon, 1993.

¹⁵³ John Painter, *op. cit.*, p. 12.

