

Manuel de Tuya

La tentación de Jesucristo en el desierto Mt 4,1-11 (Mc 1,12-13; Lc 4,1-13)

La «tentación» de Cristo después de su bautismo tiene una conexión completamente lógica con el significado de aquél. Jesús recibe el bautismo en nombre de los pecadores, al comienzo mismo de su vida pública mesiánica y como consagración e investidura oficial de ella. Igualmente, su «tentación» en el desierto va a hacer ver, no tanto su absoluta impecabilidad como el sentido auténtico y exacto de su mesianismo: no nacionalista ni político, sino espiritual y doliente isayano. Es una narración que, por estar insertada en este marco evangélico, tiene un valor apologético y orientador.

Los tres sinópticos hablan de las «tentaciones» de Cristo en el desierto. Pero sólo Mt-Lc hablan con cierta extensión de ellas; Mc solamente alude al hecho de ser tentado. Mt-Lc tienen una narración completamente paralela de las mismas, mas con una diferencia de orden en las dos últimas. Mt pone «panes, templo, monte»; Lc pone «panes, monte, templa».

El orden lógico de las mismas es el de Mt, que parece ser también el orden primitivo. La orden de Cristo: «Apártate, Satanás», con que pone fin a la permisión de las tentaciones después de un «crescendo» en la sucesión de las mismas, parece estar respondiendo a un proceso psicológico y literario más natural que el de Lc. Pues, si el demonio es rechazado en la tentación más grave, segunda de Lc, no es natural ni lógico esperar el asalto con una tentación de menos fuerza, como es la tercera de Lc.

La vinculación con que Mt une este pasaje al bautismo de Cristo, es por la ordinaria fórmula, vaga y literaria, de «entonces». En Mt, esto suele indicar un simple cambio de escena. Tampoco la fórmula de Lc tiene un matiz cronológico: «Jesús, lleno del Espíritu Santo, se volvió del Jordán y fue llevado por el Espíritu al desierto y tentado allí...» (Lc). Mc es el que pretende establecer una relación más cronológica entre el bautismo de Cristo y sus «tentaciones» en el desierto: pues fue «al punto» (kay eythys). El contexto de los sinópticos sobre la acción del Espíritu en Cristo en el bautismo lleva a establecer una contigüidad muy próxima entre las dos escenas.

Terminada, pues, la escena del bautismo, Cristo va «al desierto» llevado por el Espíritu Santo (Lc). Sometido en todo a la acción del Espíritu Santo para su obra mesiánica, el Espíritu «lo empuja», «lo impulsa» (ekbállei) (Mc), «lo llevaba» (égeto) (Lc), en forma imperfecta, acusando con ello una acción constante, duradera. Mt, en cambio, si señala sólo el movimiento total, ya concluido, «fue llevado», lo expresa en una forma verbal compuesta, que probable-mente tiene un valor de matiz topográfico. «Fue llevado hacia la parte alta» (anéjthe). Y, en efecto, el «desierto», la parte propia-mente desértica de esta región de Judá, no está en las márgenes fértiles del Jordán,

donde el Bautista estaba administrando el bautismo y en donde lo recibió Jesucristo, sino en la parte más alta del mismo.

El lugar adonde es conducido es «al desierto» (Mt). Esta forma «el desierto», precedida del artículo en los tres evangelistas, determina el lugar. Si no, debería poner «a un (lugar) desierto». Esto lo vincula e identifica literariamente con el «desierto de Judea» (Mt 3,1b; cf. Mc 1,4; Lc 3,2), antes descrito. Y la indicación de Mt (anéjthe) hace suponer que el Espíritu lo lleva a la parte más abrupta y desértica de él, que precisamente es la parte superior del mismo. Una tradición lo localiza en el Djebel-Qarantal, a cuatro kilómetros al noroeste de la actual Jericó y enfrente mismo de la Jericó del tiempo de Cristo. En el siglo IV, S. Caritón, en 340, fundó allí una laura. Desde 1874 está en poder de los ortodoxos.

Mc, en la brevísima descripción que hace de esta escena, añade un dato de gran colorido. Jesucristo va al desierto «y moraba entre las fieras». Algunos autores querían deducir de este dato que era para indicar que Cristo estaba allí en un estado de privilegio, como lo estaba Adán en el paraíso. Pero es claro que no es esto lo que intenta decir el evangelista. Y la prueba es que Cristo allí mismo tiene «hambre». La finalidad que le asigna el evangelista a este ir al «desierto» es para ser allí «tentado por el diablo».

El desierto aparece en la literatura judía y oriental como lugar donde moran los malos espíritus (Mt 12,43; Lc 11,24; cf. Is 13,21; 24,14; Tob 8,3; Bar 4,35). Debiendo ser tentado por el diablo, el Espíritu lo conduce al lugar donde, en la creencia judía, era la morada por excelencia de los demonios. Pero el desierto también tenía otro sentido mesiánico, que se considerará luego. Los desiertos como lugar de penitencia, aislamiento y refugio, fueron utilizados en la antigüedad bíblica. Ya en la persecución de Antíoco I, las gentes macabeas habían ido «a esconderse al desierto» (1 Mac 2,31), sin duda en los lugares abruptos de los mismos, y las comunidades de los esenios y Qumrán son una buena prueba del valor religioso del desierto.

El «diablo» (diábolos) significa, conforme a su etimología, «arrojador», en sentido de acusador, calumniador o tentador. Mc, en lugar de «diablo», pone «Satanás». Satán, y en arameo satana', significa lo mismo que la traducción griega de Mt. Es nombre calificativo del oficio.

En un principio, satana' fue nombre común de acusador. Pero después de la cautividad se hace nombre propio (1 Cor 21,1). En el Talmud ordinariamente aparece también como nombre propio. En cambio, los targumín aramaicos lo mantienen como nombre común.

En la literatura judía rabínica, el oficio del diablo o Satanás es triple: a) solicitar al hombre al pecado (cf. Zac 3,1; Job 2,6.7ss); b) acusarlo luego ante el tribunal de Dios; c) aplicar también la muerte en castigo al pecado; de ahí llamarle «el ángel de la muerte».

La cifra que los sinópticos establecen para esta «tentación» de Cristo en el desierto es la de cuarenta «días» (Mc-Lc) y cuarenta «noches» (Mt). La cifra 40 es de gran ambiente bíblico. El diluvio dura «cuarenta días y cuarenta noches» (Gén 7,12), Moisés está con Dios en el Sinaí «cuarenta días y cuarenta noches» (Ex 24,18), Israel estará en el desierto cuarenta años en castigo, «tantos como fueron los días de la exploración de la tierra, cuarenta..., año por día» (Núm 14,33.34). Y cuarenta años es la cifra que en la Biblia se usa como término de una generación.

Además, es interesante notar que esta cifra de 40 tiene frecuentemente un carácter penal.

Vosté cree que el explicitar Mt que el ayuno de Cristo duró «cuarenta días y cuarenta noches» es a causa de los ayunos de los judíos, los cuales en los días de ayuno comían por las noches. Es la costumbre de los musulmanes en el mes del Ramadán: ayunan durante el día, pero lo compensan con varias comidas en la noche. ¿Alude a excluir algo de esto la frase de Mt? La dependencia literaria de los pasajes antes citados del A.T. explica directamente la formulación del continuo ayuno de Cristo.

La construcción gramatical, tanto de Mc, «siendo tentado cuarenta días», como la idéntica de Lc, no permiten concluir si el intento de los evangelistas es indicar que fue un período de tentaciones que se sucedieron durante los cuarenta días o si se «anticipan» en este participio las tres tentaciones siguientes. En cambio, Mt lo formula de una manera que más bien sugiere lo contrario. Jesús fue «al desierto para ser tentado por el diablo. Ayunó cuarenta días... y después sintió hambre». No parece haya de urgirse demasiado esta construcción; puede ser un modo literario y redondo de hablar, para decir que en el período de cuarenta días Cristo experimentó tentaciones.

Los evangelistas Mateo-Lucas recogen tres tentaciones con las que se caracteriza bien el intento propuesto, ya que con ellas se pretende demostrar una finalidad, que expondremos después del estudio exegético de las mismas.

Primera tentación.—La primera tentación está perfectamente situada; tanto Mt como Lc, antes de proceder al relato de la misma, destacan como introducción y justificación a ella que, en esos cuarenta días, Cristo «no comió nada» (Lc) o que «ayunó cuarenta días... y después sintió hambre» (Mt). Este es el momento elegido por el tentador.

Lc inicia, sin más, el diálogo; Mt, con su procedimiento literario, lo introduce en escena lógicamente: «Acercándosele,» lo que no supone una presencia corporal, sino un simple contacto imaginativo o ideal, como en otros casos (Jn 14,30), y menos en Mt, en quien es frecuente este uso literario introductorio.

La «tentación» es hecha en forma condicional: Si eres Hijo de Dios». Pero

tanto Mt como Lc ponen la fórmula «Hijo de Dios» sin artículo. ¿Por qué esto? Literariamente podía haber conexión entre este título de «Hijo de Dios» y la proclamación de Cristo en el bautismo como «el Hijo de Dios» (Mt, Mc, Lc), donde el artículo determina perfectamente que Cristo es el Hijo verdadero y unigénito de Dios, lo que implica en ese contexto ser el Mesías y su filiación divina. Pero aquí, al omitirse ahora el artículo determinante de este «Hijo de Dios», podría suponerse con ello que el diablo actúa solamente para explorar, ante la conducta excepcional de este personaje, y ante aquel expectante ambiente mesiánico, si no será este personaje el mismo y esperado Mesías. De ahí sería la fórmula literaria que lo expresa: «Si eres Hijo de Dios», es decir, si verdaderamente eres por tu conducta extraordinaria un privilegiado hijo de Dios... De su respuesta y de su propuesta, él podría sacar en consecuencia si se hallaba en presencia del Mesías.

Sin embargo, dada la vinculación literaria en la perspectiva de Mt y Lc de esta locución entre el bautismo de Cristo y la «tentación» del diablo, ha de suponerse que esta expresión, aun sin artículo, se refiere directamente a determinar al Mesías. De igual manera que en otros pasajes se trata ciertamente del Mesías y se lo califica con esta expresión, pero sin artículo (Mt 8,29; 27,40.43; Mc 1,1), lo mismo que en otras equivalentes; v.gr., «Hijo de David», sin artículo, como sinónimo de Mesías (Mt 9,25).

La propuesta que le hace es, ante el hambre que experimenta por aquel gran ayuno, que transforme «estas piedras» (Mt)—abundantes en el desierto, o con fórmula más realista de Lc, que transforme «esta piedra», señalando una—en pan. El hambre de Cristo era muy fuerte, y el remedio propuesto aún se la avivaba más. La sugerencia diabólica es presentada con capa de piedad: que no sufra un privilegiado hijo de Dios. Los Salmos cantaban la predilecta protección de Dios en los justos, hasta poner a su servicio los ángeles (Sal 91). Mas él era el Mesías. Precisamente se esperaba de él que, al modo de Moisés, primer legislador, «redentor», hiciese descender otra vez lluvia de «maná», de la que se comería en aquellos años.

Cristo responde con un argumento de la Escritura: «Está escrito» (Mt-Lc). Era la palabra de Dios, y ella cierra toda discusión posible. La palabra de Dios es inapelable. Los rabinos tenían diversos procedimientos exegéticos que les permitían establecer nuevas deducciones y sondeos del texto sagrado. Uno de ellos era la «analogía» o «asimilación» entre diversos casos, permitiendo concluir uno de otro. «El hombre no vive sólo de pan, sino de toda palabra que sale de la boca de Dios» (Mt). El pasaje está tomado del Deuteronomio. Se lee en él: «Dios te afligió, te hizo pasar hambre y te alimentó con el maná, que no conocieron tus padres, para que aprendieras que no sólo de pan vive el hombre, sino de cuanto procede de la boca de Yahvé» (Deut 8,3). El Deuteronomio insiste en la gratitud a los beneficios que Dios dispensó a Israel en su historia, y cita el caso del desierto, donde la sustentó prodigiosamente, no con la comida ordinaria, sino con el manjar prodigioso del maná. La omnipotencia de la palabra de Dios se manifiesta en el Deuteronomio con el caso concreto del maná, pero queda abierto, en la misma frase, un amplio margen a otras muchas posibilidades.

¿Cuál es el sentido de esta respuesta de Cristo? Naturalmente, no se refiere a un sentido material de otro alimento, sino al sentido espiritual de confiar en la omnipotencia de Dios, en función de otra vida superior, a la que hay preferentemente que atender. Si la vida corporal se sustentaba así con el «maná» por el mandato de Dios, había otra vida espiritual, que también había que vivirla, y ésta se la vivía obedeciendo sus órdenes y mandatos. Así, cuando los apóstoles dicen a Cristo junto al pozo de Siquem que «coma», El les responde: «Mi alimento es hacer la voluntad de aquel que me envió» Jn 4,34). Por eso les decía: «Yo tengo una comida que vosotros no sabéis» (Jn 4,32).

Como Dios-Mesías, podía hacer un milagro. Es lo mismo que como a Mesías le reconoce el diablo. Pero el milagro está sujeto a una economía divina, cuya norma primera es no realizarlo inútilmente. Y, aparte de esto, Jesucristo fue conducido por el Espíritu Santo al desierto, y, realizado aquel ayuno impulsado por el Espíritu, a él se había de abandonar. Obedecía al Espíritu, y el Espíritu había de disponer lo conveniente, pues se estaba en un plan mesiánico excepcional. La tentación diabólica fue rechazada con el abandono a la providencia de Dios.

Segunda tentación.—La segunda tentación es de tipo espiritual. El diablo interviene para que Cristo esté en la «Ciudad Santa». La formulación que presenta esta intervención diabólica de Lc y Mt podría prestarse, en una primera lectura, a una interpretación materialista. Según ellos, el diablo «condujo» (égagen) (Lc) o «toma» (paralambánei) (Mt) a Cristo para llevarlo a Jerusalén como forzado o como compañero de camino.

Pero el verbo «tomar» (paralambáno), como el arameo debar, aquí tomar alguno consigo, implica solamente que la persona con la que se va tiene la iniciativa de movimiento, pero de ninguna manera exige que la tome físicamente; por ejemplo, de la mano. Así Mt usa este verbo para decir que Cristo «tomó» consigo a los tres apóstoles para la transfiguración (Mt 17,1; 20,17). El verbo «llevar» (ago), que usa Lc, puede también indicar sólo incitar a algo o tener el sentido de «llevar», pero en una representación imaginativa.

Esta acción diabólica es para que Cristo se encuentre así en la «Ciudad Santa» (Mt), y que Lc, escribiendo para lectores étnico-cristianos, explicita que es Jerusalén. El llamar Mt a Jerusalén la «Ciudad Santa» es fórmula usual en los escritores judíos bíblicos y extrabíblicos.

El diablo interviene para que Cristo esté sobre el «pináculo» del templo. La forma que usa: y «lo puso sobre el pináculo», no exige una interpretación objetiva. El verbo que usa Mt, «lo puso» (étesen), aparece literariamente usado con un sentido muy amplio. También aquí, como antes, el verbo puede tener el simple sentido de tomar la iniciativa (Mt 18,2; Act 1,23; 6,13).

El «pináculo» del templo (en griego pterígon) es un diminutivo y significa ala, reborde, almena, y, en sentido derivado, la extremidad de cualquier

cosa; v.gr., de la oreja, rama de un árbol.

No se trata del «pináculo» del santuario propiamente dicho (naós), pues no se lograría tan bien la finalidad espectacular que se proponía, y que luego se expondrá, sino de todo el recinto sagrado que incluía las dependencias del templo (ierón). «Es probablemente la techumbre de uno de los pórticos dentados (almenados) que bordean la explanada de la casa de Dios». El templo tenía dos pórticos magníficos: uno a lo largo del este, el «pórtico de Salomón», y otro a lo largo del sur, el «pórtico real». Josefo, describiendo el «pórtico real», dice que, si alguien desde lo alto de dicho pórtico miraba al valle, se exponía al vértigo. El «pórtico real» se alzaba sobre el torrente Cedrón unos 180 metros. En el siglo II, Hegesipo llama «ala (pterigion) del templo» al lugar desde donde precipitaron a Santiago el Menor el año 62. Este debe de ser un punto de la muralla oriental que miraba al torrente Cedrón.

Una vez «situado» en el pináculo del templo, el diablo le propone—«si eres Hijo de Dios»—que se tire abajo, pues Dios tiene encomendada a los ángeles la protección de los justos: ellos le «tomarán en sus manos para que no tropiece en una piedra». La cita está tomada de los Salmos (Sal 91,11 ss). En su sentido literal expone el salmo el solícito cuidado de Dios por los justos, que «a fortiori» había de tenerlo por su Mesías.

Aunque parecería que esta cita podría hacer pensar en que se tirase al torrente Cedrón desde aquella altura—180 metros—, la proposición es tan descabellada que por sí misma se excluye, aparte que todas estas tentaciones tienen una marcada orientación mesiánica. Por eso, la proposición es otra.

La propuesta del diablo es que se tire desde el «pináculo», no al abismo del torrente Cedrón, sino a la gran explanada del templo. Esto era un escenario y cuadro único para la manifestación del Mesías. El templo había de ser el lugar ideal para la consagración del Mesías. Cuando Jesucristo multiplicó los panes en la región de Cafarnaúm, las turbas, próxima la Pascua, quieren «arrebatarle para hacerle rey» (Jn 6,15); sueñan, sin duda, con llevarle a Jerusalén. Pero, además, entre las concepciones rabínicas sobre la manifestación del Mesías, se contaba en una de ellas que el Mesías se revelaría estando de pie, sobre el techo del templo, para anunciar a Israel que su redención había llegado. En aquel ambiente de exacerbada expectación mesiánica, y en aquel cuadro único, con gran número de personas dentro, máxime a las horas de los sacrificios, un hombre que bajase desde el «pináculo» a la explanada, lenta y majestuosamente, por los aires, era un prodigio tal, que acusaba ser él el Mesías. Esto es, seguramente, el intento de esta propuesta diabólica.

Pero Cristo rechaza esta proposición con la Escritura. Cita un pasaje del Deuteronomio, en el que se alude a otro pasaje del Éxodo, cuando, faltos de agua en el desierto, exigían de Moisés agua milagrosa. El milagro se hizo. Pero Moisés decía: «¿Por qué tentáis a Yahvé?» (Ex 17,2; Deut 6,16). Le faltó al pueblo plena confianza en la providencia de Dios, que los conducía

milagrosamente por el desierto. Cristo rechaza esta propuesta del diablo diciéndole que no se puede nunca tentar a Dios. Dios ayuda con su providencia y, dentro de ésta, hasta con el milagro, cuando los medios posibles se han puesto para lograr algo necesario, si éstos no bastan para el plan de Dios. Pero el milagro no está al servicio de la comodidad, y menos aún de la temeridad. Arrojar desde una altura esperando, caprichosamente, que Dios haga el milagro de evitar el destrozo o la muerte, esto no es confiar en la providencia de Dios, sino salirse de ella, por lo que es «tentarle».

La proposición de ostentación que Satanás le proponía para cerciorarse de si era el Mesías, y si no desembarazarse de un personaje tan peligroso, quedó desbaratada.

Tercera tentación.—En la tercera tentación, orden de Mt, el diablo interviene para que Cristo esté en el siguiente escenario: un monte muy elevado, y desde allí hace que contemple «todos los reinos del mundo», pero no sólo de una manera esquemática o alusiva, como hoy pueden verse desde un avión, sino que los viese todos, «y la gloria de ellos», es decir, su brillo, sus ventajas, su atracción. Lo que Lc formula, destacando la proyección universalista, diciendo que se le mostró «todos los reinos del orbe de la tierra», es decir, del ecumenismo que Roma dominaba.

Naturalmente, esto habría de ser por un medio fantasmagórico o preternatural. Los autores habían pensado qué monte podría haber sido éste, localizándose la escena especialmente en el Tabor (500 m.) o en el Hermón (2.739 m.). Pero, naturalmente, esto no es posible desde ningún punto de la tierra. De un fenómeno análogo, y que se dice explícitamente que fue en «visión», se lee en el profeta Ezequiel: «Me condujeron... (y) me puso sobre un monte muy alto» (Ez 40,2; 41,1 ss; 42,1 ss; 43,1). Y el mismo Lc hace ver el aspecto especial de esta tentación, al decir que se realizó «en un instante».

Y ante esta visión fantasmagórica y deslumbradora, le dice que «todo el poder y gloria de estos reinos» le «ha sido dado, y yo lo doy a quien quiero» (Lc). En Mt queda implícitamente expresado este dominio que al diablo se atribuye. El demonio no tiene dominio en el mundo. En el mundo sólo tiene un poder permisivo tentador y de ser instrumento de Dios para infligir castigo. No tiene potestad verdadera sobre nada ni sobre nadie. Pero no en vano se presenta como es: «como padre de la mentira» (Jn 8,44). Sólo en el sentido que él influye en sembrar el mal en el mundo y en ser el mentor de los hombres que siguen, con el pecado, su funesta dirección, Cristo mismo le llamó «príncipe de este mundo» (Jn 12,31; 14,30), y San Pablo le llega a llamar, en este mismo sentido, «dios de este mundo» (2 Cor 4,4).

Y presentándose el «dios de este mundo» como dueño de él, le pide a Cristo que, para entregarle el dominio sobre todo el mundo, «postrándose» en tierra, al modo oriental, le «adore» (proskynésis). El oriental tenía diversos modos de expresar corporalmente el respeto y acatamiento a una persona: de rodillas y con las manos ex-tendidas hacia adelante y también tocando la tierra con la cabeza o tirándose con el cuerpo extendido y el rostro vuelto a

tierra. El diablo le pedía que, con este gesto—acaso el segundo indicado: de rodillas tocando con la cabeza en tierra—, no que le reconozca como Dios, pues él mismo se presenta como un ser que ha recibido el poder de otro (Lc v.6), sino que le reconozca como dominador del mundo y que reciba de Él el poderío para gobernarlo. El demonio buscaba con ello desbaratar la auténtica obra mesiánica, al constituir así un Mesías, como alguien dijo, por «gracia del diablo».

Pero Cristo destruye la propuesta de Satanás con palabras de la Escritura, acusando su dominio sobre Satanás, al imponerle la orden de apartarse, y desenmascarándole la falta de sus poderes. Las palabras citadas están tomadas del Deuteronomio (6,13), pero acopladas a su propósito. Se dice en el Deuteronomio: «Teme a Yahvé, tu Dios, y sírvele a él». En la cita evangélica, al sustituir el «teme» por «adorarás», se resalta que sólo a Dios se puede adorar. El pensamiento de Cristo es el siguiente: Todo poder viene de Dios. El diablo no puede darle lo que no tiene. Sólo a Dios se puede acatar—«adorar» y «temer»—como fuente y dador de todo poder, y concretamente de este poder sobre el mundo.

Al llegar aquí, ante esta orden de Cristo (Mt), el diablo se retiró. Lc lo expresa así: «agotada toda tentación», es decir, todo el cuadro de tentaciones a que fue sometido, o sólo de las del cuadro evangélico presentado, el diablo «se retiró».

Pero el mismo Lc resalta que «se retiró temporalmente». No se sabe que Satanás haya tentado directamente a Cristo en su vida. Pero indirectamente sí. Lo hizo por los que vinieron a ser sus instrumentos y ministros: fariseos, saduceos, queriendo intimidarle con amenazas y asechanzas en el desarrollo de su mesianismo; por las turbas, queriendo aclamarle rey político (Jn 6,15); por Judas, en el que había «entrado Satanás» (Jn 13,2.27); por todos los que intervinieron en la pasión como ministros de su muerte. Todos colaboraron a aquel momento, del que dijo el mismo Cristo: «Viene el príncipe de este mundo» (Jn 12,31) contra mí.

Y al desaparecer el diablo, los «ángeles» vinieron y le «servían» (Mt). El verbo empleado (diakonéo) puede significar lo mismo servir a la mesa (Mt 8,15; 25,44; 27,55; Mc 1,13-31; Lc 4,39, etc.), que prestar otros servicios (Mt 25,44). Aquí está en situación que se refiere preferentemente, si no exclusivamente, a traer alimento.

La propuesta del diablo de hacer el milagro de convertir las piedras en pan, tuvo por respuesta de Cristo el abandono a la providencia divina. Y así el Padre le responde con el milagro que él no quiso realizar.

FINALIDAD Y SENTIDO DE LAS «TENTACIONES» DE CRISTO

Una vez hecha la exégesis de los diversos elementos que aparecen en estos relatos evangélicos, lo que interesa primordialmente es saber cuál fue la finalidad de estas tentaciones, es decir, el sentido preciso de estas

tentaciones. ¿Qué intentan los evangelistas mostrar o demostrar al hacer este relato de las «tentaciones» de Cristo?

En la antigüedad se han propuesto diversas finalidades a estas tentaciones de Cristo, sea como finalidad primaria o secundaria. Así, v.gr.: 1. Se pensó que esta victoria de Cristo en sus «tentaciones» era una victoria «ejemplar» y «eficiente» de Cristo sobre las tentaciones y pecados genéricos de los hombres. Cristo fue tentado y venció la triple tentación de gula, vanagloria y soberbia. Sería una victoria ejemplar fundamental contra el mundo, porque, como dice San Juan, «todo lo que hay en el mundo es concupiscencia de la carne, concupiscencia de los ojos y el orgullo de la vida» (1Jn 2,16). Con ello Cristo podría hacer especialmente dos cosas: a) habiendo sido tentado en todo, compadecerse de nosotros, puesto que conoció todas nuestras flaquezas, excepto el pecado (Heb 2,18; 4,15); b) animarnos a la victoria con el vigor de la suya, conforme a lo que dijo él mismo: «Confiad: yo he vencido al mundo» (Jn 16,33).

2. Para otros, con este relato se mostraría la absoluta impecabilidad de Cristo, al vencer esta triple y genérica tentación. Se tendería con ello a mostrar a Cristo como el ejemplar perfecto a los fieles, conforme a lo que él mismo dijo: «¿Quién de vosotros me argüirá de pecado?» (Jn 8,46).

3. La interpretación hoy casi universal es que estas tentaciones de Cristo tienen un valor mesiánico: es tentado en cuanto Mesías. En efecto, el elemento fundamental que permite valorar el intento de estas tentaciones de Cristo son las palabras del diablo con las que le tienta: «Si eres Hijo de Dios». Estas palabras, como antes se ha visto, se refieren al Mesías. Por tanto, esta forma dubitativa y condicional con que se las formula se refieren al Mesías, acusando una duda: o para producirle en él la duda de que sea el Mesías, o para, si es el Mesías, ejercer en él algún influjo boicoteador.

La primera hipótesis no parece probable. A una persona que se la reconoce por tal, y que se la reconoce por tal a causa de su vida extraordinaria y prodigiosa, no se puede intentar convencerla de que no es lo que aparece. El segundo sentido es el lógico: si es el Mesías, que actúe como tal. Pero, en este caso, ¿por qué intentar mostrar al Mesías como tal? Ya actuaría Él.

Jesús, el Mesías, aparece en un medio ambiente judío en el que el mesianismo era concebido de una manera muy distinta de la que él se conduce. Los judíos contemporáneos de Cristo esperaban un Mesías político y nacional. Debería aparecer con pompa, ser rodeado de victorias, y, subyugando a las gentes, dar el supremo dominio a Israel. Y también que Dios realizaría por él numerosos prodigios (Mt 12,22.23; Jn 4,29). En este plan se presentaron una serie de impostores pseudomesías, como se ve por los evangelios (Mc 16,7; Lc 24,21; Jn 6,15), Josefo y los apócrifos. Pero Jesús se presenta, en aquel ambiente de expectación mesiánica, tan aumentado por la presencia y acción del Bautista (Jn 1,19.20.24), con una vida especial. De ahí la «tentación» para apartarle, si fuera preciso, de ese mesianismo que desbarataría el imperio satánico del mundo: «ahora el príncipe de este mundo es arrojado fuera» (Jn 12,31). Por eso, la triple

tentación sintetizada en Mt-Lc es una triple tentación antimesiánica: contra el mesianismo del sufrimiento, se le propone el mesianismo fácil de remediar el hambre apelando al milagro; contra el mesianismo oculto y humillado, se le propone, en la segunda tentación (Mt), el mesianismo exhibicionista y la aclamación; y contra el mesianismo de dominio universal espiritual, se le propone el mesianismo temporal y político sobre el mundo. Todo lo cual no era otra cosa que boicotear, desorientar y hacer fracasar, si fuera posible, el plan mesiánico del Padre, y con ello al mismo Mesías. Esto es el intento didacto-evangélico de esta escena. Es, en otra forma, expresar que Cristo es el Mesías doliente que Isaías describe en su poema sobre el «Siervo de Yavé».

A idéntico concepto de tentación mesiánica lleva el mismo hecho de producirse las tentaciones en el «desierto». Ya que Jesús «fue conducido por el Espíritu al desierto para ser tentado por el diablo» (Mt). En la perspectiva topográfica evangélica, el «desierto» es el escenario y lugar de estas tentaciones. Y si esto mismo excluye el plantear el problema «objetivo» de las mismas, ya que, si son en el «desierto», queda excluida la objetividad de las tentaciones en el templo y en un «monte muy alto», la situación de las mismas en el «desierto» aclara, por un nuevo capítulo, el valor y finalidad de las tentaciones en el aspecto mesiánico.

El «desierto» no sólo es símbolo bíblico de desolación (Jer 50,23; 46,19; 49,13; Ez 29,9; Jl 3,19; Sal 2,4), de felicidad y premio divino (Is 32,14-16; 35,1-10, etc.), o de morada del mal espíritu (Lc 11,24, par., etc.), sino que, además, es también símbolo y escenario de la edad mesiánica. «Ya en tiempos de los profetas existía la tradición según la cual el tiempo de la restauración de Israel, los tiempos mesiánicos, se verán precedidos de un período más o menos largo en el que se repitan las experiencias del pueblo de Dios en su peregrinación por el desierto antes de entrar en la tierra prometida... Pero, sobre todo, esta corriente de ideas penetraba íntimamente la conciencia del judaísmo contemporáneo de Jesús. Estaban convencidos de que el Mesías había de venir del desierto y que inauguraría la era mesiánica repitiendo la fenomenología del desierto».

Una confirmación de este ambiente se ve en un doble hecho: a) Los relatos que Flavio Josefo hace de diversos impostores pseudomesías, que llevaban a las gentes al «desierto», prometiéndoles allí signos prodigiosos, y desde allí conquistar prodigiosa y mesiánica-mente Jerusalén, y de lo que se hace eco el mismo Nuevo Testamento (Act 21,38). «Todos estos testimonios de los que se hace eco el N. T., arguyen en el judaísmo contemporáneo de Jesús una corriente ideológica, según la cual los tiempos mesiánicos, mejor dicho, escatológicos, estaban próximos y habrían de inaugurarse los ideales tiempos del desierto. b) Los recientes descubrimientos de Qumrán hablan también de esta expectación mesiánica que ha de realizarse en el «desierto». Así se lee en la Regla de la comunidad: «Cuando estas cosas sucedan en la comunidad en Israel..., que se alejen de la ciudad de los hombres de iniquidad para ir al desierto, a fin de preparar allí el camino de El (Dios), según está escrito: En el desierto preparad el camino de Yahvé». «Cuando se considera la comunidad de Qumrán a la luz de lo que llevamos dicho sobre el desierto,

uno parece caer en la cuenta de la razón última por la cual estos monjes dejaron el mundo para asentar su monasterio a orillas del mar Muerto, en pleno desierto de Judá.

Es bien probable que los hombres de Qumrán... también se fueron al desierto con el fin de repetir las experiencias de los cuarenta años, los mismos que peregrinó el pueblo antes de entrar en la tierra prometida».

En este marco ideal del desierto es donde se comprende bien todo el sentido profundo del mesianismo que en esta escena se contiene. No sólo el ambiente de estas primicias neotestamentarias pedirían proyectarse sobre estas tentaciones de Cristo en el desierto sino que la misma narración de esta estancia de Cristo en él está aludiendo a este propósito y contenido mesiánico.

En efecto, ya la cifra de cuarenta días es evocadora de los cuarenta años de Israel en el desierto. Y esto parece confirmarse aún más al ver las respuestas de Cristo a las diversas propuestas de Satanás.

En las tres, Cristo cita pasajes del Deuteronomio que son alusivas las tres a la estancia de Israel en el desierto. En la primera responde con las palabras que se refieren al «maná» (Deut 8,3).

En la segunda responde con unas palabras que aluden a la des-confianza de Israel en el desierto. «No tentéis a Yahvé, vuestro Dios, como le tentasteis en Massah» (Deut 6,16; cf. Ex 17,1-7).

En la tercera respuesta utiliza las palabras del Deuteronomio con las que se condena y previene la idolatría, y con las que se alude preferentemente al acto idolátrico de Israel en el desierto con el «becerro de oro» (Deut 6,13; Ex C.32).

Esto hace ver, en aquel ambiente, que Cristo, en sus «tentaciones», no sólo busca el desierto como lugar de penitencia y retiro, ni sólo sale de él para comenzar su vida de público mesianismo, sino que, con esta cifra simbólica de cuarenta días, y con sus respuestas alusivas a los días de Israel en el desierto parece que «Jesucristo quiere repetir las experiencias de los cuarenta años de desierto y oponer a las tres principales caídas del pueblo las tres rotundas victorias». Y, con esta actitud, proclamar también su obra de Mesías. Es esto un elemento más, de gran importancia, para interpretar estas tentaciones en su verdadero sentido de tentaciones mesiánicas.

Sobre la historicidad de las tentaciones de Cristo se adoptan, en síntesis, cuatro posiciones.

- a) Se niega la historicidad de las mismas. Sólo tienen un valor parabólico-didáctico.
- b) Historicidad de las mismas tal como están narradas.

- c) Son una «dramatización» de las luchas—«tentaciones»—de Cristo con el diablo en su obra mesiánica.
- d) Se admite la historicidad de su núcleo, aunque más o menos ornamentado en su redacción literaria. La razón principal sería que, de no ser históricas, la primera generación cristiana no habría sometido, ficticiamente, a Cristo a semejante humillación, cuando se estaba destacando cada vez más su divinidad, aunque fuese para presentarlo así en su victoria sobre el diablo.

(Profesores de Salamanca, Manuel de Tuya, *Biblia Comentada*, B.A.C., Madrid, 1964)