

Guijarro 2000b

SANTIAGO GUIJARRO OPORTO

DIOS PADRE EN LA ACTUACIÓN
DE JESÚS

Separata de
ESTUDIOS TRINITARIOS
Vol. XXXIV - Núm. 1
pp. 33 - 69

SALAMANCA

2000

Dios Padre en la actuación de Jesús

SANTIAGO GUIJARRO OPORTO
Univ. Pontificia
SALAMANCA

INTRODUCCIÓN

La investigación sobre la relación filial de Jesús con Dios entró en una nueva fase hace más de treinta años cuando Joachim Jeremias publicó la versión definitiva de su estudio sobre la invocación *abbá* en labios de Jesús¹. Este trabajo minucioso y de gran penetración ha sido desde entonces un punto de referencia obligado, tanto para quienes compartían y comparten las tesis de Jeremias, como para sus detractores. Los resultados a los que han llegado unos y otros serán también el punto de partida de mi estudio. Sin embargo, quiero hacer notar, ya desde el principio, que todos estos estudios se han basado casi exclusivamente en la tradición de los dichos de Jesús sin prestar apenas atención al otro gran depósito de la tradición evangélica: la de los hechos de Jesús². Tal vez desde esta observación se pueda percibir mejor que el título de esta ponencia: "Dios Padre en la actuación de Jesús", tiene una intención precisa.

1. J. Jeremias, *Abba. El mensaje central del Nuevo Testamento*, (BEB 30), Salamanca 1981 [original 1966], 19-73.

2. Son representativos los títulos los capítulos centrales de dos obras que hacen balance del estudio de Jeremias: J. Schlosser, *El Dios de Jesús*, (BEB 82), Salamanca 1995 [original 1987], pp. 127 : "La paternidad de Dios en los logia de Jesús"; y: G. Schneider, *El Padre de Jesús. Visión bíblica*, en: N. Silanes (ed.), *Dios es Padre. XXV Semana de Estudios Trinitarios*, Salamanca 1991, 59-100, p. 66: "Dios Padre en las palabras de Jesús de los evangelios".

Tengo la convicción de que un estudio del comportamiento de Jesús puede ayudarnos a comprender mejor cómo entendió y vivió él la paternidad de Dios, y a contextualizar los dichos en que se refiere o se dirige a Dios como Padre³. Si sólo tenemos en cuenta sus palabras corremos el riesgo de interpretarlas al margen del contexto en que tuvieron y tienen sentido: la vida de quien las pronunció. Ya desde el comienzo de la tradición evangélica la actuación de Jesús ha sido un criterio fundamental para entender su predicación, y un antídoto contra interpretaciones de corte gnóstico o doceta. No es una casualidad que las antiguas colecciones de dichos de Jesús hayan llegado hasta nosotros integradas en los evangelios narrativos, y tampoco es casualidad que los “Evangelios de dichos”, como el Evangelio de Tomás se hayan transmitido sobre todo en círculos gnósticos⁴.

Con estas observaciones introductorias he declarado mi intención y también, de alguna manera, el itinerario de mi investigación, que va a comenzar haciendo balance de lo que se ha dicho en los últimos años acerca de la paternidad de Dios en los dichos de Jesús

I. DIOS PADRE EN LAS PALABRAS DE JESÚS

La investigación reciente sobre la imagen paterna de Dios en Jesús se ha centrado, como ya he dicho, en el estudio de sus palabras, y depende, en gran medida, del trabajo pionero de J. Jeremias antes mencionado⁵. Jeremias distinguió entre la designación de Dios como Padre en los

3. El acceso a la imagen de Dios como Padre a través de la actuación de Jesús aparece, aunque con un tratamiento distinto, en estudios de carácter teológico. Véase, por ejemplo la exposición de X. Pikaza, *El Padre de Jesús y Padre de los hombres. Síntesis bíblico-teológica*, en: N. Silanés (ed.), *Dios es Padre* 227-275, pp. 241-265.

4. R. Trevijano Etcheverría, *Estudios sobre el evangelio de Tomás*, (Fuentes Patrísticas. Estudios 2), Madrid 1997, pp. 111-112.

5. De entre los trabajos precedentes merece destacarse, sobre todo, el amplio artículo de Gottlob Schrenk en el *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, que citaremos en su versión inglesa: G. Schrenk, patên en: G. Kittel (ed.), *Theological Dictionary of the New Testament*, Grand Rapids, Mi. 1967 [original 1954], vol. IV, 945-959 y 974-1022. La parte dedicada al AT fue escrita por G. Quell (pp. 959-974).

logía de Jesús y la invocación de Dios como Padre en sus oraciones⁶. A pesar de esta distinción, su único objetivo era llegar a la *ipsissima vox Iesu*, y este interés por las palabras del Señor es el que ha dominado la investigación posterior, dedicada en buena parte a evaluar sus resultados.

En estos últimos años se ha alcanzado un cierto consenso, después de matizar algunas de las afirmaciones de Jeremias. Por eso la mejor forma de hacer balance sobre la imagen de Dios que aparece en las palabras de Jesús es recordar sus principales aportaciones y comprobar cómo han sido valoradas en los estudios posteriores. La bibliografía es muy abundante, y no es mi intención hacer aquí una detallada historia de la investigación sobre el tema. Voy a ceñirme a algunas obras más representativas, tanto de los defensores de Jeremias (G. Schelbert, J. Fitzmyer, J. Schlosser, G. Schneider) como de sus críticos (J. Barr, G. Vermes)⁷, y me centraré en las aportaciones más relevantes, que son a mi modo de ver las siguientes:

1. Detrás de las abundantes menciones de Dios como Padre que los evangelios ponen en boca de Jesús hay una sólida tradición prepasual.
2. En los dichos que contienen esta tradición más antigua Jesús distingue entre «mi Padre» y «vuestro Padre».
3. Jesús se dirigía a Dios en sus oraciones con el término arameo *abbâ*.
4. Esta invocación procede del lenguaje infantil, aunque también la usaban los hijos mayores en el ámbito familiar.
5. Jesús fue el primero en dirigirse así a Dios, y lo hizo intencionalmente, lo cual revela que tenía una relación nueva y única con Él.

6. J. Jeremias, *Abba* 37-62 y 62-73 respectivamente.

7. G. Schelbert, *Sprachgeschichtliches zu «abba»*, en: P. Casetti - O. Keel - A. Schenker (ed.), *Mélanges Dominique Barthélemy*, Göttingen 1981, 395-447; J. A. Fitzmyer, *Abba and Jesus' Relation to God*, en: R. Refoulé (ed.), *À cause de l'évangile*, (*Lectio Divina* 123), Paris 1985, 15-38; J. Schlosser, *El Dios de Jesús*; G. Schneider, *El Padre de Jesús*; J. Barr, *Abbâ isn't «Dady»*, *Journal of Theological Studies* 39 (1988) 28-47; G. Vermes, *La religión de Jesús el judío*, Madrid 1996.

Jesús se refería a Dios con la palabra «Padre»

En primer lugar, J. Jeremias realizó un serio discernimiento sobre las más de 170 menciones de *patêr* que encontramos en los evangelios, y las clasificó según las diversas tradiciones que precedieron a su redacción. Gracias a este análisis observó que en el cristianismo naciente se dio una tendencia a introducir la palabra "Padre" en los *logia* de Jesús. Esta tendencia se advierte, sobre todo en el material propio de Mateo, que es el que contiene más menciones entre los sinópticos, y sobre todo en el de Juan, donde Padre es prácticamente sinónimo de Dios⁸. Metodológicamente prescinde de estos dichos propios de Mateo y Juan, y se centra en los *logia* más antiguos procedentes de Marcos, de la tradición común a Mateo y Lucas, y del material propio de Lucas. Son en total once pasajes, a los que hay que añadir las tres invocaciones que estudia al hablar de las oraciones de Jesús⁹. Estos catorce dichos de Jesús constituyen, según él, el núcleo más antiguo de la tradición, que se remonta a Jesús. Es en ellos donde resuena la *ipsissima vox Iesu*.

Esta primera aportación de Jeremias ha sido básicamente confirmada por la investigación posterior. J. Schlosser, que ha realizado un examen histórico-crítico muy minucioso de estos *logia* teniendo en cuenta las aportaciones de otros estudiosos sobre el tema, mantiene un grupo de doce, de los cuales ocho coinciden con la lista de Jeremias. Curiosamente esta coincidencia es casi total en los dichos pertenecientes a las tradiciones más antiguas: Marcos y la Fuente Sinóptica de Dichos¹⁰. Así pues,

8. J. Jeremias, *Abba* 37-42.

9. Marcos: Mc 8,38; 11,25; 13,32. Tradición común a Mateo y Lucas: Mt 5,48 / Lc 6,36; Mt 6,32 / Lc 12,30; Mt 7,11 / Lc 11,13; Mt 11,27 / Lc 10,22. Material propio de Lucas: Lc 2,49; 12,32; 22,29; 24,49. Invocaciones: Mc 14,36; Mt 6,9 / Lc 11,2; Mt 11,25-26 / Lc 10,21. Véase: J. Jeremias, *Abba* 43 y 63.

10. J. Schlosser, *El Dios de Jesús* 127-128, incluye en su análisis los dichos que Jeremías estudia en el apartado de las invocaciones. Estas son sus principales conclusiones: a) los dichos de Mc 11,25 y 14,36 proceden de Jesús, aunque nos han llegado mediados por la tradición; b) seis pasajes procedentes de la Fuente Sinóptica de Dichos (Q 6,36; 10,21; 11,2; 11,13; 12,30 y Q/Mt 5,45) proceden muy probablemente de Jesús; c) del material propio de Lucas podemos considerar como proveniente de Jesús Lc 12,32, y con alguna probabilidad Lc 23,34; d) del material propio de Mateo, sólo podríamos retener como probable Mt 23,9; e) las menciones de Juan, excepto tal vez Jn

tenemos sólidos fundamentos para afirmar que Jesús habló de Dios como Padre.

Jesús distinguió entre «mi Padre» y «vuestro Padre»

En segundo lugar, J. Jeremias ordenó los *logia* de Jesús según tres formas de referirse a Dios: en unos se habla de «el Padre» sin pronombre posesivo; en otros de «vuestro Padre», y en otros de «mi Padre». En esta clasificación dio gran importancia al contraste que se aprecia entre los dos últimos grupos. Según él, Jesús habló de «vuestro Padre» cuando se dirigía a los discípulos, hasta el punto de que esta expresión es una de las características de su enseñanza dirigida a ellos¹¹. Los dichos en los que habla de «mi Padre» se encuentran también en los discursos dirigidos a los discípulos, pero se refieren a la revelación recibida por Jesús y al poder que ha recibido. Esta distinción tiene importantes consecuencias para la cristología, pues revelaría una relación única con Dios que Jesús no compartía ni siquiera con sus discípulos¹².

Hay que decir que esta distinción entre las menciones que hablan de «vuestro Padre», y de «mi Padre» no ha sido unánimemente corroborada por los estudios posteriores. J. Schlosser, después de un análisis riguroso de los cuatro pasajes en los que Jeremias creyó descubrir la designación de Dios como «mi Padre», muestra que éstos pertenecen muy probablemente a la tradición postpascual¹³. J. Dunn, llega a una conclusión muy parecida, aceptando con reservas como anterior a la pascua sólo uno de los cuatro pasajes propuestos por Jeremias¹⁴. Parece, por tanto, sensato poner entre paréntesis esta segunda conclusión.

12,27-28, han de considerarse como no provenientes de Jesús. (pp. 180-181). A conclusiones muy parecidas llega G. Schneider, *El Padre de Jesús* 66-83.

11. J. Jeremias, *Abba* 51.

12. J. Jeremias, *Abba* 61 y 70.

13. J. Schlosser, *El Dios de Jesús* 212. Para el análisis de los cuatro pasajes véase: pp.147-149 (Q 10,22); pp. 131-134 (Mc 13,32); pp. 169-171 (Mt 16,17); p. 155 (Lc 22,29).

14. J. D. G. Dunn, *Jesús y el Espíritu*, (Koinonia 9), Salamanca 1981 [original 1975] 58-74.

La invocación «abbâ»

En tercer lugar J. Jeremias afirmó que Jesús se dirigía habitualmente a Dios en sus oraciones con el término arameo *abbâ*. Como es sabido, los evangelios sólo ponen en boca de Jesús esta palabra en la oración de Getsemaní (Mc 14,36). Sin embargo, el hecho de que se conservara en comunidades de lengua griega (las otras dos menciones dentro del NT se encuentran en Gál 4,6 y Rom 8,15) sería un indicio de que Jesús se dirigió habitualmente a Dios con esta invocación. Aquí Jeremias no es original, pues varios años antes G. Schrenk había subrayado que en las oraciones de Jesús el original del término *patêr* era la invocación aramea *abbâ*¹⁵. Esta identificación tiene consecuencias importantes para descubrir el sentido de *abbâ*, que según Jeremias debe entenderse como un vocativo. La traducción de esta expresión al griego en los tres pasajes del Nuevo Testamento en los que aparece lleva artículo (*ho patêr*), pero Jeremias propone entenderla, a la luz de las otras oraciones que comienzan con *patêr* o *patêr mou*, como un vocativo.

Los estudios posteriores han contribuido a matizar esta tercera aportación de Jeremias. J. Barr considera que leer esta expresión detrás de todas las oraciones de Jesús es sólo una posibilidad entre otras hipótesis también posibles¹⁶. Por su parte J. Schlosser acepta con ciertas cautelas la posibilidad de que algunas oraciones de Jesús comenzaran originalmente con esta invocación¹⁷. En todo caso, nadie pone seriamente en tela de juicio el hecho fundamental de que Jesús utilizó esta palabra para dirigirse a Dios. Como reconoce Schlosser “la única explicación históricamente verosímil es ver en el uso comunitario de *abbâ* una herencia recibida de Jesús”¹⁸. Finalmente, G. Schelbert ha mostrado en un detallado estudio que este término se usaba normalmente como vocativo con el sentido de «padre» o «padre mío»¹⁹.

15. G. Schrenk, *patêr* 985.

16. J. Barr, *Abbâ* 46-47.

17. J. Schlosser, *El Dios de Jesús* 207-209.

18. J. Schlosser, *El Dios de Jesús* 207.

19. G. Schelbert, *Sprachgeschichtliches zu «abba»* 405-413.

El significado de la invocación «abbâ»

La aportación más difundida del estudio de Jeremias es la que se refiere al origen y significado de la palabra *abbâ*. Según él, esta invocación procede del lenguaje infantil y revela una familiaridad con Dios semejante a la que tienen los hijos pequeños con sus padres. Jeremias observó que en tiempos de Jesús esta palabra no era patrimonio de los niños pequeños, sino que también los hijos mayores la usaban para dirigirse a sus padres²⁰, pero la versión más común de los resultados de su estudio ha insistido sobre todo en la primera parte, identificando la relación que Jesús tuvo con Dios con aquella que tienen los niños pequeños con sus padres, y así se ha traducido con frecuencia *abbâ* como «papá» o «papaíto».

Algunos autores han criticado con argumentos bien fundados esta interpretación del término *abbâ*. Todos están de acuerdo en reconocer que esta palabra tuvo su origen en el lenguaje infantil. Se trata de una palabra de formación irregular, creada a partir del sustantivo *ab* (padre) por influjo de otra palabra que los niños aprenden a pronunciar también muy pronto: *immâ*, un diminutivo cariñoso del sustantivo *im*, que significa madre²¹. Pero no todos están de acuerdo en el sentido que tenía esta palabra en boca de un hombre adulto, ni tampoco lo están sobre cuál fue el sentido que tuvo en labios de Jesús²². J. Barr ha sido uno de los autores más críticos con la interpretación «infantil» del término. Según él, esta invocación es una forma “solemne, responsable y adulta de dirigirse a Dios”²³. J. Schlosser ha hecho también algunas matizaciones importantes. En primer lugar este término no puede restringirse a la esfera familiar, pues se usaba como título de respeto para dirigirse a los

20. J. Jeremias, *Abba* 66-70.

21. G. Schelbert, *Sprachgeschichtliches zu «abba»* 410-412.

22. J. A. Fitzmyer, *Abba* 33, después de afirmar que Jesús utilizó esta palabra para dirigirse a Dios, reconoce que “esto deja abierta la cuestión sobre el sentido que pudo haber tenido *abbâ* para el Jesús histórico”. Véase la extensa argumentación en pp. 20-32.

23. J. Barr, *Abba* 47; véase la discusión sobre este aspecto en pp. 35-37. G. Vermes, *La religión de Jesús* 217-218 abunda en la tesis de Barr y aduce dos pasajes targúmicos (TgNeofGen 19,34; 44,18) en los que *abbâ* se utiliza en el contexto religioso de un juramento. Su conclusión es que “la teoría de Jeremias, popular hasta ahora, carece de base filológica” (p. 218). Se refiere, obviamente a la interpretación del término.

maestros o a personas ancianas. Y en segundo lugar la familiaridad que supone esta forma de dirigirse a Dios no debe entenderse por oposición a respeto, sino a distancia; el matiz propio de esta invocación es el de la cercanía y la inmediatez, que no excluye en absoluto el respeto y la obediencia, un aspecto que el mismo Jeremías observó, aunque no insistió mucho sobre él²⁴. Así pues, podemos mantener la aportación de Jeremías, interpretándola en este sentido y no en el que más se difundió a partir de su estudio.

Jesús fue el primero en dirigirse así a Dios

La última aportación de J. Jeremías que quiero comentar es una de las más importantes. Después de un análisis minucioso de los textos del judaísmo palestinese antiguo, llegó a la conclusión de que Jesús fue el primero en dirigirse a Dios con este término. Según él, invocar así a Dios habría sido para la sensibilidad judía una falta de respeto, y por esta razón no encontramos esta palabra en las oraciones judías de la época. Por el contrario, el hecho de que Jesús se dirigiera a Dios con este término no usado antes en el ámbito religioso revela una relación nueva y única con Él. Resulta llamativo que Jesús no se haya reservado para sí esta nueva forma de relacionarse con Dios, sino que la haya compartido con sus discípulos cuando les transmitió la capacidad de llamar así a Dios²⁵.

La afirmación fundamental de la que parte esta última aportación ha sido ampliamente ratificada en la investigación posterior. Todos aquellos que se han tomado la molestia de volver a examinar la literatura de la época han llegado a la conclusión de que Jeremías estaba en lo cierto. La mayoría subscribiría la conclusión a la que llega J. Fitzmyer: “no existe por el momento ningún testimonio en la literatura del judaísmo palestinese antiguo en el que «mi padre» se use como una fórmula personal para dirigirse a Dios”²⁶. El único argumento que aducen los críticos de Jeremías es que el fundamento de esta conclusión es débil, porque se

24. J. Schlosser, *El Dios de Jesús* 199-200. J. Jeremías, *Abba* 70: “este *abbâ* contiene al mismo tiempo el don total del Hijo que se entrega al Padre en la obediencia”.

25. J. Jeremías, *Abba* 23-25; 65-66; 70.

26. J. A. Fitzmyer, *Abba* 28; J. Schlosser, *El Dios de Jesús* 201-207 y 209-210.

basa en la ausencia de testimonios²⁷. Dada la familiaridad con Dios que tenían algunos contemporáneos judíos de Jesús, no es improbable que algunos de ellos se hubieran dirigido a Él con esta misma cercanía. Es una cautela digna de tenerse en cuenta, pues sabemos que los textos que han llegado hasta nosotros constituyen una parte muy exigua de la producción literaria de la época, y sobre todo de la vida real. En todo caso, la inmediatez y la cercanía que Jesús tenía con Dios no sólo se revela en la invocación *abbâ*, sino que aparece con frecuencia en el contenido de sus oraciones.

Balance provisional

El balance de la investigación realizada a partir del estudio de J. Jeremías sobre la designación y la invocación de Dios como Padre en los dichos de Jesús es bastante positivo. Podemos afirmar con bastante seguridad que Jesús se refirió a Dios como Padre cuando hablaba a sus discípulos y también en sus oraciones. Al menos en algunos casos utilizó para dirigirse a Él una palabra tomada del lenguaje familiar que también se usaba como título de respeto (*abbâ*) y enseñó a sus discípulos a hacer lo mismo. Sin embargo, no puede decirse que esta palabra tuviera sólo el sentido que tenía en el lenguaje infantil, y tampoco podemos afirmar con certeza que Jesús distinguiera entre «mi padre» y «vuestro padre».

En la discusión sobre las aportaciones de Jeremías se ha alcanzado un cierto consenso sobre un pequeño grupo de dichos que, después de haber sido sometidos a una escrupulosa crítica literaria e histórica, pueden ser considerados como palabras realmente pronunciadas por Jesús. A través de estas pocas palabras aparece una imagen de Dios que confirma lo que está implícito en el hecho de que Jesús hablara de Él y se dirigiera a Él de esta forma: es un padre bondadoso y misericordioso que reparte el perdón y hace salir el sol sobre buenos y malos (Mc 11,25; Q 6,36; Q/Mt 5,45); es un padre solícito que está pendiente de lo que necesitan los discípulos y les revela sus designios más secretos (Q 11,13; 12,30; Lc 12,32; Q 10,21); pero es, al mismo tiempo, un padre que

27. J. Barr, *Abbâ* 45-46; G. Vermes, *La religión de Jesús* 218.

basa en la ausencia de testimonios²⁷. Dada la familiaridad con Dios que tenían algunos contemporáneos judíos de Jesús, no es improbable que algunos de ellos se hubieran dirigido a Él con esta misma cercanía. Es una cautela digna de tenerse en cuenta, pues sabemos que los textos que han llegado hasta nosotros constituyen una parte muy exigua de la producción literaria de la época, y sobre todo de la vida real. En todo caso, la inmediatez y la cercanía que Jesús tenía con Dios no sólo se revela en la invocación *abbâ*, sino que aparece con frecuencia en el contenido de sus oraciones.

Balance provisional

El balance de la investigación realizada a partir del estudio de J. Jeremías sobre la designación y la invocación de Dios como Padre en los dichos de Jesús es bastante positivo. Podemos afirmar con bastante seguridad que Jesús se refirió a Dios como Padre cuando hablaba a sus discípulos y también en sus oraciones. Al menos en algunos casos utilizó para dirigirse a Él una palabra tomada del lenguaje familiar que también se usaba como título de respeto (*abbâ*) y enseñó a sus discípulos a hacer lo mismo. Sin embargo, no puede decirse que esta palabra tuviera sólo el sentido que tenía en el lenguaje infantil, y tampoco podemos afirmar con certeza que Jesús distinguiera entre «mi padre» y «vuestro padre».

En la discusión sobre las aportaciones de Jeremías se ha alcanzado un cierto consenso sobre un pequeño grupo de dichos que, después de haber sido sometidos a una escrupulosa crítica literaria e histórica, pueden ser considerados como palabras realmente pronunciadas por Jesús. A través de estas pocas palabras aparece una imagen de Dios que confirma lo que está implícito en el hecho de que Jesús hablara de Él y se dirigiera a Él de esta forma: es un padre bondadoso y misericordioso que reparte el perdón y hace salir el sol sobre buenos y malos (Mc 11,25; Q 6,36; Q/Mt 5,45); es un padre solícito que está pendiente de lo que necesitan los discípulos y les revela sus designios más secretos (Q 11,13; 12,30; Lc 12,32; Q 10,21); pero es, al mismo tiempo, un padre que

27. J. Barr, *Abbâ* 45-46; G. Vermes, *La religión de Jesús* 218.

reclama obediencia, respeto y reconocimiento de su dignidad (Mc 14,36; Q 11,2; Mt 23,9).

El camino abierto por Jeremías ha contribuido también a poner de relieve la importancia que tuvo la experiencia de oración de Jesús. J. Dunn ha sido quien más ha subrayado este aspecto tan descuidado en los estudios sobre el Jesús histórico. Fue en la oración donde Jesús descubrió la solitud y la autoridad de Dios como Padre, y donde experimentó una especial relación con él. Jesús vivió su relación con el Padre de una forma experiencial, y es en el marco de esta relación donde debemos situar sus palabras sobre Él, su misericordia y su solitud. Fue en este ámbito también donde Jesús descubrió su misión como Hijo, y donde encontró las fuerzas para llevarla a cabo²⁸.

Sabemos, pues, que Jesús se relacionó con Dios como con su Padre, y que se entendió a sí mismo como su Hijo. Sus palabras nos dan una idea de la imagen que él tenía del Padre, y su oración nos revela el clima en el que tuvo lugar la relación con Él. Pero aún nos queda una cuestión fundamental sin resolver, pues todas estas afirmaciones sólo podrán adquirir contornos precisos cuando sepamos cómo se entendía la relación entre padres e hijos en tiempos de Jesús. Este será el siguiente paso de la exposición, que servirá para ambientar las conclusiones precedentes y para descubrir a través del comportamiento de Jesús sus actitudes filiales y la imagen paterna de Dios que tenía.

II. EL COMPORTAMIENTO PROPIO DEL HIJO EN LA SOCIEDAD PALESTINA DEL SIGLO PRIMERO

La ambientación de las palabras de Jesús sobre Dios como Padre en la cultura de su época es un elemento que raras veces aparece en los estudios neotestamentarios, determinados en gran parte por preocupaciones de tipo histórico o teológico²⁹. Esta notable ausencia revela un presu-

28. J. D. G. Dunn, *Jesús y el Espíritu* 74-80.

29. R. Hamerton-Kelly, *God the Father. Theology and Patriarchy in the Teaching of Jesus*, Philadelphia 1979, pp. 55-70 es uno de los pocos autores que se han planteado un estudio de la experiencia familiar de Jesús como presupuesto para entender lo que él quería decir cuando hablaba de Dios como Padre.

puesto implícito que acaba manifestándose de diversas formas, a saber: que las relaciones padre-hijo se entendían y vivían entonces de forma muy parecida a como se entienden y se viven hoy. Algunas de las discusiones a las que he aludido en el apartado anterior presuponen esta visión etnocéntrica. Para evitar sus efectos sobre nuestra comprensión de los textos es necesario conocer el contexto social en el que vivieron Jesús y sus discípulos, porque es en él donde adquieren sentido las palabras a través de las cuales expresaron sus vivencias y convicciones³⁰.

Para entender adecuadamente el sentido que estas palabras tuvieron para ellos es necesario recuperar el «imaginario social» que ellos compartían. Jesús y sus discípulos vivieron en una sociedad en la que el contexto, es decir aquellas cosas que todo el mundo sabe y no es necesario explicitar, tenía una gran importancia³¹. Nuestro contexto social es diferente. Han pasado muchos años y se han dado complejos procesos que nos han llevado a entender y vivir la relación padre-hijo de forma distinta a como la entendieron y vivieron Jesús y sus discípulos.

Recuperar el contexto

La pregunta a la que pretendo responder es la siguiente ¿Cuál es el comportamiento que se esperaba de un hijo en la sociedad en que vivió Jesús? Me interesa especialmente este aspecto de las relaciones padre-hijo, porque gracias a él podremos identificar cuáles son los comportamientos de Jesús que revelan un relación filial con Dios. Parto de la convicción de que Jesús sólo pudo vivir y expresar su filiación de forma encarnada, es decir, según los patrones culturales que definían las relaciones padre-hijo en la sociedad palestina del siglo primero. Esto no significa en absoluto que su imagen de Dios esté totalmente determinada

30. Sobre la naturaleza social del lenguaje véase: S. Guijarro Oporto, *La lectura del NT como diálogo intercultural*, en: J. R. Ayaso (ed.), *IV Simposio Bíblico Español. Biblia y Culturas*, Granada 1993, vol. II, 353-62, pp. 353-355.

31. La distinción entre sociedades altamente contextualizadas y sociedades escasamente contextualizadas ha sido aplicada al mundo del NT por B. J. Malina, *Reading Theory Perspective. Reading Luke-Acts*, en: J. H. Neyrey (ed.), *The Social World of Luke-Acts. Models for Interpretation*, Massachusetts 1991, 3-23, pp. 19-20.

por estos patrones culturales, sino que dicha imagen no pudo haberse dado al margen de ellos³².

R. Hamerton-Kelly apuntó ya en esta misma dirección cuando afirmó que "Al representar su más íntima comprensión de Dios a través del símbolo «padre» Jesús recurrió no sólo a la tradición religiosa, sino a su propia experiencia familiar". La perspectiva de Hamerton-Kelly es histórica y por eso se pregunta por la experiencia familiar que de hecho tuvo Jesús. La mía es más bien social, y por eso trataré identificar los patrones sociales compartidos que definían y encauzaban entonces las relaciones entre padres e hijos. Mi propósito es elaborar un «escenario de lectura», es decir un marco en el que la actuación de Jesús y su forma de hablar de Dios como Padre adquieren un sentido más preciso, y sin el cual resulta muy difícil evaluar dicho comportamiento y captar sus connotaciones³³.

Para elaborar este «escenario de lectura» sobre las relaciones padre-hijo en la Palestina del siglo primero disponemos de tres tipos de instrumentos: los datos literarios, epigráficos y arqueológicos de aquella época que han llegado hasta nosotros³⁴; los estudios sobre la cultura mediterránea tradicional³⁵; y los estudios sobre la familia en el judaísmo antiguo³⁶.

32. Esta afirmación va más allá de la que guió la interesante investigación de R. Hamerton-Kelly, *God the Father* 55.

33. Sobre los escenarios de lectura véase: J. H. Elliott, *What is Social-Scientific Criticism?*, Minneapolis 1993, 40-48.

34. La mayor parte de la información la encontramos en la literatura judía de la época (Eclo, Filón, Flavio Josefo), que denota un fuerte influjo helenístico.

35. Nos interesan sobre todo los estudios de tipo comparativo en los que aparecen los rasgos comunes: los valores implicados, la definición de las relaciones, etc. Este tipo de patrones culturales con muy resistentes al paso del tiempo, y por eso han perdurado en las sociedades tradicionales menos afectadas por los cambios de los dos últimos siglos. Véase: B. J. Malina - J. H. Neyrey, *First-Century Personality: Dyadic not Individual*, en: J. Neyrey (ed.), *The Social World* 67-96, pp. 70-72.

36. La literatura sobre la familia en el mundo greco-romano es muy amplia. Nosotros tendremos en cuenta, sobre todo, los estudios sobre la familia en el judaísmo de la época, aunque al nivel de las clases acomodadas las diferencias eran muy pocas. La obra de referencia en este campo es: S. J. D. Cohen (ed.), *The Jewish Family in Antiquity*, (Brown Judaic Studies 289) Atlanta 1993. Sobre la situación de la familia en Galilea: S. Guijarro Oporto, *La familia en la Galilea del siglo primero, Estudios Bíblicos* 53 (1995) 461-488.

Los estudios comparativos sobre la cultura mediterránea tradicional nos proporcionan modelos en los que situar y ambientar los datos literarios y arqueológicos, los cuales a su vez sirven para matizar y perfeccionar dichos modelos con ayuda de un procedimiento heurístico común en las ciencias sociales que se conoce con el nombre de «abducción». Por su parte, los estudios sobre la familia en el judaísmo de aquella época, nos servirán para contrastar los resultados obtenidos³⁷.

Relación dominante dentro de la familia

La familia era la institución básica de la sociedad helenístico-romana, y el núcleo a partir del cual se estructuraba el tejido social. La vida familiar se articulaba a través de un complejo entramado de relaciones, cuyo objetivo era salvaguardar la integridad y la continuidad del grupo familiar. Los tratados antiguos sobre la buena gestión de la casa se centraban en las tres relaciones básicas en las que intervenía el *paterfamilias*: la relación padre-hijo, la relación esposo-esposa y la relación amo-esclavo, a las que hay que añadir otra serie de relaciones menos importantes para la vida pública: las relaciones padre-hija, madre-hijo, madre-hija y esposa-esclavo. Todas estas relaciones estaban articuladas entre sí y existía entre ellas una jerarquía precisa.

En las sociedades mediterráneas tradicionales la relación padre-hijo era y sigue siendo la relación dominante dentro de la familia. Una relación dominante es aquella que posee precedencia sobre las demás, y en consecuencia es capaz de desplazarlas a un segundo plano. El carácter dominante de una relación se verifica cuando las personas implicadas en ella se relacionan en presencia de otros miembros de la familia. En este caso, la relación dominante desplaza a las demás y se modifica poco, mientras que las otras relaciones se hacen latentes y el comportamiento que las caracteriza se modifica notablemente. F. Barth ha aplicado esta categoría a algunos sistemas de parentesco mediterráneos y ha llegado a

37. He expuesto con más detalle cómo deben conjugarse estos elementos, y las precauciones que deben observarse al hacerlo en: S. Guijarro Oporto, *Fidelidades en conflicto. La ruptura con la familia por causa del discipulado y de la misión en la tradición sinóptica*, (Plenitudo Temporis 5), Salamanca 1998, 36-42.

la conclusión de que en ellos la relación dominante es la relación padre-hijo³⁸. En un trabajo precedente he intentado mostrar cómo esta caracterización es válida para la sociedad mediterránea del siglo primero en general y para la sociedad palestina en particular³⁹.

El carácter dominante de la relación padre-hijo se advierte fácilmente cuando se conoce cuál era la finalidad de la familia en aquella sociedad y cuáles eran los medios utilizados para alcanzarla. La finalidad era, como ya he dicho, preservar la integridad y garantizar la continuidad del grupo familiar y sus propiedades. Para lograr estos objetivos la familia disponía de dos instrumentos básicos: la autoridad patriarcal, y un complejo sistema de transmisión de sus bienes, fueran estos materiales (propiedades) o inmateriales (religión y honor). Estos dos instrumentos estaban vinculados a la figura del *paterfamilias*, de modo que cuando éste faltaba la familia corría el riesgo de desintegrarse o desaparecer. Para evitarlo, la familia mediterránea tradicional poseía un férreo mecanismo de sucesión que pivotaba sobre los varones, y que tenía su eje en la relación padre-hijo⁴⁰.

La relación padre-hijo era, por tanto, la cadena de transmisión que garantizaba la integridad y la continuidad de la familia. El momento crítico de dicha transmisión era la muerte del padre, y por eso en él se concentraban una serie de leyes (herencia) y de ritos (entierro del padre) que servían para realizar el traspaso de los atributos y funciones del padre al hijo. Esta transmisión era decisiva para la continuidad de la familia, y por ello se preparaba a lo largo de toda la vida. El ideal era que un hijo llegara a ser una réplica exacta de su padre, porque un día ocuparía su lugar y perpetuaría su presencia en la familia, según el dicho de Ben Sira: “muere un padre y es como si no muriera, pues deja tras de sí un hijo

38. F. Barth, *Role Dilemmas and Father-Son Dominance in Middle Eastern Kinship Systems*, en: L. K. Hsu (ed.), *Kinship and Structure*, Chicago 1971, 87-95.

39. S. Guijarro Oporto, *Reino y familia en conflicto: una aportación al estudio del Jesús histórico*, *Estudios Bíblicos* 56 (1998) 507-541, pp. 523-527.

40. Sobre la continuidad de la familia a través de la relación padre-hijo, véase: S. Guijarro Oporto, *Fidelidades en conflicto* 138-139; sobre la autoridad del *paterfamilias* y sus funciones, véanse pp. 129-133.

como él" (Eclo 30,4)⁴¹. Esta convicción hizo que la *imitatio patris* y la emulación de los antepasados fueran elementos muy importantes en la educación de los hijos.

La preparación del hijo para suceder a su padre era un asunto decisivo en el que no cabía la improvisación, y por eso las leyes que regían la relación padre-hijo habían sido codificadas en una serie de derechos y obligaciones, que constituyen los atributos intrínsecos de dicha relación⁴². Estos derechos y obligaciones se daban en los dos sentidos de modo que los derechos de uno correspondían a las obligaciones del otro. Voy a comenzar exponiendo las obligaciones que el hijo tenía hacia el padre, y después me detendré en sus derechos, que eran al mismo tiempo obligaciones del padre hacia él. Ambos aspectos son interesantes para nuestro propósito, pues ambos implican comportamientos de parte del hijo, sean estos activos (obligaciones) o pasivos (derechos), y ambos pueden sernos útiles para rastrear actitudes propias de un hijo en el comportamiento de Jesús.

Las obligaciones del hijo hacia su padre

Quien desee conocer las obligaciones que un hijo tenía hacia su padre en el judaísmo del siglo primero debe comenzar por examinar las implicaciones que tenía entonces el cuarto mandamiento del decálogo, que mandaba honrar al padre y a la madre (Ex 20,12 y Dt 5,16), pues éste es también el punto de partida de los escritores de la época cuando hablan de ellas⁴³.

El honor era el valor central de aquella cultura, y por tanto el que determinaba la mayoría de los comportamientos de quienes vivían en

41. Véase también Eclo 44,10-11; 46,12. Lo mismo encontramos en el mundo greco-romano, como revelan las palabras que Dión Casio pone en boca de Augusto, describiendo al hijo como "otro yo" que perpetúa la presencia del padre (*Discursos* LVI 3,1-6).

42. Según F. Barth, *Role Dilemmas* 88: "los atributos intrínsecos son las especificaciones básicas de la relación que ningún participante en ella puede negar en su comportamiento sin rechazar la relación en su totalidad"

43. Son representativos de la interpretación de esta época los comentarios de Ben Sira (Eclo 3,1-16); Filón de Alejandría (*Decal* 106-120) y Flavio Josefo (*Ap* 2,206-208).

ella. Era un bien común que todos los miembros de la familia estaban obligados a defender, conservar y acrecentar⁴⁴, y una forma privilegiada de hacerlo era observar la jerarquía que Dios había establecido dentro de la familia al otorgar “más honor al padre que a los hijos” (Eclo 3,2). El fundamento del mandato de honrar al padre era una disposición divina que entendía la función de los padres como servidores de Dios en el acto de procrear y determinaba su posición dentro de la familia con respecto a los hijos⁴⁵. El padre, como representante público de la familia, concentraba en sí el honor del que participaban todos sus miembros, y por eso se decía que “el honor de un hombre está en la honra de su padre” (Eclo 3,11). La defensa del honor del padre era, en el fondo, una defensa del honor de la familia, y por tanto de todos los que pertenecían a ella.

El mandato de honrar al padre se traducía en tiempos de Jesús en obligaciones más precisas. Filón lo concreta en estas cinco: respetarle como a persona mayor, escucharle como a maestro, corresponderle como a benefactor, obedecerle como a gobernante, y temerle como a señor⁴⁶. Estas mismas obligaciones aparecen también de forma más dispersa en la literatura sapiencial⁴⁷, de donde se deduce que la visión de Filón es representativa de lo que se pensaba en el judaísmo sobre estas obligaciones. El fundamento de todas ellas y la razón que se invocaba para motivarlas era que los hijos debían pagar a los padres lo que éstos habían hecho por ellos en su niñez. El pago de esta deuda era mucho más urgente en la vejez, cuando los padres no podían valerse por sí mismos⁴⁸. Veamos brevemente las otras cuatro obligaciones mencionadas por Filón: el respeto, la escucha, la obediencia y el temor.

44. S. Guijarro Oporto, *Fidelidades en conflicto* 117-123.

45. Filón, *Decal* 119: “los padres son los siervos de Dios para la tarea de engendrar a los hijos y aquel que deshonor al siervo deshonor también al señor”

46. Filón, *Spec* 2, 234. Sobre las obligaciones de los hijos hacia los padres en la obra de Filón de Alejandría, véase: A. Reinhartz, *Parents and Children: A Philonic Perspective*, en: S. J. D. Cohen (ed.), *The Jewish Family* 61-88, pp. 77-81. Para una visión más amplia en el judaísmo de la época helenística: O. L. Yarbrough, *Parents and Children in the Jewish Family of Antiquity*, en: S. J. D. Cohen (ed.), *The Jewish Family* 39-59, pp. 49-53.

47. Prov 1,8; 4,1; 23,22; 19,26; 20,20; 30,17. Eclo 3,3-16; Sal 126,3-5. Véase también: Filón, *Decal* 111-120. 165-167; *Spec*. 2,223-262.

48. Filón, *Decal* 116-118.

Respetar al padre (y a la madre) implicaba no maltratarle, ni maldecirle, ni burlarse de él, y sobre todo reconocer su lugar de precedencia dentro de la familia a través de gestos y manifestaciones visibles. En consecuencia, el que despreciaba a su padre atraía sobre sí la maldición y alejaba de sí la bendición, y el que desamparaba a su padre en la vejez era un blasfemo⁴⁹.

La obligación de escuchar la enseñanza del padre es, en realidad una consecuencia de la obligación que el padre tenía de instruir al hijo. Este estaba obligado a acoger de buen grado su instrucción y a ponerla en práctica (Prov 1,1-4). Volveremos sobre ella al hablar de dichas obligaciones.

La obediencia era, probablemente, el signo más claro de que un hijo honraba a su padre. Filón justifica esta obligación diciendo que un padre nunca mandaría a sus hijos nada que se apartara de la virtud⁵⁰. Es la explicación de un filósofo que trata de hacer razonable el mandato de obedecer. En realidad la obediencia que todos los miembros debían al *paterfamilias* servía para reforzar su autoridad, de la que dependía la cohesión del grupo familiar, y esta obligación era mucho más urgente en el hijo, que estaba llamado a suceder a su padre. En el libro del Deuteronomio encontramos una ley referida al hijo desobediente (Dt 21,18-21), que seguía vigente en la época helenístico-romana, y que confirma la importancia que se atribuía en tiempos de Jesús a esta obligación⁵¹. La obediencia era, sin duda, uno de los rasgos más característicos de la actitud de un hijo hacia su padre.

Filón menciona en último lugar el temor, y comenta esta obligación a partir de un pasaje del Levítico en el que se prescribe: “que cada uno de vosotros tema a su padre y a su madre” (Lv 19,3). Según él, Moisés quiso anteponer el temor al afecto no como una norma general, sino como una motivación para algunos casos⁵². El temor es la actitud carac-

49. Dt 27,16; Eclo 3,8-9. 16; Josefo, *Ap* 2,206.

50. Filón, *Spec* 2,235.

51. Filón, *Spec* 2,232. 243-248; Josefo Ant 4,260-264; 16,365. Sobre la vigencia de esta ley en Palestina en tiempos de Jesús, véase: S. Guijarro Oporto, *Fidelidades en conflicto* 235-238.

52. Filón, *Spec* 2,239.

terística de los esclavos hacia sus amos, y los hijos son tales con respecto a sus padres. Resulta inevitable pensar que la recomendación de temer a Dios tan recurrente en la literatura sapiencial podría estar relacionada con esta obligación de los hijos hacia sus padres.

Las obligaciones del padre hacia el hijo

Las obligaciones del padre hacia el hijo se entrelazan a veces con las del hijo hacia el padre que acabamos de enumerar. Así, por ejemplo, el padre tenía obligación de instruir a su hijo, pero éste, a su vez, tenía la obligación de recibir la enseñanza de su padre. En la mayoría de los casos se da una correspondencia de este tipo, de modo que el hijo siempre tenía la obligación de recibir aquello que la ley y la costumbre asignaban al padre como obligación. Esto justifica que nos detengamos en las obligaciones del padre hacia el hijo, pues también en ellas podemos encontrar algunos elementos que nos ayuden a caracterizar la actitud del hijo hacia el padre.

La primera obligación de un padre hacia su hijo era proveerle del sustento necesario, ofrecerle un techo donde cobijarse, protegerle y ayudarle en todo. Esta obligación tenía especial importancia en los primeros años de la vida, pero se extendía a toda ella. Todas estas obligaciones del padre ponían de manifiesto su solicitud hacia el hijo⁵³. Recordemos que algunas de ellas aparecen en los dichos de Jesús que se refieren a Dios como a un padre que cuida con solicitud a sus hijos y les proporciona sustento y vestido.

Especialmente importante era la obligación que el padre tenía de educar e instruir a su hijo⁵⁴. Sabemos que en la Palestina del siglo primero la educación de los hijos estaba a cargo de los padres y no de la sinagoga o de la escuela⁵⁵. El padre era el encargado de enseñar a sus hijos

53. A. Reinhartz, *Parents and Children* 69-73.

54. Prov 4,1-4; Tob 4; Filón, *Spec* 2,228.

55. Según una tradición del Talmud, fue Josué Ben Gamala, un contemporáneo y amigo de Flavio Josefo, quien comenzó a reclutar maestros en Jerusalén y luego en otros distritos para enseñar la Ley a los jóvenes, pero "en otros tiempos, cuando un niño tenía a su padre éste era el que lo instruía, y si no tenía padre, no recibía instrucción" (*bbb* 21a).

la adecuada gestión de la casa y de las propiedades familiares, y si se trataba de una familia más humilde, de enseñarle un oficio⁵⁶. Un aspecto muy importante de la educación doméstica consistía en el relato de las gestas de los antepasados, con las que la familia había recibido prestigio y honor. El ejemplo de los antepasados ilustres servía para modelar el carácter y el estilo de vida de aquellos que un día tendrían la responsabilidad de dar continuidad a la casa⁵⁷. El padre tenía asimismo la importante obligación de transmitir al hijo la tradición religiosa. En varios pasajes del AT el padre es quien debe explicar un determinado acontecimiento, institución o memorial, relacionado con los grandes momentos de la historia de su pueblo: el éxodo, la conquista y el don de la tierra, la entrega de la ley, etc⁵⁸.

Finalmente hemos de señalar un aspecto que tenía gran importancia en la relación del padre con el hijo: la obligación que el padre tenía de tratar al hijo con severidad, imponiéndole su autoridad incluso con castigos⁵⁹. Este modelo educativo, que tiene poco que ver con el que se promueve en nuestra sociedad, era el más común en la sociedad en que vivió Jesús. Estaba basado en una concepción negativa de la naturaleza humana, que es necesario corregir y educar para que se adapte a ciertos modelos sociales de comportamiento, y pueda así afrontar en el futuro las contrariedades de la vida. Esta forma de tratar al hijo reafirmaba la autoridad paterna, y servía para acrecentar la cohesión familiar⁶⁰.

56. *mQid* 4,14.

57. Josefo, *Ap* 2,204

58. Ex 12,26-27; 13,14-15; Dt 6,20-24; Jos 4,6-7. 21-23. Sobre la función catequética del padre en Israel, véase: C. J. H. Wright, *God's People in God's Land: Family and Property in the Old Testament*, Grand Rapids 1990, 83-84. En la época helenística: Tob 4; 4Mac 18,10-19; Filón, *Legat* 115; *Spec* 4,150; Flavio Josefo, *Ap* 1,60; *mPes* 10,4.

59. Esta concepción tradicional de la educación se encuentra ya en el libro de los Proverbios (Prov 13,24; 22,15 y 23,13-14), y está magníficamente recogida en un pasaje de Ben Sira y en otro de Filón (Eclo 30,1-13; *Spec* 2,240). Véase: A. Reinhartz, *Parents and Children* 74-77; y también: O. L. Yarbrough, *Parents and Children* 45-46.

60. Todos estos aspectos han sido puestos de manifiesto en el magnífico estudio de J. J. Pilch, *Beat his Ribs while he is Young (Sir 30:12): A Window on the Mediterranean World*, *Biblical Theology Bulletin* 23 (1993) 101-113, pp. 102-107.

Conclusión

Estas obligaciones del hijo hacia el padre y del padre hacia el hijo no agotan ni mucho menos el contenido de la relación paterno-filial, pero sí dan una idea de los atributos intrínsecos que definían dicha relación en tiempos de Jesús.

El hijo estaba destinado a reproducir la imagen de su padre, porque su principal misión sería sucederle al frente de la casa. Por eso la *imitatio patris* era una motivación tan importante en la educación y del comportamiento del hijo. Además estaba obligado a honrarle a lo largo de toda su vida, y a asistirle en sus necesidades en la ancianidad. Debía respetarle y temerle, reconociendo su precedencia y el honor mayor que le había sido conferido por Dios. Finalmente tenía obligación de obedecerle en todo, reconociendo así de forma concreta la autoridad que tenía sobre él.

Desde el punto de vista de las obligaciones del padre hacia el hijo, podemos decir que el hijo recibía de su padre la vida y con ella todo lo necesario para subsistir: vestido, alimento, techo, etc. También recibía de su padre una amplia instrucción, que iba desde el aprendizaje de un oficio hasta la transmisión de las tradiciones religiosas, y estaba obligado a acoger esta instrucción con una buena disposición. Finalmente, el hijo debía recibir la disciplina y los castigos de su padre de buena gana, pues aunque no lo comprendiera sabía que se trataba de algo necesario para su educación.

Es razonable pensar que Jesús compartió estos principios que regulaban consciente o inconscientemente la relación padre-hijo en la cultura en la que él vivía, y por ello estos esquemas culturales nos ofrecen algunas pistas para descubrir en su comportamiento las actitudes propias de un hijo hacia su padre.

III. EL COMPORTAMIENTO FILIAL DE JESÚS

El «escenario de lectura» elaborado en el apartado precedente no es una reproducción de la realidad, sino una reconstrucción teórica de la misma, que tiene sus limitaciones, debido sobre todo a las fuentes disponibles. La mayoría de los datos que he utilizado para elaborarlo están

tomados de obras literarias que reflejan la mentalidad de las clases más acomodadas y más helenizadas. Ben Sira, Filón y Flavio Josefo, que han sido nuestros principales informadores, pertenecían a este estrato social, compuesto entonces por un porcentaje muy pequeño de la población.

Como he mostrado en otro lugar, la realidad de la familia en la Galilea del siglo primero era bastante plural⁶¹. Los autores mencionados pertenecían a familias extensas, que vivían en las ciudades en grandes y confortables casas, controlaban la mayor parte de los recursos y tenían un amplio grupo de parientes a los que recurrir. Jesús, sin embargo, pertenecía a una familia mucho más pequeña, que vivía en una pequeña aldea en una casa pequeña, tenía un acceso muy restringido a los recursos y contaba con el apoyo de un reducido número de parientes. La relación padre-hijo, tal como la he descrito, representa los valores de las familias extensas. El problema consiste en saber hasta qué punto este ideal era compartido por los demás estratos sociales y en qué medida.

Hay algunas razones para suponer que el resto de las familias participaban de este ideal y tendían a regular las relaciones entre padres e hijos de acuerdo con él. En primer lugar, se trata de un elemento fundamental en una sociedad patriarcal, y éste era un rasgo cultural básico que estaba presente en todos los estratos sociales. En segundo lugar, los derechos y obligaciones básicos implicados en esta relación no se originaron en la época helenística, sino que se encuentran ya en las leyes y en las tradiciones sapienciales de Israel. Hay una continuidad notable entre estas fuentes más antiguas y los escritores de la época helenística⁶².

Teniendo en cuenta estas precauciones, voy a abordar ahora algunos comportamientos de la vida de Jesús en los que de forma explícita o implícita hay referencias a su relación filial con Dios. El comportamien-

61. S. Guijarro Oporto, *La familia* 481-485. A partir de la situación de Galilea, de los datos textuales y arqueológicos, y de la estratificación propia de las sociedades agrarias propuse una tipología que distingue entre la familia extensa, la familia múltiple, la familia nuclear y la familia dispersa.

62. G. Theissen, *Jesusbewegung als charismatische Wertrevolution*, *New Testament Studies* 35 (1989) 343-360, pp. 348-355 ha mostrado que Jesús apeló a valores aristocráticos en su predicación sobre el reinado de Dios, y lo mismo podemos decir respecto a su forma de entender la relación con Dios.

to en el que más abiertamente se pone de manifiesto esta relación paterno-filial es la oración de Jesús. Como ya hemos visto, fue en este contexto donde nacieron algunas de sus palabras sobre el Padre, y sobre todo la invocación *abbâ*, pero como este aspecto ha sido ya estudiado con cierta amplitud⁶³, me voy a centrar en otros tres momentos, siguiendo el orden en que aparecen en el relato evangélico: a) el bautismo y las tentaciones de Jesús; b) sus comidas con los pecadores y sus exorcismos; y c) su pasión y muerte.

El bautismo y las tentaciones

El relato del bautismo de Jesús y el de sus tentaciones en el desierto se encuentran unidos en los tres evangelios sinópticos. La versión de Marcos (Mc 1,9-11. 12-13) es mucho más breve que la de Mateo (Mt 3,13-17; 4,1-11) y Lucas (Lc 3,31-22; 4,1-13), porque estos últimos han incorporado en su relato una versión más extensa de las tentaciones procedente del documento Q. La referencia a la filiación de Jesús es clara en en las tres versiones del bautismo, pero sólo aparece en el relato de las tentaciones de Mateo y de Lucas⁶⁴.

El hecho de que los evangelistas hayan colocado estos dos relatos como introducción a la actividad pública de Jesús indica que tenían para ellos una importancia extraordinaria⁶⁵. Se trata de composiciones muy

63. J. Jeremias, *Abba* 81-86; J. D. G. Dunn, *Jesús y el Espíritu* 39-47.

64. Mateo y Lucas han reforzado la relación entre ambos acontecimientos gracias a esta referencia a la filiación en las tentaciones, lo cual indica que se trata de un elemento redaccional. Lucas la ha subrayado más incluso que Mateo al introducir la genealogía de Jesús entre los ambos relatos (Lc 3,23-28). Esta genealogía, a diferencia de la de Mateo que sólo llega hasta Abrahán (Mt 1,1-18), se remonta hasta el primer hombre, para terminar afirmando que Jesús es, genealógicamente, "hijo de Dios". Es otra forma de insistir en la filiación de Jesús. Véase: R. Rohrbaugh, *Legitimizing Sonship - A Test of Honour. A Social-scientific Study of Luke 4:1-30*, en: Ph. F. Esler (ed.), *Modelling Early Christianity. Social-Scientific Studies of the New Testament in its Context*, London and New York 1995, 183-197, pp. 187-188.

65. En el evangelio de Juan tan sólo encontramos una referencia que podría referirse al bautismo de Jesús (Jn 1,32-33). Sin embargo, parece que la colección de dichos conocida como «Documento Q» comenzaba por el relato de las tentaciones; véase la reconstrucción de: A. Polag, *Fragmenta Q*, 2 ed., Neukirchen-Vluyn 1982, 30-33. Sobre

elaboradas teológicamente, y hay buenas razones para poner en tela de juicio su historicidad y la relación que se establece entre estos dos relatos a propósito de la filiación de Jesús. Ambos tienen un marcado carácter mítico, con intervención de seres del mesocosmos (Espíritu, Tentador, Voz del cielo); ambos acontecen en un escenario con enorme carga simbólica (desierto, Jordán); y en ambos hay indicios de que se están utilizando esquemas literarios conocidos (teofanía y disputa rabínica). Pero al mismo tiempo se trata de tradiciones antiguas, que cuentan con testimonios múltiples (Mc y Jn para el bautismo; Mc y Q para las tentaciones), lo cual nos permite preguntarnos si detrás de ellos no habrá una experiencia histórica que se remonta a Jesús. Tanto en el bautismo, como en las tentaciones, conviene distinguir entre la realidad de la que hablan y su formulación literaria actual. Esta distinción puede ayudarnos a recuperar el bautismo, como una experiencia fundante en la vida de Jesús, y las tentaciones como una experiencia repetida en diversos momentos de su actividad pública.

Después estudiar detalladamente los diversos testimonios sobre el bautismo de Jesús, J. P. Meier concluye que “no hay argumentos poderosos en contra (de su historicidad), lo cual permite tomar ese bautismo como firme punto de partida histórico para cualquier estudio del ministerio público de Jesús”⁶⁶. Parece un hecho históricamente atestiguado que Jesús fue bautizado por Juan, y que la tradición posterior relacionó con este acontecimiento dos experiencias fundamentales en su vida: la relación con Dios como Padre, y el hecho de actuar bajo el impulso de su Espíritu. Ambas experiencias tienen un amplio fundamento en los dichos más antiguos de Jesús⁶⁷.

la función de este relato en el conjunto del documento: J. S. Kloppenborg, *The Formation of Q. Trajectories in Ancient Wisdom Collections*, Philadelphia 1987, 246-262.

66. J. P. Meier, *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico*. Tomo II,1: Juan y Jesús. El Reino de Dios, Estella 1999, p. 146; véase la discusión en pp. 139-146. Véase también la exposición clásica de C. K. Barret, *El Espíritu Santo en la tradición sinóptica*, (Koinonia 8), Salamanca 1978 [original 1976], pp. 53-83.

67. Sobre la filiación, véase lo dicho en el primer apartado de este trabajo. Sobre la acción del Espíritu en su vida: J. D. G. Dunn, *Jesús y el Espíritu* 81-121; C. K. Barret, *El Espíritu Santo* 185-198.

Por lo que se refiere a las tentaciones, parece evidente que tanto el relato de Marcos como el de Q no reproducen un acontecimiento histórico. Sin embargo, ambos relatos podrían reflejar una experiencia histórica relativamente frecuente en la vida de Jesús. En diversos momentos de su vida Jesús fue puesto a prueba (esto es lo que significa el verbo *peirazō*) por sus adversarios (Mc 8,11; 10,2; 12,15 par.) y hasta sus mismos discípulos se convirtieron para él en una encarnación de Satanás (Mc 8,33 par.). Podemos afirmar que la tentación fue una constante en la vida de Jesús⁶⁸, y que la tradición posterior relacionó esta experiencia con su filiación, pues lo que estas tentaciones ponían a prueba, en última instancia, era su condición de hijo⁶⁹.

Así pues, tanto el bautismo como las tentaciones tienen detrás una experiencia histórica identificable en la vida de Jesús. Los primeros cristianos vincularon a estos dos acontecimientos diversos momentos de su vida, que tienen que ver con su vocación y con las situaciones en que ésta fue puesta a prueba⁷⁰. Para ellos, ambas cosas tenían que ver con su con-

68. J. B. Gibson, *The Temptations of Jesus in Early Christianity*, (JSNTS 112), Sheffield 1995 identifica once tradiciones primarias referidas a diversas tentaciones de Jesús (Mc 1,9-13; 8,1-13; 8,27-33; 10,1-12; 12,13-17; Q 4,1-13; 11,16. 29; 10,25-26; Lc 22,28; Jn 7,53-8,11), y otras once tradiciones secundarias (pp. 21-24). Esta presencia tan generalizada indica que la iglesia antigua compartía la convicción de que "la vida de Jesús fue principalmente una vida sometida a la tentación" (p.18). Gibson no se pregunta por el origen prepascual de estas tradiciones, pero su estudio le lleva a reconocer que se trata de tradiciones muy antiguas, presentes no sólo en los sinópticos, sino también en Juan, y que hay continuidad entre los diversos relatos de los diversos estadios en lo que se refiere a la naturaleza y contenido de las tentaciones, lo cual es un indicio a favor de su origen prepascual (pp. 318-322).

69. Este aspecto aparece claramente en la tentación de Pedro (Mc 8,31-33). Pedro pone a prueba a Jesús y es piedra de tropiezo para él, porque sus pensamientos no son los de Dios, sino los de los hombres. Véase: J. B. Gibson, *The Temptations of Jesus* 212-237.

70. Algunos han visto en el *logion* que habla de la victoria sobre satanás (Lc 10,18) un vestigio de la experiencia vocacional de Jesús. Si efectivamente fuera así, se explicaría mejor la relación que los evangelistas han establecido entre el bautismo y las tentaciones de Jesús, pues ambas representarían dos aspectos de su experiencia vocacional: el de la filiación y el de la victoria sobre Satanás. Véase: G. Theissen - A. Merz, *El Jesús histórico*, Salamanca 1999, pp. 541-542.

dición de hijo de Dios. En estos dos relatos tenemos una formulación «mítica» de dichas experiencias, entendiendo esta palabra en su sentido más positivo, como una representación simbólica de experiencias fundantes. Dicho de otra forma, el conjunto que forman estos dos relatos es una especie de evangelio en miniatura, porque en ellos se anticipa y se resume lo más importante del ministerio de Jesús. Es significativo que los primeros cristianos relacionaran estos dos momentos y los acontecimientos que están detrás de ellos con la filiación de Jesús.

Las dos realidades históricas a las que podemos acceder a través de estos relatos son, pues, las siguientes: que la relación de Jesús con Dios como Padre fue fundante en su vida y determinó su misión; y que permaneció fiel a esta convicción en los momentos de prueba. De estas dos experiencias nos interesa ahora sobre todo la segunda, la que está representada en el relato de las tentaciones, porque la primera nos es suficientemente conocida a través de las palabras de Jesús sobre Dios y de su experiencia de oración. El relato de las tentaciones, sin embargo, nos abre una ventana hacia los momentos en que Jesús experimentó la prueba, y nos revela que la perseverancia demostrada en ellos responde a una actitud filial.

En el relato de las tentaciones Jesús reivindica constantemente su condición de hijo, no permitiendo que Satanás se sitúe como intermediario entre él y su Padre (segunda tentación), ni que se haga portavoz de sus palabras (tercera tentación). Las tentaciones constituyen una especie de «test de filiación» en el que resalta la fidelidad de Jesús a su condición de hijo⁷¹. Lo que está en juego en estos momentos de prueba es el honor de Dios como Padre, y el honor de Jesús como Hijo. Al no renunciar a su condición de Hijo, Jesús cumple el mandato de honrar a su Padre, y le manifiesta su respeto manteniéndose firme cuando se pone a prueba su condición de hijo. Esta forma de reaccionar en el momento de la tentación revela también una confianza propia del Hijo que vive con la seguridad de que el Padre no le abandonará. Fidelidad, respeto y

71. Este aspecto, que ya fue puesto de manifiesto por B. Gerhardson, *The Testing of God's Son*, Lund 1966, ha sido retomado recientemente con gran penetración por R. Rohrbaugh, *Legitimizing Sonship* 190-191.

confianza son las tres actitudes filiales que descubrimos en este relato, y detrás de él en las situaciones de prueba que vivió Jesús.

Las comidas y los exorcismos de Jesús

En segundo lugar quisiera detenerme en dos comportamientos muy representativos de la actividad pública de Jesús: sus comidas con los pecadores y sus exorcismos. Con ellas entramos en un terreno históricamente más firme, pues tanto unas como otros están atestiguados en la tradición sinóptica en formas diversas y en tradiciones independientes. Las comidas y los exorcismos pertenecen, además, a un grupo de comportamientos de Jesús que fueron duramente criticados por sus contemporáneos⁷². No hace falta mencionar aquí todos los pasajes en los que Jesús aparece comiendo con los pecadores y publicanos, ni tampoco es necesario mencionar los numerosos exorcismos conservados en los evangelios. Para mostrar la historicidad de ambas actuaciones y el sentido que tuvieron para Jesús y sus contemporáneos será suficiente con recordar las acusaciones que a propósito de ellas lanzaron contra él sus adversarios⁷³.

Las comidas de Jesús con los pecadores dieron origen a la acusación de que era “un comilón y un borracho, amigo de publicanos y pecadores” (Q 7,34b). Se trata de una acusación muy grave, que sin embargo capta bien el significado de este comportamiento de Jesús⁷⁴. Y lo mismo

72. Además de las acusaciones de comer con pecadores y publicanos (Q 7,34-35; Mc 2,16), y de estar endemoniado (Mc 3,22; Jn 7,20; 8,48ss.; 10,20-21) o expulsar los demonios con el poder de Belzebú (Mc 3,22; Q 11,19), de Jesús dijeron, entre otras cosas, que era un blasfemo (Mc 2,7; 14,64; Jn 10,33. 36); que no observaba el sábado (Mc 2,28; 3,2); que no pagaba los impuestos (Mt 17,24; Lc 23,2); que era un embaucador y extraviaba al pueblo (Mt 27,63; Jn 7,12; Lc 23,2; Lc 23,5; Hch 6,14); o que iba a destruir el templo (Mt 26,61; Mt 27,40; Hch 6,14; Jn 2,19).

73. Las acusaciones contra Jesús forman parte de las tradiciones evangélicas más fiables históricamente por dos razones: porque resultaban incómodas para los primeros cristianos, y porque están relacionadas con su muerte, que es el hecho histórico mejor documentado de su biografía.

74. Sobre el contexto de esta acusación y su significado véase: E. Bosetti - A. Nicacci, *L'indemoniato e il festaiolo. Lc 7,34-35 (Mt 11,18-19) sullo sfondo della tradizione sapienziale biblico-giudaica*, en: F. Manns - E. Alliata (eds.), *Early Christianity in Context. Monuments and Documents*, Jerusalem 1993, 381-394.

podemos decir de la variada gama de acusaciones que provocaron sus exorcismos, tales como: “está poseído por Belzebú” (Mc 3,22; Jn 7,20; 8,48; 10,20-21); o bien “este expulsa los demonios con el poder de Belzebú” (Q 11,19; Mc 3,22). Llama poderosamente la atención la reacción social que desencadenaron estos comportamientos de Jesús, lo cual es un indicio claro de la ruptura social que presuponían dichos comportamientos.

El carácter contracultural de las comidas de Jesús con los pecadores se advierte fácilmente cuando las situamos en el contexto de las rígidas normas que el Judaísmo tenía sobre los alimentos y la comensalidad. La antropología cultural ha mostrado que las comidas son ceremonias en las que se reproduce a escala reducida el sistema social y su organización jerárquica. Las comidas sirven, al mismo tiempo, para unir a los que las comparten y separarlos de los demás, y por eso son muy eficaces para trazar fronteras entre los grupos. El Judaísmo había acentuado todos estos elementos confiriendo a las comidas un significado político-religioso, y asignándoles al función de delimitar las fronteras entre los que pertenecían al pueblo de Israel y los que no⁷⁵. Las comidas de Jesús tenían un enorme significado porque violaban estas normas. Al admitir en su compañía a los publicanos y a otros pecadores públicos, Jesús ponía en práctica una estrategia de reintegración social, que también mandó practicar a sus discípulos⁷⁶.

La naturaleza contracultural de los exorcismos es menos evidente para nosotros, pero a juzgar por la cantidad de acusaciones que le acarreó a Jesús, esta faceta de su actividad debió ser muy importante para sus contemporáneos⁷⁷. En un estudio reciente he tratado de explicar esta

75. Sobre la función de las comidas desde la perspectiva de la antropología cultural y el sentido de la comensalidad, véase: J. H. Neyrey, *Meals, Food and Table Fellowship*, en: R. Rohrbaugh (ed.), *The Social Sciences and New Testament Interpretation*, Peabody, Ma. 1996, 159-182.

76. Este aspecto de las comidas de Jesús ha sido bien expuesto por J. D. Crossan, *The Historical Jesus. The Life of a Mediterranean Jewish Peasant*, San Francisco 1991, pp. 332-334.

77. Los exorcismos de Jesús suponen una novedad en su contexto histórico, pues ningún profeta judío o predicador helenístico los había colocado antes en el centro de su actividad. Después de un análisis de las fuentes judías, G. H. Twelftree, *Jesus, the Exorcist*.

intensa reacción social contra los exorcismos de Jesús, preguntándome por qué los exorcismos de Jesús fueron tan importantes para algunos de sus contemporáneos, y contra qué valores o intereses sociales atentaba este comportamiento suyo⁷⁸. La conclusión a la que he llegado es que sus exorcismos atentaban contra el orden social establecido, porque denunciaban los efectos de una situación injusta, y sobre todo porque tenían como objetivo la reintegración social de los endemoniados-marginados⁷⁹.

Así pues, las comidas y los exorcismos de Jesús provocaron en sus contemporáneos una reacción social negativa, no sólo porque estos comportamientos violaban las normas sociales, sino porque ambos implicaban una alternativa al orden social establecido. Pues bien, a pesar del poder que tenía en aquella cultura el control social, Jesús no renunció a este tipo de comportamiento. Esta opción era en extremo arriesgada, pues implicaba en cierto modo asumir las consecuencias que de ello podían derivarse, entre ellas la exclusión social y la muerte. Jesús trató de explicar este comportamiento suyo desde la convicción de que el reinado de Dios estaba irrumpiendo con toda su carga de novedad⁸⁰, pero lo justificó también, y éste es el aspecto que más me interesa resaltar, como una imitación de la forma de actuar de Dios.

Esta forma de justificar las comidas de Jesús se encuentra de forma explícita en el evangelio de Lucas. En Lc 15 las parábolas de la oveja y la dracma perdida, y la del padre bondadoso, son una respuesta a la mur-

A Contribution to the Study of the Historical Jesus, Peabody, Ma. 1993, pp. 13-52, llega a la conclusión de "existen poquísimos relatos o tradiciones acerca de exorcistas históricos individuales que puedan proporcionarnos un marco para examinar la tradición de Jesús relacionada con los exorcismos" (p. 48). Véase, en el mismo sentido: B. Kollmann, *Jesus und die Christen als Wundertäter*, (FRLANT 170), Göttingen 1996, pp. 118-173.

78. S. Guijarro, *The Politics of Exorcism: Jesus' Reaction to Negative Labels in the Beelzebul Controversy*, *Biblical Theology Bulletin* 29 (1999) 118-129, pp. 122-125.

79. Mi estudio debe en este aspecto concreto bastante a las aportaciones de P. W. Hollenbach, *Jesus, Demoniacs, and Public Authorities: A Socio-Historical Study*, *The Journal of the American Academy of Religion* 49 (1981) 561-588.

80. Comidas: Mc 2,17. 21-22; exorcismos: Mc 3,23-27; Q 11,19,20. 23.

muración de los fariseos y de los maestros de la ley, que acusan a Jesús de “acoger a los pecadores y comer con ellos” (Lc 15,2). Es evidente que se trata de una composición redaccional, pero la relación que establece Lucas entre estas parábolas que hablan de la forma de actuar de Dios y las comidas de Jesús con los pecadores, nos abren el camino para identificar esta misma motivación en otras parábolas de Jesús. Esto mismo es lo que hace Mateo en un grupo de tres parábolas, que él refiere a la acogida de los no-judíos por parte de Dios (Mt 21,28-22,14). Es probable que éste haya sido originalmente el contexto de las parábolas de Jesús que hablan de un Dios misericordioso que acoge a todos, y no es casualidad que en ellas aparezca varias veces bajo la figura de un padre (Lc 15,11-32; Mt 21,28-32; 22,1-14).

En la respuesta que Jesús dio a los que le acusaban de estar endemoniado y de expulsar los demonios con el poder de Belzebú encontramos algo similar. Los dos principales argumentos que utiliza en la llamada controversia de Belzebú subrayan su vinculación a Dios. En el primero de ellos Jesús se presenta a sí mismo como formando parte del reino y de la casa de Dios, no de las de Belzebú (Mc 3,23-26; Q 11,17-18); y en el segundo, reivindica la acción del Espíritu de Dios en él como explicación de sus exorcismos (Q 11,19-20)⁸¹. El hecho de expulsar los demonios sólo tiene para Jesús una explicación: él actúa como miembro del reino y de la casa de Dios, y lo hace con la fuerza de su Espíritu, es decir, actúa en nombre de Dios y hace lo que él haría.

Llegamos a la conclusión que Jesús justificó su comportamiento contracultural recurriendo a la forma de actuar de Dios. Detrás de esta justificación podemos descubrir la *imitatio patris*, que era uno de los rasgos que mejor identificaban el comportamiento de un hijo. Un hijo debe ser como su padre, y por tanto debe actuar como él. Esta conclusión puede ser confirmada por el hecho de que Jesús utilizó esta misma justificación para motivar algunos de los comportamientos contraculturales que propuso a sus discípulos. En un dicho procedente de Q, que ha sido redactado de forma ligeramente diferente por Mateo y Lucas (Mt 5,45 / Lc 6,35), les recomienda amar a sus enemigos, orar por sus perseguidores,

81. Señalo aquí las dos respuestas más pertinentes. Para éstas y las demás que componen la controversia de Belzebú, véase: S. Guijarro, *The Politics of Exorcism* 119-122.

hacer el bien y prestar sin esperar recompensa, y justifica esta forma de actuar recurriendo a la *imitatio patris*: “así seréis hijos del Altísimo, porque él es generoso con los desagradecidos y los malvados” (Q 6,35). Y en otro dicho probablemente independiente de éste, aunque ahora se encuentre unido a él, les recomienda: “sed misericordiosos como vuestro Padre es misericordioso” (Q 6,36)⁸².

Jesús alude explícitamente a la forma de ser y actuar de Dios como justificación de un comportamiento que resulta llamativo, y que tiene una gran capacidad de innovación. Esta es también la justificación de su propio comportamiento contracultural. Utiliza aquí un patrón cultural, según el cual un hijo debía ser como su padre y actuar como él, pero lo sobrepasa, porque la imagen de Dios que aparece en estos dichos y en su actuación no sólo no se ajusta a la imagen del padre que era común en la sociedad en que él vivió, sino que en cierto modo la contradice. Jesús se relaciona con Dios como su Padre, pero este padre no actúa según los esquemas patriarcales. Es el Dios del Reino, que rompe fronteras y promueve la reintegración de los marginados, que cuestiona los valores centrales de una sociedad basada en el honor, la familia, el poder y la riqueza⁸³. En este sentido la actuación de Jesús, que tiene como objetivo hacer presente de forma germinal el reinado de Dios que está llegando, es la manifestación de una imagen nueva de Dios.

La pasión y muerte de Jesús

La muerte de Jesús es, como ya he dicho, el dato mejor atestiguado de su biografía, y el relato de su pasión es, probablemente, la narración cristiana más antigua. Al abordar estos dos acontecimientos nos adentramos, pues, en un terreno históricamente muy sólido. Se ha discutido mucho sobre cuáles fueron las causas concretas de su condena y ejecución, pero nadie duda que su muerte fue consecuencia de su vida: Jesús

82. Sobre la *imitatio patris* en las enseñanzas a los discípulos, véase: G. Vermes, *La religión de Jesús* 191-192.

83. Sobre el carácter contracultural del reinado de Dios, véase R. Aguirre Monasterio, *Del movimiento de Jesús a la iglesia cristiana*, 2 ed., Estella 1998, 53-77, pp. 66-71.

murió por la forma en que vivió⁸⁴. Los acontecimientos que según los evangelios desataron su arresto y su condena, sobre todo su actuación en el templo (Mt 26,61; Mt 27,40; Hch 6,14; Jn 2,19), deben entenderse en el contexto de una creciente oposición contra él, provocada por los comportamientos reflejados en las acusaciones que han llegado hasta nosotros en los evangelios: sus comidas, sus exorcismos... etc.

No es mi intención detenerme ahora en todas las circunstancias históricas relacionadas con su muerte. Para averiguar si Jesús demostró en ellas un comportamiento filial, será suficiente con rastrear los indicios de cómo afrontó esta creciente oposición, y sobre todo el momento de su desenlace final⁸⁵. Disponemos al menos de cuatro datos, que vamos a examinar brevemente a continuación: los anuncios de la pasión, las palabras de la última cena, la oración de Getsemaní, y la interpretación posterior de sus discípulos.

Los anuncios de la pasión jalonan en el relato de Marcos el camino de Jesús hacia Jerusalén (Mc 8,31; 9,30-32; 10,32-34). En su forma actual son claramente profecías *ex eventu*, que resumen los momentos más significativos del relato de la pasión⁸⁶. Sin embargo, es probable que en ellos se haya conservado el recuerdo histórico de que Jesús pudo prever y asumir la posibilidad de una muerte cruenta. Otro dicho que sólo se encuentra en Lucas (Lc 10,31-33), relaciona su muerte en Jerusalén con su actividad como exorcista y el hecho de que Herodes lo buscaba para matarlo⁸⁷. Cuando situamos todos estos datos en el contexto de la

84. Una síntesis reciente de las mismas, que a mi juicio no tiene suficientemente en cuenta la creciente oposición que Jesús fue experimentando debido su actuación, puede verse en: G. Theissen - A. Merz, *El Jesús histórico* 509-513.

85. Sobre la actitud de Jesús hacia su muerte sigue siendo un punto de referencia el estudio de H. Schürmann, *¿Cómo entendió y vivió Jesús su muerte? Reflexiones exegéticas y panorámica*, (BEB 42), Salamanca 1982.

86. Es evidente la coincidencia que se da entre ambos en la terminología (*huíos tou anthropou, paradidomi, apokteinô*).

87. Aunque la referencia a Jerusalén podría ser secundaria, y tal vez se deba al influjo de una tradición que vinculaba la muerte de los profetas con la ciudad santa (Q 13,34-35), la relación entre la actividad de Jesús y su destino de muerte tenía un antecedente cercano en lo que le había ocurrido a Juan Bautista. Véase: C. R. Karmierski, *John the Baptist. Prophet and Evangelist*, Collegville, Min. 1996, pp. 77-86.

reacción que suscitaron sus palabras y su actuación sobre todo entre los grupos sociales dominantes, resulta bastante plausible que Jesús haya contado con la posibilidad de un desenlace cruento, y sin embargo esto no modificó su comportamiento⁸⁸.

Las palabras de Jesús sobre el pan y el vino en la última cena avalan esta suposición. De ellas tenemos dos tradiciones, una está representada por Mateo (Mt 26,26-28) y Marcos (Mc 14,22-24), y la otra por Lucas (Lc 22,19-20) y Pablo (1Cor 11,24-25). A pesar de las diferencias entre ellas, en ambas se identifica el pan con el cuerpo de Jesús y el vino con su sangre. La mención de la sangre “derramada por muchos” es una referencia clara a la muerte. Si Jesús pronunció efectivamente estas palabras, entonces podemos afirmar que en la última cena con sus discípulos no sólo habló de su muerte, sino que la aceptó y le dio un sentido. Esta afirmación es coherente con otros acontecimientos que tuvieron lugar los últimos días de la vida de Jesús, como la acción en el templo y la huida de sus discípulos, y también con la idea difundida entonces de que a los profetas les aguardaba una muerte cruenta⁸⁹.

La referencia más explícita sobre cómo afrontó Jesús su muerte se encuentra en el relato de la oración de Getsemaní (Mc 14,32-42 par.). El momento central del mismo son las palabras que Jesús dirige a Dios: “Abba, Padre, tú lo puedes todo; aparte de mí esta copa, pero no sea lo que yo quiero, sino lo que quieres tú” (Mc 14,36). Esta breve oración revela que Jesús era consciente de lo que podía pasarle, que se dirigió a Dios como su *abbâ* y que aceptó su voluntad en un gesto de obediencia filial. Se ha puesto en duda con razón la historicidad del relato, porque es difícil explicar cómo pudieron recordar los discípulos todo esto si estaban dormidos, pero parece que la oración citada en él constituye un recuerdo histórico relacionado con la muerte de Jesús. Más aún, este

88. Sobre la posibilidad de que Jesús haya previsto su muerte, véase el detallado análisis de: de H. Schürmann, *¿Cómo entendió y vivió Jesús su muerte?* 30-59.

89. Sobre las palabras de Jesús en la última cena: H. Schürmann, *¿Cómo entendió y vivió Jesús su muerte?* 59-67. 466-469; sobre el contexto que rodeó a la última cena: G. Theissen - A. Merz, *El Jesús histórico* 473-482.

dicho podría haber sido el origen del relato⁹⁰. Esta oración constituye, por tanto, un argumento muy importante para afirmar que Jesús asumió su muerte como un gesto de obediencia a la voluntad del Padre. En ningún otro lugar aparece con tanta claridad su actitud filial como en este momento.

Voy a mencionar finalmente un pasaje de la Carta a los Hebreos, que parece referirse a este mismo momento. Este pasaje es un reflejo de cómo entendieron los primeros cristianos la actitud de Jesús ante la muerte, y muestra con claridad su actitud obediente. El pasaje dice así: “el cual (Cristo), en los días de su vida mortal presentó oraciones y súplicas con grandes gritos y lágrimas al que podía salvarlo de la muerte, y fue escuchado por su actitud reverente, y aunque era Hijo, aprendió la obediencia por lo que padeció” (Heb 5,7-8). En este pasaje se explicitan algunos elementos que estaban implícitos en la oración de Getsemaní. Jesús era hijo y se le suponía la obediencia, pero la aceptación de la voluntad del Padre en este momento fue la ocasión para mostrarla e intensificarla. De este modo se hizo mucho más patente su condición de hijo⁹¹.

En el mismo escrito encontramos un pasaje que nos proporciona el escenario adecuado para entender esta afirmación. Merece la pena citarlo completo, porque nos servirá para recordar lo que dijimos en el escenario de lectura acerca sobre la obediencia del hijo, y sobre la obligación del padre de educar a sus hijos con disciplina y castigos: “Permaneced firmes en la corrección. Dios os trata como a hijos. Pues ¿qué hijo hay a quien su padre no corrija? Si estuvierais exentos del castigo que ha alcanzado a todos, seríais bastardos, no hijos. Por lo demás, si a nuestros padres de la tierra los respetábamos cuando nos corregían, ¡cuánto más hemos de someternos al Padre del cielo para tener vida! Nuestros padres nos educaban para esta vida, que es breve, según sus cri-

90. Esta es la conclusión a la que llega J. B. Gibson, *The Temptations of Jesus* 241-244. Véase, en el mismo sentido: J. D. G. Dunn, *Jesús y el Espíritu* 42-47; J. Schlosser, *El Dios de Jesús* 134-143.

91. En mi opinión no es necesario traducir *kaiper* por «puesto que» como propone J. J. Pilch, *Beat his Ribs* 109. Lo que el autor de Hebreos quiere resaltar no es que este sufrimiento sea la prueba de que era hijo, sino que siendo hijo, y por tanto ya obediente, tuvo ocasión de hacer más patente y clara su condición filial con esta prueba suprema de obediencia.

terios; Dios, en cambio, nos educa para algo mejor, para que participemos de su santidad. Es cierto que toda corrección, en el momento en que se recibe, es más un motivo de pena que de alegría; pero después aporta a los que la han sufrido frutos de paz y salvación.” (Heb 12,7-12)⁹². Esta reflexión es un comentario a una recomendación del libro de los Proverbios en el que se habla de cómo el Señor educa-corrige a los que considera sus hijos: “Hijo mío, no desprecies la corrección del Señor, ni te desalientes cuando él te reprenda; porque el Señor corrige a quien ama, y castiga a aquél a quien recibe como hijo” (Prov 3,11-12; Heb 75b-6).

Estos pasajes y otros muchos que podrían aducirse en el mismo sentido, ponen de manifiesto dos elementos básicos en la relación padre-hijo: la obligación del hijo de obedecer a su padre y soportar sus castigos, y la que tenía el padre de educar a su hijo con disciplina⁹³. Este es el escenario en el que debemos comprender la actitud que tuvo Jesús ante su muerte. Es muy probable que haya conocido y aceptado la posibilidad de una muerte cruenta, y que haya aludido a ella en la última cena con sus discípulos, y sobre todo en un intenso momento de oración que precedió a su prendimiento. Diversos indicios, sobre todo el contenido de dicha oración, sugieren que vivió y explicó esta actitud suya desde la convicción de que Dios era su Padre. Esta actitud revela una confianza y cercanía muy grandes, como muestra la utilización de la palabra *abbâ* en este contexto, pero ante todo subraya la dimensión de la obediencia filial y de la disciplina paterna. La imagen de Dios que aparece en esta actitud de Jesús es la de un Dios exigente, que reclama obediencia e impo-

92. Es casi imposible traducir del mismo modo en este pasaje el verbo *paideuô*, porque en él se mezclan dos acepciones que para nosotros tienen connotaciones diferentes: corregir y educar. Detrás de los dos verbos que he utilizado en la traducción se encuentra en griego este único verbo.

93. Véase lo que he dicho más arriba acerca de la obligación del hijo de obedecer a su padre y soportar sus castigos, y sobre la obligación del padre de disciplinar a su hijo. Para una exposición razonada de este modelo educativo, véase: J. J. Pilch, *Beat his Ribs* 103-107.

ne disciplina, una imagen que nada tiene que ver con ciertas formas de entender el término *abbâ*⁹⁴.

CONCLUSIONES

Al comienzo manifesté la convicción de que un estudio del comportamiento de Jesús podría revelarnos cómo entendió y vivió él la paternidad de Dios. Ahora es el momento de recoger los resultados, y de comprobar hasta qué punto es verdad tal afirmación, pero antes de hacerlo quisiera poner de manifiesto algunas limitaciones de este estudio que sirvan para situar y valorar adecuadamente los resultados que más abajo voy a reseñar.

El estudio que he realizado tiene, en efecto, notables limitaciones. En primer lugar, he tenido que ceñirme a algunos comportamientos de Jesús, dejando otros que sería necesario analizar para llegar a conclusiones más matizadas. En segundo lugar, no he podido entrar en profundidad ni siquiera en los tres aspectos de su actuación que he elegido, pues se trata de realidades complejas, que requerirían un tratamiento más detallado. Y en tercer lugar la crítica histórica que necesariamente hay de aplicar a los textos evangélicos si se quiere acceder al Jesús de la historia, produce casi siempre resultados discutibles. Mi propósito no ha sido llegar a conclusiones definitivas, sino proponer un camino de acceso a la experiencia filial de Jesús que sirva para complementar lo mucho que la investigación sobre las palabras de Jesús ha averiguado ya. El valor de mis conclusiones no está en el detalle, sino en el conjunto, en las coincidencias que van dibujando una imagen de Dios como Padre a través de dicho comportamiento filial.

Quisiera resaltar, como primera aportación del estudio precedente, que la elaboración de un «escenario de lectura» sobre las relaciones entre padre e hijo en la cultura de Jesús ayuda a comprender mejor el sentido de sus palabras sobre el Padre. Como hemos visto, estas palabras de Jesús

94. La imagen del justo sufriente como hijo de Dios no es desconocida en la Biblia. Los primeros cristianos la utilizaron con profusión para explicar el sentido de la muerte de Jesús. Véase: J. J. Pilch, *Beat his Ribs* 107-110.

insisten en la solicitud del padre para con los discípulos, y sólo en tres ocasiones hablan de un padre que reclama obediencia, respeto y reconocimiento de su dignidad. Este segundo aspecto, que está menos presente en las palabras de Jesús, era sin embargo conocido y compartido por sus destinatarios, de modo que no hacía falta insistir en él. El hecho de que se mencione menos no implica que Jesús le diera menos importancia. De hecho hemos podido comprobar que está muy presente en su comportamiento filial. Esto tiene que ver con la interpretación del sentido de la palabra *abbâ*, y confirma que las críticas a la interpretación «infantil» del término están bien fundadas.

En segundo lugar, hemos podido comprobar que el comportamiento de Jesús en su relación con Dios se ajusta al que se esperaba de un hijo en la cultura de su tiempo. Su forma de actuar y la forma en que la justificó revela una gran confianza en Dios, aun en medio de las situaciones más adversas, y esto coincide con lo que tan encarecidamente recomendaba a sus discípulos. En los momentos de prueba, Jesús se mantuvo fiel y no renegó de su condición de hijo. Su comportamiento, que con frecuencia desencadenó reacciones adversas, estaba motivado por la *imitatio patris*, la imitación del modo de actuar de Dios, algo que también recomendó a sus discípulos. Y sobre todo tuvo siempre una actitud ejemplar de obediencia a la voluntad de Dios, llegando al extremo de aceptar el sufrimiento a que le fue llevando dicha obediencia. Todos estos comportamientos revelan que la relación con Dios como Padre fue el fundamento de su vida (vocación), y la clave para afrontar su ministerio (misión).

Sin embargo, hay que decir inmediatamente que la imagen de Dios que aparece en la actuación de Jesús no se ajusta a la que entonces se tenía de un padre. Esto se advierte fácilmente en el carácter contracultural de muchos de sus comportamientos, y en la vinculación de la paternidad de Dios a la inminente llegada de su reinado. En la cultura mediterránea del siglo primero el padre era, ante todo, el garante de la continuidad e integridad de la familia, y para ello utilizaba la autoridad que poseía. El Dios a quien Jesús invoca como Padre no reproduce estos rasgos patriarcales, sino que abre fronteras, y tiene un proyecto integrador. Su actuación no se circunscribe al ámbito del parentesco (el grupo de los discípulos que le invocan como Padre), sino que mira sobre todo al ámbito público y a la dimensión política implicada en el anuncio del

reino. El parentesco, que cierra los círculos de relación y establece estrategias defensivas, cede paso a un proyecto político que abre e integra. El Dios al que Jesús y sus discípulos invocan como Padre es creador de novedad e impulsor de compromiso. Su solicitud paternal no pretende desarrollar una complacencia narcisista en sus hijos, sino lanzarlos al compromiso en favor del reinado que quiere implantar. Por eso Jesús les enseñó a orar diciendo: "Padre ¡venga tu reino!" (Lc 11,2).

El estudio de la imagen de Dios que se revela en la actuación de Jesús ha servido también para confirmar la importancia que tuvo dicha relación en la vida de Jesús. Esta experiencia de filiación, que Jesús vivió principalmente en la oración, es una experiencia religiosa que debemos conocer si queremos entender a Jesús. Sin embargo, los estudios recientes sobre el Jesús histórico parecen haber puesto entre paréntesis la experiencia religiosa de Jesús, y con ella también su relación con Dios como Padre. Esta ausencia tiene consecuencias importantes a la hora de entender la vida y la predicación de Jesús, pues él las entendió y las explicó desde esta experiencia suya de filiación.

Finalmente, es importante observar que todo lo que nos ayude a profundizar en la experiencia histórica de Jesús tiene importancia para la Cristología y para la reflexión sobre la Trinidad. El «axioma fundamental» propuesto por K. Rahner acerca de la íntima relación que existe entre la «trinidad económica» y la «trinidad inmanente» vale también para la Cristología⁹⁵. El Cristo «económico» es nuestra principal vía de acceso a la trinidad económica, y ambas realidades tienen que ver con el Logos encarnado, es decir con la forma concreta en que se nos ha manifestado en la historia humana. Ambas son, a su vez, el punto de partida para nuestro conocimiento del Cristo y de la trinidad inmanentes, y por eso podemos afirmar que un mejor conocimiento de la relación filial de Jesús con Dios, tal como aparece en su forma de actuar, nos ayuda a conocer un poco mejor la realidad inmanente del Verbo y de su relación con el Padre y el Espíritu en la vida trinitaria.

95. Para la formulación del «axioma fundamental» y su importancia para el estudio de la trinidad, véase: K. Rahner, *Dios trino como principio y fundamento transcendente de la historia de la salvación*, en: J. Feiner - M. Löhrer (eds.), *Mysterium Salutis*. Vol II, Madrid 1992 [original 1965], 269-338, pp 277-284. Sobre la importancia de este principio para la teología del Padre: B. Sesboué, *Dios Padre en la reflexión teológica actual*, en: N. Silanés (ed.), *Dios es Padre* 203-226, pp. 205-207