

Las tentaciones de Jesús y la tentación cristiana

INTRODUCCION

En la famosa parábola del Gran Inquisidor, ha escrito Fedor Dostoyevski que el pasaje de la triple tentación de Jesús constituye la página más genial y más profunda que el espíritu humano ha producido jamás¹. No es fácil, con todo, que la simple lectura del pasaje despierte en el lector impreparado una admiración de este tipo: el episodio de las tentaciones produce más bien una cierta sensación de extrañeza; parece una narración esotérica o mitológica, quizá, incluso totalmente marginal y, desde luego, no demasiado decisiva en los Evangelios.

Y, sin embargo, la intención de los evangelistas al narrar la perícopa, así como el trato que le han dado, parece indicar que le conceden una importancia semejante a la que proclamaba la declaración de Ivan Karamazov. En efecto: los tres sinópticos han visto en el pasaje de la tentación no un episodio aislado, sino más bien una especie de síntesis, de clave teológica o de

¹ “¿Piensas Tú que toda la sabiduría de la tierra reunida podría discurrir algo semejante en fuerza y hondura a esas tres preguntas que, efectivamente, formuló entonces el poderoso e inteligente espíritu en el desierto? Sólo por esas preguntas, por el milagro de su aparición, cabe comprender que se las ha uno con una inteligencia no humana, sino eterna y absoluta. Porque en esas tres preguntas aparece compendiada en un todo y pronosticada toda la ulterior historia humana, y manifestadas las tres imágenes en que se funden todas las insolubles antítesis históricas de la humana naturaleza en toda la tierra.” F. DOSTOYEVSKI, *Obras*. Ed. Aguilar, tomo III, p. 208. En adelante, todas las citas de *Los Hermanos Karamavoz* se referirán a este tercer tomo de las obras completas.

obertura musical de toda la vida de Jesús. Los tres le dan el trato más adecuado para que resalte su carácter programático. Para ello, colocan el pasaje, a modo de subtítulo, al comienzo de la vida pública de Jesús y, sobre todo, los tres lo vinculan cronológicamente al Bautismo, que constituye (como ha puesto cada vez más de relieve la exégesis actual) no sólo el comienzo cronológico, sino el marco y la clave de lectura de toda la vida y la persona del Jesús terreno. Esta vinculación al Bautismo queda patente en una serie de detalles a todas luces intencionados: para los tres sinópticos, el Espíritu que acaba de descender y posarse sobre Jesús en el Bautismo (Mc 1,10 par.) es el que “inmediatamente le llevó al desierto” (Mc 1,12 par.). La primera tentación apela al carácter de “Hijo de Dios” que acaba de ser proclamado en el Bautismo (Mt 4,3) y apela, como veremos luego, como consecuencia lógica. Finalmente, Lucas, que ha roto la vinculación entre Bautismo y Tentaciones por la inserción entre ambos de la larga genealogía de Jesús, se preocupa de rehacerla, subrayando al comenzar su narración que Jesús fue al desierto “regresando del Jordán” (Lc 4,1). Es poco seguro que esta vinculación entre Bautismo y Tentaciones proceda de las fuentes previas², y si ha sido hecha pretendidamente por los evangelistas, habla con mucha claridad de una intención teológica común a los tres. La triple tentación es algo así como el reverso o el negativo del pasaje del Bautismo.

Este encuadre es lo primero que necesitamos para una lectura del episodio de las tentaciones. El Bautismo es un pasaje absolutamente decisivo de la vida de Jesús. No sólo porque su historicidad está fuera de toda duda, aun para la crítica más radical, sino porque el momento del Bautismo parece suponer una hora de importancia capital en la conciencia de Jesús. La voz de la nube, que en la Transfiguración es presentada como dirigida a los testigos presenciales (“Este es mi Hijo”...), se dirige en el Bautismo a sólo Jesús (“Tú eres mi Hijo”...)³. Y el contenido de esta experiencia personal viene dado por las palabras de la nube, que son una cita del comienzo del primer poema isaiano del Siervo de Yavé (pese a la ambigüedad de traducción entre *hyiós* y *pais*).

Sin entrar en conjeturas psicologizantes que son tentadoras,

² Pues el pasaje del Bautismo en las citas del A. T. no sigue a los LXX. En cambio, el de las Tentaciones sí.

³ Salvo en Mt 3,17, que es secundario respecto a Mc 1,11.

pero ante las que el teólogo debe mostrar una radical sobriedad, cabe decir, al menos, que la intención teológica del pasaje del Bautismo es el presentar a un Jesús, que asume la figura de Siervo como forma de realización de su misión mesiánica: será el Elegido, el Hijo, pero sólo en la figura del Desconocido⁴, del Siervo sufriente; será *hyiós* en la forma de *pais*⁵.

De esta forma, la voz de la nube descubre la pertenencia intrínseca de la cruz a la existencia terrena de Jesús o, con terminología neotestamentaria, descubre el carácter kenótico de la venida del Hijo⁶. Esta voz es ya una interpretación teológica del hecho histórico del Bautismo de Jesús: su Bautismo no es señal de *metanoia*, o para liberación de sus pecados, sino que es entrada en la función de estar en el lugar de los otros y, en concreto, de los pecadores⁷. Pues bien: sólo a la luz de esta intrínseca vinculación con el Bautismo puede ser leído el pasaje de las tentaciones. Y es a partir de este carácter kenótico, o "autodestructor", de la revelación de Dios, como nosotros vamos a intentar leerlas.

Sin embargo, la extrañeza innegable del pasaje hace imprescindible una palabra previa sobre su origen y su verdad histórica. Vamos a presentarla sin ninguna pretensión de originalidad, como simple balance informativo de los datos y argumentos que suelen barajarse; pero —dada la amplísima gama de opiniones que se produce cuando se afrontan cuestiones de crítica histórica— sin escurrir tampoco el bulto de una toma de posición allí donde ésta nos parezca posible. Pensamos además que este tipo de datos no deben ser vistos por el dogmático como absolutamente inútiles⁸.

⁴ Cf. Jn 1,26; Is 52,14.

⁵ Esto explicaría el uso de *hyiós* en vez de *pais*, dado que el siervo ya queda claramente aludido por toda la cita que sigue.

⁶ Se han aducido otras confirmaciones de esta lectura teológica, tanto en el uso que después hará Jesús del verbo *baptizari* para aludir a su muerte (Mc 10,38 y Lc 12,50) como en la posible traducción del "Cordero" de Dios (que el cuarto evangelio vincula al Bautismo de Jesús: Jn 1,29-33) por el Siervo. No entramos ahora en este punto.

⁷ Que es la misión del Siervo en Is 53,12.

⁸ Como la exposición que sigue es toda ella un empedrado de datos no originales (aunque traten de serlo las tesis en que iremos tomando posición), nos abstendremos de las referencias, que serían continuas. De una vez para todas remitimos, sobre todo, a J. DUPONT, *Les tentations de Jesus au desert*. Desclée 1968. Además, a M. STEINER, *Les tentations de Jesus dans l'interpretation patristique*. Gabalda, Paris 1962; K. P. HOPPEN, *Die Auslegung der Versuchungsgeschichte unter besonderen Berücksichtigung der alten Kirche*, Tübingen 1961; U. W. MAUSER, *Christ*

I. APROXIMACION HISTORICA AL TEMA DE LAS TENTACIONES

Y como en esta primera parte sólo se trata de presentar un balance de conclusiones, vamos a formularlas, para mayor brevedad, en forma de enunciados o tesis.

1. *El relato ha nacido en la catequesis judeohelenista.*

Sobre el origen del relato es posible hablar casi con plena seguridad. Este episodio tiene que haber nacido en un ambiente de habla griega, puesto que cita la Biblia según la versión de los LXX. A su vez, la manera de utilizar y de citar la Escritura es típicamente judía. Ambos indicios nos remiten a las comunidades judías de la diáspora, de habla griega, y avalan esta primera conclusión.

2. La comparación de los tres sinópticos hace ver inmediatamente que existen dos fuentes diversas del relato: una, brevísima, que sólo da noticia del hecho de la tentación, pero que desconoce todo el diálogo (la fuente utilizada por Mc), y otra, más amplia, común a Mt y Lc (probablemente la llamada fuente Q), y en la que más de la mitad del diálogo está hecha con palabras del Deuteronomio.

Hay razones para defender que ambas fuentes son totalmente independientes⁹: Mc menciona algún detalle (como la compañía de las fieras) que es desconocido de la otra fuente. Igualmente, Mc parece desconocer datos centrales de la otra fuente, como serían el ayuno de Jesús y el hambre consiguiente. Tales razones, sin embargo, no parecen apodícticas: la compañía de las fieras es, en realidad, un detalle mínimo. Y el hambre-ayuno pertenecen ya a la primera tentación, de forma que no tiene sentido el mencionarlos si no se va a mencionar ésta.

Se aducen también razones en favor de la opinión de que

in the wilderness, London 1963; a los artículos de A. FEUILLET en *Estudios Bíblicos*, 19 (1960) 49-73; *Bíblica*, 40 (1959) 613-31, y *Revue Biblique*, 11 (1970) 30-49; A. LEGAULT en *Sciences Ecclésiastiques*, 13 (1961) 137-66; M. CONE en *Nouvelle Revue Théologique*, 92 (1970) 165-79; B. H. KELLY en *Catholic Biblical Quarterly*, 26 (1964) 120-220; y a todo el número primero del volumen 25 (1970) de *Bibel und Kirche*.

⁹ Tal sería la opinión, vgr., de U. MAUSER y la de M. DIBELIUS, para quien al principio habría existido, por una parte, una especie de empalme hecho para unir el Bautismo con la vida pública, a modo de preparación (y que tendría la forma del Mc actual), y por otra parte, un *logion* sobre el triple diálogo entre Jesús y Satán, compuesto para explicar la poca espectacularidad de Jesús. Más tarde ambos se habrían unido. (Cfr. *Die Formgeschichte des Evangeliums*, 4.^a ed. (1961) 274.)

nuestras dos fuentes son, en realidad, dos versiones de una fuente común¹⁰. Unas de estas razones son de tipo lingüístico (p. ej.: el uso de la palabra *héremos* —desierto— como sustantivo hace suponer que en Mc 1,13 nos hallamos ante una “unidad” anterior al evangelista —pues Mc, cuando escribe de su cosecha, la emplea sólo como adjetivo—). Otras razones son de tipo más bien bíblico y teológico: así, aun en la breve noticia de Mc es posible encontrar la misma trasposición que hacen los otros dos evangelistas de Deut 8,2 (de donde proceden detalles como el desierto y la cifra de 40, que son comunes a la versión de Mc y a la de Q), y con ello un núcleo teológico común (a saber: la identidad entre Jesús e Israel). También la alusión al servicio de los ángeles parece común a las dos fuentes.

Estas razones resultan más fuertes que las anteriores y abogan por la no independencia de las dos fuentes del relato, aunque sea difícil precisar cuál es el tipo exacto de relación que existe entre ellas. La hipótesis de que la narración de Q es una ampliación (hecha en forma de *haggadá*) del relato de Mc¹¹ se puede considerar *a priori* como más verosímil que la hipótesis contraria¹². Esta sospecha se ve corroborada además por cierta falta de unidad, que puede detectarse en el relato de Q: la tercera tentación se aparta claramente del esquema formal, que se ha mantenido idéntico en las otras dos, hasta el extremo de que hay quien defiende que esta tercera tentación es una unidad independiente, que fue añadida más tarde¹³. Si Q ni siquiera es unitario, difícilmente puede ser más primitivo, y ello abogarí, pálidamente, en favor de la mayor antigüedad de Mc.

A su vez, las dos versiones de Q que conservamos (Mt y Lc) difieren entre sí sensiblemente. Pero en este punto hay prácticamente unanimidad en considerar la versión de Mt como la más original. Y uno de los motivos sería el que en uno de esos puntos de diferencia (el cambio de orden que introduce Lc entre la segunda y tercera tentación) se puede asegurar con certeza que Mt es quien ha conservado el orden original. En efecto: a

¹⁰ Dicha fuente común podría ser para algunos una palabra del mismo Jesús, como la que menciona Lc 22,31-11.

¹¹ Esta sería, aunque mucho más complicada, la opinión de BULTMANN.

¹² Igual que, vgr., Mc 8,27 ss. se suele considerar como más antiguo que la versión más ampliada de Mt 16.

¹³ Así, por ej., F. HAHN, para quien la tercera tentación ha nacido en situación muy próxima a la redacción primigenia del pasaje de Cesarea, mientras que las dos primeras proceden de la polémica con las ideas griegas del *theios aner* (cf. *Christologische Hoheitstitel* 1966³, 175 y 303). J. JEREMÍAS cree, incluso, que las tres tentaciones son independientes. Son explicaciones distintas del mismo dato de Mc de que Jesús había sido tentado (cf. *Parábolas de Jesús*, 152). La referencia que hace JEREMÍAS al evangelio apócrifo de los Hebreos sólo evidenciaría el carácter independiente de la tercera tentación. (El texto del Evangelio de los Hebreos puede verse en BAC, *Los evangelios apócrifos*, p. 38.)

Lucas le interesa invertir el orden entre la segunda y tercera tentación para que las tentaciones concluyan en Jerusalén, en consonancia con toda la teología del tercer evangelista sobre la ciudad santa. A su vez, si se acepta el paralelismo entre las tentaciones de Jesús y las de Israel (y este paralelismo viene impuesto por las citas del Deuteronomio, como veremos después), hay que reconocer que el orden conservado por Mt mantiene mejor el orden cronológico de las tentaciones de Israel, tal como las narra el Exodo¹⁴.

Con ello tenemos los datos más salientes relativos al origen del relato, y podemos cerrar este apartado con una nueva conclusión:

El relato se nos conserva en dos fuentes (Mc y Q), que probablemente no son independientes entre sí, y de las que la versión de Mc parece ser la más original. Esta versión habría sido ampliada en la otra fuente, y Mt reproduce esta ampliación con más fidelidad que Lc.

3. Al afrontar el complicado problema de la historicidad de este pasaje es cuando más se impone proceder con el mayor rigor argumental posible. Cualquiera de las clásicas posiciones, la de que el pasaje *tiene que* ser histórico porque está en los Evangelios, o la de que el pasaje *no puede* ser en absoluto histórico por su innegable extrañeza, desbordan sus propios presupuestos. El consejo de la Historia de las Formas, de recurrir al papel que un pasaje juega en la vida de la comunidad (*Sitz im Leben*) es en ocasiones tan perogrullesco y tan impráctico como el de ponerle el cascabel al gato. El problema es cómo determinar con precisión cuál es la situación vital de una comunidad, de la que en realidad conocemos muy poco, y cuya pretendida uniformidad va siendo cada vez más cuestionada por la investigación histórica.

Así, p. ej., algunos creyeron ver una justificación de esta perícopa en la necesidad de confortar a los cristianos en sus tentaciones apartándoles de la magia¹⁵ o en la necesidad de explicar apologeticamente la ausencia de gloria y de signos aparatosos del

¹⁴ Es verdad que el Deuteronomio, en su meditación sobre las tentaciones de Israel (de donde están tomadas las citas que aduce el pasaje evangélico), tampoco ha conservado el orden cronológico del Exodo. Pero el orden de Dt tampoco es el de Lc.

¹⁵ "Porque la magia sirve a los fines del hombre, mientras que Jesús y su comunidad sirven a la voluntad de Dios." Así, R. BULTMANN, *Geschichte der syn. Trad.* 3.^a ed. (1957), 273 (cf. 270-75).

Jesús terreno, o en la polémica con afanes judíos de mesianismos espectaculares... Otros, en cambio, consideran que la situación de la comunidad hace imposible el nacimiento de esta perícopa: la comunidad vive en situación de exaltación postpascual, y por ello tiene ya resuelto el problema de la gloria y de los signos de Jesús, hasta el extremo evidente de que se nos muestra quizá más "milagrera" de lo que Jesús había sido. Esta situación de la comunidad obligaría, por tanto, a admitir una composición y una transmisión del logion del triple diálogo, anteriores ya a la Pascua¹⁶. Hasta el extremo de que hay exegetas que se preguntan por qué se conservó este relato luego de Pascua.

Por ello preferimos abordar el problema por otra vía, que se nos antoja más segura. Tanto el desierto como los cuarenta días impiden (por su marcado simbolismo teológico) una circunscripción espaciotemporal de las tentaciones. Por otro lado, es dato frecuente del N. T. (Heb 4,15; 12,2; Lc 4,13; 22,28) la presencia de la tentación a lo largo de la vida de Jesús. Y, en efecto, los evangelios han dejado constancia de momentos en los que el Señor se encuentra como solicitado por una serie de posibilidades contrapuestas a su modo de proceder y ante las que se hace ineludible una opción.

Ahora bien, es posible una sistematización de todos estos momentos en forma que responde sorprendentemente a la triple tentación del relato de Mateo.

Un primer tipo de estos pasajes enfrenta a Jesús con la posibilidad de emplear su filiación divina en utilidad propia: Jesús fue interpelado a bajar de la cruz para que "ya que creyó en Dios, que Dios le libere" (Mt 27,43. Cf. también Mc 15,29-30 par.) y sabe que puede disponer de doce legiones de ángeles, a las que, sin embargo, no conviene recurrir por la misteriosa razón de que "debe cumplirse la Escritura" (Mt 26,53).

Un segundo tipo de pasajes enfrenta a Jesús con la posibilidad de emplear su poder divino como medio contundente para obtener la fe de los que le escuchan: Jesús es interpelado a bajar de la cruz "para que creamos en Él" (Mc 15,32; Mt 27,42); es conminado por sus familiares a mostrarse al mundo para que vean las obras que Él hace (Jn 7,3-4) y, finalmente, es solicitado repetidas veces para que dé una señal mesiánica definitiva (y algunas

¹⁶ Como ejemplo mencionemos otra vez a J. JEREMÍAS (*op. cit.* 152): "esta tentación tiene su *Sitz im Leben*, temporalmente hablando, antes del viernes santo, pues en la Iglesia primitiva la tentación política no desempeñó ningún papel". De ahí concluye Jeremías que "no se puede sencillamente atribuir a la fantasía de la comunidad primitiva el núcleo de la historia de la tentación". Quizá es más clara la conclusión que no la premisa sobre el *Sitz im Leben* del pasaje.

veces el evangelista añade que se lo decían *peirádsontes*: tentándole. Cf. Mc 8,11 par.; Lc 11,16; Mt 12,38 par.; Jn 2,18). (Nótese, finalmente, el expresivo detalle conservado por Marcos (8,12) de que Jesús respondió "conmovido profundamente en lo más íntimo de su ser".)

Es sorprendente el paralelismo entre ambos grupos de pasajes y las dos primeras tentaciones: en el primero encontramos además la apelación al carácter de Hijo de Dios. Además, en uno de los pasajes evangélicos cuya historicidad menos se cuestiona (Mc 8,33), Jesús aparece empleando casi literalmente las mismas palabras que en la tercera tentación: Apártate de mí, Satanás (Mt 4,10). Y la huida para no ser coronado rey (Jn 6,15) puede coincidir también temáticamente con la posibilidad ofrecida —y desechada— en la tercera tentación de Mt.

Con esto hemos recorrido todos los momentos a que aludimos antes. Sus posibilidades de clasificación en el marco de las tres tentaciones son totales¹⁷.

Parece que semejantes coincidencias no pueden menos de ser significativas. Y por eso consideramos legítimo deducir de ellas una nueva conclusión:

Las tres tentaciones agrupan y tipifican diversos pasajes de la vida de Jesús.

4. No es posible detenernos ahora para analizar la historicidad de cada uno de los pasajes que acabamos de citar. Pero con la constatación anterior creemos haber avanzado algo de cara al problema que nos ocupa.

En efecto: el hecho de la tentación de Jesús —si prescindimos de los diversos ropajes anecdóticos escenográficos con que haya sido narrado— parece cumplir prácticamente todos los criterios de autenticidad requeridos por la investigación moderna: el del testimonio múltiple y el de ruptura tanto con el judaísmo como con la comunidad cristiana primitiva.

Se ha señalado en varias ocasiones que es imposible el que la comunidad postpascual atribuya por su cuenta al Jesús a quien ella glorifica, el escándalo y la humillación de la tentación (y cabría añadir que esto es mucho más inverosímil tratándose de una tentación de Satán, en la que Jesús aparece tan a merced de él: en los otros pasajes que hemos aducido, siempre son los hombres quienes provocan la tentación).

¹⁷ A estos pasajes habría que contraponer otros en los que Jesús parece actuar en forma contraria a como actúa en el de las tentaciones. Y extremando algo la oposición cabría mencionar: la multiplicación de panes (Mc 6,30 ss.), la moneda sacada de la boca del pez (Mt 17,26), la tempestad calmada (Mc 4,35 ss.), el andar sobre las aguas (Mc 6,45 ss.) y, por la contextura de la frase, la declaración de potestad de Mt 28,18.

Este dato, de la dificultad de atribuir a la comunidad *el hecho* de la tentación, no queda eliminado por todas las demás hipótesis que explican plausiblemente la configuración de la perícopa de las tentaciones, ni por todos los usos parenéticos o catequéticos que la comunidad pudo hacer después de este hecho. Más bien, éste es uno de los casos en que tal uso catequético sólo es posible si se trata de un hecho real. Aceptemos, pues, como nueva conclusión que:

Es histórico el hecho de que Jesús fue tentado.

5. ¿Es posible avanzar más? ¿Qué decir respecto al revestimiento peculiar que tiene este dato en la perícopa que nos ocupa?

Ya hemos aludido antes a la dificultad de precisar cuál era la verdadera situación vital de la comunidad que pudo dar origen al nacimiento de esta perícopa. Prescindiendo, pues, de ella, podemos afirmar, sin embargo, que el empleo sistemático de citas del Deuteronomio en las respuestas de Jesús hace muy difícil sustraerse a la impresión de que este pasaje es una especie de *midrash* sobre el texto del Antiguo Testamento, que establece un nexo entre el ser bautizado (e. d., entre la elección) y la tentación.

Esta opinión puede verse reforzada por el hecho de que conocemos en el Nuevo Testamento otro *midrash* de ese tipo que versa sobre la tentación de Israel en el desierto, y es el que realiza Pablo en 1 Cor 10,1-13. Existe, sin embargo, una diferencia a explicar: en 1 Cor se ha valido Pablo de la tentación de Israel tal como la narra el libro de los Números, mientras que la fuente Q se vale de la narración de Deuteronomio-Exodo. Una explicación plausible de esta diferencia es el hecho de que en el libro de los Números la tentación tiene un carácter más *individual* (fornicación, etc.), en la cual unos caen y otros no; y así Pablo puede aplicarla a las tentaciones de cada cristiano. En cambio, en Exodo-Deuteronomio la tentación aparece más como tentación y pecado del pueblo *en cuanto tal pueblo* y, por consiguiente, en su carácter de Elegido. Si el *Midrash* de Mateo ha preferido seguir la versión de Exodo-Deuteronomio ha de ser porque le interesa presentar la tentación de Jesús como tentación en su carácter de Elegido, de verdadero Israel, y, por tanto, como tentación mesiánica. (Demos ahora por sentado este punto, que habrá que explanar en la segunda parte del artículo.)

Con eso quizá podemos recuperar algo sobre el *Sitz im Leben* de esta perícopa. La opinión de Bultmann de que la misión del pasaje es animar a los creyentes en sus tentaciones y sufrimientos, apartándolos, vgr., de la magia, etc. (con lo que se da a las tentaciones de Jesús un sentido no mesiánico, sino meramente

humano), parece lastrada por la clásica impostación privatista y exclusivamente kerigmática de la teología de Bultmann; y se le ha argüido con razón que, puesta a crear una perícopa para este fin, la comunidad habría asignado a Jesús unas tentaciones menos peregrinas y más semejantes a las nuestras.

Aceptando el carácter mesiánico de las tentaciones, resulta difícil explicarlo por alguna situación vital de la comunidad, cuya teología es mucho más mesiánica de lo que fueron las declaraciones de Jesús sobre sí mismo y que, además, ve ahora transfigurado el mesianismo desde la óptica de la Resurrección. Por otro lado, Mc 8,33 ss. nos aconseja hacer remontar hasta el mismo Jesús esa violencia que supone el denunciar como satánicas determinadas formas de concebir el mesianismo (pues es claro que, desde un punto de vista psicológico, semejante violencia resulta más explicable en aquel mismo que soporta la tentación mesiánica). Finalmente, conviene llamar la atención sobre el hecho de que tal violencia aparezca ahora precisamente en Mt, que es el evangelio más inclinado a la componenda con el mundo judío¹⁸. Todo esto nos remite otra vez, como explicación, hasta el mismo Jesús y hasta el peso de la realidad de los hechos.

Y si combinamos todos estos datos con los pasajes citados en el apartado 3 se da una gran confluencia de indicios, que nos permiten sentar la siguiente conclusión:

*Histórico es también el contenido de esa tentación de Jesús como opción entre dos formas de mesianismo. E incluso es verosímil que la conservación de este dato y el anterior en los evangelios proceda de una palabra del mismo Jesús*¹⁹.

6. El relato de las tentaciones coincide, pues, con una experiencia psicológica vivida por Jesús, y sin esta base no se sostendría su intención teológica: Jesús vivió profundamente la posibilidad de dar a su vida y a su misión un planteo distinto del que en realidad tuvieron²⁰. Pero ¿es posible avanzar más todavía?

Aquí sí que entramos ya en el terreno de las hipótesis. A modo de información, señalemos, sin embargo, que algunos exegetas creen descubrir en el relato determinadas características de lenguaje que parecen responder a lo que sabemos sobre el lenguaje del Jesús histórico. Así, p. ej., además de la ya citada radicalidad en señalar como diabólicas determinadas esperanzas mesiánicas,

¹⁸ En Lucas ya no está tan claro el carácter mesiánico de las tentaciones, como diremos luego.

¹⁹ Tal palabra, se señala, no habría sido pronunciada hasta luego de Cesarea, que es cuando parece que Jesús comienza a instruir a los suyos sobre el destino que puede implicar su conducta.

²⁰ Por aquí va eso que el Nuevo Testamento denomina obediencia.

se arguye que si la comunidad hubiera compuesto el relato, habría buscado para Jesús respuestas más gloriosas.

Se concreta incluso que, para responder a la interpelación sobre la filiación divina, la comunidad podía haber echado mano del salmo 2,8, de cuya presencia viva entre los primeros cristianos tenemos testimonios abundantes. En cambio, contestar únicamente que el hombre no vive sólo de pan, o que no hay que tentar a Dios, resulta indudablemente pobre: con eso se pone a Jesús a nivel de un hombre cualquiera. Este es uno de los detalles que, según algunos, remite a una composición del *logion* anterior a la Pascua (que es, además, cuando más agudo sería el problema de los signos). Esta sorprendente modestia de las respuestas cuadra con la ambigüedad de todas las designaciones que hizo de sí Jesús²¹.

Creemos que este argumento tendría innegable fuerza si no fuese porque el obligado recurso al Deuteronomio, que pide la intención teológica del pasaje, pudo ya facilitar las respuestas y dar razón suficiente de su evidente carácter enigmático. Es cierto que este argumento no excluye al anterior (semejantes recursos a la Escritura parecen también típicos de Jesús), pero tampoco lo hace imprescindible.

Finalmente, también parece ser típico del lenguaje de Jesús el papel asignado a Satán en la perícopa que nos ocupa. Una serie de palabras de Jesús que pueden ser tenidas como auténticas nos permiten sospechar que Jesús tomaba en serio a Satanás y concebía su misión como una especie de lucha con él. Señalemos, además del ya citado Mc 8,33, la polémica con los fariseos a propósito de la curación de un endemoniado (Mt 12,26-28), la parábola de la cizaña (Mt 13,24 ss.)²², la atribución a Satán de la enfermedad (Lc 13,16); la misteriosa frase sobre Satán cayendo, que trae Lucas cuando el regreso de los discípulos (Lc 10,18), y las advertencias a Pedro durante la última cena (Lc 22,31)... A este argumento cabe responder que tal concepción no parece exclusiva de Jesús, sino que también la comparten los evangelistas (cf. Lc 22,3); y si se insiste en que lo típico de Jesús es el uso del hebreo *Satán* (mientras los evangelistas hablan de *o diábolos*), hay que tener en cuenta que la narración de las tentaciones em-

²¹ Aquí cabría remitir, como ejemplo clásico, al título de Hijo del Hombre, en el que se da la misma ambigüedad (puede significar a un personaje trascendente y puede significar simplemente "hombre"), ambigüedad de enorme riqueza teológica y que cuadra perfectamente con la respuesta a la primera tentación. Señalemos, con todo, que el problema exegético del Hijo del Hombre se halla muy lejos de estar resuelto, aunque últimamente parece detectarse un viraje hacia posiciones más moderadas y más distantes de las de W. MARXEN, F. HAHN, etc.

²² Nos referimos sólo a la parábola y, en concreto, al v. 25: el enemigo (traducción del hebreo *Satán*); no a la ulterior explicación de la parábola (13,36 ss.), que, con bastante seguridad, no proviene de Jesús, sino que es creación del evangelista.

plea también *o diábolos*, excepto en la respuesta de Jesús en Mt 4,10, y en la breve noticia de Mc 1,13 que hemos considerado como más antigua.

Los argumentos, por consiguiente, no son decisivos, aunque contienen insinuaciones que merecen ser tenidas en cuenta. Por eso debemos formular la última de nuestras conclusiones con mucha mayor cautela:

El revestimiento de estos hechos en la forma del pasaje de las tentaciones es obra de la comunidad. Para tal revestimiento, la comunidad ha podido valerse de alguna palabra auténtica de Jesús pronunciada en otra circunstancia. Así, vgr., en la confesión del origen satánico de semejante tentación, o quizá también en alguna de las respuestas, especialmente la primera. Este último punto se vuelve infinitamente más probable si se acepta el carácter prepascual del logión²³.

II. SENTIDO DEL EPISODIO DE LAS TENTACIONES

Los argumentos que se barajan en cuestiones de crítica histórica, aunque rara vez permitan concluir con seguridad (ni en favor ni en contra), no suelen ser inútiles porque pueden ayudar a comprender y penetrar cada perícopa evangélica. En el caso que nos ocupa, el propio pasaje facilita enormemente su lectura, puesto que sus alusiones al Antiguo Testamento son bien explícitas, lo que ahorra el andar detectando posibles marcos o contextos de interpretación.

En efecto, como es sabido, la respuesta a la primera tentación es una cita de Dt 8,3, el cual, a su vez, alude a Ex 16,1 ss. (el maná). La respuesta a la segunda tentación es una cita de Dt 6,16, que, a su vez, alude a Ex 17,1-7 (las aguas de Massá). Y, finalmente, la respuesta a la tercera tentación contiene una cita de Dt 6,13, aunque esta vez no es claro si el Deuteronomio está aludiendo a Ex 32 (el becerro de oro) o más bien al mandato de no adorar las divinidades cananeas (Ex 23,24 y 34,13-17). El

²³ Ello nos parece más verosímil tratándose de la primera respuesta. Respecto a la segunda, si fuese verdad que en la transmisión original formó un bloque con la primera, y al margen de la tercera, cabría ver en eso un indicio en favor también de su origen prepascual y de su autenticidad. Pero el indicio es bastante leve.

pasaje, pues, nos remite claramente a las tentaciones de Israel en el desierto.

Y esto es una confirmación de que ya el mismo planteo del pasaje evangélico de las tentaciones es también una referencia implícita a Dt 8,2-5 (marcha de Israel al desierto). En efecto, comparando esos versos del Deuteronomio con Mt 4,1-2 (paralelos), encontramos los siguientes elementos comunes:

Israel "hijo"
conducido por Dios
al desierto
para tentarlo
40 años.

Jesús Hijo (cf. Bautismo)
conducido por el Espíritu
al desierto
para ser tentado por Satán
40 días²⁴.

A la estancia de Israel en el desierto nos remite también una serie de datos exegéticos en los que no es necesario entretenerse: la posible relación entre el "pan" (1.^a tentación) y el "pan del cielo" (o maná), que también conocen los evangelistas²⁵; la posible relación entre la montaña (3.^a tentación) y Dt 34 (Moisés contemplando la tierra prometida desde la montaña), pasaje que ya la exégesis rabínica parece había aplicado a todo Israel²⁶; la posible alusión a Moisés contenida en la manera como Mateo transforma el dato temporal (40 días y 40 noches, en vez de los 40 días de Lc y Mc), convirtiéndolo en un calco exacto de Ex 34,28 o Dt 9,9-18, lo que estaría en consonancia con la teología mateana de Jesús como segundo Moisés; la mención de los ángeles, que también aparecen con Israel en el desierto (Ex 23,20; Dt 1,31)²⁷, e incluso la posible correspondencia entre la vinculación Bautismo-Tentaciones en los evangelios y la vinculación Mar Rojo-Tentaciones de Israel (correspondencia que explicitaría un rasgo que consideramos muy importante, a saber: que la tentación viene precedida y motivada por un acto de particular elección del pueblo por Dios)... Todos estos datos, en cuyo par-

²⁴ La única diferencia (en el A. T. el tentador es Dios, mientras que en los evangelios es Satán) refleja, según DUPONT (*op. cit.* 15) las preocupaciones del judaísmo postexílico. El afán monoteísta del Antiguo Testamento prefiere atribuir directamente a Dios todo lo que las religiones politeístas atribuyen a otros seres "sobrenaturales". El Nuevo Testamento, en cambio, ya no está tan preocupado por ese tipo de afán monoteísta.

²⁵ Jn 6,48.49. En Ex 17,6 encontramos, además, la *pedra* de donde brota el agua.

²⁶ Este dato lo recogeremos al hablar de la tercera tentación.

²⁷ Pero podrían derivar igualmente del salmo 91, aducido por Satán en la segunda tentación.

ticular rigor exegético no podemos entrar, coinciden al menos en un punto: en remitirnos otra vez al trasfondo veterotestamentario del pasaje evangélico. Este pasaje tiene su paralelo y su clave de lectura en la estancia y la tentación del pueblo escogido en el desierto.

La conclusión de que *las tentaciones de Jesús son paralelo de las tentaciones de Israel en el desierto* se impone prácticamente como cierta. “En cada una de las tentaciones —escribe el P. Dupont—, Jesús se refiere a la lección que había sacado el Deuteronomio de la tentación correspondiente de Israel”²⁸.

Ello significa que Jesús es visto por los evangelistas como verdadero *pueblo*: puesto que soporta el destino del pueblo antiguo y es presentado en paralelo con él.

Significa también que Jesús es visto como *verdadero* pueblo y como *verdadero* Israel: pues allí donde el pueblo sucumbió, Jesús no sucumbe.

Y como verdadero Israel, Jesús es presentado como la auténtica realización del plan de Dios, la verdadera Alianza, el cumplimiento de la promesa de un pueblo con corazón nuevo y la Ley de Dios inscrita en él. Este es el contenido de la teología mesiánica de los sinópticos.

Este paralelismo implica una consecuencia: el pueblo había sido tentado al comienzo de su existencia como pueblo de Dios, y precisamente en aquello que afectaba a su consagración como pueblo²⁹. Esto quiere decir que *las tentaciones afectan a Jesús en su carácter de elegido y, por tanto, en su misión* (pues, para la Biblia, elección y misión se implican mutuamente: la elección es siempre elección “para”...).

Y si las tentaciones afectan a Jesús en su carácter de representante nuestro (de “pueblo”) y en su carácter de elegido (en su misión), parece que no es desenfocado el concluir que han de tener una proyección eclesiológica, y que las tentaciones de Jesús son también, de alguna manera, tentaciones de la Iglesia. Al final del artículo trataremos de decir una palabra sobre ello.

²⁸ *Op. cit.* 23. DUPONT cita además esta precisa observación de LE GUILLET (RSR 36 (1949) 178 ss.): “Si Jesús responde con textos de la Escritura no es por rechazar la sugestión tentadora con una autoridad sin réplica... Es porque ha sido puesto por el diablo en las situaciones en que Israel había sucumbido.”

²⁹ Como ya hicimos notar, esto vale, al menos, de la versión de Ex y Dt, que es la que siguen los evangelistas. No de la versión de Núm, que es la que utilizará 1 Cor 10.

III. CONTENIDO TEOLOGICO

Hasta aquí nos hemos limitado a un acopio de datos más o menos conocidos, que han de constituir el material con que trabaje una reflexión teológica sobre el tema, en apariencia desconcertante, de la tentación mesiánica. Una tal reflexión lleva hasta zonas muy medulares y muy decisivas del mensaje cristiano. Esa reflexión debe desplegarse en paralelo con los datos extraídos de la exégesis: el *hecho mismo* de la tentación como tentación del Elegido (con referencia al hecho histórico de que Jesús fue tentado) y el *contenido* de cada una de esas tentaciones (con la referencia tanto a los pasajes mencionados del Exodo como a los pasajes de la vida de Jesús que parece recoger cada una de ellas).

TENTACIÓN COMO DIMENSIÓN DE LA ELECCIÓN

La Cristología puede definirse como el despliegue articulado de la revelación de Dios como *Agape* (1 Jn 4,8). El hombre, no obstante, por más que charlatanee alegremente sobre la idea del Amor, carece de analogías con que aceptar lo inasible del Agape divino. La experiencia de los amores humanos, siempre sensibles, siempre sentimentales o viscerales, es, por ello, tan deficiente para hablar de Dios como cualquiera de las antiguas categorías metafísicas (las cuales tantas veces acabaron por recordar a la teología que lo mejor era el silencio). Al hablar de Dios como Amor debe tomarse muy en serio todo lo que la teología clásica había dicho siempre sobre la analogía: la desemejanza es mucho mayor que la semejanza, y el Agape divino es algo totalmente trascendente a nuestras posibilidades de hablar con más verdad que mentira.

Esta trascendencia se refleja en la forma como el Agape es creador y, por tanto, en la respuesta. El Amor es tal que reclama como única respuesta proporcionada a Él aquella que se verifica en la total gratuidad, brotando de la más pura y más absoluta libertad y, por tanto, como creada *ex nihilo*, sin otro apoyo que el amor mismo. Sólo corresponde al Amor aquella palabra que, en medio de pruebas o tentaciones, de sollicitaciones, de fracasos, de otras posibilidades abiertas..., sigue encontrando siempre la

misma única respuesta de siempre, y con la misma naturalidad que el primer día.

Pero exigir tal gratuidad en los amores humanos es locura, irresponsabilidad o endiosamiento. Y sólo es pura gracia si a veces llega a producirse. El amor humano, con toda su grandeza, no tiene dimensión para exigir una gratuidad tan absoluta en la respuesta. Él mismo no es gratuito, porque tampoco es necesario: su nacimiento está condicionado por la propia indigencia o por cosas a veces tan poco trascendentes como la geografía o la lengua; su fuerza es siempre menor de lo que creía (¡cuántas veces los celos, en vez de expresar una falta de confianza en el otro, son expresión de falta de seguridad en sí mismo!), y su victoria depende de cúmulos de factores, de “circunstancias de la vida” y hasta —así de prosaico— de “técnicas”. Más aún: allá donde creer ser gratuito, su gratuidad acaba resultando opresora porque, al dar sin recibir, humilla, se endiosa y, al no pensar en sí, deja de dar lo que más necesita el otro: la posibilidad de saberse de algún modo necesario, y el sentido que de ahí brota.

Todo esto acaba imprimiendo al hombre un “sano realismo” e impidiendo demasiadas “locuras”. Y así, entre el cinturón de castidad y “El curioso impertinente” —como entre sus dos formas de morir— el amor humano vive, en realidad, de la componenda. O, expresado con categorías más actuales y menos particularistas: entre la dictadura del proletariado (que viene a ser el cinturón de castidad de la justicia) y el dichoso pluralismo (que acaba por enmascarar la prostitución de la justicia), como entre sus dos formas de morir, también el amor universal vive de la componenda.

Y, sin embargo, la gratuidad mencionada pertenece hasta el fondo al Agape como el que Dios se revela (el padre del pródigo que —sin más— deja marchar al hijo; el Dios que pone a Job en situación de renegar de Él; o que pacta con un pueblo de dura cerviz; o la sencilla pregunta de Jn 6,47: “¿queréis iros también vosotros?”...). Y la inmutabilidad de Dios, que tanto marea hoy a los teólogos, no es, vista desde la Biblia, más que esa indomable fidelidad del Amor, siempre activo y siempre paciente, siempre impotente y siempre seguro de sí, siempre espezanzado y siempre vencido.

Por todo ello, parece que la tentación ha de pertenecer a las condiciones mismas de la posibilidad de presencia de Dios entre

nosotros y en uno de nosotros. Todo esto cabe barruntarlo *a posteriori*, a partir del dato de la tentación de Jesús: *Dios corre el riesgo de los hombres hasta el fondo; y eso es lo que significa la tentación del Elegido*. Este creo que es también el tema de fondo que resuena en la dogmática cristológica cuando habla de las “dos” voluntades de Cristo, y el camino para una relectura moderna de dicho dogma. Pero ahora no podemos entretenernos en esto; nos interesa llevar más adelante la cuestión, preguntando qué es lo que constituye la tentación del Elegido de Dios, en lo formal de su misma elección: en su misión. De esta manera conoceremos los rasgos que niega de Sí mismo el Dios que se hace presente —como Agape— en la elección de Jesús de Nazaret.

Añadamos antes que si en lo expuesto se manifiesta la “desemejanza” en la analogía del Amor y la trascendencia de Éste, ello no obsta, sin embargo, para que intentemos mantener de algún modo la semejanza, puesto que creemos que el hombre fue creado “a imagen de Dios”. Donde Dios es esa absoluta identidad entre amor y libertad, entre necesidad y gratuidad, el hombre se reconoce como un ser “dotado”, sí, de libertad y amor, pero en el que amor y libertad no son lo mismo, no se identifican. Esto hace que nuestra libertad se convierta en falibilidad o pecabilidad (¡la tragedia humana es que nuestra libertad no consiste en realizar siempre el amor en el más absoluto incondicionamiento, sino en poder-no-realizar el amor!). Esto hace también que el amor se convierta siempre, entre los hombres, en amor periclitado; o mejor: *es* intrínsecamente amor periclitado, y por eso, sólo es poseído como meta o aspiración. El amor absoluto y radicalmente libre, o la libertad que sea plenamente libertad del amor: eso es lo que no poseemos, esa es la imposible pasión humana.

Y toda la historia del hombre está dominada por esa dialéctica: o salvar “el amor y sus obras”, con menoscabo de la libertad y, por tanto, con menoscabo de la auténtica humanidad; o salvar la libertad, con menoscabo del amor, y, por tanto, de la auténtica humanidad también. Expresiones bíblicas difíciles, como la de la “ira de Dios”, adquieren cierta claridad a la luz de esta dialéctica. La ira significa que Dios sigue siendo Amor y sigue siendo iniciativa, en lugar de abandonar el juego y pasar a ser “objeto” o ídolo del hombre.

Volvamos ahora a las tentaciones de Jesús. Todas ellas parecen tener un rasgo común, que sería la opción entre dos formas de mesianismo, es decir, dos formas de entender su carácter de escogido y su misión, a saber: un mesianismo en forma espectacular y un mesianismo en la forma del “Siervo”. Sin embargo,

Mateo nos permite precisar más esta diferencia con sus tres tentaciones, que vamos a calificar como: tentación de la "religión", tentación del prestigio y tentación del poder.

LA TENTACIÓN DE LA "RELIGIÓN"

"Luego (de ayunar 40 días) tuvo hambre" (Mt 4,2). Mateo realiza en esta frase un empalme (semejante a los del estilo subrealista) entre lo simbólico y lo real, o entre lo que es dado como dato teológico (40 días) y lo que es presentado como narración real (el hambre). Con ello la mención de un dato tan desorbitado como el ayuno de cuarenta días se utiliza para hacer ver que el hambre atribuida a Jesús es algo absolutamente justificado y que la tentación, en su necesidad de comer, no radica en ningún tipo de intemperancia carnal (gula, etc.), como dijeron algunos autores espirituales de nuestro Siglo de Oro. Suárez es mucho más sensato que ellos cuando pone la tentación no en la necesidad de comer, sino en el "medium malum et inordinatum"³⁰, en el modo indebido de satisfacer la necesidad.

Este modo indebido de satisfacer la necesidad consiste en una intervención del poder de Dios. Y al deseo de esa intervención extraordinaria del poder de Dios es a lo que llamamos tentación religiosa.

Con esto se ve que —contra lo que afirman algunos manuales de teología— el énfasis de esta tentación no se halla tampoco en que Satán pida a Jesús una prueba de su filiación. El problema de la "prueba" se plantea sólo ante aquellos ante quienes Jesús debe realizar su misión mesiánica, pero no ante Satán. Imaginar a un Satán "explorando" a Jesús para ver si es Dios o no, es pura mitología. El sentido de esta tentación no viene dado por la condicional "si eres Hijo", sino por la relación hambre-pan. Y de aquí se sigue que la condicional "si eres Hijo" no significa: "para que se vea que eres el Hijo...", sino más bien: "puesto que eres el Hijo, aprovecha esta circunstancia"³¹.

Todo ello queda confirmado si atendemos al pasaje del Exodo que está aludido aquí (16,1-4): allí el pueblo usa de su ca-

³⁰ Ed. Vives, XIX, 448.

³¹ El sentido de la cláusula es, por tanto, diverso en la primera y la segunda tentación, para la cual aceptaremos el significado condicional de la partícula.

rácter de escogido de Dios, como violencia para satisfacer su necesidad: puesto que Yavé nos sacó de Egipto, tiene que alimentarnos. Dios condesciende, se deja violentar y da al pueblo “pan” del cielo. Pero, de rechazo, esa misma condescendencia de Dios sirve para “probar” al pueblo y mostrar que éste no se ajusta a la “ley” de Dios (a la dialéctica de amor y gratitud antes aludida).

La tentación está, pues, en el uso de Dios y de la relación privilegiada con Él (“si eres Hijo...”, “El Dios que nos sacó de Egipto”, etc.), como medio para alterar la condición humana en beneficio propio, y de esta manera eludir la tarea humana en el mundo³².

Ahora bien, ésa es la clásica forma de plantear la relación con la divinidad, típica de la religión (amuletos, sacrificios, hacerse al dios propicio..., etc.). Dios es visto como protector, más aún, como *ventaja* personal frente a las fuerzas ocultas y necesidades de la vida, a las que el hombre teme cuando ha experimentado hasta qué punto pueden destrozarle y hasta qué punto se siente indefenso ante ellas. En nuestro caso, en cambio, la ley de Dios no es que sucumba el hombre (el comer es necesidad y, por tanto, responde a la intención de Dios: no es tentación, como ya dijimos), sino que sea él precisamente quien domine esas fatalidades y fuerzas ocultas: hay ciertamente que sacar pan del desierto, pero sin rogativas; hay que vencer la enfermedad, pero sin curaciones milagrosas. Hay que vivir en el mundo ante Dios, pero sin Dios: “etsi Deus non daretur”, con la clásica fórmula que popularizó Bonhoeffer.

Precisada así la tentación, veamos cuál es la actitud de Jesús. Jesús responde apelando a que el hombre no vive de sólo pan, sino de toda palabra que sale de la boca de Dios. Tampoco esta frase tiene el sentido que se le da muchas veces (a saber: que el hombre no vive sólo de lo material, sino también de lo espiritual), y que no es más que otra recaída en el uso de Dios para escapar a la condición humana, falsificándola. La frase hebrea, en el Deuteronomio, dice literalmente: “de todo lo que sale de la boca de Yavé”, que los LXX tradujeron por “*pantí rémati ekporeuoménu diá stómatos Theou*”. El griego mantiene la materialidad del término hebreo “boca”, pero ha desfigurado su

³² Notemos que condición humana y tarea humana van unidas —¡el hambre, evidentemente, hay que satisfacerla!—. Y en esta vinculación constituyen la voluntad y la Ley de Dios.

sentido al añadir la "palabra" como aquello que sale de la boca. En realidad, la frase hebrea es una frase hecha, que significa simplemente: todo lo que procede de la voluntad, o todo lo que Dios disponga. El hombre no vive sólo de pan, sino de todo lo que la vida traiga (que puede ser el maná, pero puede ser también el desierto), de toda la voluntad de Dios (que es la vida misma en cuanto sujeta al hombre y dominable por él). Equivale a decir que Dios no está con nosotros sólo cuando se nos cambian las piedras en pan, sino también cuando no se nos cambian, cuando creemos estar sin Él: porque se manifiesta precisamente en la llamada a que cambiemos en pan las piedras³³.

Así podemos entender definitivamente por qué, mientras la tentación apela al carácter de "Hijo de Dios", la respuesta de Jesús apela simplemente a la tarea del hombre (de un hombre cualquiera). Entendemos por qué, en otro momento de su vida en el que Jesús rechaza el recurso a Dios (las doce legiones de Mt 26,33), aduce como razón que "según la Escritura tiene que suceder así". Este "tener que suceder según la Escritura" (frase de impostación claramente soteriológica, como es sabido) pone de manifiesto cómo la identificación con la condición humana en la dialéctica que ella supone de sumisión y de resistencia es vista como lugar privilegiado de encuentro con Dios (como salvación).

Y con ello podemos concluir el desarrollo de esta primera tentación:

*Jesús no usa a Dios, ni a su relación especial con Él, como un privilegio personal para aligerar o eludir la condición humana. Sino que más bien verifica su relación con Dios en el apurar y soportar hasta el fondo esa misma condición humana*³⁴.

³³ Es tentadora la aplicación a nuestra actual situación eclesial: ¡cuando Dios nos escoge, nos lleva al desierto! Y esto es lo que conviene recordar a más de una personalidad eclesiástica y teológica de las que antaño contribuyeron a sacar a la Iglesia de la cautividad postridentina, pero que ahora parecen añorar con demasiada frecuencia los "ajos y cebollas" del Egipto preconiliar.

³⁴ Hay momentos de su vida en que Jesús nos es presentado por los evangelistas como procediendo de otra forma, p. ej., en la multiplicación de los panes. Prescindiendo de los problemas históricos latentes y prescindiendo del problema de una teología del milagro (sobre el cual parece haber en los evangelios estratos muy diversos con opiniones difícilmente armonizables), señalemos ahora que la diferencia con la escena de las tentaciones que comentamos es muy clara: en el caso de la multiplicación de los panes se trataba de alimentar *a los otros*. Esto concuerda con el rasgo constante de que Jesús no hizo milagros para sí, sino para los demás. Y subraya el valor absoluto del individuo para un cristiano. Cuando el prójimo entra en juego aparece un factor nuevo

Y con esto parece claro que la fe de Jesús en Dios opera una vuelta del revés de todo lo que el "hombre religioso" espera de Dios o piensa de Él. Con lenguaje más bíblico: su mesianismo será precisamente el paroxismo del escándalo del justo sufriente³⁵.

LA TENTACIÓN DEL PRESTIGIO

La segunda tentación tiene un esquema semejante a la anterior: otra vez se invoca la particular relación de Jesús con Dios, como fuente de privilegio. Pero hay algunas variantes de matiz, que no sabemos hasta qué punto son meramente literarias o tienen intención teológica. Estas son:

a) Se intensifica mucho más la coacción a Dios para que intervenga. Esto ocurre tanto en la narración de Mateo (por el hecho consumado de tirarse abajo y la apelación indiscutible a la ayuda de los ángeles) como en su fuente veterotestamentaria, donde se dice que el pueblo "puso al Señor a prueba diciendo: ¿está el Señor con nosotros o no?" (Ex 17,7). Es decir: no sólo se recurre a Dios, sino que el hecho de que la súplica sea oída se erige en condición de la Alianza. Por eso se habla (tanto en la respuesta de Jesús como en la versión deuteronomica y en el apelativo de Massá) de "tentar a Dios".

b) Por otro lado, Jesús no está aquí en verdadera necesidad: la necesidad la crearía Él, arrojándose del templo. Precisamente por eso se trataría de dar a Jesús una prueba palmaria de si "está Dios con Él o no"; prueba que eliminaría lo que pueda haber de oscuridad (y de fe) respecto de su misión mesiánica³⁶. El resto de su vida Jesús caminaría por un sendero en

en la relación hombre-Dios-mundo. El factor que Marcos describe: *misertus super eos...*, etc. (6,43).

³⁵ La objeción que apunta en seguida: "todo eso es utópico o llevaría a un cristianismo de élites, etc.", carece de importancia aquí y ahora, supuesto que es la objeción común a todo el evangelio: utópico es el Sermón del Monte, y utópico el "sed perfectos como el Padre Celestial". Ante esta objeción, lo primero que hay que hacer (por contradictorio que parezca) es subrayar que el cristianismo no es cosa de élites, ¡precisamente porque no hay élites ante Dios! (Rom 3,23). Una vez sentado esto, cabría responder que lo expuesto no es Ley, sino Evangelio, o, con lenguaje de Jesús: no es posibilidad humana, sino posibilidad de Dios (Mc 10,27). Toda predicación de empeños inhumanos o de pelagianismos ceñudos es una falsificación de la predicación de Jesús y una recaída en la "religión".

³⁶ En cuanto al problema de la fe de Jesús, que Agustín creyó poder

el que no cabe el espacio de riesgo y de ambigüedad que hay en toda vida y en toda misión humana, cuando se quiere ser fiel a lo que ha sido comprendido como la tarea de uno (riesgo del profeta, de la vocación, del misionero, del mártir..., y en una palabra: el riesgo de la fe). En adelante, todas las complicaciones que trajera su vida serían de carácter puramente material: el camino estaría seguro aunque fuera difícil, la muerte se abordaría con una certeza de un orden distinto al de la fe y Jesús no necesitaría clamar al final: "Dios mío, ¿por qué me has abandonado?"³⁷. Dios le habría dado una especie de póliza de seguro con que afrontar su misión mesiánica, y esta misión sería distinta de todas las "misiones" de Israel y de la Iglesia.

c) Finalmente, el acto que se pide a Jesús es necesariamente público, y es difícil imaginarlo sin presencia de testigos. Con ello la tentación implicaría una señal no sólo para Jesús, sino para los que hubieran de seguirle. J. Schmid niega este carácter público de la segunda tentación: el *midrash* que podría aducirse en este sentido, y según el cual el Mesías debía presentarse bajando del alero del Templo, es en realidad muy posterior³⁸. Pero este carácter público no debe hacerse derivar del hecho mismo de la tentación considerada como si fuera un suceso real en sí misma. Basta atenerse al contenido mismo de lo que el tentador pide a Jesús, puesto que creemos que la tentación es sólo un símbolo en el que confluyen otros momentos de la vida de Jesús. Ahora bien, es sorprendente la insistencia con que el tema de una señal mesiánica aparatosa aparece a lo largo de la vida de Jesús: tanto de parte de sus familiares, como de los judíos, de los fariseos y escribas, como, finalmente, en la petición de que baje de la Cruz "para que creamos en Él"³⁹.

liquidar definitivamente, y que hoy ha vuelto a ser revisado, no podemos entrar ahora en él. Pensamos, sin embargo, que esta fe debe admitirse al menos en lo relativo al cumplimiento de su misión mesiánica. Véase sobre este tema el libro de URS VON BALTHASAR, *La foi du Christ*, Aubier 1968.

³⁷ Momento en que se cumple precisamente lo contrario de esta tentación: Jesús parece caer, y el poder de Dios no le sostiene, le deja caer.

³⁸ En el comentario a Mateo del N. T. de Regensburg. Cf. p. 97 de la edición castellana de Herder y p. 64 de la edición alemana (Pustet, 1959).

³⁹ Cf. los textos en el apartado 3 de la primera parte. Nótese, además, cómo en la respuesta de Jesús está implicada la fe: el éxito y el sentido de su misión quedan en el Misterio de Dios, no en las manos de Jesús. Jesús se abandonará a ese Misterio sin tentarlo.

Se trata, pues, de la tentación religiosa anterior, pero aplicada al ejercicio mismo de la misión mesiánica de Jesús (y no ya a su necesidad personal o al rechazo de afrontar plenamente la condición humana). Es tentación más sutil porque parece más desinteresada. Cabe parafrasearla diciendo que ahora las rogativas ya no son "para que tengamos agua", sino para que el pueblo crea. En fin de cuentas, se trata de tener un mesianismo con el prestigio de la espectacularidad, o un mesianismo en la anonimidad y el ocultamiento que da el simple servicio a la misma condición humana. Ahora bien: sólo este segundo (aunque no facilite la decisión mediante mediaciones sociológicas o halos luminosos) es capaz de apelar a la zona más profunda y más inalienable de la persona, a esas fuentes de la gratuidad de que hablábamos antes, y a las que sólo puede apelar el Amor, que es "el único creíble"⁴⁰ (aquí pueden tener su lugar los repetidos mandatos de silencio que acompañan a las curaciones, en toda la primera parte de Marcos).

En resumen: Cualquiera que sea la intimidad de Jesús con Dios y la conciencia de su unión con Él, Jesús no usa su especial relación con Dios para privilegiar su misión. Su misión mesiánica la lleva a cabo con la fe y el riesgo de todas las misiones entre los hombres. De esta forma su fe enmarca y funda la nuestra.

LA TENTACIÓN DEL PODER

El aspecto más llamativo en la tercera tentación es el hecho de que Satán ofrece a Jesús aquello mismo de que Jesús es señor o tiene prometido serlo. La alusión a "todas estas cosas" en Mt 4,9 evoca fácilmente las palabras que el propio Mateo (28,18, ahora en situación postpascual) pondrá en boca de Jesús, también sobre una montaña; o evoca la cristología de Efesios y Colosenses (con la insistente repetición del "panta" y la alusión a señoríos y potestades); o evoca la aplicación que la comunidad postpascual hará a Jesús de algunos salmos mesiánicos⁴¹. La tentación nos sitúa, pues, en un contexto de consecución de promesa. En cuanto tal, no versa tanto sobre la "misión" cuanto sobre el "destino" de Jesús; y por eso ya no le interpela "si

⁴⁰ Así U. v. BALTHASAR, *Glaubhaft ist nur Liebe*. Johannes Verlag, Einsiedeln 1963.

⁴¹ Como los salmos 2 y 110. Cf. Hchs 2,34; 4,25.

eres Hijo de Dios", sino que le promete algo equivalente al serlo⁴². En otras palabras: lo prometido no sólo es "bueno", sino que constituye la consumación misma de la Encarnación. El problema de esta tentación es, pues, un problema de "medios": Lo que ofrece el Tentador es la anticipación de ese poder; y el sentido de esta anticipación no es "temporal" (tenerlo antes), sino "cualitativo" (tenerlo en "este" mundo, es decir, allí donde el hombre Jesús ha de realizar su misión y, por tanto, como medio para ella). Así el poder de Cristo cambiaría de sentido: ya no sería el absoluto poder del Amor, sino el de la fuerza.

De esta manera puede parecer que la misión de Jesús ganaría en eficacia y en facilidad. Pero, en cambio, Jesús ya no trataría a los hombres como Dios le había tratado a Él (y de esta forma dejaría de ser fidedigna la imagen de Dios que Jesús anuncia). Por eso la aceptación de ese poder es formulada por el evangelista como una idolatría, como un acto de "postrarse ante Satán". Jesús ya sólo podría anunciar a un Dios que "ha claudicado del hombre".

Y es interesante notar que, otra vez, la respuesta de Jesús no apela a Su propia condición trascendente, sino a lo que constituye la tarea y el deber del hombre. Para conseguir el poder que se le ofrece, Jesús habrá de postrarse ante alguien, y al hombre se le ha ordenado no postrarse ante nadie —ni en los cielos, ni en la tierra, ni en los infiernos— que no sea el Dios Único⁴³. Ahora bien, sólo si Dios sigue siendo para el hombre (en Jesús) el Dios de la radical libertad, puede estarle vedado al hombre el forjarse otros dioses y postrarse ante ellos (Ex 34-17.14).

Creemos, por tanto, que la tentación no radica en el puro hecho de "postrarse ante Satán" (que en sí mismo considerado es suficientemente burdo e improbable como para venir a con-

⁴² Cf. en Ps 2,5.6 la vinculación entre filiación y poder. Esta diferencia respecto de las otras tentaciones apoyaría la hipótesis del origen independiente de ésta, a la que ya aludimos.

⁴³ La insistencia de los evangelios en la lucha de Jesús con los "demonios" y en la liberación de los endemoniados (aparte el residuo histórico que suele admitirse en este tipo de curaciones) tiene esta intención de subrayar la liberación del hombre de todo tipo de potestad intermedia entre él y Dios. Jesús lee el primer Mandamiento como condición de posibilidad de un hombre liberado, y al Dios que aparece en él como lo contrario del garante de un orden "jerárquico" natural. Más tarde, las comunidades primeras interpretarán en forma semejante el señorío de Jesús, como destrucción de todo otro señorío.

tinuación de las dos sutiles tentaciones anteriores). Es más bien el acto de aceptar el poder que se le ofrece lo que es identificado con un acto de adoración de Satán. La sutileza que puede haber en justificar el recurso al poder por parte de Aquél a quien los evangelistas —desde la Pascua— ven ya como dotado de todo poder en cielo y tierra es desenmascarada por la alusión a un “postrarse ante el Enemigo”.

Esta interpretación de la tentación depende de una opción sobre cuál es su paralelo veterotestamentario. La respuesta de Jesús está tomada de Dt 6,13. Pero, como ya notamos, no es claro a qué momento del Exodo alude este pasaje. Feuillet remite al becerro de oro (Ex 32), pero allí no encontramos el contexto dicho de consecución de promesa. Por eso parece más probable la referencia que propone el P. Dupont a Ex 34,11-15 y Ex 23,24-25, donde el pueblo está también en situación de entrada en la tierra prometida⁴⁴ y, por tanto, en el contexto mencionado de consecución de promesa. En los pasajes citados se le prohíbe al pueblo que se valga del pacto con otros reyes (que implica la adoración de los dioses de otros pueblos), como medio para entrar en la tierra prometida. Es una situación semejante a la de Jesús, y el sentido de la respuesta de Éste sería, por tanto: la promesa la lleva a cumplimiento Dios solo, y no los pactos con el poder y los ídolos de este mundo.

Las palabras puestas en boca de Satán (*basileias* y en Lc, además, *eksousías*), sin necesidad de ver en ellas una alusión explícita a Roma, como alguien ha sugerido, son vocablos de los más característicos del Nuevo Testamento, para quien la realidad del poder político terreno⁴⁵ constituyó a todas luces un problema teológico serio y no resuelto definitivamente⁴⁶. También Juan pondrá en la vida del Señor un tipo de rechazo semejante, cuan-

⁴⁴ Cf. Dt 6,1.

⁴⁵ Sobre la continuidad que el N. T. establece entre las *eksousías* y el Estado, cf. O. CULLMANN, *Der Staat im neuen Testament*, Mohr Tübingen 1956; *Cristo y el tiempo* (Estela 1968); H. SCHLIER, *Gewalten und Mächten* en LThK.

⁴⁶ El poder creó la paz augustana y la facilidad de comunicaciones que hacen posible la predicación del evangelio. Pero, a la vez, el poder es perseguidor del evangelio por la dinámica misma de este último. Ante esto, las posiciones, tanto del Nuevo Testamento como de los primeros escritos cristianos, frente al poder, se hallan divididas; y se vuelve seria la tentación de hacer de la protección prestada a la Iglesia un criterio definitivo de juicio sobre el poder: ésta es una de las más serias tentaciones cristianas.

do Jesús huye para no ser proclamado rey⁴⁷, o cuando acepta el título con la matización de que su reino no es de este mundo⁴⁸, añadiendo que por eso los suyos no luchan para evitar que sea entregado a la muerte. Con el hecho de que el primero de estos pasajes venga a continuación de la multiplicación de los panes se pone de relieve que lo que rechaza el mesianismo de Jesús no son los aspectos de bendición terrena (Jesús es presentado como dando pan a las gentes, salud a los enfermos y levantando su voz contra ciertas opresiones concretas, y en todo ello ven los evangelistas el signo del don definitivo de Dios), sino que rechaza el poder terreno como medio de consecución o de realización de ese mesianismo. El pueblo ha leído bien, a partir del milagro de los panes, que “éste es verdaderamente el Profeta” escatológico (Jn 6,14); y *por eso*⁴⁹ quiere otorgar a Jesús el poder terreno. Esta consecuencia es la que Jesús rechaza.

El sentido de esta tentación puede, por tanto, resumirse en la siguiente fórmula: *Jesús no puede realizar su mesianismo y su elección divina mediante poder recibido de los poderes de este mundo. Y menos aún a costa de pactar con ellos o postrarse ante ellos.*

Ahora bien, en un mundo que vive sus propias tareas terrenas como imperativo y como signo del Reino de Dios, y que casi no puede concebir para la revolución otra vía que la toma del poder, se hace necesario tratar de comprender el sentido de la actitud de Jesús.

EL REINO DE DIOS Y EL PODER

Con el mismo realismo con que el Nuevo Testamento acabará aceptando la autoridad estatal, no por sí misma, sino —con la frase paulina— “propter instantem necessitatem”, debe reconocerse que difícilmente un cambio de estructuras como el que nuestro mundo necesita podría hacerse sin una toma de poder. También el poder revolucionario puede ser aceptable “propter instantem necessitatem”: un análisis realista de las situaciones nunca puede ser escamoteado apelando al evangelio.

Pero esto mismo marca la diferencia entre cualquier revolu-

⁴⁷ Jn 6,15.

⁴⁸ Jn 18,36.

⁴⁹ Iesous *oun* (6,15).

ción terrena y el Reino de Dios. Éste no niega los aspectos de bendición terrena de aquélla (justicia, libertad, paz, igualdad...): es más, sólo en ellos tiene posibilidad de ser expresado y anunciado el Reino. Tampoco desautoriza el Reino cualquier toma de poder que la revolución pueda necesitar *por exigencias de la realidad misma*. Lo que niega es que pueda ser posible una toma del poder *en nombre de Dios*. Una cierta justicia social y una cierta igualdad entre los hombres y una cierta paz, quizá puedan llegar por la fuerza y desde el poder (y ya es hora de que lleguen), el Reino de Dios no. Y Jesús, en esta tentación como en toda su vida, se coloca en situación de llegada del Reino.

Por tanto, si, por un lado, el anuncio del Reino no impide al cristiano el recurso al poder y a la revolución, por otro lado, la necesidad del poder y la revolución no hablan al cristiano de la inminencia del Reino de Dios, sino de su ausencia y de que todavía no ha llegado. Lo que sólo se justifica “*propter instantem necessitatem*” no se justifica por el Reino.

Y esto coloca al cristiano en una situación definitivamente conflictiva ante todo poder terreno. Porque, por un lado, toda situación de poder, vista desde el Reino de Dios, debe ser considerada como interina. Y por otro lado, todo poder, por su misma dinámica, tiende a constituirse en situación definitiva.

El poder lleva un sello de interinidad porque, en una comunidad humana plenamente realizada, no sólo no habrá propiedad privada —como soñara Marx—, sino que tampoco hay poder del hombre sobre el hombre (como no lo hay en la “Comunidad” Divina, de la cual es imagen y ha de participar la humana). Y, por tanto, si se cree en la realización de la auténtica comunidad humana (y el cristiano cree en ella, aunque esta realización posea un elemento de trascendencia o de utopía respecto de todas las realizaciones históricas que conocemos), hay que aceptar que la misión del poder —desde una visión cristiana del mismo— sería llegar a hacerse superfluo. Ello significa que no se le puede erigir en absoluto (que es la manera como el poder y la autoridad se autodefienden siempre; ¡también en la Iglesia!), y significa, por tanto, que toda acción revolucionaria que aspire de buena fe a hacerse con el poder y a dictar desde él, aun cuando sea necesaria, debe saberse como no definitiva, como llamada a superarse a sí misma y hasta como contraria al Reino de Dios. Nada que se obtenga con el poder o se apoye sobre él puede calificarse como reino de Dios en la tierra.

Pero a la vez, todo poder tiende por su misma dinámica a la absolutización de sí mismo como medio de supervivencia. Y esto aunque se trate de un pretendido "poder del pueblo". Para esta absolutización se apelará en algunos casos al Absoluto cristiano, y en otros al absoluto de una dogmática y de una ortodoxia marxista-leninista, según las diversas situaciones y como antaño se apeló a la divinización de los emperadores romanos. El fondo del proceso es siempre el mismo. Por eso el poder tiene una estructura pseudomesiánica (que es la raíz definitiva del recelo del cristiano ante él): por su misma dinámica tiende a suplantarlo escatológico y a erigirse en definitivo. Es esencial a todo poder el que sus dominados vivan en una especie de "paraíso escatológico", en el mejor de los mundos, en un "cielo en la tierra" (de ahí los paraísos oficiales que son dictados desde los medios informativos que el poder domina). En ello cree encontrar su justificación y la raíz de su perduración. Y en la medida en que esto desaparezca, va desapareciendo el poder, porque queda sin defensa. Lc 22,25 ha dado una caracterización definitiva de esta dinámica de todo poder terreno: "los reyes de la tierra dominan (*kyrieousini!*) y los que tienen poder (*eksousiádsontes!*) se hacen llamar bienhechores. Vosotros no seáis así".

A esta tendencia a la absolutización se opone el cristiano, para quien en el Absoluto no hay poder (1 Jn 4,8). Pero por eso mismo, para el cristiano que actúa en el mundo en nombre de su fe (y es legítimo preguntarse cómo se puede ser cristiano sin una tal actuación en el mundo) es más seria y más intensa la tentación de superar esa relativización del poder (y la consiguiente relativización del propio obrar), a base de vincularlo con el Absoluto en que el cristiano cree: cuando se hace Obra de Dios, ¡qué fácil resulta creer que el poder empleado en esa acción es poder de Dios! ¡Quien hace de su relación con Dios una forma de sustentación de sus propios fines por el Fin Último, se verá tentado de canonizar todos los medios!

Ese poder de Dios es el que rechaza el Dios que se revela en Jesús: lo desenmascara como un "postrarse ante Satán". Quizá existen en todo el Nuevo Testamento muy pocas frases más reveladoras de lo que es la radical dignidad del hombre para Jesús: las mafias siguen siendo mafias aunque sean santas. Aquí se expresa la antinomia y la incomodidad definitiva del ser cristiano. Porque, por un lado, no se puede ser cristiano sin que la fe lleve a algún tipo de acción en el mundo y sobre el mundo;

pero, por otro lado, nunca esta actuación puede ser calificada como obra de Dios, porque Dios no hizo obra en el mundo: sólo asumió su desamparo y su sufrimiento. Por un lado, el cristiano, como cualquier otro, no puede rehuir la condición presente, en la cual el poder puede ser aceptable "propter necessitatem huius temporis"; pero, por otro lado, carece de sentido y es contradictorio el hablar de un poder cristiano, un gobierno cristiano, etc. La única forma de ser cristiano un poder es el aceptar de raíz la crítica y la constante relativización que de él hace el cristiano. ¡Y con ello parece que el poder se auto-destruye!

* * *

Desde esta tensión entre un Dios inútil y un hombre necesitado por una realidad a dominar, entre un Dios silencioso y un hombre atento al brillo y al ruido, entre un Dios impotente y un hombre remitido al uso de la fuerza, el cristiano se revela como el hombre que no es del otro mundo ni de éste, no vive en el más allá ni en el más acá, no es monista ni dualista, sino que está situado en el punto mismo del cambio de piel, de la transformación de lo uno en lo otro, en el punto mismo en que lo viejo se acaba y todo es hecho nuevo (2 Cor 5,17), en la continua *metanoia*: cambiad porque llega el Reino (Mt 3,2). Y en efecto: en la conclusión del pasaje de las tentaciones, y siguiendo un esquema muy querido al Nuevo Testamento⁵⁰, todas las realidades negadas van a ser recuperadas con la mención del servicio de los ángeles, al que aluden Mt y Mc, y que Lc ha eliminado de su fuente. Mateo parece entenderlo de un acto de servir comida, con lo que nos remite a la primera tentación. A su vez, la misma mención de los ángeles recoge explícitamente la segunda de las tentaciones, y la frase de que "le servían" designa una situación de poder y pertenece a la temática de la tercera tentación. Los ángeles aglutinan, pues, las tres tentaciones, y su mención al final del pasaje parece querer decir que Jesús consigue todo lo que insinuaba el Tentador, precisamente al no hacer caso de éste.

Tendríamos así recogida la enseñanza más repetida del Nuevo Testamento: que el camino a la vida es camino de muerte⁵¹. El

⁵⁰ Es, vgr., el mismo esquema de las Bienaventuranzas.

⁵¹ Lo que provoca expresamente la admiración incontentida del autor de Hebreos: 2,10 ss. Cf. A. VANHOYE, *Situation du Christ* (Cerf 1970).

pasaje adquiere así un innegable encuadre soteriológico. Y la razón de esta ley salvífica la insinúa Santo Tomás en una fórmula feliz, que puede servir de denominador común a toda la reflexión que llevamos hecha en este apartado: hablando del hecho de que Mateo presenta la tentación como obra del Espíritu⁵², Tomás se pone la objeción siguiente “non fuit conveniens Christum tentari a diabolo quia Christus venerat ut opera diaboli dissolveret”: si predicamos que en Cristo el hombre es más fuerte que la fuente del mal, no puede ser que Cristo aparezca como sometido a esa Raíz del mal. Y Tomás responde: “Christus venerat dissolvere opera diaboli non potestative agendo, sed magis ab eo et eius membris patiendo; ut sic diabolum vinceret iustitia, non potestate”⁵³. Es decir: en la pregunta humana, por una Salud, juega un papel no exclusivo, pero sí definitivo, la idea de una liberación del mal (entendido como mal moral). Pero al mal no se le puede vencer con la fuerza, sino sólo con el bien. Cualquier otro tipo de Salud (por más que deba ser buscado y por más que su realización sea necesaria) no será todavía —para una visión cristiana del hombre— suficientemente radical.

LA TENTACIÓN DE LA IGLESIA

En toda la exposición anterior nos hemos ceñido al texto de Mateo porque ha conservado mejor el primitivo carácter mesiánico de las tentaciones. En cuanto a Lucas, creen algunos exégetas que ha cambiado el sentido del pasaje mediante las modificaciones introducidas en él: en lugar de tentaciones mesiánicas, las tentaciones del desierto son las mismas de Adán; y la teología del pasaje es la de Jesús como Segundo Adán⁵⁴. De esta forma, las tentaciones de Jesús se asemejan más a las de cualquier hombre, y encajan fácilmente en el esquema clásico de la carta de Juan⁵⁵: concupiscencia de la carne (1.^a), concupiscencia de los ojos (2.^a, en el orden de Lucas) y soberbia de la vida (3.^a, en el mismo orden). Dicho esquema, y con él la triple ten-

⁵² Cf. el infinitivo final en Mt 4,1: fue llevado al desierto por el Espíritu *para* ser tentado.

⁵³ III, q 41, a 1, ad 2.

⁵⁴ Cf. A. FEUILLET, *Le récit lucanien de la tentation; Biblica* 40 (1959) 613-31.

⁵⁵ 1 Jn 2,16.

tación, se corresponde también con la frase de Génesis 3,5 sobre el fruto prohibido: “bueno de comer, agradable de ver y deseable para el entendimiento”. Prescindiendo de la verdad de estas afirmaciones desde el punto de vista exegético, conviene mencionarlas porque, de hecho, es en esta línea como se orientará la exégesis patrística posterior. Así, Ireneo concibe el pasaje como un calco de la escena del Génesis: en el paraíso, Adán fue vencido por Satán; ahora en el desierto, Satán es vencido por el Segundo Adán; allí fue el mandato de Dios el arma de su derrota, y ahora será la Ley de Dios el arma de su victoria; el demonio destruyó al primer Adán por el acto de comer, el demonio será destruido por el hambre del Segundo Adán; el primer Adán actuó impulsado por la soberbia de ser como Dios, el Segundo será llevado por la humildad hasta renunciar a presentarse como Dios..., etc.⁵⁶ La correspondencia es tan perfecta y tan minuciosa que Ireneo da a entender que la redención se verificó en el pasaje de las tentaciones del desierto⁵⁷.

Tomás y Suárez ya se ciñen a una consideración individualista del pasaje, que desconoce su dimensión mesiánica. Y por desconocer este carácter mesiánico, no han visto que las tentaciones de Jesús son también tentaciones de la Iglesia como tal.

Quien ha visto eso muy bien es F. Dostoyevski en la famosa Leyenda del Gran Inquisidor con que hemos abierto este artículo. Y ha visto que, precisamente porque el Mesianismo de Jesús es para los hombres, lo que hay en el fondo del pasaje es una lucha entre dos visiones del hombre, que se expresan en su leyenda: la visión del hombre que tiene Jesús (quien mira al hombre como divino) y la que tiene el Gran Inquisidor —y acepta el hombre mismo— (quien le mira como “humano”). Divino quiere decir aquí el hombre utópico, el hombre escatológico o nuevo de que hablará Pablo; humano quiere decir “realista”. El hombre es el ser llamado a ser libre —con la única libertad radical que es la libertad del amor— e incapaz de serlo. La libertad le acarrea vértigos y le pone frente a problemas tales que acaba deseando renunciar a ella. El Inquisidor ha comprendido eso, y por ello dirá a Jesús una frase asombrosa: “al esti-

⁵⁶ A. H. V, 21, 2 y 3.

⁵⁷ Que él, por supuesto, considera como realmente acaecido. Su afirmación, por lo demás, no contradice a la de que considera la cruz como “locus redemptionis” gracias a la concepción histórica de Ireneo, que no podemos exponer aquí.

mar tanto al hombre, le exigiste demasiado. De haberlo estimado en menos, le habrías exigido menos, y eso habría estado más cerca del amor”⁵⁸. El Inquisidor sabe que “la felicidad infantil es la más gustosa de todas”, y reprocha a Jesús que “sin duda juzgaste demasiado altamente a los hombres”⁵⁹. Y por eso, frente a la visión del hombre que tiene Jesús, quien

- no da pan para obtener una fe desinteresada,
- no da signos para obtener una fe personal,
- y no quiere tener poder para obtener una fe libre,

el Inquisidor se enfrenta con Él y subraya que el hombre

- “no busca tanto a Dios cuanto al milagro”⁶⁰,
- no quiere más que una fe que sea “la de todos”,
- no aspira más que a entregar su libertad a cambio de pan, conciencia tranquila, paz u orden: “te digo que no hay para el hombre preocupación más grande que la de encontrar cuanto antes a quién entregar ese don de la libertad con que nace esta desgraciada criatura”⁶¹.

Las dos actitudes quedan así claramente delimitadas: Jesús, “en vez de incautarte de la libertad humana, la aumentaste, y cargaste con sus sufrimientos el imperio espiritual del hombre”⁶². El Inquisidor, en cambio, se ufana: “ellos mismos nos han traído su libertad y sumisamente la han puesto a nuestros pies”⁶³. Y en esta contraposición, todas las ventajas prácticas están de parte del Inquisidor, porque ese hombre que ha entregado su libertad está más convencido que nunca de que es totalmente libre (como van poniendo de manifiesto las sociedades consumistas de masa de nuestros días): “Has de saber que ahora precisamente esa gente está más convencida que nunca de que es enteramente libre”⁶⁴. El Inquisidor, que representa a la Iglesia, ha optado, pues, por seguir las insinuaciones del Tentador: ha dado a los hombres la esperanza del milagro posible, la seguridad del apoyo masivo y la tranquilidad de la autoridad que marca el camino, a cambio de la libertad de éstos.

La leyenda de Dostoyevski es una acusación contra la Iglesia. No deberíamos tener reparo en reconocer que la acusación

⁵⁸ *Op. cit.* 211.

⁵⁹ *Op. cit.* 213.

⁶⁰ *Ibid.*, 211.

⁶¹ *Ibid.*, 210.

⁶² *Ibid.*, 210.

⁶³ *Ibid.*, 207.

⁶⁴ *Ibid.*, 207.

es cierta: si la Iglesia está hecha de hombres que son, a la vez, pecadores y "llamados", que son todavía hombres "viejos", aunque ya sean hombres "nuevos", es evidente que puede haber pecado y pecará en el futuro, en lo que toca a su misión. La Iglesia no puede aprovechar su misión en beneficio propio, apelando a su carácter trascendente para obtener un trato distinto, ni puede realizar su misión valiéndose de señales de espectacularidad mundana, ni valiéndose de poder terreno. Y ha hecho las tres cosas.

Sin embargo, por la impaciencia y la dureza con que acusa, quizá hay en la concepción de Iván Karamazov algo de prometeico o nietzschiano. Ignora que la libertad no es una conquista del hombre (que haría a unos superiores a otros), sino una gracia de la que el hombre no puede gloriarse. Y lo que después de Dostoyevski hemos ido sabiendo de las sociedades poscristianas no ha sido sino una confirmación de ello: el hombre unidimensional y manipulado de las sociedades de consumo, el hombre obligatoriamente feliz de los paraísos comunistas y de su "realismo socialista" como única expresión posible, o el hombre de esos "mundos felices" que la literatura vislumbra cuando mira al futuro, y que es una fusión de los dos anteriores, ¿no viven en un tipo de comunidad que también parece haber optado más por las insinuaciones de Satán que por las respuestas de Jesús? Más aún: ¿es que es posible totalmente otra opción? ¿Es viable la postura de Jesús como algo más que un descubrimiento de la infinita trascendencia ínsita en el hombre, y una llamada a caminar hacia ella, desde la fe en que esa trascendencia se hizo posible en Él?, ¿como algo más que aquel "sed perfectos como lo es vuestro Padre Celestial"?

Por eso, si es verdad que el hombre está llamado a ser libre, y es verdad que esto resulta demasiado para él, entonces, en lugar de echárselo en cara con el orgullo de Iván Karamazov (que en el fondo desprecia al hombre), lo que haría falta es descubrir una pedagogía amorosa que, sin renunciar a ver el hombre como lo ve Jesús, y no como lo ve el Inquisidor, le fuera llevando poco a poco hacia la libertad del Amor. Esta habría de ser la tarea de la Iglesia. Dentro de esta pedagogía, muchas cosas en la Iglesia pudieron ser justificables como interinas. El pecado de la Iglesia estuvo en aferrarse a ellas, en negarse a reconocer que tales cosas estaban llamadas a ser innecesarias, más aún: en no trabajar ella misma porque lo fueran

(véase la historia del poder político de los Papas, y ¡véanse las razones que se aducen hoy contra una democratización de la Iglesia!). No reprocharíamos a la Iglesia que se manche las manos, sino el que muchas veces no se las manchara por los hombres.

La opción de Jesús, ante sus tentaciones, es la opción por una utopía humana, por un hombre divino o a la medida del Absoluto. Y con ello, Dios se revela en Él como el Dios de la utopía humana, como Aquel en quien esa utopía se hace "ley" para la historia: ni un dios que sea una especie de estorbo o de concurrente a esa utopía (el dios del teísmo), ni un dios que es una especie de escapatoria ante esa empresa (dios de la religión).

Así se comprende por qué los evangelistas han considerado esta perícopa como clave de lectura de la vida de Jesús. Ella constituye realmente el punto de partida de la cristología.

JOSÉ I. GONZÁLEZ FAUS, S.J.

Facultad de Teología San Cugat del Vallés (Barcelona).