

El Dios de Jesús y la realidad social de su pueblo

RAFAEL AGUIRRE
Universidad de Deusto
BILBAO

INTRODUCCIÓN. RELACIÓN ENTRE LA EXPERIENCIA RELIGIOSA Y LA EXPERIENCIA SOCIAL

Existe una relación entre la experiencia religiosa de un individuo o de una colectividad y su experiencia social. Tema delicado que se debate entre dos tentaciones: 1) afirmar que la religión es mero reflejo de las condiciones sociales o de las proyecciones del inconsciente; 2) afirmar que la religión es totalmente independiente de estas condiciones.

El primer escollo incurre en un materialismo reduccionista: la religión es mero reflejo de unas condiciones socio-económicas desquiciadas o mera proyección ilusoria del deseo infantil.

El segundo escollo equivale a un idealismo ingenuo que desconoce los condicionamientos de su propio discurso sobre Dios, que ignora tanto los factores sociales que hacen posible una determinada experiencia creyente como la función que esa fe ejerce sobre la situación histórica concreta. Se ha dicho, muy acertadamente en mi opinión, que «la sociedad influye condicionando las creencias religiosas. Se cree no lo que se quiere y como se quiere, sino lo que se *puede* y te permite una determinada estructura social o condiciones sociales de plausibilidad»¹.

¹ J. M. MARDONES, *Sociedad Moderna y Cristianismo*, Bilbao 1985, 13.

Es el problema de las relaciones entre teología y sociología, entre estudios bíblicos y estudios sociológicos. Tema bien actual y que, por lo que a nuestra cuestión se refiere, constituye una de las fronteras más prometedoras de los estudios exegéticos actuales y que abre perspectivas muy halagüeñas².

Desde mediados del siglo pasado es ingente el número de estudios históricos sobre Jesús. Pero solían ser estudios hechos por teólogos y dirigidos por preocupaciones precipitada y unilateralmente teológicas. Con frecuencia carecían de conocimiento históricos suficientes sobre el tiempo de Jesús, y concretamente, sobre el judaísmo. Buscaban lo específico e irreductible de Jesús, pero desconocían o prescindían de algo previo: el conocimiento de lo que le vinculaba a su pueblo y a sus condiciones sociales.

Es bien sabido, que este ingente esfuerzo de investigación histórica llegó a un callejón sin salida diagnosticado por A. Schweitzer de forma magistral: «Cada nueva época de la teología descubría en Jesús sus propias ideas y no podía imaginárselo de otro modo. Y no solo se reflejaban en él las distintas épocas: cada individuo lo interpretaba según su propia personalidad. No hay ninguna tarea histórica más personal que escribir una vida de Jesús»³.

Este pequeño preámbulo justifica el itinerario que voy a seguir. Tengo bien presente el objetivo de vincular la realidad social que vive el pueblo de Jesús, concreta y situada, con la peculiar experiencia de Dios que El suscitó.

Lo primero que se encuentra el investigador no es la persona histórica de Jesús, sino un fenómeno social, un grupo de personas que viven en Palestina del año 30 al 70 del siglo I y que se consideran vinculadas a Jesús de Nazareth. Es decir, lo primero con que nos encontramos es con el movimiento de Jesús. Como fenómeno social que es, su estudio requerirá la utilización de la sociología, no sólo de la historia.

La experiencia de Dios de Jesús surge en el seno de una realidad social, que la hace posible y la configura. Por eso, ante todo, tendremos

² R. AGUIRRE, El método sociológico en los estudios bíblicos, *EstEcl* 60 (1985) 305-331 presenta una información sobre esta línea de investigación, así como su valoración y bibliografía.

³ A. SCHEWITZER, *Geschichte des Leben-Jesu Forschung*, Tübingen 1972, 48.

que preguntarnos por los factores sociales que posibilitan y configuran la experiencia religiosa de Jesús. No es aceptable una consideración de Jesús desarraigada; poco realista, que no atiende al mundo en que vive y que es el «humus» de su lenguaje, de su experiencia y de su proyecto.

Pero hay que ver también cómo repercute la experiencia de Dios de Jesús sobre la realidad social de su pueblo; es decir, la función social de su experiencia de Dios. «Las dinámicas sociales pueden crear la situación, pero no determinan la respuesta a la situación»⁴. La experiencia religiosa de Jesús está condicionada y posibilitada por unos factores sociales, pero no viene determinada por ellos, tiene su propia autonomía, que, a su vez, repercute y ejerce una influencia sobre la realidad social.

Así pues, mi exposición seguirá los siguientes pasos: 1) Factores sociales que condicionaron el movimiento de Jesús.

- 2) ¿Cómo se caracteriza sociológicamente el movimiento de Jesús?
- 3) El Dios de Jesús y la realidad social de su pueblo.
- 4) El Dios cristiano y la realidad social (sugerencias).

I. FACTORES SOCIALES DEL MOVIMIENTO DE JESÚS

No hay un único factor que explique toda la historia, sino que son varios, de diversa importancia y en recíproca interrelación los que la condicionan permanentemente. Individuar unos factores sociales es tipificar a partir de los datos históricos de una determinada situación. Es, por tanto, una cierta tarea de abstracción, pero también un momento de comprensión y de introducción de sentido⁵.

⁴ R. SCROGGS, The Sociological Interpretation of the New Testament: the Present State of Research, *NTS* 26 (1979-80) 167. C. THEISSEN, *Biblical Faith. An Evolutionary Approach*, Philadelphia 1985, 108: «Si la misma causa (la misma situación social) produce efectos bastante diferentes (además del movimiento de Jesús, los fariseos, saduceos, esenios... N. R.), mientras que el mismo efecto puede aparecer en conexiones causales diferentes (el cristianismo aparece no solo en Palestina, N. R.), las causas sociales detectables no son suficientes para explicar la forma específica del nuevo movimiento. Más bien, la situación parece dejar espacio de maniobra, lugar para posibles respuestas diferentes».

⁵ Este apartado supone la inmensa literatura existente sobre la situación de Palestina y del pueblo judío en tiempo de Jesús. Renuncio a referencias bibliográficas que tendrían que ser amplísimas y alargarían indebidamente este trabajo.

1) *Factor geográfico o ecológico*

Su importancia es indudable, pero lamentablemente muy poco atendida por los estudios bíblicos y teológicos.

El movimiento de Jesús surge en el Próximo Oriente, en Palestina, en un país —como siempre se suele recordar— pequeño y pobre. Pero un país —y esto ya no se suele tener presente en absoluto irrelevante, anónimo o aislado. Ocupa un lugar geográfico estratégico y de vital importancia: en el cruce de tres continentes (Europa, África y Asia) y balcón clave sobre el Mediterráneo Oriental. Por eso ha sido y es una tierra tan disputada, paso de civilizaciones, y que ha conocido ocupaciones tan diversas. Es un lugar de confrontación de pueblos y de fecundación de culturas. Aquí se han encontrado siempre los pueblos del desierto (Sinai y Transjordania), con los del mar Mediterráneo (Filisteos, Fenicios, Griegos y Romanos) y con los de la montaña central (Cananeos, Hebreros más tarde). Se trata de un espacio de una enorme y singular creatividad religiosa.

No es posible presentar ahora las particularidades de Galilea, que, sin embargo, son importantes para comprender el movimiento de Jesús. Basta mencionar el lago de Tiberiades, lugar privilegiado de su ministerio, con sus riberas que, por una parte, están pobladas y son fértiles y que, por otra, están recorridas por una importante vía de comunicación que une Tiro y Sidón con la Decápolis, es decir, que abre el judaísmo al contacto con el mundo pagano.

Todo esto, dicho de forma concentrada y a modo de sugerencia, debe tenerse muy presente, porque la tierra de Jesús —entendida como lugar geográfico y como espacio humano— es una condición de posibilidad en que se apoya la revelación de Dios. Es decir, la maduración peculiar de la historia humana que sucede en Palestina hace posible el florecimiento de la historia de la revelación especial de Dios.

2) *Factor étnico*

Este factor siempre ha sido más considerado y en la actualidad atrae la atención con fuerza especial debido, sobre todo, a los numerosos trabajos de estudiosos judíos que se esfuerzan por vincular a Jesús con la historia de su pueblo. Sin duda, Jesús es un judío, que se inserta en la peculiar historia religiosa de Israel. La práctica religiosa familiar es el lugar por excelencia de la socialización religiosa en el judaísmo y, sin duda, lo ha sido también para Jesús. Asiste a la sinagoga, lee y conoce la Biblia, ora

con ella. Ha sido formado en la *Bet-Hamidras*, escuela anexa a la sinagoga que existe en Nazareth. Escucha la traducción aramea de la Biblia, el targum, que, junto al texto sagrado, comunica la interpretación más extendida y popular.

Israel se ha encontrado con un Dios que se revela en la historia y a través de la historia y que establece relaciones personales con El. No es simplemente el Dios de la experiencia mística interior, ni el de la doctrina sabia, ni el de la sorprendente manifestación en la naturaleza. La experiencia de Israel es, sin duda, limitada, como lo son todas, pero muy original. En el ambiente de esta tradición religiosa ha ido fraguando la experiencia religiosa de Jesús.

3) *Factor político*

Si hasta ahora he hablado de factores estructurales, ahora voy a concretar y me fijo en factores más coyunturales.

El tiempo de Jesús conoce una aguda crisis política. Tras el triunfo breve de la sublevación macabea contra el poder helenista, los judíos habían vuelto a perder la independencia nacional sometidos ahora por los romanos. Se vivía una época de continua inestabilidad constitucional. Herodes el Grande había sido un rey vasallo de Roma (40-4 a. C.) con poder sobre todo el territorio habitado por los judíos, tanto sobre el norte de Galilea como el sur de Judea. A su muerte el reino se dividió entre sus hijos y pronto (6 d. C.) Judea pasó a ser provincia romana bajo el control directo de un prefecto. El territorio histórico de Palestina estaba muy dividido y cada zona tenía una situación jurídica diversa, aunque todas sometidas a los romanos (provincia, reino vasallo, tetrarquía, dominio privado del rey, ciudades autónomas...). Todo el territorio pasó a ser provincia romana al año 44, tras el efímero reinado unificado de Herodes Agripa (41-44).

Las diferencias geográficas, históricas y religiosas que siempre han existido entre el norte de Galilea y al sur de Judea estaban muy acentuadas y parece que la reunificación administrativa del año 44 fue un factor suplementario de desestabilización.

La mayoría del pueblo obviamente no se identificaba con unas instituciones tan poco arraigadas y que se veían como algo impuesto y ajeno a su idiosincrasia. Sólo una minoría judía, aristocracia laical y sacerdotal, colaboraba con los romanos y se beneficiaba de la situación.

Esta aguda crisis política explica que un símbolo lingüístico de origen político, como «Reino de Dios», tenga una fuerza evocadora especialísima en aquellas circunstancias.

4) *Factor económico*

Herodes impuso unos impuestos fortísimos para costear su política de obras ingentes. A esto hay que sumar los tributos de carácter religioso que ya gravaban sobre los judíos. Resultaba una situación delicadísima, especialmente para los agricultores, que eran la inmensa mayoría de la población. Con frecuencia, imposibilitados de pagar, debían vender su pequeña propiedad familiar y quedarse como jornaleros o, incluso, tenían que venderse como esclavos. Simultáneamente se daba una concentración del dinero y de la propiedad en manos de la aristocracia sacerdotal y laical. Sin exageración puede decirse que el subsistir cotidiano era un auténtico problema para la mayoría de la población y la pobreza constituía un fenómeno generalizado de masas.

5) *Factor cultural-religioso*

El factor religioso no es nunca adecuadamente aislable de los demás. Y menos aún en una sociedad teocrática como la judía del siglo I, en la que, por definición, la religión impregna incluso la vida civil. Pero puestos a realizar una clasificación sociológica, es quizá en el nivel cultural donde conviene situar el papel del factor religioso (que, insisto, interfiere en todos los demás niveles).

Desde el punto de vista cultural el pueblo judío estaba sumido en una grave crisis de identidad debido al auge del helenismo. El problema no sólo afectaba a la numerosa diáspora judía extendida por toda la cuenca del Mediterráneo, sino también a la población de la misma Palestina. En efecto, la penetración del idioma griego era muy importante, hasta el punto que se piensa que Jesús y los discípulos lo conocerían; los libros de los Macabeos nos informan de la existencia de gimnasios griegos; parece que en el mismo Jerusalén, al norte de la ciudad, había un importante lugar de culto helenista dedicado al Dios Asclepio-Esculapio.

La helenización era inseparable de lo que se llama la «revolución urbana», el auge de las ciudades como forma política y que también se implantaron en Palestina, concretamente en la zona costera, siempre abierta a los influjos del Mediterráneo, en algunas de las cuales existieron notables escuelas filosóficas.

La tensión entre la cultura semítica y la greco-romana era inseparable y, en buena medida, se solapaba con otras tensiones que atravesaban la sociedad judía del siglo I: tensión ecológica entre campo (más semítico) - ciudad (más helenizada); tensión religiosa entre judaísmo-paganismo, tensión económica entre pobres (la inmensa mayoría) - élite aristocrática; tensión política entre poder romano y colaboradores judíos - pueblo sometido.

II. ¿CÓMO SE CARACTERIZA SOCIOLOGICAMENTE EL MOVIMIENTO DE JESÚS?

1) *Reacciones ante la crisis en el pueblo judío*

La crisis descrita producía distintas reacciones en la sociedad judía del siglo I. Este sería el lugar para estudiar los diversos grupos existentes en el judaísmo del tiempo de Jesús, que hay que verlos no como meras escuelas o tendencias teológicas, sino preferentemente como respuestas distintas a la problemática socio-política, sin negar por ello la autonomía relativa de sus propias elaboraciones teológicas.

Ante todo se daban fenómenos de desarraigo, que pueden considerarse también de disgregación social, en la medida que no eran alternativa ante la crisis. Hay que mencionar, en primer lugar, la emigración al interior de Palestina y, sobre todo, fuera de ella, produciéndose la impresionante diáspora judía de la cuenca del Mediterráneo. Un segundo fenómeno de desarraigo y disgregación era el bandidismo, que fue permanente y progresivo en la Palestina romana⁶. Hoy está muy bien estudiado sociológicamente el fenómeno del bandidismo en las sociedades primitivas, que no es en modo alguno fortuito sino que responde a causas sociales, tiene una naturaleza pre-política y pre-revolucionaria y suele ser de origen rural y encuentra eco en sectores amplios de esta naturaleza. Este bandidismo catalizó políticamente cuando estalló la guerra contra los romanos el año 66, pero es un fenómeno específico y no debe identificarse ni con los celotes (que no aparecen hasta el momento de la guerra) ni con los sicarios (cuya primera mención es posterior al año 42 d. C.).

En una sociedad teocrática, en la que la religión era la ideología dominante, necesariamente era a través de ella como tenían que vehicularse

⁶ R. A. HORSLEY, *Ancient Jewish Banditry and the Revolt against Rome*, A. D. 66-70, CBQ 43 (1981) 409-432.

los diversos intereses y era también bajo forma religiosa como tenían que producirse los ensayos de alternativa social. Encontramos en el judaísmo de este tiempo dos grupos religiosos principales, oficial y públicamente reconocidos, pero netamente diferenciados. Los *saduceos*, que representaban los intereses de la aristocracia sacerdotal y laical, con una fe centrada en la pervivencia del sistema del Templo, cerrados a esperanzas de renovación futura, con una aceptación exclusiva e inflexible de la sola Ley escrita. Los *fariseos*, que representaban los intereses de los nacientes sectores urbanos y capas medias, abiertos a esperanzas de transformación futura (creían en la resurrección y esperaban al Mesías) y que aceptaban una compleja ley oral, que no era sino un intento de flexibilizar la escrita acomodándola a las nuevas situaciones sociales. Mientras a los fariseos se les debe considerar un movimiento de renovación posibilista del judaísmo, los saduceos son un grupo muy conservador en lo ideológico y religioso, pero que claudicaban totalmente del judaísmo en la vida práctica por la aceptación del estilo helenista y pagano de vida.

La oposición de saduceos y fariseos, que recorre todo el siglo I a. C. y el I d. C. hasta el año 70, es expresión no solo de diferencias religiosas sino también socio-económicas y culturales. De todos modos, ambas ideologías, con vaivenes que no son del caso explicar y de formas diferentes, desempeñaron el papel de socialmente hegemónicas. En general se puede decir que el fariseísmo está en ascenso durante todo este período, en detrimento del saduceísmo, que, sin embargo, controla el poder. El año 70 —fin del Templo y, por tanto, del saduceísmo— el fariseísmo se convirtió en la doctrina oficial única.

Pero algo se movía también en los márgenes y en los sótanos del judaísmo del siglo I. Es allí donde detectamos otros tipos de fenómenos religiosos más parecidos al movimiento de Jesús. Desgraciadamente tenemos un conocimiento bastante fragmentario de ellos, porque habitualmente la historia sólo nos transmite informaciones sobre una pequeña élite de cada época. Me refiero a la existencia de unos movimientos populares, que se remontan y empalman con tradiciones bíblicas importantes, que permanecían vivas en la memoria del pueblo. Estos movimientos populares no nos han dejado literatura escrita y tenemos que conformarnos con referencias fragmentarias dispersas en la obra de Flavio Josefo.

Por razones de estricto rigor histórico hay que distinguir, en el período que nos ocupa, entre movimientos populares mesiánicos y movimientos

populares proféticos⁷. Tanto entre teólogos como entre historiadores es frecuente la utilización de la palabra mesiánico con un sentido demasiado amplio e impreciso, lo que se convierte en fuente de oscuridad y confusión. Los *movimientos mesiánicos* se caracterizan por tener una intención directamente política y una actividad militar, sus líderes se declaran rey de un determinado territorio o aspiran a serlo. Empalman con las tradiciones bíblicas de la elección o unción popular de reyes, desde Saul y David hasta Jeroboam y Jehú (1 Sam 11, 14-15; 2 Sam 2, 4; 5, 3; 1 R 12, 16-20; 2 R 9, 1-13). Movimientos mesiánicos son los de Judas, hijo de Ezequías, Simón y Athronges el año 4 a.C. a la muerte de Herodes, y los de Judas y Simón Bar Giora en tiempos de la primera guerra judía⁸; por supuesto, de esta naturaleza fue el movimiento encabezado por Bar Kochba, que fue reconocido como Mesías por Rabí Aquiba (132-135 d.C.). Todos estos movimientos mesiánicos provocaron una reacción militar del poder romano, que logró aplastarlos.

Los *movimientos populares proféticos* responden también a la situación de crisis generalizada de la sociedad judía del siglo I, pero se distinguen con claridad de los descritos anteriormente. Antes de dar informaciones concretas sobre los diversos movimientos proféticos, señalo sus características comunes: son expresión de las esperanzas de salvación de sectores populares marginados; parecen entender la salvación como una transformación radical e inminente del mundo, por obra de la intervención divina (a diferencia de los movimientos mesiánicos excluyen una actividad directa política y militar; son directamente religiosos); cuentan con un profeta o líder carismático; la salvación es entendida como la renovación de un pasado ideal (a diferencia de los movimientos mesiánicos no se remontan a las tradiciones bíblicas de la realeza, sino a las del éxodo); estos movimientos son vistos como peligrosos por las autoridades políticas hasta el punto de que eliminan al líder carismático para aniquilar el movimiento. Son ya evidentes las analogías con el movimiento de Jesús, pero antes de explicitarlas es necesario presentar brevemente los diversos movimientos proféticos que nos son conocidos a través de los escritos de Flavio Josefo.

⁷ R. A. HORSLEY, *Popular Messianic Movements around the Time of Jesus*, CBQ 46 (1984) 471-495; ID., *Popular Prophetic Movements at the Time of Jesus. Their Principal Features and Social Origins*, JSNT 26 (1986) 3-27; ID., «Like One of the Prophets of Old»: Two Types of Popular Prophets at the Time of Jesus, CBQ 47 (1985) 435-463; ID., *Messiahism in Jerusalem. A Brief Messianic Episode among the Sicarii* —not «Zealot Messianism», NT XXVII (1985) 334-348.

⁸ BJ 2, 55-60; AJ 17, 272-285.

Y conviene recordar que un recurso esencial de la sociología para conocer un grupo es la comparación con grupos análogos, tanto contemporáneos como de otras épocas y lugares. Así se hace posible la captación de los rasgos genéricos del grupo objeto de estudio y, por tanto, su definición sociológica, a la vez que se pueden también percibir con rigor sus rasgos típicos.

2) *Movimientos proféticos populares contemporáneos del movimiento de Jesús*⁹

— En torno al año 33 un samaritano conquistó las simpatías del pueblo y le persuadió para subir con él al monte Garizim, donde prometía encontrar los vasos enterrados por Moisés (AJ XVIII, 85 ss.). Esto era algo que se esperaba del Ta 'eb o Mesías samaritano. En efecto, el pueblo se reunió con armas, pero el procurador Pilato intervino y sus soldados mataron a muchos e hicieron huir a los demás. Posteriormente Pilato tiene que huir a Roma para defenderse porque los samaritanos recurren ante el legado Vitelio afirmando que jamás fue su intención rebelarse contra los romanos.

— En tiempo de Fado (44-48 d.C.) aparece un tal Teudas, a quien Flavio Josefo califica de «impostor» o «falso profeta»¹⁰, que persuadió a la mayoría de las masas a abandonarlo todo y seguirle al Jordán. Decía que era un profeta y a su mando el río se abriría para que pudiesen pasar (AJ XX, 97 ss.). Es obvia la referencia a la repetición de los hechos del Exodo

⁹ Para no alargarme prescindo del caso de Judas Galileo, porque plantea especiales problemas críticos, que han suscitado una abundante literatura. Se discute si es el mismo Judas el que dirige la sublevación a la muerte de Herodes (4 a. C.) y el que incita a resistir al censo el año 6 d.C. En buena medida de esto depende la relación que haya que establecer entre Judas y Ezequías «jefe de bandidos», que se opone a Herodes en torno al año 4 a. C. Sabemos que tenía un hijo llamado Judas, ¿pero se trata del Judas que aparece activo el año 6 d.C.? En todo caso, no es nada claro, en mi opinión, que Judas dirigiese una resistencia armada contra los romanos con ocasión del censo del año 6 d.C. Me parece más fiable verlo como «un maestro carismático que en la línea de los profetas no sólo afirmaba y suspiraba por la soberanía absoluta de Dios sobre su pueblo, sino que esperaba y prometía su realización inminente, ayudado por la acción humana violenta»: D. HILL, *Jesus and Josephus «messianic prophets»*, en *Text and Interpretation, Studies in the New Testament Presented to M. Black* (ed. E. Bost and R.M. Wilson), Cambridge 1979, 147; cfr. J. GILBERT, *Un mouvement de résistance armée au temps de Jésus?* *RTLouv* 5 (1974) 409-429; H. GUEVARA, *La Resistencia Judía contra Roma en la época de Jesús*, Meitingen 1981, 78-108.

¹⁰ *Goes* AJ XX, 97, que en Filón quiere decir «falso profeta» y es lo contrario de profetas, cfr. *Spec. Leg.* I, 315.

(cofr. Jos. 3). Dice Flavio Josefo que engañó a muchos. Fado intervino ocasionando muchos heridos y muertos, entre los cuales Teudas mismo. La analogía entre el movimiento de Teudas y el movimiento de Jesús se establece en los Hechos de los Apóstoles. Gamaliel dice: «Israelitas, mirad bien lo que vais a hacer con estos hombres (Se refiere a los apóstoles, que han sido detenidos). Porque en estos últimos días se levantó Teudas, que pretendía ser alguien y que reunió a su alrededor unos cuatrocientos hombres; fue muerto y todos los que le seguían se disgregaron y quedaron en nada... Os digo, pues, ahora; desentendeos de estos hombres y dejadlos en paz. Porque si esta idea o esta obra es de los hombres, se destruirá; pero si es de Dios, no conseguiréis destruirles. No sea que os encontréis luchando contra Dios» (5, 35-39).

— Flavio Josefo describe el clima existente poco después (52-60 d.C.) de la siguiente manera: «Los impostores (*goêtes*) y los hombres mentirosos persuadían a la multitud que les siguieran al desierto. Decían que allí les mostrarían signos y señales que sólo pueden producirse por obras y providencia de Dios. Muchos que les creyeron sufrieron los castigos que merecieron por su locura, pues Félix les hizo ejecutar cuando le fueron entregados» (AJ XX 167 s.). En esta situación se entiende la advertencia del evangelio: «Entonces si alguno os dice: Mirad el Mesías está aquí o allí, no lo creáis. Porque surgirán falsos profetas y falsos mesías... Así que si se os dice: 'Está en el desierto', no salgáis...» (Mt 24, 23 s. 26).

En este contexto, surge un egipcio que decía ser profeta, que arrastró a una multitud al Monte de los Olivos afirmando que desde allí verían caer los muros de la ciudad y abrirse un camino para entrar en ella. Es clara la alusión a hechos de la conquista de la tierra por Josué (cfr. Jos 6). También es sabido que el Monte de los Olivos es uno de los escenarios mesiánicos más comunes en el judaísmo. Pero intervino el procurador Félix con su tropa, que mató a 400 e hizo 200 prisioneros. El egipcio consiguió huir y es probable que el pueblo creyese que se trataba de una salvación milagrosa y esperase su retorno¹¹.

A los ojos de los romanos parece que no había demasiada diferencia entre el movimiento cristiano y estos surgimientos proféticos. Tras la detención de Pablo en el Templo de Jerusalén, el tribuno le pregunta: «¿No

¹¹ D. HILL, art. c. 148.

eres tú entonces el egipcio que estos últimos días ha amotinado y llevado al desierto a los cuatro mil terroristas?» (Hch 21, 38).

— Conocemos otro caso un poco más tardío y de fuera de Palestina. En Cirene, en torno a los años 73-74 d.C., apareció un tejedor judío, de nombre Jonatán, que influenció a elementos de «lo más miserable del populacho» (BJ VII 458) y los llevó en su seguimiento al desierto con la promesa de prodigios y apariciones. El gobernador Cátulo envió a su tropa que mató a muchos y detuvo a otros. Tras una serie de vicisitudes también Jonatán fue ajusticiado (BJ VIII 450).

— Probablemente el movimiento de Jesús tiene su mejor analogía en Juan Bautista y en el movimiento por él desencadenado¹². Ya Flavio Josefo relaciona al Bautista con los profetas escatológicos (AJ XVIII 117 ss.)¹³. Se dice contra él que «tiene demonio» (Mt 11, 18), acusación normal para desacreditar a un profeta (cfr. Or Sib 4, 815) y que también se dirige contra Jesús (Mc 3, 20; Jn 7, 20; 8, 48. 52; 10, 20).

Pero es interesante leer el relato que hace Flavio Josefo de su muerte y de las razones que le movieron a Herodes: «Hombres de todas partes se habían reunido con él, pues se entusiasmaban al oírle hablar. Sin embargo, Herodes, temeroso de que su gran autoridad indujera a los súbditos a rebelarse, pues el pueblo parecía dispuesto a seguir sus consejos, consideró más seguro, antes de que surgiera alguna novedad, quitarlo de en medio, de lo contrario quizá tendría que arrepentirse más tarde, si se produjera alguna conspiración. Debido a estas sospechas de Herodes fue encarcelado y enviado a la fortaleza de Maquero, de la que hemos hablado antes, y allí fue muerto» (AJ XVIII 117-119)¹⁴. La autoridad política interviene contra Juan, porque el eco popular que suscita le convierte en peligroso a sus ojos. Es llamativa la semejanza con la reacción de las autoridades sacerdotales contra Jesús en el evangelio de Juan¹⁵: «Si le dejamos que siga así, todos creerán en él; vendrán los romanos y destruirán nuestro

¹² M. HENGEL, *Seguimiento y Carisma*, Santander 1981, 54-57.

¹³ J. BECKER, *Johannes der Täufer und Jesus von Nazareth*, Neukirchen 1972, 54.

¹⁴ No es posible discutir aquí críticamente la cuestión, pero la información de Josefo tiene buenas posibilidades de ajustarse a la verdad histórica. Cfr. F.F. BRUCE, *Jesus and Christian Origins outside the New Testament*, London 1974, 34-35; R. M. GRANT, *Introduction historique au Nouveau Testament*, Paris 1969, 254-256.

¹⁵ G. VERMES, *Jesus and the World of Judaism*, London 1983, p. VIII; R. Aguirre, Jesús y la multitud a la luz del evangelio de Juan, *EstEcl* 56 (1981) especialmente 1061-1064 y 1070-1072.

Lugar Santo y nuestra nación. Pero uno de ellos, llamado Caifás, que era el Sumo Sacerdote de aquel año, les dijo: «Vosotros no sabéis nada, ni caéis en cuenta que es mejor que muera uno solo por el pueblo y no perezca toda la nación... Desde este día, decidieron darle muerte. Por eso, Jesús no andaba ya en público entre los judíos...» (Jn 11, 48-54). En Mc 6, 14-16 y 8, 28 parece sugerirse, incluso, la existencia de una tradición sobre la resurrección de Juan Bautista.

— Por último hay que mencionar a los esenios de Qumrán y a su líder carismático, el Maestro de Justicia. Se han estudiado las profundas analogías de éste con Juan Bautista y se ha afirmado que ambos pertenecen a un mismo tipo profético¹⁶. Pero también se ha presentado al movimiento esenio de Qumran como un movimiento milenarista¹⁷ con analogías profundas con el movimiento de Jesús.

La comunidad de Qumrán fue fundada el siglo II a.C., en un tiempo muy turbulento política y religiosamente, por sectores sociales marginados, concretamente del bajo clero, especialmente humillado y explotado por la aristocracia sacerdotal urbana y helenizada. Mantienen una actitud crítica respecto al Templo y al sistema cultural, que consideran invalidados y corrompidos. También se oponen a la interpretación vigente de la Torá, que sustituyen por una peculiar exégesis espiritual, que aplica los textos bíblicos al presente de su propia comunidad. El movimiento de Qumrán está promovido por una figura profética o líder carismático, el Maestro de Justicia, considerado intérprete inspirado de la revelación e investido de singular autoridad¹⁸. Proclaman un mensaje de cambio y esperan un nuevo orden social, que describen con categorías apocalípticas. No es casual que el movimiento se retirase al desierto o interpretase la salvación futura como un nuevo éxodo, es decir como la rehabilitación idealizada del pasado del pueblo.

Son evidentes las diferencias teológicas entre los esenios de Qumrán y Jesús y sus discípulos. Está totalmente trasnochado el explicar el surgimiento del cristianismo a partir de Qumrán o equiparar históricamente a Jesús con el Maestro de Justicia. Pero son innegables las analogías históricas entre ambos movimientos. Al fin y al cabo ambos surgen aproximada-

¹⁶ J. BECKER, *o. c.*, 52-60.

¹⁷ S. R. ISENBERG, Millenarism in Greco-Roman Palestine, *Religion* 4 (1974) 26-46.

¹⁸ J. BECKER, *o. c.*, 58.

mente en un mismo tiempo y lugar y responden a los mismos efectos sociales.

Es indudable la existencia de interesantes analogías entre el movimiento de Jesús y los que acabo de presentar: también el movimiento de Jesús es catalizado por la figura de un profeta, realmente muy singular, que agrupó a sectores marginados y subordinados en aquella sociedad; mantuvo una actitud crítica respecto al sistema cultural y respecto a las interpretaciones doctrinales vigentes; abrió perspectivas de un cambio radical que se esperaba inminente y obra de Dios (el Reino de Dios); en un momento determinado congregó a buena parte de sus seguidores en Jerusalén en un ambiente de expectación mesiánica y las autoridades vieron en todo ello un peligro que atajaron con firme decisión hasta el ajusticiamiento de Jesús.

3) *El movimiento de Jesús como movimiento milenarista*

Estamos ya en condiciones de realizar una caracterización sociológica del movimiento de Jesús. El primer paso es precisar el sentido del término que venimos empleando.

¿Qué entendemos por movimiento de Jesús? Hablamos de un grupo intrajudío de renovación, que se reúne en Palestina en torno a Jesús y que continúa hasta el año 70. Es legítimo situar un tope cronológico en esta fecha, porque la guerra judía y la destrucción del Templo supusieron una ruptura en el judaísmo en general y en el grupo cristiano en particular. A partir de entonces cambia decididamente el centro de gravedad del cristianismo, su relación con el judaísmo y su misma función social.

Desde un punto de vista sociológico, existe una continuidad fundamental entre el grupo palestino de seguidores de Jesús antes y después de su muerte y de los sucesos pascales. A veces, desde consideraciones teológicas, se ha subrayado mucho —probablemente demasiado— la ruptura pascual. Pero sociológicamente se constata la continuidad de un mismo grupo, que se refiere a un mismo Jesús, con una organización similar, con una tradición que comienza a formarse antes de Pascua.

A este grupo no le denominamos aún Iglesia, sin perjuicio de que teológicamente lo sea. Le llamamos movimiento de Jesús. Es una terminología sociológica precisa¹⁹. Un movimiento es un grupo carismático, que

¹⁹ V. f. DELTGEN, Was kann unter einer «Bewegung» verstanden werden?, *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Sonderheft* 13, 1969, 410-429.

surge al margen de las instituciones establecidas y, frecuentemente, en contraposición con ellas, que mantiene comportamientos no habituales, sobre todo en el campo económico, que se encuentra polarizado por objetivos inmediatos. Propiamente un movimiento es una fase por la que pasan procesos sociales diferentes, por ejemplo los revolucionarios, la formación de sectas, los nacionalismos, etc. Un movimiento dura poco como tal movimiento: pronto o se institucionaliza, es decir se da una organización duradera, o se desintegra. Concretamente el movimiento de Jesús experimentó un proceso de institucionalización, llegando a ser la Iglesia cristiana.

Ahora bien, un movimiento puede ser de diferente naturaleza. ¿Cómo habrá que caracterizar el movimiento de Jesús? Nos puede ayudar un tipo social que los sociólogos detectan no sólo en el pasado, sino también en sociedades actuales, sobre todo tercermundistas y coloniales, y que denominan «movimientos milenaristas». Para nada se quiere aludir a un reino de mil años, como pudiera deducirse de su relación con la palabra milenio. A veces se utilizan otras designaciones, tales como movimientos proféticos, movimientos mesiánicos, cultos de crisis etc²⁰. Los movimientos milenaristas se han estudiado mucho²¹ y ya ha habido quienes han utilizado esta categoría para interpretar el cristianismo naciente²². Los movimientos milenaristas se caracterizan por una serie de rasgos que encontramos también en el movimiento de Jesús.

²⁰ Una discusión de las diversas terminologías propuestas en W. LABARRE, Material for a History of Studies of Crisis Cult: A Bibliographic Essay, *Current Anthropology* 12 (1971) 3-44.

²¹ Y. TALMON, Pursuit of Millenium: The Relation between Religions and Social Change, *Archives Europeenes de Sociologie* 3 (1962). I. C. JARVIE, *The Revolution in Anthropology*, Chicago 1967. S. THRUPP (ed.), *Millenial Dreams in Action. Studies in Revolutionary Religious Movements*, New York 1970. K. BURRIDGE, *New Heaven, New Earth*, New York 1969. P. WORSLEY, *The Trumpet Shall Sound. A Study of 'Cargo' cult in Melanesia*, New York 1968. N. COHN, *En pos del Milenio*, Madrid 1981 (la primera edición inglesa es de 1957). B. WILSON, *Magic and the Millonium*, Heinemann 1973. V. LANTERNARI, *The Religion of the Oppressed*, New York 1963. R. R. WILSON, *Prophecy and Society in Ancient Israel*, Philadelphia 1980, sobre todo los capítulos 1 y 2, parcialmente recogidos por N. K. GOTTFELD (ed.), *The Bible and Liberation, Political and Social Hermeneutics*, New York 1983, 201-234.

²² En algunas obras citadas en el número anterior se hacen breves alusiones al cristianismo primitivo como movimiento milenarista, pero no se estudia ni se desarrolla el tema. Sin embargo no deja de ser significativo que los títulos de las importantes obras de K. Burrige y P. Worsley sean expresiones neotestamentarias. La aplicación sistemática de esta categoría al movimiento de Jesús ha sido realizada por J. G. GAGER, *Kingdom and Community. The Social Word of Early Christianity*, New Jersey, cap. 2; S. R. ISENBERG, art. c. en la nota 17; D. L. MEALAND, *Poverty and Expectation in the Gospels*, London 1980, 82 s.

1. Surgen en situaciones de crisis, frecuentemente de acelerado cambio social, y expresan anhelos e intereses de grupos que se sienten marginados.

En los países del Tercer Mundo los movimientos milenaristas han solido ser una reacción de sectores nativos oprimidos en una situación de desintegración de los equilibrios tradicionales y de crisis de la identidad colectiva. Es esencial que estos sectores marginados u oprimidos sean conscientes de su situación. Sin toma de conciencia no hay movimiento milenarista. La marginación puede expresarse de formas diversas: puede ser carencia de bienes de primera necesidad como el alimento o el vestido, puede ser opresión política y social etc. La opresión es un concepto relativo. Los sociólogos hablan de «relative deprivation»²³: se mide la condición presente por relación a otras de culturas similares o vecinas, o se compara la situación actual con un pasado, que frecuentemente se idealiza. En cualquier caso se da un desequilibrio notable entre las expectativas sociales y los medios a manos para satisfacerlas.

Una profunda crisis reinaba en la Palestina del siglo I. Una crisis económica que repercutía pesadamente sobre la inmensa mayoría de la población. Una crisis constitucional casi permanente: tras la desintegración del reino de Herodes el Grande, Judea y Galilea conocieron continuos cambios de su situación política. El poder romano no dio con una forma satisfactoria y estable de gobierno sobre los judíos. La penetración de la cultura helenista y el proceso de urbanización, que afectaba a toda la cuenca del Mediterráneo, cuestionaba la tradición judía y su identidad: era el aspecto cultural de la crisis. Dentro del mismo pueblo judío la impopularidad de la alta clase sacerdotal hegemónica era enorme. La crisis religiosa era alarmante. En este caldo de cultivo se entiende la proliferación de movimientos judíos de protesta y desarraigo. Conocemos el surgimiento de varios grupos proféticos en este tiempo. Así se entiende el auge de la literatura apocalíptica, que no es sino expresión de los grupos que sociológicamente denominamos milenaristas.

2. Los movimientos milenaristas son movimientos de protesta contra el orden constituido y buscan un cambio radical para un futuro próximo.

²³ D. ABERLE, A Note on Relative Deprivation Theory as Applied to Millenarian and Other Cult Movements, en *Millennial Dreams* (cfr. supra nota 21), 209, 214. También J. G. GAGER, 1. c.; S. R. ISENBERG, art. c. 44 nota 27; R. R. WILSON, en N. K. Gottwald (ed.), 219.

El rechazo del orden vigente y el anhelo de un nuevo orden social son dos caras de la misma moneda. Con frecuencia el cambio futuro se entiende como recuperación del pasado o, por lo menos, se interpreta utilizando categorías del pasado. Es muy frecuente que la reacción de los pueblos colonizados consista en el intento de revitalizar o perpetuar elementos de su cultura étnica amenazados por las nuevas formas de civilización. Es lo que se llaman los movimientos nativistas, que vienen a ser una modalidad de los movimientos milenaristas²⁴. De hecho, los profetas que surgen en Palestina en este tiempo entienden la salvación como la renovación de signos del éxodo y, por eso, llevan a sus huestes al desierto, o esperan la separación de las aguas del Jordán, o el derrumbe de las murallas de Jerusalén. También en la Biblia, los profetas expresan la esperanza futura con categorías tales como una nueva creación o un nuevo éxodo.

Un movimiento milenarista invierte el orden social: «Los últimos serán primeros y los primeros últimos» (Mt 20, 16). Anulan las jerarquías: «si uno quiere ser el primero, sea el último de todos y el servidor de todos» (Mc 9, 35); «Sabéis que los que son tenidos por Jefes de las naciones, las gobiernan como señores absolutos y los grandes las oprimen con su poder. Pero no ha de ser así entre vosotros; sino que el que quiera llegar a ser grande entre vosotros, será esclavo de todos...» (Mc 10, 42-44). Critica el orden económico: «Dichosos los pobres porque vuestro es el Reino de Dios» (Lc 6, 20).

El movimiento milenarista de Jesús no es un mero movimiento conversionista, para el que las conversiones individuales de las personas irán cambiando gradualmente la realidad; ni es una secta esotérica, que se considera a sí misma como la comunidad perfecta y se separa del mundo corrompido. Jesús actúa y anuncia el Reino de Dios, expresión simbólica de un futuro cualitativamente nuevo y próximo, transformación radical de la realidad y que tendrá como fruto una humanidad plenamente buena y feliz. El movimiento milenarista de Jesús cree que esta transformación del mundo, obra de Dios, está ya en marcha.

El movimiento de Jesús tuvo una actitud crítica ante la validez e interpretación de la Ley, con lo que cuestionaba la autoridad doctrinal de los doctores judíos. «No ha sido hecho el hombre para el sábado, sino el sábado para el hombre» (Mc 2, 27). «Nada hay fuera del hombre que

²⁴ R. LINTON, Nativistic Movements, AA 45 (1943) 230-240.

entrando en él, puede hacerle impuro...» (Mc 7, 15). No menos dura es su polémica con las autoridades sacerdotales y con el Templo «... no quedará aquí piedra sobre piedra que no sea derruida» (Mt 24, 2). «... volcó las mesas de los cambistas y los puestos de los cambistas y los puestos de los vendedores de palomas. Y les dijo: Está escrito: Mi casa será llamada Casa de oración. ¡Pero vosotros estáis haciendo de ella una cueva de bandidos!» (Mt 21, 13); le acusan de haber dicho: «Yo puedo destruir el Santuario de Dios y en tres días levantarlo» (Mt 26, 61). Sabemos que la actitud crítica con el Templo fue también característica de dos grupos del tiempo, que surgieron con afanes renovadores: los esenios y los celotes. Los esenios, de origen sacerdotal, rompieron con el sacerdocio oficial, que consideraban corrompido, y se retiraron al desierto. Los celotes, lo primero que hicieron tras el éxito efímero de su sublevación, fue elegir un nuevo sumo sacerdote no corrompido y de familia legítima.

Al cuestionar la autoridad doctrinal y la sacerdotal, el movimiento de Jesús estaba cuestionando la columna vertebral del sistema social judío del siglo I. Son estos dos precisamente los cargos de acusación contra Esteban, el primer mártir cristiano: «Este hombre no para de hablar contra el Lugar Santo y contra la Ley; pues le hemos oído decir que Jesús, ese Nazareno destruiría este Lugar y cambiaría las costumbres que Moisés nos ha transmitido (Hch 6, 13-14).

3. Para la existencia de un movimiento milenarista es fundamental la existencia de un profeta, que catalice la situación, interprete la conciencia de los sectores marginados y abra la perspectiva de un estado cualitativamente diferente de la realidad. Sin la existencia de tal profeta pueden darse elementos milenaristas, pero no surge un movimiento propiamente dicho. La actuación personal del profeta tiene una influencia real y decisiva, pero alcanza también una función simbólica, que normalmente continúa después de su muerte y puede, incluso, crecer y desarrollarse. Este fenómeno sociológico se manifiesta en multitud de movimientos. Desde un punto de vista puramente sociológico, prescindiendo de consideraciones teológicas y creyentes, tras su muerte, Jesús no sólo pervivió simbólicamente, sino que aumentó su función social y su fuerza catalizadora de un movimiento.

Sociológicamente un profeta posee una autoridad que no es tradicional (por ejemplo hereditaria, como era la autoridad sacerdotal en Israel), ni racional-legal (basada en normas del ordenamiento social como la autori-

dad de los escribas judíos), sino carismática, es decir basada en sus cualidades personales, que son reconocidas y encuentran eco en un grupo de personas. No hay grupo carismático sin líder carismático y, viceversa, no hay líder carismático si no hay grupo carismático. Jesús basa su actitud y sus palabras en su propia autoridad. «Habéis oído que se os ha dicho, pero yo os digo...»; «en verdad, en verdad os digo...». Pretende estar en contacto con la fuente de la revelación. No busca otra legitimación y se considera por encima de las autoridades tradicionales y nacional-legales de su sociedad.

Un profeta carismático abre nuevas perspectivas y realiza en sí mismo el hombre nuevo que anuncia.

4. Un movimiento milenarista confiere a los sectores marginados que en él se reconocen conciencia de una nueva identidad y les abre la esperanza de un protagonismo histórico. Es la experiencia de la conversión, al hacerse hombres nuevos. La misma conciencia y experiencia de un mundo hostil refuerza los vínculos internos del grupo. Normalmente se desatan grandes energías emocionales y el movimiento suele constituirse como comunidad muy afectiva. El movimiento es una fase muy creativa religiosamente.

Esto es perfectamente constatable en el movimiento de Jesús. La pertenencia a él era el principio de una nueva identidad personal y grupal. «¿Quién es mi madre y quiénes son mis hermanos? Y, extendiendo su mano hacia sus discípulos, dijo: Estos son mi madre y mis hermanos. Pues todo el que cumpla la voluntad de mi Padre celestial, ése es mi hermano, mi hermana y mi madre» (Mt 12, 48-50). En su interior se fraguaban relaciones internas alternativas a las vigentes en la sociedad. «Yo os aseguro: nadie que haya dejado casa, hermanos, hermanas, madre, padre, hijos o hacienda por mí y por el Evangelio, quedará sin recibir el ciento por uno: ahora al presente casas, hermanos, hermanas, madres, hijos y hacienda, con persecuciones; y en el tiempo venidero, vida eterna» (Mc 10, 29-31). La insistencia en la unidad de la comunidad, tan perceptible en los escritos del Nuevo Testamento, en un primer momento, antes que expresión de auto-defensa de una institución es afirmación de la identidad frágil y entusiasta de un movimiento que nace enfrentado con una sociedad hostil.

En un movimiento priman las actitudes vitales sobre la reflexión teórica. En el movimiento de Jesús no tiene tanta importancia la elaboración

teológica, cuanto una ética radical, propia de sectores marginados, y alternativa al *status quo*. A medida que se va institucionalizando, el cristianismo irá dando más importancia a la ortodoxia e irá asumiendo la ética socialmente hegemónica y vigente. Es decir el cristianismo irá dejando de ser un movimiento milenarista, enfrentado y crítico con el orden establecido, para convertirse en una institución religiosa, cada vez más legitimadora de éste.

Todo esto se constata también en las comunidades de Pablo. La experiencia del Espíritu le lleva a proclamar la superación de todas las divisiones simbólicas y convenciones sociales: «Todos los bautizados en Cristo os habéis revestido de Cristo: ya no hay judío ni griego; ni esclavo ni libre; ni hombre ni mujer, ya que todos vosotros sois uno en Cristo Jesús» (Gal 3, 27-28). Es impensable una proclama más subversiva ni un mayor entusiasmo milenarista. Parece que esto produjo problemas muy serios en las comunidades paulinas y en las relaciones de éstas con el mundo. Por eso, Pablo mismo repite más tarde esta proclama, pero reduciendo su alcance: «En un solo Espíritu hemos sido todos bautizados, para no formar más que un cuerpo, judíos y griegos, esclavos y libres» (1 Cor 12, 13; cfr. Col 3, 11). Ha eliminado un elemento fundamental. Ya no dice: «en Cristo no hay hombre ni mujer». La superación de la diferencia de sexos, como el mito del andrógino, presente en tantos movimientos milenaristas, es la máxima subersión social y se tradujo en el cristianismo primitivo no sólo como ascetismo sexual (celibato, e incluso, negación del matrimonio), si no también como promiscuidad sexual. La tradición paulina posterior, preocupada por reconciliar al cristianismo con la sociedad, subraya la validez de relaciones que el entusiasmo milenarista trataba de hacer saltar: «Mujeres, sed sumisas a vuestros maridos, como conviene en el Señor... Hijos, obedeced en todo a vuestros padres... Esclavos, obedeced en todo a vuestros amos de este mundo...» (Col 3, 18-22). Incluso se interpola en los escritos de Pablo una recomendación que difícilmente cuadra con su pensamiento genuino: «Las mujeres cállense en las asambleas; que no les está permitido tomar la palabra; antes bien, estén sumisas como también la ley lo dice. Si quieren aprender algo, preguntenlo a sus propios maridos en casa» (1 Cor 14, 34-35).

5. La última característica de un movimiento milenarista ya está descrita en lo que antecede: su corta duración. Ya he señalado que, propiamente, un movimiento es una fase por la que pasan una serie de fenómenos sociales de naturaleza diferente.

Movimientos milenaristas han surgido continuamente a lo largo de la historia, especialmente en situaciones de crisis social. Podríamos ver repetirse el tipo sociológico que hemos presenciado en la Palestina del siglo I. También estos fenómenos posteriores nos presentarían analogías interesantes con el movimiento de Jesús. Un autor moderno afirma que «la sucesión de profetas milenaristas, que hacen su aparición desde la sumisión de Palestina por los Saleúcidas hasta el tiempo de los romanos, se parece mucho a la serie de profetas que surgen continuamente en Oceanía y Africa durante el dominio europeo»²⁵. Por eso, «cuando el cristianismo es interpretado como un movimiento milenarista no se le está relegando a un anaquel perdido de un museo sociológico. Está siendo comparado y contrastado con movimientos que aparecerán aún mañana en los titulares de los periódicos de diferentes partes del mundo»²⁶.

Un movimiento puede desaparecer o por su propia extinción o por aniquilación. Hemos visto que esta segunda posibilidad fue la que acabó con los movimientos proféticos contemporáneos del de Jesús. Pero un movimiento también puede transformarse por medio de un proceso de institucionalización, como sucedió al movimiento de Jesús. En este caso, el movimiento como tal también desaparece. ¿Qué pensar de esta transformación?, ¿es legítimo este proceso?, ¿no se pierde así la fuerza innovadora del evangelio? Cuestiones bien importantes por cierto, pero en las que no podemos entrar ahora. Pero sí hay que afirmar que sólo el conocimiento de los procesos sociales y el análisis sociológico permiten un planteamiento adecuado, realista y no voluntarista de estas cuestiones teológicas.

III. EL DIOS DE JESÚS Y LA REALIDAD SOCIAL DE SU TIEMPO

Realizada la caracterización sociológica del movimiento de Jesús tenemos ya el marco adecuado para preguntarnos por el concepto de Dios que está en su origen. El sociólogo debe dejar paso ahora al historiador para una tarea cuyas características de cautelas críticas y sobriedad no es necesario explicar en este momento.

Dos observaciones previas: 1) Jesús no usa conceptos ni, menos aún, dogmas con los que pretenda definir a Dios; usa, más bien, un lenguaje

²⁵ J. G. GAGER, *o. c.*

²⁶ D. TIDBALL, *An Introduction to the Sociology of the New Testament*, Exeter 1983, 28.

poético, con cuya luz se descubren perspectivas y profundidades nuevas de la realidad. 2) Para Jesús Dios no es una teoría sobre la que habla, sino una experiencia que transparenta —no sólo en palabras— y que le mueve permanentemente.

1) *El Dios del Reino*

Jesús usa un símbolo, que es clave para entender su mensaje, su actuación y la repercusión que alcanzó: Reino de Dios. Es decir, no habla primordialmente —como tantos otros en el judaísmo— de la Ley, ni de su propia persona, ni tan siquiera de Dios en sí mismo.

Es indiscutible que la expresión Reino de Dios se remonta a Jesús. Aparece frecuentemente en sus labios²⁷ y no puede explicarse como proyección de la Iglesia posterior que la usa de forma muy escasa²⁸. Pero tampoco está en continuidad con un uso judío, pues aunque la realeza y soberanía de Yahvé tiene hondas raíces bíblicas, la expresión Reino de Dios apenas aparece en la literatura del tiempo de Jesús²⁹. Además una serie de expresiones suyas sobre el Reino no encuentran ningún paralelo

²⁷ La expresión aparece 100 veces en los Sinópticos. Prescindiendo de los paralelos, la distribución es la siguiente: en Marcos 13; en dichos comunes a Mt y Lc 9; en textos exclusivos de Mt 27; en Lc 12. Mt, excepto en cuatro lugares, usa la expresión «Reino de los Cielos» que no tiene un sentido diferente y que corresponde a la costumbre judía de sustituir por respeto la palabra Dios por una paráfrasis. Sin embargo, parece que este uso judío es un poco posterior al tiempo de Jesús y, por tanto, se admite generalmente que la expresión Reino de Dios fue, con toda probabilidad, la utilizada por el mismo Jesús.

²⁸ Fuera de los Sinópticos aparece 2 veces en el evangelio de Juan, 10 en todo el Cuerpo paulino, 8 en Hechos, 1 en Hebreos, 1 en Santiago y 2 en el Apocalipsis de Juan.

²⁹ J. BECKER, *Das Heil Gottes*, Göttingen 1964. O. CAMPONOVO, *Königtum, Königsherrschaft und Reich Gottes in den frühjüdischen Schriften*, Fribourg 1984.

Señalo los lugares en que aparece la expresión. En la oración judía: Tpb 13, 2; Sal Salomón 5, 18; 17, 3; Qaddis; Shemone 11; En la literatura apocalíptica: Dan 2, 44; 3, 33; 4, 31; 6, 27; Hen et 9, 4 s.; 12, 3; 25; 27, 3; 81, 3; 84, 2 (Hen habla de Dios como rey, cuyo reino es eterno, en un sentido diferente al específicamente evangélico). Apócrifos emparentados con la apocalíptica: Jub 50, 9; TesDan 5, 13; TesBenj 9, 1; 10, 7. Qumrán: 1 QM VI, 6; XII, 3.7.16; XIV, 16; XVII, 8; XIX, 8. En el judaísmo alejandrino: Sab 6, 4; 10, 10; OrSib III, 46-56.616.717.767.808.

B. D. CHILTON ha observado cómo Reino de Dios se usa algunas veces en los targumes a los profetas en lugares en que el TM dice simplemente Dios. Cita como textos targúmicos antiguos Zac 14, 9; Abd 21; Is 31, 4; 24, 23, 40, 9; 52, 7. Considera reciente y, por tanto, sin valor para aclarar el NT el Tg de Ez 7, 7 y Miq 4, 7-8. Cfr. *Regnum Dei Deus est*, *Scott Journ of Theol* 31 (1978) 261-270; *God in Strength. Jesus Announcement of the Kingdom*, Freistadt 1979. Este autor defiende que Jesús se inspiró en el Tg de Isaías. Su aportación es muy importante, pero no puede perderse de vista el contraste entre los pocos textos targúmicos y la abundancia de la expresión en boca de Jesús.

contemporáneo («arrebatar el Reino de los cielos», «se acerca al Reino de Dios», «entrar en el Reino de Dios», «el Reino preparado», «el más pequeño en el Reino», «las llaves del Reino»...) ³⁰. Por otra parte los términos que en la tradición bíblica y judía designaban habitualmente la salvación están ausentes o son muy raros en la predicación de Jesús ³¹.

Este hecho suscita muchas cuestiones: ¿Qué supone el que Jesús haga del Reino de Dios su símbolo religioso central? ¿Qué funciones sociales desarrolla este símbolo?

El Reino de Dios es un símbolo profundamente ambiguo. Lo vemos con claridad en nuestros días. El Reino de Dios sirve para justificar actitudes espiritualistas preocupadas en exclusiva por el reino de la gracia en las almas; también da pie a proyectos teocráticos que pretenden imponer, por la fuerza si es necesario, una supuesta civilización cristiana; otras veces Reino de Dios tiene una funcionalidad política totalmente distinta, por ejemplo en la teología de la liberación, donde estimula el compromiso con los pobres y no busca la hegemonía ni ideológica ni institucional de la Iglesia.

Esta ambigüedad del Reino de Dios es constatable en el mismo Antiguo Testamento.

Probablemente Israel asume, reelaborándolas desde su fe peculiar, tradiciones culturales ya existentes en Silo y en Jerusalén que proclamaban la soberanía y la realeza de Dios ³². Así salmos muy antiguos cantan la realeza de Dios sobre todos los dioses, sobre la creación entera y —lo que es una aportación propia de la fe israelita— sobre toda la historia. Ahora bien, en el momento en que Judá ha perdido la monarquía este símbolo religioso experimenta una transformación. El Deutero-Isaías, dirigiéndose al pueblo en el exilio, proclama el Reino de Dios como un acontecimiento histórico futuro que debe llenarles de esperanza (Is 52, 7); es decir, este profeta desconocido saca la soberanía regia de Yahve del culto y lo incorpora a la historia, como esperanza concreta (liberación de Jerusalén y regreso de los exiliados) que está a punto de irrumpir. La obra del cronista, escrita después del exilio y procedente de círculos levíticos, usa el

³⁰ La lista completa de estas expresiones en J. JEREMÍAS, *Teología del Nuevo Testamento*, Salamanca 1974, 48 s.

³¹ J. BECKER, o. c. 190-217.

³² H. J. KRAUS, *Teología de los salmos*, Salamanca 1985, 29 ss.

símbolo Reino de Dios para legitimar y exaltar el antiguo reino de David. Afirma que este reino de David fue el reino de Dios sobre la tierra (1 Cr 17, 14 comparado con 2 Sam 7, 16; 2 Cr 9, 8 comparado con 1 R 10, 9). Tiene una visión teocrática del pasado y considera que la comunidad judía del retorno, la de Zorobabel y Nehemías, se aproxima a este ideal (Neh 12, 44-47). El símbolo Reino de Dios sirve para idealizar el pasado del pueblo y recrear su identidad tras la catástrofe del exilio, mientras que Dt-Is desarrolla una función de tensión y esperanza hacia el futuro.

En la pregunta final de los discípulos de Jesús —«¿es ahora cuando vas a reestablecer el Reino de Israel?» (Hch 1, 6)— resuena la ambigüedad del Reino de Dios. El lector del NT conoce de sobra para este momento que los discípulos tienen un concepto de Reino de Dios que no corresponde en absoluto al que Jesús quiere enseñar (Mc 8, 29-33 par.; 10, 35-40 par.).

Parece que Jesús mismo experimentó la ambigüedad del símbolo Reino de Dios. Ahí radica probablemente una clave decisiva de su ministerio e, incluso, de su propia evolución personal. Jesús tuvo que ir descubriendo y aceptando que el Reino de Dios no venía por la conversión de Israel, ni por el éxito de su misión, ni su irrupción era tan cercana, sino que pasaba por su muerte y por el fracaso de la cruz. Aceptar el misterio de Dios fue para Jesús aceptar los caminos misteriosos de su Reino.

Frecuentemente en la Biblia el lugar de la máxima cercanía a Dios es también el de la más fuerte tentación. De ahí la ambigüedad bíblica del desierto (lugar de purificación y de idolatría), de la oración (lugar de encuentro con Dios, pero también de hipocresía y autoengaño), del otro (lugar del amor y del odio). De forma semejante, el Reino de Dios es un símbolo que puede expresar la aceptación de la soberanía de Dios sobre la historia y la vida personal, pero también puede servir para legitimar una situación y para vehicular deseos de poder o de revancha.

¿Cómo entiende Jesús el Reino de Dios?, ¿qué función social desarrolla este símbolo religioso?

2) El símbolo «Reino de Dios» de Jesús y su función social

Ante todo una aclaración terminológica, bien conocida por otra parte. Las palabras castellanas Reino y Reinado son ambivalentes y no permiten distinguir con claridad entre el ejercicio de la soberanía («un rey reina») y el territorio o persona sobre los que se ejerce esa soberanía («el reino de

España»). Otros idiomas tienen vocablos distintos para significar ambos aspectos (Régne-Royaume; Herrschaft-Reich).

Cuando en los evangelios se habla del Reino de Dios se está designando, ante todo, al ejercicio de la soberanía de Dios, a esa soberanía que busca ser aceptada por los hombres y pugna con la soberanía de Satán. En este sentido dice Jesús que el Reino de Dios está llegando (Mc 1, 15), que el poder de Dios se está haciendo visible (Mt 12, 28). Pero, evidentemente, se crea así no un territorio pero sí una esfera o ámbito en que se reconoce esta soberanía de Dios. Y se espera para el futuro la plena manifestación y el pleno reconocimiento de esta soberanía de Dios y, consecuentemente, de los valores que conlleva.

La proclamación de que el Reino de Dios, es decir Dios mismo con su soberanía, su misericordia y sus exigencias, se acerca a la historia y pugna por abrirse camino parte de la conciencia viva de la opresión e inhumanidad existentes y de la necesidad de cambio radical.

El símbolo Reino de Dios lejos de ser el discurso de las clases dirigentes que pretenden legitimar su situación teocratizándola, es —en boca de Jesús— expresión del anhelo por una situación profundamente alternativa. El Dios del Reino es el Dios de la conversión, es decir, del cambio. Sin duda, la religión de Jesús responde a la situación y esperanza de sectores subalternos. Por eso es tan crítico con la ideología y la religión dominante.

Si antes veíamos que sociológicamente hay que encuadrar a Jesús en la categoría de los profetas, ahora podemos afirmar que históricamente su predicación del Reino de Dios se encuentra en esta misma línea. No es sostenible la derivación fundamentalmente apocalíptica del Reino de Dios jesuano³³. La predicación de Jesús retoma y aplica a sus circunstancias temas y hasta vocablos del Deutero Isaías, que anunciaba el Reino de Dios como liberación histórica cercana y que consideraba este anuncio como buena noticia, como «evangelio»³⁴, dirigiéndose a un pueblo oprimido en el exilio de Babilonia. B. D. Chilton ha estudiado la expresión Reino de Dios en el targum de Isaías y piensa que es esta la fuente inmediata en que

³³ Esta opinión ha sido muy común desde el conocido estudio de A. SCHWEITZER, *Geschichte der Leben Jesu Forschung*, Tübingen 1972.

³⁴ Is 52, 7: «¡Qué hermosos son sobre los montes los pies del mensajero que anuncia (evangelitsomenon) la paz, que trae buenas noticias (evangelitsomenos), que dice a Sion: ya reina tu Dios». Cfr. J. SCHLOSSER, *Le Règne de Dieu dans les dits de Jésus*, Paris 1980.

se inspiró Jesús³⁵. Tanto el profeta del Antiguo Testamento como Jesús proclaman un «evangelio» porque se dirigen a gente realmente oprimida y el Reino de Dios es la expresión religiosa de sus esperanzas reales.

El Dios del Reino relativiza la Ley y el Templo, que pierden sustancialmente su función central como medios de salvación.

El intento de algunos autores judíos actuales por eliminar en Jesús toda conflictividad religiosa e intra-judía, circunscribiéndolo al marco del fariseísmo abierto de la escuela de Hillel, no sólo tiene que forzar mucho los textos, sino que, además, se contrapone a lo que sociológicamente cabe esperar de un movimiento de disidencia serio en aquellas circunstancias.

De los profetas contemporáneos, que desencadenaron movimientos análogos al suyo, sabemos mucho menos que de Jesús y, concretamente, ignoramos el grado de conflictividad intrajudía que mantuvieron. Pero en un caso muy instructivo, el del Maestro de Justicia, líder de los sectarios de Qumran, sí sabemos que su conflictividad con las autoridades sacerdotales, también en torno a la Ley y al Templo, fue tan fuerte que el Sumo Sacerdote pretendió matarle. Sin embargo, Jesús entre otras diferencias con el Maestro de Justicia, no separa a un pequeño grupo, a modo de élite religiosa, y no deja nunca de dirigirse a todo Israel buscando su conversión.

Jesús dio expresión religiosa a la situación real de la inmensa mayoría del pueblo judío en la Palestina del siglo I. El Dios del Reino expresa la esperanza real de un pueblo en grandes dificultades materiales, sumido en una crisis de identidad cultural y política. Por eso Jesús suscitó un indudable eco popular a lo largo de todo su ministerio y no solo — como a veces se dice — durante la primera fase en Galilea³⁶. De hecho su entrada en Jerusalén tiene lugar entre la alegría de la gente (Mc 11, 8-10). Durante las discusiones de la última semana en el Templo, las autoridades quieren detenerle, pero el pueblo le apoya y es su mejor protección (Mc 12, 12; 14, 2). En un texto de singular importancia histórica, referido al final del ministerio de Jesús, se afirma que es precisamente el eco popular que Jesús suscita lo que le convierte en peligroso porque puede dar pie a la

³⁵ Vid. nota 3.

³⁶ R. AGUIRRE, Jesús y la multitud a la luz del los Sinópticos, *Escritos de Biblia y Oriente. Miscelanea conmemorativa del 25º aniversario del Instituto Español Bíblico y Arqueológico de Jerusalén* (Ed. R. Aguirre y F. García) Salamanca 1981, 259-282.

intervención de los romanos (Jn 11, 47-54). La detención se realizará aprovechando la noche y la oportunidad de encontrar a Jesús sólo gracias a la traición de uno de los suyos (Mc 14, 43-50 par.).

3) *El Dios de las víctimas*

Pero hay que decir aún más: el Dios del Reino es el Dios de los pobres. «Bienaventurados los pobres, porque vuestro es el Reino de Dios»: los pobres, los hambrientos, todos los desgraciados estáis de enhorabuena porque el Reino de Dios, su misericordia y su poder, comienzan a hacerse realidad en el mundo, vela, ante todo, sobre vosotros y vuestra situación va a cambiar radicalmente pronto. El sentido original de la proclamación de las bienaventuranzas no es sino una explicitación del anuncio del Reino de Dios.

Bien entendido que no se trata de premiar los méritos y las virtudes de los pobres. La perspectiva es otra: El reino de Dios es misericordia y justicia y, por eso, atiende ante todo a los que más sufren y están en mayor necesidad. Las bienaventuranzas nos hablan de cómo es el Dios de Jesús que se acerca a los hombres y no presentan primariamente una exhortación moral.

Es así como hay que entender también la cercanía de Jesús a «los pecadores», es decir a esa serie de personas que portaban el estigma de la discriminación religiosa, que en aquella sociedad suponía discriminación social, o por su conducta personal o por su trabajo o condición, que transgredía los tabúes religiosos del judaísmo oficial. Jesús acepta la cercanía de la pecadora pública, va a casa de Zaqueo, come con pecadores y publicanos, toca el leproso impuro.

La ley establecía un complicado sistema de pureza como recurso para salvaguardar a los hombres religiosos al abrigo de los pecadores y de lo que éstos puedan contaminar. El templo de Jerusalén llevaba inscrito en su misma distribución el sistema religioso de la discriminación: del atrio de los paganos sólo los judíos podían pasar al de Israel; determinados defectos físicos impedían su entrada incluso a éstos; otro atrio estaba reservado en exclusiva a los sacerdotes; al Santo de los Santos sólo podía acceder el Sumo Sacerdote.

Ya he señalado antes que el Reino de Dios es la relativización social de la Ley y del Templo como instrumentos de salvación. El Dios del Reino

se hace más cercano a los menos considerados por la ideología religiosa dominante, a los discriminados por ella. En la sociedad judía, en que la religión era el nivel ideológico de expresión de todas las necesidades sociales, el Dios del Reino anunciado por Jesús tenía que conmovir las bases del edificio social, a la vez que movilizaba profundas energías en los sectores subalternos.

Para Jesús la soberanía de Dios es misericordia con los débiles, solidaridad con ellos, recuperación amorosa y privilegiada de las víctimas, de los que quedan arrumbados en la selección de las especies, que ve siempre a los fuertes victoriosos en la lucha despiadada de la evolución biológica y de la misma historia humana. Por eso, en la medida en que la soberanía de Dios se ejerce se da la novedad radical en la realidad social, su inversión, y se abre un horizonte insospechado. Mucha pobre gente del tiempo de Jesús lo vislumbró y esto le convirtió en un profeta definitivamente peligroso. Un visionario aislado, por altos y subversivos que sean sus sueños, no es jamás condenado a muerte.

Sin duda, hay una analogía funcional entre quienes crucificaron a Jesús en el siglo I y quienes descalifican la presentación de Jesús como buena noticia para los pobres de nuestro tiempo. Se trata siempre de bloquear la repercusión real y la capacidad de movilización histórica de la novedad del Dios del Reino.

4) *El Reino de Dios como símbolo del inicio intrahistórico de la salvación*

En la línea de la tradición bíblica, Jesús habla de Dios que se manifiesta en la historia a través de ella.

Jesús no se limita a recordar la vieja verdad de que Dios es Rey porque es el único, el creador, el que dirige la historia y vela por su pueblo. El culto israelita había confesado siempre este reinado de Dios. Su mensaje es anuncio porque proclama que, con su ministerio y su persona, la soberanía de Dios irrumpe, como misericordia, de una forma nueva en la historia. El Reinado de Dios es una realidad ya presente, pero que acabará manifestándose plenamente en un futuro cercano. Es como un grano de trigo que arrojado en tierra no se ve y pasa desapercibido, pero es una realidad que pronto se manifestará como espiga espléndida. La predicación de Jesús proclama el Reino de Dios como ya presente y, a la vez, como algo a esperar para un futuro próximo, y ambas dimensiones lejos de oponerse se relacionan mutuamente. «Si el presente tiene ya la misma

calidad que el futuro, la articulación entre estos dos polos de la escatología de Jesús se explica. Dios mismo ha comenzado a actuar a través de su enviado y llevará también esta obra a su fin. La experiencia del Reino presente garantiza su venida futura, la realización actual intensifica la espera de la plenitud futura. En efecto, por importante que sea el tiempo, y por real que sea la presencia del Reino, esto no es más que el inicio, y este inicio exige la continuación. Hay lugar también para un futuro del Reino, y, conviene añadir, para un futuro próximo. Lejos de relativizar la realidad de la espera próxima, la insistencia de Jesús en el valor escatológico del presente intensifica la espera. Es lógico ver en el presente el primer acto de la intervención escatológica de Dios y, por tanto, la garantía de la inminencia de los cambios que esta intervención debe producir»³⁷.

Una característica esencial del símbolo Reino de Dios es que establece una relación entre la situación histórica y la plenitud definitiva de la salvación. La salvación de Dios tiene signos intra-históricos que le pertenecen intrínsecamente. Por eso Jesús no utiliza para hablar de la salvación el símbolo «mundo futuro» (*«baolām habbā»*) típica de la apocalíptica, porque supone la sucesión de eones (el «mundo futuro» sucede absolutamente al «mundo este») y no expresa su interpenetración. Jesús afirma, por el contrario, que la soberanía definitiva de Dios comienza en nuestra historia, está en marcha y pugna por ser reconocida³⁸.

Como señala G. Theissen, aquí radica una de las diferencias fundamentales entre Jesús y la apocalíptica tradicional. Mientras que para ésta el mundo nuevo viene tras la desaparición de este mundo, para Jesús el mundo nuevo comienza en medio del viejo mundo³⁹.

³⁷ J. SCHLOSSER, *o. c.*, 677.

³⁸ J. BECKER, *Das Heil Gottes*, Göttingen 1964, 201; M. LATTKE, *Zur jüdischen Vorgeschichte des synoptischen Begriffs der «Königsherrschaft Gottes»* en P. FIEDLER-D. ZELLER (hrsg.) *Gegenwart und Reich Gottes. Schülergabe A. Vögtle zum 65 Geburtstag*, Stuttgart 1975, 11; L. GOPPELT, *Theologie des Neuen Testaments*, Göttingen 1976, 122; A. VÖGTLE, *Gesù di Nazareth*, en *Storia Ecumenica della Chiesa*, Vol. I, Brescia 1980, 25. No es en absoluto aceptable la plena equiparación entre Reino de Dios y Mundo Futuro, que realiza P. VOLZ, *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter*, Tübingen 1934, 155 s.

³⁹ *Biblical Faith. An Evolutionary Approach*, Philadelphia 1985, 120. R. SCROGGS nota la dimensión apocalíptica del pensamiento de Pablo, que se manifiesta en su neta oposición al mundo que busca la salvación por la Ley (judía) o por la sabiduría (griega), pero subraya que el apóstol «se separa significativamente de la visión apocalíptica habitual del mundo nuevo, porque sostiene que éste ya ha irrumpido en el presente y se manifiesta en medio de las ruinas del mundo viejo». Cfr. Paul and the Eschatological Woman, *JAAR* 40 (1972) 287.

Los milagros de Jesús son la «visita de Dios a su pueblo» (Lc 7, 16), signos de la llegada del Reino de Dios. Es decir, la misericordia, el restituir la plenitud humana a los enfermos, el hacer vivir a los muertos, el devolver su dignidad a los alienados o marginados, el dar de comer a los hambrientos, son los signos reales de que Dios reina en la historia. El Dios de Jesús se manifiesta devolviendo su rostro humano a la sociedad; y la sociedad se transforma y humaniza en la medida en que se acerca al Dios verdadero. La cercanía al Dios del Reino es plenitud humana.

5) *La ascunción de la tradición apocalíptica*

En la tradición profética, en que Jesús se inscribe, el Reino de Dios futuro supondrá ante todo la restauración de Israel y su liberación del dominio de los pueblos extranjeros. «No hubiera sido Jesús un judío si no hubiera entendido la salvación del Reino de Dios futuro como salvación primeramente para Israel»⁴⁰. «Desde el Dt-Is hasta la apocalíptica no hay ninguna afirmación sobre el Reino de Dios, en que éste no se encuentre en relación con Israel, oprimido por los pueblos»⁴¹. Jesús comparte también la idea de los profetas sobre la peregrinación al fin de los tiempos de todos los pueblos a Sion (cfr. Is 2, 2-5; Miq 4, 1-4).

Pero Jesús, que empalma con la tradición profética, tiene también concomitancias con la apocalíptica, que nace de aquella. En línea con la tradición apocalíptica presenta el Reino de Dios en confrontación con el Reino de Satán. «Si por el Espíritu de Dios expulso yo los demonios, es que ha llegado a vosotros el Reino de Dios» (Mt 12, 28; Lc 11, 20; 10, 17-18; Mc 1, 27 par; 3, 27 par). Responde a un esquema mental dualista, que Israel hereda de Persia, pero que modifica profundamente, ya que sabe que Yahve es el Dios único, creador de todo, sin rival de su categoría.

La apocalíptica judía utiliza imágenes más trascendentes del Reino de Dios, pero no elimina su aspecto terrestre⁴². La oposición contra el reino de Satán suele recubrir la lucha contra las naciones paganas, porque el demonio reina sobre ellas.

⁴⁰ H. MERKLEIN, *Jesu Botschaft von der Gottesherrschaft*, Stuttgart 1983, 41; G. LOHFINK, *Wie hat Jesus Gemeinde gewollt?*, Freiburg 1982, 17-41.

⁴¹ H. MERKLEIN, *o. c.*, 43, n. 26.

⁴² Quizá es excepción As Moisés. Lo que sin embargo parece una expresión metafórica.

Una particularidad de Jesús es que no iguala el reino de Satán con los paganos. Más aún, llama la atención lo poco que habla de la liberación del yugo extranjero. Quizá se deba a la situación de nuestras fuentes, que despolitizan a Jesús, o a la forma cautamente críptica que tiene de aludir al tema. Sin duda, algo de esto hay. Pero hay también algo más y muy profundo.

Jesús sabe que la oposición al Reino de Dios pasa por el interior de Israel. La experiencia de los asmeos había llevado a determinados grupos judíos a esta misma convicción. Antes he mencionado al Maestro de Justicia y a los sectarios de Qumrán. Por eso la polémica que Jesús desata es también religiosa e intra-judía. El Reino de Dios es una mutación radical y no basta con cambiar el nombre de los más fuertes. No es la simple proyección de los deseos de revancha de los oprimidos. Por eso, Jesús no pone el énfasis en la liberación del yugo extranjero, sino en la integración de los grupos desfavorecidos de su sociedad.

Lo más difícil para Israel no es liberarse del dominio romano, sino ejercer la función histórica positiva que le corresponde como pueblo de Dios.

Jesús no elimina la dimensión terrestre y política del Reino. Hoy es difícilmente negable que a Jesús le crucifican los romanos, porque les resultaba enormemente peligroso. Decir que rechaza una interpretación política del Reino de Dios y aboga por otra espiritual, es un anacronismo total. Pero Jesús sí radicaliza las causas del mal y propone una alternativa más profunda. El Dios del Reino pone en cuestión al poder pagano, pero también al poder judío. Cuestiona al César, pero también la Ley y el Templo. Satán no reina sólo sobre los paganos, sino también sobre Israel y sobre muchos judíos.

6) *El Dios de la misericordia*

Para Jesús la soberanía de Dios —su Reino— se afirma como amor. No es un poder que se impone, ni que deslumbra. Sus signos intra-históricos no son las señales cósmicas de las expectativas apocalípticas, sino las acciones humanizantes de los milagros de Jesús.

Dios es Padre, amor gratuito, que comunica la vida e invita a la gran mutación del paso de la selección del más fuerte a la solidaridad con los más débiles, pero que no se impone nunca.

Por eso, en el amor se le encuentra al Dios de Jesús (Mt 25, 31 ss) y toda confesión de fe es ambigua e insuficiente (Mc 8, 29-33; Mt 7, 21-23). Al Dios del Reino no se le afirma realmente con la ortodoxia de una fórmula teórica, sino con la orientación de una vida.

El amor no es simplemente responder a Dios, como si se tratase de un precepto externamente impuesto, sino corresponder a lo que El mismo es, hacerse afín a El. «Sed misericordiosos, como vuestro Padre es misericordioso» (Lc 6, 36). Y el amor a los enemigos es su máxima expresión, porque es el más plenamente gratuito, el que supera del todo el cálculo de la reciprocidad. Por eso es la suprema identificación con Dios: «Amad a vuestros enemigos... para que seáis hijos de vuestro Padre celestial, que hace salir su sol sobre malos y buenos, y llover sobre justos e injustos» (Mt, 44-45). Este amor es, en el plano ético, la expresión de la novedad radical del Reino de Dios. Es la ruptura con la Ley de la revancha, de la reciprocidad interesada, la afirmación de unos valores radicalmente alternativos a los que desde siempre han dirigido la evolución de la vida; es la mutación humanizadora en que se reconoce la soberanía de Dios, es decir, el primado del amor.

Cuando se considera que la lejanía de Dios consiste en su santidad entendida como su distancia metafísica surge la necesidad de mediadores y de culto para salvar el abismo de la separación. Pero, en realidad, la lejanía de Dios es su misericordia, o, mejor dicho, es nuestra falta de misericordia lo que nos separa de El, porque Dios es amor. Es la misericordia, el amor gratuito y desinteresado al prójimo, sobre todo a los pobres y a las víctimas, lo que nos acerca al Dios de Jesús. Por eso donde el Levítico dice «sed santos, porque yo, Yahve, vuestro Dios, soy santo» (19, 2), Jesús afirma «sed misericordiosos, como vuestro Padre es misericordioso» (Lc 6, 36)⁴³.

7) Dios, el Padre de Jesús

El Dios del Reino es el Dios de Jesús.

He hablado de los factores que condicionaron e hicieron posible el movimiento de Jesús: la tradición de Israel y el Antiguo Testamento, un momento histórico singular, un pueblo sufriente y oprimido.

⁴³ J. I. GONZÁLEZ FAUS, Los pobres como lugar teológico, *Revista Latino-americana de Teología* 1 (1984) 292.

Como ya he repetido, una situación señala las posibilidades de respuestas que puede encontrar, pero no determina cual ha de ser ésta. De hecho, la respuesta de Jesús de Nazareth, su proclamación del Reino de Dios, es inseparable de su personalidad y de su experiencia.

Jesús tiene una inaudita experiencia de la inmediatez de Dios. Esta experiencia es el principio fontal de toda su vida, de su predicación de Dios, de su libertad, de su itinerario histórico. No habla de Dios al modo de un teórico o de un teólogo. Todo, lo extraordinario y lo más ordinario, el acontecimiento histórico excepcional (Lc 13, 1-5) y el lirio que crece en el campo, le sugiere la presencia y la actividad de Dios (Mt 6, 25-33). Jesús no es un intérprete de la ley, sino un exégeta de Dios. Hace presente su misterio con asombrosa sencillez y espontaneidad. Vive la experiencia de la cercanía amorosa de Dios. Por eso se dirige a El como Padre, Abba, con una expresión inusual que manifiesta inaudita confianza y entrega total a su voluntad.

Porque Dios es cercanía, amor misericordioso, irrumpe su Reino que significa una plenitud humana insospechada. La teología de Jesús —Dios como Padre que se dona— y la escatología de Jesús afirmación de la llegada del tiempo salvador —no son sino las dos caras de la misma experiencia de Jesús⁴⁴. La intensa penetración escatológica del mensaje de Jesús es consecuencia de su experiencia radical de Dios como Abba.

Dios es el Dios de los pobres porque es Abba, porque comunica en la historia su amor, que no admite discriminaciones. De ahí que la primera urgencia y el primer rasgo distintivo del proyecto del Abba —el Reino de Dios— consisten en ser esperanza para los pobres y exigencia de su liberación. Su situación es la contradicción radical con el Dios Padre de Jesús. Jesús nos enseña en el Padre Nuestro a invocar, con todo el corazón, a Dios como Padre de los hombres y, necesariamente, a pedir que en la historia marcada por el dolor y el pecado se manifieste su paternidad, es decir, que venga su Reino. Quien confiesa al Padre necesariamente anhela su Reino. Claro que así sólo puede orar quien tiene como causa de su vida el proyecto de Dios: es decir quien se ha convertido al Dios de

⁴⁴ H. SCHÜRMAN, Das hermeneutische Hauptproblem der Verkündigung Jesu. Eschatologie und Theologie im gegenseitigen Verhältnis, en *Traditionsgeichtliche Untersuchungen zu den synoptischen Evangelien*, Düsseldorf 1968, 13-35; *Padre Nuestro*, Salamanca 1982; R. H. KELLY, Dios Padre en la Biblia y en la experiencia de Jesús, *Concilium* n.º 163, marzo 1981, 438-450.

Jesús⁴⁵. Cuando Jesús enseña el Padrenuestro no enseña simplemente a recitar una oración, sino que introduce en su experiencia religiosa y comparte la causa de su vida.

8) *Dios es misterio*

Para Jesús Dios sigue siendo misterio. J. Sobrino afirma que Dios se le ha manifestado a Jesús como Padre, pero el Padre se le ha manifestado como Dios⁴⁶. Y según K. Rahner lo que propiamente dice el cristianismo es que «el misterio sigue siendo misterio eternamente»⁴⁷.

El misterio es lo que hace que Dios sea Dios y purifica la experiencia creyente de imágenes idolátricas a nuestra medida. La conciencia de toda persona es esencialmente dinámica y Jesús conoció una evolución de su relación con Dios y una penetración progresiva en su misterio. No tiene la misma experiencia de Dios cuando dice al principio de su vida, lleno de entusiasmo, «llega el Reino de Dios», que cuando al final, en la angustia de Getsemaní, exclama «Padre, hágase tu voluntad». En la oscuridad del sufrimiento llegó Jesús a ser Hijo perfecto del Padre (Heb 5, 8-9). En la noche de Getsemaní se funde plenamente con la voluntad de Dios. En el silencio de un Dios que calla descubre Jesús lo que supone la alteridad radical de lo divino, su grandeza incognoscible, su amor enigmático⁴⁸.

Jesús purifica su experiencia de Dios al hilo de sus efectos históricos. Jesús se ve tentado por el reto del mesianismo glorioso; Dios se le convierte en incógnita cuando la oposición crece y el reino no acaba de manifestarse; Dios es escándalo cuando se calla y el Reino no llega a la hora de su muerte en la cruz⁴⁹. También para Jesús, en el fracaso y en la oscuridad, lo que quizá eran ilusiones se van troquelando en esperanza madura. Aceptar el misterio de Dios fue para Jesús aceptar los caminos misteriosos de su Reino.

Jesús tuvo que dejar a Dios ser Dios. «Jesús aún la confianza en el Padre con la obediencia a Dios. El Padre sigue siendo Dios y Jesús le

⁴⁵ H. SCHÜRMAN, *Padre Nuestro*, Salamanca 1982, 86-128.

⁴⁶ Dios, en *Conceptos Fundamentales de Pastoral* (ed. C. Floristán y J. J. Tamayo) Madrid 1983, 252.

⁴⁷ *Escritos de Teología V*, Madrid 1964, 14.

⁴⁸ X. PIKAZA, *Experiencia religiosa y cristianismo*, Salamanca 1981, 395.

⁴⁹ J. SOBRINO, art. c. en la nota 46, 253.

deja ser Dios»⁵⁰. Dios es misterio santo e inmanipulable, que supera nuestros conceptos, nuestras instituciones, nuestras leyes y nuestras iglesias. A Dios le barruntamos, perseguimos sus huellas en la historia, pero no le poseemos. Jesús polemiza con quienes pretendían tener a Dios encerrado en sus tradiciones y nos enseña a vivir ante el misterio de Dios con actitud reverente, abiertos siempre a descubrir su voluntad en la vida y a aceptar sus caminos tantas veces insospechados.

Para Jesús, Dios no es una teoría como el logos griego que legitima el mundo y lo existente haciéndolo inteligible. Es más bien, una presencia misteriosa y parpadeante que crítica a la realidad social de su pueblo desde una esperanza más grande, desde una esperanza que la realidad lleva ya escondida en su seno, y que juzga a lo existente desde los pequeños y desde los últimos. El Dios de Jesús abre a un horizonte donde el amor es más hondo que el misterio, que, sin embargo, no deja de ser misterio.

9) *El lenguaje poético de Jesús para hablar de Dios*

He hecho alguna alusión a la ambivalencia del lenguaje sobre Dios. Pues bien, la poesía aprovecha la ambivalencia del lenguaje para explorar nuevas profundidades y crear sugerencias. El lenguaje de Jesús sobre Dios no pretende formular conceptos ni, menos aún, dogmas. Es un lenguaje poético, todo metáfora y sugerencia. Su propósito no es definir la realidad, sino proyectar luz para enriquecer nuestras perspectivas de ella.

Voy a acabar este apartado con un breve apunte que pretende reformular el valor antropológico y social del anuncio que Jesús hace de Dios como rey y como padre. Consciente de que la ambivalencia acompaña a estas expresiones, y con el deseo de ahondar en esa vinculación entre Dios y la realidad social, que es el título de mi trabajo.

- a) ¿Es el Reino de Dios una proyección quimérica de sueños humanos?

Sin duda, puede serlo. He hablado de la ambigüedad de la expresión Reino de Dios y de las distintas funciones que ha ejercido en la historia. Proyectos tan contrapuestos como la violencia apocalíptica, el espiritualismo desencarnado o la teocracia integrista se han pretendido legitimar como realizaciones del Reino de Dios.

⁵⁰ J. SOBRINO, art. c., 253.

¿Pero qué función ejerce en el proyecto de Jesús?

Para Jesús el Reino de Dios es, ante todo, una perspectiva de cambio de la realidad y de solidaridad con los débiles. Y ambos aspectos son inseparables y, en el fondo, coincidentes. Me explico. El cambio pasa por la mutación de la selección de los fuertes en solidaridad con los débiles. Es decir, en el momento en que la evolución llega al umbral de lo humano, la cultura puede modificar la ley que la ha regido cuando era pura biología. En la nueva fase del Reino de Dios lo que era antes disfuncional —niños, pobres, reprobados, extranjeros...— son los llamados a ocupar los primeros puestos.

La intención última de las categorías apocalípticas era expresar la esperanza cercana en algo radicalmente nuevo. El viejo mundo pasa y el nuevo va a llegar. El reino del «hombre» sustituye y reemplaza al reino de las bestias.

Pues bien, Jesús dice —y esto le diferencia de la apocalíptica— que el nuevo mundo está comenzando ya, que llega el reino del «hombre», que vivimos en el umbral del tiempo decisivo. Estamos aún profundamente enraizados en el viejo mundo con nuestros arcaísmos físicos y atavismos sociales. Todos nosotros vivimos *kata sarka*, pero estamos llamados a vivir *kata pneuma*, de acuerdo con los modelos de conducta de este nuevo mundo⁵¹. Dios es rey potenciando el reino de la libertad. El reino de Dios se hace realidad en la victoria del amor gratuito sobre la actitud interesada, del amor al enemigo sobre el deseo de revancha. Es lo más divino, lo más nuevo. La plenitud del Reino de Dios, la plena aceptación de su soberanía sobre la vida y la historia, coincidirá con la plenitud humana, con la fraternidad realizada.

b) ¿Es la confesión de Dios como Padre una regresión infantil?

Para Jesús confesar a Dios como Padre y sentirse su hijo es recuperar las actitudes más inventivas, las más primigenias posibilidades humanas que se van gastando, malgastando tantas veces, a lo largo de la vida del adulto. El niño se caracteriza por su capacidad de preguntar, como descubrimiento maravilloso de la realidad, y por la capacidad de jugar, como actividad gratuita y creadora. Sentirse hijo de Dios no es una regresión negativa, sino recuperar la capacidad de redescubrir la realidad y crear

⁵¹ G. THEISSEN, *o. c.*, en la nota 39, 121.

de forma desinteresada y gratuita. El Reino de Dios exige una radicalidad y una estabilidad emocional que encuentran su fundamento en la entrega y en la confianza en el Padre.

La experiencia de Dios de Jesús, es la vivencia poética y humanizadora de estos dos grandes símbolos religiosos —Dios como Rey y como Padre— que se enraizan profundamente en el corazón del hombre. Por eso, siguen siempre suscitando sentido. Pero son también símbolos que interpretaron la situación histórica de la pobre gente de un pueblo oprimido. Y, por eso, son hoy también los pobres quienes mejor entienden al Dios del Reino, al Dios de Jesús.

IV. EL DIOS CRISTIANO Y LA REALIDAD SOCIAL

Aunque ya hemos consumido demasiado espacio, no me resigno a terminar sin formular una pregunta: ¿Hasta qué punto es reconocible en el Dios cristiano el Dios de Jesús?

Ciertamente es una cuestión complicada, entre otras cosas porque las experiencias e imágenes que de Dios tienen los cristianos son enormemente plurales. Pero es una pregunta decisiva, porque está en juego la fidelidad del creyente. Ser cristiano es participar de la experiencia de Dios de Jesús.

Me limito a un par de sugerencias.

1. Hubo que anunciar muy pronto al Dios de Jesús en estructuras sociales muy diferentes a las que habían sido las suyas en la Palestina del siglo I.

Lo que empezó en el ambiente rural de Palestina se difundió por la cuenca del Mediterráneo, principalmente en zonas urbanas. Ya el Antiguo Testamento conoce un proceso singular de relación y fecundación cultural. Y el cristianismo va a afirmarse como un fenómeno de mestizaje religioso y cultural. El Dios de la Torá se va a encontrar con los dioses del Areópago. La religión de la montaña y del desierto se va a encontrar con las divinidades del mar. El Dios patriarcal (Dios de la iniciativa histórica e, incluso, de la guerra) se va a encontrar con las divinidades femeninas y de la naturaleza.

Ya Jesús había relativizado la Torá, había bajado de la montaña y salido del desierto (era la experiencia religiosa de la llanura galilea y de

los perfiles suaves de la ribera occidental del Tiberiades), había despatriarcalizado a Dios («Padre materno» se ha llamado al Dios de Jesús).

El exclusivismo —sin dejar de ser monoteísmo— se va a hacer universalismo. Era una experiencia de Dios con capacidad de apertura y de acogida. Pero también con los riesgos que esto acarrea, con las deformaciones a que puede dar pie. Es la ambigüedad que acompaña a la ley de la encarnación. La ambigüedad trágica y grandiosa de la historia del cristianismo.

2. Las condiciones sociales cambian continuamente. Todas las situaciones históricas son relativas y limitadas. Por eso es necesario el diálogo, la apertura a otras culturas y a puntos de vista diferentes, para complementar las propias perspectivas, en un proceso ininterrumpido de confrontación y enriquecimiento.

Pero hay que decir también, desde la pura sociología del conocimiento que no todas las situaciones sociales son equivalentes para leer un texto o comprender una realidad. Se estará en mejores condiciones para ello en la medida en que existe una mayor afinidad o analogía con la experiencia social que la hace plausible. Con un ejemplo: para comprender a Jesús es obvio que estarán en mejores condiciones las gentes pobres de un país periférico y del Tercer Mundo. Bien entendido, que comprender a Jesús no es lo mismo que el caudal de conocimientos sobre él.

La condición necesaria de plausibilidad para entender la experiencia religiosa que Jesús suscitó es una cierta afinidad o analogía de situación social.

¿No será este el gran problema de nuestro cristianismo europeo, de la civilización del bienestar?

Para convertirse al Dios de Jesús no basta que miremos a nuestro corazón, tenemos que mirar también —y cambiar— la realidad social en la que vivimos y aceptamos.