



UNIVERSIDAD BÍBLICA
LATINOAMERICANA
PENSAR • CREAR • ACTUAR

BACHILLERATO EN CIENCIAS TEOLÓGICAS
BACHILLERATO EN CIENCIAS BÍBLICAS

LECTURA SESIÓN 5

CTX 113 CRISTOLOGÍA

Sobrino, Jon. “Las nociones de Jesús sobre Dios”. En *Jesucristo liberador: lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret*, 234-265.
San Salvador: UCA, 1991.

Reproducido con fines educativos únicamente, según el Decreto 37417-JP del 2008 con fecha del 1 de noviembre del 2012 y publicado en La Gaceta el 4 de febrero del 2013, en el que se agrega el Art 35-Bis a la Ley de Derechos de Autor y Derechos Conexos, No. 6683.

porque es sumamente difícil, si no imposible, adentrarse en la psicología interna de Jesús, sobre todo en este punto. Sin embargo, la relación de Jesús con su Dios causó honda impresión en la gente y en sus discípulos, y de ello, los evangelios han dejado señales importantes.

Aquí vamos a proceder, como en el capítulo anterior, analizando brevemente, en primer lugar, las nociones que Jesús pudo tener de Dios, y, después, analizando las expresiones externas de lo que fueron sus actitudes últimas internas —la oración, la confianza, la disponibilidad y la fe—, las cuales pueden guiarnos en la respuesta a la pregunta quién fue Dios para Jesús.

Dejamos para el siguiente capítulo, por razones metodológicas, la ilustración que Jesús hace del verdadero Dios en confrontación con sus adversarios. Y digamos también que este análisis no puede separarse de lo dicho en el capítulo anterior sobre el reino de Dios, pues necesariamente está presente en él el Dios del reino, ni de los capítulos sobre la cruz. El tratamiento explícito del Dios de Jesús en este capítulo es, por lo tanto, algo artificioso, pero metodológicamente lo juzgamos conveniente para ahondar en lo que es el “reino” de Dios y en lo que es el “Dios” del reino para Jesús.

1. Las nociones de Jesús sobre Dios

No es fácil averiguar qué elementos concretos, provenientes de la tradición de Israel, Jesús integra “conceptualmente” en su propia visión de Dios, y ciertamente, en Jesús no aparece una “doctrina” sobre Dios. H. Kessler da la siguiente razón para ello, “hay que ser muy cuidadosos cuando se habla de las ‘nociones de Dios’ que tenía Jesús. Pues Jesús no muestra nociones de Dios formulables y enseñables. Más bien actúa de tal manera que las decisiones concretas y prácticas que toma son distintas a las de su ambiente. Y comenta este modo suyo de actuar a través de una parábola o de una imagen, de manera que, de su modo de actuar, *juntamente* con su proclamación, que narra un acontecimiento, de su mutua interacción, se puede intuir: Dios es así y así, o, mejor

dicho: Dios se comporta así y así”¹. En el lenguaje de G. Gutiérrez², cómo contempla Jesús a Dios, hay que deducirlo ante todo, de cómo Jesús “practica a Dios”.

Dicho esto, sin embargo, podemos rastrear qué nociones pudo tener Jesús de Dios, provenientes del AT, y las organizamos según el contenido de la realidad de Dios y su formalidad de ser Dios.

(a) Si nos preguntamos por el *contenido de la realidad de Dios*, los evangelios muestran que en las palabras y actuación de Jesús están actuantes varias tradiciones, que él concretará en su vida, y que, en cuanto diversas, sólo las compaginará existencialmente.

Jesús hace uso de la tradición *profética* sobre Dios, según la cual Dios aparece como parcial y defensor de los oprimidos, pobres y débiles, actuando en contra de la injusticia que las produce y con la promesa de una utopía de que vida y justicia son posibles. De esta tradición proviene también la visión de un Dios que se relaciona exigentemente con la creatura, que exige conversión personal e interior del hombre, que suscita la vocación de profetas a quienes les exige todo, hasta la vida. Esta tradición se compagina fundamentalmente con la del Dios del reino y no es necesario insistir en ello.

Jesús aparece influenciado por las tradiciones *apocalípticas*, que ponen de relieve el futuro absoluto de Dios, con el énfasis en que el mismo Dios y sólo él transformará la realidad y que lo hará al final de los tiempos, pues el tiempo presente no puede recibir a Dios. También esta tradición se relaciona con la del Dios del reino, por lo que tiene de inminente expectativa de la llegada del fin y por lo que tiene de transformación total y absoluta de la realidad.

Jesús hace uso de las tradiciones *sapienciales*, en las cuales el énfasis está en un Dios creador y providente, que cuida de sus creaturas y vela por sus necesidades cotidianas, que permite que

1. *Erlösung als Befreiung* (Düsseldorf 1972) 77s.

2. *El Dios de la vida* (Lima 1982) 6s.

en la historia crezcan juntos buenos y malos, dejando para el final el impartir justicia. Esta tradición se relaciona, en directo, con la visión de un Dios creador-providente y formalmente se diferencia de la visión escatológica del Dios del reino.

Jesús, por último, hacia el final de su vida se entronca en lo que podemos llamar las tradiciones *existenciales* (presentes en toda teodicea) acerca de Dios. Son las tradiciones de las lamentaciones de Jeremías, del Qohelet, de Job, cuando de Dios sólo se escucha su silencio. Esta tradición sólo esporádicamente aparece en el AT. En sí misma es distinta y aun contraria a la del Dios del reino.

Todas estas tradiciones, de una u otra forma, están presentes en Jesús, según los evangelios y desde un punto de vista estrictamente conceptual son difíciles de compaginar. Leídos los pasajes con sencillez, no aparece de igual modo el Dios de la profecía que el de la apocalíptica, y ciertamente, no aparece de igual modo el Dios del reino que el de la sabiduría o el del silencio.

Para buscar una solución que unifique esta diversidad, algunos comentaristas buscan una noción que prevalezca sobre las otras y las integre, y otros respetan esas diferencias. Por poner un ejemplo clásico de la diversidad, el Dios que llega escatológicamente y el Dios sapiencial providente presuponen distintas visiones de Dios. En concreto, el Dios que, por una parte, anuncia su inminente venida y el fin del mundo, y el Dios que, por otra parte, hace crecer el sol sobre buenos y malos, que cuida de la vida cotidiana de las creaturas, porque cuida de las flores del campo y de los pájaros del cielo, son difícilmente conciliables.

La solución a este problema está, para unos, en que el Dios de la escatología es el que descubre al verdadero Dios de la creación³, y por ello, las tradiciones sapienciales y escatológicas sobre Dios son muy compatibles. Para otros son incompatibles y sólo las unifica el hecho de que “Dios es Dios”⁴. Nosotros no podemos

3. En esta línea está W. Pannenberg, *op. cit.*, 285ss, quien cita como apoyo exegético a U. Wilckens, *Offenbarung als Geschichte* (Göttingen 1961) 56.

4. H. Conzelmann, *RGG III*, 641, citado por W. Pannenberg, *op. cit.*, 285.

entrar en el problema estrictamente exegético, pero nos parece mejor mantener la diversidad y la novedad de las visiones de Dios —sobre todo cuando aparece el silencio de Dios—, diversidad que Jesús irá integrando a lo largo de su vida de forma existencial, no sólo ni principalmente de manera conceptual.

(b) Si nos preguntamos por la *formalidad de la realidad* de Dios, su transcendencia, ésta aparece con claridad, aunque de diversas formas, en los evangelios. Jesús afirma que Dios es transcendente porque es creador (Mc 10, 6; 13, 19) y sobre todo por su soberanía absoluta: Dios tiene poder sobre la vida y la muerte y puede hacer que cuerpo y alma perezcan en el infierno (Mt 10, 28), su nombre debe ser respetado y no se debe jurar por él (Mt 5, 33-37; 23, 16-22), ante él, el hombre es siervo (Lc 17, 7-10), esclavo (Mt 6, 24; Lc 16, 13). Jesús, por lo tanto, recalca la transcendencia de Dios, y por ello, también su incomprehensibilidad (Mt 11, 25s; Lc 10, 21s), y lo hace notar incluso en su forma de hablar de Dios: “Jesús desarrolla una manera propia de expresarse, por cuanto concede un espacio inusitadamente amplio a la circunlocución del nombre de Dios por medio de la voz pasiva (*passivum divinum*)”⁵.

Esta visión de la transcendencia tiene mucho de común con otras tradiciones religiosas y aun filosóficas. Lo específico de la visión de Jesús es que capta la transcendencia de Dios, lo no pensado y no pensable, esencialmente como gracia. Dios actúa por gracia y como gracia, como ya se ha esbozado en el capítulo anterior. Por el contenido, Dios es lo bueno, y por la forma inesperada e inmerecida como Dios historiza esa bondad para los hombres, Dios es don y gracia.

De esta forma, Jesús rompe una visión tradicional y difundida de la transcendencia que la concentra y reduce a la infinita distancia entre Dios y la creatura, y a la infinita diferencia entre el poder de Dios y el de la creatura. Jesús acepta esa distancia y esa diferencia, pero afirma que la transcendencia de Dios se hace específicamente presente al quebrar, precisamente, esa noción de

5. J. Jeremias, *op. cit.*, 211; véase 21ss.120.

transcendencia. El infinitamente distante se hace radicalmente cercano. Y cambia también la noción de lo que es poder trascendente, como si éste consistiese en realizar lo que está más allá de la capacidad natural del hombre y sin contar con él. “Así se presenta lo imposible: no como un suceso sobrenatural perteneciente a un mundo del más allá con absurdas consecuencias en este mundo, sino que el hombre pobre, impío y malo puede, inesperadamente volver a llamarse hombre”⁶.

(c) Este somero recorrido muestra que la visión de Dios que tenía Jesús está hecha de varios elementos que no se pueden sintetizar con facilidad de manera puramente conceptual. Queda claro que, para Jesús Dios, tiene un contenido que, en su máxima generalidad, es el de ser “lo bueno”, y tiene una formalidad que es “la trascendencia”. Pero qué sea eso en concreto, cómo se relacionan ambas cosas, qué énfasis tiene prioridad sobre otros, en otras palabras, quién fue Dios para Jesús no se puede resolver, pensamos, sólo del análisis conceptual de las palabras que Jesús usa. Aquí, como en el caso del reino de Dios, hay que ver a Jesús en acción para que la realidad de lo que él es y de lo que él hace concrete y jerarquice la conceptualidad en que se expresa. Y si algo parece dar unidad a las diversas nociones de Dios que tuvo Jesús, es el hecho mismo de siempre caminar con el Dios-misterio, practicando siempre al Dios-del-reino. En la formulación de Miqueas, “actuando con justicia, amando con ternura y caminando humildemente con Dios” (6, 8).

Esto es lo que vamos a analizar a continuación, pero, por decirlo desde el principio, Jesús se confronta con una realidad última a la que él llama “Padre”, y ese Padre sigue siendo lo último para Jesús, es decir, “Dios”. Lo primero se desprenderá de la confianza absoluta que Jesús deposita en lo último como Padre; lo segundo, de la total disponibilidad hacia ese Padre, a quien deja ser Dios. Dios es Padre y en él descansa su corazón, pero el Padre sigue siendo Dios y no lo deja descansar. Lo último personal para Jesús es, entonces, Dios-Padre, y su relación con él es de confianza-disponibilidad. Dios fue para Jesús, y lo fue cada vez más, una

6. H. Braun, *Jesús, el hombre de Nazaret y su tiempo* (Salamaca 1975) 166.

realidad sumamente dialéctica: absoluta intimidad y absoluta alteridad.

2. La oración de Jesús

Aunque el hecho de que Jesús oraba no es lo único, ni siquiera lo más importante para mostrar su relación con Dios, por ahí vamos a comenzar. La oración de Jesús muestra, en todo caso, que Jesús se dirigía a Dios y sobre todo a qué Dios se dirigía.

(a) Como judío piadoso que era, es de esperar *a priori* que Jesús orase, y así lo confirman los evangelios inequívocamente. Los sinópticos muestran a Jesús como orante judío: bendice la mesa (Mt 15, 36; 26, 26par); observa el culto sabático y ora junto con la comunidad (Lc 4, 16). De un minucioso análisis de textos, J. Jeremias concluye que “con suma probabilidad no hubo un día en la vida de Jesús en que él no hubiera recitado la oración de la mesa, antes y después de comer”⁷.

Pero más importante que este tipo de oración para conocer al Dios de Jesús es su oración personal, y de ella también hablan los sinópticos. Según éstos, toda la vida de Jesús se realiza en un clima de oración. En Lucas, su vida pública comienza con una oración (Lc 3, 21) y en todos los evangelios su vida termina con una oración, interpretada diversamente como oración de angustia, de esperanza o de paz, pero, en definitiva, de explícita relación con Dios (Mt 27, 46; Mc 15, 34; Lc 23, 46; Jn 19, 30). Y entre el comienzo y el final de su vida, ésta aparece jalonada por innumerables alusiones a la oración. Jesús aparece orando en momentos de importantes decisiones históricas: antes de elegir a los doce (Lc 6, 12s), antes de enseñar el Padrenuestro (Lc 11, 1), antes de curar al niño epiléptico (Mc 9, 29). Jesús aparece orando por personas concretas, por Pedro (Lc 22, 32), por sus verdugos (Lc 23, 34). Alude a la oración en ocasiones importantes, como cuando afirma que cierta clase de demonios no se expulsan sin la oración (Mc 9, 29) o cuando relaciona la oración con la convicción de la fe (Mc 11, 23s). Los sinópticos afirman también que Jesús tenía la cos-

7. *Op. cit.*, 222.

tumbre de retirarse a orar, al monte, a un huerto, al desierto (Mc 1, 35; 6, 46; 14, 32; Lc 6, 12...), y Lucas introduce esa costumbre en uno de sus sumarios: “su fama se extendía cada vez más y una numerosa multitud aflujaba para oírle y ser curados de sus enfermedades. Pero él se retiraba a los lugares solitarios, donde oraba” (Lc 5, 15s).

El hecho de que Jesús oraba está, pues, asegurado. Aunque los pasajes concretos citados estén coloreados teológicamente, sobre todo en Lucas, e influenciados por la situación de las comunidades, no se puede dudar de que Jesús causó una honda impresión como orante. Y sobre este hecho hay que reflexionar para conocer al Dios de Jesús.

(b) Lo primero que hay que recalcar es que, en los evangelios, Jesús no es presentado como orante ingenuo, como si no conociese los peligros a los que está sometida la oración, y condena, más bien, muchos tipos de oración.

Jesús condena la oración mecánica: “al orar, no multipliquen las palabras, como hacen los paganos que piensan que los van a escuchar porque hablan mucho. Ustedes no recen de este modo porque antes que pidan, el Padre sabe lo que necesitan” (Mt 6, 7s). Condena la oración vanidosa e hipócrita: “cuando recen, no hagan como los hipócritas que gustan de orar de pie en las sinagogas y en las esquinas de las plazas para que los hombres les vean” (Mt 6, 5s). Condena la oración cínica: “el fariseo de pie oraba en su interior de esta manera: oh Dios, te doy gracias porque no soy como los demás hombres, que son ladrones, injustos, adúlteros, o como ese publicano que está allí” (Lc 18, 11). Condena la oración alienante: “no basta con que digan ‘Señor, Señor’ para entrar en el reino de los cielos, sino que hay que hacer la voluntad del Padre que está en el cielo” (Mt 7, 21). Y condena la oración opresora: “tengan cuidado con los maestros de la ley... son gente que devora los bienes de las viudas so capa de largas oraciones” (Mc 12, 38.40).

Todas estas citas muestran cómo Jesús, o, más exactamente, las primeras comunidades que reflexionaban sobre la oración, en base a los recuerdos de Jesús, son conscientes de las innumerables

formas de viciar la oración: narcisismo espiritual, vanidad e hipocresía, palabrería, instrumentalización alienante y opresora, etc. Jesús no fue, pues, ingenuo con respecto a la oración. Sabía que todo lo que hacemos los seres humanos está también sujeto a la pecaminosidad, y también lo está la oración. Por ello, denuncia el viciamiento de la oración, que la oración no sea en el fondo ponerse ante Dios y no dejar que Dios se ponga ante uno. Sin embargo, y aun con todos estos peligros, Jesús urge a orar y ora él mismo. Y es importante recalcar por qué: en la oración se expresa, en un momento denso, la experiencia de sentido último, y eso, sea cual fuere la forma que tome, es insustituible e inintercambiable en la experiencia humana.

Volviendo por un momento al reino de Dios, recordemos que Jesús dedica su vida a su servicio, lo cual exige actividad y reflexión, y, sin embargo, también lo pone en palabra, lo “anuncia”, lo cual es cosa distinta de la práctica, de la reflexión y de la doctrina. La importancia del anuncio y el que sea algo insustituible e inintercambiable reside en que en él se concentra el sentido último del reino en una palabra densa: su ser buena noticia y su gratuidad.

Lo mismo ocurre en la relación de Jesús con Dios. Responder y corresponder a Dios es cosa de escuchar su palabra y ponerla por obra, lo que constituye toda la vida de Jesús. Pero expresar lo que hay de último y totalizante en ese Dios, lo que hay de alteridad y absoluta cercanía, eso es lo que se expresa en la oración. Nada de esto quita vigor a la necesaria reflexión y a la práctica exigida, antes al contrario. Como veremos, la oración de Jesús está históricamente situada y relacionada con su práctica, pero en sí misma, la oración es una realidad distinta, es un recoger la totalidad del sentido y el sentido de la totalidad, es ponerse realmente ante Dios.

Cómo se puso Jesús concretamente ante Dios en la oración es lo que iluminará la realidad de su Dios. Por ello, vamos a analizar dos oraciones de Jesús de las cuales los sinópticos transmiten su contenido, dejando para otro capítulo su oración en la cruz.

(c) “En aquel tiempo, tomando Jesús la palabra, dijo: ‘yo te

bendigo, Padre, Señor del cielo y de la tierra, porque has ocultado estas cosas a sabios y prudentes, y se las has revelado a los pequeños” (Mt 11, 25; Lc 10, 21).

Esta es una oración de alabanza y de acción de gracias, cuya formulación se comprende mejor en el transcurso apocalíptico de la comunicación de la revelación (Dn 2, 20-23), cuyo contenido es el reino de Dios (Dn 2, 44)⁸.

La oración está históricamente situada, aunque no se puedan precisar las palabras ni cuándo las pronunció Jesús. Pero es claro que ya había transcurrido un tiempo de práctica evangelizadora de Jesús anunciando el reino, y que ya se había suscitado un conflicto fundamental con los dirigentes del pueblo que no estaban de acuerdo con él y se le oponían maliciosamente. Esta oración presupone, pues, una práctica de Jesús⁹.

En ese contexto, Jesús da gracias al Padre, porque son precisamente los pequeños los que han comprendido. Esa realidad es la que aflora a la conciencia de Jesús y la que pone en palabra ante Dios. Se ha hecho posible lo que parecía imposible. Y de esa oración de Jesús se desprende quién es Dios para él. Es un Dios con una voluntad, “tal ha sido tu beneplácito” (Mt 11, 26), es un Dios parcial hacia lo pequeño, y es un Dios bueno, amoroso con los pequeños. La reacción de Jesús ante ese Dios es alegrarse de que Dios sea así y de darle gracias. En un momento denso de sentido, esta oración recoge, pues, la experiencia que Jesús tiene de su Dios y la expresa en gozo. Y, a la inversa, de ese gozo se puede colegir lo que Dios es para Jesús, aquello que produce gozo porque es bueno, alguien en quien se puede verdaderamente confiar y llamar “Padre”.

(d) “Adelantándose un poco, cayó a tierra y suplicaba que a ser posible pasara de él aquella hora y decía: ‘¡Abba, Padre! Todo es posible para ti. Aparta de mí este cáliz, pero no sea lo que yo quiero, sino lo que quieras tú’” (Mc 14, 35s; Mt 26, 39; Lc 22, 41s).

8. J. Jeremias, *op. cit.*, 220-224; P. Benoit y M. E. Boismard, *Sinopsis de los cuatro evangelios II* (Bilbao 1976) 157.

9. J. Gnllka, “Jesus und das Gebet”, *Bibel und Leben Heft 2* (1965) 82s.

Este pasaje de la oración del huerto, tal como lo transmite Marcos, es una composición, pero el núcleo de la escena y de la oración está históricamente asegurado, pues “el escándalo cristológico suscitado por la perícopa hace muy difícil que podamos considerarla como inventada libremente”¹⁰. El núcleo original consiste en que Jesús expresa su conciencia de que va a ser entregado a la muerte, que su alma está triste y que pide al Padre que lo libere de esa hora¹¹.

La oración está, pues, históricamente situada: proviene de los riesgos que Jesús ha corrido con su práctica y desemboca en la decisión de asumir su propia muerte. Es situación de crisis y de suma crisis, y en esa situación, Jesús va a la oración y en ella expresa la totalidad del sentido de su vida. Pide que Dios “haga llegar el reino sin que lo preceda el sufrimiento”¹², pero, en definitiva, Jesús hace entrega del “yo” a Dios. Ese “yo” que en los evangelios ha aparecido como fuente de suprema autoridad ante la ley, el “yo” que envía a la misión, el “yo” que ha sanado enfermedades y expulsado demonios, ese mismo “yo” es el que ahora se entrega a la voluntad del Padre¹³.

En esa oración sigue resonando el *Abba*-Padre, como en la anterior oración de júbilo, pero lo que esta oración muestra, en directo, no es la confianza de Jesús, sino su total disponibilidad. Lo que esa oración revela de Dios no es lo escandaloso por ser buena noticia a los pequeños, sino lo escandaloso por ser total oscuridad. Dios permanece como el misterio insondable para Jesús y Jesús lo deja ser Dios.

(e) Resumiendo todo lo dicho sobre la oración de Jesús, podemos decir lo siguiente. El hecho mismo de que Jesús orase muestra que para él existe un polo referencial último de sentido

10. J. Jeremias, *op. cit.*, 166.

11. Para un estudio más detallado, M. E. Boismard, *op. cit.*, 367-370; J. Jeremias, *op. cit.*, 166ss; G. Schneider, *Die Passion Jesu nach den drei ältesten Evangelien* (1972) 43-54; L. Schenke, *Der gekreuzigte Christus* (1974) 111-134.

12. J. Jeremias, *op. cit.*, 167.

13. *Ibid.*, 294-296.

personal, ante el cual se pone para recibirlo y para expresarlo. Esta oración es algo distinto de su práctica y de su posible reflexión analítica sobre cómo construir el reino; es una realidad en la que expresa ante Dios el sentido de su propia vida, en relación a la construcción del reino, sentido afirmado o cuestionado por la historia real. De ahí que la oración de Jesús aparece como búsqueda de la voluntad de Dios, como alegría de que llega su reino, como aceptación de su destino; en síntesis, aparece como confianza en un Dios bueno que es Padre y como disponibilidad ante un Padre que sigue siendo Dios, misterio.

A continuación vamos a analizar desde la persona y vida de Jesús esa disponibilidad-confianza que remite al Dios-Padre.

3. La confianza en un Dios que es Padre

Que Jesús depositó su confianza en Dios queda bien atestiguado en los evangelios, aunque, en último término, no es analizable de dónde proviene esa confianza. Pero esa confianza es real y supone, lógica y realmente que, para Jesús, Dios es realmente bueno para con él, lo cual ha quedado plasmado en la expresión con que él se dirige a Dios: *Abba*.

Decir que para Jesús Dios es “algo bueno” puede parecer un mínimo, pero es sumamente importante. Significa que lo último que define a Dios no es su poder, como entre los paganos, ni su pensamiento, como en Aristóteles, ni su juicio, como en Juan bautista, sino su bondad. Jesús está convencido de que Dios es bueno con él y de que es bueno para los hombres. En las palabras ya citadas de K. Rahner, que Dios ha roto para siempre la simetría de ser posiblemente salvación o posiblemente condenación. Dios es, por su esencia, bondad y salvación para los hombres.

Esto lo vamos a analizar a partir de las palabras de Jesús sobre Dios y su actitud hacia él, y también a partir del propio comportamiento de Jesús, sólo explicable desde esa experiencia del Dios bueno.

3.1. La bondad de Dios

Nada hay en la vida de Jesús que mostrase a Dios y a los seres humanos en competencia o que mostrase a Dios celoso del bien de los seres humanos. Dios es celoso, y muy celoso, de los otros dioses, como veremos en el capítulo siguiente, pero no es celoso de los hombres, sino absolutamente lo contrario.

(a) Según Jesús, los seres humanos son lo más importante para Dios y nada hay más importante que ellos, la causa del hombre es la causa de Dios¹⁴. El hombre es más importante que todas las cosas (Mt 6, 26) y nada creado puede ser usado en contra del hombre, ni siquiera lo que convencionalmente se presenta como servicio a Dios. De ahí las tajantes afirmaciones sobre que el hombre es más decisivo que el sacrificio (Mt 5, 23s; Mc 12, 33), inequívocamente superior al sábado (Mc 2, 23-27par). Dios aparece como quien no tiene derechos en contra del hombre, sino que los derechos suyos son los que favorecen al hombre. Dios es bueno y está por esencia en favor de los hombres. Más adelante, en la cruz de Jesús, habrá que decir incluso que Dios está a merced de los hombres, pero ni siquiera ese riesgo le impedirá desdecirse de su realidad original: ser bueno para los hombres.

Y desde aquí hay que entender lo central de la enseñanza y de la propia vida de Jesús. En el sumario de Hch 10, 38, se dice de Jesús que “pasó haciendo el bien”. Jesús, del que se dirán cosas excelsas y a quien se aplicarán títulos sublimes, es presentado aquí como el protosacramento del Dios bueno, como el que pasó historizando la bondad de Dios en este mundo. Y desde aquí hay que entender las palabras de Jesús a todos los seres humanos: “sean buenos del todo como el Padre celestial es bueno” (Mt 5, 48); “sean misericordiosos como el Padre es misericordioso” (Lc 6, 36). Jesús no tiene nada mejor que ofrecer que a su Dios. La lógica última actuante en Jesús, pensamos, no consiste tanto en presentar a Dios como quien exige el cumplimiento de un mandato: “sean buenos”, sino en presentarlo como buena noticia: “repro-

14. E. Schillebeeckx, *op. cit.*, 209-232. El autor enfoca estas páginas como la liberación que opera Jesús en nuestra visión de Dios.

duzcan la bondad de Dios, eso es lo bueno para los seres humanos”.

(b) Dios, para Jesús, no sólo es lo bueno para los hombres, sino que su bondad tiene que ser descrita como amor. Sabido es que en el NT la palabra que traduce el término amor es *agape*, no *eros*; es decir, un amor que se alegra en el bien del otro y sólo por causa del bien del otro, mientras que *eros* implica también de algún modo la propia gratificación. Juan dirá, en forma absoluta y lapidaria, que Dios es *agape* (1Jn 4, 8), y eso es lo que en los evangelios afirma Jesús de forma historizada.

Es un amor que, para mostrar su matiz irreplicable, aparece como ternura¹⁵. Así como Isafas describe a Dios más tierno que una madre, así Jesús lo compara con el padre que sale al encuentro del hijo que se ha marchado de casa, lo acoge, lo abraza y celebra su retorno (Lc 15, 11-31). En el paroxismo de su alegría de que Dios es así, Jesús dice que Dios es bueno “hasta con los malos y desagradosos” (Lc 6, 35).

Aquí está, de nuevo, la lógica del “mandamiento” del amor en los sinópticos (Mc 12, 28-31; Mt 22, 34-40; Lc 10, 25-28) y del “mandamiento nuevo” en Juan (Jn 13, 34-35). Indudablemente, es un mandamiento, y así aparece ya en el decálogo del Levítico. En la Primera carta de Juan puede leerse también como mandamiento (“ámense unos a otros”, 1Jn 4, 11). Pero si no necesariamente desde un punto de vista exegético, creemos que estos mandamientos pueden ser interpretados sistemáticamente de manera más profunda: “así es Dios, sean ustedes así”. No es, pues, que el amor sea un mandamiento que Dios impone arbitrariamente, como muy bien lo pudiera no haberlo impuesto. Dios impone lo que él es, y lo “impone” porque eso es lo bueno para el hombre. El “yo soy Yahvé” con que termina el Levítico, la fundamentación del mandamiento “no serás vengativo ni guardarás rencor a tus conciudadanos, amarás a tu prójimo como a ti mismo” (Lv 19, 18) pueden

15. Véanse las bellas páginas de J. I. González Faus sobre “El ser como ternura”, *Acceso a Jesús*, 173-177. En las palabras de Bartolomé de Las Casas que G. Gutiérrez repite, “Dios del más chiquito tiene la memoria muy viva”.

ser interpretados de esa forma.

Desde ahí también hay que entender el mandamiento de amar a los enemigos (Mt 5, 43; Lc 6, 27-35), no como la máxima prueba —arbitraria— que Dios impone, sino porque “así es Dios”, como terminan Mateo y Lucas: el Padre celestial es “totalmente bueno” (Mt 6, 48), es bueno “con los malos y desagradecidos” (Lc 6, 35).

Y desde ahí hay que entender, por último, la argumentación más profunda e indefensa que ofrece Jesús para exigir la conversión, aunque recuerde la amenaza del fuego eterno, y la argumentación en su favor contra sus adversarios, como hemos visto en el análisis de las parábolas: así es Dios, tan bueno.

Esa visión de Dios como bondad, como amor, como ternura, es esencial en Jesús y constituye el núcleo central de su experiencia de Dios. En eso le será muy fiel todo el NT, teniendo ahora en cuenta al mismo Jesús, cada escrito a su manera. “Tanto ha amado Dios al mundo”, dicen Pablo y Juan. Quizás en la forma más sencilla, y con el sabor del mismo Jesús, lo dice la Carta a Tito: “se ha hecho visible la benignidad y el amor de Dios a los hombres” (Tt 3, 4).

3.2. El Dios bueno no es autoritario ni opresor

La experiencia de la bondad de Dios hace que, para Jesús, otras mediaciones de la divinidad pasen a segundo plano o sean profundamente trastocadas. Dios es absoluto y trascendente, señor y juez, pero no es autoritario ni déspota. Por ello, el mismo Jesús predica y se presenta a sí mismo como servidor y libre.

(a) Jesús se presenta con autoridad, pero sin autoritarismo. Critica a los poderes civiles y religiosos existentes, y enseña, de palabra y obra, que la autoridad es servicio en libertad¹⁶.

El poder, que con tanta frecuencia, en la vida civil, religiosa y eclesial, se hace pasar por mediación de Dios, no lo es para Jesús. Más aún, históricamente se convierte exactamente en lo contrario. Por ello, Jesús no sólo afirma que él no ha venido a ser servido,

16. J. I. González Faus, “La autoridad en Jesús”, *RLT* 20 (1990) 189-206.

sino a servir (Mc 10, 45); no se deja servir, sino que él mismo es el servidor (Lc 22, 27; Jn 13, 1-15). A sus discípulos les dice que “quien quiera ser el mayor que se haga servidor” (Mc 9, 35).

Pasando revista a los poderosos de su tiempo, en frase que resume milenios de historia, les dice también a sus discípulos: “ustedes saben que los que son tenidos como jefes de las naciones, las gobiernan como señores absolutos, y los grandes las oprimen con su poder” (Mc 10, 42). Y concluye lapidariamente: “no sea así entre ustedes” (v. 43). La constatación de Jesús está basada en la experiencia acumulada, pero su argumentación lógica en contra es sumamente sencilla: simplemente, Dios no es así.

El poder suele ir acompañado del autoritarismo impositivo y de él también se distancia Jesús. Habla con convicción y con autoridad, pero no con imposición. “Jesús no impone, no increpa, ni intimida, y rara vez manda o reprende”¹⁷. Con frecuencia, Jesús aparece argumentando, apelando a la razón de sus oyentes y hasta de sus adversarios, no imponiendo. De un detallado análisis de textos, J. I. González Faus llega a una importante conclusión. El verbo *epitiman*, intimar, cosa tan característica del ejercicio de la autoridad, traduce palabras de Jesús cuando éste se dirige a los demonios, a las fuerzas de la naturaleza, a la fiebre, es decir, a realidades hostiles al hombre; pero cuando traduce palabras de Jesús dirigidas a personas, es para prohibirles que revelen el “secreto mesiánico”, es decir, para impedir que se falsifique su mesianismo. De este uso del lenguaje se deduce que Jesús no habla a la gente imponiendo ni aparece como autoritario. “Jesús ejerce su autoridad evitando la prohibición y disipando el temor”¹⁸.

Y, sobre todo, Jesús supera la imposición y el autoritarismo poniendo por obra lo que él dice, dando ejemplo, como lo ha recogido el evangelio de Juan explícitamente: “les he dado ejemplo” (Jn 13, 15). Por lo tanto, “no es lícito decir que Jesús aparece en sus exigencias como un señor que ordena; más bien hay que decir que él es el amigo que ayuda a los hombres a hacer la

17. *Ibid.*, 197.

18. *Ibid.*, 200. Para el análisis exegético, 197-200.

voluntad de Dios”¹⁹.

Esta conducta de Jesús presenta una determinada imagen de Dios. No se le puede negar a Dios poder, sin caer en algún tipo de contradicción lógica, pero Jesús niega lo que de opresor y autoritario hay en el poder. Así no es Dios. Por difícil de concebir que parezca a los seres humanos, en Dios, el correlato del poder no es la sumisión servil en el hombre, sino su libertad. “Ahora Dios aparece como aquel poder que permite al hombre su libertad y su autorresponsabilidad”²⁰. Podríamos decir que, así como el hombre debe dejar a Dios ser Dios, según Jesús, Dios deja al hombre ser hombre. No que Dios no tenga exigencias para él, a veces fortísimas, pero desea que el hombre las cumpla a la manera humana, con libertad y por convicción, más que por coacción e imposición.

Si nos preguntamos de dónde le viene a Jesús esa visión de Dios, no tenemos argumentos explícitos que ofrecer, pero alguna luz ofrece la concentración en la bondad de Dios que opera Jesús. Para Jesús, la bondad no es sólo una realidad en Dios, sino una realidad en la cual se expresa el mismo Dios y tiene, por ello, fuerza de Dios. Jesús cree que la bondad (y la verdad) son fuerzas que cambian y transforman las cosas, incluso que ejercen una específica intimación para otros cuando aparecen históricamente visibles y palpables. Jesús no excluye en Dios la realidad del poder, pero a éste lo ve primariamente como la fuerza de la bondad (y de la verdad).

(b) Jesús se presenta sin autoritarismo, pero se presenta con soberana libertad²¹. Que Jesús fue hombre libre aparece con toda claridad en los evangelios. Además de su conocida libertad con respecto a la ley y el sábado, con toda naturalidad escoge entre sus seguidores a israelitas piadosos y también a publicanos y a miembros de grupos armados. Come con sus amigos y también con los fariseos, con los publicanos y las prostitutas. Se deja

19. J. Blank, *op. cit.*, 126.

20. *Ibid.*, 132.

21. Véase el conocido libro de Ch. Duquoc, *Jesús, hombre libre* (Salamanca 1975); A. Salas (ed.), *Jesús significa libertad* (Madrid 1987).

acompañar por varones y también por mujeres. Visita a los ricos y los maldice sin eufemismos. Hace, pues, caso omiso de la opinión pública, aun de la basada en motivaciones religiosas. Y esa libertad aparece en forma soberana, y unida a gran valentía, en sus denuncias y desenmascaramientos, como veremos en el capítulo siguiente. Denuncia hasta el insulto a los opresores, a los que escandalizan a los pequeños, a los que extravían al pueblo. Y hace caso omiso de las consecuencias que por ello le sobrevienen.

¿En qué consiste esa libertad de Jesús y de dónde le viene? La libertad de Jesús no debe ser comprendida, primariamente, desde el ideal actual de libertad “liberal”, del ejercicio de los propios derechos, ni tampoco su libertad se puede concebir existencialista, como forma estética de realización de lo humano. Los ejemplos que hemos ofrecido no expresan que Jesús quisiera directamente asentar que el ejercicio de la libertad “por sí mismo” es un gran bien²², aunque no lo excluye, por supuesto, sino algo mucho más profundo: no hay barreras ni límites para hacer el bien. Es la libertad en función del bien de otros, y ahí, sí, sin límites ni obstáculos: ni la opinión social, ni los éxitos o fracasos, ni siquiera la ley y el sábado. La libertad de Jesús es, entonces, paradójicamente, libertad para “esclavizarse” a hacer el bien. Como formulará Pablo, el gran defensor de la libertad, “me esclavicé a todos para salvar a los que más pueda” (1Co 9, 19).

El culmen de esa libertad de Jesús aparece, entonces, tal como lo ha recogido Juan, en la libre entrega de su propia vida: “nadie me la quita, yo la doy voluntariamente” (Jn 10, 18). Se trata, pues, de una libertad esclavizada, valga la paradoja, porque es una libertad al servicio de la bondad, no al servicio del propio Jesús.

Y desde aquí puede entenderse mejor de dónde le viene a Jesús la raíz de su libertad: de la bondad de Dios. No por ser un liberal, sino por ser misericordioso como el Padre celestial, Jesús antepone la curación de un hombre con la mano seca al sábado, y lo justifica con esta argumentación indefensa: “¿es lícito en sábado

22. Por supuesto, Jesús no estaría contra esas libertades, y en este punto, los logros de la modernidad tienen también su fundamento en la visión del hombre introducida por Jesús y por Pablo.

hacer el bien en vez del mal?” (Mc 3, 4). La bondad de Dios es lo que libera para la bondad y, a través de ello, libera al hombre de sí mismo. El hombre libre es el hombre antes liberado; y ésta es la imagen que ofrece Jesús. “Amados para amar”, puede reinterpretarse la Primera carta de Juan (4, 11). “Libres para amar”, lo formula G. Gutiérrez²³. “Liberado para liberar”, podría ser la definición del Jesús libre. La experiencia de la bondad de Dios es lo que libera a Jesús y lo hace libre. Y Jesús ejercita su libertad para la bondad. Aquí está, nos parece, la raíz y el significado de la libertad de Jesús. Y aquí está la profundización de lo que significa la bondad de Dios como fuerza creadora de libertad.

3.3. La confianza de Jesús: “Abba, Padre”

Lo dicho hasta ahora muestra la convicción de Jesús de que Dios es bueno y de que es bueno que haya Dios. Al nivel de su propia interioridad, Jesús se relaciona con ese Dios bueno con confianza, y eso ha quedado consagrado en el término que usa para dirigirse a Dios: *abba*, Padre.

En el AT y en el judaísmo anterior existía fuerte resistencia a dirigirse a Dios como Padre. Sin embargo, siempre que los evangelistas transmiten o ponen una oración en boca de Jesús (en 26 ocasiones, con la excepción de Mc 15, 34par), éste se dirige a Dios llamándolo Padre²⁴, lo cual puede ser considerado tanto como muestra de respeto, como de familiaridad. Sin embargo, la relativa ambigüedad del término “padre” se esclarece al constatar que Jesús usa el término arameo palestinese *abba*, de cuya historicidad no se puede dudar.

Para comprender la significación de que Jesús se dirigiera a Dios con el término *abba* hay que tener en cuenta que esta invocación no se encuentra en las oraciones judías, y la razón de ello es que *abba* es el término con que el niño se dirigía a su padre.

23. *Beber en su propio pozo* (Lima 1983) 137.

24. Véanse los estudios clásicos de J. Jeremias, *op. cit.*, 80-87, 210-238; *Abba. El mensaje central del Nuevo Testamento* (Salamanca 1983); *El mensaje central del Nuevo Testamento* (Salamanca 1966) 17-37, obra de la que citamos en este apartado.

Implica, pues, una gran familiaridad y confianza, y por eso, los judíos no lo usaban. “Era algo nuevo, algo único e inaudito, el que Jesús se atreviera a dar este paso hablando con Dios como un niño habla con su padre, con simplicidad, intimidad y seguridad”²⁵.

De este hecho singular se han sacado consecuencias cristológicas por la discontinuidad con que aquí aparece Jesús con respecto a los demás hombres en la línea del “Hijo”, lo cual queda subrayado en las varias veces en que Jesús distingue entre “mi” padre y “vuestro” padre, como veremos en otro capítulo. Lo que aquí nos interesa recalcar, sin embargo, es la inusitada manera que tiene Jesús de relacionarse con Dios: con la sencillez y confianza de un niño para con su padre.

Esa confianza hacia Dios muestra que, para Jesús, Dios es no sólo lo bueno, sino alguien en quien se puede confiar y descansar, alguien que da sentido a la existencia de los hombres. Podría decirse que Jesús no sólo agradece la bondad de Dios, sino que se alegra de que Dios sea así, que sea padre bondadoso que no aterra por su majestad, sino que se impone por su amorosa cercanía. Por ello también, Jesús se acerca a los hombres y a los que tienen más necesidad de bondad, los pobres, los pecadores. Y por ello, Jesús se dirige a todos, una y otra vez, aun siendo realista sobre la condición humana, limitada, tendiente al egoísmo²⁶. Y lo que lo mantiene en esa ardua tarea es su experiencia original de que “la vida humana está envuelta en esa incomprensible bondad de Dios”²⁷.

Esa bondad de Dios produce gozo en Jesús y se alegra de que Dios sea así. Se alegra cuando los pequeños conocen a ese Dios, cuando los pecadores no sienten miedo a ese Dios, cuando los pobres se fían de ese Dios. E irradia esta alegría a los demás. Jesús “incluyó a los pecadores y a los publicanos en el reino, autorizándoles a repetir esta sola palabra: ‘Abba, querido Padre’”²⁸. Y cuando enseña a las gentes a hablar con Dios no comienza ni con

25. *Ibid.*, 29.

26. Véase J. I. González Faus, “La ‘filosofía de la vida’ de Jesús de Nazaret”, *RLT* 13 (1988) 34-37.

27. *Ibid.*, 37.

28. J. Jeremias, *op. cit.*, 37.

la obligatoriedad ni con técnicas sobre la oración, sino con una buena noticia. Cuando oren, digan “Padre nuestro” (Mt 6, 9; Lc 11, 2). “Nuestro” es la realidad del reino, “Padre” es la realidad de Dios.

Así es Dios para Jesús, Padre bondadoso, en quien se puede confiar y descansar. Esa experiencia de la bondad de Dios permea su actividad de hacer el bien y otorga sentido último a su persona, porque ve que la misma realidad está también permeada de la bondad de Dios. Su confianza no es, pues, sólo característica psicológica, ni producto ideológico. Proviene de la experiencia primaria de que en lo último de la realidad hay algo bueno, de que Dios es Padre.

4. La disponibilidad hacia un Padre que es Dios

La relación de Jesús con el Padre fue de absoluta cercanía, pero no de posesión. También en esto, Jesús vivió su creaturidad en profundidad: tener que estar referido a Dios sin poder alcanzar el polo de esa referencia. En otras palabras, la experiencia del Padre cercano no anuló, sino que magnificó la experiencia del misterio de Dios.

Dicho en general, esto aparece en los evangelios, y en otros pasajes del NT, cuando se menciona la “obediencia” de Jesús a Dios. Pero hay que añadir en seguida que Jesús obedece sólo a Dios y que en el único texto en que se menciona su obediencia a otros seres humanos, sus padres, se usa un lenguaje distinto: “les estaba sujeto” (Lc 2, 51).

Esta obediencia de Jesús no hay que entenderla desde las obediencias concretas, categoriales, exigidas a y realizadas por los seres humanos; es decir, no se puede reducir al cumplimiento de los preceptos divinos ni menos se puede comprender como un modo elegido por Jesús para llegar él mismo a su perfección moral, como se ha solido interpretar, por ejemplo, para motivar la obediencia en la vida religiosa. La obediencia de Jesús fue más bien una actitud fundamental y fundante en su vida: una activa disponibilidad hacia Dios, que incluye, ciertamente, la ejecución de su voluntad, pero que, más hondamente, es radical referencia a

Dios como hacia alguien que es un radical “otro” para Jesús, a cuya palabra hay que estar abierto activamente para recobrar la propia identidad.

La disponibilidad de Jesús fue un salirse de sí mismo hacia Dios, y por eso, su realización fue algo plenificante para Jesús como creatura. Pero fue también un vaciarse de sí mismo y un salirse muchas veces contra sí mismo. En ello, Jesús participó también de la condición humana, y ésta estuvo muy presente en su relación teologal con el Padre. En otras palabras, Jesús tuvo que dejar a Dios ser Dios, con la dificultad que eso supone. Esto es lo que aparece expresado en forma más teológica en los escritos de Pablo, Juan y Hebreos, y de forma historizada, en las narraciones sinópticas.

4.1. La “conversión” de Jesús

La expresión “conversión” de Jesús puede extrañar si por conversión se entiende, esencialmente, un dejar de hacer el mal para hacer el bien, un volver al Dios que antes se ha abandonado, en lo que tanto insisten los profetas de Israel. Indudablemente, la conversión entrafía normalmente ambos momentos, pero no necesariamente. La lógica de la segunda semana de los ejercicios de san Ignacio, por ejemplo, está basada no simplemente en la elección entre lo bueno y lo malo, sino en la elección de aquello bueno concreto que Dios quiere. Siguiendo el lenguaje metafórico del “volverse” a Dios, la conversión consiste en abandonar el “propio” lugar, aunque fuese bueno, y encontrar a Dios “allí” donde él quiere ser encontrado.

En este sentido preciso no cabe duda de que se puede y se debe hablar de una conversión de Jesús, pues su Dios se le fue moviendo y fue moviéndolo a él. Y lo que muestran los evangelios es que Jesús se dejó mover por Dios. Para mostrarlo de forma sencilla podemos preguntarnos simplemente si la visión teologal de Jesús al comienzo de su vida, tal como es presentada por los sinópticos, es la misma que la que tiene al final o si ha cambiado sustancialmente.

Ya hemos visto que, al comienzo de su vida, Jesús anunció el

reino de Dios y su cercanía, puso abundantes signos de ella, llamó a discípulos para que lo acompañaran en esa misión, fustigó el pecado de los opresores, exigió una fe-esperanza de los pobres y de los pecadores, su oración fue de exultación y acción de gracias. En esta gran primera parte de su vida, Jesús, aunque con especificidad propia, ofreció la imagen de un judío heredero de las mejores tradiciones religiosas de su pueblo, que quiso poner a producir las con la esperanza de que iban a dar fruto. Aunque, ciertamente, muestra lo específico suyo en su experiencia de Dios, se observa todavía, sin embargo, una relativa continuidad con la experiencia de Dios anterior a él.

Al final de su vida, sin embargo, su visión teológica es muy otra. No habla de la cercanía del reino, aunque la siga esperando en la cena, pero sin explicitar ya el cómo ni sus signos, ni realiza milagros, más aún, los prohíbe. El llamamiento al seguimiento que hace a sus discípulos no es para enviarlos entusiasmadamente, sino para cargar con la cruz. El pecado no es ya algo que debe ser solamente denunciado y fustigado, sino algo con lo que hay que cargar. Su oración no es de exultación, sino de total entrega a la voluntad de Dios. Y al final, en la cruz, Jesús no habla del reino de Dios, sino que lanza un desgarrador grito a Dios.

No cabe duda, pues, de que la visión teológica que ofrece Jesús al final de su vida es muy otra. Formalmente, en ella están presentes los mismos elementos que estaban presentes desde el inicio: Dios, la misión, el pecado, el seguimiento, la oración; pero su historicización es muy diferente. Está ahora dominada por el misterio de Dios y por lo que en Dios hay de misterio. La temática teológica es la misma, pero Jesús la ha ido concretando, y no de forma puramente conceptual, sino histórica. Jesús intentó cambiar la historia según la voluntad de Dios, pero la historia lo fue cambiando a él en relación con Dios. En este contexto, la conversión de Jesús significa la disponibilidad realizada para responder a Dios en la historia, dondequiera que él lo lleve, la disponibilidad realizada para dejarlo ser Dios.

4.2. Las tentaciones

La conversión o las paulatinas conversiones de Jesús no se realizaron pacíficamente, como si su cercanía al Padre le garantizase siempre lucidez sobre su voluntad o como si los cambios que se le exigían afectasen sólo a lo más externo de su persona, incluidos los sufrimientos incluidos, pero dejaran lo más profundo de ella intocado e inmerso en la paz de Dios. Los sinópticos (y la Carta a los Hebreos) afirman muy explícitamente y con claridad que Jesús fue tentado, es decir, que su conversión a Dios se realizó a través de la prueba. Y también en esto, Jesús muestra su verdadera humanidad.

Todos los sinópticos afirman que Jesús fue tentado después del bautismo y antes de iniciar su actividad pública (Mt 4, 1-11; Mc 1, 12-13; Lc 4, 1-13). La ubicación de las tentaciones en ese momento de la vida de Jesús es anacrónica y, aun estilísticamente, se nota que el pasaje es una interpolación. Se trata, pues, de una reflexión teológica sobre Jesús, aunque en base a la vida de Jesús.

El que las tentaciones se ubiquen al principio de su vida pública tiene, sin embargo, gran importancia. La escena de las tentaciones, en efecto, aparece entre la escena del bautismo, que pudiera ser interpretada como la toma de conciencia por parte de Jesús de su propia misión, y el comienzo de ésta. Esto significa que aquello sobre lo que va a versar la tentación no es simplemente el ejercicio de la condición humana de Jesús, con su limitación y pecaminosidad inherentes, sino que la tentación versará sobre lo más típico y específico de Jesús: su relación con el reino de Dios y su relación con Dios. La tentación versará, por lo tanto, sobre el mesianismo y la filiación de Jesús. En este sentido, las tentaciones no versan sobre algo ético concreto, sino sobre lo más hondo de Jesús, su actitud última ante Dios.

Antes de analizar su contenido concreto, hay que recalcar que las tentaciones se refieren al mismo Jesús y no tienen simplemente un carácter moralizante y edificante para los demás, aunque, evidentemente, exista también en la escena el interés de animar a los cristianos en sus pruebas. Pero el interés primordial es cristológico: Jesús fue realmente tentado. En la escena no hay atisbos

docetistas, como si Jesús simulase ser tentado, sin serlo realmente, sólo para darnos ejemplo. La tentación fue algo real para Jesús, y ello se deduce de que en la versión de Marcos es el Espíritu quien lleva a Jesús al desierto (Mc 1, 12), idea que no pudo provenir de la comunidad, pues el Espíritu era precisamente la ayuda para vencer la tentación. Además, Lucas 22, 28, “ustedes son los que han perseverado en mis pruebas”, pertenece a la tradición más antigua y prohíbe una interpretación meramente moralizante. No se puede dudar, pues, de que la tentación atañe al mismo Jesús, de que su autoconciencia “se siente amenazada por crisis extremas de autoidentificación”²⁹.

El contenido de la tentación es la regionalización del reino³⁰; más en concreto, el tipo de poder que va a usar Jesús en su misión. Ello se hace tentación, por ser atractiva, al mostrarle Satanás, en Lucas sobre todo, su propia concepción de poder sobre los reinos de este mundo. La tentación, sin embargo, no versa sobre algo regional, sobre medios y tácticas concretas de cómo servir al reino, sino sobre la totalidad del mesianismo de Jesús: si ejercitarlo con el poder que controla la historia desde fuera o con la inmersión en la historia, con el poder para disponer sobre los hombres o con la entrega a ellos. En una palabra, la tentación versa sobre dos formas de ejercer el mesianismo, lo cual es decisivo, pues se trata de dos formas excluyentes. Jesús es confrontado con una disyuntiva, “y esta disyuntiva fue, como problema, bien real en su vida”³¹. En concreto, las tres tentaciones “implican que la dimensión puramente política no andaba lejos de la mente de Jesús”³².

29. K. Rahner, *op. cit.*, 34. Ch. Duquoc, *Cristología. Ensayo dogmático sobre Jesús de Nazaret, el Mesías* (Salamanca 1974) 64-72.

30. “La tentación consiste en regionalizar [el reino] y privatizarlo, convirtiéndolo en un modelo político, en una ideología del bienestar común o en una religión”, L. Boff, “Salvación en Jesucristo y proceso de liberación”, 380.

31. I. Ellacuría, *Teología política*, 30.

32. *Ibid.*, 32. La cita prosigue así: “[Jesús] la superó, pero como la gran tentación de su vida. Pero no se fue al otro extremo de quitar la mordiente de su mensaje de salvación. Si la hubiera quitado, no le hubiera ocurrido lo que al final acaeció”.

En la tentación, Jesús se enfrenta directamente con su mesianismo, es decir, con qué poder hay que servir al reino de Dios. Pero a través de ello se enfrenta con el poder de Dios y, así, con Dios. Es cierto que en la escena Jesús dialoga con Satanás, quien asume el papel de tentador. Con eso se recalca que se trata de una verdadera tentación, y ello ayuda a mostrar lo que en la tentación hay de conflicto y de lucha para la debilidad humana. Pero leída más a fondo, la escena muestra que no se trata de convencer a Satanás sobre quién es Jesús, sino de que el mismo Jesús debe convencerse sobre quién es él, cuál es su mesianismo. Por eso, Ch. Schütz³³ interpreta la escena como diálogo de Jesús con Dios. Las abundantes citas del AT con que Mateo y Lucas la ilustran muestran que el verdadero trasfondo de la tentación es la realidad y la voluntad de Dios, que Jesús tiene que aceptar o rechazar. Como antes Jeremías o Job, Jesús tiene que ponerse delante de Dios en situación de oscuridad, de dificultad y de soledad.

Todos los evangelios constatan que Jesús venció la tentación, en nuestro lenguaje, que Jesús deja a Dios ser Dios. Esta victoria, sin embargo, es descrita de manera diversa en los sinópticos. En Marcos, Jesús aparece ya desde el principio más como el vencedor que como el tentado. Por ello, la narración no necesita decir nada del desenlace; aunque sólo más adelante se dará la razón objetiva de la victoria de Jesús: es más fuerte que Satanás (3, 27). En Mateo y Lucas se dice explícitamente que el diablo se retira vencido, pero Lucas añade “hasta un tiempo oportuno” (Lc 4, 13).

Esta última observación recalca que la tentación no es algo que sólo ocurrió en un determinado lugar y momento de la vida de Jesús, localizados al principio de su vida y en el desierto, sino que fue como el clima en el cual se desarrolló toda su vida, que se acentuó hacia el final de ella, en el huerto. La tentación se desarrolló en la historia real, no sólo en el desierto. Jesús no supera la tentación huyendo de la historia, sino sumergiéndose en ella y en su conflictividad, aunque esto lo lleve a la máxima crisis y tentación: “ésta es la hora de ustedes y el poder de las tinieblas” (Lc

33. “Los misterios de la vida y actividad pública de Jesús”, en *Mysterium Salutis III-II* (Madrid 1971) 94; L. Boff, *op. cit.*, 380.

22, 53). El hecho de que Jesús no rehuya la tentación ni el lugar real donde ésta ocurre muestra que deja a Dios ser Dios y que se deja llevar por Dios a dondequiera que él lo lleve.

4.3. La “crisis galilea”

Los evangelios ofrecen la máxima concreción de la tentación en la pasión, pero antes, todos ellos, aunque cada uno a su manera y por diversas razones teológicas, describen que Jesús pasó por una crisis que dividió su vida en dos grandes etapas³⁴. A ésta se ha llamado “la crisis galilea”, porque Jesús abandona el corazón de Galilea y se dirige primero a Cesarea de Filipo y después a la frontera sirio-fenicia. Con este rompimiento geográfico de la actividad de Jesús se quiere expresar otro rompimiento más profundo en su persona: los jefes del pueblo lo han rechazado, sus discípulos no lo han comprendido y hasta las masas del pueblo lo habrían abandonado. En una palabra, su misión inicial habría fracasado y Jesús se pregunta si y cómo seguir.

La historicidad de esta crisis es hoy discutida o, al menos, matizada³⁵; pero antes de analizarla, veamos cómo aparece expresada en los evangelios. En los sinópticos, el que la recalca con más vigor es Marcos. En el capítulo 8, los fariseos siguen pidiendo una señal. Esto significa que no han comprendido a Jesús y éste los abandona (v. 13). Tampoco le han comprendido sus discípulos (v. 21), ni siquiera Pedro, quien no sólo no le ha comprendido, sino que ha tergiversado completamente su persona y su misión, y recibe el terrible reproche “apártate de mi vista, Satanás, porque tus pensamientos no son los de Dios sino los de los hombres” (v. 33). Jesús no acepta llamarse mesías, como lo ha confesado Pedro, sino Hijo del hombre, comienza a hablar de su futura pasión (8, 31; ver 9, 30; 10, 32) y reinterpreta la exigencia al seguimiento como cargar con la cruz (8, 34).

De los otros sinópticos, Lucas sigue sustancialmente este es-

34. Ch. Dodd, *El fundador del cristianismo* (Barcelona 1974) 141-189. Quien más recalca la crisis es Marcos.

35. F. Mussner, “Gab es eine galiläische Krise?”, en *Festschrift für Josef Schmidt* (Freiburg 1973) 238-252.

quemado, aunque sin la radicalidad de Marcos (Lc 9, 18-26). Mateo expresa esa ruptura en el capítulo 13 y la explica según sus intereses para la comunidad. Jesús deja de hablar a las multitudes y concentra su actividad en los discípulos: “es que a ustedes se les ha dado a conocer los misterios del reino de los cielos, pero a ellos no” (v. 11). En los paralelos a Marcos, no recalca la radical incompreensión de los discípulos, sino que, al contrario, Jesús bendice a Pedro por su fe y lo nombra piedra de la Iglesia (Mt 17-19).

Juan narra el cambio de situación con lujo de detalles. Después del discurso del pan de vida (6, 22-59), los judíos lo abandonan, “muchos de sus discípulos se volvieron atrás y ya no andaban con él” (6, 66) y sólo quedan los doce. Aparecen dos intentos de apedrear a Jesús (8, 59; 10, 31) con el matiz de que Jesús es excomulgado por su pueblo. Poco después se retira al otro lado del Jordán (10, 40) y va a visitar a sus amigos Lazáro, Marta y María con riesgo de su vida (11, 8.16).

Cuál sea la realidad histórica de esta crisis, es cosa discutible. En cualquier caso, los autores analizan dos posibles causas históricas: una sería el abandono de las multitudes, en Juan, y otra la incompreensión de los discípulos, en Marcos.

El posible abandono de las multitudes ha sido analizado y cuestionado por R. Aguirre³⁶. De un detallado análisis exegético, concluye que “el capítulo 6 de Juan no supone un giro en la actitud de la gente ni una disminución de su eco popular”³⁷. Más bien,

36. “Jesús y la multitud a la luz de los sinópticos”, R. Aguirre (ed.) y F. García, *Escritos de Biblia y Oriente*, (Salamanca 1981) 259-282; “Jesús y la multitud a la luz del evangelio de Juan”, *Estudios Eclesiásticos* 218-219 (1980) 1055-1073.

37. *Jesús y la multitud a la luz del evangelio de Juan*, 1068. Por lo que toca al v. 15: “dándose cuenta Jesús de que intentaban venir a tomarle por la fuerza para hacerle rey, huyó de nuevo al monte él solo”, el autor no ve que en ello estuviera la razón del desengaño de las multitudes y el posterior abandono. Del análisis exegético (p. 1068s) concluye más bien que “el dato histórico que puede estar presente en el mencionado versículo podría reflejar la cautela de Jesús ante las consecuencias que la reacción de la gente podría acarrear de parte de Herodes” (p. 1069).

la acogida popular es lo que lo hace peligroso para los dirigentes del pueblo. La justificación de esta tesis, en base a los cuatro evangelios, es la siguiente. “De hecho su entrada en Jerusalén tiene lugar entre la alegría de la gente (Mc 11, 8-10). Durante las discusiones de la última semana en el templo, las autoridades quieren detenerlo, pero el pueblo lo apoya y es su mejor protección (Mc 12, 12; 14, 2). En un texto de singular importancia histórica, referido al final del ministerio de Jesús, se afirma que, precisamente, el eco popular que suscita es lo que lo convierte en peligroso porque puede dar pie a la intervención de los romanos (Jn 11, 47-54). La detención se realizará aprovechando la noche y la oportunidad para encontrar a Jesús solo, gracias a la traición de uno de los suyos (Mc 14, 43-50par)”³⁸.

La historicidad de la crisis galilea no puede consistir, según esto, en el abandono de las multitudes, tal como lo pretende Ch. Dodd: “no eran tanto las amenazas de la oposición, como el entusiasmo mal orientado de presuntos seguidores, lo que recomendaba una retirada temporal de la escena”³⁹. Como veremos en otro capítulo, mucho más claro aparece lo primero que lo segundo, y como afirma R. Aguirre, “propia mente Jesús no huye nunca de la gente, sino de las autoridades”⁴⁰.

En Marcos, la crisis es presentada de otra forma y el evangelista insiste realmente en ella. Cuanto más avanza la misión de Jesús, menos lo entienden, tampoco y sobre todos sus discípulos, lo cual queda reflejado también, con independencia literaria, en Juan 6, 60-71. Jesús pudiera pensar que el pueblo no es ya punto de apoyo suficiente, aunque no se dice que lo abandone, pero lo que se recalca sobre todo es que no puede ya confiar en sus discípulos. El problema grave no son, pues, las multitudes, lo hayan o no comprendido, sino la incompreensión de los discípulos⁴¹. Jesús tiene que cambiar de táctica, y en su camino a Jerusalén, da a sus

38. R. Aguirre, *Del movimiento de Jesús a la Iglesia cristiana*, 51.

39. *Op. cit.*, 162.

40. “Jesús y la multitud a la luz del evangelio de Juan”, 1071.

41. X. Alegre, “Marcos o la corrección de una ideología triunfalista”, *RLT* 6 (1985) 239.

discípulos instrucciones radicalmente nuevas (Mc 10, 31-45).

Para el propósito de este capítulo, sea cual fuere la historicidad concreta de la crisis, aunque la presentación de Marcos es bien plausible, sea cual fuere su ubicación geográfica y su datación temporal, lo que interesa resaltar es que en los evangelios se presenta un cambio en la conducta, al menos la externa, de Jesús, y con ello, algo importante quieren decir. En el esquema geográfico, Jesús se retira hacia el norte, lo cual pudiera reinterpretarse como tentación de huir de la publicidad y reducirse a un pequeño grupo con las características de una secta: pequeñez, cerrazón a los otros; pero después se dirige a Jerusalén, subida que puede ser interpretada como superación de la crisis y de la tentación.

Qué razones converjan en esta actitud de Jesús no es posible, quizás, delimitarlo con seguridad. Pero que en la conciencia de Jesús se ha introducido un dato nuevo y que con él tiene que habérselas, parece claro. El más claro de ellos, desde un punto de vista histórico, es la conciencia de ser perseguido por los jefes del pueblo y la falta de comprensión o rechazo de algunos íntimos. En cualquier caso, hacia el final de su vida, en los relatos evangélicos, Jesús no aparece ya hablando del reino de Dios, ni operando milagros —más aún, los prohíbe—, ni expulsando demonios, ni acogiendo a pecadores... Sus discursos se concentran más en los ataques a los jefes del pueblo y en su propia defensa.

Jesús ha cambiado y ese cambio no ha sido simplemente evolutivo y pacífico. Se le llame o no “crisis”, se la pueda datar y localizar como crisis “galilea” o no, es secundario para el propósito de este apartado. Lo importante es que Jesús aparece en fidelidad a Dios hasta el final, y esa fidelidad queda expresada como ir a Jerusalén, donde se va a encontrar con Dios, otra vez de forma nueva, en la pasión y la cruz.

4.4. La ignorancia de Jesús

Conversión, tentación, crisis, son realidades a través de las cuales se muestra que Jesús tuvo que dejar a Dios ser Dios. Su disponibilidad a todo ello muestra que, en verdad, Jesús fue el disponible ante Dios. Pero, para terminar, hay que considerar uno de

los presupuestos que acompañan a esa disponibilidad: la ignorancia de Jesús, correlativa a su activa disponibilidad de escuchar la palabra del Padre, pues sin aquélla ésta no tiene sentido lógico.

En la teología, el tema de la ignorancia de Jesús es debatido por razones dogmáticas⁴² y existen diversas interpretaciones de los textos evangélicos para suavizarla. Una lectura honrada de los sinópticos, sin embargo, prohíbe rehuir el tema, y, además, desde nuestro punto de vista, es sumamente positivo, pues facilita comprender que la experiencia que Jesús tuvo de Dios fue realmente teologal, y lo vuelve a mostrar en solidaridad con todo lo humano.

El que Jesús pasase por el proceso humano de llegar a conocer lo antes no conocido parece un presupuesto normal en los sinópticos, y de hecho, Lucas no tiene empacho en afirmarlo: Jesús “progresaba en sabiduría” (Lc 2, 52). Ese tipo de ignorancia, incluso los errores, llamémosles “normales”, que los seres humanos cometemos, no tendrían por qué sorprender que estuviesen presentes en la vida de Jesús. Sólo una antropología como la griega, que basa la perfección última en el conocimiento y, por lo tanto, en la ausencia de toda ignorancia y error, podría escandalizarse de esto. Pero como dice K. Rahner al hablar del “error” de Jesús, desde otros presupuestos antropológicos, “para el hombre histórico y, por tanto, también para Jesús, es mejor ese ‘errar’ que el saber todo de antemano”⁴³.

Sin embargo, lo más llamativo, tal como ha aparecido ya en el análisis de las tentaciones, es que la ignorancia y el error de Jesús de los que hablan los evangelios no versan sólo sobre cosas cotidianas, las cuales no son mencionadas, sino que aparecen al nivel teologal. Dicho en síntesis, no es que Jesús no supiera de Dios, sino que su conciencia humana no pudo sintetizar todo lo que es Dios.

42. La más fundamental es que por la unión hipostática de la naturaleza humana y divina de Cristo, aquélla participaría de la omnisciencia de ésta. Para la respuesta véase, K. Rahner, “Ponderaciones dogmáticas sobre el saber de Cristo y su conciencia de sí mismo”, *Escritos de teología V* (Madrid 1964) 221-243.

43. “Líneas fundamentales de una cristología sistemática”, 34.

Si partimos de Marcos 9, 1, “yo les aseguro que entre los aquí presentes hay algunos que no gustarán la muerte hasta que vean venir con poder el reino de Dios” (Mt 16, 28; Lc 9, 27; véase también Mc 13, 30 y Mt 10, 23 sobre la creencia de Jesús en la venida cercana del reino), se puede observar que la ignorancia de Jesús no es de detalle, sino que versa sobre algo, tan central para él y tan importante en sí mismo, como lo es el cuándo de la venida del reino. El núcleo de estas palabras parece histórico y muestran no sólo ignorancia, sino error en Jesús, sin que se pueda replicar que el reino ya llegó, de hecho, en Jesús, pues aunque así se reinterpretase (después) lo que es el reino, el mismo Jesús no lo vio así. Esto debió llamar tanto la atención que estos textos de “error” fueron sustituidos después por las comunidades por la simple “ignorancia” de Jesús. “De aquel día y hora nadie sabe nada, ni los ángeles en el cielo, ni el Hijo, sólo el Padre” (Mc 13, 32).

De Jesús, pues, quien es presentado en absoluta confianza y cercanía con el Padre, los evangelios no tienen empacho en decir que no conoce el día de la venida de Dios, ignorancia o error que no versan sobre cosas sólo puramente cuantitativas, medidas en meses o años, sino sobre una realidad cualitativa por antonomasia. Sobre eso, Jesús simplemente no sabe. Es el misterio de Dios y de sólo Dios.

Lo positivo para este apartado es que el no-saber el día de la venida del reino es el presupuesto noético de la apertura incondicional a Dios. Jesús, equivocado o ignorante sobre ese día, no fuerza, en definitiva, el secreto de Dios. Dicho en lenguaje sistemático, Jesús respeta absolutamente la transcendencia de Dios, y por ello, su no-saber nada tiene de imperfección, sino que expresa su propia creaturidad y “habría compartido simplemente nuestra suerte... [pues] una conciencia genuinamente humana debe tener ante sí un futuro desconocido”⁴⁴. Al aceptar ese no-saber, Jesús está abierto creaturalmente a Dios.

El que Jesús no haya podido sintetizar en su conciencia histórica la confianza en la venida del reino y el conocimiento de ese

44. K. Rahner, *ibid.*, 34.

día para nada prueba su imperfección, sino que lo hace participar en la realidad humana que posibilita el ser oyente de la palabra. La limitación de su saber categorial es la condición histórica para hacer real su entrega a Dios. “Con la entrega de Jesús a su misión y a aquel que lo ha enviado, el Padre, no va necesariamente unida una omnisciencia como tampoco una presciencia infalible. Más bien... la limitación del conocimiento de Jesús, incluso desde el punto de vista de su propia relación con Dios, pertenece a la perfección de la entrega de su persona al futuro del Padre”⁴⁵.

En este breve recorrido sobre la conversión, la tentación, la crisis y la ignorancia de Jesús hemos enfocado su activa disponibilidad a Dios desde lo que ésta tiene de costoso y oscuro, pues creemos que de esa forma se esclarece mejor lo que significa dejar a Dios ser Dios. Esto no es cuestión idealista, sino que es cuestión de una actitud realmente histórica, posibilitada y cuestionada por la historia y realizada dentro de la historia. La historia proporciona el saber y verifica también el no-saber, pero en el “no-saber” del día de Dios, Jesús “sabía” de Dios, pues lo dejaba ser Dios. Y es que “el misterio sigue siendo misterio eternamente”⁴⁶.

5. La fe de Jesús

La absoluta confianza y la radical disponibilidad con respecto a Dios, si se las toma unificadamente, pueden ser tomadas como lo equivalente a lo que en la Escritura se llama fe. Dios es alguien para Jesús con quien, en último término, el ser humano tiene que relacionarse en fe, y a su vez, la fe sólo se puede depositar en Dios. De ahí que se pueda y, en nuestra opinión, que se deba decir que “Jesús fue un extraordinario creyente y tuvo fe. La fe fue el modo de existir de Jesús”⁴⁷.

La realidad de esta fe de Jesús, en su contenido concreto, ya se ha ofrecido a lo largo de este capítulo, y la práctica de su fe es el contenido de todo este libro, y por ello, no sería necesario anali-

45. W. Pannenberg, *Fundamentos de cristología*, 414, nota 24.

46. K. Rahner, *Escritos de teología V* (Madrid 1964) 14.

47. L. Boff, *Jesucristo y la liberación del hombre*, 137.