

**CB
84**

Yves-Marie Blanchard
Edouard Cothenet
Simon Legasse

Michel Quesnel
Claude Tassin
Maurice Vidal

Evangelio y reino de Dios



EDITORIAL VERBO DIVINO
Avda. de Pamplona, 41
31200 ESTELLA (Navarra) - España
1995

Después del recorrido que hicimos del Antiguo Testamento en *Biblia y realeza*, tenemos en las manos el Cuaderno dedicado al Nuevo Testamento: *Evangelio y reino de Dios*. La importancia de este tema del reino o reinado de Dios en toda la Biblia ha necesitado una presentación del mismo en dos Cuadernos. En efecto, la predicación de Jesús no se comprende fuera del marco de la esperanza secular judía.

Todos los autores del Nuevo Testamento hablan del reino de Dios y de la realeza de Cristo, pero cada uno a su manera, en función de las comunidades para las que escribían. Es apasionante, por ejemplo, descubrir las interpretaciones diferentes de los evangelios, que destacan cada uno diversos aspectos del mensaje inicial de Jesús. Por tanto, es inútil intentar reducir la expresión «reino de Dios» a un concepto claro y preciso; quizás por esto no es muy frecuente en el lenguaje habitual de los cristianos. Sobre todo, porque nos obliga a alzar la vista desde el momento presente para escrutar el horizonte de nuestra esperanza.

Desde los escritos más antiguos, las cartas de Pablo, hasta los últimos desarrollos de Juan o del Apocalipsis, la expresión «reino de Dios» y «realeza de Cristo» expresan las mil riquezas del misterio de Dios presente en Jesús. No es solamente cuestión de vocabulario y de conceptos, sino que se trata de la realidad misma de la salvación que llega a la vida de las comunidades, a la vida de los bautizados. Es el mundo nuevo que nace en la historia de los hombres. Nuestra esperanza puede alcanzar entonces el gran deseo de Jesús: *¡Padre! ¡Ven-ga a nosotros tu reino!*

Este Cuaderno es obra de un equipo coordinado por Michel QUESNEL, profesor del Instituto Católico de París.

Philippe GRUSON

INTRODUCCIÓN

Si pedís a alguien que os resuma el mensaje de Jesús de Nazaret, seguramente os responderá: «amaos los unos a los otros». En efecto, esta frase se encuentra en san Juan (13,34); pero es rara en los evangelios y se limita a las relaciones que los hombres tienen que tener entre sí. Su contenido es exclusivamente moral.

Si vuestro interlocutor conoce bien el Nuevo Testamento, os contestará que su resumen es el reino de Dios (o el reinado de Dios, según dicen hoy algunos biblistas). Efectivamente, Jesús habló mucho de él. Pero esto tampoco resume todo su mensaje, imposible de condensar en una expresión concreta, por muy rica que sea, aunque sea ésta sin duda una de las nociones más centrales –y de las más difíciles de comprender– de su predicación.

Figura sobre todo en los evangelios sinópticos: Mateo, Marcos y Lucas. En Marcos, Jesús comienza su misión anunciando la proximidad del reino: «El plazo se ha cumplido. El reino de Dios está llegando» (Mc 1,15). Para Mateo el anuncio del reino ocupa también un lugar privilegiado: forma parte del mensaje que Jesús anuncia apenas se pone a recorrer las ciudades y aldeas de Galilea: «Arrepentíos, porque está llegando el reino de los cielos» (Mt 4,17). Lucas es el único de los tres para quien el anuncio del reino no forma parte de la predicación inaugural: la escena famosa de la sinagoga de Nazaret no lo menciona (Lc 4,16-30); Jesús no habla de él hasta un poco más adelante, cuando decide abandonar Cafarnaúm para ampliar su campo de apostolado: «También en las demás ciudades debo anunciar la buena noticia del reino de Dios, porque para esto he sido enviado» (Lc 4,43).

Con el reino de Dios hemos de relacionar la rea-

leza de Cristo, un tema que también está presente en los sinópticos que, en este punto, coinciden con san Juan. En los cuatro evangelios el diálogo entre Pilato y Jesús recae sobre la condición regia de éste, y el letrero puesto sobre la cruz hace saber a los transeúntes que el condenado a punto de morir es o pretende ser «el Rey de los judíos» (Mc 15,16 y par.). Por otra parte, el título de Mesías o Cristo que le da toda la tradición cristiana ¿no ha tenido siempre, sean cuales fueren las corrientes que lo utilizaron en el judaísmo del siglo I, una connotación real?

La forma con que los sinópticos tratan del reino de Dios tampoco puede separarse del lugar que reservan a otro tema, igualmente central en las palabras de Jesús, aunque es raro en el resto del Nuevo Testamento: el tema del Hijo del hombre. La figura a la que remiten los sinópticos es la de aquel misterioso Hijo del hombre del que se nos habla en el capítulo 7 del libro de Daniel, que avanza acompañado de las nubes del cielo en dirección hacia un Anciano sentado en un trono de fuego. Esta visión tiene por lo menos un aspecto claro: el Hijo del hombre se dirige hacia Dios para mantenerse en su presencia. El texto precisa a continuación: «Se le dio poder, gloria y reino, y todos los pueblos, naciones y lenguas le servían» (Dn 7,13-14).

Este texto fue leído y releído en el judaísmo antiguo. Objeto de múltiples interpretaciones, el Hijo del hombre se convirtió en una de las figuras centrales de la apocalíptica judía, dotada siempre de una autoridad, de un poder, de una gloria como la que se le atribuye en el libro de Daniel. Y cuando Jesús habla de él en los evangelios, es casi siempre a propósito de un poder que él tiene o, por el con-

trario, al que él renuncia para entregarse a los caprichos de las potencias de este mundo, que lo llevarán a la pasión.

El Hijo del hombre mencionado por Jesús guarda una estrecha relación con su realeza y con el reino de Dios que predica. Ninguno de estos tres temas puede aislarse de los otros dos, so pena de que nos limitemos a un estudio raquítico en sus resultados, por ser demasiado estrecho su proyecto. Los reyes bíblicos están vestidos de una autoridad y ejercen un juicio. Todo lo que, en las funciones de Jesús, guarda relación con estas prerrogativas reales tiene algo que ver con el reino de Dios.

¿QUÉ ES EL REINO DE DIOS?

El Nuevo Testamento no nos da una respuesta directa a la cuestión de saber qué es el reino de Dios. En ningún momento da una definición del mismo. Jesús habla de él como de una realidad conocida, proclamando su proximidad, sugiriendo algunos de sus aspectos con la ayuda de parábolas, declarando que está lejos o está cerca, confiando su llaves a Pedro, enumerando las condiciones que permiten entrar en él y las que, por el contrario, impiden hacerlo. Pero, a pesar de todo ello, el reino de Dios no se deja captar ni mucho menos como una noción ni definir como un concepto.

Una de las grandes preguntas que se plantean a propósito de él es la del tiempo. ¿Cuándo vendrá el reino o cuando se podrá entrar en él? ¿Jesús habla de él como de una realidad presente, «ya aquí», de la que es posible gozar bajo ciertas condiciones? ¿O, por el contrario, no existe más que en esperanza?

Algunas frase de los evangelios parecen favorecer más bien la primera hipótesis, la de una presencia actual del reino de Dios; por ejemplo, aquel pasaje que Lucas pone en labios de Jesús: «El reino

de Dios no vendrá de forma espectacular, ni se podrá decir: 'Está aquí, o allí', porque el reino de Dios ya está entre vosotros» (Lc 17,20-21). Por el contrario, en otros casos parece pertenecer a un futuro relativamente lejano, ya que el acento se pone en el «todavía no» más bien que en el «ya» del reino. En el sermón de la montaña, Jesús declara a sus discípulos: «No todo el que me dice: '¡Señor, Señor!' entrará en el reino de los cielos, sino el que hace la voluntad de mi Padre que está en los cielos» (Mt 7,21). Pues bien, el momento en que los hombres lanzan esta llamada es claramente el del juicio escatológico. La entrada en el reino del que aquí se trata no podrá tener lugar antes de los últimos tiempos.

¿Presente o futuro? ¿«Ya» o «todavía no»? El aspecto temporal del reino de Dios es difícil de captar, tanto como su contenido. Se trata de una realidad movедiza, evolutiva, inaferrable, que sólo un trato asiduo con los textos puede ayudar a discernir, al menos parcialmente. Pero, por lo visto, el descubrimiento no se terminará jamás.

PRECISIONES DE VOCABULARIO

¿Hay que hablar de *reino* o de *reinado* de Dios? Las traducciones y los comentarios oscilan entre las dos formulaciones, sin escaparse siempre de una cierta moda. Hace algunos decenios se decía más bien reino. Actualmente es más corriente hablar de reinado. Esta dificultad se debe a que el Nuevo Testamento no usa más que un solo termino griego, *basileia*, para designar esta realidad compleja. Los LXX más matizados, utilizaban dos: *basileia* (femenino) y *basileion* (neutro). Pero en el texto hebreo del Antiguo Testamento se emplean tres nombres comunes, derivados de *melek* («rey»), a los que corresponden aproximadamente tres equivalentes castellanos (este tipo de correspondencia nunca es perfecto, ya que cada lengua tiene su carácter propio):

– *Melûkâh* puede generalmente traducirse por «realeza»: es el hecho de ser rey y de ejercer la autoridad propia de esta función;

– *Malkût* equivale más bien a «reinado», es decir, al poder real, o al espacio de tiempo que transcurre entre la subida al trono del rey y su muerte, abdicación o sustitución. «El reinado de Felipe II» designa, para los historiadores, el período de 1555 a 1598.

– *Mamelâkâh* designa más bien el «reino», pero en un sentido más amplio que su equivalente castellano. En primer lugar, es el territorio sobre el cual ejerce su poder el rey (un sentido espacial); en segundo lugar es también la soberanía ejercida por el monarca sobre el territorio en cuestión. El castellano tiene este doble sentido para la palabra «imperio»: se habla del Imperio romano en sentido geográfico o bien de tener un imperio sobre alguien o sobre alguna cosa. Es este término hebreo el que los Setenta traducen a veces por *basileion*.

La variedad de equivalentes hebreos explica la dificultad de traducir la *basileia* evangélica. «Reino» tiene un significado más general que «reinado» y por consiguiente puede preferirse en la

mayor parte de los casos. Al contrario, no hay más remedio que utilizar «reino» cuando la palabra tiene un significado principalmente espacial, por ejemplo en la expresión «entrar en el reino de Dios» (Mc 9,47; 10,23; etc.). Otras veces la traducción más satisfactoria es «realeza»; por ejemplo, en la parábola de las minas: «Un hombre noble marchó a un país lejano para recibir la realeza» (Lc 19,12); aquí no es adecuado hablar de «reinado» o de «reino» (aunque es verdad que en este caso se trata de la *basileia* del héroe de la parábola, no de la de Dios mismo).

En las páginas siguientes se empleará alternativamente reinado, reino o realeza, según el contexto o la práctica ya común en el lenguaje; pero conviene que el lector se acuerde de que los tres significados van siempre unidos.

PROBLEMAS DE HISTORICIDAD

¿Habló efectivamente Jesús de este reino de Dios (o de los cielos) que mencionan los textos, o

EL VOCABULARIO DEL REINO EN EL NUEVO TESTAMENTO

	Mt	Mc	Lc	Hch	Jn	Pablo	Ap	Resto NT	Total
Reino (<i>basileia</i>)	55	20	46	8	5	14	9	5	162
Reino de Dios/de los cielos	37	14	32	6	2	10	1	102	
Reinar (<i>basileuein</i>)	1		3			10	7		21
Reinar (teniendo por sujeto a Dios o a Jesús)			1			1	3		5
Rey (<i>basileus</i>)	22	12	11	20	16	4	21	9	115
Rey (designando a Jesús)	8	6	5	1	14		2		36

es más bien una expresión que pusieron en sus labios las comunidades cristianas sin que él la pronunciara de verdad?

La pregunta entra en el cuadro, mucho más vasto, de los problemas de historicidad planteados por los evangelios. No podemos abordarlos aquí en todos sus elementos. Sin embargo, funciona aquí perfectamente el criterio más seguro para reconocer la historicidad de un dato evangélico, a saber, el criterio de divergencia o de desemejanza.

Según este criterio, se reconoce como probablemente histórico un dato evangélico que no pudo ser inventado por las comunidades cristianas del siglo I para justificar su pensamiento o su práctica. Al contrario, un dato evangélico que encaja adecuada y perfectamente con la vida de las Iglesias después de Pascua pudo haber sido una creación de la comunidad o ser, por lo menos, el resultado de una reinterpretación más o menos atrevida de unos hechos históricos, a fin de dar un fundamento a la práctica o al pensamiento de las comunidades.

Pues bien, en lo que se refiere al reino de Dios, se constata que Pablo habla poco de él: catorce referencias para toda la tradición paulina. Los otros escritos del Nuevo Testamento, menos todavía. No es una noción o un concepto en torno al cual se articule el pensamiento teológico postpascual. El criterio que acabamos de enunciar va entonces en el sentido de una historicidad muy probable. En otras palabras, las comunidades entre las que se elaboraron las tradiciones evangélicas no tenían ningún motivo para prestar a Jesús unas palabras sobre el reino de Dios, si él mismo no las hubiera pronunciado realmente. Goza de un alto grado de credibilidad el hecho de que esta expresión se remontaba a la persona misma del Salvador y formaba parte de su predicación.

PLAN DE ESTE CUADERNO

- Antes de tocar los textos cristianos en sí mismos, conviene situarlos en el ambiente que los vio nacer y al que pertenecía el mismo Jesús. De ahí el primer capítulo: **El reino de Dios en el judaísmo del siglo I de nuestra era.**
- A continuación se estudian los textos por el orden cronológico de su redacción, empezando por **el reino de Dios en las epístolas paulinas.**
- Para los evangelios sinópticos distinguimos las tres obras, a pesar de los puntos que tienen en común. En primer lugar, **el reino de Dios en Marcos.**
- Mateo utiliza poco la expresión «reino de Dios» y prefiere su equivalente: «Reino de los cielos». De ahí el título del segundo capítulo dedicado a los evangelios: **el reino de los cielos en Mateo.**
- En tercer lugar estudiamos el evangelio de Lucas, sin aislarlo de los Hechos de los apóstoles. La obra de Lucas forma un todo: **el reino de Dios en la obra de Lucas.**
- Viene a continuación el evangelio de Juan que, con toda probabilidad, es el último de los cuatro y utiliza sólo dos veces la expresión «reino de Dios»: **el reino de Dios en el evangelio de Juan.**
- En cuanto al Apocalipsis, su género literario tan específico aconseja tratarlo aparte, sea cual se la identidad de su autor: **el reino de Dios y el reino de Cristo en el Apocalipsis.**
- Finalmente, para que un tema teológicamente tan rico no sea estudiado sólo por los exegetas, le hemos pedido a un teólogo que, teniendo en cuenta los estudios precedentes, sacara de ellos una conclusión, abriendo perspectivas teológicas más globales. De ahí el título del capítulo final: **El reino de Dios no deja de ser un reino.**

Michel QUESNEL

EL REINO DE DIOS EN EL JUDAÍSMO DEL SIGLO I DE NUESTRA ERA

Remontándose a los orígenes de la realeza en Israel, la esperanza judía del reino de Dios no dejó de desarrollarse a lo largo del primer milenio a. C. La toma de Jerusalén el año 587 y la pérdida de independencia política para Israel condujeron a desligar esta esperanza del monarca reinante, a pesar de los intentos, siempre fallidos, de restauración (Zorobabel, la dinastía asmonea).

Desde la ocupación de la tierra judía por los romanos resulta cada vez más claro que Israel no tie-

ne sino un rey digno de este nombre, a saber, el mismo Señor, sin ningún jefe político como «lugarteniente». Ni Herodes ni sus descendientes, tan poco religiosos unos como otros, son capaces de probar lo contrario; resulta difícil decir si las insurrecciones de algunas bandas armadas, de las que nos hablan Flavio Josefo (*De bello jud.* II, 118) y los Hechos de los apóstoles (5,36-37) fueron vistas como capaces de sostener una verdadera esperanza mesiánica.

El abanico de esperanzas de la realeza plena de Dios

Los evangelios conocen a los grupos judíos más influyentes. Por ejemplo, los bautistas, movimientos de despertar profético, hacen revivir la figura de Elías (Mt 3,4; 17,10-13); fuera del caso complejo de Juan, no parece ser que cultivaran esperanzas mesiánicas, sino que contaban con el juicio inmediato de Dios. Aunque no lo menciona, el Nuevo Testamento dialoga también con algunas ideas del esenismo de Qumrân (*Cuadernos bíblicos*, n. 83, p. 72). En cuanto a la aristocracia saducea, no trató Jesús mucho con ella; religiosamente conservadora y políticamente oportunista, dejaba para los fariseos las especulaciones mesiánicas y escatológicas (Hch 23,6-9). Es con estos últimos con quienes Jesús discute las cuestiones religiosas.

Por lo demás, los fariseos se señalan más por sus prácticas que por seguir una doctrina común.

Sobre el mesianismo, la anécdota del *Talmud Yerushalmi* resume muy bien todo el abanico de posiciones fariseas: al líder de la segunda guerra judía (132-135 d. C.), Bar Kokba («hijo de la estrella», apellido de Kosiba), el rabino Aqiba aplicaba la profecía mesiánica de Nm 24,17: «Entonces R. Yohanan ben Torta le dijo: Aqiba, brotará la hierba en tus mandíbulas y no habrá venido todavía el Rey Mesías». De hecho, el fariseísmo coincidía en sus ideas fundamentales con las creencias populares.

Pues bien, ni los fariseos ni la gente común del tiempo de Jesús podían apostar por un Mesías sacerdotal, a pesar de que esta figura gozaba de simpatías en Qumrân y de que está perfectamente de acuerdo con la evolución político-religiosa de la historia judía. Es que en el siglo I los sumos sacer-

dotes estaban demasiado desacreditados por las rencillas entre los diversos clanes y sus incesantes tratos con Roma. Desde este punto de vista, el círculo de Jesús está cerca de los fariseos, que sostenían las aspiraciones populares, a saber, la venida milagrosa de un Hijo de David, que liberaría la Tierra santa de la opresión y de la iniquidad.

Los humildes conocían además el peso de la enfermedad y el miedo a los demonios, una opresión más inmediata que el poder de los grandes. Por eso se creía que el rey Salomón, hijo de David por excelencia, había recibido dones de curación y de exorcista; algunos judíos apelaban a su poder. Josefo declara que «Salomón compuso encantamientos para conjurar a las enfermedades y dejó fórmulas de exorcismos para encadenar y echar a los demonios». Él mismo había visto actuar a un exorcis-

ta llamado Eleazar (*Ant. jud.* VIII, 45-49), que hacía oler a los posesos ciertas raíces prescritas por Salomón. La fama de Salomón se basaba en el texto bíblico que ensalzaba su sabiduría y sus conocimientos botánicos (1 Re 5,13). En el siglo I a. C., el libro de la Sabiduría hace decir al antiguo rey que Dios le había dado conocer «el poder de los espíritus, las variedades de las plantas y las virtudes de las raíces» (Sab 7,20). ¿Tendría estos mismos dones el «hijo de David» que había de venir? Es lo que esperaban ante todo los afligidos de Palestina, y algunos fariseos no desdeñaban ejercer sus talentos de exorcistas (Mt 12,27). De todas formas, dado que constituían el movimiento más cercano a las esperanzas populares, los fariseos marcaron a las sinagogas con su sello, y es en los textos sinagogales donde se encuentran las formas más corrientes de las aspiraciones judías del siglo I.

La sinagoga

Para precisar las esperanzas que mantenían en el judío «ordinario» las asambleas del sábado, podemos proceder a un sondeo en las oraciones antiguas y sobre todo en la lectura sinagogal de la Escritura.

música del Kippur con que se abrían los años jubilares: Lv 25,9) y elevar el estandarte para reunir a nuestros desterrados (Is 11,12)», y seguramente la parte de la decimocuarta que invoca la misericordia divina «para el reino de la casa de David, tu Mesías de justicia».

LAS ORACIONES

La sinagoga del siglo I conoce la parte esencial de lo que pasarían a ser las *Dieciocho bendiciones* (véase *Documentos en torno a la Biblia*, n. 18, pp. 31-40). Entre otras, se consideran antiguas la segunda bendición que alaba al eterno Viviente que «hace revivir a los muertos», la décima que manda «tocar la gran trompeta por nuestra libertad (la

Si esta oración recoge las grandes esperanzas bíblicas, incluida la resurrección, el mesianismo en ella es discreto. Estaría al parecer ausente en la versión primitiva del *Qaddis* (la santificación del Nombre; cf. *Documentos*, n. 68, p. 41), con que terminaba la reunión sinagogal y que influyó en las dos primeras peticiones del Padrenuestro:

«Que sea engrandecido y santificado su gran nombre en el mundo que ha creado según su voluntad; y que establezca su reino [y haga germinar su redención. Que haga venir a su Mesías y libere a su pueblo] en vida vuestra y en vuestros días y en

vida de toda la casa de Israel, pronto y en un tiempo cercano».

Con la mención del Mesías o sin ella, el *Qaddis* aspira a la pronta intervención del Dios Rey.

EL TARGUM DEL PENTATEUCO

El targum, que al principio era oral, consiste en la traducción al arameo de las lecturas bíblicas para un auditorio que no hablaba el hebreo. Así se crearon ciertas modalidades de traducción parafraseada que llevaron a los tãrgumes escritos. Los descubrimientos de Qumrãn atestiguan la antigüedad de este fenómeno, al menos para los textos hebreos difíciles. Pues bien, los raros textos del Pentateuco que se prestan a una interpretación mesiánica resultaban un tanto difíciles; se comprende entonces que las capas más antiguas del targum hayan intentado hacerlas más explícitas.

Desde mitad del siglo III de nuestra era, el Pentateuco griego parece leer el anuncio del Mesías en Gn 3,15. El targum desarrolla claramente esta interpretación:

«Pondré enemistad entre ti y la mujer, entre tus hijos y sus hijos. Y sucederá que, cuando los hijos guarden la Ley y cumplan los mandamientos, te atacarán, te romperán la cabeza y te matarán. Pero cuando abandonen los mandamientos de la Ley, tú (la) atacarás, le morderás en el talón y la herirás. Pero, en cuanto a los hijos de ella, habrá un remedio, mientras que para ti, serpiente, no habrá remedio; porque están destinados a tener paz al final, en el día del Rey Mesías» (Targum Neófiti, trad. R. Le Deaut)¹

¹ En los tãrgumes, los pasajes que corresponden al texto bíblico van en negrita.

Aquí, en la alternancia de las fases de fidelidad y de infidelidad, de victoria y de derrota del Mal hasta la paz mesiánica universal (Is 9,6), se ve hasta qué punto se impuso el espíritu de los apocalipsis. Se comprueba esto en el *Poema de las cuatro Noches* pascales relativas a la «noche de vela por el Señor» (Ex 12,42). La Noche final incluye la venida del Profeta escatológico y del Mesías, según el simbolismo de un nuevo Éxodo.

«La cuarta Noche (será) cuando el mundo lleve a su fin para ser disuelto; se romperán los yugos de hierro y las generaciones perversas serán aniquiladas y Moisés subirá de en medio del desierto y el Rey Mesías vendrá de arriba. Uno irá al frente del rebaño y el otro marchará al frente del rebaño y su Palabra marchará entre los dos, y yo y ellos marcharemos juntos» (Neófiti en Ex 12,42).

Más concreta es la presentación del Mesías en la versión targúmica del oráculo de Balaán de Nm 24,17. El texto bíblico anuncia: «... Una estrella sale de Jacob, un cetro surge de Israel; machaca las sienes de Moab y el cráneo de los hijos de Set». El *Documento esenio de Damasco* jugaba con el paralelismo para distinguir dos personajes: «La Estrella es el Escrutador de la Ley (el fundador de la secta)... El Cetro es el Príncipe de la congregación; y en su advenimiento abatirá a todos los hijos de Set» (CD VII, 18s). Ya la Biblia griega veía al Mesías en este oráculo. Lo mismo hace también el targum:

«Un rey tiene que elevarse de entre los de la casa de Jacob, un liberador y un jefe de entre los de la casa de Israel. Entregará a la muerte a los valientes de los moabitas, exterminará a todos los hijos de Set y desposeerá a los que tienen riquezas» (Neófiti).

Esta antigua tradición de la lectura del targum entra, sin duda, en el simbolismo de la estrella de los magos en Mt 2, sobre todo si se piensa que también Balaán era un mago extranjero.

El texto de la bendición sobre Judá en Gn 49,10-12 es de un hebreo difícil. La Biblia griega acentúa su mesianismo. En cuanto al targum, amplifica el texto hasta llegar a leer en él toda la historia: primero el Mesías (v. 10), luego la guerra del Mesías contra las naciones (v. 11) y finalmente la perfección moral del personaje y la prosperidad de su reinado:

(10) *«No faltarán los reyes de entre los de la casa de Judá, ni los escribas doctores de la Ley entre los hijos de sus hijos, hasta que venga el Rey Mesías, a quien pertenece la realeza y a quien se someterán todos los reinos.*

(11) *¡Qué hermoso es el Rey Mesías que debe surgir de entre los de la casa de Judá! Cñe sus lomos y sale al combate contra sus enemigos y mata a reyes y príncipes. Enrojece los montes con la sangre de sus víctimas y blanquea las colinas con la grasa de sus guerreros. Sus vestidos están bañados de sangre; se parece al que pisa los racimos.*

(12) *¡Qué hermosos son los ojos del rey Mesías, más que el vino puro! Porque no se sirve de ellos para mirar las desnudeces y el derramamiento de sangre inocente. Sus dientes son más blancos que la leche, ya que no se sirve de ellos para comer (el producto) de las violencias y los robos. Las montañas enrojecerán con sus cepas y sus lagares por causa del vino y las colinas blanquearán con la abundancia de trigo y de rebaños de ovejas» (Neófiti).*

En el v. 11, para transformar la imagen de la sangre de la viña en un símbolo guerrero, el poema del targum acude a Is 63,1-6 (cuya interpretación mesiánica está confirmada en Ap 19,11-13). Esta «contaminación» del texto por un oráculo de Isaías se comprende mejor si se piensa que, en las sinagogas de influencia farisea, la lectura de la Torah se completaba y aclaraba con un breve texto sacado de los profetas.

EL TARGUM DE LOS PROFETAS

Así pues, los libros proféticos tuvieron también su targum. En el de Isaías, el primero de los Cuatro poemas del Siervo lleva una interpretación mesiánica. El Elegido es enviado

«para abrir los ojos de la casa de Israel, que son como ciegos respecto a la Ley, para hacer salir a sus desterrados de entre las naciones, pues semejantes a los prisioneros, y para librarlos de la servidumbre de los reinos, en donde están detenidos como prisioneros de las tinieblas» (Tg Is 42,7, crítica textual y trad. de P. Grelot).

De esta manera, el Mesías restaurará la fidelidad de Israel a la Ley y reunirá a los dispersos. Se trata de temas antiguos, por lo que no parece que este targum sea posterior al año 70 d. C. Al contrario, para el Poema del Siervo doliente (Is 52,13-53,12), con el que el Nuevo Testamento ilumina la pasión, el targum reacciona quizás contra la teología cristiana cuando, en los versículos de apertura, aplica las pruebas del Siervo a Israel humillado y excluye la idea de un Mesías doliente:

«He aquí que mi siervo el Mesías triunfará; será exaltado, crecerá, se hará muy poderoso. Lo mismo que la casa de Israel estuvo esperando en él durante días numerosos, porque su aspecto era miserable entre las naciones y su apariencia distinta de la de los hijos de los hombres, así también dispersará a las naciones numerosas, los reyes se callarán ante él; pondrán sus manos en sus bocas, ya que verán cosas que no les habían contado y comprenderán cosas que no habían oído decir» (Tg Is 52,13-15).

Se sabe que a la sinagoga le gusta evocar a Dios mediante perífrasis respetuosas. En Gn 17,1 se dice: «YHWH se apareció a Moisés»; el targum prefiere leer: «La Palabra (*memrá*) de YHWH se reveló». Indirectamente, este estereotipo puede con-

vertirse en una tradición sujeta a comentarios y la expresión «el *memrá* del Señor» puede servir de base a una teología de la Palabra divina. En este sentido, el targum de los profetas vacila a la hora de hablar crudamente de la venida de Dios y prefiere evocar el reino. El oráculo de Is 40,9: «Di a las ciudades de Judá: ¡He aquí vuestro Dios!» se convierte en el targum: «Di a las ciudades de la casa de Judá: ¡He aquí que se nos ha revelado el reino de vuestro Dios!» Del mismo modo, en Is 52,7, texto que sirvió de base para el kerigma de Jesús (Mc 1,14s), el targum hace decir al «mensajero de buenas noticias»: «El reino de tu Dios se ha revelado». Esta terminología significa simplemente que ese reino benéfico, que es ya una realidad, necesita una intervención personal de Dios para llegar a su pleno ejercicio, pero que esta intervención no puede identificarse ni mucho menos con una vulgar presencia física.

UNA ANTIGUA HOMILÍA

Los *Pirqé de Rabbi Eliezer* (siglo VIII de nuestra era) conservan un fragmento de una homilía muy antigua, que demuestra los sentimientos profundos que inspiraba la esperanza del reino de Dios. Se parte del salmo 93, que la liturgia del templo utilizaba la víspera del sábado para celebrar la so-

beranía de Dios sobre el mundo, acabado el día sexto. El autor de esta homilía pone su primera recitación en labios de Adán en el momento de su creación:

«Adán se puso de pie... Al verlo, todas las criaturas rezaron por él, ya que creyeron que era su creador; por tanto, fueron a postrarse ante él. Adán exclamó: ¿Cómo es que os postráis ante mí? Venid, vamos juntos a revestirnos de fuerza y majestad, y luego hagamos reinar sobre nosotros al que nos ha creado. Porque es el pueblo el que hace reinar al rey y no el rey el que se pone a sí mismo como rey... A continuación, Adán abrió la boca y todas las criaturas respondieron tras él; se revisitaron de fuerza y majestad, aclamaron a su Creador y lo hicieron su rey, como está escrito: «YHWH reina, está revestido de majestad... Está ceñido de fuerza» (Sal 93,1)» (PRE 11, trad. M.-A. Ouaknin – E. Smilevitch).

La humildad ejemplar del primer Adán desea quizás ir contra la teología cristiana del nuevo Adán (1 Cor 15,45-48). Notemos sobre todo la lógica de libertad que aquí se impone: es por la fe y el agradecimiento de la obra del Creador como el reino divino adquiere su realidad. De forma paralela, en el final del Cántico de Moisés, «¡Que el Señor reine por siempre jamás!» (Ex 15,18), el judaísmo antiguo ve a Israel eligiendo al Señor como rey en reconocimiento de su obra de liberación (compárese con Hch 15,2-4).

La ebullición socio-religiosa (del 44 al 66)

Si la sinagoga cultivaba en el pueblo la esperanza pacífica del reino de Dios, las crisis episódicas empujaban a algunos, entre ellos a los fariseos, a cambiar ellos mismos la situación. Pero no ocurrió

esto durante la corta vida de Jesús y el régimen de los prefectos romanos del año 6 al 36. Antipas pudo ver en Juan Bautista una amenaza política, ya que «la gente parecía estar dispuesta a seguir en

todo los consejos de aquel hombre» (Ant. Jud. XVIII, 118). No obstante, si hacemos caso del final de la multiplicación de los panes en Juan (6,14-15), Jesús evita a los que le veían ya en el poder.

Las sublevaciones de carácter más religioso explotaron cuando los conflictos con Roma no pudieron ser arreglarse por medio de un diálogo político. El primer hecho importante, el año 36, no vino de Judea, sino de los samaritanos que esperaban, al parecer, la venida de un «profeta como Moisés»:

«Un hombre que no daba importancia alguna a la mentira les arengó...; ordenó que subieran con él al monte Garizim... Aseguraba que una vez allí les mostraría los vasos sagrados que Moisés escondió y enterró. El pueblo que dio crédito a lo que decía, tomó las armas y se reunió en un pueblo llamado Tiratana, donde se les agregaron otros en gran número, para subir al monte» (Ant. Jud. XVIII, 85)

Pilato ordenó entonces una matanza que le costó el puesto de prefecto, ya que todavía era posible contar con la justicia imperial.

Las cosas cambiaron cuando los procuradores romanos sucedieron al reinado demasiado breve de Agripa I. Aparecen entonces los que Josefo distingue de los «bandidos», llamándolos goés (magos, charlatanes):

«Siendo Fado procurador de Judea, un cierto mago (goés) de nombre Teudas persuadió a un gran número de personas que, llevando consigo todos sus bienes, lo siguieron hasta el río Jordán. Afirmaba que era profeta y que a su mandato se abrirían las aguas del río y el tránsito les resultaría fácil (cf. Jos 3). Con estas palabras engañó a muchos» (Ant. Jud. XX, 97).

Fado solucionó el problema con una matanza general. La vuelta al desierto y el paso del Jordán equivalen a un nuevo Éxodo bajo la guía de un nuevo Josué, *alter ego* de Moisés y conquistador de la Tierra santa. Lucas conoce a Teudas (Hch

5,36) así como al «Egipto» (Hch 21,38), un judío que había venido de Egipto y que se hizo famoso en tiempos de Félix (60-62). Josefo abre aquí su noticia con un sumario sobre estos «magos» que proponían un Éxodo fértil en «signos y prodigios»:

«Los impostores (goés) y los hombres falaces persuadían a la multitud a que los siguieran al desierto. Decían que allí les mostrarían signos y señales que sólo pueden producirse por obra y providencia de Dios. Muchos que los creyeron, sufrieron los castigos que merecían por su locura... En ese tiempo llegó a Jerusalén un egipcio que simulaba ser profeta, y quiso persuadir a la multitud que ascendiera con él al monte de los Olivos... Les dijo que desde allí verían caer por orden suya los muros de Jerusalén, y les prometió abrirles un camino para volver a la ciudad» (Ant. Jud. XX, 168s).

Félix reprimió severamente la tentativa, pero el Egipto huyó proponiéndose editar de nuevo la conquista milagrosa de Jericó por Josué (Jos 6).

Entre tanto (¿por el año 49?), «como los judíos se soliviantasen continuamente por instigación de Cresto (= Cristo), Claudio los echó de Roma» (Suetonio). Según una de las hipótesis, la expulsión afectó a los judeo-cristianos de Roma (Hch 18,2). Marcados por la esperanza de un Cristo, Hijo de David, se habrían visto ellos mismos contaminados por la agitación político-religiosa de Palestina.

En el año 66 Josefo menciona a Juan el Esenio entre los oficiales encargados de la resistencia. Por tanto, algunos esenios entraron también en la lucha. Y en Qumrân, la redacción final del célebre *Rollo de la Guerra* parece indicar un momento en que algunos pasaron de las especulaciones apocalípticas a la lucha armada.

¿Cómo se situaron los grupos cristianos de Palestina en medio de este clima turbulento? Según Eusebio de Cesarea, algunos emigraron a la Decápolis, en donde se encuentra la ciudad de Gerasa. ¿Qué pensaban al oír el relato de los posesos gera-

senos (Mc 5,1-20) con el símbolo pagano de los puercos y la alusión a la «legión» romana? El discurso apocalíptico de los Sinópticos (Mc 13) nos da una vaga idea de ello.

Conviene recordar los «se dice» recogidos por Josefo (*De bello jud.*, VI, 288-309): en la fiesta de las Tiendas del año 62, Jesús ben Anán, un aldeano inculto, anunciaba como inminente la destrucción de la ciudad y del templo. A pesar de las provoca-

ciones, siguió con su juego durante siete años y medio hasta que le alcanzó un proyectil durante el sitio de Jerusalén. Inmediatamente antes de la guerra, durante la fiesta de los Ázimos del 66, una luz muy viva rodeó el altar durante la noche y la puerta oriental del templo se abrió por sí misma. Luego, en Pentecostés, los sacerdotes que servían por la noche oyeron una voz que decía: «Nos marchamos de aquí».

Tras la catástrofe del 70

Josefo (*De bello jud.*, VI, 250) y la literatura rabínica señalan la coincidencia de fechas entre la destrucción del primer templo en el año 587 y la del año 70, un dato que explotan los dos últimos grandes apocalipsis: el *Segundo Libro de Baruc* (2 Ba) y el *Cuarto Libro de Esdras* (4 Esd). Era fácil sugerir que Baruc, el escriba secretario de Jeremías, pudo anunciar en términos velados la destrucción del segundo templo. Y lo mismo que Jeremías había escrito a los desterrados (Jr 29), así también el segundo Baruc se dirige a los judíos de la diáspora, abatidos por la destrucción de Jerusalén. Su mensaje es claro:

«Ahora los justos están muertos, los profetas se han dormido y también nosotros hemos tenido que dejar nuestra Tierra. Nos han robado a Sión. Ya no tenemos más que al Todopoderoso y su Ley» (2 Ba 85,15).

Durante el asedio a la ciudad, Baruc vio cómo los ángeles salvaban los objetos sagrados del templo y derribaban las murallas por orden de Dios. Así pues, es Dios el que dirige los acontecimientos y del que cabe esperar una nueva Jerusalén, que él tiene preparada desde el principio. Este tema lo recoge también Esdras: *«Sión vendrá y se revelará a todos, preparada y construida»* (4 Esd 13,36).

Los dos apocalipsis utilizan y ponen al día las visiones de David y los clichés de la literatura de Henoc; todo ello forma también el trasfondo común de los evangelios y del Apocalipsis de Juan. La apocalíptica cumplió con su misión: no se trata de reconstruir el primer templo, ya que le corresponde ahora a Dios cumplir las revelaciones hechas a los sabios. E incluso antes de que la derrota de Bar Kokba (año 135) acabase con las esperanzas de la nueva Jerusalén inscritas en los dos apocalipsis, éstos saben ya que la reunión de los dispersos y la liberación de Israel vendrán de Dios, como fruto del retorno de todos a una vida de fidelidad a la Torah. De este modo, tanto en la escatología como en la apocalíptica cristiana, la cuestión del «cuándo» pasa a ser la del «cómo» (prepararse a ello).

El Esdras bíblico había sido el «editor» de la Ley de Moisés (Esd 7). Bajo la inspiración divina, el Esdras apócrifo (4 Esd 14) dicta los 24 libros de la Biblia y los 70 libros que hay que reservar a los sabios, sin duda los apocalipsis que hay que divulgar ahora. Porque las dos obras intentan integrar las esperanzas apocalípticas asimiladas por los sabios fariseos. «Reservado» desde los orígenes, el Mesías vendrá, como vencedor de los enemigos de Israel. Después de su reinado reformador, «morirá» (4 Esd 7,29) o «volverá a su gloria» (2 Ba 30,2). Habrá

entonces una resurrección general y el juicio de todos, judíos y paganos. Luego los justos vivirán eter-

namente (o durante una vida muy larga) en una creación transfigurada.

Observaciones finales

En el judaísmo antiguo, los acontecimientos sirvieron para fecundar la lectura de las Escrituras, hasta ir llegando poco a poco a dar consistencia a los mediadores del reino de Dios: el Mesías davídico, el Profeta escatológico o el Ungido sacerdotal.

Jamás este judaísmo llegó a coordinar realmente estas diversas figuras. Por lo demás, lo que constituye el corazón de los círculos religiosos más diversos es la aspiración a la soberanía plena de Dios: su victoria sobre los impíos y sobre el opresor, su victoria sobre la muerte por la resurrección y/o la transformación del cosmos. En comparación con ellos, el cristianismo naciente se presenta como el más «mesiano-céntrico» de los grupos judíos.

Nunca se insistirá demasiado en la importancia de la apocalíptica, «matriz judía del cristianismo» (J. J. Collins). Antes de convertirse tardíamente en una literatura de evasión, enriqueció la fe de un marco de pensamiento y de imaginación que permitía concebir un Dios, cuyos planes triunfaban so-

bre todas las crisis de la historia, un marco que liberaba a las figuras mesiánicas de rasgos demasiado vulgares. De este modo, fecundó a la fe cristiana enfrentada con el fracaso terreno de su Cristo.

Finalmente, la complejidad de las esperanzas judías invita a matizar las oposiciones demasiado fáciles: frente al mesianismo judío, político y nacionalista, habría una cristología universalista de antemano. Pues bien, por un lado los apocalipsis anuncian el juicio de todos los hombres según criterios éticos; y la conversión de Israel a la Ley entra en la misión del Mesías. Por otro lado, el mesianismo de los primeros cristianos no los puso al margen de las convulsiones de la Palestina del siglo I. En la tensión de los acontecimientos es como se «desnacionalizó» la cristología, un punto en el que habrían de insistir todavía los mensajeros de la segunda generación cristiana (Hch 1,6-7; Jn 19,35-38).

Claude TASSIN

EL REINO DE DIOS EN LAS CARTAS DE PABLO

El tema del reino de Dios, típico de la predicación de Jesús, se encuentra en Pablo para expresar una noción manifiestamente conocida y recibida por los cristianos. En efecto, el reino de Dios era el objeto central de la predicación misionera de la primitiva Iglesia, cuyo acento y contenido se anunciaron por anticipación en la Galilea evangélica (Mc 1,15). Sin embargo, este tema está lejos de ocupar en las epístolas paulinas el lugar que ocupa en los tres primeros evangelios, respecto a los cuales Pablo se encuentra en clara inferioridad, en beneficio de otro tema, característico de su pensamiento y de su mensaje, el de la «justicia de Dios». Pero esto no significa nada: comparado con los otros autores del Nuevo Testamento, Pablo sigue resultando impresionante en este punto. En las epístolas de autenticidad indiscutible, la expresión «reino de Dios» se lee siete veces, cuatro de ellas en la primera carta a los Corintios (1 Tes 2,12; 1 Cor 4,20; 6,9.10; 15,50; Gál 5,21; Rom 14,17). Hay que añadir otras tres menciones en las cartas de autenticidad un tanto dudosa (Col 4,11; Ef 5,5; 1 Tes 1,5). En todo este conjunto la idea de reino de Dios ofrece algunos aspectos de notable interés, en los que no difiere de su presentación en los evangelios. Para darse cuenta de ello basta con examinar los diversos pasajes en que se encuentra este tema.

LA VOCACIÓN CRISTIANA AL REINO DE DIOS

Para Pablo, y según la enseñanza que prodiga a los cristianos de Tesalónica, la vida de estos últimos

y la de todos los cristianos está animada por una aspiración al retorno de Jesús. El final es la salvación y la bienaventuranza, no el castigo, ya que Jesús es precisamente el que, en su regreso, «nos libera de la ira que se acerca» (1 Tes 1,10). Para obtener este resultado los creyentes tienen que mantenerse en el cumplimiento de una conducta llena de fe y de caridad, para que «cuando Jesús, nuestro Señor, se manifieste (*parousía*) junto con todos sus elegidos, os encuentre interiormente fuertes e irreprochables» (1 Tes 3,13).

En otro lugar de la misma epístola Pablo exhorta a «llevar una vida digna de Dios». Prosigue diciendo que Dios «os ha llamado a su reino y a su gloria» (1 Tes 2,12). Pablo, que en este primer escrito cristiano que conocemos da gran importancia a la *parusía* (1 Tes 2,19; 3,13; 4,15; 5,23), no menciona más que aquí el reino de Dios. Jesús no predicaba la *parusía*, sino el reino. Por tanto, la situación es inversa a la que nos presentan los evangelios, en este punto básico de la predicación de Jesús. Pero la diferencia es mayor todavía. Porque al «reino» se añade aquí la «gloria», un tema eminentemente paulino que, observémoslo, no aparece nunca asociado al reino en los evangelios, sino más bien a la *parusía* del hijo del hombre (Mt 8, 38 par.; 13,26 par.; cf. también Mt 19,28). En Pablo esta gloria es a la vez patrimonio de Cristo resucitado (Flp 3,21; 2 Cor 3,18; Rom 6,3) y objeto de la esperanza de los cristianos, con vistas a su transformación final (Flp 3,21; 1 Cor 15,43; Rom 5,2; 8,18; 9,23). Pero es también la «gloria de Dios», la iluminación del hombre entero por la irradiación de Dios mismo (Rom 8,18; los pecadores están privados de ella: Rom 3,23). Con ella, en 1 Tes 2,12 encontramos el reino o mejor dicho la «realeza» de Dios (otro matiz de la palabra *basileia*), que en

virtud de este contacto se convierte en algo comunicado a los elegidos. Esto nos hace percibir la ironía de Pablo cuando, en 1 Cor 4,8, se burla de las pretensiones de aquellos que se portan como si estuvieran ya investidos de la realeza escatológica: «¡Ya estáis satisfechos! ¡Ya sois ricos! ¡Habéis llegado a ser reyes sin contar con nosotros! ¡Ojalá lo fueseis de verdad, para que también nosotros reinásemos con vosotros!»

LOS PECADORES NO HEREDARÁN EL REINO DE DIOS

Esta misma perspectiva final y retributiva domina en las amenazas que Pablo dirige a otros corresponsales suyos para detenerlos en la pendiente de un retorno a sus depravaciones antiguas:

«¿O es que no sabéis que los malvados no tendrán parte en el reino de Dios? No os engañéis: ni los lujuriosos, ni los idólatras, ni los adúlteros... tendrán parte en el reino de Dios» (1 Cor 6,9-10).

«En cuanto a las consecuencias de esos desordenados apetitos, son bien conocidas: fornicación, impureza, desenfreno, idolatría... y cosas semejantes. Los que hacen tales cosas, os lo repito ahora como os lo dije antes, no heredarán el reino de Dios» (Gál 5,19-21).

Según el lenguaje del Deuteronomio del que están sacadas estas expresiones, «entrar en el reino de Dios» o «heredarlo» son frases sinónimas (véase Dt 4,1; 6,18; 8,1; 11,8; 16,20¹, para significar, en un nuevo contexto, el acceso a la situación definitiva de justicia y de felicidad que Dios reserva a los ele-

gidos en un «mundo» libre del mal y de los pecadores. Como enseña igualmente el Deuteronomio a propósito de la entrada en la Tierra prometida, se han cumplido las condiciones, que eran la obediencia y el respeto a la voluntad de Dios. Los transgresores quedan excluidos. Así ocurre para Pablo, que reproduce en plan de ilustración algunos catálogos de vicios sacados de los moralistas de la época. Positivamente, la segunda epístola a los Tesalonicenses (2 Tes 1,5) dice esto mismo con la frase «ser dignos del reino de Dios», aunque suponiendo más especialmente la perseverancia en el seno de las persecuciones y de los sufrimientos que de allí resultan. Éstas se soportan «por el reino de Dios», es decir, con vistas a la bienaventuranza final que Dios concede a los que hayan permanecido fieles hasta el fin.

EN LA TENSIÓN PRESENTE-FUTURO

Hay dos frases en Pablo que parecen ser una definición del reino de Dios. Las dos se leen en un contexto polémico. En la primera, Pablo tiene ante la vista la presunción que se manifiesta en la Iglesia de Corinto. El brillo de algunos predicadores, como Apolo, atraía a los fieles tentados de considerarlos como jefes de escuela del mundo ambiental, pensando adquirir bajo su dirección una competencia religiosa que les habría distinguido de los demás. A la vanidad que dividía a los corintios se añadía el peligro de reducir la revelación del evangelio a una sabiduría filosófica de hechura y de origen puramente humanos. La reacción de Pablo es vibrante y, como hemos visto, teñida en este caso de cierta ironía sarcástica. A aquellos pretenciosos que despreciaban a sus rivales, Pablo les dice que su ciencia se reduce a un oropel de frases bonitas y que espera ir él mismo cuanto antes a poner orden en este desorden:

¹ Véase también Dt 1,8; 4,5.14.38; 6,1; 9,5; 10,11; 23,21; 30,6, en donde para «entrar» tenemos el verbo *eisporueesthai*, como en Lc 18,24.

«Si iré, y pronto, si el Señor lo quiere. Veré entonces si los hechos de esos valientes son tantos como su palabrería. Porque el reino de Dios no consiste en palabras, sino en poder» (1 Cor 4,19-20).

El «poder» (*dynamis*) sale aquí a relucir para autentificar el mensaje de Pablo, dada la debilidad de sus medios (1 Cor 2,1-5; 4,9-13). Con frecuencia aparecen juntos en él el «poder» y la «palabra», no siempre para oponerse, sino a veces para completarse (1 Tes 1,5; 2 Cor 6,7) e incluso para identificarse (1 Cor 1,18; 2,4; véase también Rom 1,16). En 1 Cor 2,4-5 y 4,19-20, por el contrario, el uno excluye a la otra. El «poder» es manifestación del Espíritu de Dios, hasta el punto de que casi puede intercambiarse con él (1 Cor 5,4; véase también Rom 15,13.19). ¿Cuál es la forma de esta demostración de poder? Se piensa en la realización de milagros, característica del apóstol, tal como los mismos corintios pudieron comprobar (2 Cor 12,12). Pero no hay por qué limitarse a este único aspecto. El Espíritu, por su dinamismo, aporta otras pruebas tangibles para establecer el origen divino de la obra apostólica, entre las que figuran el nacimiento de las comunidades cristianas y los dones extraordinarios como el de lenguas que se les han concedido, lo cual vale especialmente para Corinto (1 Cor 12,1ss). Esto es distinto de la «palabra», es decir de la de los «discutidores de este mundo», que difunden una sabiduría igualmente «mundana» (1 Cor 1,20).

En 1 Cor 4,20, como hemos visto, el reino de Dios se define precisamente por medio de esta última oposición. Como esto se verifica en la comunidad cristiana, nos vemos llevados a reconocer aquí la presencia del reino y, consiguientemente, a no dejarla solamente para el fin del mundo actual. La paradoja que atestiguan los evangelios no está ausente de las cartas de Pablo. En las realizaciones del Espíritu actualmente visibles Pablo reconoce la anticipación de lo que ocurrirá en la hora final. El reino es algo que esta *ya*, pero *todavía no*. Inaugu-

rado por el poder del Espíritu, perceptible a los ojos de los creyentes, les deja todavía, sin embargo, un espacio para la esperanza. Las «arras del Espíritu» (2 Cor 1,22; 5,5; véase también Ef 1,14), puestas en su corazón, pueden transferirse a la Iglesia en donde apunta ya el alba del reino de Dios, bajo la acción del mismo Espíritu.

Esta misma actualidad se expresa igualmente en Rom 14,17, pero en un contexto distinto. Como en la mayor parte de sus ideas teológicas, Pablo depende aquí de una situación y se esfuerza en resolver un problema. Éste nace, en Roma, de las inhibiciones ascéticas de una categoría de cristianos frente a ciertos alimentos, especialmente frente a la carne. Otros cristianos critican a estos escrupulosos y comen ostensiblemente de todo, sin preocuparse del «escándalo» que pueden provocar, incitando a los primeros a imitarles contra su propia conciencia (el caso es análogo al de los «idolotitos» descrito en 1 Cor 8-10). Pues bien, escribe Pablo, la regla es aquí la caridad, que evita «destruir la obra de Dios por una cuestión de comida» (Rom 14,20). Por tanto, apela a las concesiones que han de hacer los «fuertes» en provecho de los «débiles». Por otra parte, estas cosas carecen de importancia: **«El reino de Dios no consiste en lo que se come o en lo que se bebe; consiste más bien en la justicia, en la paz y la alegría que proceden del Espíritu Santo»** (Rom 14,17).

Pablo se aparta aquí de un tema común, el que representa el reino de Dios como si fuera un banquete (Lc 13,29; Mt 8,11; Lc 14,15; 22,16.18.30; véase también Ap 19,9 e Is 25,6). Es que aquí se trata de eliminar lo que podría impedir que lo esencial dominara en la comunidad. Es lo mismo que se describe en la segunda parte del versículo: la «justicia», el don fundamental de Dios que restablece al hombre en su amistad por la muerte y resurrección de Cristo, la «paz» y la «alegría» que de allí se derivan (Rom 15,13; Flp 1,25), un estado duradero, incluso en medio de la adversidad (2 Cor 8,2), gracias a la acción del Espíritu (Gál 5,22). En estas con-

diciones es como el reino de Dios se establece ya entre los creyentes, esperando su plena consumación. De esta forma es como pueden ya saborear sus primicias.

EL HOMBRE CORPORAL EN EL REINO FUTURO

Sin embargo, Pablo sabe marcar también las fronteras que separan el estado del cristiano, en este mundo, del que Dios le reserva en el más allá de esta vida terrena. A sus discípulos de Corinto, poco inclinados a creer y hasta francamente opuestos a la resurrección de los muertos (1 Cor 15,12), Pablo intenta evitarles el escándalo que se deriva de una mala inteligencia de la misma: se da una incompatibilidad entre el cuerpo actual y el cuerpo futuro, entre el cuerpo corruptible, «sembrado en la debilidad», y su germinación gloriosa (1 Cor 15,42-44). En otras palabras, **«la carne y la sangre no pueden poseer el reino de Dios, ni lo que es corruptible heredará lo incorruptible»** (1 Cor 15,50).

La segunda parte de la frase comenta la primera, en donde «la carne y la sangre» (véase también Mt 16,17) pide una explicación para unos lectores no acostumbrados a las fórmulas judías. La humanidad corporal, con su fragilidad y su destino mortal, no puede entrar sin más en el mundo venidero. Por tanto, es preciso, como escribe Pablo en otro lugar, «que sea también ella liberada de la servidumbre de la corrupción y participe así en la gloriosa libertad de los hijos de Dios» (Rom 8,21). No ser liberados del cuerpo a la manera de las aspiraciones griegas por el más allá sino asumir, o «revestir» (como dice Pablo: 1 Cor 15,49.53.54), una corporeidad diferente de la que incluye el sufrimiento y la muerte (véase también 2 Cor 5,1-5). Diferente e incomparablemente superior, en la «gloria» adquirida por el contacto con el mismo Dios.

REINO Y EVANGELIO

El reino de Dios fue primero una realidad *predicada* por Jesús y luego por los misioneros cristianos. Si a veces la noción se aleja de sus orígenes, tenemos un eco de su primer acento en un escrito algo tardío, obra sin duda de un «paulino» de finales de siglo. Uno de los saludos con que termina la carta a los Colosenses se transmite de parte de dos judíos convertidos, de «Marcos, el primo de Bernabé» y de un tal «Jesús, de sobrenombre Justo», personajes caracterizados de esta manera: **«De entre los conversos del judaísmo, sólo éstos trabajan conmigo por el reino de Dios (*eis tèn basileian tou Theou*)»** (Col 4,11). La expresión como tal es única, pero se relaciona con la que se lee en la carta a los Filipenses. Pablo les felicita allí por su «colaboración en el evangelio (*eis ton euangelion*)» (Flp 1,5). Más adelante (Flp 2,22) se habla de Timoteo, del que Pablo no ahorra elogios: «Conocéis su probada fidelidad y el servicio que ha prestado al evangelio (*eis ton euangelion*). Relacionando estos pasajes con Col 4,11, se tiene la impresión de que, para el autor de esta epístola, «reino de Dios» expresa el contenido del kerigma cristiano en su conjunto, propagado por los apóstoles y sus colaboradores.

REINO Y REINADO DE CRISTO

En la sección de la primera epístola a los Corintios dedicada a la resurrección de los muertos, Pablo describe el «fin»: **«cuando destruido todo principado, toda potencia y todo poder, Cristo entregue el reino a Dios Padre. Pues es necesario que Cristo reine hasta que Dios ponga a todos sus enemigos bajo sus pies... Y cuando le estén sometidas todas las cosas, entonces el mismo Hijo se somete-**

rá también al que le sometió todo, para que Dios sea todo en todas las cosas» (1 Cor 15,24-25.28).

Se describen aquí dos actos, en orden inverso al que se cree que deberían tener lugar. Después de la parusía y de la resurrección de los muertos (1 Tes 4,16; 1 Cor 15,52), consecuencia de la de Cristo, viene primero el final de un combate. Este combate habrá sido el de Cristo contra toda oposición a la obra que Dios realizó y que intenta realizar hasta el final por su mediación (así es como puede traducirse el tema cósmico y mitológico de «Potencia»). La victoria es segura y la resurrección de los muertos es su coronación, dado que la muerte es «el último enemigo» del que Dios ha prometido triunfar. Esta guerra sin tregua, bajo las órdenes de Cristo estratega, forma parte de su oficio de rey. En efecto, reina desde su propia resurrección y su glorificación por Dios, que hizo de él el «Señor» al que está sometido todo el universo (Flp 2,9-11; véase también Mt 28,18). Concretamente, esta victoria no se consigue sin la resistencia de las fuerzas contrarias; por tanto, será preciso luchar hasta que Dios «haya puesto a todos sus enemigos bajo los pies» de aquel a quien ha dado el universo (un recuerdo de los salmos 110,1 y 8,6).

A continuación, Pablo prevé una entrega de este imperio sometido definitivamente a Dios Padre, para que en adelante Dios sea «todo en todas las cosas». La idea es la de una salvación, no la de una fusión divina que absorbería a Cristo, a la humanidad y al resto del mundo. Nada podrá escapar del plan de salvación universal elaborado por Dios. Esto es lo esencial del mensaje en un escenario que ha de ser necesariamente metafórico y que nos dispensa de interrogar a este texto sobre la suerte ulterior de Cristo, sobre la permanencia o la pérdida de su autoridad sobre el mundo. Pero apostamos cualquier cosa a que Pablo, preguntado sobre esta cuestión, no habría podido relegar a Cristo, una vez cumplida su tarea, a un rincón del cielo, mudo e inactivo o destronado del lugar eminente que le corresponde junto a Dios (Rom 8,31). Es más pro-

bable que, representando con un gesto de homenaje el éxito final de la obra de Dios en Jesús, no haya hecho más que ilustrar un destino y una actitud que, en realidad, tienen que durar eternamente. Cristo es «Señor para gloria de Dios Padre» (Flp 2,11).

En el testamento espiritual que el autor de las epístolas pastorales presta a Pablo, la perspectiva es contraria en parte a la del pasaje que acabamos de analizar. Lejos de entregar el reino a Dios Padre, Cristo, según 2 Tim 4,1, asocia el ejercicio de su poder real a su «epifanía», o sea en el lenguaje de las epístolas pastorales a su segunda manifestación en la parusía. Mateo describe las cosas del mismo modo en la parábola del juicio final (Mt 25,31-46). En ambos casos, la realeza se ejerce concretamente en la función de juez universal, según una evolución de la cristología posterior a las epístolas auténticas de Pablo. El mismo Cristo ocupa, por así decirlo, toda la escena del cielo y de él, como «Señor» (véase 2 Tim 1,2.8), aguarda el apóstol, en vísperas de su muerte, la liberación y «la salvación en su reino celestial» (2 Tim 4,18).

Acabemos este recorrido. El autor de otro escrito pospaulino titulado «a los Efesios» saca de las cartas de Pablo, especialmente de 1 Cor 6,9-10 y Gál 5,21, una amenaza cuyo alcance estudiamos ya antes (p. 18), pero añadiéndole un complemento significativo: **«Habéis de saber que ningún lujurioso o avaro, que es como si fuera idólatra, tendrá parte en la herencia del reino de Cristo y de Dios»** (Ef 5,5).

La carta a los Efesios depende de la carta a los Colosenses. Ésta nos dice que los cristianos están ya salvados, puesto que el Padre «nos arrancó del poder de las tinieblas y nos ha trasladado al reino de su Hijo amado» (Col 1,13). Con estas dos epístolas se alcanza un grado de actualización de la salvación que no tiene, en el Nuevo Testamento, más analogía que en la pluma del cuarto evangelista. Aunque todavía queda lugar para una espera (Col

3,4; Ef 4,4.30; 5,16), la dimensión de futuro está aquí ampliamente equilibrada por la adquisición presente. En particular, la vida de los creyentes se desarrolla ya de alguna manera en donde está Cristo (Col 3,1). Y si se compara un pasaje como Ef 2,4-6 con Rom 6,4 y hasta con Col 2,12-13, que depende del anterior e inspira el primer pasaje, se observa una progresión hacia una actualización muy atrevida: los cristianos no sólo pueden considerarse como resucitados con él, sino también como sentados con él en el cielo, en donde Cristo reina con Dios, su Padre, sentado «a su derecha» (Col 3,1; Ef 1,20).

El cristiano vive ya, por así decirlo, en ese mundo superior, regido por Dios y por Cristo en la gloria, compartiendo «la heredad de los santos en la luz» (Col 1,12), y la esperanza que se deriva de la vocación cristiana alcanza ya ahora su objeto (Ef 11,18). No obstante, existen algunas condiciones morales que, si no se realizan, hacen que el cristiano siga estando como los demás «en este mundo de tinieblas» (Ef 6,12), de donde Dios quiere sacarle. La «herencia» no es para los que, aunque haciendo profesión de cristianismo, no han roto con su pasado pagano ni con los vicios, o simplemente los criterios, que lo caracterizan (Ef 5,3-5; véase también Col 3,5-8).

EL REINO DE DIOS EN PABLO Y EN LOS EVANGELIOS

Reunir en una misma definición los aspectos que presenta en los evangelios el tema del reino de Dios es una apuesta que muy pocos autores de hoy se atreven a hacer. Pero lo que es verdad de los evangelios también lo es de los escritos paulinos, en donde esta noción ofrece una auténtica variedad. Además, lo mismo que los evangelistas que

le sucedieron en el tiempo, Pablo hace del mismo tema un uso relativamente libre, adaptando la idea y su expresión a unos contextos que a veces se encuentran bastante alejados del de los orígenes.

Hay un primer punto negativo. Pablo no habla nunca del reino de Dios como de una realidad que «viene», que «se acerca», etc. (véase Mc 1,15 par.; Lc 10,9.11; 11,2 par.; 11,20 par.). La «venida» que espera es la del Cristo de la parusía (1 Tes 5,2; 1 Cor 4,5; 11,26) o del juicio (de la «cólera»: 1 Tes 1,10; añadir Col 3,6; Ef 5,6) que se le asocia. El reino pierde entonces el carácter de acontecimiento que tiene en parte en los evangelios.

En compensación, mantiene a veces el carácter futuro que posee también en varios pasajes evangélicos. Pero aquí hay que matizar las cosas. Para traducir la situación de los justos que sigue al juicio final, el reino no aparece en los evangelios más que en Mt 25,34. Pero la ausencia de las palabras «de Dios» («de los cielos»), así como de la expresión «heredar el reino» establecen una distancia respecto a Pablo: en Pablo «heredar el reino de Dios» sólo tiene un empleo negativo, para expresar la negación de la recompensa final a los depravados (1 Cor 6,9-10; 15,50) o la imposibilidad de alcanzarlo por las propias fuerzas (1 Cor 15,50). Pues bien, en ningún lugar de los evangelios se asocia el reino de Dios a este tipo de consideraciones.

Pero vengamos al presente. Jesús, según la segunda fuente sinóptica (Lc 11,20; Mt 12,28) hace de los exorcismos que practica los signos del reino que está a punto de llegar. Pablo se refiere a la «potencia» milagrosa de que está dotado, obra del Espíritu (véase especialmente Mt 12,28) para atestiguar que el reinado de Dios se ejerce ya actualmente. Y si, a diferencia de Jesús y de los apóstoles en los evangelios y en los Hechos (Mc 1,14-15 par.; Lc 8,1; 9,2; Hch 20,25; 28,31), Pablo no predica el reino; al menos en la epístola a los Colosenses (Col 4,11) parece señalar el contenido del kerigma misionero.

Para acabar, Pablo piensa en un «reinado» de Cristo mientras dura este mundo (1 Cor 15,24-25), en cierta analogía con el gran juicio final que evoca Mateo en la explicación de la parábola de la cizaña (Mt 13,41), aunque la perspectiva sea distinta en cada caso: en Mt 13,41, el «reino del Hijo del hombre» es territorial y mundial (Mt 28,18); lo mismo pasa (aunque las variantes del texto permiten ciertas dudas) con el «reino» de Jesús que espera el buen ladrón en Lc 23,42. Para Pablo, el reino cósmico de Cristo no es un territorio, sino una situación, un estado de cosas.

Así tomamos conciencia de la libertad con que los autores del Nuevo Testamento, incluido Pablo, trataron el tema central de la predicación de Jesús. Ningún ejemplo mejor que éste hace percibir su preocupación de evitar la esclerosis de las palabras y de responder a las necesidades presentes de las Iglesias, renunciando a crear un lenguaje totalmente nuevo.

Simon LEGASSE

EL REINO DE DIOS EN MARCOS

En el evangelio de Marcos se habla catorce veces del reino de Dios. Las primeras palabras que pronuncia Jesús son para anunciar la proximidad del reino (Mc 1,14-15). El evangelista recoge esta expresión otras trece veces, siempre integrándola en las palabras pronunciadas por Jesús, excepto en la última mención, en donde es el redactor el que la emplea en la trama narrativa de su obra, diciendo de José de Arimatea que «esperaba el reino de Dios» (Mc 15,43).

A título de comparación, se habla del Hijo del hombre con la misma frecuencia, también catorce veces y siempre en labios de Jesús, esta expresión no aparece nunca fuera de sus palabras o discursos. Esto indica hasta qué punto el Hijo del hombre y el reino de Dios tienen, en Marcos, un estatuto similar

Sin embargo, y es ésta otra peculiaridad de este evangelio, nunca se encuentran en el mismo *logion* (*logion*, *logia* = palabras de Jesús) el Hijo del hombre y el reino de Dios. A veces estas dos expresiones están cerca la una de la otra, pero en frases paralelas que parecen yuxtaponerse más bien que unirse realmente entre sí. Así por ejemplo, en el pequeño discurso que precede a la transfiguración (Mc 8,34-9,1), pueden disponerse en sinopsis dos *logia* sucesivos, el primero sobre el Hijo del hombre y el segundo sobre el reino de Dios:

Marcos 8,38

Si uno se averguenza de mí y de mi mensaje, en medio de esta generación infiel y pecadora, también el *Hijo del hombre* se avergonzará de él cuando *venga* en la gloria de su Padre con los santos ángeles

Marcos 9,1

Os aseguro que algunos de los aquí presentes no gustarán la muerte sin haber visto

que el *reino de Dios*

ha *venido* ya

con fuerza

En cada uno de estos dos casos, el sujeto mencionado viene con fuerza o con los signos del cielo; la venida del Hijo de hombre y la del reino son similares y hasta quizás simultáneas. El sentido de este pasaje tiene, sin embargo, una interpretación difícil. En la tradición neotestamentaria «gustar la muerte» parece aludir a la persecución (Mt 16,28; Mc 9,1; Lc 9,27; Jn 8,52; Heb 2,9). No es imposible que Marcos y los autores de los pasajes paralelos hayan querido hacer comprender aquí que es posible asociarse al reino de Dios sin tener que pasar necesariamente por el martirio.

Lo cierto es que un gran número de *logia* sobre el reino de Dios, así como de los relativos al Hijo del hombre, se remontan a unas tradiciones muy anteriores a la redacción de los evangelios. Marcos los recoge y los ordena con arte, a fin de construir su discurso sobre el tema del reino (que intenta desarrollar).

Las tradiciones sobre el reino de Dios

Dejando aparte la última mención del reino de Dios en Marcos, en donde el evangelista informa a su lector de que José de Arimatea lo esperaba (Mc 15,43), los *logia* de Jesús sobre el reino de Dios dibujan un trayecto que vale la pena seguir al hilo del relato.

EL ANUNCIO INAUGURAL (Mc 1,14-15)

En Marcos, Jesús entra en escena a orillas del Jordán en el momento de su bautismo por Juan (Mc 1,9-11) e inmediatamente se marcha al desierto en donde es tentado por Satanás (Mc 1,12-13). Puede comenzar entonces su predicación en Galilea.

Después que Juan fue arrestado, marchó Jesús a Galilea, proclamando la buena noticia de Dios:

***«El plazo se ha cumplido,
el reino de Dios se ha acercado.
Convertíos
y creed en el Evangelio»*** (Mc 1,14-15).

Cuatro frases muy cortas resumen el mensaje. Por sí solas, las cuatro constituyen el evangelio de Dios, como se dice en el versículo de introducción, aunque la palabra «evangelio» se repita de nuevo en la cuarta, como objeto principal de la fe que Jesús intenta suscitar.

Los verbos con que comienzan estas frases pueden agruparse de dos en dos. Los dos primeros (*se ha cumplido* el plazo; *se ha acercado* el reino de Dios) están, en griego, en perfecto de indicativo, un tiempo que se utiliza para hablar de un acontecimiento que tuvo lugar en el pasado, pero cuyos

efectos perduran todavía. El tercero y el cuarto (*convertíos, creed*) están en imperativo presente. El uso del perfecto encierra un interés particular.

«El plazo se ha cumplido y esto se prolonga». En otras palabras, se ha producido algo decisivo en el orden temporal (el autor no dice qué), pero sus efectos no han terminado aún. Marcos es el único de los sinópticos que mencionan, al comienzo de la predicación de Jesús, este cumplimiento de un plazo; ¡hay que decir que no ha dado todavía ninguna indicación cronológica, a diferencia de Mateo y de Lucas!

«El reino de Dios se ha acercado y está todavía cerca»: éste es el sentido del segundo perfecto empleado, lo cual no facilita ciertamente la comprensión de la fórmula. ¿Qué significa esta «cercanía» del reino de la que Marcos no habla en ningún otro momento de su obra? Puede verse en ella una indicación cronológica que completaría la frase anterior: el cumplimiento del plazo iría acompañado de una manifestación esplendorosa del reino de Dios, que habría de seguir esperándose para el futuro. Los exegetas hablan en este sentido de *escatología consecuente*.

También puede verse allí una afirmación más general, de la que no estaría ausente la dimensión topográfica: al haberse acercado, el reino de Dios sería entonces como un espacio fácil de conseguir o una realidad al alcance de la mano; bastaría con ponerse en camino para llegar a él, sin que hubiera que esperar nada nuevo para el futuro. Esta concepción del reino de Dios corresponde a lo que se llama técnicamente la *escatología realizada*, que no está ausente de la obra de Marcos. Es la que subyace, por ejemplo, en la respuesta que da Jesús a un escriba que había demostrado tener una

buena comprensión de la Torah: «No estás lejos del reino de Dios» (Mc 12,34).

El texto no permite escoger entre estas dos concepciones sensiblemente distintas. Los biblistas que han intentado conciliarlas hablando de *escatología en curso de realización* no han resuelto realmente el problema.

Sin embargo, hay que recordar que la predicación inaugural de Jesús no se reduce a estas dos primeras frases. Los dos imperativos siguientes forman también parte del Evangelio de Dios:

– «convertíos». Ya Juan Bautista había predicado a los judíos un bautismo de conversión (*metanoia*: Mc 1,4); Jesús vuelve ahora sobre este tema;

– «creed en el Evangelio». El verbo «creer» aparece aquí por primera vez en el texto; en cuanto al evangelio, va estrechamente ligado a la persona de Jesús, como indica Marcos desde el primer versículo de su obra: «Comienzo del evangelio de Jesús, Mesías, Hijo de Dios» (Mc 1,1).

Estos dos imperativos muestran que las afirmaciones anteriores, que describen la obra de Dios, no corresponden a ninguna realidad si el oyente no se pone en marcha para responder a la llamada que se le ha hecho. En otras palabras, ha habido un *ya*: lo que Dios ha realizado en el orden temporal (y quizás espacial). Pero hay un *todavía no*, porque Dios no produce nada si el hombre no se implica en ello. Existe una tensión entre lo que Dios hace y lo que hace el hombre; en la chispa que puede saltar entre esos dos polos es donde se manifiesta el reino de Dios.

Queda aquí esbozado el contenido del evangelio de Marcos en su rasgo más característico: la obra de Dios en Jesucristo se va a manifestar a lo largo de 16 capítulos; pero al mismo tiempo, el lector es llamado incesantemente a responder a esta manifestación. Esto no define el reino de Dios, pero permite hacer sobre él algunas reflexiones que podrán confirmarse a continuación en el mismo texto del segundo evangelio.

LAS PARÁBOLAS DEL REINO (Mc 4)

Después del anuncio inaugural, Jesús habla del reino de Dios en sus parábolas, a lo largo del relato.

Dirigida a la gente en presencia de los Doce, la parábola del sembrador no es comprendida del todo por estos últimos, que le piden a su maestro explicaciones aparte. Éste les dice entonces: «A vosotros se os ha comunicado el misterio del reino de Dios, pero a los de fuera todo les resulta enigmático...» (Mc 4,11). Los Doce se han puesto a seguir a Jesús. Serán por tanto los destinatarios de unas palabras que les permitirán avanzar en la aventura de la fe. Al contrario, los que se han excluido por su indiferencia o su rechazo no oirán más que discursos enigmáticos que los confirmarán en su exterioridad. En contra de las concepciones corrientes, una parábola no es, en Marcos, un procedimiento pedagógico para permitir a los oyentes tener un mejor acceso a unas realidades difíciles; se trata de un discurso voluntariamente oscuro. Tras la parábola del sembrador vinieron otras muchas. Entre ellas hay dos parábolas del reino: la parábola de la semilla que crece sola (Mc 4,26-29) y la del grano de mostaza (Mc 4,30-32). En cada una de ellas se trata del reino de Dios desde la primera frase.

La parábola del grano de mostaza figura también en Mateo y en Lucas, bajo una forma algo distinta. Al contrario, la de la semilla que crece por sí sola es propia de Marcos:

«Decía también: sucede con el reino de Dios lo que con el grano que un hombre echa en la tierra. Duerma o vele, de noche o de día, el grano germina y crece, sin que él sepa cómo. La tierra da fruto por sí misma: primero hierba, luego espiga, después trigo abundante en la espiga. Y cuando el fruto está a punto, en seguida se mete la hoz, porque ha llegado la siega» (Mc 4,26-29).

Se describe aquí todo un proceso, desde la siembra hasta la siega. Se pone en juego a un labrador, la tierra, la semilla, la planta y el fruto que nace y que acaba siendo cosechado. Lo primero que hay que advertir es que ninguno de los elementos que acabamos de mencionar es por sí solo una imagen del reino de Dios. Tampoco puede valorarse en relación con los demás ninguno de los momentos de la acción que se describe. El reino de Dios no se compara con una persona, con una cosa, ni siquiera con una situación estable. Es un devenir, una acción en curso. El reino de Dios no puede designarse con el dedo. Implica evolución, transformación, un tiempo que transcurre para que se pueda observar su desarrollo. Los que tienen ojos para no ver y oídos para no oír no podrán comprender mucho (Mc 4,12). ¡Es inútil empeñarse en definirlo!

Sin embargo, no resulta fácil discernir en qué punto concreto de la historia narrada en la parábola quiere el narrador que fijemos nuestra atención. Quizás en el hecho de que los estados sucesivos de la semilla se producen por sí mismos, sin que se dé ninguna intervención humana entre la siembra y la siega: la tierra es activa (v. 28). No es necesario tomar las armas contra el ocupante, como piden los zelotes. Pero no podemos olvidar todo lo que se dice del labrador (v. 27): se suceden los días y las noches, pasa del sueño a la vigilia, y se le escapa por completo todo lo que ocurre en su campo; no sólo no es necesario que intervenga, sino que todo transcurre perfectamente en su ignorancia, excepto la siega, última etapa en la que tendrá que demostrar de nuevo su competencia de labrador. Así se revela un doble contraste sobre el que se construye la dinámica del reino de Dios: contraste entre la pasividad del hombre y la actividad de la tierra; contraste entre la ignorancia del hombre y el acierto de la naturaleza. No hay que intentar privilegiar ninguno de estos dos contrastes sobre el otro. Es la acumulación de ambos, más que la especificidad de cada uno de

ellos, lo que da sentido a la parábola.

No es posible concluir esta lectura de la parábola sin evocar otra interpretación de la misma, de tipo alegórico, basada en el hecho de que el hombre que siembra, duerme y se levanta, es también el que cosecha. En la tradición neotestamentaria, la siega es figura del juicio. ¿Y quién es el segador? Precisamente el Hijo del hombre, que preside el juicio, enviando eventualmente a sus ángeles para ayudarle a separar lo bueno de lo malo (Mt 13,40-42). El sueño, por su parte (v. 27), es constantemente una figura de la muerte. Cuando el hombre se despierta después del sueño, se utiliza aquí uno de los verbos empleados comúnmente para hablar de la resurrección de los ángeles (*egeirein*). La historia del labrador puede convertirse entonces en una especie de relato codificado, en donde cada etapa del proceso agrícola corresponde a un momento de la historia de la salvación: el hombre (Jesús) echó la semilla (la parábola: cf. Mc 4,14); luego duerme (Jesús muere), se levanta (Jesús resucita); las noches van siguiendo a los días y la semilla (la palabra) da fruto después de la resurrección sin que el hombre intervenga ni conozca el plazo del fin de los tiempos (véase Mc 13,32). Luego, cuando el fruto está maduro, interviene de nuevo para la siega (el juicio).

Se evoca entonces la historia del mundo, en el intervalo de tiempo que separa la predicación evangélica del juicio final: continúa el crecimiento de la palabra entre los hombres sin que Jesús, el sembrador del evangelio, esté directamente activo en medio de ellos. Su ausencia no es incompatible con la obra evangélica, aunque él no esté allí para cumplirla.

Hay además otro contraste latente en esta lectura, pero que juega en un sentido casi contrario a los anteriores. La pasividad no se refiere al hombre ordinario o al discípulo, sino al Cristo glorioso, cuya acción está como en suspenso. El terreno donde crece la palabra quizás es entonces la masa hu-

mana o la comunidad de los discípulos: las cosas se mueven en el mundo, mientras que el cielo parece inmóvil. Lo mismo ocurre con el reino de Dios.

Podría parecer exagerado resaltar aquí sobre todo esta multiplicidad de contrastes. La parábola que sigue a la de la semilla que crece por sí sola, es decir la historia del grano de mostaza, favorece sin embargo esta interpretación (Mc 4,30-32). Evidentemente, juega también con una oposición: la pequeñez del grano frente al tamaño elevado de la planta que nace de él: otra realidad en contraste, otra figura del reino de Dios, en donde por otra parte no se agota el sentido de la parábola.

Finalmente, las parábolas con muchas lecturas posibles parecen ser una forma literaria muy adecuada para un discurso sobre el reino de Dios. La parábola y el reino son dos realidades complejas, equívocas, que no se pueden contener en una explicación simple. La parábola describe una acción en curso, y el reino es también una realidad en movimiento; ni el uno ni la otra pueden fotografiarse instantáneamente. Y aunque se hiciera de ellos un filme, quedaría abierta una multitud de lecturas posibles, que obligarían al espectador a implicarse en su interpretación.

ENTRAR EN EL REINO (Mc 9-10)

Después de la confesión de Cesarea y del primer anuncio de la pasión (Mc 8,27-33), cambia el tono de Marcos. La perspectiva de la muerte próxima de Jesús da al relato una tonalidad más trágica. Los sufrimientos de los discípulos se evocan junto con los de su maestro. El Hijo del hombre que ha de venir a juzgar al mundo al final de los tiempos dividirá a los discípulos según hayan aceptado o no seguir su itinerario pascual (Mc 8,38). La llegada del reino es inevitable, aunque no puede precisarse

se el momento ni la identidad de los que serán sus testigos (Mc 9,1).

Aparecen entonces otras formulaciones, desconocidas hasta ahora en el segundo evangelio, ligadas al tema de la entrada en el reino o reinado de Dios. La entrada habrá de hacerse bajo ciertas condiciones, la mayor parte de las cuales parecen ser de orden ético. Entrar en el reino se opone a la suerte de los que serán arrojados a la Gehenna, si se dejan llevar a la perdición por su mano, su pie o su ojo (Mc 9,47). El reino pertenece a los que acogen a los niños; es preciso acogerlos si se quiere entrar en él (Mc 10,13-16). En cuanto a los ricos, tienen una especial dificultad para entrar en el reino, seguramente por las riquezas que les agobian (Mc 10,23-25).

A quien desee comprender lo que significa la expresión «entrar en el reino de Dios» se le propone una expresión equivalente, que ocupa exactamente la misma función gramatical en una enumeración: «entrar en la vida», que se opone igualmente al hecho de ser arrojado a la Gehenna (Mc 9,43.45). La Gehenna es un lugar concreto: el valle que rodea por el sur la ciudad de Jerusalén, poco atractivo ya que iban a parar allí las basuras de la ciudad para ser quemadas en medio de un hedor pestilente. En contraste, el reino de Dios se parece sin duda a un jardín delicioso. Sin embargo, no es seguro que se trate de una realidad puramente local. El paralelismo entre el Reino y la vida que Jesús establece a propósito del escándalo (Mc 9,43.45.47) da a entender que los lugares mencionados tienen sólo un valor simbólico: malestar y perdición en la Gehenna, en oposición a la felicidad y la salvación que acompañan a la Vida (con *uve* mayúscula) en el reino de Dios.

Ciertamente, la salvación es dada por Dios; se trata de una constante en la tradición judeo-cristiana. Pero el hombre se dispone más o menos a recibirla por su forma de vivir.

EL REINO MESIÁNICO DE JESÚS (Mc 11-15)

Jesús hace su entrada en la ciudad santa como rey mesías. Este modelo seguirá funcionando hasta el momento en que expire en la cruz. En estos cinco capítulos es relativamente rara la expresión «reino de Dios»; sin embargo, Jesús habla de él como si fuera su dueño, como si el Padre se lo hubiera confiado para que dispusiera de él a su gusto. Además de los empleos de la expresión misma, el tema de la realeza sirve para describir el itinerario del condenado que se enfrenta a sus adversarios con una dignidad realmente regia.

El reino que viene, el que la gente espera y aclama mientras sigue al profeta galileo sentado sobre un modesto pollino, es designado por ella como «el reino de nuestro padre David» (Mc 11,10). Es entonces cuando adquiere todo su relieve el título de Hijo de David que le había dado a Jesús Bartimeo (Mc 10,47-48).

A continuación, Jesús manifiesta constantemente su dominio sobre el reino de Dios y todo lo que se refiere a él. Traza la frontera existente entre el terreno donde ejerce Dios su autoridad y el que le corresponde al César (Mc 12,13-17). Sabe decir a un escriba, que había comprendido bien las exigencias de la Torah, que no está lejos del reino de Dios (Mc 12,28-34). Recuerda cómo el Mesías, aunque le convenga el título de Hijo de David, es mucho más que eso (Mc 12,35-37). Finalmente, en la última cena anuncia el banquete mesiánico, en el que se beberá un vino nuevo: «Os aseguro que ya no beberé más del fruto de la vid hasta el día en

que lo beba nuevo en el reino de Dios» (Mc 14,22-25). Esta última mención del reino en sus labios alude evidentemente a los tiempos escatológicos.

Desde el arresto hasta la crucifixión, no se habla del reino o del reinado. Pero Jesús se revela entonces como el Mesías (Mc 14,61; 15,32) o el rey de Israel (Mc 15,32) ante los judíos, y como el rey de los judíos ante el procurador romano o sus émulos (Mc 15,2.9.12), aunque se burlen de su condición regia (Mc 15,16-20). Para colmo de ironía, es en el madero de la cruz, en donde estará tres horas agonizando, donde Jesús es designado efectivamente al público como investido de autoridad real (Mc 15,26).

Después del relato de la agonía y de la muerte de Jesús, el evangelista toma ciertas distancias ante la expresión «reino de Dios», que había puesto trece veces en labios de Jesús. Gracias a José de Arimatea Jesús recibió una sepultura; José de Arimatea es el modelo de los que aceptan que el itinerario del Mesías pase por la muerte ignominiosa. El redactor puede entonces decir de él: «También él esperaba el reino de Dios» (Mc 15,43). Este «también» lo relaciona con las santas mujeres que habían acompañado a Jesús a lo largo de todo su camino de martirio y que se encontraban, como fieles vestales, al pie de la cruz (Mc 15,40-41). Dos de ellas se acercarían a la tumba el viernes por la noche y volverían el domingo por la mañana con una más para cumplir los ritos de embalsamamiento del cadáver (Mc 15,47; 16,2). Ellas y José aceptaron la lógica de la pasión y se asociaron a ella con todo su ser. A eso es a lo que conduce la verdadera esperanza del reino de Dios.

Las tradiciones sobre el Hijo del hombre

Hay catorce *logia* en el evangelio de Marcos que se refieren al Hijo del hombre: está investido del poder que Dios le da a lo largo de su misión en la tierra; lo abandona aceptando la pasión; volverá a encontrar ese poder ejerciendo la función de juez en el juicio escatológico. Este poder no está ligado directamente al reino de Dios, aunque, como hemos dicho, es superior a un poder real ordinario: el Dios que perdona, el Dios señor del sábadu comparte su autoridad con el Hijo del hombre; y va más lejos aún en la delegación de sus prerrogativas, haciéndolo juez de vivos y de muertos.

Es en el discurso escatológico (Mc 13) donde más se subraya este último aspecto de la misión del Hijo del hombre. Jesús está hablando con sus discípulos después de que Pedro le preguntara por el momento de la destrucción del templo. Después de describir las catástrofes anunciadoras del final de los tiempos, prosigue en estos términos:

«Pasada la tribulación de aquellos días, el sol se oscurecerá y la luna no dará resplandor, las estrellas caerán del cielo y las fuerzas celestes se tambalearán. Entonces verán venir al Hijo del hombre entre nubes con gran poder y gloria. Él enviará a los ángeles y reunirá de los cuatro vientos a sus elegidos, desde el extremo de la tierra al extremo del cielo» (Mc 13,24-27).

La primera frase evoca la derrota de las fuerzas enemigas de Dios: para un judío del siglo I, los astros son divinidades paganas, objeto de cultos idólatricos por parte de las poblaciones del Mediterráneo oriental. Su caída no es entonces una catástrofe, sino la condición necesaria para la victoria del Dios único. En las colecciones proféticas, es el preludio del Día del Señor, día de justicia por excelencia en el que se dará a cada uno lo merecido por sus obras (véase Is 13,10).

La literatura apocalíptica judía utiliza abundantemente este tema: el vidente es testigo por anticipado de las convulsiones cósmicas que consagrarán el castigo de los impíos y el triunfo de los elegidos. En las tradiciones sinópticas, estos acontecimientos escatológicos van ligados al día del Hijo del hombre. Viajando sobre las nubes, investido de gloria y de poder (v. 26), se le describe con los rasgos del Hijo del hombre de Daniel 7, figura que se apropiaron los escritores judíos antiguos, reforzando más aún la solemnidad de su manifestación y dándole al juicio una dimensión política. Este Hijo del hombre no se contenta con juzgar a los individuos; destrona a los reyes impíos. Así ocurre en el libro de Henoc, del que nos ha llegado una versión etiópica (véase el recuadro).

El juicio ejercido por el Hijo del hombre en Marcos no tiene la misma tonalidad que en los textos de la apocalíptica judía. No existe en él la dimensión política, ni son ante todo los reyes a los que se juzga. Por otra parte, no se habla de la suerte de los réprobos. Sólo se habla de la reunión de los elegidos desde los cuatro vientos (v. 27), descrito recogiendo las palabras que habían utilizado los profetas para evocar la dispersión de Israel entre las naciones en el momento del destierro (Zac 2,10). El destierro había sido el castigo de un Israel infiel y el retorno había sido obra de Dios que perdonaba a su pueblo. El juicio escatológico del que se habla en el discurso apocalíptico supone una reunión de los elegidos análoga a la del pueblo disperso de Israel. Pero el artífice no es ya el mismo Dios, sino el Hijo del hombre, cuyos poderes, confiados por Dios, se extienden de un confín al otro del mundo.

En el capítulo 13 de Marcos, estas palabras se dirigen confidencialmente a los discípulos. Más tar-

EL HIJO DEL HOMBRE EN EL LIBRO DE HENOC

El libro de Henoc es un apocalipsis judío que recopila varias tradiciones heterogéneas que se van escalonando a lo largo de tres siglos (del siglo II a. C. al I d. C.). Los capítulos 37-71, o «Libro de las parábolas», fueron retocados ciertamente por los cristianos.

Vi allí al que tiene el principio de los días; su cabeza era como de lana blanca; y con él, a otro, que tenía un rostro de apariencia humana y desbordaba de gracia como uno de los santos ángeles.

Pregunté sobre aquel Hijo del hombre a uno de los santos ángeles que me acompañaba y me mostraba todos los secretos: «¿Quién es? ¿De dónde viene? ¿Por qué acompaña al Soberano de los días?»

Me respondió: «Es el Hijo del hombre a quien pertenece la justicia; la justicia tiene en él su morada, y él

revelará todo el tesoro de los misterios. Porque es a quien el Señor de los Espíritus ha elegido y cuyo lote ha obtenido la victoria ante el Señor de los Espíritus, según el derecho, por toda la eternidad.

Ese Hijo del hombre que has visto hará levantarse a los reyes y poderosos de sus lechos, a los fuertes de sus asientos. Desatará los lazos de los fuertes y romperá los dientes de los pecadores. Echará a los reyes de sus tronos y de su reino porque no le exaltan, no le glorifican y no confiesan de dónde les ha venido la realeza.

Hará bajar el rostro a los fuertes, los llenará de confusión y tendrán las tinieblas por morada, los gusanos por lecho, sin esperanza de levantarse de allí, porque no exaltan el nombre del Señor de los Espíritus.»

(Ap. Henoc 45, 1-6; trad. A. Caquot)

de en el proceso ante el Sanedrín, Jesús recogerá estas ideas acentuando más aún su carácter inaudito. Es en el momento en que se encuentra ante el sumo sacerdote. Después de plantear varias preguntas a las que no obtuvo respuesta, éste empieza a ponerse nervioso. Hace entonces la pregunta definitiva:

«¿Eres tú el Mesías, el Hijo del Bendito?» Jesús contestó: «Yo soy, y veréis al Hijo del hombre sentado a la diestra del Todopoderoso y que viene entre las nubes del cielo». El sumo sacerdote se rasgó las vestiduras y dijo: «¿Qué necesidad tenemos ya de testigos? Acabáis de oír la blasfemia. ¿Qué os parece?» Todos lo juzgaron reo de muerte (Mc 14,61-64).

El Hijo del hombre que viene entre las nubes

del cielo aparece con los mismos rasgos que tenía en el capítulo 13 y, remontándose en la tradición, con los del Hijo del hombre de Daniel 7. No es una blasfemia ni mucho menos que lo mencione Jesús, aun identificándose con él. Sin embargo, al integrar un miembro de una frase suplementaria en esta descripción, «sentado a la diestra del Todopoderoso», se modifica el sentido del texto. Estas palabras, sacadas del Sal 110,1, un salmo de entronización real, implica, colocadas donde están, que el Hijo del hombre se encuentra al lado de Dios antes de emprender su desplazamiento con las nubes. En otras palabras, viene del cielo y se dirige a la tierra para ejercer en ella su juicio. En ese caso, su origen es celestial. En el libro de Daniel y en sus repeticiones en el judaísmo antiguo, por el contrario, el Hijo del hombre se dirige al trono celestial del Ancia-

no para recibir allí los atributos reales. Viene de la tierra. Dándole la vuelta al movimiento, la tradición sinóptica concede a Jesús una realeza original y no una realeza adquirida, un origen celestial y

no terreno. Su condición real es aún más fuerte: es rey con la realeza misma de Dios. Pero la confesión pública que de ella hace Jesús es blasfema. Por eso lo condenan.

Conclusión

Aunque en el evangelio de Marcos no se habla nunca del reino de Dios a propósito del Hijo del hombre, este último queda sin embargo investido de los poderes reales que Dios le transmite: ejerce el juicio, aunque no parece reinar permanentemente en un territorio o sobre una población. Esto sigue siendo privilegio de Dios.

En cuanto al reinado de Dios, Jesús no es en principio más que su pregonero. No dispone de él más que progresivamente, a medida que se desarrolla el relato. Sólo se le mencionará como rey en el momento en que su situación no pueda ni mucho menos confundirse con la de un rey ordinario, en el camino doloroso que lo conduce hasta el Gólgota.

Por tanto, Hijo del hombre y reino de Dios son dos términos íntimamente ligados entre sí, pero fundamentalmente distintos. En ambos casos juega una tensión sutil entre el presente y el futuro: se habla de ellos como un *ya*, pero cada uno de los términos sólo adquirirá su dimensión plena en los tiempos escatológicos. Para ambos juega igualmente el contraste entre la grandeza de lo que realmente son y la modestia de lo que los hombres pueden vislumbrar en ellos. Ambos son sujetos del verbo «venir», y esta venida contiene algo decisivo.

De hecho, los *logia* sobre el reino de Dios y los *logia* sobre el Hijo del hombre expresan de forma complementaria una realidad que Marcos no menciona y que nosotros llamamos «salvación». El reino de Dios es del orden de la salvación tal como Dios la da, presente, real, pero sin eficacia hasta que los hombres no se impliquen en ella. El Hijo del hombre pertenece también al orden de la salvación, pero realizada por Jesucristo; la salvación tiene aquí una dimensión cristológica, mientras que el reino de Dios es de un orden más globalmente teológico. El poder del Hijo del hombre, su rebajamiento, la gloria que alcanza a continuación en su función de juez dibujan la historia del mundo.

Se comprende que cada una de estas dos expresiones, reino de Dios e Hijo del hombre, se escapen de la posibilidad de ser captadas de una forma conceptual simple. Las dos son portadoras de la paradoja mayor de los evangelios: la salvación se ha realizado ya, pero sus efectos no son forzosamente perceptibles, aunque su certeza sea innegable.

Michel QUESNEL

EL REINO DE LOS CIELOS EN MATEO

El evangelio de Mateo, que es sin duda unos veinte años posterior al de Marcos, se muestra heredero de la predicación del reino hecha por su predecesor y la modifica en función de sus propias perspectivas. Acude también a otras fuentes, igualmente reelaboradas, concretamente a una colección perdida que conoce junto con Lucas, llamada corrientemente «fuente Q» (de *Quelle*, «fuente» en alemán) o «fuente de los *logia*».

Sin embargo, es raro que Mateo utilice la expresión «reino (o reinado) de Dios» (*basileia tou Theou*). Sólo se encuentra cuatro veces en su texto (Mt 12,28; 19,24; 21,31.43). Ordinariamente habla de «reino (o reinado) de los cielos» (*basileia tôn ouranôn*). Generalmente se atribuye esta costumbre literaria al ambiente impregnado de judaísmo al que pertenece el redactor y para el que escribe: se evita por respeto pronunciar el nombre divino. Los pocos pasajes en los que se ha conservado la expresión tradicional «reino (o reinado) de Dios» estarían más cerca de las fuentes del evangelista que, por razones difíciles de precisar, habría reproducido entonces de forma más servil. Porque probablemente no hay ninguna diferencia de sentido entre las dos expresiones, a pesar de la opinión de algunos biblistas que han pensado que era posible señalar algunos matices diferenciales entre ellas.

Mateo se distingue, además, de Marcos en que, en su texto, se habla de un reinado del Hijo del hombre. De hecho, esta expresión no existe al pie de la letra, pero en tres ocasiones la palabra *basileia* va determinada por un genitivo que remite ex-

presamente al Hijo del hombre (Mt 13,41; 16,28) o a Jesús glorificado (Mt 20,21). Esto le da a la noción de reino o de reinado una dimensión escatológica claramente afirmada.

Por otra parte, al mismo tiempo que la realeza de Jesús se presenta como una realidad futura, esta expresión va tomando consistencia desde el comienzo de su realidad terrena, incluso antes de que empezara a predicar. Ya en el primer versículo de la obra de Mateo, Jesús es llamado «hijo de David» (Mt 1,1); y cuando los magos se presentan ante Herodes para informarse sobre el niño, hacen su pregunta de este modo: «¿Dónde está el rey de los judíos que acaba de nacer?» (Mt 2,2). A diferencia de Marcos, la condición real de Jesús no tiene como primera manifestación los acontecimientos ligados a la proximidad de la pasión, sino que se la conoce y confiesa desde el comienzo del relato, un relato que en Mateo empieza nueve meses antes de Navidad.

Finalmente, como si no bastara esto todavía para abrir el reino más allá del marco estrecho de la predicación de Jesús, Mateo hace comenzar su anuncio solemne desde la misión de Juan Bautista que proclama: «Arrepentíos, porque está llegando el reino de los cielos» (Mt 3,2), afirmación que no tiene paralelo ni en Marcos ni en Lucas. Más tarde, dice Jesús a los Doce: «Id anunciando que está llegando el reino de los cielos» (Mt 10,7). Anterior a la predicación de Jesús al mismo tiempo que posterior a él, el anuncio del reino se sitúa en un espacio de tiempo mucho más extenso que en Marcos.

No es ya el privilegio de Jesús; otros además de él, Juan Bautista, los Doce y, a través de ellos, los discípulos de todos los tiempos tienen la tarea de predicar la proximidad del reino.

El reino tiene en Mateo una dimensión cósmica, abierta al hilo de los tiempos, universal en el espacio, en un mundo sobre el que se extiende la realeza de Jesús Hijo del hombre. Pero esto no lo hace intemporal, ya que la manifestación del reino se inscribe en la historia.

EL REINO DE DIOS EN MATEO

El reino (o reinado) de los cielos: 33 veces

El reino de Dios: 12,28; 19,24; 21,31.43.

El reino del Padre: 6,10; 13,43; 26,29.

El reino del Hijo del hombre: 13,41; 16,28; 20,21.

El reino (estado absoluto): 6,33; 25,34.

El reino de Satanás: 12,26.

El evangelio del reino: 4,23; 9,35; 24,14.

Los hijos del reino: 8,12.

La palabra del reino: 13,19.

Reinos humanos: 4,8; 12,25; 24,7.7.

El reino de Dios a través de las edades

LA MISIÓN HISTÓRICA DE ISRAEL

«Desde la creación del mundo» el reino está preparado para los justos (Mt 25,34). Esta presentación del reino como objeto de la herencia definitiva de los elegidos, corriente en san Pablo, es recogida una vez por Mateo en el gran fresco del juicio final, único pasaje de los evangelios en los que el término tiene esta acepción. Se trata de una realidad eterna que Mateo designa a veces como «el reino del Padre» (Mt 13,43; 26,29).

Sin embargo, en la historia de la salvación el encargo del reino se le confió en primer lugar a Israel. En Mt 8,12 es el pueblo elegido al que Mateo llama «los hijos del reino», en oposición a los paganos que vendrán de oriente y de occidente a ocupar su sitio en el banquete con Abrahán, Isaac

y Jacob. Y en el comentario que hace de la parábola de los viñadores asesinos, Jesús declara a los sumos sacerdotes y ancianos del pueblo que habían venido a oírle: «Os digo que se os quitará el reino de Dios y se entregará a un pueblo que dé a su tiempo los frutos que al reino corresponden» (Mt 21,43). Este versículo, en el que se anuncia una triste transferencia a otros obreros, posterior a la pasión, expresa al mismo tiempo cuál era la situación anterior a la misma.

Se señala entonces una primera etapa en la historia de la salvación: la de los tiempos bíblicos, en la que el reino se le confió a Israel de la misma manera como se confía una viña a unos viñadores encargados de hacerla rendir. ¡Dura y pesada responsabilidad la de llevar la Torah y servirla! Una responsabilidad que, en la perspectiva de Mateo, el pueblo elegido no estuvo en condiciones de asumir.

UN NUEVO REY DE LOS JUDÍOS

Catorce generaciones después de la deportación a Babilonia (Mt 1,17) llegó a su colmo la injusticia de Israel. En Jerusalén reina Herodes, un poderoso que, por salvar su trono, está dispuesto a matar a los niños de su pueblo (Mt 2,16-18) y que no merece de ninguna forma llevar el nombre de «rey de los judíos»; por otra parte, nunca se le da este título. Los escribas y los fariseos, encargados de hacer observar la Torah y de abrir así a los hombres el acceso al reino de los cielos, les cierran por el contrario el camino (Mt 23,13); lógicamente, ellos mismos se quedan fuera de él por su inobservancia.

Dios suscita entonces a un nuevo David: Jesús, nacido en Belén, en la misma ciudad que sus glorioso antepasado, es el único que en el siglo I de nuestra era merece el título de «rey de los judíos» (Mt 2,2). Su misión es la que la corriente farisea espera del Mesías: establecer para Israel un orden basado en la justicia, es decir, en el respeto a la ley divina. Su reino no es suyo propio; no existe más que en referencia a la realeza divina; la situación que él origina puede entonces llamarse «reino de Dios». En este sentido es como Mateo habla de la «justicia del reino» y escribe esta frase que dirige Jesús a sus discípulos: «Buscad ante todo el reino de Dios y lo que es propio de él, y Dios os dará lo demás» (Mt 6,33).

Parece ser que, según la lógica que subyace al primer evangelio, la empresa habría podido tener éxito. Pero la infidelidad de Israel tantas veces manifestada a lo largo de la historia va a llegar a su paroxismo: la misión de Jesús entre su pueblo conocerá por parte de los jefes judíos una oposición irreductible. El rey será rechazado, entregado a la muerte con la complicidad de los suyos. Y Dios sacará las consecuencias.

EL RECHAZO DE ISRAEL Y LA TRANSFERENCIA DE LA HERENCIA

Israel rechaza a su rey: este tema está expresado en Mateo de varias maneras. El evangelio de la infancia lo prefigura de forma profética. En el episodio de los magos (Mt 2,1-12) se oponen dos grupos: por un lado, Herodes y los dirigentes del pueblo que son sus consejeros; por otro lado, Jesús y los magos, aquellos paganos que vienen a rendir homenaje al niño de Belén, mientras que los miembros del primer grupo permanecen inmóviles en la orgullosa Jerusalén. Herodes hace todo lo posible para suprimir al niño en el que ve un rival. Pero no consigue más que matar a sus propios súbditos, y en gran número. Se le escapa el verdadero rey, a pesar de que había tomado ya la decisión de acabar con él. Treinta años antes del Gólgota se ha representado ya la escena que conduce hasta allí: los judíos rechazan a Jesús, y los paganos, en la persona de los magos, lo acogen y se abren al Evangelio.

En el grupo de los primeros milagros realizados por Jesús al comienzo de su vida pública, el evangelio hace del episodio del centurión de Cafarnaún una lectura que va en este mismo sentido (Mt 8,5-13). Aquel soldado pagano demuestra una fe que Jesús admira: «Os aseguro que jamás he encontrado en Israel una fe tan grande» (Mt 8,10). Aquí no hay ningún judío que se presente como adversario. Pero a continuación viene una afirmación abrupta: «Por eso os digo que vendrán muchos de oriente y de occidente y se sentarán con Abrahán, Isaac y Jacob en el banquete del reino de los cielos, mientras que los hijos del reino serán echados fuera a las tinieblas» (Mt 8,11-12). La benevolencia de los paganos con Jesús y el rechazo de su rey por parte de los judíos son dos actitudes simultáneas.

De hecho, la primera manifestación de hostilidad de los dirigentes judíos contra Jesús, si exclu-

mos los relatos de la infancia, se encuentra en Mateo en el capítulo 12: los fariseos celebran un consejo contra él sobre los medios para hacerle morir (Mt 12,14). La continuación de este episodio se desarrolla normalmente: primero la muerte de Juan Bautista, como ensayo general del suplicio de Jesús (Mt 14,1-2); a continuación el mismo Jesús anuncia su pasión (Mt 16,21-23; 17,22-23; 20,17-19). Pero ya antes del tercer anuncio había empezado el ciclo de las últimas parábolas del reino, que pueden leerse todas ellas a la luz del rechazo manifestado por el Israel histórico y de la entrada de los paganos en el universo del reino, entrada que desencadena en los judíos una envidia mal contenida.

LAS ÚLTIMAS PARÁBOLAS

La primera es la parábola de los obreros de la hora undécima, propia de Mateo (Mt 20,1-16), que empieza con la fórmula estereotipada de las parábolas llamadas «del reino»: «El reino de los cielos puede compararse con...». Entre las muchas lecturas posibles, el texto invita a ver en los obreros contratados al comienzo de la jornada al pueblo judío, comprometido antes que los demás en la alianza, pero que no soporta luego que los llegados más tarde (los paganos) terminen gozando de los mismos privilegios que ellos. Igualdad entre los primeros y los últimos: ¿es esto lo que dice el texto? No, porque la conclusión va más lejos y propone una inversión de los valores: «Así los últimos serán primeros, y los primeros serán últimos» (Mt 20,16). Israel se ha quedado atrás.

Más tarde, cuando ha comenzado ya la controversia en Jerusalén, está la parábola de los dos hijos, también propia de Mateo, dirigida a los sumos sacerdotes y a los ancianos (Mt 21,28-32). No comienza con la fórmula estereotipada de las parábolas del reino, pero se utiliza en ella la expresión «reino de Dios» (Mt 21,31) en su forma tradicional

(reino de Dios, en lugar de reino de los cielos). Dos hermanos reciben de su padre la misma invitación: «Anda, hijo, ve a trabajar hoy en la viña». El que responde «sí», pero no obedece, es figura de los dirigentes de Israel a quienes Mateo atribuye una obediencia puramente formal. Al contrario, el que comienza diciendo que «no», pero se arrepiente y pasa finalmente la jornada trabajando en la viña de su padre, representa al pueblo de los pecadores y de los impuros, cuyas acciones están frecuentemente más en consonancia con las llamadas más secretas del corazón. Los cobradores de impuestos y las prostitutas preceden a los sumos sacerdotes y a los ancianos en el reino de Dios, ya que, contra todo lo que se pudiera esperar, son más capaces de cumplir la justicia.

La tercera gran parábola de la sección, la de los viñadores asesinos, viene inmediatamente después (Mt 21,33-46). A diferencia de las dos anteriores, tiene un paralelo en Marcos y en Lucas. Pero en Mateo la tonalidad anti-judía es aquí mucho más acusada. Los interlocutores de Jesús, sumos sacerdotes y ancianos, se condenan ellos mismos al pronunciar el veredicto que los excluye. Son ellos los que, respondiendo a una pregunta de Jesús, dicen a propósito del propietario y de los viñadores: «Acabará de mala manera con esos malvados y arrendará la viña a otros labradores que le entreguen los frutos a su tiempo» (Mt 21,41). Y en Mateo solamente, Jesús pronuncia con toda claridad la confirmación ya citada: «Por eso os digo que se os quitará el reino de Dios y se entregará a un pueblo que dé a su tiempo los frutos que al reino corresponden» (Mt 21,43). No se dice cuál es ese pueblo que recibe el nuevo encargo del reino. Su identidad sigue siendo difícil de precisar en los límites de esta sola parábola. Pero está claro que es distinto de aquel a quien se le había confiado la viña en primer lugar, es decir, Israel.

La siguiente parábola, cuarta y última de esta sección, permite establecer ciertas correspondencias más evidentes entre los elementos del relato

ficticio y las realidades que éstos representan. Se trata de los invitados a un banquete de bodas (Mt 22,1-14). La primera frase, «con el reino de los cielos sucede lo que con aquel rey...», la designa claramente como una parábola del reino (Mt 22,2).

Mateo, a diferencia del paralelo de Lucas (Lc 14,15-24), habla de un rey (Dios) que celebra las bodas (mesiánicas) de su hijo (Jesús). Los servidores encargados de llevar la invitación son maltratados y hasta matados por aquellos a quienes iban a invitar (los malos tratos sufridos por los misioneros del Evangelio). El rey ordena entonces acabar con aquellos asesinos e incendiar su ciudad (la guerra judía y el incendio de Jerusalén el año 70, interpretados como castigo de Israel). La misión histórica del pueblo judío termina con estos acontecimientos trágicos, consecuencias de su oposición a reconocer al rey que Dios le había propuesto.

Pero la parábola no se detiene aquí. Otros invitados acaban llenando la sala del banquete, «buenos y malos», precisa el texto (Mt 22,10). Se trata de un montón de gentes que antes no eran un pueblo y que ahora son llamadas a constituir la Iglesia. Es a ellos a quienes se ha traspasado la invitación dirigida primitivamente a Israel. ¿Habrá que considerar entonces que constituyen la comunidad

de los salvados? ¡De ningún modo! Porque queda excluido también aquel que ha entrado sin llevar el vestido de bodas, y de una forma tan severa como lo había sido Israel. Tampoco él honró al rey a quien pretendía exteriormente reconocer.

A través de esta parábola en la que abundan los rasgos alegóricos, queda trazada de forma completa la historia de la salvación: la llamada de Israel, su rechazo y su castigo, el traspaso de la invitación a otros y el hecho de que ninguna situación, ni la pertenencia a Israel ni la pertenencia a la Iglesia, garantiza el acceso al reino, si no se responde personalmente a la llamada. Porque para Mateo, impregnado del judaísmo y del ideal de justicia ligado a la observancia de la Torah¹, el reino tiene un acento ético; el reconocimiento de la realeza de Jesús no existe sin el comportamiento concreto que demuestre su realidad. Es ésta una de las características del reino de los cielos en Mateo, evangelista que une la preocupación por los detalles con una concepción muy global del mundo, del tiempo y del espacio.

¹ El judaísmo rabínico utilizará, en un sentido análogo, la expresión «tomar sobre sí el yugo del reino de los cielos».

Las manifestaciones del reino

En el primer evangelio, la vida de Jesús de Nazaret es una especie de epifanía del reino de los cielos, ya que el Rey de los judíos hace ver con sus palabras, sus gestos, su ser mismo, una realidad invisible e inaferrable, ofreciendo él mismo el mejor camino para captarla.

Es ciertamente regia la manifestación del resucitado en la montaña de Galilea donde citó a los

Once: ahora goza de un poder que concierne al cielo y a la tierra (Mt 28,16-20). Como los otros evangelistas, Mateo redacta su texto a la luz de la resurrección; pero en él esta luz tiene reflejos de palacio celestial. La misión de Jesús irá resaltando estos rasgos resplandecientes a medida que se vaya desarrollando.

LA INAUGURACIÓN

Después de su bautismo en el Jordán, Jesús se niega claramente, en la escena de la tentación, a ponerse al servicio del reino de Satanás (Mt 4,1-11). Apartándose luego del plan de Marcos, Mateo describe los comienzos de la predicación evangélica en tres etapas galileas:

– Mt 4,12-17: instalación en Galilea y proclamación del reino;

– Mt 4,18-22: llamada de los cuatro primeros discípulos;

– Mt 4,23-25: proclamación del reino y primeras curaciones.

– Las dos perícopas extremas tienen varios puntos en común. En las dos se dice que Jesús *proclama* su mensaje (verbo griego *keryssein*); y en ambas ocasiones el reino es el objeto de esta proclamación. La primera va en estilo directo: «Arrepentíos, porque está llegando el reino de los cielos» (Mt 4,17). La segunda se resume en una expresión típicamente mateana, recogida por otro lado en otros lugares de su obra: *el evangelio del reino* (Mt 4,23; 9,35; 24,14); se trata del que proclama Jesús.

La frase en estilo directo que resume la primera predicación es la misma para Juan Bautista y para Jesús: «Arrepentíos, porque está llegando el reino de los cielos» (Mt 3,2; 4,17). Pero el marco es distinto. Mientras que Juan predica en el desierto de Judea, en el mismo sitio en que el suelo judío se muestra en toda su austera pureza, Jesús se instala en Cafarnaún, a orillas del «mar», camino simbólico del viaje a las tierras lejanas, en los territorios de Zabulón y de Neftalí, en donde la facilidad de las comunicaciones favorece la mezcla de poblaciones, hasta el punto de que se habla de «Galilea de las naciones». El evangelista ilustra su idea con una cita muy libre de Isaías, profeta del universalismo, señalando la ascensión de una luz inmensa sobre los que habitan en la oscuridad (Is 8,23-9,1). La cer-

canía del reino de los cielos que anuncia Jesús asoma ya en esa luz que hace saltar las fronteras de la pequeña Galilea hasta las dimensiones del cosmos. Es verdad que, para poder ver algo, es necesario arrepentirse; nunca se olvida la dimensión ética del reino. Pero para el que la acepta, existe la posibilidad de acceder a una visión que va mucho más allá de las apariencias.

El último cuadro de esta sección inaugural nos hace ver los primeros signos humanos de esta realidad cósmica; al mismo tiempo que proclama el evangelio del reino, Jesús cura a los enfermos (Mt 4,23-25). El texto se complace en enumerar a toda clase de enfermos que acuden a él y a los que saca de su miseria: endemoniados, lunáticos, paralíticos. El reino de los cielos no se da sin la felicidad de los hombres.

La primera etapa de la misión tendrá, por otro lado, una doble dimensión que se expresa en las dos grandes secciones sucesivas: la proclamación del reino se desarrolla en los tres capítulos que constituyen el sermón de la montaña (Mt 5-7); los dos capítulos siguientes (Mt 8-9) presentan los signos del reino, con unos diez relatos de milagros que constituyen lo esencial. Al final de esta primera etapa, una frase del redactor nos recuerda la doble dimensión de lo que acaba de describir; se trata de una frase conclusiva que recoge casi literalmente los términos del resumen inaugural: «Jesús recorría todos los pueblos y aldeas, enseñando en sus sinagogas, anunciando la buena noticia del reino y curando todas las enfermedades y dolencias» (Mt 9,35; cf. 4,23).

LOS SIGNOS DEL REINO

Mateo ha sacado esta idea probablemente de la fuente que utiliza junto con Lucas, la fuente Q:

los milagros son signos del reino por el hecho de que el que los realiza es el Mesías; la actividad mesiánica es la manifestación del reino. Mateo le da un nuevo relieve; por otra parte, utiliza abundantemente el título mesiánico de «Hijo de David», frecuente en los relatos de milagro (véase Mt 9,27-31; 15,21-28; 20,29-34).

En Lucas, como en Mateo, se encuentra un pasaje en el que Juan Bautista envía desde la prisión a sus discípulos a preguntar a Jesús si era «el que tenía que venir». La respuesta es clara: «Ild a contar a Juan lo que estáis viendo y oyendo: los ciegos ven, los cojos andan, los leprosos quedan limpios, los sordos oyen, los muertos resucitan y a los pobres se les anuncia la buena noticia» (Mt 11,4-5). También aquí el anuncio de la buena nueva a los que la aguardan va unido a los signos que lo acompañan. Por otra parte, hay que añadir a los milagros los exorcismos que Mateo trata a menudo junto con las curaciones, y que tiene también como resultado una manifestación privilegiada del reino. Cuando los fariseos acusan a Jesús de ser un agente de Belzebú, Jesús les replica: Si yo expulso los demonios con el poder del Espíritu de Dios, es que ha llegado a vosotros el reino de Dios» (Mt 12,28). Corresponde a los testigos, si no están demasiado ciegos con sus certezas, saber descifrar lo que se les concede ver.

ESCOGER EL REINO DE DIOS

Incluso antes de que se pudiera hablar de juicio, dado que este término se reserva sobre todo para el veredicto escatológico, Mateo lleva a cabo varias discriminaciones. El relato las evoca principalmente a partir del momento en que los fariseos se reúnen para reflexionar sobre la estrategia que pueda permitirles acabar con el personaje molesto. Una vez programada la solución final, las opciones se hacen más radicales. No caben ya medias tintas.

Esta radicalidad está muy presente en el tercer gran discurso del evangelio, el discurso en parábolas (Mt 13). La semilla arrojada a la tierra es, en la parábola del sembrador, «la palabra del reino» (Mt 13,19). Revela la naturaleza de los diversos terrenos que la reciben: muchos son estériles (la orilla del camino, el suelo pedregoso, las espinas); tan sólo la tierra buena acoge la palabra del reino y le hace dar fruto en abundancia (Mt 13,18-23).

Las parábolas siguientes, la cizaña, el grano de mostaza, la levadura, el tesoro, la perla, la red, tienen todas ellas la forma de parábolas del reino. Todas comienzan con la misma frase: «sucede con el reino de los cielos lo que con...», o un giro semejante. Todas están construidas sobre un contraste, que expresa las opciones que se realizan en favor del reino de los cielos.

Entre ellas, la parábola de la cizaña y su explicación (Mt 13,36-43) utilizan el vocabulario del reino de forma particularmente interesante. En la parábola propiamente dicha se presenta el conjunto del proceso que se describe como una ilustración del reino: la siembra en un campo de buen trigo y de cizaña, la aparición de la cizaña durante el crecimiento, la decisión de esperar a la siega para separarlos, la suerte final de la cizaña y del trigo. En la lógica del reino entra la mezcla de la mala hierba con el buen grano. El hecho mismo de que en el mundo actual haya de las dos cosas es una manifestación del reino de los cielos.

En la explicación que se da a continuación, el reino se sitúa más bien del lado del bien. La buena semilla se identifica con los hijos del reino, mientras que la cizaña representa a los hijos del Maligno (Mt 13,38). Y en el momento del juicio, la cizaña es rechazada por el Hijo del hombre al exterior de su reino (Mt 13,41), mientras que los justos resplandecen en el reino de su Padre (Mt 13,43). La relación entre la parábola y la explicación siguiente sugiere esto mismo. El reino o reinado es esa realidad invisible, escatológica, a la que están lla-

mados todos los hombres, pero en la que sólo podrán entrar los justos. Su manifestación en este mundo es el cuadro visible del mundo en devenir, un mundo en donde se codean los buenos y los malos, de forma que la opción de los unos pone de relieve la opción de los otros. Los discípulos no son ni santos ni héroes. Su opción sin embargo puede parecer que es la buena, en contraste con la de los adversarios de Jesús; y esto es lo que manifiesta el reino, lo mismo que, cuando Jesús cura a los enfermos, la salud es signo del reino tan sólo por ser la liberación de la enfermedad.

Llegará no obstante la hora en que se modifica esta situación. El mundo presente tan ambiguo, manifestación provisional de una realidad dual que trasciende el tiempo y el espacio con un lugar para los elegidos y otro para los reprobados, desaparecerá en aras de otro universo ordenado en torno al Hijo del hombre (Mt 13,41; 16,28; 20,21). El texto se arriesga a hablar de ello, pero apelando a unas imágenes que son las únicas que permiten describir lo indescribible.

REINO Y JUICIO

La última de las parábolas del capítulo 13 no es ya, como las anteriores, una ilustración actual del reino de los cielos, sino una evocación de lo que será en el futuro, en el momento del juicio. Ésa será su manifestación última.

También sucede con el reino de los cielos lo que con una red que echan al mar y recoge toda clase de especies; una vez llena, los pescadores la sacan a la playa, se sientan, seleccionan los buenos en cestos, y tiran los malos.

Así será el fin del mundo. Saldrán los ángeles a separar a los malos de los buenos, y los echarán al horno de fuego; allí llorarán y les rechinarán los dientes.

Jesús preguntó a sus discípulos: «¿Habéis entendido todo esto?» Ellos le contestaron: «Sí». Y Jesús les dijo: «Todo maestro de la ley que se ha hecho discípulo del reino de los cielos, es como un padre de familia que saca de su tesoro cosas nuevas y cosas viejas» (Mt 13,47-52).

Ya desde el versículo 36 el discurso en parábolas se dirige a los discípulos. Ellos fueron los destinatarios de la explicación de la parábola de la cizaña, en la que se hablaba del juicio en términos muy parecidos, siendo los ángeles los ejecutores de las decisiones tomadas. Aquí, los discípulos son destinatarios del conjunto: de la parábola misma, de la explicación que sigue inmediatamente y de la pregunta que se les dirige como conclusión general del discurso, en donde Jesús encuentra una vez más ocasión para mencionar el reino de los cielos.

En la parábola de la red y su explicación, el acento se pone, no ya en la situación del mundo antes del juicio, sino más bien en el propio juicio, último acto de la manifestación del reino. No se habla del juez, ni en la parábola ni en su explicación. El lugar de residencia de los justos sólo se evoca de forma figurada, en los cestos que recogen las buenas especies. En cuanto a la suerte de los reprobados, la parábola no dice prácticamente nada, a no ser que «los tiran», pero la explicación la describe con cierto lujo de detalles (el horno de fuego, el llorar y el rechinar de dientes) que dan al cuadro un tinte bastante realista. La parábola y la explicación se entrelazan aquí mucho más que en el caso del sembrador o de la cizaña.

Para describir el juicio como etapa del reino de los cielos, el evangelista dispone de las imágenes judías tradicionales, lo cual da a la parábola una forma particular. En vez de ser una descripción separada de la realidad, haciendo intervenir a unas figuras sin relación directa con la realidad señalada (la semilla y la palabra, las espinas y la riqueza, etc.), mezcla el discurso real con el discurso figurado: el cesto que recoge a los buenos no se opone a

la playa o a las rocas o al mar en donde podrían tirarse los peces malos, sino al horno de fuego, a los llantos y al rechinar de dientes. Por otra parte, es significativo que no se encuentre en el texto la palabra «pez». De la red se dice simplemente que recoge diversas «especies»... de peces si se quiere, ¡pero también de hombres!

Al contrario, en la pregunta que se plantea a los discípulos y en el comentario que hace Jesús sobre el escriba que se hace discípulo del reino de los cielos, no se habla ya del juicio. Este corto diálogo concluye el conjunto de las parábolas agrupadas en el discurso del capítulo 13, y no solamente las últimas de ellas. El reino en cuestión tiene una dimensión mucho más actual y por tanto mucho más difícil de describir, incluso por medio de imágenes, con lo que se llega a un discurso totalmente figurado, capaz de interpretarse de muchas maneras: un padre de familia, un tesoro. ¿De qué se trata? ¿Del tesoro de la Torah?, ¿de la enseñanza de Jesús?, ¿de la de los escribas? Sería presuntuoso empeñarse en mantener una interpretación que excluyera a las demás.

El deudor sin misericordia, otra parábola del reino de los cielos, mezcla de la misma manera los elementos del relato ficticio con las imágenes judías tradicionales (Mt 18,23-25). La historia pone en escena a dos deudores, con deudas más o menos importantes, y a los verdugos encargados de ejecutar la sentencia. El juicio del siervo que no sabe perdonar lo que se le debe se integra en el relato-parábola mediante unos términos que recuerdan claramente el juicio escatológico.

A medida que uno se acerca a los últimos capítulos de Mateo, las palabras sobre el juicio van siendo cada vez menos parabólicas. En la conversación entre Jesús y los discípulos que se entabla después del encuentro con el hombre rico, se presenta al Hijo del hombre en su trono de gloria y a los Doce sentados, en posición de jueces de las doce tribus de Israel (Mt 19,27-30); es la decoración habitual de las escenas de juicio en los apocalipsis judíos. Esto se repite en el final del discurso escatológico, mezclado con otras figuras (Mt 25,31-46): el juez es, a la vez, Hijo del hombre (v. 31), pastor (v. 32-33) y rey (v. 34). El reino que se ofrece en herencia a los elegidos es el bien que Dios reserva a los justos por toda la eternidad, según la acepción tradicional del reino de Dios que atestiguan las epístolas paulinas (por ejemplo 1 Cor 6,9; Gál 5,21).

La figura regia de Jesús Hijo del hombre atraviesa el tiempo desde los comienzos de la encarnación hasta la parusía. El Rey de los judíos del evangelio de la infancia es el que, treinta años más tarde, proclama la proximidad del reino de los cielos y ofrece signos para poder descifrarlo. Sin embargo, la percepción del reino necesita una conversión que, a su vez, supone un obrar. Algunos la rechazan; la discriminación que se lleva a cabo entonces entre los testigos forma también parte de las manifestaciones del reino. Anticipa el juicio escatológico con el que se acaba el curso del tiempo, y que es una epifanía del reinado del Hijo del hombre glorioso, que hace participar de su reino a todos los elegidos de la tierra.

El reino y la Iglesia

Un pasaje evangélico procedente de la fuente común a Mateo y a Lucas podría favorecer cierta identificación del reino con la Iglesia. Es aquel en que se recoge una palabra de Jesús sobre Juan Bautista: «El más pequeño en el reino de los cielos es mayor que él» (Mt 11,11; véase Lc 7,28). Esta observación resulta difícil de comprender, ya que forma parte de un *logion* en el que también se afirma que «entre los hijos de mujer no ha habido uno mayor que Juan el Bautista». Esto es más extraño todavía en Mateo que precisamente en este evangelio presenta tanto a Juan Bautista como a Jesús inaugurando su misión con la predicación de la proximidad del reino de los cielos (Mt 3,2). Pues bien, la Iglesia es de hecho un terreno al que Juan no pertenece, en la medida en que murió antes de su fundación y no fue él mismo discípulo de Cristo. Se quedó en el umbral.

Otro pasaje, esta vez propio de Mateo, establece una fuerte vinculación entre la Iglesia y el reino. Se trata de las palabras dirigidas por Jesús a Pedro después de la confesión de Cesarea: «Tú eres Pedro, y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia... Te daré las llaves del reino de los cielos; lo que ates en la tierra quedará atado en el cielo, y lo que desates en la tierra quedará desatado en el cielo (Mt 16,18-19). De hecho, si el texto establece un vínculo entre el fundamento de la Iglesia y el poder de las llaves, no se sigue de esto que se confundan el reino y la Iglesia. La Iglesia es una realidad terrena –a veces demasiado terrena–, fundada sobre una roca, Pedro, que le da su solidez. El reino, por el contrario, es celestial. El poder de atar y desatar se refiere, si hacemos caso de otro pasaje en el que Mateo utiliza esta misma expresión (Mt 18,18), a la posibilidad que tienen los dirigentes de la comunidad cristiana de pronunciar la reconciliación de un hermano pecador que, por su comportamiento, se ha excluido de la Iglesia. De las palabras dirigidas

por Jesús a Pedro se deduce entonces que las reconciliaciones que él lleva a cabo en la Iglesia tienen ciertos efectos en orden al reino, pero no se trata de que se identifiquen las dos realidades.

El discurso a la Iglesia (Mt 18) al que acabamos de aludir a propósito del poder de atar y desatar, el cuarto de los grandes discursos de Mateo, comienza con un diálogo entre Jesús y los discípulos, en el que se trata del reino en tres ocasiones. He aquí este texto:

En aquel momento se acercaron los discípulos a Jesús y le dijeron: «¿Quién es el más importante en el reino de los cielos?» Él llamó a un niño, lo puso en medio de ellos y dijo: «Os aseguro que, si no cambiáis y os hacéis como los niños, no entraréis en el reino de los cielos. El que se haga pequeño como este niño, ése es el mayor en el reino de los cielos. El que acoge a un niño como éste en mi nombre, a mí me acoge» (Mt 18,1-5).

La pregunta que hacen los discípulos está en presente: «¿Quién es el más importante en el reino de los cielos?» Este presente tiene al menos un doble significado. En primer lugar, un significado actual: se trata de saber, en el hoy de la Iglesia, quién se encuentra en una situación realmente ventajosa respecto a los otros miembros. Pero a esto se sobrepone una dimensión intemporal: independientemente de las situaciones eclesiales concretas, ¿qué es lo que, a los ojos de Dios, sitúa a los hombres en posición de excelencia?

Las respuestas que da Jesús juegan con la complementariedad entre el presente y el futuro. La entrada en el reino está por venir (v. 3), pero la conversión que permite gozar del mismo, una conversión que consiste en estar en situación de inferioridad, es una realidad de hoy. Aceptar este rebajamiento es una eventualidad expresada por un futuro; pero el que así lo hace, goza de una venta-

ja intemporal: fundamentalmente su situación es la buena (v. 4).

La Iglesia es el lugar de la llamada al reino. Sería exagerado decir que ella es su manifestación, ya que la respuesta a la llamada puede ser negativa. Es lo que revela el episodio del traje de bodas con que termina la parábola de los invitados al banquete (Mt 20,11-14). En cuanto al reino, el análisis que acabamos de hacer demuestra que la cuestión de saber si es presente o futuro no tiene verdaderamente sentido para Mateo. Lo esencial no es el momento en que se manifiesta, sino el hecho de que está siempre delante, siempre ahí, y que el creyente tiene que vivir en tensión hacia esa realidad inaferrable.

El texto de las bienaventuranzas en Mateo des-

taca bien este punto (Mt 5,3-10). Las dos bienaventuranzas extremas, la primera y la última, dicen que el reino de los cielos es de los pobres de espíritu y de los perseguidos por su justicia; el verbo está en presente (v. 3 y 10). Para las seis intermedias (v. 4-9), el verbo que indica el destino favorable que se reserva a los humildes, a los que lloran, etc., está en futuro. De hecho, estos presentes y estos futuros no tienen un valor realmente temporal: indican cuál es el lugar adonde conducen la pobreza de espíritu, la humildad o las lágrimas. La realización puede acontecer hoy, o bien mañana, o bien en los tiempos escatológicos; poco importa. Lo esencial es vivir de cierta manera; Jesús revela entonces el término sin poner un plazo. La certeza de la conclusión es más importante que las circunstancias en que tiene lugar.

Conclusión

El evangelio de Mateo da del reino de los cielos una imagen bastante nueva respecto a la que revela el evangelio de Marcos. Más desprendido de las cuestiones de orden temporal, el reino tiene una clara dimensión ética: hoy es cuando hay que buscarle por medio de un comportamiento conforme con la Torah explicada por Jesús, sea cual fuere el momento de su última manifestación.

Desde el rechazo de Israel, que se expresa con particular dureza en la escena de las ofensas al Rey de los judíos (Mt 27,27-31), la Iglesia es el lugar privilegiado de la llamada al reino. Desde que Jesús

afirmó a los Doce: «Sabed que yo estoy con vosotros todos los días hasta el final de este mundo» (Mt 28,20), sigue lanzando a todos esta llamada. El período evangélico y el tiempo de la Iglesia no son fundamentalmente distintos; es siempre el mismo Señor el que se manifiesta. Del mismo modo, para el reino de Dios no cuenta el presente o el futuro. Lo que importa es la certeza de que el reino al que estamos llamados es real, mucho más real que las situaciones provisionales, a veces difíciles, que el creyente tiene que atravesar.

Michel QUESNEL

EL REINO DE DIOS EN LA OBRA DE LUCAS

La obra de Lucas no se limita al evangelio que se le atribuye. Para tener una idea completa de la misma, conviene añadirle el libro de los Hechos de los apóstoles, relato que traza un itinerario de la predicación evangélica desde Jerusalén hasta Roma. Siguiendo al tercer evangelio, los Hechos utilizan la expresión «reino de Dios». El relato acaba precisamente hablando de su proclamación, en su última frase: «Pablo estuvo dos años enteros en una casa alquilada por él, y allí recibía a todos los que iban a verlo. Podía anunciar el reino de Dios y enseñar cuanto se refiere a Jesucristo, el Señor, con toda libertad y sin obstáculo alguno» (Hch 28,30-31). Este final responde a la primera escena del relato, en la que el autor evoca los cuarenta días durante los cuales el Resucitado se mostró a los apóstoles, «hablándoles del reino de Dios» (Hch 1,3). De este modo, los Hechos de los apóstoles están por entero bajo el signo del reino.

Por lo que se refiere al evangelio de Lucas, se distingue del de Marcos y del de Mateo en que la predicación del reino no se menciona al comienzo de la misión de Jesús. En vez de dar en una frase un resumen del mensaje inaugural, Lucas construye una escena inicial completa, que sitúa en la sinagoga de Nazaret y en la que no se menciona el reino de Dios. Tan sólo más tarde, cuando Jesús decide dejar Cafarnaún, declara a los aldeanos que han venido a buscarle: «También en las demás ciudades debo anunciar la buena noticia del reino de Dios» (Lc 4,43).

Esta frase es típicamente lucana. Lucas utiliza a menudo la expresión «reino de Dios» para desig-

nar el contenido del mensaje evangélico y la introduce con un verbo que alude a la predicación: «evangelizar, proclamar, anunciar, etc.». Unas veces el sujeto es Jesús, el anunciador del reino (por ejemplo, Lc 4,43; Hch 1,3); otras es un apóstol o un heraldo del Evangelio: Felipe (Hch 8,12) y principalmente Pablo (Hch 19,8; 20,25; 28,23.31).

LA PREDICACIÓN DEL REINO DE DIOS EN LA OBRA DE LUCAS

Evangelizar: Lc 4,43; 8,1; 16,16; Hch 8,12.
(*euangelizesthai*)

Proclamar: Lc 8,1; 9,2; Hch 20,25; 28,31.
(*keryssein*)

Atestiguar: Hch 28,23.
(*diamartyresthai*)

Anunciar: Lc 9,60.
(*diangellein*)

Decir: Hch 1,3.
(*legein*)

Hablar: Lc 9,1.
(*lalein*)

Convencer: Hch 19,8.
(*peithein*)

Reino de Dios (*basileia tou Theou*) se utiliza 32 veces en Lucas y 8 veces en los Hechos.

Por otra parte Lucas, lo mismo que Marcos, tiene pocas parábolas que se refieran expresamente al reino de Dios; no cita más que dos, el grano de mostaza (Lc 13,18-19) y la levadura (Lc 13,20-21).

La fórmula introductoria característica de muchas parábolas del reino, «el reino de Dios puede compararse con...», es sobre todo mateana.

El destino real de Jesús de Nazaret

Tanto en Lucas como en Mateo, el anuncio del reino de Dios va a la par con el de la realeza de Jesús. El contexto en que se presenta esta realeza es, sin embargo, mucho menos conflictivo, ya que Lucas no insiste para nada en el poder rival que ejercen Herodes o los dirigentes judíos.

La escena en el Jordán tiene al mismo tiempo otra significación cristológica. En la obra de Lucas, el Espíritu es principalmente el Espíritu profético. Habita en Juan Bautista, último profeta de los tiempos de Israel, sobre quien reposan el espíritu y el poder de Elías (Lc 1,15.17). En el mismo momento en que Juan desaparece de la escena (Lc 3,19-20), viene entonces sobre Jesús, el profeta de los tiempos nuevos (Lc 3,21-22), muchos de cuyos comportamientos recuerdan los de Elías, Eliseo (Lc 4,25-27) y otros muchos profetas de Israel. Después de la resurrección del hijo de la viuda de Naín, la gente exclama entusiasmada: «Un gran profeta ha surgido entre nosotros; Dios ha visitado a su pueblo» (Lc 7,16). También Elías había resucitado al hijo de una viuda hacía nueve siglos.

LOS COMIENZOS

Desde el anuncio a María, Jesús es anunciado a su futura madre como perteneciente al linaje davídico y destinado a la realeza: «El Señor Dios le dará el trono de David, su padre; reinará sobre la estirpe de Jacob por siempre y su reino no tendrá fin» (Lc 1,32-33). Esta misión, anunciada desde el principio, se confirma en el momento en que el Espíritu desciende sobre él en el Jordán, después de su bautismo. Según la lectura textual que se reconoce como la mejor, la voz venida del cielo se dirige a él citando un salmo de investidura real: «Tú eres mi Hijo; yo te he engendrado hoy» (Lc 3,22, citando el Sal 2,7)¹. En la tradición bíblica, el rey es efectivamente Hijo de Dios

Así pues, investido de una doble misión, real y profética, es como Jesús comienza su ministerio; la proclamación del reino de Dios va ligada sobre todo a su función real. Su papel profético evoca más bien las dificultades que encontró para ser oído y comprendido, según el proverbio tantas veces experimentado por los profetas de Israel: «Ningún profeta es bien acogido en su tierra» (Lc 4,24).

EL TIEMPO DE LA PREDICACIÓN

El diablo es el principal enemigo del reino de Dios; le opone su propio reino (Lc 11,14-23). Sin

¹ La mayor parte de los manuscritos da aquí, en lugar de esta cita, una frase idéntica a la de Mc 1,11: «Tú eres mi Hijo amado, en ti me complazco». El texto que retenemos no está tan bien atestiguado, pero corresponde muy bien a las perspectivas generales de Lucas.

LA PASIÓN

embargo, en Lucas, el poder de Satanás sobre Jesús queda en suspenso durante algún tiempo, desde el final de la tentación (Lc 4,13) hasta el momento en que empieza a dominar en Judas, para poner en marcha el proceso que conducirá al Gólgota (Lc 22,3.53). En este intervalo, un espacio de plazo reservado por Dios para que se proclame por primera vez la totalidad del mensaje evangélico, el diablo no opone ningún obstáculo especial a Jesús.

Durante este período, el Nazareno puede proclamar el mensaje del reino (a diferencia de Marcos y de Mateo, no se pone tanto el acento en su proximidad) y presentar sus signos, que son los milagros y los exorcismos. Lo mismo que Mateo, Lucas recoge la escena en la que los discípulos de Juan vienen a preguntar a Jesús: «¿Eres tú el que tenía que venir o hemos de esperar a otro?» (Lc 7,18-23). Verbalmente Jesús les responde más o menos como en Mateo: «Los ciegos ven, los cojos andan...»; pero el texto señala que, antes de hacer esta declaración, «en aquel momento, Jesús curó a muchos de sus enfermedades, dolencias y malos espíritus, y devolvió la vista a muchos ciegos» (v. 21). La insistencia de Lucas es doble: es ciertamente Jesús el que cumple los gestos que son signos del reino; y es en aquel momento, en el hoy de su predicación, cuando los cumple. De este modo él es verdaderamente el Rey mesías, y esta realeza encuentra su manifestación plena durante su misión pública.

Esto no impide que la manifestación gloriosa se deje todavía esperar; sólo después de su muerte establecerá su reino (Lc 23,42) y será en los tiempos escatológicos cuando ejerza la actividad real de juez (Lc 22,28-30). Sin embargo, en el período de su predicación, la realeza de Jesús tiene una densidad auténtica que anticipa el eterno «hoy» de la gloria que se le dará en la sucesión de los tiempos.

La identidad regia de Jesús no se interrumpe ni mucho menos durante la pasión, aun cuando las manifestaciones del reino de Dios conozcan un eclipse: actuará entonces el reino de Satanás y la persona del Rey mesías evolucionará en medio de un ambiente casi uniformemente hostil.

Si se compara el texto de Lucas con los paralelos de Mateo y de Marcos, se observa que el carácter regio de Jesús se refuerza en él más todavía. Para describir la entrada de Jesús en Jerusalén el día de ramos, el autor del tercer evangelio puntúa su relato con ciertos detalles que saca de la descripción de la consagración de Salomón, en el libro primero de los Reyes (Lc 19,29-40; cf. 1 Re 1,32-40): «montar» a Jesús en un asno (v. 35; 1 Re 1,33), la «bajada» de la colina (v. 37; 1 Re 1,38), «llenos de alegría estallaron en gritos» (v. 37; 1 Re 1,40); «el rey» (v. 38; 1 Re 1,39). Y la paz que los discípulos proclaman es un bien mesiánico por excelencia (v. 38).

Por otra parte, Lucas es el único de los evangelistas que refiere el cara a cara entre Herodes y Jesús, los dos reyes; un momento muy tenso en el que quien sólo reina en apariencia se agita inútilmente ante el rey verdadero, trágicamente inmóvil y silencioso (Lc 23,6-12). Los insultos de los soldados, criados de las autoridades falsas, tienen motivos para hacerse entonces más vivos. Clavado en la cruz, Jesús tiene que escuchar todavía: «Si tú eres el rey de los judíos, sálvate a ti mismo» (Lc 23,37), versículo que no tiene paralelos en el relato de los otros evangelistas. Viene finalmente el corto diálogo con el buen ladrón, propio también de Lucas: «Jesús, acuérdate de mí cuando vengas como rey ... Te aseguro que hoy estarás conmigo en el paraíso» (Lc 23,42-43). El período sombrío de la pasión, en donde la realeza de Jesús sólo encontraba hostilidad y en donde parecía haberse interrumpido el

reinado de Dios, se abre, antes de que Jesús expire, a un mundo luminoso en el que se reconocerá finalmente esa realeza.

JESÚS ENTRONIZADO

Es en el libro de los Hechos donde Lucas desarrolla sus ideas sobre la situación de Jesús resucitado, principalmente en los discursos pronunciados por Pedro y por Pablo, las dos columnas de la Iglesia. Jesús no recibe entonces el título de rey, excepto en labios de los judíos de Tesalónica que acusan con ironía a los predicadores del Evangelio: «Todos éstos actúan contra el decreto del emperador, diciendo que hay otro rey, Jesús» (Hch 17,7). En compensación, la proclamación de su resurrección utiliza una abundante terminología real. Así ocurre principalmente en el primer discurso de Pedro, el día de Pentecostés, donde se citan numerosos salmos reales, sobre todo el Sal 110 (Hch 2,29-36). Y se encuentra este mismo tipo de descripción para recordar la resurrección de Jesús en el primer discurso de Pablo, pronunciado en la sinagoga de Antioquía de Pisidia; aquí se cita el salmo 2, otro importante salmo mesiánico, no sin recordar la frase formulada por la voz divina en el Jordán: «Tú eres mi hijo; yo te he engendrado hoy» (Hch 13,30-39; cf. Lc 3,21). La resurrección es sin duda la entronización real que el Padre concede al Hijo.

En los tiempos históricos, esta realeza no alcanza todos sus efectos. Jesús no será reconocido como rey por la humanidad entera hasta el momento del juicio final (Lc 22,28-30). Si dispone de la realeza, todavía no hace plenamente uso de ella.

Una larga parábola de Lucas evoca esta idea: la parábola de las minas. Jesús la pronuncia, dice el texto, porque las gentes, al verlo caminar hacia Jerusalén, se imaginaban que el reino de Dios estaba a punto de manifestarse (Lc 19,11):

Un hombre noble marchó a un país lejano para ser coronado como rey y regresar después. Llamó a diez criados suyos y a cada uno le dio una importante cantidad de dinero, diciéndoles: «Negociad con ello hasta que yo vuelva». Pero sus conciudadanos lo odiaban y enviaron tras él una embajada a decir que no lo querían como rey.

Cuando regresó, investido del poder real, mandó venir a sus criados, a quienes había dado el dinero, para saber cómo había negociado cada uno. El primero se presentó y dijo: «Señor, tu dinero ha producido diez veces más». Él dijo: «Muy bien, has sido un buen criado; puesto que has sido fiel en lo poco, recibe el gobierno de diez ciudades». Vino el segundo y dijo: «Tu dinero, Señor, ha producido cinco veces más». Y también a éste le dijo: «Tú recibirás el mando sobre quince ciudades».

Vino el otro y dijo: «Señor, aquí tienes tu dinero; lo he tenido guardado en un pañuelo, por temor a tí que eres un hombre severo, pues exiges lo que no diste y quieres cosechar lo que no sembraste». El señor le replicó: «Eres un mal criado y tus mismas palabras te condenan. ¿Sabías que soy severo, que exijo lo que no he dado y cosecho lo que no he sembrado? Entonces, ¿por qué no puse mi dinero en el banco para que, al volver, lo recobrase con los intereses?». Y dijo a los que estaban presentes: «Quitadle lo que le di y dádselo al que los hizo producir diez veces más». Le dijeron: «Señor, ¡pero si ya tiene diez veces más!» Pues yo os digo: «Al que tiene, se le dará; y al que no tiene, se le quitará incluso lo que tiene. En cuanto a mis enemigos, esos que no me querían como rey, traedlos aquí y degolladlos en mi presencia» (Lc 19,12-27).

La terrible frase final recuerda el gesto de Elías degollando a los profetas de Baal después del sacrificio del Carmelo (1 Re 18,40). El tema profético, tantas veces ligado en Lucas a la no recepción del mensaje proclamado por los heraldos del Evangelio, no está ausente de esta parábola. Pero es el

tema real el que está presente de forma mucho más explícita.

Esta parábola puede justamente relacionarse con la de los talentos (Mt 25,14-30): las dos dependen ciertamente de una fuente común. La versión lucana, más compleja, se distingue de la de los talentos en varios puntos. Las cantidades en juego son mucho menos importantes: un talento vale cincuenta minas; la modestia de la cantidad entregada contrasta con la importancia de la recompensa concedida a los buenos servidores: una ciudad que gobernar por una mina entregada. Se reparten diez minas al principio: cada servidor recibe la misma cantidad, pero se ignora la suerte de siete de ellos; la lógica de Mateo, en donde los talentos se dividen de forma desigual y en donde todos los criados comparecen al final, parece más coherente. Finalmente, y sobre todo, Lucas hace intervenir el tema del rey, totalmente ausente de la parábola de los talentos, lo cual permite dar a la parábola una lectura alegórica. El hombre noble que se ausenta representa a Jesús, que desaparecerá de esta

tierra perseguido por el odio de quienes lo matarán o se comportarán, en cualquier momento, como enemigos del Evangelio. La realeza que se le concede es la condición regia del Resucitado, visible tan sólo en el mundo celestial mientras se desarrolla la historia. Volverá en los últimos tiempos; su realeza será palpable entonces para todos y tendrá lugar el juicio. Los que hayan hecho fructificar los bienes confiados serán recompensados según un criterio parecido al que se sigue en la parábola de los talentos. Al contrario, los que se hayan excluido por miedo a la verdadera vida tendrán que sufrir la cólera del rey.

Lucas no tiene una descripción solemne del juicio final análoga a la de Mateo, inmediatamente después de la parábola de los talentos (Mt 25,31-46), pero la parábola de las minas desarrolla los mismos temas: el tema del rey, el de la recompensa y el del castigo. De forma figurada, Jesús, también en Lucas, está presente como el rey-juez escatológico.

Un reino para siempre

EL ANUNCIO DEL REINO

A diferencia de Mateo, Lucas no parece interesarse por el reinado de Dios durante el tiempo de Israel. Este reinado comienza con Jesús. El mismo Juan Bautista, cuya posición de precursor queda un tanto endurecida en el tercer evangelio, parece ignorarlo. Y está claro que él no forma parte del mismo. El famoso *logion* recogido por Mateo y por Lucas sobre el más pequeño en el reino que es mayor que Juan Bautista (Lc 7,28 y Mt 11,11) es

más fácil de interpretar en Lucas que en Mateo. Para Lucas, Juan termina su misión antes del tiempo del reino. Los hombres de Herodes lo hacen encarcelar antes de que Jesús reciba el Espíritu en el Jordán (Lc 3,19-20). Pertenece al período histórico de la ley y de los profetas; tan sólo después de su arresto se empieza a anunciar el reino de Dios (Lc 16,16).

El evangelio del reino, que empezó con el comienzo de la predicación de Jesús, no se detiene allí. Jesús no es el único heraldo del mismo. Los Doce tienen la misma responsabilidad (Lc 9,2), así

como los setenta y dos (Lc 10,8.11) y finalmente cualquier persona que pretenda ser discípulo de Jesús (Lc 9,60.52). En los tiempos mismos de la misión histórica de Jesús, la voz de los discípulos prolonga la de su maestro, y esto prosigue incluso más allá de la pasión y de la resurrección, en ese período que se llama a veces el tiempo de la Iglesia, según una formulación que no es adecuada a propósito de la obra de Lucas; en efecto, para Lucas se da una continuidad entre el antes y el después de Pascua tan fuerte como el corte que se produce entre el tiempo de la ley y de los profetas y la venida de Jesús. En una y otra parte de la resurrección estamos en el tiempo del reino, en un «hoy» que no se detiene (esta palabra, tan característica de la obra de Lucas, anuncia una forma nueva de la presencia de Dios inaugurada en Jesucristo y que ya no tendrá fin).

En los Hechos de los apóstoles, los misioneros siguen predicando el Evangelio del reino de Dios, un evangelio que es también el del nombre de Jesucristo (Hch 8,12; 28,31). El Espíritu Santo los asiste en esta tarea. Lo que Jesús proclama y lo que los discípulos proclaman sobre él es para Lucas un mismo y único mensaje. Jesús es rey. Por medio de él se ha establecido el reino de Dios; y esto vale para los tiempos evangélicos y para todos los siglos sucesivos.

Si Jesús es rey y profeta, también lo son los discípulos. Poco después del regreso de misión de los setenta y dos, les anuncia: «Os digo que muchos profetas y reyes quisieron ver lo que vosotros veis y no lo vieron, y oír lo que oís y no lo oyeron» (Lc 10,24). Mateo, que refiere este mismo *logion* en otras circunstancias, habla de «profetas» y de «justos», en vez de «profetas» y de «reyes»; no insiste en la condición real de los discípulos, que es una característica de Lucas. En cuanto a su condición profética, queda bien destacada en el discurso de Pedro en Pentecostés: el Espíritu que ha bajado sobre los discípulos hace de ellos un pueblo de profetas, en cumplimiento del oráculo de Joel que cita

Pedro, reforzando más aún el vocabulario profético (Hch 2,14-21 citando a Jl 3,1-5).

LA ÉTICA DEL REINO

La participación de los discípulos en el reino de Dios tiene también una dimensión ética. No se limita a la responsabilidad que tienen de ser herederos suyos. Es a ellos a los que Jesús dirige las bienaventuranzas, menos numerosas que en Mateo, pero más concretas, si es posible: «Dichosos los pobres, porque vuestro es el reino de Dios», dice la primera (Lc 6,20). Se trata de un reino que hay que buscar activamente, a pesar de que el hombre no tiene la posibilidad de apropiárselo y sigue siendo fundamentalmente un don de Dios (Lc 12,31-32).

Ciertas frases dirigidas a los fariseos, un grupo religioso que Lucas trata con cierta benevolencia, insisten en la participación cotidiana en el reino de los que aceptan sus exigencias:

A una pregunta de los fariseos sobre cuándo iba a llegar el reino de Dios, respondió Jesús: «El reino de Dios no vendrá de forma espectacular, ni se podrá decir 'Está aquí, o allí', porque el reino de Dios ya está entre vosotros» (Lc 17,20-21).

La oposición sobre la que está construido este diálogo responde a una pregunta de orden temporal. Lo mismo que, un poco más adelante en el relato, la gente se imagina que se va a manifestar el reino de Dios al ver que Jesús se acerca a Jerusalén, así también los fariseos esperan un reino palpable, que puedan vislumbrarlo desde lejos como centinelas, dispuestos a decir: «¡Allí está!» A esa visibilidad potencial del reino de Dios Jesús opone su carácter oculto, discreto, que se escapa de la objetividad de un observador neutral.

Las últimas palabras pronunciadas por Jesús son sin embargo difíciles de traducir. La preposición

griega que se utiliza (*entos*), «en el interior de», permite comprender: «en el interior de cada uno de vosotros», o sea, «dentro de vosotros», o bien «en el interior de vuestro grupo», es decir, «entre vosotros». La primera traducción corre el peligro de dar del reino de Dios una visión interiorizante y hasta un poco sentimental. Preferida durante mucho tiempo por los traductores, cede hoy su lugar a la segunda, más social, más comunitaria, más eclesial. Los helenistas siguen discutiendo y parece que es imposible decidir la cuestión.

Lo que parece común a las dos interpretaciones y se opone igualmente a los términos de la pregunta farisea, es que la venida del reino de Dios no tiene nada que ver con una espera pasiva. El

hombre puede verlo llegar con tal que sepa verlo en sí mismo, en la Iglesia o en el mundo. Se trata de una invitación a ver claro y a llevar una vida según las exigencias del Evangelio.

Cuando dicen a las ciudades que visitan: «Está llegando a vosotros el reino de Dios» (Lc 10,9), los discípulos tienen el mismo lenguaje. La presencia del reino es efectiva, pero su percepción depende de la atención de los observadores. A quienes lo niegan no prestándole ninguna acogida, se les dirige un mensaje más radical: «Sabed de todas formas que está llegando el reino de Dios» (Lc 10,11). Aunque no vean nada, el reino de Dios está allí. ¡Peor para ellos si no adoptan los medios para discernirlo!

Conclusión

En la obra de Lucas, como en la de Marcos y Mateo, es imposible percibir una concepción del reino de Dios totalmente coherente. El evangelista recoge los datos tradicionales, integrándolos dentro de su obra. Les da una tonalidad concreta según sus propias perspectivas, en relación con las comunidades a las que se dirige y que eran, al parecer, esencialmente pagano-cristianas.

Se preocupa poco por la responsabilidad que, en los tiempos antiguos, había tenido el pueblo de Israel sobre el reino de Dios; aparentemente su auditorio no se muestra sensible a esta cuestión específicamente judía. Es poco sensible al hecho de que históricamente Jesús habló del reino de Dios, utilizando una expresión familiar al judaísmo. El reino de Dios le interesa sobre todo como designación global de la predicación cristiana, tanto de Jesús como de la Iglesia: el título de un capítulo más que una palabra auténtica que poner entre las *ipsissi-*

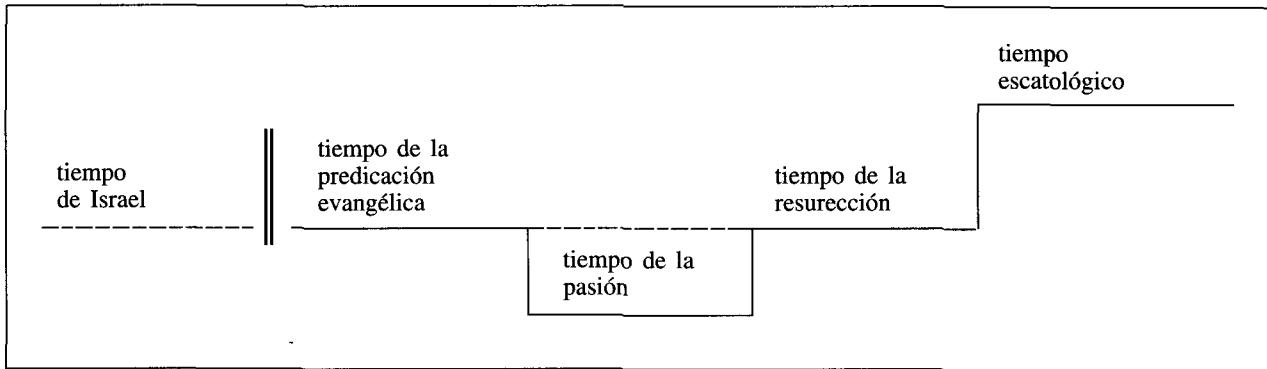
ma verba (las palabras exactas) de Jesús. Con Jesús han comenzado los tiempos nuevos, la era de un «hoy» que se prolonga hasta el fin del mundo. Puede ya proclamarse el día de Navidad: «Os ha nacido hoy, en la ciudad de David, un Salvador, que es el Mesías, el Señor», dicen los ángeles a los pastores (Lc 2,11). Toma cuerpo en el momento en que comienza la predicación evangélica, en la sinagoga de Nazaret: «Hoy se ha cumplido ante vosotros esta profecía» (Lc 4,21). Se prolonga después de la resurrección: «Tú eres mi hijo; yo te he engendrado hoy», remitiendo entonces, no al nacimiento o al comienzo de la misión de Jesús, sino a su nacimiento en la gloria, que la presencia del Espíritu hace operante en la Iglesia (Hch 13,33).

Los sucesivos niveles de la manifestación del reino de Dios pueden presentarse en un esquema que, como todos los esquemas, tiene el inconveniente de simplificar las cosas, así como la ventaja

de visualizarlas: el reino se manifestó desde el comienzo de la evangelización por la palabra y los hechos del Rey hijo de David. Estuvo oculto durante el tiempo de la pasión, durante el cual prevaleció el reino de Satanás. Volvió a surgir en la resurrección, evidente para los seres celestiales, pero

poco visible en una tierra que no goza más que de los signos discretos, ligados principalmente a la vida de los fieles. En los tiempos escatológicos, el juicio ejercido por el Hijo del hombre, Cristo Rey, será su manifestación plena y definitiva.

Michel QUESNEL



EL REINO DE DIOS EN EL EVANGELIO DE JUAN

La expresión «reino de Dios» sólo aparece dos veces en el evangelio de Juan; pero esto no quiere decir que esté ausente la realidad de ese reino, sino que su presentación es distinta de la de los sinópticos. Por un lado, la tradición de Juan tiende a expresar este motivo según una forma de pensar menos expresamente judía, y por tanto más abierta a la cultura y a la espiritualidad de origen helenista. Por otro lado, el cuarto evangelio centra su mirada en la figura misma de Jesús, que asume personalmente la función real, especialmente en la hora de la pasión.

durante las fiestas de Pascua: «Nadie puede *realizar* los *signos* que tú *haces*, si Dios no está con él» (Jn 3,2), como eco al sumario de Jn 2,23: «Durante su estancia en Jerusalén con motivo de la fiesta de Pascua, muchos creyeron en su nombre, al ver los signos que hacía». Se trata, por tanto, de una representación de Jesús como enviado de Dios, capaz de realizar acciones inimitables, en virtud de su misión divina. Pues bien, la respuesta de Jesús, si recoge casi al pie de la letra la estructura gramatical de la frase de Nicodemo, introduce en ella un doble desplazamiento.

LA CONVERSACIÓN CON NICODEMO (Jn 3,1-21)

Los dos casos en que aparece la expresión «reino de Dios» se encuentran en la escena de la conversación con Nicodemo. Para apreciar el sentido de las dos formulaciones «ver el reino de Dios» (Jn 3,3) y «entrar en el reino de Dios» (Jn 3,5), hay que trazar a grandes rasgos la argumentación de la perícopa. Un notable judío, Nicodemo, se acerca a Jesús, no solamente como doctor («sabemos»), sino tratando también a Jesús como tal: «Maestro, sabemos que has venido de Dios *para enseñarnos*». Además, lleva su condescendencia hasta reconocer en Jesús un origen divino, si no de su persona, al menos de su misión: «has venido *de Dios*». Este reconocimiento del carácter excepcional de Jesús se apoya en las acciones espléndidas que ha realizado

En vez de «haber venido *de Dios*, en perfecto de indicativo, Jesús habla de «ser engendrado *de arriba*», en aoristo. El adverbio «de arriba» (*anôthen*) parece una réplica exacta de la expresión «de Dios» (*apo Theou*). Sin embargo, el paso al aoristo abre un espacio, el de una posible generación divina, que no puede convenir a Jesús, que ha sido reconocido ya como «venido de Dios», sino que podría aplicarse a algún otro, a saber el destinatario de las palabras de Jesús: bien sea el cristiano lector del evangelio, o bien a nivel del relato Nicodemo en persona. Esto es precisamente lo que comprende el doctor fariseo, protestando de la incapacidad de un hombre ya nacido para volver al vientre materno y nacer de nuevo, sobre todo tratándose de un hombre ya mayor, como es probablemente su caso, ya que el evangelio nos lo presenta como un dirigente judío (Jn 3,4).

En vez de decir «*hacer signos*», expresión que se aplicaba a Jesús desde el punto de vista de Nicodemo, portavoz de los «numerosos» espectadores

mencionados en Jn 2,23, Jesús utiliza la expresión «ver el reino de Dios». La inversión de la perspectiva es completa: Jesús, lejos de apegarse a lo que él mismo ha hecho, propone que nazca de arriba el que desee «ver». El reino de Dios designa entonces la realidad global de la salvación manifestada a través de los signos realizados por Jesús. Pues bien, la noción de signo es también ambigua y supone el riesgo de mantener a los hombres a distancia de la obra divina, al fijarse en la materialidad de la acción en detrimento de su contenido simbólico. Por eso, en el v. 5, la expresión «entrar en el reino de Dios» manifiesta más bien la actividad y el dinamismo que se requieren en el creyente, en el momento en que se somete a la generación de arriba, convertida en generación «de agua y de espíritu». Sea lo que fuere de una eventual alusión a la práctica bautismal, está claro que el cuarto evangelio considera el reino de Dios, no como una realidad en sí, sino como la situación propia del creyente en cuanto que acepta recibirse de Dios según un modo de dependencia parecido a una filiación. La continuación del diálogo mostrará la resistencia de una lógica demasiado humana y la incapacidad del doctor fariseo para penetrar en el sentido espiritual de las enseñanzas de Jesús. De ahí el famoso *logion* sobre la libertad y la imprevisibilidad del viento, que se proponen como ejemplo de la actitud creyente: «El viento sopla donde quiere; oyes su rumor, pero no sabes ni de dónde viene ni adónde va. Lo mismo sucede con el que nace del Espíritu» (v. 8); de ahí igualmente la ironía mordiente de Jesús: «¿Tú eres maestro de Israel e ignoras estas cosas?» (v. 10).

Sea cual sea la historia de su inserción en la tradición de Juan, la expresión «reino de Dios» figura aquí en el ámbito de la participación humana en las realidades de la salvación, como demuestra la continuación de la pericopa en donde, según la terminología familiar al cuarto evangelio, la expresión «vida eterna» traduce la plenitud divina ofrecida al creyente por la cruz de Cristo: «Lo mismo

que Moisés levantó la serpiente de bronce en el desierto, el Hijo del hombre tiene que ser levantado en alto, para que todo el que crea en él tenga vida eterna» (Jn 3,14-15); o también: «Tanto amó Dios al mundo que entregó a su Hijo único, para que todo el que crea en él no perezca, sino que tenga vida eterna» (Jn 3,16); una plenitud que no es finalmente sino la salvación: «Dios no envió a su Hijo al mundo para condenarlo, sino para salvarlo por medio de él» (Jn 3,17).

La expresión «vida eterna», rara en los sinópticos y situada siempre en un contexto escatológico, tiende a generalizarse en el *corpus joánico*¹: no se excluye formalmente el contexto del juicio venidero, pero el acento se pone más bien en la actualidad de la salvación y en la proximidad de esa vida plena, disponible ya desde el mismo momento en que la manifestación de Cristo obliga a tomar partido, estableciendo de este modo la instancia del juicio. La continuación del discurso a Nicodemo introduce maravillosamente el motivo joánico de la escatología anticipada: «El que cree en él no será condenado; por el contrario, el que no cree en él, ya está condenado, por no haber creído en el hijo único de Dios» (Jn 3,18).

EL TESTIMONIO DE JUAN BAUTISTA (Jn 1,19-51)

Si en el cuarto evangelio el reino de Dios no es más que una de las formas de expresar la realidad global llamada «salvación» y traducida más frecuentemente por las metáforas de la vida o de la luz, la realeza personal de Cristo, por el contrario, está fuertemente afirmada en la tradición joánica.

¹ Los 17 casos en que aparece en Juan son: 3,15.16.36; 4,14.36; 5,24.39; 6,27.40.47.54.58; 10,28; 12,25.50; 17,2.3. Y en la primera carta: 1,2; 2,25; 3,15; 5,11.13.30.

En primer lugar, la escena inaugural (Jn 1,19-51) que presenta el testimonio del Bautista y relata la llamada de los primeros discípulos, propone una primera interpretación de la figura de Jesús, sobre el fondo de una esperanza mesiánica multiforme. Cuando los enviados de Jerusalén le preguntan por su identidad, Juan empieza declarando: «Yo no soy el Mesías»; de ahí las preguntas siguientes: «¿Eres Elías? ¿Eres el profeta?», a las que Juan da la misma respuesta negativa (Jn 1,21). Las primeras palabras de Juan Bautista, presentadas como una verdadera profesión de fe, sugieren que puede ser otra la figura real del Mesías davídico, distinta de los personajes de Elías vuelto a la tierra, o del profeta a la manera de Moisés en el espíritu del Deuteronomio. Pues bien, toda la perícopa tiende a reunir en la persona de Jesús cierto número de títulos o de cualidades mesiánicas. Señalemos, siguiendo el orden de los textos:

– el título misterioso de *Cordero de Dios* (Jn 1,29), que los estudios recientes sugieren interpretar a la luz de los apocalipsis como el carnero joven de cuernos nacientes, cuya vitalidad juvenil evoca la fuerza triunfadora del Rey Mesías;

– la bajada del *Espíritu Santo* (Jn 1,32) y su inhabitación en aquel que recibe la investidura real para reunir y conducir al pueblo de Dios;

– la designación de Jesús como *Hijo de Dios* (Jn 1,34), título habitual del rey David y de sus sucesores, que indica, no tanto la igualdad con Dios en el sentido cristológico de la palabra, como una relación de dependencia, en la que resaltan la fidelidad de Dios y la subordinación del Rey Mesías.

Se podría añadir además el aspecto desconocido de Jesús que subraya Juan Bautista (Jn 1,31.33) y que debía constituir una de las características del Mesías. Sobre todo, en la continuación del capítulo, Andrés presenta a Jesús a su hermano Simón con estas palabras: «Hemos encontrado al Mesías – que se traduce Cristo», antes de que Natanael concluyera esta escena de reconocimiento subrayando

el carácter regio de la función mesiánica: «Maestro, tú eres el Hijo de Dios, tú eres el Rey de Israel» (Jn 1,49).

Esta designación real de Jesús tiene todas las oportunidades de constituir una de las formas más antiguas de la cristología joánica; en este sentido, la escena inaugural (Jn 1,19-51) se haría eco, no sólo de los comienzos del ministerio de Jesús, sino también probablemente de los orígenes de la comunidad joánica, así como de los primeros balbuceos de su reflexión sobre la persona de Cristo, en un tiempo en que el título mesiánico y real parecía capaz de expresar lo esencial del misterio de Cristo.

EL PROCESO ANTE PILATO (Jn 18,28-19,16)

El título de Rey de Israel con que acababa la letanía de títulos mesiánicos aplicados a Jesús en la escena inaugural vuelve a aparecer en la entrada en Jerusalén; el evangelio de Juan es el único de los cuatro que pone en labios de la gente la expresión «Rey de Israel» (Jn 12,13), mientras que Lucas 19,38 se contenta con «Rey», Mateo habla de «Hijo de David» y Marcos 11,10 menciona al «reino que viene, el de nuestro padre David». En sus mismas diferencias, los cuatro evangelios sugieren una misma interpretación del acontecimiento a partir de una esperanza judía basada en la espera de un Mesías real de linaje davídico. Sin embargo, la titulación real puede prestarse a confusión: san Juan denuncia precisamente el riesgo de un mesianismo político y subraya las reticencias de Jesús ante los fervores populares; inmediatamente después del signo de la multiplicación de los panes, el redactor evangélico comenta: «Jesús se dio cuenta de que pretendían proclamarlo rey. Entonces se retiró de nuevo al monte, él solo» (Jn 6,15). Por eso mismo, en la escena de la entrada mesiánica, Juan (lo mismo que Mateo, pero a diferencia de Marcos y Lu-

cas) apela a Zacarías 9,9, dando de él la siguiente versión:

«No temas, hija de Sión; mira, tu rey viene a ti montado sobre un asno» (Jn 12,14).

Además de la tipología de la montura mesiánica que sugiere la relación con Zacarías, hay que ensanchar la mirada y tener en cuenta el contexto de la cita, especialmente el versículo siguiente del profeta en donde se afirma vigorosamente el carácter no-violento del Rey Mesías, en elocuente contraste con los soberanos de este mundo:

«Destruirá los carros de guerra de Efraín y los caballos de Jerusalén. Quebrará el arco de guerra y proclamará la paz a las naciones. Dominará de mar a mar, desde el Éufrates hasta los extremos de la tierra» (Zac 9,10, texto de los LXX).

Esta realeza paradójica aparece de forma patente en el relato joánico de la pasión, sobre todo en el proceso ante Pilato, que no solamente constituye la secuencia más original respecto a los sinópticos, sino que se encuentra en el centro mismo del relato de la pasión, sean cuales sean los planes que se adopten. Es verdad que toda la pasión es tratada por Juan desde el punto de vista de la gloria, desde el arresto en donde el «Yo soy» de Jesús precipita a los soldados en tierra, en una prostración casi litúrgica (Jn 18,6), hasta la hora de la muerte en que Jesús, disponiendo libremente de su vida, declara terminada su misión y hace de su último aliento una efusión liberal del Espíritu (Jn 19,30). Sin embargo, es en la escena del proceso ante Pilato donde se afirma solemnemente la realeza de Jesús, especialmente en la primera comparecencia de Jesús ante el emperador, dentro del pretorio (Jn 18,33-37). La conversación se desarrolla en tres tiempos:

– En primer lugar (v. 33-35), el interrogatorio sobre el título «Rey de los judíos». Jesús insinúa que no se trata tanto de una opinión que comprometa a Pilato sino de un motivo de acusación in-

ventado por los judíos; Pilato reconoce su ignorancia en esta materia. Así pues, en este primer nivel, es el título de rey de los judíos lo que está en discusión: tanto Pilato como Jesús sugieren que es inadecuado para identificar a Jesús; por eso mismo resulta necesario seguir adelante en la encuesta: «¿Qué es lo que has hecho?»

– En tercer lugar (v. 37) hay un nuevo interrogatorio sobre la realeza sin más: «Entonces, ¿eres rey?»; y no ya: «¿Eres tú el rey de los judíos?». Además del «entonces», que traduce un compromiso de Pilato, resulta significativo el abandono de la referencia judía. Jesús puede, por tanto, declarar: «Tú lo dices», como eco al v. 34: «¿Dices eso por ti mismo?». Esta vez Pilato asume la responsabilidad de su juicio; Jesús lo confirma en su opinión y describe a grandes rasgos el objeto de su misión real: dar testimonio de la verdad y reunir bajo su autoridad a todos los que están en la verdad.

– Entre estas dos situaciones (v. 36), Jesús define la naturaleza de su realeza (tres veces la expresión «mi realeza» (*hè basileía mou*), en oposición a las monarquías de este mundo, bajo el signo del poder militar, y sugiriendo un origen que no es terreno: «mi realeza no es de aquí».

Este corto monólogo de Jesús asegura la transición entre los dos elementos del diálogo. El primero (v. 33-35) se situaba en el nivel puramente político: Jesús es acusado por los judíos de tener pretensiones monárquicas incompatibles con la soberanía imperial: puede verse este motivo en las protestas de fidelidad al poder romano: «Cualquiera que tenga la pretensión de ser rey, es enemigo del César» (Jn 19,12) y «Nuestro único rey es el César» (Jn 19,15).

El segundo elemento del diálogo (v. 37) insiste ya ampliamente en la interpretación teológica: Pilato representa al mundo pagano, dispuesto a reconocer en Jesús una realeza de orden espiritual, que tiene que ver con la revelación de la verdad. Semejante realeza procede de un lugar distinto del

de los nacionalismos y de las ambiciones mundanas; no es de este mundo, no es de aquí. Y si reúne a los fieles, éstos no son soldados dispuestos a combatir por su soberano, sino discípulos atentos a la voz del maestro que reconocen en sus palabras un testimonio de la verdad.

Toda la secuencia de la confrontación entre Jesús y Pilato está puesta bajo el signo de la doble interpretación, que se podría calificar muy bien de «ironía», ya que se ejerce en detrimento de los judíos, cegados por el odio hasta el punto de reclamar la muerte de su rey, afirmando su adhesión al ocupante romano. Por un lado, Pilato se burla de las autoridades judías que le presentan como rey suyo a un condenado exangüe, azotado y revestido con ropajes carnalescos; por otro lado, se trata ciertamente del rey universal que se manifiesta a los ojos del mundo, en una impotencia a la medida del amor divino: «Tanto amó Dios al mundo que entregó a su Hijo único...» (Jn 3,16).

EL REY CRUCIFICADO (Jn 19,17-37)

En este sentido, la inscripción trilingüe (Jn 19,19-20) afirma la realeza sobre el mundo de aquel que no es de este mundo y al que los judíos, a pesar de estar preparados para la espera del Mesías, no supieron reconocer como su propio rey. Pilato no sabe otro rasgo de la ironía joánica hasta qué punto está en lo cierto cuando, designando al rey ultrajado, dice simplemente: «¡Éste es el hombre!» Rechazado por los suyos, el Mesías no es ya el jefe de un pueblo particular. «Rey de los judíos», verdadero «Rey de Israel», ejerce sobre todos los hombres una realeza de amor y de servicio. A pesar de su escepticismo y hasta de su cinismo – «¿Qué es la verdad?» (Jn 18,38), el magistrado romano sella con la autoridad imperial la entroniza-

ción real del Mesías crucificado: «Quede escrito lo que yo mandé escribir» (Jn 19,22). Quizás sea una exageración presentar la cruz como si fuera el trono real –esta imagen no está explícita en el relato de Juan–, pero lo cierto es que la muerte en la cruz termina el proceso de entronización regia que había abierto la pregunta de Pilato: «¿Eres tú el rey de los judíos?»

De esta manera la declaración de Natanael: «Maestro, tú eres el Hijo de Dios, tú eres el Rey de Israel» (Jn 1,49), recogida en las aclamaciones de la gente: «¡Hosanna! ¡Bendito el que viene en nombre del Señor! ¡Bendito sea el Rey de Israel!» (Jn 12,13), desemboca en la realeza universal del crucificado. Se ha cumplido la promesa: «Verás cosas mucho más grandes que éstas... Os aseguro que veréis el cielo abierto y a los ángeles de Dios subiendo y bajando sobre el Hijo del hombre» (Jn 1,51); o también: «Verán al que traspasaron» (Jn 19,37), según el mismo profeta Zacarías (Zac 12,10), cuyas palabras, recordadas en la hora de la cruz, vienen a sostener el testimonio del Discípulo: «El que vio estas cosas da testimonio de ellas, y su testimonio es verdadero. Él sabe que dice la verdad, *para que también vosotros creáis*» (Jn 19,35). Rechazada por los judíos, reconocida por Pilato, la realeza de Cristo es atestiguada por el discípulo. Encargado del testimonio apostólico, Juan no tiene más ambición que la de encaminar a todos a la fe: «Estas cosas han sido escritas para que creáis que Jesús es el Mesías, el Hijo de Dios, y para que creyendo tengáis en él vida eterna» (Jn 20,31). Los títulos mesiánicos (Cristo, Hijo de Dios), purificados por la prueba de la cruz, no designan tanto al rey de Israel como al Salvador del mundo (Jn 4,42), según una perspectiva universalista que, desde la hora sexta de Samaría (Jn 4,6) hasta la hora sexta de la cruz (Jn 19,14), no ha dejado de fecundar la teología del cuarto evangelio.

Yves-Marie BLANCHARD

REINO DE DIOS Y REINO DE CRISTO EN EL APOCALIPSIS

De un cabo al otro del Apocalipsis asistimos a una celebración del reino de Dios y del reino de Cristo, a la que se asocian los fieles. Ya en la liturgia inaugural, se nos presenta a Cristo como «el príncipe de los reyes de la tierra». Reunidos para una liturgia de la palabra, los fieles aclaman:

Al que nos ama y nos liberó de nuestros pecados con su propia sangre, al que nos ha constituido en reino y nos ha hecho sacerdotes para Dios, su Padre, a él la gloria y el poder para siempre. Amén (Ap 1,5-6).

Y al final del libro, en un pasaje difícil que tendremos que estudiar, se promete también a los mártires una realeza de mil años (Ap 20,6).

EL VOCABULARIO DEL REINO Y LOS TÉRMINOS ASOCIADOS

Los términos de la raíz *basil* son muy frecuentes en el Apocalipsis: «reinar» (*basileuein*): 7 veces; «rey» (*basileus*): 21 veces; «reino/reinado» (*basileia*): 9 veces. El problema del poder es central para el vidente de Patmos. Por otra parte, no se pueden aislar estas palabras de los términos emparentados con ellas. Así, por ejemplo, el trono ocupa un papel considerable en el Apocalipsis (47 empleos, de los 62 que aparecen en el Nuevo Testamento): «El que está sentado en el trono» no es sino el rey; subir al trono es recibir la investidura real. También hay que tener en cuenta los términos que expresan la fuerza y el poder, la victoria;

los que indican el homenaje de los súbditos: «Es digno...» (Ap 4,9; 5,2.4.11).

EL REINO DE SATANÁS

La proclamación de la realeza de Dios tiene como telón de fondo constante, en el Apocalipsis, la denuncia del reino sacrilego de Satanás y de sus auxiliares. En este punto el Apocalipsis se sitúa en una larga tradición, representada principalmente por Daniel y atestiguada también en el Nuevo Testamento. En el relato de la tentación, el diablo se presenta como el que da el poder a quien quiere (Mt 4,8s y Lc 3,5s). Según el cuarto evangelio, es «el príncipe de este mundo» (Jn 12,31; 14,30; 16,11).

En el Apocalipsis la denuncia del poder de Satanás recibe una actualidad dramática por el hecho del desarrollo del poder imperial en el Asia Menor. Incluso en Roma, Domiciano se hace llamar «*dominus ac deus*» (Señor y Dios), con gran escándalo de los que no han olvidado el viejo ideal republicano. En Oriente el terreno estaba ya abonado desde antiguo por un culto de naturaleza más bien cívica que religiosa. ¿Qué actitud tomar en las comunidades cristianas? Parece ser que los nicolaítas, denunciados enérgicamente por Juan (Ap 2,15.20s), eran partidarios de un compromiso: ¿valía la pena arriesgar la vida por un gesto que, según ellos, no tenía consecuencias? Otros cristianos, como Antipas (Ap 2,13) opinaban que la fidelidad a Cristo exigía un rechazo categórico de las pretensiones

imperiales. En este clima de tensión es donde Juan invita a releer el libro de Daniel, como un mensaje siempre actual, iluminado por la figura del Cordero inmolado.

En todos los sentidos el capítulo 12 ocupa una posición central, ya que presenta con claridad a los protagonistas del drama. El Dragón de siete cabezas y diez cuernos se parece a la cuarta bestia de Daniel 7,7. Al principio estaba en el cielo como el gran Acusador (véase Job 1-2), hasta que fue expulsado de allí por Miguel: es el momento en que el Niño mesiánico, destinado a apacentar a las naciones (véase Sal 2,9), es llevado junto a Dios y su trono (Ap 12,5). El Dragón no es sino «la Serpiente antigua» (v. 9), que había seducido a Adán y a Eva, lo mismo que sigue seduciendo hoy al mundo entero. La expulsión de Satanás coincide por tanto con la llegada del tiempo de la salvación, como canta este himno:

***Ya está aquí la salvación y el poder
y el reinado de nuestro Dios.***

Ya está aquí la potestad de su Cristo...
(Ap 12,10).

El capítulo siguiente nos describe la estrategia del Dragón en su lucha implacable contra la descendencia de la Mujer, es decir, contra los que guardan el testimonio de Jesús (Ap 12,17). Da la investidura a la Bestia del mar, figura transparente del poder imperial. La herida de muerte de una de sus cabezas se refiere al suicidio de Nerón y a las luchas entre los primeros pretendientes al Imperio. Pero el restablecimiento del Imperio se interpreta como un signo divino. Se desarrolla una liturgia en la tierra, que hace eco a la liturgia celestial: «¿Quién hay como la Bestia? ¿Quién es capaz de luchar contra ella?» (Ap 13,4). Con la aparición de la Bestia de la tierra (Ap 13,11), identificada más adelante con el falso profeta (Ap 16,13; 19,20; 20,10), percibimos la importancia de la propaganda en favor del culto imperial. Negarse a él es exponerse a la cautividad o al martirio sangriento

(Ap 13,10); en todo caso es ponerse uno a sí mismo al margen de la vida social y económica (Ap 13,17). Es éste el fondo histórico sobre el que hemos de leer los textos relativos al reinado de Dios y de Cristo.

DIOS ES REY COMO CREADOR (Ap 4)

El capítulo 4 nos hace asistir a la liturgia del templo celestial, formulada en términos que pro-

LA REALEZA DE DIOS Y DE CRISTO EN EL APOCALIPSIS

1,5: «Jesucristo, el testigo fidedigno, el primero en resucitar de entre los muertos y el *soberano* de los reyes de la tierra».

11,15: «A nuestro Señor y a su Cristo pertenece el dominio del mundo y *reinará* por los siglos de los siglos».

11,17: «Te damos gracias, Señor Dios todopoderoso, el que eres y el que eras, porque has recibido el gran poder y has comenzado a *reinar*».

12,10: «Ya está aquí la salvación y el poder y el *reinado* de nuestro Dios. Ya está aquí la potestad de su Cristo».

15,3: «Grandes y maravillosas son tus obras, Señor, Dios todopoderoso; justo y fiel tu proceder, *rey* de las naciones».

17,14: «Harán la guerra al Cordero, pero el Cordero los vencerá, porque es *Rey* de reyes y Señor de señores».

19,6: «¡Aleluya! El Señor Dios nuestro, el todopoderoso, ha comenzado a *reinar*».

19,16: «Sobre su mano y su muslo lleva escrito este nombre: *Rey de reyes* y Señor de señores».

vienen de la visión de Isaías 6 y de Ezequiel 1. Con el himno final (v. 11) seguimos estando en las perspectivas del Antiguo Testamento, como las que aparecen en los salmos del reino:

Digno eres, Señor y Dios nuestro, de recibir la gloria, el honor y el poder. Tú has creado todas las cosas: en tu designio existían y según él fueron creadas (Ap 4,11).

Esta celebración de la realeza divina en virtud de la creación (véase Ap 10,5) constituye el trasfondo de todos los demás desarrollos.

LA ENTRONIZACIÓN DEL CORDERO (Ap 5).

Apoyándose en el salmo 110, el kerigma primitivo proclama que Jesús está ahora sentado a la derecha de Dios. En el marco de una liturgia que prolonga la del capítulo 4, Juan ha recogido esta afirmación bajo una forma nueva; efectivamente, en el centro de la visión hay un rollo sellado que tiene en sus manos el Rey divino (Ap 5,1). ¿Quién será digno de abrirlo? Probablemente se trata del libro mismo de las Escrituras. Nadie puede explicar su sentido. Resuena entonces el grito de triunfo: «Ha vencido el león de la tribu de Judá, el retoño de David» (Ap 5,5). Proclamación que resume las esperanzas mesiánicas, tradicionales en Israel. Pues bien, el que aparece es un Cordero que lleva las cicatrices de su inmolación. Primera manifestación de ese Cordero que aparecerá constantemente en las visiones siguientes (28 veces todavía). Ya el Hijo del hombre, en la primera visión, se había manifestado como el dueño de la vida y de la muerte (Ap 1,17s). Aquí, el misterio de Pascua aparece como la clave de las Escrituras (véase Lc 24,27.45). Como recompensa por haber pasado por la muerte como signo de su amor a nosotros, Cristo recibe la investidura real: «Al Cordero, alabanza, honor, gloria y poder por los siglos de los siglos» (Ap 5,13).

Hay aquí muchas alusiones al culto imperial. Por ejemplo, las copas de oro llenas de incienso que llevan los ancianos corresponden sin duda a los *thuribula* (incensarios) utilizados en honor del emperador en los triunfos y las procesiones. Exaltando a Cristo como «el soberano de los reyes de la tierra» (Ap 1,5), que obtiene el triunfo sobre sus enemigos (Ap 17,14; 19,16), el Apocalipsis responde a las pretensiones blasfemas del príncipe instalado en Roma.

LA PARADOJA DEL REINO; COMBATIDO, PERO ACTUAL; PRESENTE Y FUTURO

A la liturgia triunfal del capítulo 5 responde la queja dolorosa de los mártires: «Señor santo y veraz, ¿cuándo nos harás justicia?» (Ap 6,10). Este grito recoge la llamada de los salmos suplicatorios del Antiguo Testamento. ¿Cómo explicar el silencio de Dios ante la proliferación del mal? El vidente de Patmos responde mezclando las visiones de gloria con el septenario de los azotes. Así, por ejemplo, el capítulo 7 promete a todos los que, marcados con el sello, hayan lavado sus túnicas en la sangre del Cordero, que participarán en la gran fiesta de las Tiendas, la fiesta por excelencia de la realeza de Dios. Igualmente, en el capítulo 15 oímos a los vencedores de la Bestia cantar «el cántico de Moisés y del Cordero»: los juicios de Dios se han manifestado, de modo que las naciones vendrán a postarse ante el Dios todopoderoso (Ap 15,1-4).

Como en todas las situaciones de desgracia, se espera el fin como inminente. En el Apocalipsis aparece continuamente la proclamación de que Cristo viene (así Ap 1,7), dentro de poco (Ap 2,16; 3,11; 22,7.12.20). Sin embargo, nadie puede determinar el día. A las prisas febriles de quienes se empeñan en calcular el tiempo del fin por medio de

la observación de los signos anunciados en la Escritura, Juan responde enlazando los septenarios sucesivos. Así, al sonido de la séptima trompeta, los ancianos proclaman que de hecho Dios ha establecido su reinado (Ap 11,16) y que ha llegado el tiempo del juicio. Podría creerse que todo se ha acabado, pero es allí donde Juan coloca la visión de la Mujer y el Dragón (Ap 12), para anunciar la lucha a muerte que ha emprendido el Imperio blasfemo contra los fieles del Cordero.

EL REINO DE LOS MIL AÑOS

Hay que tener en cuenta este contexto global para comprender el pasaje tan discutido sobre el reinado de Cristo durante mil años (Ap 20,4-6). Leyendo ingenuamente el Apocalipsis, como si nos diera la cronología anticipada de los acontecimientos del fin, vemos a Satanás encadenado en el abismo después de la marcha victoriosa del Mesías y la captura de las dos Bestias (Ap 19,11-12). Los mártires vuelven a la vida y «reinan con Cristo durante mil años».

La interpretación milenarista, que tienen por un dogma los cristianos adventistas y los testigos de Jehová, puede apelar a la autoridad de san Ireneo. Pero tropieza con varias dificultades. Observemos, en primer lugar, que no se dice que el reinado de mil años tenga lugar en la tierra. Si el texto distingue entre la muerte primera, la muerte física, y la segunda muerte definitiva en el juicio final, no habla más que de la «primera resurrección» (Ap 20,6) para «los que habían sido degollados por dar testimonio de Jesús y por anunciar la Palabra de Dios». Conviene relacionar esta escena con la respuesta que se da a los mártires (Ap 6,11). Entonces se les dio una túnica blanca, como signo de victoria y de bienaventuranza celestial. Por tanto, están ya asociados al reinado de Cristo, según una promesa que se repite varias veces en el Apocalipsis.

REINO DE CRISTO Y REINO DE LOS FIELES

La aclamación al «soberano de los reyes de la tierra» contiene un anuncio característico del Apocalipsis: «Nos ha constituido en reino y nos ha hecho sacerdotes para Dios, su Padre» (Ap 1,6; véase 5,10; 20,6). Se reconoce aquí un eco de Ex 19,6, que presentaba a Israel como «un reino de sacerdotes y una nación santa». En 1 Pe 2,5.9 esta cita está en conformidad con la traducción de los LXX: la comunidad sacerdotal del rey, la nación santa. El Apocalipsis, por su parte, sigue la tradición palestina: un reino, unos sacerdotes. Así pues, los fieles del Cordero constituyen ya un reino suyo y *reinan* en la tierra (Ap 5,10)¹. Por eso Juan se presenta como «hermano vuestro, que por amor a Jesús comparto con vosotros la prueba, la realeza y la perseverancia en Jesús» (Ap 1,9). En otros lugares la realeza con Cristo se refiere al futuro, como vemos en Ap 2,26-28 y 20,6.

El acento específico del Apocalipsis recae sobre la insistencia en el vínculo entre reino y sacerdocio. Los fieles reciben el título de sacerdotes. Ejercen su sacerdocio por la participación en la alabanza, que resuena por todo el libro y que une a los fieles de la tierra con los ángeles del cielo. El establecimiento del reino de Dios provoca entonces por participación la eucaristía de toda la comunidad redimida. Finalmente, como sacerdotes, los fieles serán admitidos a ver el rostro de Dios en la nueva Jerusalén, totalmente transformada en Lugar de la Presencia (Ap 21,22s; 22,3). El vidente de Patmos, en línea con los textos del Antiguo Testamento, proclama sin cesar el reino de Dios y el de Cristo para apartar a los fieles del culto imperial y alentarlos en su esperanza.

Edouard COTHENET

¹ Los manuscritos se dividen entre el presente y el futuro.

EL REINO DE DIOS NO DEJA DE SER UN REINO

Conclusión teológica

UNA PALABRA QUE QUIERE DECIR MUCHO

Tanto el teólogo como el exegeta tiene que ser gramático, ya que, para comenzar, nos las tenemos que ver con las palabras, con sus significaciones, con sus traducciones, con su articulación en un discurso. Con estas palabras podemos hacer dos cosas: o no decir nada o confesar nuestra fe. Así ocurre con el «reinado» y el «reino» de Dios, de los que nos advierte san Pablo que no son solamente una «palabra», sino un «poder» (1 Cor 4,20). Con estas palabras expresamos nuestra conversión a Dios, nuestra fe en el Evangelio proclamado primero por Jesús y luego por la Iglesia en un nuevo «hoy», nuestra esperanza militante y paciente en ese reino de Dios que es una de las primeras peticiones del Padrenuestro. De ahí la importancia teológica que tiene una buena traducción y un buen uso de la misma.

Esto es lo que ocurre con las diversas variaciones entre «reino» y «reinado», cuando el contexto no impone una opción, o bien entre el reino que está «dentro de vosotros» o que está «entre vosotros» (Lc 17,21). Estas variaciones son perfectamente posibles en la traducción del original griego y han jugado un papel en la historia de la interpretación teológica.

Como las palabras «pueblo», «naciones», «ciudad», con las que está relacionada, la palabra «reino» es ante todo una representación que, en el proyecto y la esperanza, anticipa las realizaciones que ella misma supera y la comprensión que puede

tener de ella el pensamiento. Una de las tareas de la teología es controlar estas representaciones, por ejemplo pensándolas como analogías, sin pretender en lo más mínimo sustituirlas por unas definiciones de tipo conceptual. En su profesión de fe final, que lleva por título «Nuestra esperanza», el sínodo de las diócesis de la antigua República Federal Alemana, terminado en 1975, se expresaba así sobre este tema:

*«Nosotros, los cristianos, esperamos un hombre nuevo, un cielo nuevo y una tierra nueva en el cumplimiento del reino de Dios... Estas imágenes y estas parábolas de la gran paz de los hombres y de la naturaleza en la presencia de Dios, de la comunión del banquete del amor, de la patria y del Padre, del reino, de la libertad, de la reconciliación y de la justicia, de las lágrimas enjugadas y de la risa de los hijos de Dios, son todas ellas exactas e insustituibles. No podemos pura y simplemente 'traducirlas'. Sólo podemos protegerlas, ser fieles a ellas y resistir a su disolución en el lenguaje sin misterio de nuestros conceptos y argumentaciones, que habla a nuestras necesidades y de nuestros planes, pero no a nuestros deseos ni a nuestras esperanzas»*¹

Se puede, evidentemente, formular una especie de definición del reino, como la definición polémica de Pablo: «El reino de Dios no consiste en lo que se come o en lo que se bebe; consiste en la fuerza salvadora, en la paz y la alegría que proce-

¹ *Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, Friburgo 1976, p. 95.*

den del Espíritu Santo» (Rom 14,17). O como ocurre con la definición didáctica, pero casi idéntica, que presenta el reciente *Catecismo de la Iglesia católica*: «el orden definitivo de la justicia, del amor y de la paz» (nº 672). Pero, en concreto, ¿no tiene cada una de estas palabras el mismo fondo que la la palabra «reino»?

PERSISTE EL VOCABULARIO, PERO VARÍA EL SENTIDO

La lectura de unas concordancias del Nuevo Testamento y del dossier exegético podría dar la impresión de que el vocabulario del «reino» o del «reinado», utilizado por Jesús, fue desapareciendo progresivamente en el lenguaje de los cristianos, que hablan de Jesús el Cristo (Rey) y de la Iglesia, más bien que del reino. Podríamos completar así la célebre frase de Loisy: «Jesús anunció el reino y llegó la Iglesia, anunciando a Jesucristo, Hijo de Dios, Señor y Salvador». Este ocaso del «reino» se ve confirmado por los antiguos símbolos de fe, en donde no está presente de ordinario más que bajo la forma de la realeza de Cristo juez, «cuyo reino no tendrá fin». El objeto de nuestra esperanza es «la vida eterna», «el mundo venidero». Confirma también este hecho la poca importancia, y hasta la ausencia de este tema en numerosas sumas teológicas antiguas y modernas.

Sin embargo, los cristianos no han renunciado a hablar del «reinado» o del «reino» de Dios. La principal razón de este hecho es que no han cesado de leer o de oír los evangelios que hablan de él, ni de rezar en el Padrenuestro: «venga a nosotros tu reino». Comentando estos textos es como los Padres de la Iglesia, los teólogos y los demás pensadores tuvieron que interpretar el vocabulario del reino. La historia de esta interpretación muestra

una gran abundancia y no pocas diferencias. Un autor contemporáneo, B. Viviano, resume estas variaciones en cuatro corrientes:

«La primera es la corriente escatológica que continúa la doctrina misma del Nuevo Testamento... Su principal representante es san Ireneo, obispo de Lyon.

La segunda es la corriente místico-espiritual, en donde el reino se identifica con un bien espiritual actualmente presente en el alma del fiel, como el conocimiento, la contemplación, la iluminación intelectual y espiritual, o bien la práctica de las virtudes cristianas. En otras palabras, el reino puede identificarse con el estado futuro de bienaventuranza de los fieles... o sea, el cielo. Orígenes es uno de sus principales y primeros representantes.

La tercera gran corriente es la de la escuela política. Aquí el reino de Dios en la tierra se identifica con una estructura o un programa político. Sus dos grandes ejemplos son el imperio cristiano de Oriente (Bizancio) y el Sacro Imperio de Carlomagno. El primer gran teórico y apologista de esta concepción es el consejero de Constantino, Eusebio de Cesarea, el padre de la historia de la Iglesia.

La cuarta concepción del reino puede calificarse de escuela eclesial, ya que el reino de Dios en la tierra se identifica aquí con la Iglesia, llamada a veces el reino de Cristo para distinguirla del reino de Dios, en el cielo. Desde que la propuso por primera vez, con ciertas precauciones, san Agustín en su gran obra sobre la Ciudad de Dios, y hasta mediados de nuestro siglo, esta concepción ha sido la más corriente entre los católicos»¹.

¹ B. Viviano, *Le Royaume de Dieu dans l'histoire*, Cerf, París 1992, pp. 54-55. El autor remite a la mina de informaciones que es E. Staehelin, *Die Verkündigung des Reiches Gottes in der Kirche Jesu Christi*, Bâle 1951-1965, 7 vols.

La corriente llamada aquí «escatológica» puede llamarse también «apocalíptica». En efecto, según nuestro autor, el reino de Dios es aquí el fruto de una «nueva intervención divina en la historia», «de naturaleza social más bien que individual», «cuyas manifestaciones inmediatas serán la justicia y la paz». Esta intervención futura «está ya presente como signo, como anticipación, en el ministerio mismo de Jesús» (*Ibid.*, p. 235).

¿QUÉ ES LO AUTÉNTICAMENTE CRISTIANO?

Ante semejante diversidad, hemos de observar en principio que ésta tiene sus límites. Las variaciones tienen lugar en el campo semántico que no pueden superar, y las corrientes que se han resumido pedagógicamente en cuatro tipos son más complejas, ya que implican de hecho, al menos virtualmente, otras dimensiones distintas de las que ya se han expresado. La corriente llamada escatológica implica el carácter personal y actual de la fe y de la conversión que son ya la acogida del reino de Dios. La corriente místico-espiritual tiene su dimensión social desde ahora en la Iglesia, más allá de la muerte, en el mundo de los resucitados. Para el mismo Orígenes, todo el cuerpo resucitado de Cristo es la «verdad» que ha de venir, es decir, el cuerpo de Jesús, el cuerpo sacramental eucarístico y el cuerpo eclesial actual que son sus figuras anunciadoras. La corriente política no logra integrar a la Iglesia en el Imperio. Y la corriente eclesial va acompañada de la preocupación por la realidad social de Cristo en el mundo. Lo mismo que en la historia de los dogmas, esta complejidad vuelve a aparecer en el aspecto de reacción contra una corriente que se hace unilateral. Se acentúa entonces, por ejemplo, la interioridad contra lo socio-político, la immanencia contra la trascendencia, y viceversa.

No obstante, la diversidad y el conflicto de las interpretaciones suscitan la cuestión de un criterio teológico posible de discernimiento y de evaluación. B. Viviano destaca la corriente escatológica, diciendo que es «la continuación de la doctrina del Nuevo Testamento». Pero recuerda por otro lado que no se reduce a esta corriente. ¿Habrá que reconocer entonces una prioridad normativa a lo que podemos probablemente reconstruir del «sentido primitivo del mensaje en el centro de la predicación de Jesús» (*Ibid.*, p. 235)? Pero este mensaje sólo lo conocemos por los evangelios, que necesariamente lo interpretan desde sus respectivos puntos de vista. Sus interpretaciones muestran que el Jesús de la historia, origen de esta tradición, estaba también limitado y condicionado, y no podía ser auténticamente conocido y universalmente recibido más que en la historia de la tradición cristiana, cuya fase fundadora, la de las primeras generaciones, produjo el Nuevo Testamento. La propia historicidad de la predicación, de la acción y de la pasión de Jesús se reactualiza en la historia de los cristianos y de las Iglesias. Encierra, a lo largo de los siglos, experiencias diferentes y contradictorias de lo que, para nuestra salvación, podemos esperar de los hombres y de Dios, de los individuos y de las instituciones, de la historia y de un más allá de la historia. Las interpretaciones del reino de Dios están marcadas por las vicisitudes de las relaciones entre la historia y la salvación¹ y, recíprocamente, las modifican, por ejemplo manteniendo la esperanza de un reino en donde todo sugiere el repliegue del individuo sobre sí y sobre su hoy.

Esto nos lleva a formular este principio de interpretación teológica: la inteligencia cristiana de lo que representa el reino de Dios se ha de buscar en

¹ Cf. J. Ratzinger, «Historia y salvación», en *Teoría de los principios teológicos*, Herder, Barcelona 1986.

REINADO DE DIOS PARA UN REINO HUMANO

la relación entre las empresas que hacen nacer en la historia naciones, reinos e imperios, ciudades y civilizaciones, y lo que Dios suscita en esa misma historia para revelar, anunciar, anticipar el reino de Dios, dando a conocer así cómo es un reino de Dios y de los hombres, sin confusión ni separación. Esta relación está en el corazón de la revelación histórica, tal como la comprende la teología cristiana. Empieza con la vocación de Abrahán, cuyo relato se articula con el de la construcción de Babel. Se desarrolla en la historia del pueblo de Israel, en la encrucijada de los imperios del Próximo Oriente. Y termina en Jesucristo, condenado como rey de los judíos por el representante del emperador romano y que manifiesta su realeza por su resurrección, por la extensión del Evangelio del reino hasta el fin de las tierras y de los tiempos, y por la reunión de una Iglesia universal.

La historia misma del vocabulario del reino y de Dios Rey muestra sus relaciones con la experiencia ambivalente de la realeza en Israel y en los otros reinos. No se puede perder totalmente de vista esta relación. Incluso cuando el reino de Dios no es ya nada en este mundo para esos cristianos, les sigue inspirando en este mundo la idea y la fuerza de negar los ídolos políticos y los falsos mesías, sin compartir el odio del enemigo. Por tanto, en el pensamiento teológico hay que estar atentos a no elaborar la analogía del reino trasladando simplemente el contenido político del término al registro de las realidades llamadas espirituales. Gracias a la misión al mundo de los «discípulos del reino de los cielos» la analogía se desarrolla en una relación efectiva con las realidades temporales. ¿Acaso la función del rey no es, según un ideal que no es solamente bíblico, reunir un pueblo, procurando asegurar a cada uno de sus miembros, especialmente a los más desfavorecidos, el derecho a ocupar allí su sitio y a ser reconocido en él?

Dios es el que reina y sólo de él esperamos que vengan a nosotros la justicia y la paz, la santidad y el gozo, la persona en lo que ella tiene de único y la comunidad que crea el amor. Pero el reinado de Dios no se da sin un reino. Sólo se hace efectivo en un reino donde se cumple su voluntad, en un reino constituido por los que lo reciben y se asocian a la realeza de Dios y de Cristo. El reino se nos da. Lo recibimos, lo mismo que un niño recibe de los demás; pero también se nos confía, para que, desde ahora, «demos fruto» y podamos así «entrar» algún día en él. (El reino y el reinado, el don y la tarea, la gracia y su precio, el presente y el futuro expresan la relación asimétrica y sin embargo recíproca, entre Dios y el hombre.)

Si el «reino de Dios» resume el plan de Dios Creador y Redentor (el «misterio» según san Pablo) y todos los bienes de la salvación, y si el cristianismo auténtico rechaza el dualismo entre el mundo y la historia de los hombres por un lado y la historia de la salvación, por otro, como su pura antítesis, hemos de pensar que Dios no comienza solamente a reinar con la vocación de Abrahán y de Moisés, ni con la venida de Cristo. Incluso el libro de Daniel, que pone en oposición al reino dado por Dios al Hijo del hombre y a los santos del Altísimo con los imperios que se van sucediendo, hace que Nabucodonosor reconozca la soberanía de Dios por la gracia de reinar durante algún tiempo.

La interpretación imperial del reino, cuyos principios fueron formulados por Eusebio de Cesarea, no se equivocaba entonces en reconocer al Imperio romano, y a su programa de paz por medio del derecho, un papel providencial para la comunicación entre los hombres y las culturas y, mediante esto, para la difusión del Evangelio. Pero se engañaba al

imaginarse realizado el reino de Dios, en la medida que puede realizarse en este mundo, por la «sinfonía de los dos poderes» que eran «la monarquía romana y la enseñanza de Cristo». (Porque la enseñanza de Cristo no se integra en el proyecto político para legitimarlo y orientarlo, y recibir de él los medios para su implantación universal. Lo orienta ciertamente, lo critica y lo relativiza, pero «desde arriba», a partir de la llegada del reino que Cristo hace cercano y que anticipa, como lo vio muy bien san Agustín, no ya en el Imperio, sino en la comunidad de los que creen en su Evangelio. Por su manera de amar, son ya ciudadanos de la Ciudad de Dios, sin estar totalmente integrados en este mundo, en donde «residen» de forma pasajera. Por eso la integración de los «dos poderes» no ha sido nunca realmente efectiva, así como tampoco el intento contrario de una teocracia cristiana que dependiera únicamente del Evangelio.)

La imposibilidad de estas realizaciones del reino de Dios, cuyos arquitectos serían finalmente los hombres, está inscrita en el testimonio del Nuevo Testamento sobre la realeza de Jesús. Los cuatro evangelios, y no sólo el de san Juan, nos conducen a la originalidad incomparable de esta realeza para instruirnos en el reino de Dios. La encíclica *Quas primas*, de Pio XI sobre Cristo Rey (1927), dice que Jesucristo, aun siendo plenamente Rey, con los tres poderes legislativo, ejecutivo y judicial, se abstuvo de ejercer el poder civil que dejó entonces y que deja ahora a sus poseedores. Esto podría comprenderse y se ha comprendido en la historia como una delegación de Cristo, del que el príncipe cristiano sería ministro, en un papel distinto y coordinado con el de los ministros de la Iglesia. Pues bien, según el Nuevo Testamento, Cristo es ciertamente Rey, no sólo de los judíos sino del mundo. Pero lo es en otro orden, de otra manera que, aun produciendo un efecto social que hará condenar a muerte a Jesús por los poderes religiosos y políticos, lo deja entre tanto solo, sin armas ni partidarios, en su confrontación con ellos, de manera que su con-

dena no conduce a la persecución de sus discípulos. La explicación que Jesús da de ello a Pilato es que su «realeza» no es de este mundo, como tampoco él es «del mundo», ya que viene de «la derecha del Poder» (Jn 19,36; Mc 14,62).

Este origen es al mismo tiempo la apertura total de Jesús a Dios que viene y a su reino que «se acerca». Radicalmente abierto, atento, obediente al reino de Dios, Jesús no se identifica con él y no es dueño de «la hora». Sin embargo es por él, por su total apertura a Dios en su acción, su pasión, su muerte y resurrección, como nuestra vida y nuestra historia se abren también a la cercanía del reino. Esta cercanía se ha hecho irrevocable, incluso en las situaciones que más se le oponen, pero no es hoy mayor que hace dos mil años. La apertura al reino se realiza como enseña Jesús a los «discípulos del reino de los cielos»: una fe en Dios que libera al hombre de la «preocupación» por su propia vida; una esperanza firme en la plena realización de las promesas de Dios; un amor que no está determinado por las solidaridades de este mundo sino por el amor de Dios que «hace salir el sol sobre buenos y malos» (Mt 5,45).

La Iglesia no puede identificarse con el reino de Dios; es «el pequeño rebaño» o la «nación» que lo recibe del Padre para «dar fruto»; Jesús le confía las «llaves» para que lo abra a los hombres (Lc 12,32; Mt 21,43 y 16,19). Jesús predicaba el reino, no la Iglesia. Pero los discípulos a los que reúne de nuevo después de Pascua y que se convierten en Iglesia, creyendo no solamente en Dios sino también en aquel «que nos amó y se entregó por nosotros», tampoco predicaban a la Iglesia. Predican a Jesucristo y, sobre esta nueva base, el Evangelio del reino. (Si este reino estuvo un momento como concentrado en Jesús en su pasión y resurrección, está hecho para reunir a los hombres en un pueblo de Dios fraternal y para orientar, sostener, corregir su esperanza en un mundo más humano y más digno de Dios. La Iglesia, limitada por ser una comunidad de pecadores en donde crece la cizaña junto al

buen trigo, limitada por su contingencia histórica y por su propio reconocimiento de «la autonomía de las realidades terrenas», no recibe del Espíritu más que las «arras» y las «primicias» de ese reino que va haciendo fermentar la historia de los hombres,

pero que no puede realizarse allí, porque «la carne y la sangre no pueden poseerlo», sino que es preciso volver a nacer «de arriba» para entrar en él (1 Cor 15,50; Jn 3,3.5).

Maurice VIDAL

PARA PROSEGUIR EL ESTUDIO

* R. Schnackenburg, *Reino y Reinado de Dios*, FAX, Madrid.

El principal estudio accesible en castellano. No se señalan las diferencias de perspectiva entre los evangelistas sinópticos. Se atiende poco a la dimensión social y política del reino.

* Artículo *Règne (ou Royaume) de Dieu en Supplément au Dictionnaire de la Bible*, X, 1981, col. 1-199.

Muy completo. Se distinguen poco los acentos de cada sinóptico.

* El término *Reino de Dios* en el *Diccionario Teológico Enciclopédico*, Verbo Divino, Estella 1995.

* J. Schlosser, *Le Règne de Dieu dans les dits de Jésus*, Gabalda, París 1980, 2 vols.

Intento de reconstrucción histórica de las palabras sobre el reino pronunciadas por Jesús.

* B. T. Viviano, *Le Royaume de Dieu dans l'histoire*, Cerf, París 1992.

Las reflexiones teológicas sobre el tema del reino, desde Jesús hasta hoy.

* M. Dupuy, *La royauté du Christ*, Desclée 1991, 176 p.

La confesión de Cristo Rey y la esperanza del reino de Dios, desde la Revolución francesa hasta hoy. Una reflexión teológica arraigada en la actualidad.

* W. Pannenberg, *Teología y reino de Dios*, Sígueme, Salamanca 1974, 128 p.

Una exposición más bien teológica que exegética. Habla del futuro del reino, que no viene al mundo para excluirlo, sino que se ha hecho definitivamente presente en él por Jesús de Nazaret, si bien como todavía futuro.

ÍNDICE DE LOS TEXTOS ESTUDIADOS

Mateo:		Juan:		Apocalipsis:	
13,47-52	40	1,19-51	53	1,5-6	57
18,1-5	42	3,1-21	52	4,5	58
		18,18-19,16	54	12	58
		19,17-37	56	20	60
Marcos:		Pablo:			
1,14-15	25	Rom 14,17	19		
4,26-29	27	1 Cor 4,19-20	19		
8,38; 9,1	24	1 Cor 6,9-10	18		
13,24-27	30	1 Cor 15	20		
14,61-64	31	Gál 5,19-21	18		
		Ef 5,5	21		
Lucas:		Col 4,11	20		
17,20-21	49	1 Tes 2,12	17		
19,12-27	47	2 Tes 1,5	18		

LISTA DE RECUADROS

El vocabulario del reino en el Nuevo Testamento	7
El Hijo del hombre en el libro de Henoc	31
El reino o reinado en Mateo	34
La predicación del reino de Dios en la obra de Lucas	44
La realeza de Dios y de Cristo en el Apocalipsis	58

CONTENIDO

Después de las experiencias de la realeza y de la esperanza de un reino de Dios en el Antiguo Testamento (Cuaderno nº 83: *Biblia y realeza*), se presenta aquí el mensaje central de la predicación de Jesús: «*Se ha cumplido el plazo; el reino de Dios está cerca*». Reino o reinado de Dios: estas palabras son familiares a nuestros oídos, pero ¿sostienen nuestra esperanza? ¿Qué significaban para los autores del Nuevo Testamento que las emplearon? ¿Qué sentido tienen hoy para nosotros? ¿Qué relación hay entre ese reino de Dios, la Iglesia y los Estados de la tierra?

Introducción (M. Quesnel)	5
El reino de Dios en el judaísmo del siglo I de nuestra era (C. Tassin)	9
El abanico de esperanzas de la realeza plena de Dios.....	9
La sinagoga (oraciones, tárgumes, homilías).....	10
La ebullición socio-religiosa (del 44 al 66).....	13
Tras la catástrofe del año 70.....	15
Observaciones finales.....	16
El reino de Dios en las cartas de Pablo (S. Legasse)	17
El reino de Dios en Marcos (M. Quesnel)	24
Las tradiciones sobre el reino de Dios.....	25
Las tradiciones sobre el Hijo del hombre.....	30
Conclusión.....	32
El reino de los cielos en Mateo (M. Quesnel)	33
El reino de Dios a través de los tiempos.....	34
Las manifestaciones del reino.....	37
El reino y la Iglesia.....	42
Conclusión.....	43
El reino de Dios en la obra de Lucas (M. Quesnel)	44
El destino real de Jesús de Nazaret.....	45
Un reinado para siempre.....	48
Conclusión.....	50
El reino de Dios en el evangelio de Juan (Y. M. Blanchard)	52
La conversación con Nicodemo.....	52
El testimonio de Juan Bautista.....	54
El proceso ante Pilato.....	54
El rey crucificado.....	56
Reino de Dios y reino de Cristo en el Apocalipsis (E. Cothenet)	57
El reino de Dios no deja de ser un reino (M. Vidal)	61
Conclusión teológica.....	61
<i>Para proseguir el estudio</i>	66
<i>Índice de textos estudiados</i>	67
<i>Lista de recuadros</i>	67