

## REINO DE DIOS

El concepto «reino de Dios» (βασιλεία τοῦ θεοῦ) del NT corresponde al hebreo  $\text{מַלְכֻתַּיְהוָה}$  (Dios es Rey). Se ha de entender, pues, como una realidad espacial y dinámica al mismo tiempo y debería traducirse más bien por «realeza» o «soberanía de Dios». En este sentido ocupa el centro de la → predicación de Jesús. Pero el uso que él hace de esta palabra supone un determinado estadio en la evolución de la misma: el de su escatologización. Esto nos impone una doble tarea: recorrer la historia del concepto de la realeza de Yahvé y estudiar la → escatología bíblica en general: la del AT, porque pertenece a los presupuestos de la predicación de Jesús, y la del NT, porque las diversas formas de escatología del cristianismo primitivo son todas ellas, en fin de cuentas, variantes del problema fundamental de la predicación de Jesús.

1. AT. a) *Origen del concepto de la realeza de Yahvé.* M. Buber quisiera ver ya en la → alianza del Sinaí una alianza real (cf. Dt 33,5). Otros investigadores trasladan a los tiempos que siguen a la conquista del país el origen de esta idea (A. Alt). Atribuyen su formación a la influencia del mundo religioso de Canaán y la asocian a los medios en que se rendía culto al «Dios Altísimo», a quien se otorgaba en el antiguo Oriente, como Rey, Señor del cielo, Príncipe de la tierra y Juez, una primacía sobre todas las otras divinidades, al estilo de la «situación político-dinástica de la hegemonía de una determinada ciudad-estado» (H. J. Kraus). De la misma manera es Yahvé también el *Gran Rey* sobre el mundo entero (Sal 47,3.8; cf. 83,19; 96,4ss; 97,7; 99,2). Su trono se asienta sobre las nubes (Is 14,14) o —según una expresión más arcaica— sobre el océano celeste (Sal 29,9s). Su santuario es Sión (Sal 97,8; 99,2), el monte de la Divinidad situado al norte (Sal 48,3). En él es adorado como Rey universal (Sal 95,6; 96,7ss; 99,5.9). Como Dios Altísimo, Yahvé es también el *Creador* del → mundo. En su acción creadora se funda precisamente su soberanía universal (Sal 24,1s; 95,3ss; 96,5.10). Yahvé, considerado al principio exclusivamente como Juez de Israel, es luego reconocido como *Juez del universo* (Sal 58,12; 76,9ss; 94,2ss). El universalismo de estas expresiones no es producto tardío de un proceso evolutivo religioso, sino que tiene su fundamento en el modelo mismo. En su encuentro con la religión cananea descubrió Israel ese «ámbito global de la acción de Yahvé» (H. J. Kraus) y descubrió esas nuevas relaciones.

Con el nacimiento de la monarquía en → Israel ganó popularidad el tí-

tulo de Yahvé Rey y adquirió preponderancia en los medios cultuales (→ culto). Con frecuencia se piensa, a este propósito, por analogía con la fiesta babilónica del nuevo año, en una fiesta de entronización de Yahvé (cf. J. J. Stamm, *Ein Vierteljahrhundert Psalmenforschung: Theologische Rundschau* 23 [1955] 1-68). Pero, probablemente, se trataba más bien de una fiesta dedicada a la introducción del arca en el templo —quizá el primer día de la fiesta de los Tabernáculos—, que haría referencia principalmente a la elección de Jerusalén y de la casa real de David, y cuyo punto culminante consistiría en una adoración ante Yahvé «Rey» (cf. 1 Sm 6; 1 Re 8; Sal 24; 132).

Los → profetas clásicos de Israel no aceptan la idea de la realeza (a excepción de Is 6,5), tal vez porque veían en el Dios-Rey de los sacerdotes y de la clase dirigente un peligro contra el elemento individual y social de las relaciones con la Divinidad a favor de un puro formalismo religioso (W. Eichrodt).

b) El Déutero-Isaías recoge la idea de la realeza de Yahvé de la himnodia preexílica, si bien le da un significado nuevo, entendiendo la realeza de Yahvé en un sentido *escatológico*. Incluye la «aparición del nuevo eón, en el que todos los pueblos se someterán al cetro del Dios único y universal» (W. Eichrodt). Este nuevo concepto influyó en la liturgia de los tiempos posexílicos. Por este medio, el título de Rey, como designación del dominio escatológico de Yahvé sobre todos los pueblos, logró en Israel una difusión cada vez más amplia. A su lado se conservó también bajo otra segunda forma la idea de la universal realeza de Yahvé. Es la que se refiere al dominio actual de Dios sobre el mundo, existente desde la → creación y que se manifiesta en el orden universal ahora vigente (cf. Mal 1,14; Jr 10,7; Sal 103,19; 145, 11ss).

c) En el Déutero-Isaías se combinaron la idea de la realeza de Dios y el pensamiento escatológico. Para entender esto se hace necesario exponer algunas nociones fundamentales acerca de la debatida cuestión de los orígenes y características de la escatología del AT. No se puede hablar de escatología en el AT, entendida ésta como sistema de elementos cósmico-míticos de expectación. El mensaje escatológico de los profetas no puede hacerse derivar esencialmente del → mito, del culto o —por vía psicológica— de la experiencia de una decepción vivida. Los paralelos de la historia de las religiones pueden tal vez explicar algunos motivos aislados, pero no su peculiaridad. Esta «ha de entenderse exclusivamente a partir del carácter particular del pensamiento israelita sobre la historia, en el que tan gran parte cabe a los profetas, carácter que ellos, con su referencia a una acción histórica de Yahvé enteramente nueva, han ampliado en toda una dimensión» (G. von Rad). Los profetas se sienten conducidos por las antiguas tradiciones de la elección (Oseas, Jeremías y Ezequiel por la tradición del Exodo, Isaías por la de David y la de Sión), pero su situación frente a ellas es de ruptura. Se dan cuenta, en efecto, de que la garantía de la elección se ha extinguido por el pecado de Israel. Lo decisivo para la salvación de Israel lo esperan, por tanto, no ya de las acciones realizadas por Dios en el pasado (como la anterior teo-

logía israelita), sino de una acción futura de Dios. Esta, no obstante, se describe, por analogía con las acciones salvíficas del pasado, como una nueva conquista del país (Oseas), como un nuevo reinado de David en una nueva Sión (Isaías), como una nueva alianza (Jeremías) o como un nuevo éxodo (Déutero-Isaías). Esta ruptura entre el pasado y el futuro es diversamente valorada: para Isaías, Yahvé conecta aún con el pasado; según Jeremías y el Déutero-Isaías, es necesario un comienzo radicalmente nuevo (Jr 31,31ss; Is 43,16ss). Los profetas viven, pues, «de la fe en las promesas de Dios, cuyo advenimiento siempre nuevo determina su historia (la de Israel)» (A. Jepsen). Ellos están, por lo mismo, necesariamente en una postura de «inaudita vigilancia espionando los grandes movimientos y cambios históricos de su tiempo» (G. von Rad; → historia de la salvación). Esta orientación hacia el futuro engendra un nuevo estilo de comportamiento religioso: ya no existe por parte alguna un «tranquilo detenerse y construir una posición asegurada, sino un creyente tender hacia un futuro desconocido» (W. Eichrodt). Los profetas se sienten siempre, en esta postura, llevados por Yahvé. Sin él, su esperanza se desvirtuaría con excesiva facilidad, derivando hacia una exaltación apocalíptica, un zelotismo o una resignación fruto del desengaño.

d) Por su contenido, la predicación profética es un anuncio del juicio sobre el Israel culpable. Pero el → juicio no significa, en el fondo, aniquilamiento, sino orientación hacia la nueva → salvación que ha de venir. Sus diversos nombres y múltiples imágenes aluden todas a lo único decisivo, consistente en que el Dios de Israel se va a revelar de nuevo, en Israel y en la humanidad entera, como Dios y como Rey (Os 2,21; Is 14,1; Jr 31,31ss; Ez 34,24; Zac 1,17). Esto comprende también la renovación interna de Israel por obra de Yahvé (Os 14,5; Ez 36,29; 11,19; Jr 31,33s) y su restauración externa (Is 25,8; 30,28ss; 62,2; 60,9ss) en una tierra inundada de bendiciones (Jr 23,6; Os 2,20; Is 11,6; 65,20ss) y cuyos pueblos le rinden homenaje (Is 18,7; 60,4ss). La salvación no se limita sólo a Israel, sino que abarca a todos los pueblos (Is 2,2-4; 19,25; 45,23; 51,4; 55,5; 66,19; Zac 8,23; Sof 2,11; 3,9) e incluso a la creación entera (Ag 2,6; Is 32,15; 65,17). La única frontera que se le opone es la de la muerte, cuyas tinieblas sólo paulatinamente y más tarde pudo Israel penetrar (→ muerte; → inmortalidad). La afirmación de que el concepto de la realeza divina estaba ligado al pensamiento escatológico quería significar únicamente que la esperada nueva época de salvación estaba representada bajo la imagen de la realeza de Yahvé sobre Israel.

2. *Judaísmo*. En el judaísmo, las *concepciones escatológicas*, las cuales tenían como elemento característico la idea de la realeza de Dios, experimentan un cambio singular.

a) El pensamiento escatológico del judaísmo (sobre todo en los pequeños círculos apocalípticos, en la comunidad de Qumrán y, en cierta medida, entre los rabinos) presupone la imagen que el antiguo Israel tenía de la historia como dinámica e intramundana. Pero se ha dejado influir por los esquemas míticos —con su concepción cíclica del tiempo— procedentes de los

pueblos vecinos. Efecto de este influjo es la tendencia a dividir la historia del mundo, hasta el «último tiempo» definitivo, en períodos. Es importante la simplificación que se opera en el sistema de los períodos, reduciéndolos a dos: el eón presente y el futuro (cf. 4 Esd 7,26ss). De acuerdo con la idea de los ciclos, el último tiempo se concibe como un retorno del tiempo primitivo y se recurre, para ilustrarlo, a motivos de la mitología y de la historia de la salvación. La gran cantidad de material recogido en las colecciones apocalípticas lleva, sin embargo, a una gran complejidad. Incluso en las ideas fundamentales existe cierta tensión entre un particularismo judaico y un pensamiento universalista. Hay que tener en cuenta, además, el interés por la salvación individual en numerosos textos. La salvación misma se entiende no sólo como intramundana (tal es el sentido predominante en el AT), sino también como trascendente (C. Steuernagel).

A diferencia de la predicación profética, en la apocalíptica recae el acento sobre la comunicación de una → sabiduría oculta, cósmica e histórica, por la que se intenta reanimar en la fe a los buenos que sufren bajo el peso de la persecución. El gran deseo de la → redención los lleva a querer calcular el momento del fin del mundo y precisarlo por medio de siglos preanunciadores, y —oprimidos por los impíos— a poner en primer plano, pintándolo en sus detalles, el juicio venidero.

b) Las expresiones directamente alusivas a la realeza de Yahvé son raras en los escritos del judaísmo tardío. Este fenómeno es perfectamente explicable por la diversidad y multiplicidad de las concepciones. No obstante, la idea ha subsistido siempre en ellos.

La escatología cósmica de los apocalipsis ha influido menos en los amplios sectores del pueblo que la antigua escatología nacional, la cual se transformó en la expectación de que Dios enviaría al Mesías-Rey para restaurar por su medio, en su antiguo esplendor, el reino de Israel (cf. SalSI 17,23-51).

Entre los rabinos, por el contrario, encontramos una visión profundamente elaborada de la realeza de Dios. Se la llama, de acuerdo con la tendencia rabínica a la abstracción, מַלְכוּת הַשָּׁמַיִם (reino de los cielos) y designa el dominio universal de Dios, por ahora oculto, que se extiende a toda la creación. Mientras los pueblos gentiles no lo reconocen, Israel tributa a Yahvé este reconocimiento. Dondequiera se somete un hombre al dominio de Dios o toma sobre sí el «yugo del reino de los cielos», allí está el reino ya actuando en el presente. Pero su revelación no tendrá lugar hasta el final de los tiempos. La realeza se entiende aquí como «concepto puramente escatológico en el sentido estricto de la palabra» (K. G. Kuhn). Con esta interpretación rabínica, la esperanza nacional queda transformada propiamente en un reino mesiánico terreno. No obstante, ambas expectativas subsisten dentro del judaísmo palestinese en forma independiente y diferenciada.

3. *Jesús de Nazaret.* Se reconoce hoy universalmente que el anuncio del reino de Dios (βασιλεία τοῦ θεοῦ: Marcos y Lucas; βασιλεία τῶν οὐρανῶν: Mateo) forma parte de los elementos básicos (más antiguos) de la predicación de Jesús. Este anuncio confiere a toda la tradición sobre Jesús

su unidad fundamental, su sentido y su urgencia. Todo está supeditado a este mensaje y es puesto en relación con el → misterio de su portavoz. Por eso con la cuestión del reino de Dios se toca el núcleo del mensaje de Jesús mismo (→ Jesucristo).

a) Aunque Jesús conoce la idea de un gobierno universal de Dios (cf. Mt 5,34s; 11,25), usa siempre la expresión «reino de Dios» en sentido estrictamente escatológico, tal como se formó en el AT y en la apocalíptica. Sin embargo, Jesús presenta las características siguientes: entiende el reino de Dios no en sentido político-nacional, sino como una magnitud universal (cf. Mt 8,11s; 11,21-24; 12,41; Lc 10,13; 11,31; 13,28s). No predica el juicio, sino la salvación, el «sí» de Dios al hombre extraviado (Lc 5,32; 15, 1ss; Mt 15,24; 20,1ss). Dios está al alcance de quienes le necesitan. Jesús renuncia a toda objetivación y descripción (Lc 17,20): el reino de Dios es → alegría (Mt 25,21.23), → gloria (Mc 10,37), → vida (Mc 9,43.45.47; 10, 17), → luz (Lc 16,8). Las expresiones se centran todas en torno a un solo hecho: Dios reinará. Lo propiamente nuevo de este mensaje es que Jesús anuncia la *proximidad de este reino de Dios*. Su mensaje tiene el carácter de acontecimiento escatológico y es, por ello, idéntico a una llamada a la → conversión. De este carácter escatológico se deriva la circunstancia de que el reino de Dios sea exclusivamente «siembra y obra de Dios» (R. Otto). El hombre puede pedirlo (Mt 6,10), debe buscarlo (Lc 12,31) y estar preparado (Mt 24, 44; 25,10.13). Sin embargo, es el Padre quien lo da (Lc 12,32) y se otorga al individuo a modo de → promesa (Lc 6,20-23; 22,29s). Así se presenta como un acontecer que sale al encuentro del hombre, que le exige una respuesta, pero no es algo de que el hombre pueda disponer.

b) Debemos explicar ahora más en concreto qué significa la proximidad del reino de Dios. Tal tarea nos sitúa en el corazón mismo del problema, cuya dificultad estriba en explicar la presencia simultánea de las afirmaciones de futuro y de presente que se dan en la predicación de Jesús. La βασιλεία es considerada como una *realidad futura* siempre que se habla de su «proximidad» (ἐγγύς, ἐγγίξεν: cf. Mc 1,15; 13,29s; Lc 10,9; 12,54-56, etc.), de su «venida» (Mt 6,10; Mc 9,1; Lc 22,18, etc.), del «día» (escatológico; Mt 10,15; 11,22; Mc 13,32; 14,25, etc.), del «juicio» (Mt 12,41s; 13,30; 25, 31, etc.), de «entrar en el reino de Dios» (Mc 9,47, etc.) y de «heredar la vida» (Mc 10,17, etc.). Algunos de los textos citados han dado pie a que alguien pensara que Jesús mismo esperaba la venida del reino de Dios en el tiempo de su generación (Mt 10,23; Mc 9,1; 13,30). En la comunidad postpascual se expresa esta misma esperanza (cf. Hch 1,6; 1 Tes 4,15; 1 Cor 15, 51; Sant 5,3; 1 Pe 4,7; 1 Jn 2,18.28; Ap 1,3; 22,20). Partiendo de dichos textos, pretenden A. Schweitzer y M. Werner reducir las expresiones escatológicas de Jesús, en el sentido de la apocalíptica, a una exaltada expectación inminente (escatología consecuente) y explicar la historia de la teología del cristianismo primitivo en función del retraso de la parusía. Se concede aquí al retraso de la parusía una importancia que no corresponde al peso de estas expresiones en el NT. Los intentos, por otra parte, de eliminar unilateralmente la idea de la expectación inminente (*realized eschatology*: C. H. Dodd)

o de esterilizarla (G. Delling, O. Cullmann) no condujeron a ningún resultado satisfactorio. Al juzgar estos hechos hay que notar, en último término, que junto a tales expresiones existen otros textos que hablan sólo en general de un próximo futuro y que suponen además la resurrección de la carne (Mt 12, 41s; Lc 11,31s). Estos textos cuentan también con la persecución de los discípulos. Por consiguiente, si bien esta «combinación de tensión y distensión es propia de toda la escatología bíblica» (A. Oepke), debemos reconocer que «ignoramos la manera de reducir ambos tipos de expresiones a un mutuo acuerdo» (W. G. Kümmel; lo mismo R. Schnackenburg, 146). Es importante, por lo que se refiere a la determinación temporal de la expectación, el hecho de que Jesús se mantenga siempre alejado de toda indicación de fecha: el término es desconocido «hasta para el Hijo» (Mc 13,32), el reino de Dios no viene de acuerdo con ningún cálculo (Lc 17,20; cf. 1 Tes 5,1ss). Así, pues, cuando habla Jesús de la expectación inminente, ha de entenderse no en el sentido de la notificación del término o de los signos precursores, sino de una invitación al hombre a aprovechar las posibilidades del momento para la conversión y poder participar así de la futura βασιλεία. La cuestión relativa al instante está ya superada. Jesús no pretende dar una enseñanza de tipo apocalíptico, sino una promesa escatológica (cf. H. Conzelmann, *Eschatologie* IV: RGG II [1958] 667).

c) Junto a las expresiones de futuro hallamos también otros *logia* que hablan del *reino de Dios en presente*. Así, con la expulsión de los demonios por obra de Jesús ha llegado el reino de Dios (Mt 12,28; Lc 11,20). Jesús ha atado al fuerte (→ Satán; Mc 3,27 par.; cf. Lc 10,18). Sus obras y su predicación son el cumplimiento de las promesas del AT (Mt 11,2-6; Lc 7, 18-23). Con una exclamación escatológica alaba Jesús a los testigos presenciales de este acontecimiento (Mt 13,16s; Lc 10,23s). El tiempo de Jesús implica el fin de la → ley y de los profetas (Mt 11,12s; Lc 16,16). El reino de Dios se halla presente en los hechos relacionados con su aparición (Lc 17, 20; cf. Mc 4,11; 13,28s). Igualmente en algunas de sus actividades parece suponer Jesús la presencia del reino de Dios, como son la entrada en Jerusalén (Mc 11,1-10 par.), la expulsión de los mercaderes del templo (Mc 11,15-17 par.), la Última Cena (→ eucaristía) y —según R. Schnackenburg— también en la vocación de los doce en cuanto constitución de la comunidad escatológica de salvación.

d) Este paralelismo de expresiones en futuro y en presente que nos ofrece la tradición representa el verdadero problema en la interpretación de la escatología de Jesús. Ninguna de las soluciones unilaterales toma suficientemente en serio el dato de la tradición. No es posible explicar «psicológicamente» las dos series de expresiones refiriéndolas a distintas situaciones anímicas de Jesús (como hace W. Bousset) o a la inspiración profética (como hace P. Feine), o «biográficamente», atribuyéndolas a distintos períodos de la vida de Jesús (P. Wernle, J. Weiss). Tampoco el recurso al método de la historia de la tradición autoriza a atribuir a Jesús únicamente las expresiones de presente (C. H. Dodd) o de futuro, tomando las otras como formación posterior de la comunidad. Tampoco puede distinguirse entre expresiones

propias y simbólicas, pretendiendo referir a lo supratemporal y eterno las expresiones de futuro (H. D. Wendland).

Por el contrario, las expresiones de futuro y de presente forman un todo. Se relacionan entre sí. «Siempre se habla de la irrupción actual del reino de Dios de manera que el presente inaugura, como salvación y juicio, el futuro, pero sin que lo anticipe. Y siempre se habla del futuro de manera que éste descubre e ilumina el presente, permitiendo ver el día de hoy como el día de la decisión» (G. Bornkamm, *Jesus von Nazareth*, Stuttgart 1956, 84s). Este paralelismo representa precisamente lo característico de la escatología de Jesús. Esto se muestra ya en algunos *logia* aislados en los que presente y futuro aparecen en relación mutua (cf. Mc 8,38; Mt 10,15; 11,21s; 19,28). El presente de Jesús «no es sólo, como *cualquier* presente, el tiempo en que puede el hombre, con su comportamiento, decidir la sentencia que ha de dictarse sobre él en el juicio final, sino que el presente de Jesús es en sí mismo ya el tiempo escatológico decisivo, por cuanto en *este* presente ha aparecido el hombre Jesús, ante el cual se siente obligado el hombre a una repulsa o a un reconocimiento, determinando así de antemano la sentencia que ha de recibir del Hijo de hombre en el juicio final» (W. G. Kümmel, *Verheissung und Erfüllung*, Zurich <sup>3</sup>1956, 40). Inversamente, el pequeño rebaño que se une a Jesús por la fe se pone ya en relación, por este hecho, con el *eschaton* prometido (Lc 12,32). Jesús mismo es el → signo, como lo fue Jonás en otro tiempo para los habitantes de Nínive (Lc 11,29ss).

El intento de explicar este fenómeno del paralelismo conduce por fuerza a plantearse el problema de Jesús, pues no cabe duda de que, si se puede hablar del *presente* de Jesús, es sólo porque es el presente *de Jesús*, porque se trata de la palabra y la acción *de Jesús*. Así, H. Conzelmann alude a una «cristología indirecta» y H. Schürmann indica que tras las expresiones escatológicas se encuentran las teológicas.

Aun cuando esté determinado, en este sentido, el mensaje del reino de Dios por la persona de Jesús, ésta no lo sustituye ni elimina lo que constituye el contenido único de su mensaje: el reino de Dios.

Al determinar el modo en que está presente el reino de Dios hay que mantenerse entre dos extremos: sería, de una parte, demasiado poco hablar de meras señales precursoras del futuro reino de Dios (J. Weiss, M. Dibelius, E. Grässer); pero, por otra, sería demasiado concebir el presente reino de Dios como algo ya perfecto e institucional (cf. C. H. Dodd y la interpretación de las parábolas del crecimiento en el sentido de un desarrollo terreno del reino de Dios). Por esta razón, R. Schnackenburg habla de una presencia real y dinámica, que ahora es sólo provisional, y que alcanzará su plenitud únicamente en el futuro. En la palabra y obra de Jesús están ya en acción las fuerzas del eón venidero (W. G. Kümmel). G. Bornkamm califica de «oculta» la presencia del reino de Dios. Según H. Conzelmann, los signos que Cristo realiza proclaman la proximidad del reino. «En el mundo, pues, no está presente el reino, sino su anuncio eficaz» (RGG II [<sup>3</sup>1958] 667). Merced a este anuncio, el tiempo adquiere valor de tiempo salvífico, de suerte que, al ser proclamada la palabra de bienaventuranza, los pobres, por ejemplo, «se

tornan ya bienaventurados», «sin que lo sean de forma visible, sino que reciben su felicidad en la promesa» (H. Conzelmann, *Zur Methode der Leben-Jesu-Forschung*: ZThK 56 [1959] 10). O. Cullmann habla de un «comienzo cumplido». Los matices de los intérpretes podrían fácilmente continuarse. Las dificultades que salen al paso de una definición precisa se fundan, evidentemente, en el hecho de que la presencia del reino de Dios sólo a la luz de la → fe puede captarse. El conocimiento del misterio de la βασιλεία es don que Dios concede a los creyentes (Mc 4,10-12). Escapa a toda tentativa de apresarla en una objetivación. Por consiguiente, si por una parte debemos subrayar su presencia en la palabra y acción de Jesús, por otra debemos retener que tal presencia en este momento histórico permanece oculta. A los interrogantes que se plantean, precisamente por este ocultamiento, sale al paso Jesús en las parábolas del contraste, en las que se contraponen los humildes comienzos del presente al grandioso fin que sólo a Dios corresponde, poniendo de relieve que ambos, tanto los humildes comienzos como el fin grandioso, forman un todo indisoluble (Mc 4; cf. también Mt 13,24-30. 36-43.47-50).

Presente y futuro aparecen, pues, en paralelo, estrechamente relacionados entre sí. Una interpretación teológica deberá retener también ambos puntos de vista: el del futuro, porque sólo así se puede conservar como histórica la actividad salvífica de Dios y puede él aparecer como Señor del mundo y de la historia; y el del presente, porque así la esperanza cristiana se deriva de la certeza de la acción salvadora de Dios que ya se ha experimentado. La promesa escatológica recibe del cumplimiento acaecido en Cristo su certeza, en tanto que este cumplimiento pierde su carácter de → escándalo, por lo que tiene de oculto y provisional, únicamente conociendo que la promesa está todavía pendiente (cf. W. G. Kümmel). Por tanto, el verdadero sentido de la predicación escatológica está en la referencia a la acción de Dios en Jesús mismo y, con ello, al significado escatológico del ahora de la → decisión ante Jesús. En esto se distingue la escatología cristiana de la expectación apocalíptica del futuro.

4. *El cristianismo primitivo.* El pensamiento escatológico de la *primitiva comunidad cristiana* se halla esencialmente determinado por la fe pascual (→ resurrección de Jesús): se convierte en la expectación de la parusía del Resucitado. De este modo, participa plenamente en el proceso general que caracteriza a la comunidad postpascual: el mensaje de Jesús se transforma en el mensaje sobre Jesús, el Cristo. El que anunciaba el reino venidero se convierte, él mismo, en el que ha de venir. Puesto que la comunidad depende de mil maneras, en las concepciones particulares, del mundo ambiente y de la situación histórica, es natural que nos encontremos en cada uno de los escritos del NT con formas distintas de la expectación del mismo. A continuación vamos a exponer algunos ejemplos fundamentales (renunciando a una presentación cronológica). Importante para su disposición es el modo y manera que tienen los diversos autores de ver y de resolver aquella ten-



sión entre presente y futuro de la escatología que hemos constatado como fundamental en la predicación de Jesús.

a) → Pablo retiene hasta en sus últimas cartas la escatología de futuro, acompañada, en muchas formas, de una intensa expectación inminente del Señor. Por tanto, las tesis que supone en las concepciones escatológicas una evolución de una escatología cósmico-judaica a una helenística de tipo individual no está justificada por los datos de las cartas paulinas. El concepto escatológico de βασιλεία θεοῦ es marginal en Pablo (1 Cor 6,9s; 15,50; Gál 5,21, etc.); sin embargo, explicita la doctrina tradicional de la resurrección de los muertos y también la visión del juicio final y del drama cósmico que dará fin al mundo antiguo y traerá el nuevo.

Pero Pablo se caracteriza por el hecho de que los detalles apocalípticos carecen en él de valor y renuncia a toda ilustración del *eschaton*. Así, por ejemplo, en 1 Cor 15,35-49.50-53 disocia el hecho de la resurrección de las condiciones terrenas pasadas y lo despoja de toda humana representación. Centra el mensaje escatológico en las expresiones personales de la comunión entre Cristo y el creyente (1 Tes 4,17; 5,10; 2 Cor 4,14; 5,8), es decir, del dominio universal de Dios (ὁ θεὸς πάντα ἐν πᾶσιν: 1 Cor 15,28). Las expresiones apocalíptico-temporales son, pues, «representaciones auxiliares que sólo sirven de ilustración. Lo determinante en el pensamiento de Pablo no son estas expresiones, sino las que se refieren a la comunión personal» (W. Grundmann). Las primeras sólo sirven para garantizar las segundas como realidad histórica.

Sin embargo, Pablo no entiende el suceso escatológico como algo exclusivamente futuro (en este caso permanecería aún enteramente ligado a la mentalidad judío-apocalíptica), sino como acontecimiento actual. La resurrección de Jesús crucificado significa el comienzo del nuevo eón, que tiene lugar «ahora» ocultamente, en tanto que el viejo eón subsiste todavía. Es posible que Pablo haya aprovechado para esta concepción de la historia la especulación judaica sobre un reino mesiánico intermedio. El tiempo que media entre la resurrección y la parusía, el tiempo de la → Iglesia, es el tiempo de la presencia oculta del nuevo eón. Cristo está en posesión del reino (Flp 2,10s; cf. Col 2,15; Ef 1,20-23), pero al final lo entregará al Padre (1 Cor 15,24-28). En la resurrección de Jesucristo actúa el resucitador escatológico de los muertos (Rom 4,17.24). En Cristo (en el Cristo espiritual) ha sido donada a todos la fuerza vital escatológica (1 Cor 15,45; Rom 5,12ss). La misión de Cristo tuvo lugar en la plenitud, es decir, al fin de los tiempos (Gál 4,4). Los dos eones coinciden ahora (1 Cor 10,11; cf. 7,29), el σχῆμα del viejo eón pasa (1 Cor 7,31). Los cristianos han sido sacados del viejo eón (Gál 1,4). La nueva creación escatológica está presente (2 Cor 5,17). Ahora es el tiempo de la revelación, prometida ya en el AT, de la nueva → justicia, de la fe, de la → gracia y del Espíritu. El tiempo de la predicación de la → palabra es el καιρὸς εὐπρόσδεκτος que había anunciado Is 49,8, la ἡμέρα σωτηρίας (2 Cor 6,1s). Si, pues, en esta hora de la gracia y del juicio (2 Cor 2,15s) brilla en los corazones de los creyentes el resplandor del conocimiento de la gloria de Dios en el rostro de Cristo, es que Dios mismo, el que un día creó la luz,

está realizando la nueva creación escatológica (2 Cor 4,6). El ministerio del predicador es el «ministerio de la nueva alianza» (2 Cor 3,6ss). El creyente recibe «ahora» los dones escatológicos de la justicia y la filiación. En el → bautismo queda crucificado con Cristo el «hombre viejo» (Rom 6,6). Quien está en Cristo es una «nueva creación» (2 Cor 5,17). A la comunidad se la concibe como una magnitud escatológica cuando se la llama comunidad de la «nueva alianza» (2 Cor 3,6ss; 1 Cor 11,25) o el «Israel de Dios» (Gál 6,16), cuando se dice de Abrahán que es padre de los creyentes y que la antigua promesa encuentra en ella su cumplimiento (Rom 15,4; 1 Cor 10,11; cf. 9,10). En ella actúa Dios (1 Cor 12,6; 14,25; 2 Cor 6,16) y es ella la portadora del don escatológico del Espíritu (Rom 8,15.23; 2 Cor 1,22; 5,5; Gál 4,6, etc.).

Las expresiones relativas a la presencia actual de la salvación están en tensión con la constante experiencia del viejo eón. Los cristianos se hallan aún en la *σάρξ* (Gál 5,16-25), llevan el «tesoro» en frágil recipiente (2 Cor 4,7ss). Sienten en su propia debilidad la fuerza del viejo eón. Su salvación está todavía oculta y escondida. Sólo en el futuro habrá de revelarse. Su salvación tuvo lugar en → esperanza. La superación de esta tensión por la fe es la característica del pensamiento escatológico del apóstol Pablo. El que se trate de una «escatología en tensión» (O. Kuss), de una escatología del «ya ahora» y del «todavía no», constituye su dificultad, pero también su valor, y la acredita como sucesora legítima de la predicación escatológica de Jesús.

b) A pesar de las múltiples diferencias existentes entre Pablo y Juan en la mentalidad y en los conceptos, se da entre ellos un real parentesco. También para Juan se realiza ya en el presente el acontecer escatológico. Esta idea se encuentra en él formulada de un modo todavía más radical que en Pablo. No faltan en el Evangelio de Juan perspectivas escatológicas de futuro (Jn 5,28s; 6,39s.54; 12,48; 1 Jn 2,28-3,2), cuya autenticidad, si bien es puesta en tela de juicio por algunos investigadores (R. Bultmann), es considerada por otros como una exigencia de la «consecuencia interna de su teología, determinada siempre por la historia de salvación» (R. Schnackenburg). Todos están de acuerdo, sin embargo, en admitir que el acento recae sobre el presente del *eschaton*. Los conceptos, primitivamente futuros, de vida eterna, juicio, «aquel» día, «volver a ver», alegría, etc., se cambian en expresiones de presente.

La venida y el retorno de Jesús se interpretan como un acontecimiento escatológico. Significan el juicio sobre el → mundo (Jn 3,19; 9,39). Juan toma *κρίμα* y *κρίσις* en el doble sentido de juicio y de separación. En el encuentro con Jesús se realiza la separación entre fe e incredulidad (Jn 3,18). El que no cree ya está juzgado. El que cree en él tiene ya *ahora* la vida eterna (3,36; 6,47; 11,26; 1 Jn 5,12). El ahora de la predicación de Jesús es el momento escatológico de la resurrección de los muertos (5,24s). Jesús es la resurrección y la vida (11,25; cf. 8,51).

c) El estudio de la *Redaktionsgeschichte* de los evangelios permite descubrir en los redactores de los tres sinópticos, y ya en la tradición, concep-

ciones escatológicas diversamente acentuadas. La composición de Marcos está determinada por la conciencia del reino de Dios presente y oculto en la palabra y la acción de Jesús. M. Dibelius ha calificado con razón el Evangelio de Marcos como el libro de las «epifanías ocultas». En Mc 4,10-12 se muestra claramente esta idea de la presencia de Jesús: el secreto del reino de Dios —que Dios confía a los discípulos, en tanto que a «los de fuera» sólo se les declara en enigmas— es la *presencia* del reino en el ahora histórico. En la evolución que representa Marcos es esencial la intención que tiene de explicar por este medio, dentro de la comunidad, la predicación. Lo que le interesa es la presencia de Cristo en la predicación, y la predicación misma es considerada como acontecimiento escatológico. Marcos habla movido por una exaltada expectación parusíaca. Sin embargo, se caracteriza —según juicio de H. Conzelmann y de W. Marxsen— por el hecho de que la relación temporal del «entonces» de la predicación de Jesús y del «hoy» de la comunidad con respecto al comienzo futuro de la βασιλεία no se refleja o no se explica en modo alguno como prolongación (en el sentido de una concepción lineal del tiempo), sino que se concibe como una coexistencia, hasta el punto de que la relación entre presente y futuro no se plantea como problema. Lo decisivo para él es el «ahora» de la predicación. Al entender así el εὐαγγέλιον, Marcos muestra cierta afinidad con Pablo. Pero Marcos se caracteriza por la vinculación de este ahora con la historia de Jesús, evitando así convertirlo en un ahora intemporal al estilo de las fantasías gnósticas. Este efecto lo consigue por cuanto no desarrolla conceptualmente el kerigma, sino que lo expone en forma gráfica recogiendo el material (hasta entonces disperso) de la tradición.

d) Es distinto el caso del *Evangelio de Lucas*. Por razón de la nueva situación de su comunidad —caracterizada por el retraso de la parusía y por la experiencia de la Iglesia en medio de un → tiempo que se prolonga—, y por razón de su distinto concepto del tiempo (tiempo como prolongación), Lucas convierte la coexistencia del presente y futuro de la βασιλεία en una sucesión de períodos claramente distintos de la historia de la salvación.

El tiempo histórico de Jesús, en cuanto cumplimiento del tiempo de las promesas del AT, es el centro del tiempo. Por la palabra y la acción de Jesús tiene lugar en él la plena realización de la salvación, la presencia de la βασιλεία. Este período termina con la ascensión de Jesús al cielo, que se entiende como una apoteosis a la derecha de Dios. Sólo en la parusía, que Lucas difiere hasta el fin de la historia, volverá el Glorificado a cumplir de nuevo la «función histórico-salvífica de centro de salvación inmediatamente presente que le caracterizó durante su existencia terrena» (U. Wilckens, 215). Ahora, en el tiempo de la Iglesia (entre la ascensión y la parusía), el Kyrios puede intervenir con acciones extraordinarias en el curso de la historia, pero el cristiano obtiene la salvación por medio del Espíritu y «en su nombre» (de Jesús), es decir, por la relación con la vida pasada de Jesús, ya que, según la mente de Lucas, la salvación que existió en la vida terrena de Jesús posee toda su actual eficacia en el nombre del mismo Jesús. Lucas, por tanto, desplaza «el lugar de la participación en la salvación trasladándolo del *nunc* es-

catológico del encuentro con el Glorificado» (así, Marcos) «al *entonces* irrepetible e históricamente determinado de la vida de Jesús, y con ello a la historia» (U. Wilckens). El presente de la Iglesia queda, en virtud de la historia de la salvación, despojado de sentido escatológico. Así se logra una solución notable del problema de la escatología presente y futura de Jesús. Pero esta solución puede conducir a la desintegración de la escatología presente y futura; además no concede el relieve suficiente al sentido escatológico del presente de la Iglesia. Los efectos de tal postura pueden tal vez observarse —si es que la explicación de E. Käsemann es exacta— en la segunda carta de Pedro. En contra de una escatología de presente, unilateral y de carácter gnóstico, se acentúa, de una forma también bastante unilateral —aun cuando objetivamente plenamente justificada—, tan sólo la escatología de futuro, anulando la tensión entre presente y futuro, esencial en la escatología de Jesús.

e) En el *Evangelio de Mateo* se aprecia ya desde el punto de vista formal un desplazamiento del concepto de βασιλεία. Mateo ha introducido en la tradición sinóptica el término βασιλεία τῶν οὐρανῶν. El uso tan frecuente que hace del mismo nos muestra que en él radica un centro de gravedad. El concepto ha perdido, sin embargo, su valor absoluto y su carácter de acontecimiento para convertirse en una «fórmula teológica y una expresión doctrinal» (W. Trilling). Representa el «resumen de la → confesión» de la comunidad (cf. además λόγος τῆς βασιλείας: 13,19; εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας: 4,23; 9,35; 24,14; cf. también 13,52, así como las parábolas del reino). Un punto de apoyo para comprender la escatología de Mateo nos lo ofrece 28,20: también la Iglesia vive la experiencia del tiempo que se prolonga hasta la συντέλεια τοῦ αἰῶνος. No obstante, el interés por este final ha sido absorbido por la experiencia de la presencia del Kyrios, cuya asistencia se promete no sólo a la misión, sino a cualquier situación de la comunidad (cf. 18,20). Mateo insiste con tal fuerza en esta presencia del Kyrios en la Iglesia, constituida por la palabra y los sacramentos, que ha renunciado a describir la escena de la ascensión o de la aparición bajo la forma de un relato propiamente dicho. La comunidad es así remitida a la instrucción misma de Jesús, con la cual se siente ella identificada en su predicación. La noción de la presencia fáctica de la βασιλεία ha experimentado en Mateo un cambio característico: cuando Jesús, en su abajamiento mesiánico, «cumple toda justicia» (3,15), muestra a sus discípulos (→ imitación) cómo la βασιλεία ya está presente en el cumplimiento radical de la voluntad de Dios, según él la explica (cf. 6,10, como interpretación del v. 9, y 6,33 [según Trilling]). La noción de βασιλεία aparece siempre enfocada hacia el futuro, en el cual reside la consumación (cf. 19,29 frente a Mc 10,30), pero de modo que su fundamento se encuentra ya en el presente (lo cual no significa que se identifique con la Iglesia).

Fiel a la tradición, Mateo mantiene el carácter futuro de la βασιλεία. Pero, de acuerdo con su propia tendencia doctrinal, despliega las vicisitudes escatológicas (parusía, juicio universal, eterno gozo y condenación, etc.) con más claridad que sus fuerzas y amplía la terminología escatológica (σκότος, τὸ

ἔξωτερρον, παλιγγενεσία, κόλασις, γέεννα, κρίσις, πῦρ). A partir de la convocación escatológica, se estructura la exhortación a permanecer vigilantes frente a la inseguridad del momento de la parusía (cf. 24,27-25,13.19). En la parénesis sobre el juicio, el motivo de su acuciante proximidad es sustituido por el de su rigurosidad. Mateo concede una importancia especial al hecho de que la Iglesia hace referencia al juicio escatológico, el cual traerá la separación definitiva (Mt 13,24-30.36-43; 22,1-14). La Iglesia, en efecto, «no es ya la reunión de los elegidos y eternamente salvados, sino un *corpus mixtum*..., que sólo en el juicio final será objeto de la separación entre el bien y el mal» (G. Bornkamm). La medida del juicio es sólo el → amor que se haya concedido o rehusado a los más pequeños (Mt 25,31ss). Este es, en último término, el camino de la «justicia mayor» (Mt 5,20) a que debe tender en principio el discípulo de Jesús. La escatología de Mateo ocupa una posición intermedia: conoce ya la experiencia del tiempo, pero mantiene con énfasis la presencia del Kyrios en su Iglesia. No es eliminado el «ahora» de la comunidad en su significación escatológica. Por otra parte, así se evita que la Iglesia se identifique con el reino de Dios.

H. D. Wendland, *Die Eschatologie des Reiches Gottes bei Jesus. Eine Studie über den Zusammenhang von Eschatologie, Ethik und Kirchenproblem*, Gütersloh 1931; H. Kleinknecht-G. von Rad-K. G. Kuhn-K. L. Schmidt, Βασιλεύς: ThW I (1933) 562-595 (bibliografía); C. Steuernagel, *Strukturlinien der Entwicklung der jüdischen Eschatologie*: Festschrift für A. Bertholet (Tubinga 1950) 479-487; A. Alt, *Gedanken über das Königtum Gottes*: Kleine Schriften I (Munich 1953) 345-357; J. Schmid, *Exkurs «Reich Gottes»*: Das Evangelium nach Markus (Ratisbona 1954) 31-39; G. Bornkamm, *Jesus von Nazareth* (Stuttgart 1956) 58-87; M. Buber, *Königtum Gottes*, Heidelberg 1956; W. G. Kümmel, *Verheissung und Erfüllung*, Zurich 1956 (bibliografía); H. Conzelmann, *Gegenwart und Zukunft in der synoptischen Tradition*: ZThK 54 (1957) 277-296; O. Kuss, *Exkurs «Heilsgeschichte»*: Cath 11 (1957) 178-189; J. Bonsirven, *Le règne de Dieu*, París 1957; R. Bultmann, *Die Eschatologie des Johannesevangeliums*: Glauben und Verstehen I (Tubinga 1958); H. Conzelmann, *Eschatologie IV*: RGG II (1958) 665-672; O. Cullmann, *Parusieverzögerung und Christentum*: ThLZ 83 (1958) 1-12; W. G. Kümmel, *Futurische und präsentische Eschatologie im ältesten Urchristentum*: NTS 5 (1959) 113-126; W. Marxsen, *Der Evangelist Markus. Studien zur Redaktionsgeschichte des Evangeliums*, Gotinga 1959; H. Schürmann, *Eschatologie und Liebesdienst in der Verkündigung Jesu*: Kaufet die Zeit aus. Festschrift für Th. Kampmann (Paderborn 1959) 39-71; W. Trilling, *Das wahre Israel. Studien zur Theologie des Matthäusevangeliums* (Leipzig 1959) 119-127; J. Héring, *Le royaume de Dieu et sa venue*, Neuchâtel 1959; G. Bornkamm, *Enderwartung und Kirche im Matthäusevangelium*: Überlieferung und Auslegung im Matthäusevangelium (Neukirchen 1960) 13-47; H. Conzelmann, *Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas*, Tubinga 1960; E. Käsemann, *Eine Apologie der urchristlichen Eschatologie*: Exegetische Versuche und Besinnungen I (Gotinga 1960) 135-157; J. H. Kraus, *Exkurs 4 «Die Kulttraditionen Jerusalems»*: Psalmen I (Neukirchen 1960) 197-205; K. Schmidt, *Königtum Gottes in Ugarit und Israel* (Beiheft ZAW 80), Berlín 1961; Ch. Walther, *Typen des Reich-Gottes-Verständnisses*, Munich 1961; U. Wilckens, *Die Missionsreden der Apostelgeschichte* (Neukirchen 1961) 187-218; O. Knoch, *Die eschatologische Frage, ihre Entwicklung und ihr gegenwärtiger Stand*: BZ 6 (1962) 112-120 (bibliografía); E. Staehlin, *Die Verkündigung des Reiches Gottes in der Kirche Jesu Christi*, Basilea 1963; P. van Imschoot, *Reino de Dios*: Diccionario de la Biblia (Barcelona 1963) 1668-1675; O. Karrer, *El reino de Dios hoy*, Madrid 1963; W. Michaelis, *Reich Gottes und Äonenwende in der Verkündigung Jesu*: Neutestamentliche Aufsätze. Hom. J. Schmid (Ratisbona 1963) 161-166; J. Schreiner, *Sion-Jerusalem, Jahwes Königssitz*, Munich 1963; Ph. Vielhauer,

*Gottesreich und Menschensohn in der Verkündigung Jesu: Aufsätze zum Neuen Testament* (Munich 1965) 55-91; R. Schnackenburg, *Reino y reinado de Dios*, Madrid 1967; A. Schweitzer, *Reich Gottes und Christentum*, Tübinga 1967; G. Gloege, *Reich Gottes und Kirche im Neuen Testament*, Darmstadt 1968; H. H. Schrey (ed.), *Reich Gottes und Welt. Die Lehre Luthers von den zwei Reichen*, Darmstadt 1969; G. von Rad, *Teología del Antiguo Testamento I*, Salamanca 1973; 148-156; Ch. Dodd, *Las parábolas del reino*, Ed. Cristiandad, Madrid 1974; P. Hünemann, *Reino de Dios: SM V* (1974) 880-901; W. Eichrodt, *Teología del Antiguo Testamento I*, Ed. Cristiandad, Madrid 1975, 178-181; 387-395.

P. HOFFMANN