

LECTURA “TEOLÓGICA” DE LA VIDA DE JESÚS

por Ignacio González Faus

[tomado de *La humanidad nueva. Ensayo de Cristología*. Sal Terrae, 1974, 4ª ed., c. IV, pp. 181-202, sin notas]

Fue la experiencia de la Resurrección la que propiamente llevó a los apóstoles al conocimiento de la identidad de Jesús con Dios, y de la pertenencia intrínseca del hombre Jesús a la Realidad misma del Único Yahvé. Este conocimiento desata inmediatamente una doble línea de reflexión.

Una primera línea llevará a la *articulación progresiva de la trascendencia de Jesús*, y en ella tienen su lugar los grandes himnos y profesiones de fe neotestamentarias, los títulos cristológicos (superados ya por la primera comunidad) y la comprensión de que la afirmación de la Divinidad del Resucitado implicaba necesariamente la retrotracción de esa Divinidad hasta el “antes” de la Resurrección: este último es un proceso similar al que había conducido a los autores del Antiguo Testamento, desde el Dios Salvador de Egipto hasta el Dios creador del universo; y en él entran las afirmaciones sobre la preexistencia y la reconsideración de la vida de Jesús “con ojos pascales”. Esta primera línea de reflexiones la trataremos en los capítulos V a VII.

Pero hay una segunda línea de reflexiones que ha de abordar un problema más difícil: *la falta de manifestación de esa identidad entre Jesús y Dios* durante la vida terrena de Jesús. Pues si hay que identificar con Dios al Resucitado, y esto supone necesariamente que esa identidad ya se había dado durante su vida terrena, ello plantea el problema de la ausencia de esas huellas de la Divinidad en

la vida de Jesús, por cuanto el Jesús terreno no poseía, evidentemente, la condición del Resucitado. Se realizará así una nueva lectura y una nueva reflexión sobre la vida de Jesús. Una lectura que ahora es “teológica”, es decir: que trata de comprender lo que significa la falta de manifestación de Dios en la vida de Jesús. El Evangelio de Marcos recoge probablemente esta intención (nótese, por ejemplo, el uso que hace del verbo “ver” toda la primera parte de este Evangelio). Pero además de él, hay una serie de pasajes neotestamentarios que afrontan la aparente ausencia de Dios en el Jesús cuya identidad con Dios confiesan, descubriendo en esa ausencia algo así como una autonegación de Dios. Y sólo cuando esta comprensión haya quedado consolidada, podrá Juan, otra vez al final de la evolución, eliminar prácticamente el problema, dando a la misma ausencia de Dios el brillo máximo de la Divinidad (cf., v. gr., Jn 10, 33).

Esta segunda línea de reflexión es la que nos interesa recorrer en el presente capítulo. Para iluminarla escogeremos, en primer lugar, los dos pasajes que los evangelistas han considerado, no como simples episodios, sino como claves de interpretación y de lectura de sus vidas de Jesús: las Tentaciones y la Transfiguración. En segundo lugar, abordaremos toda esta reflexión en cuanto erigida ya en categoría teológica: la categoría de la *kénosis* o anonadamiento de Dios.

1. LAS TENTACIONES DE JESÚS COMO DESTRUCCIÓN DE LA IMAGEN RELIGIOSA DE DIOS

El pasaje de las Tentaciones en el desierto, tomado en la versión de Mt 4, 1-11, que es a todas luces preferible a la de Lucas, parece ser una *haggadá* o reflexión narrativa sobre la tentación de Israel en el desierto, hecha a la luz del hecho innegable de la tentación en la vida de Jesús. En algunos momentos de su vida, Jesús parece haberse visto enfrentado a la posibilidad de utilizar su particular relación con Dios como

Abba, sea en provecho propio, sea como medio contundente para asegurar el éxito de su misión. En otros momentos, parece que el tema del poder terreno se hizo presente a su conciencia como medio para llevar adelante su misión especialmente ante el endurecimiento de la oposición a Él, que venía precisamente del poder, y ante las ideas ambientales que vinculaban mesianismo y poder terreno. No nos atrevemos

a precisar más sobre estos momentos, pero es innegable que su paralelismo con la triple tentación (a veces incluso en expresiones lingüísticas como el “Hijo de Dios” o el “apártate, Satanás”) resulta sorprendente.

Sin embargo, los evangelistas no han mantenido las tentaciones como esparcidas a lo largo de la vida de Jesús, sino que las han reagrupado y situado antes mismo del comienzo de la vida pública. Con ello pretenden, en primer lugar, vincularlas al Bautismo y, en segundo lugar, hacer de esa unidad Bautismo-Tentaciones algo así como la clave musical en que debe ser leída toda la vida de Jesús que sigue a continuación.

El empalme con el Bautismo se ha subrayado enérgicamente, no sólo por la yuxtaposición local de ambos pasajes, sino porque el Espíritu que acaba de aparecer en el Bautismo es el mismo que impulsa a Jesús al desierto (Mt 4, 1 par., señalado por los tres Sinópticos); y las dos primeras tentaciones recogen el tema de la filiación divina que acaba de proclamarse en el Bautismo. Finalmente, existe el curioso detalle de que Lucas, que ha separado Bautismo y tentaciones, introduciendo entre ambos la larga genealogía de Jesús, se preocupa de volverlos a reenganchar señalando que Jesús marcha al desierto”, a la vuelta del Jordán” (Lc 4, 1).

Ahora bien: el Bautismo de Jesús, cuya historicidad queda fuera de duda, ha sido reinterpretado por los evangelistas —por medio de la teofanía— como proclamación de la filiación de Jesús. Cullmann cree incluso que el Bautismo fue la ocasión de una experiencia psicológica particular y decisiva en la conciencia de Jesús, pero tales conjeturas no pueden salir del campo de las hipótesis y es mejor prescindir de ellas. Más importante es el detalle de que la teofanía del Bautismo ha proclamado la filiación divina de Jesús con una intencionada ambigüedad que sólo podrá ser resuelta en el episodio siguiente de las tentaciones. En efecto: la voz de la nube hace una cita de Is 42, 1 ss (primer poema del Siervo de Yahvé), lo cual remitiría a una proclamación del carácter de Siervo. Pero aprovechando la ambigüedad de la palabra griega *pais* (que traduce en los LXX el hebreo *ebed* y que significa, a la vez, *siervo* e *hijo*) ha sustituido el Siervo de Isaías por un *Yios* que sólo puede significar Hijo.

De esta manera, la teofanía bautismal remite, a la vez, al Siervo y al Hijo, y deja flotando la ambigüedad entre una *filiación como dignidad* y una *filiación como servicio*. La ruptura de esta ambigüedad la encontraremos precisamente en las dos primeras tentaciones que apelarán simplemente a una determinada forma de concebir la filiación divina y, por tanto, a una determinada concepción de Dios: “Si eres Hijo de Dios..., etc.”

No nos importa ahora si esta aclaración se hace en polémica con las ideas griegas sobre el *theios aner* o en relación dialéctica con las ideas veterotestamentarias sobre Yahvé o de ambas maneras a la vez. En cualquier caso, es innegable la relación del pasaje con el Antiguo Testamento, y viene expresada con absoluta claridad por las referencias al Deuteronomio y Éxodo de cada una de las tres tentaciones, así como por el paralelismo entre la ida de Jesús al desierto y la ida de Israel al desierto. Este paralelismo nos permite afirmar que *entre la filiación de Jesús y su tentación se da una relación proporcional a la que existió entre la elección de Israel y su tentación*. La elección fue lo que llevó a Israel al desierto; y en el desierto surgieron, naturalmente, la duda sobre Yahvé y la tentación. Este esquema quieren los evangelistas que lo mantengamos presente en toda la vida de Jesús que va a seguir, pero sustituyendo la caída de Israel por la victoria de Jesús, de modo que veamos a Jesús como el verdadero pueblo de Dios y, por tanto, como la verdadera realización del plan salvador de Dios que el pueblo antiguo no logró encarnar: el verdadero cumplimiento de la promesa de un pueblo con corazón nuevo y la Ley de Dios inscrita en él.

Todo esto significa para nosotros que las tentaciones afectan a Jesús en su carácter de Elegido, o en su filiación (la cual debe ser entendida aquí no en el estricto sentido ontológico de la teología trinitaria, sino en un sentido mesiánico, aunque ahora se trata de un mesianismo “abierto” y transfigurado ya por la Resurrección). Son por tanto tentaciones mesiánicas. Por ello no deben ser miradas en paralelismo con las tentaciones individuales de cada hombre, sino más bien en paralelismo con las tentaciones de la Iglesia. Esto da razón de su aparente extrañeza, si se las lee con ojos habituados a la tentación individual.

Al afirmar que son tentaciones mesiánicas y, por tanto, tentaciones de la filiación, que afectan a la categoría misma de la elección, queremos decir que el pasaje intenta enseñarnos algo sobre la intimidad con Dios y, por tanto, sobre Dios mismo, al menos en su ser “para nosotros”. En seguida veremos cómo, de acuerdo con el esquema que hemos encontrado varias veces, la imagen de Dios que se afirma o se destruye en el pasaje, tiene su proyección en una imagen del hombre que estará en línea con la utopía humana, tantas veces presente en nuestras conclusiones. Ya el simple hecho de que la tentación pertenezca como categoría intrínseca a la filiación de Jesús y a su Elección, significa que Dios corre el riesgo de los hombres hasta el fondo, y que *no nos es dado concebir una intervención salvadora de Dios que elimine el riesgo de la libertad y la responsabilidad humanas*. El triunfo de Dios no podrá consistir más que en la consagración de la libertad del hombre, hasta la libre respuesta de éste. Y esta libertad, como libertad liberada, no radicará tanto en el poder decir que no o no poderlo, sino en el hecho de que su sí no esté condicionado absolutamente por nada distinto del amor.

Tomarlas como tentaciones mesiánicas quiere decir, por consiguiente, que las tres tentaciones nos hablan más sobre la relación Dios-hombre, tal como se revela en Jesús, que no sobre el contenido de experiencias psicológicas interiores a la conciencia de Jesús. Es verdad que si tales experiencias psicológicas no hubieran existido, la intención teológica del pasaje no se sostendría; y generalizando podemos decir

que *Jesús vivió seriamente la sugestión de dar a su mesianismo una configuración distinta de la que tuvo*. Los Evangelios han delineado esa configuración mediante alusiones a la espectacularidad de los enviados divinos, tal como los concebían las categorías religiosas judías (o las ideas griegas del *theios aner*), y contraponiendo a ellas la figura incomprensible y aislada del Siervo de Isaías. Pero más que una perfecta delimitación de su contenido, les ha interesado subrayarnos con fidelidad histórica la intensidad que tales experiencias debieron revestir para Jesús: así Marcos ha conservado el detalle de que Jesús, ante la petición de una señal apabullante (“del cielo”), respondió “sacudido en lo íntimo de su ser” (8, 12). Y esta sacudida se repite en la dura increpación a Pedro: “¡apártate de mí, Satanás! porque no piensas como hay que pensar de Dios, sino como piensan los hombres” (8, 33).

Esta observación nos libera de ulteriores análisis de crítica histórica sobre los posibles elementos históricos de cada una de las tres tentaciones o de cada uno de los pasajes de la vida de Jesús que parecen estar recogidos en ellas. En el estadio en que estamos de la Cristología ello ya no es necesario. En cambio no podemos prescindir de un análisis de la triple tentación, como destructora de una imagen de Dios y como reveladora de la verdadera relación Dios-hombre. Para este análisis, nos valdremos de los calificativos ya utilizados en el artículo citado, y que caracterizan a cada una de las tres tentaciones como tentación de la religión, tentación del prestigio, o de la prueba, y tentación del poder.

1.1 La tentación de la religión

Las dos primeras tentaciones arrancan de una apelación a la filiación de Jesús: “si eres Hijo...”. Nos parece fuera de duda que la condicional no tiene un sentido interrogativo, como si el tentador tratase de salir de dudas respecto de Jesús a base de acorralarle: para que se vea si lo eres o no..., etc. La condicional tiene más bien un matiz consecutivo, que podría traducirse: “puesto que eres Hijo de Dios...”. El tentador acepta la realidad de la filiación de Jesús, pero intenta sacar de ella unas consecuencias que Jesús no sacará. Lo que está poniéndose en juego, por tanto, es

una concepción de la filiación divina. Para el tentador, el binomio hambre-pan se lleva todo el peso de la filiación de Jesús. Para éste en cambio, y sorprendentemente, el elemento decisivo de la filiación es su condición humana, aquello de lo que “vive el hombre”.

Jesús es presentado en una situación de auténtica necesidad. Mateo ha aprovechado hábilmente el dato simbólico de los cuarenta días (tan ligado a la tradición bíblica del desierto) para hacerlo incidir sobre el hambre de Jesús y presentar a ésta como imperiosa, como absoluta.

Ahora bien: es evidente voluntad de Dios el que el hombre satisfaga una necesidad tan decisiva, y Jesús está obligado a satisfacerla; pero en el desierto no tiene a mano más que las piedras. Una conclusión parece imponerse: si Jesús es de veras el Amado de Dios, podrá servirse de El para salir del atolladero. Esto es precisamente lo que pensaba el pueblo en el desierto cuando murmuraba de Yahvé (Ex 16, 1 ss).

La tentación consiste, pues, en el uso de Dios y de la relación privilegiada con El, como medio para alterar la condición humana en beneficio propio, eludiendo de esta manera la tarea del hombre en el mundo. Dios es visto como protector, y la relación con El 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 está indefenso ante ellas. Así se comprende que la respuesta de Jesús sea una apelación a la condición humana. Si se hubiese tratado de interrogar a Jesús sobre su filiación divina, el relator podía haber puesto en su boca cualquiera de los pasajes bíblicos relativos a ella que la comunidad primera aplicaba a Jesús (v. gr., Sal 2, 8). Pero lo que ahora importa *no es la realidad sino el significado de esa filiación divina*; y la respuesta de Jesús equivale a decir: *la filiación divina no elimina nada de la condición humana*. Y el hombre es tal que no vive sólo de pan, sino de todo aquello que procede de

Dios, es decir: de toda la realidad de la vida, en cuanto entregada a él para que la domine. Es evidente que hay que satisfacer el hambre, pero sin esperar en los milagros para ello; es evidente que hay que convertir los desiertos en pan, pero no a base de rogativas, sino por el esfuerzo humano: ésta es la condición humana y esto es aquello de lo que “vive el hombre”. Porque Dios no está con él sólo cuando tiene pan, sino también cuando no lo tiene, cuando cree estar sin El: ya que se le manifiesta precisamente en la llamada a convertir en pan las piedras.

Cuando en otro momento los sacerdotes pongan a Jesús en parecida tentación, afirmando “si es Hijo de Dios que baje de la Cruz” (Mt 27, 40), Jesús no bajará de la cruz; y no a *pesar de ser* Hijo de Dios, sino *precisamente* por serlo. La identificación con la condición humana, con la dialéctica que ella supone de sumisión y resistencia, es vista como lugar privilegiado del encuentro con Dios. Esta es la concepción que tiene Jesús de su filiación. Y con ello parece claro que la fe de Jesús en Dios opera, con lenguaje de Bonhoeffer, “una vuelta del revés de todo lo que el hombre religioso espera de Dios” o piensa de Él. Jesús no usa a Dios, ni a su especial relación con El, 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.

1.2 La tentación de la prueba

En la segunda tentación se pone en juego también una forma de concebir la filiación divina, pero aquí no se la relaciona tanto con la necesidad del hombre y con la condición humana, sino más bien con la misión de Jesús. Es posible que lo que pide el tentador sea un gesto inequívocamente mesiánico, conforme con determinadas esperanzas populares que anunciaban que el Mesías aparecería en el alero del Templo. En cualquier caso, precisamente porque Jesús no está aquí en verdadera necesidad, la protección de Dios y la aparición de los ángeles serían para Jesús una especie de *experimentum crucis*, una prueba absolutamente decisiva de hasta qué punto estaba Dios con El y hasta qué punto podía

Él disponer de Dios. Exactamente la misma prueba que reclamaba el pueblo ante las dificultades del desierto: “¿está Dios con nosotros o no?” (Ex 17, 7). Una prueba así habría eliminado toda oscuridad en la misión de Jesús, habría hecho imposible el grito ya comentado de Mc 15, 34, que es precisamente el reverso de lo que promete aquí el tentador: Jesús cae, en el seguimiento de su misión, y Dios parece dejarle caer. La predicación de Jesús y su pretensión de la utopía humana, ya no arrancarían de aquella conciencia del ser de Dios y de su intimidad con Él que expresaba el *Abba*, sino que arrancarían de lo seguro y lo definitivo de la prueba dada. Jesús caminaría en adelante por un sendero en 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: el riesgo del profeta, del mártir, de la vocación..., en una palabra, el riesgo de la fe. Su misión sería distinta de todas las misiones humanas al no haber en ella espacio para la fe. Las dificultades que trajese serían sólo de carácter material, puesto que las cartas estaban vistas de antemano.

Precisamente por eso, el éxito habría estado asegurado: Jesús habría podido, a su vez, con gestos de esa espectacularidad, hacerse aceptar por el pueblo. Las masas se habrían rendido incondicionalmente ante la llegada de un Mesías bajado del alero del Templo. También para ellas habría quedado eliminada la oscuridad que una y otra vez les hacía andar pidiendo: danos una señal.

Con la oscuridad, se les habría eliminado la decisión libre. Pero ello importaría poco ante la masividad del triunfo y la seguridad que ella proporciona.

Se trata, pues, de la tentación religiosa anterior, pero aplicada al ejercicio mismo de la misión mesiánica de Jesús (no ya a su necesidad

personal o al rechazo de afrontar plenamente la condición humana). Es tentación más sutil, porque parece más desinteresada. La intervención de Dios ya no se pide ahora en provecho propio, sino por el bien de la misión aceptada: para que el pueblo crea. No se le dice que baje de la cruz porque Dios es su Padre, sino “para que creamos en Él” (Mt 27, 42). Pero esta fe sería simple rendición ante lo apabullante, en lugar de ser compromiso con la persona de Jesús y con la causa del hombre nuevo.

Un mesianismo con el prestigio de la espectacularidad, o un mesianismo en la anonimidad y el ocultamiento que da el servicio desinteresado a la condición humana: éste parece ser el dilema definitivo. La religiosidad, judía o griega, con sus concepciones sobre los enviados divinos, habría optado por el primero. Jesús no: su intimidad con Dios y la conciencia de su unión con Él no los utiliza para privilegiar su misión. Esto habría sido, para Jesús, “tentar a Dios” (Mt 4, 7). Lo que leyó la comunidad pascual en la vida del Jesús terreno es que había llevado a cabo su misión con la fe y el riesgo propios de todas las misiones entre los hombres. De esta forma, su fe enmarca y funda la nuestra (Heb 12, 2).

1.3 La tentación del poder

La tercera tentación ya no parece abordar de una manera directa el tema de la idea de Dios y, consiguientemente, de la filiación divina. Es incluso verosímil la hipótesis exegética que defiende su nacimiento al margen de las otras dos y su vinculación posterior a éstas. Sin embargo, no deja de tener marcadas afinidades con nuestro tema: el poder es para el hombre la característica más clara de la Divinidad. Y, además, el poder es precisamente el lugar privilegiado del endiosamiento del hombre, endiosamiento que antaño se verificó mediante la divinización de los emperadores romanos y hoy se lleva a cabo poniendo a Dios como fundamento del carácter absoluto que el poderoso se atribuye a sí mismo. El poder aparece así como el último escalón de la idolatría, y esto significa la condicional que el tentador formula. No se trata de una condición *extrínseca*: primero adórame a mí y luego te daré todas estas cosas. Sino que la condición es intrínseca al

acto mismo del poder: poseer “todos estos reinos y sus potestades” es el acto de la idolatría suprema. En el caso de Jesús la tentación es más sutil porque el poder sí que parece pertenecerle por la naturaleza misma de su filiación: lo que ofrece el Tentador es simplemente una aplicación de ese poder a la condición de “este mundo” y, por tanto, como medio para realizar su misión y su pretensión de la utopía humana. Jesús le responde, sorprendentemente, subrayando con énfasis la total unicidad de la absolutez de Dios: sólo Él es Absoluto. Tanto la subraya que al aplicarse el primer mandamiento parece negar su unidad con Dios situándose, como en las anteriores tentaciones, al nivel de la condición del hombre. El rechazo del poder por Jesús está por tanto en la línea de lo que afirma el himno de Filipenses que aún hemos de ver: no considerar como botín la propia absolutez, el propio ser igual a Dios (Fil 2, 6).

Pero precisamente ahí, como hemos de ver, se realiza la divinidad de Jesús.

¿Por qué? Porque de haber anticipado su poder a la condición de “este mundo”, tal poder habría sido el de la fuerza y no el del amor. Con ello reincidimos otra vez en el esquema de que su concepción de Dios se vincula a su concepción del hombre. El hombre no es, para Jesús, un ser salvable a la fuerza. Y esto significa con lenguaje de hoy: si tomamos la palabra revolución en su radicalidad máxima (es decir: como cambio tan radical de situaciones que suponga el comienzo de una situación totalmente nueva y no sujeta ya a la posibilidad de ulteriores instancias revolucionarias), entonces el poder no es arma revolucionaria. Lo que nazca del poder quizá podrá llamarse reforma, paso adelante, cambio, mejora, etc., pero no puede llamarse revolución si ésta implica la aparición del hombre nuevo. La humanidad nueva no se consigue con el poder. Ello no suprime la necesidad interina del poder para mil acciones concretas intrahistóricas, pero sí que implica la provisionalidad

de todo poder, el cual, en el fondo, siempre es un mantenimiento de la situación vieja. Desde la situación escatológica en que Jesús se coloca, el poder será siempre tentación mesiánica a rechazar. Con él puede parecer que la misión de Jesús habría ganado en eficacia y en facilidad. Pero en cambio Jesús ya no trataría a los hombres como Dios le había tratado a Él, ya no sería transparencia de Dios: sólo podría anunciar a un Dios que ha claudicado del hombre. Afirmar que el hombre nuevo no puede ser fruto del poder es la máxima afirmación de la dignidad humana: significa que ningún bien impuesto por la fuerza o donado mesiánicamente es de veras bien del hombre. Sólo es digno de él aquel bien que es su propio fruto. Esto quiere decir que la Revolución, para ser verdaderamente humana y, por tanto, verdadera Revolución, ha de ser, a la vez, una acción comunitaria y libre. Ello no elimina la necesidad intrahistórica de mil revoluciones con minúscula. Simplemente las sitúa en su sitio, en el que no suelen situarlas sus fautores, sobre todo cuando han triunfado.

1.4 Conclusión.

En la medida en que las tentaciones, como ya dijimos, intentan leer toda la vida histórica de Jesús, hay que decir que en ella la relación Dios-hombre aparece como relación de la suprema libertad. Dios no posee ante el hombre, ni la coacción que implican las ventajas personales, ni la que crea la propaganda espectacular, ni la coacción de la fuerza. Dios no elimina la condición humana como condición luchadora, ni manipula al hombre o se deja a su vez manejar por él, ni avala con su firma órdenes, situaciones o esclavitudes intrahistóricas. Precisamente por eso —primera conclusión— la relación Dios hombre sólo puede plantearse en la zona donde el hombre es llamado a asumir su condición creadora, a cargar con el peso de sus propias decisiones y a eliminar todas las esclavitudes de la historia; en la zona donde reside la absoluta libertad del hombre: la del corazón bueno, la de la actitud justa. Y el hombre “religioso” o el hombre “sabio” (el judío o gentil de Pablo) que no buscan tanto a Dios cuanto la ventaja, la seguridad, o la forma de hacer un buen negocio

con su libertad, encontrarán a los dioses, pero no al Dios de Jesús. Pues allí donde el absoluto es aquello que los hombres inventan para poder sobreponerse los unos a los otros, un Absoluto que no sirva para eso, ya no interesa.

Precisamente por eso —segunda conclusión— el mesianismo de Jesús no será para el hombre ni fácil beneficencia, ni seguridad tranquilizadora, ni imposición por la fuerza. Por eso desengaña, y el pueblo acabará aliándose con sus propios enemigos (los jefes) para matar a Jesús. Comentando este pasaje, F. Dostoievski pone en labios del tentador un profundo reproche dirigido a Jesús: “Al estimar tanto al hombre le exigiste demasiado. De haberlo estimado en menos le habrías exigido menos, y eso habría estado más cerca del amor” [*].

Y desde esta tensión entre un Dios inútil y un hombre dominado por la necesidad de dominar una realidad “que le supera”; entre un Dios silencioso y un hombre atento al ruido y al brillo; entre un Dios impotente y un hombre remitido al uso de la fuerza, el seguidor de Jesús se descu-

bre 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*: cambiada porque llega el Reino (Mt 3, 2). Pues la opción de Jesús ante sus tentaciones es, otra vez, la opción por la utopía humana. 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 escapatoria ante esa empresa (dios de la religión).

El pasaje de las tentaciones de Jesús nos ha permitido reencontrar —hecho teológico— un esquema que ya habíamos encontrado en la historia de Jesús: una particular relación de Jesús con Dios condiciona y fundamenta, no sólo una determinada concepción del hombre, sino una particular identificación con la existencia y la condición humana. Ahora bien: paradójicamente, también vamos a encontrar en la teología de los Evangelios el reverso armónico de esta medalla: la total identificación con la existencia humana, aun en su dimensión más trágica y más cuestionable, contiene oculta la relación de máxima intimidad con Dios. Este es precisamente el sentido del pasaje de la Transfiguración.

* Estas son las palabras con que el Gran Inquisidor se dirige a Jesús: “¿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 él 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 todas las tres imágenes en que se funden *todas las insolubles antítesis históricas de la humana naturaleza en toda la tierra*”.

* * *

2. LA TRANSFIGURACIÓN COMO “NEGACIÓN DE LA NEGACIÓN”

2.1 Del Bautismo-Tentaciones a la Transfiguración-Pasión

También con absoluta coincidencia, la escena de la Transfiguración ha sido colocada por todos los evangelistas al comienzo mismo de lo que puede llamarse “segunda fase” de la vida de Jesús: la fase que arranca con la llamada “crisis de Cesarea”, en la que empiezan a aparecer los anuncios de la pasión y se marcha ya casi fatalmente hacia el desenlace. Pues bien: así como la unidad Bautismo-Tentaciones, que inaugura la vida pública de Jesús, es la clave de lectura de su primera fase ascendente, exitosa y esperanzadora, de igual manera el pasaje de la Transfiguración es la “clave musical” en la que hay que leer toda la fase descendente, conflictiva y abocada al fracaso. Esto vale particularmente de Marcos, para quien la Transfiguración ocupa exactamente el centro de su Evangelio y se sitúa entre dos anuncios de la pasión con sus crisis (8, 34 ss; 9, 30 ss). Supuesta

la importancia que tienen en toda la primera parte del Evangelio de Marcos, tanto los mandatos de silencio como los verbos *ver* y *comprender*, esta construcción le dice claramente al lector qué es lo que ha de ver y comprender en la anonimidad de toda la historia que va a seguir. El paralelismo de la escena de la Transfiguración con el bloque Bautismo-Tentaciones ha quedado literariamente muy subrayado por la repetición de la voz del cielo, aunque ahora con una variante significativa: la voz ya no se dirige a Jesús (“Tú eres...”) sino a los testigos (“Este es...”), y añade el imperativo: oídle (Mc 9, 7 par.), que marca el carácter público de las palabras.

También ahora, la etapa en que estamos de la Cristología nos dispensa de la necesidad de precisar con exactitud la historicidad del pasaje [*]. Sólo nos interesa subrayar un par de cosas.

a) Coincidiendo con lo que vendría a decir una crítica incluso moderada, la escena no pudo tener ese carácter de experimento crucial con que parecen contarla los evangelistas: de otra manera hubiese sido imposible la actitud de los tres apóstoles en la pasión y en el huerto. Esto mismo queda confirmado por la falta de inteligencia de los apóstoles en el momento de la Transfiguración, los cuales no acaban de comprender el fenómeno que presencian (miedo, palabras de Pedro, etc.). Este detalle que han conservado incomprensiblemente los evangelistas (incomprensiblemente porque parece contradecir a la descripción que hace del fenómeno Mc 9, 2-3) responde con sorprendente exactitud al rasgo que nos interesa subrayar: la experiencia de Dios, precisamente porque no posee ningún criterio de verificación distinto de Dios mismo y propio de esta dimensión, es *en esta vida* necesariamente ambigua. Cuando acontece se impone por sí misma, pero no elimina la posibilidad de la

duda ulterior, en el momento en que el hombre está fuera de dicha experiencia.

b) Precisamente por eso hay que sostener con Léon-Dufour, contra Bultmann, Wellhausen, Bousset, etc., que no se trata en la Transfiguración de una aparición del Resucitado trasladada de sitio. A las razones exegéticas (como sería el hecho ya citado de que la Transfiguración forma un bloque con otras unidades ya anterior a su utilización por los evangelistas, y que las apariciones van a subrayar la identidad, mientras que este episodio quiere resaltar la transformación), hay que añadir la complementariedad teológica que poseen ambos tipos de episodios: con las apariciones, la comunidad intenta decir que el que vive es aquel mismo que los apóstoles conocieron en la tierra; y para ello se vale de detalles como la comida, las llagas, la fracción del pan, etc. La Transfiguración, al revés, intenta decir que en aquel Jesús terreno hay que saber ver a Dios, tanto como en el Resucitado.

2.2 Sentido del pasaje

Decisiva para la comprensión del significado de este episodio, es la doble coordenada que lo marca. Por un lado, exteriormente, la contraposición pretendida de esta escena con el bloque Bautismo-Tentaciones, a la cual ya hemos aludido. Por otro lado, interior a la narración misma, la fusión que presenta la escena de dos géneros literarios conocidos: el de la visión apocalíptica y el de la teofanía sinaítica.

a) Comenzando por el último de los puntos mencionados, es fácil detectar en la narración una serie de elementos típicos de las visiones apocalípticas. El ejemplo quizás más nítido para un paralelismo con la Transfiguración lo tenemos en el capítulo 10 de Daniel sobre el Hijo del Hombre (vv. 6-10. 12. 16). A este género apocalíptico pertenecen una serie de elementos narrativos como la visión, la figura humana envuelta en luz, el susto del vidente que cae a tierra, una mano que le toca y le dice: “no temas”, la presencia de otros personajes, el mandato de secreto... fáciles de reconocer en nuestra narración. Quizás explica también este género la difícil frase de Mc 9, 10 en que, refiriéndose a las cosas vistas, se dice que los tres apósto-

les “se callaron *la palabra*” (*logos* sería en este caso una mala traducción de *dabar*, término que se usaba también para este tipo de visiones, y que los LXX suelen traducir con más sentido por *horama*. Cf. Dan 10, 1 y Mt 17, 9). Al situar a Jesús en este marco de la revelación apocalíptica, se le proclama como la figura escatológica esperada para el fin de los tiempos, que había de constituir la intervención decisiva de Dios y la salvación del mundo.

Pero este molde escatológico se presenta en nuestro pasaje fundido con el estilo de las teofanías sinaíticas. Resuenan en la narración una serie de elementos propios del Éxodo, como la montaña, la gloria, la nube, la tienda, Moisés, la voz de Dios, el descenso del monte... (2 Pe 1, 18 habla incluso de “montaña santa”, con lo que la alusión al Sinaí se hace manifiesta). En este caso, el paralelismo más claro lo ofrece Ex 16. Y en este contexto, las palabras añadidas a la voz de la nube: “Escuchadle”, son, sin duda, una cita de Dt 18, 15 y presentan a Jesús como el Segundo Moisés o Nuevo Profeta que Yahvé había de enviar, según anunciara el Moisés primero.

La fusión de estos dos géneros implica una afirmación del carácter trascendente del mesianismo, al identificar a éste con la apocalíptica del Hijo del Hombre: el Profeta prometido por Moisés resulta ser, simplemente, el acontecimiento escatológico. La fusión de estos dos géneros es un elemento característico de la primera teología y la encontramos también en la respuesta de Jesús a Caifás (Mc 14, 61-62 par.). Tal fusión ha de haberse hecho en época muy temprana y en un ambiente palestino, puesto que la terminología del Hijo del Hombre desaparece muy pronto. Con ella, el mesianismo de Jesús experimenta su ruptura definitiva: por un lado, en las Tentaciones, se le ha invertido en servicio. Por otro lado, ahora, se le desborda convirtiéndolo en una afirmación de Trascendencia en vez de simple elección terrena.

b) En segundo lugar, como ya hemos dicho, la Transfiguración ha de ser entendida a la luz de su contraposición con el bloque Bautismo-Tentaciones. En el Bautismo, Jesús acaba de ser proclamado Hijo de Dios, pero luego le vemos actuar de una forma que rompe las ideas humanas sobre la Filiación. Mientras que ahora, Jesús acaba de anunciar su pasión, y le contemplamos en una situación que casi parece inaccesible a la pasión y que daría razón a las palabras de Pedro: “¡eso no te sucederá nunca!” (Mt 16, 22). Allí se proclamaba su relación privilegiada con Dios para luego no descubrir bajo ella más que su identificación hasta el fondo con la condición y la pretensión humana. Aquí se proclama su pertenencia a esa humanidad hasta en la dimensión más absurda y trágica de ella, para luego descubrir bajo esa pertenencia su identificación privilegiada con Dios. Al subrayar esta dimensión divina de la historia inaparente de Jesús, los evangelistas descubren la posibilidad de otro *habitus*, de otra forma de presencia de Jesús en la tierra y, con ello, el carácter condescendiente de su presencia en forma de Siervo: se está anticipando aquí lo que dirá el himno de Filipenses. Esta alusión a otro *habitus* posible es la única relación que la Transfiguración posee con las apariciones del Resucitado.

Precisamente por eso, la Transfiguración posee una relación esencial con los discípulos y reclama intrínsecamente la presencia de éstos.

Pues no hace más que aplicar al seguidor de Jesús todo lo descubierto en el binomio Bautismo-Tentaciones. Así como Jesús, en las Tentaciones, se ve en la exigencia de aceptar la humillación como su forma de excelencia, así ahora los apóstoles se ven en la exigencia de descubrir al Señor a través de su imagen humilde: deben oírle (como dice la voz de la nube) en su hábito de siervo. Al seguidor de Jesús se le dice que no encontrará a Dios en Su Majestad, sino únicamente en la identificación con aquel “solo Jesús” que acaba de anunciar su pasión y que es el único al que ven los apóstoles al abrir los ojos (Mc 9, 8). La tentación del comienzo de la vida pública pasa en cierto modo ahora de Jesús a los apóstoles. Ellos no son capaces de aceptar esa tensión en Jesús (Mc 8, 5) y están allí un poco como los incrédulos que no comprenden. Lucas subrayará aún más este punto mediante el paralelismo con Getsemaní a que ya hemos aludido.

De esta forma, la Transfiguración cierra un círculo completo con las Tentaciones. En éstas, Jesús, Hijo de Dios, actúa como hombre hasta el fondo (con lenguaje de la pasión: Hijo de Dios, no baja de la cruz). Ahora, en su actuar como hombre, es revelado Hijo de Dios en sentido trascendente (con lenguaje de la pasión: no bajando de la cruz, es reconocido Hijo de Dios por el centurión; Mc 15, 39). El círculo es perfecto: la tentación equivale a la humillación del Exaltado; la transfiguración es la exaltación del Humillado.

Esta explicación del pasaje de la Transfiguración a la luz de las dos coordenadas hermenéuticas a que aludimos, es primaria con respecto a toda otra interpretación de tipo individualista. También aquí, como señalamos que ocurría con las tentaciones, se ha dado en la tradición teológica una interpretación que aislaba al pasaje de sus coordenadas exegéticas, considerándolo en sí mismo y subrayando con unilateralidad una lectura individual: la aplicación de la Transfiguración a nosotros y a nuestra futura visión de Dios. Así escribe vg. Suárez: “Jesús se transfiguró y manifestó su gloria a los discípulos, para hacer ver la diferencia entre el Antiguo y el Nuevo Testamento. Pues antaño, el pueblo de Israel no podía ni siquiera mirar al rostro de Moisés por el resplandor de su faz; mientras que ahora, los apóstoles miran cara a cara la gloria del Señor”.

Tal interpretación ganaría en exactitud si no se la separa del *locus* de esa gloria revelada, que es precisamente la anonimidad del Jesús terreno. De lo contrario puede llevar a una afirmación de Dios simplemente “religiosa” o, dicho hegelianamente, que está al nivel de la “tesis” y que todavía no incluye su propia negación, en la destrucción de la imagen religiosa de Dios que hemos comentado. De la validez de esta interpretación es buena muestra, por lo demás, el hecho de que ya se encuentre en el Nuevo Testamento. Así, parece aludir a la Transfiguración 2 Cor 3, 18: “con el rostro descubierto, reflejando como en un espejo la gloria del Señor, nos vamos transformando en su imagen, de gloria en gloria.” Pablo parece hablar de una transfiguración nuestra al ver a Dios, como la que anuncia 1 Jn 3, 2. Pero el Nuevo Testamento no incurre en el peligro aludido de Suárez, porque subraya claramente el carácter escatológico de esta contemplación de la gloria.

Hay que mantener pues, por un lado, el sentido revelador del pasaje y el sentido revelador que da el pasaje a toda la vida de Jesús: “que es im-

posible ver a Dios y que sin embargo el hombre, al fin de los tiempos, lo verá en la montaña, es decir, en su venida como hombre” (Ireneo).

Pero por otro lado, hay que mantener también la tensión escatológica inherente a esa visión de Dios: que, aunque es real, se efectúa en la cruz y, por tanto, allí donde el hombre no espera encontrar ni puede reconocer a Dios. De lo contrario, en lugar de tomar a la Transfiguración como clave de lectura, se la convierte simplemente en un episodio más.

Hecho este paréntesis, regresemos a la línea de reflexión que intentamos seguir. La vida de Jesús no fue en absoluto “divina” y, sin embargo, en esa vida servidora era ya el Señor. Esta doble afirmación es la que enmarca toda la reflexión teológica sobre la vida de Jesús, como acabamos de ver y, de alguna manera, presenta la vida terrena de Jesús como fruto de una decisión libre. Pero, además, esta afirmación fue tematizada expresamente ya en la predicación primera, creando a la vez infinidad de problemas a la teología posterior, como veremos al final del apartado siguiente.

* Sobre la historicidad del pasaje, añadamos a título meramente informativo que, supuesta la índole del pasaje, han sido muchos los exegetas, sobre todo protestantes, que dan por supuesta su no historicidad sin ulterior argumentación. Entre los católicos son más moderadas las posiciones. Tanto FEUILLET (en *Bíblica* 38 (1958), pp. 281-301) como LÉON-DUFOUR (*Études d'Évangile*, Seuil 1965, pp. 87-122) admiten un núcleo histórico configurado según esquemas narrativos previos. Cabe decir al menos que es la hipótesis de la historicidad la que en este caso asume la carga de aportar argumentos. Así V. TAYLOR (*The Gospel according to St. Mark*; Macmillan, Londres, 1952, páginas 190 ss.) considera que éste es uno de los pasajes de todo Marcos que más garantía tiene de proceder del testimonio directo del testigo ocular Pedro. La pintoresca descripción del v. 3 evocaría una experiencia vivida y parece conservar huellas de la descripción de un testigo. Lo mismo ocurre con la fusión entre el miedo y la propuesta de quedarse allí: sólo Marcos conserva juntas ambas cosas; los otros dos las han separado en un intento de hacer verosímil la narración. Pero precisamente la versión de Marcos, con su aparente contradicción, es la que más responde a la psicología del momento y a los rasgos típicos del llamado *timor religiosus*.

En favor de un núcleo histórico se aduce también el dato de los tres escogidos a los que Jesús solía separar, así como su falta de inteligencia. Igualmente el dato de que la perícopa ha permanecido no sólo en las narraciones de los Evangelios, sino en la predicación que más bien prescinde de la vida de Jesús (cf. 2 Pe 1, 16 y quizás 2 Cor 3, 18) y con variantes demasiado grandes para que se trate de un calco de lo que cuentan los Evangelios. Ello nos remitiría a la pervivencia de un recuerdo difundido por todas las comunidades primeras y a un caso de “testimonio múltiple”.

Finalmente, en los cuatro evangelistas se da una curiosa coincidencia en el empalme de tres unidades: un logion sobre el perder y salvar la vida; cierto anuncio de la muerte y cierto fenómeno teofánico misterioso. Este empalme no puede provenir de intenciones redaccionales, puesto que es común a todos; y se mantiene a pesar de la diferencia entre los contenidos de las unidades empalmadas. Ello, según algunos, remite a los hechos como origen de este bloque. Compárese: Mt 16, 24-25; 16, 21-23; 17, 1 ss.; con Mc 8, 34-35; 31-33; 9, 2 ss.; con Lc 9, 23-24; 9, 22; 9, 28 ss. y con Juan 12, 24-28; 12, 23; 12, 28 ss. Lo que en todo caso no creemos posible es una reconstrucción tan minuciosa y fantástica como la que hace M. SABBE, *La rédaction du récit de la Transfiguration*, en *La venue du Messie*, Desclée, Brujas 1962, páginas 65-100.