

El mensaje de Jesús y el Reino de Dios

RAFAEL AGUIRRE*
 Universidad de Deusto
 BILBAO

El conocimiento teológico de Jesús implica el estudio histórico riguroso sobre él. La teología debe ir más allá y tiene que considerar la experiencia pascual y lo que Jesucristo ha significado y significa para la fe. Pero en la medida en que las afirmaciones de la fe cristiana se refieren a Jesús de Nazaret se está implicando el estudio histórico sobre su persona y actuación. Valga lo dicho para situar mi ponencia dentro de un curso de teología que lleva como título «Jesucristo, hoy».

Se nos han presentado en la ponencia anterior los documentos que nos hablan de Jesús y su valor histórico. Ahora damos un paso más y nos preguntamos: ¿Cuál fue el mensaje de Jesús? O, mejor quizá, ¿cuál fue la causa de su vida? Porque pudiera ser que si hablamos de «mensaje» se piense espontáneamente sólo en las palabras de Jesús y, de esta forma, resulte una visión unilateralmente discursiva de su persona y misión. Pero un estudio histórico adecuado exige examinar no sólo las palabras que de él se nos han transmitido, sino también sus actitudes, sus obras, los conflictos que desencadenó y, sobre todo quizá, su muerte ajusticiado en una cruz, verdadera clave de su vida. Más aún, para comprender a Jesús hay que examinar también el proceso histórico que provocó. Articulando coherentemente la consideración crítica de todo

* *Aguirre, Rafael*. Presbítero de la iglesia de Bilbao, profesor de Sagrada Escritura, Director de la Asociación Bíblica Española (1989–1995) y Decano de la Facultad de Teología de la Universidad de Deusto. Experto en la problemática social del Nuevo Testamento y especialmente de los evangelios. Su talante personal y su trabajo le mantienen en diálogo con las nuevas tendencias culturales sociales y políticas de este fin de milenio. Sigue interesado en el contacto directo con personas e instituciones sociales, tanto en Palestina como en Euzkadi y en América Central (la UCA de El Salvador), donde imparte regularmente cursos sobre NT. Entre sus obras: *Exégesis de Mt 27, 51b–53. Para una teología de la muerte de Jesús en el evangelio de Mateo* (Vitoria 1980), *Del movimiento de Jesús a la iglesia cristiana* (Estella 1997), *La mesa compartida. Estudios del NT desde las ciencias sociales* (Santander 1994).

ello podemos, en mi opinión, conocer bastante de lo que fue la causa de la vida de Jesús y del proyecto de su actuación.

En este pequeño preámbulo que antecede laten graves problemas metodológicos, que han ocupado muy principalmente a la teología moderna, pero en los que no puedo detenerme ahora. Como tampoco puedo exponer las cauteladas críticas que exige el estudio histórico sobre Jesús y que se presuponen en el curso de mi ponencia.

I. EL REINADO DE DIOS CAUSA DE LA VIDA DE JESÚS

El centro de la predicación de Jesús no es su propia persona, ni tampoco la explicación de la Ley, como podría esperarse de un maestro judío, ni tan siquiera Dios en sí mismo. Él anuncia el Reinado de Dios. Lo dice de forma programática el evangelista Marcos en un resumen probablemente redaccional, pero que recoge fielmente la predicación de Jesús: «El tiempo se ha cumplido y el Reino de Dios está cerca; convertíos y creed en la Buena Noticia» (Mc 1, 15)¹.

Jesús es un judío que se inscribe en la rica y compleja tradición de su pueblo. Esto es algo en lo que insisten mucho los estudios históricos y teológicos actuales². Y es el gran avance que en nuestros días está adquiriendo el conocimiento de la tradición judía del siglo I lo que más luz está proyectando para el conocimiento de los evangelios y de la persona de Jesús. Pues bien, de entrada Jesús no hace grandes explicaciones sobre el Reinado de Dios, porque se trata de algo que está

1. Sobre el tema de este trabajo la bibliografía es inmensa y me limito a unas referencias breves y seleccionadas. Sobre el Reino de Dios. WILLIS, W. (ed.): *The Kingdom of God in 20th-Century Interpretation*. Peabody 1987; MERKLEIN: *Die Gottesheerschaft, als Handlungsprinzip*, Würzburg, 1981; ID.: *Jesu Botschaft von der Gottesheerschaft*, Stuttgart, 1983; CHILTON, B.: *God in Strength. Jesus' Announcement of the Kingdom*. Freistadt, 1979; ID.: *Regnum «Dei Deus est»*: *Scot. Journ of Theol.* 31 (1978) 261-270; FLENDER, H.: *Die Botschaft Jesu von der Herrschaft Gottes*, München, 1968; KLEIN, G.: «Reich Gottes» als biblischer Zentralbegriff, *EvTh* 30 (1970) 642-670; LATTKE, M.: Zur jüdischen Vorgeschichte des synoptischen Begriffs der «Königsherrschaft Gottes», en FIEDLER, P. y ZELLER, D. (ed.): *Gegenwart und kommendes Reich. Fest. A. Vögle*, Stuttgart, 1975, 9-25; PERRIN, N.: *The Kingdom of God in the Teaching of Jesus*, London, 1963; ID.: *Jesus and the Language of the Kingdom. Symbol and Metaphor in New Testament Interpretation*, London, 1976; SCHLOSSER, J.: *Le Règne de Dieu dans les diis de Jésus, I-II*, París, 1980; SCHNACKENBURG, R.: *Reino y Reinado de Dios*. Madrid, 1967.

2. SANDERS, E. P.: *Jesus and Judaism*, Philadelphia, 1985 (en mi opinión, el libro sobre Jesús más importante de los últimos años). CHARLESWOTH, J. H.: *Jesus within Judaism*, New York, 1988.

muy vivo en la tradición de sus oyentes. Lo cual no es óbice para que a lo largo de su ministerio vaya reinterpretando y profundizando el sentido de Dios y de su Reinado.

¿Cómo se entendía en el judaísmo del tiempo el Reinado de Dios? Había tres formas de interpretarlo según corrientes de pensamiento distintas.

1. Los rabinos lo entendían de forma ética: en la medida en que uno se somete a la Ley está aceptando el Reino de Dios. «Aceptar el yugo del Reino de los Cielos» era sinónimo de cumplir la Ley.

2. En el culto se celebraba el Reinado de Dios sobre toda la creación, que, de suyo, es una realidad intemporal y siempre vigente.

«Que de toda la tierra rey es Dios:
¡salmodiad con destreza!
Reina Dios sobre las naciones,
Dios, sentado en su sagrado trono».
(Salmo 47, 8-9)

3. Hay una tercera corriente judía que espera la afirmación histórica de la soberanía de Dios por medio de una nueva intervención salvífica suya. Es la línea profética, con la que fundamentalmente empalma Jesús.

Lo más específico de Jesús es su afirmación de que el Reinado de Dios, que es de Dios, es decir, que responde a una iniciativa divina, está teniendo lugar con su persona y actuación; que la esperada revelación definitiva se está realizando y la soberanía y el poder de Dios están haciéndose presentes de una forma nueva en el mundo. Esto es una buena noticia, porque Dios se acerca a los hombres con una oferta de humanización y vida nueva.

Jesús está en la línea de toda la tradición bíblica, que no especula nunca sobre Dios en sí mismo, sino que habla de un Dios que se revela en la historia con un proyecto de salvación para la humanidad. Y esto se expresa de diversas maneras según las diversas tradiciones bíblicas: como liberación en el Éxodo, como fidelidad en la Alianza, como providente en la tradición sapiencial, como justicia en los profetas.

El Reinado de Dios exige, lógicamente, una respuesta por parte del hombre: la conversión, hacer de la afirmación histórica de Dios y de su proyecto de humanización el valor supremo, el eje vertebrador de la vida personal y colectiva.

El sentido profundo de los milagros de Jesús es indicar que la soberanía de Dios, su Reinado, está ya abriéndose camino en el mundo. La misericordia, el restituir la salud a los enfermos, el hacer vivir a los muertos, el devolver la dignidad a los alienados y la libertad a los opri-

midos, el dar de comer a los hambrientos, son signos reales del Reinado de Dios en la historia. El Dios de Jesús es un Dios de vida, que 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.

Jesús efectúa obras que son signos de la irrupción real de la soberanía de Dios en la historia, pero son sólo signos. Para Jesús la manifestación de la plenitud del Reinado de Dios es algo que se espera para el futuro.

Es interesante en este punto hacer notar la diferencia, a la hora de presentar el Reino de Dios, entre la mentalidad profética y la apocalíptica, porque, más allá de la ubicación correcta de Jesús, se trata de dos mentalidades recurrentes en la historia, también en nuestros días, y que responden a actitudes muy diferentes pese a ciertas semejanzas formales.

La apocalíptica habla de la cercanía de un Dios que va a afirmar «el mundo futuro» tras la destrucción de «este mundo», que está radical e insalvablemente empecatado.

La mentalidad profética también denuncia con vigor el pecado y alienta la esperanza en la salvación futura, pero, a la vez, invita a descubrir los signos de la presencia de esa salvación de Dios en el corazón de la historia. En esta línea, pero de una forma muy especial, se mueve Jesús. «Reino de Dios» es una categoría muy apta para expresar la interpenetración histórica de la salvación. Jesús anuncia la manifestación futura de Dios y de su Reinado; denuncia el pecado que a ello se opone; pero, sobre todo, proclama como buena noticia que Dios ya está presente con el poder de su amor en medio de los hombres e invita a descubrirle y a vivir desde esta realidad.

II. FUNCIÓN SOCIAL DEL LENGUAJE SOBRE EL REINADO DE DIOS

En la cultura religiosa del judaísmo del tiempo de Jesús existían diversas posibilidades para expresar las relaciones del hombre con Dios (mundo futuro, paraíso, alianza, juicio...). ¿Qué implica el que Jesús utilice, precisamente, la expresión Reinado de Dios, procedente de la experiencia sociopolítica y que era poco frecuente en el judaísmo de su tiempo?³ Esta consideración es muy importante, porque el lenguaje no

3. JEREMÍAS, J.: *Teología del Nuevo Testamento*. Salamanca, 1974, 46-50. CAMPONOVO, O.: *Königtum, Königsherrschaft und Reich Gottes in den frühjüdischen Schriften*, Freiburg 1984.

consiste en una serie de etiquetas utilizadas de forma meramente convencional o casual para referirse a la realidad. La adopción de un lenguaje implica el privilegiar un determinado tipo de experiencia de la realidad y conlleva, al mismo tiempo, una forma precisa de interpretarla.

Una observación se plantea inmediatamente: Reino de Dios es una expresión profundamente ambigua, que puede desempeñar funciones sociales diversas y hasta contrapuestas⁴. En nuestros días vemos que para algunos el Reino de Dios es un ideal de restauración de un orden social teocrático y tutelado por la Iglesia, mientras que para otros es un proyecto de humanización fuertemente secularizado; hay quienes interpretan el Reino de Dios de una forma intimista como algo de que se verifica en el ámbito meramente espiritual, pero también hay quienes subrayan sus dimensiones sociales y públicas.

La ambigüedad de la función social del Reino de Dios se constata ya en el mismo Antiguo Testamento⁵. Así, en la tradición israelita hegemónica la teología del Reino de Dios sirve para legitimar la monarquía recién instaurada, porque considera al rey como el ungido de Yahvé. Pero existe otra tradición bíblica que rechaza la innovación que supone la introducción de la monarquía en Israel, precisamente porque reivindica a Dios como el único rey. En el fondo, esta segunda tradición es una teología de la resistencia y de la clandestinidad, que, por su misma naturaleza, ha dejado en la literatura oficial huellas escasas pero suficientes para que podamos conocerla (Jc 8, 23; 9, 8-15; 1 Sam 8-12; Dt 33; Nm 23).

Acercándonos a la fe de Israel inmediatamente anterior al período neotestamentario comprobamos que se recurre a la esperanza en el Reino de Dios en momentos de profunda desgracia y opresión. Hay dos libros que, como se acepta comúnmente, están en el trasfondo de la predicación de Jesús y en los que se usa la expresión Reino de Dios con una función social similar⁶. El *Deutero-Isaías* se dirige al pueblo

4. AGUIRRE, R.: *Del movimiento de Jesús a la Iglesia cristiana*, Bilbao 1987, 46-51.

5. Es interesante un capítulo del libro de LOHFINK, N.: *Das Jüdische am Christentum*, Freiburg 1987, con un título muy expresivo: *Das Königtum Gottes und die politische Macht. Zur Funktion der Rede vom Gottesreich bis zu Jesus von Nazaret*. En mi obra citada en la nota anterior, publicada en el mismo año que el libro de Lohfink, también hago referencias a la diferente función social que el «Reino de Dios» desempeña en el AT. El tratamiento de Lohfink y el mío son complementarios, porque el punto de partida es similar, pero los lugares examinados del AT son diferentes.

6. Pueden verse los trabajos de B. CHILTON citados en la nota 1 y también su libro *A Galilean Rabbi and His Bible. Jesus' Use of the Interpreted Scripture of his Time*, Glazier 1984.

que está en el destierro de Babilonia y su objetivo es suscitar la esperanza de los oprimidos prometiéndoles una intervención liberadora de Dios, que es vista como la afirmación histórica de su reinado:

«Sacúdete el polvo,
levántate, cautiva Jerusalén...
que son hermosos sobre los montes
los pies del mensajero
que anuncia la paz
que trae buenas noticias
que anuncia salvación
que dice a Sion:
Ya reina tu Dios» (Is 52, 2. 7).

El segundo libro es el de *Daniel*, escrito en un momento de máxima desgracia y sufrimiento del pueblo, en tiempo de la persecución de los seleúcidas. Se trata de un libro apocalíptico, que con el recurso a imágenes habituales en este género literario, establece una contraposición entre los reinos terrestres injustos y perseguidores y el Reino de Dios, que al final prevalecerá, hará justicia y se identificará con el reino de los santos (Cfr. el conocido capítulo 7 con la contraposición entre los reinos de las bestias y el reino del hombre, que recibe la gloria, el poder y el honor de parte de Dios).

El estudio del *Deutero-Isaías* y de *Daniel*, cercanos ya al tiempo de Jesús, que proporcionan el trasfondo bíblico utilizado por el mismo Jesús en su predicación y que son también los libros en que está más presente la teología del Reino de Dios, nos enseña algo decisivo sobre la función social de esta expresión. La esperanza religiosa se expresa en términos de Reino de Dios en momentos de especial sufrimiento y desgracia colectiva. Es la afirmación de Dios como promesa y utopía comunitaria de liberación y justicia. La esperanza en el Reino de Dios parte de una singular conciencia de opresión y de injusticia, pretende expresamente denunciar poderes históricos concretos, y vincula inseparablemente la fe en la fidelidad de Dios con su intervención justiciera y liberadora.

También Jesús se dirige a un pueblo que se encuentra en una situación sufriente y muy dolorosa. La ocupación romana era el último eslabón de una serie de duras turbulencias políticas. La cultura helénica estaba introduciendo una grave crisis de identidad en la conciencia judía. Los herodianos eran denostados y la autoridad sacerdotal estaba desprestigiada y con razón. Las dificultades económicas eran enormes y proliferaban los fenómenos de disgregación social (emigración, bandidismo...). La pobreza era un fenómeno generalizado de

masas hasta el punto de que no pocos tenían que venderse como esclavos. No es posible describir ahora detalladamente todas estas circunstancias históricas, pero las evoco porque es muy importante que las tengamos bien presentes. En efecto, pienso que a la teología y a nuestra cultura religiosa en general, le sigue costando mucho tomarse en serio y hasta sus últimas consecuencias el carácter histórico de Jesús. Concretamente nos olvidamos que el mensaje de Jesús sólo se puede entender atendiendo a las circunstancias históricas del pueblo al que se dirige y a la función que ahí desarrolla. Lo que vale para el momento fundante de la fe de Israel, vale también para Jesús: Dios se revela no sólo con ocasión del sufrimiento de su pueblo, sino en relación con ese sufrimiento y con una voluntad determinada a erradicar ese sufrimiento⁷.

En analogía con Daniel y con el Deutero-Isaías, pero con mucha más insistencia que ellos, Jesús recurre al símbolo del Reinado de Dios. De esta forma 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 del pueblo sufriente.

III. EL REINO DE DIOS Y PUEBLO DE DIOS

En la tradición bíblica y también en la predicación de Jesús, el concepto de Reino de Dios es correlativo e inseparable del de Pueblo de Dios. En este punto hay que evitar un doble malentendido⁸. El primero es la interpretación individualista, que piensa el Reino de Dios como un ideal dirigido, ante todo, a cada persona individual. El segundo es creer que el Reino es un proyecto inmediatamente universal, algo que se dirige de forma directa a toda la humanidad. Pero no es así. En la Biblia el Reino de Dios se dirige a un pueblo concreto e histórico, cuya misión es aceptarlo y vivirlo para, de esta forma, convertirse en un testimonio de Dios, de su capacidad humanizadora, en medio de los otros pueblos. La gran tarea de Israel es ser el pueblo que acepta el Reino de Dios y convertirse en «luz para los gentiles», atra-

7. SOBRINO, J.: Los «signos de los tiempos» en la teología de la liberación, en *Fides quae per caritatem operatur. Homenaje al P. J. Alfaro*, Bilbao 1989, 256.

8. Es éste un punto en el que ha insistido acertadamente G. LOHFINK en varios trabajos: *La Iglesia que Jesús quería*, Bilbao 1986; *Die Sammlung Israels. Eine Untersuchung zur lukanischen Ekklesiologie*, München 1975; «Jesus und die Kirche» en *Handbuch der Fundamentalthologie. 3. Traktat Kirche*. (ed.) KERN, W.; POTTMEYER, H. J., y SECKLER, M. Freiburg, 1986.

yendo a éstos a la fe en Yahvé. El Reino de Dios tiene una dimensión social e histórica, pues pretende configurar la vida de un pueblo concreto, pero sólo mediatamente alcanza una dimensión universal. Podríamos decir que el proyecto salvador de Dios aspira llegar a toda la humanidad, pero que necesariamente comienza por un lugar (por un pueblo) determinado.

Jesús se dirige al pueblo de Israel, le anuncia el Reino de Dios, solicita su conversión para que visibilice, como tal pueblo, la vida nueva de fraternidad que nace de la aceptación de la soberanía de un Dios que es Padre. Hay que subrayar que Jesús se dirige a todo Israel y no circunscribe su ministerio a un pequeño grupo de selectos, a una élite religiosa. Esto diferencia a Jesús de otros movimientos religiosos judíos del tiempo. Pensemos en los fariseos («fariseos» etimológicamente quiere decir «separados») que consideraban que sólo los miembros de su secta eran auténticos fieles de Dios y que debían mantenerse separados del resto del pueblo, que era ignorante de la Ley e impuro. La secta del Qumrán respondía al mismo espíritu elitista, pero radicalizado; ellos eran el verdadero Israel, que se refugiaba en el desierto para no contaminarse con el trato con el resto del pueblo, que estaba totalmente corrompido.

Por el contrario, Jesús se dirige a todo Israel, sin discriminación alguna, y anuncia un Reinado de Dios que es, ante todo, una oferta de perdón y de amor gratuito para todos. Más aún, Jesús se dirige de forma especial a personas marginadas y consideradas pecadoras por la mentalidad religiosa vigente.

Jesús procedía de Nazaret, un pueblo pequeño y pobre de la montaña galilea, bastante aislado y al margen de las vías de comunicación. Pero cuando comenzó su ministerio público se instaló en Cafarnaum, una localidad situada en la poblada ribera occidental del mar de Galilea y por donde pasaba una importante vía romana que llevaba al cercano territorio pagano de la Decápolis. Naturalmente esta situación es importante para comprender la mentalidad y la actitud de Jesús.

Sin embargo, en el horizonte de la actividad personal de Jesús no entró la misión a los paganos. Su propósito era la conversión definitiva de Israel ante la llegada inminente del Reino de Dios. Un punto muy controvertido por los estudiosos es el de la actitud de Jesús ante la potencia romana ocupante. Es una cuestión compleja y difícil, porque hay que contar con las preocupaciones apologéticas de la iglesia posterior, que han podido proyectarse sobre el comportamiento de Jesús. Sea lo que fuere de ello, creo que se puede afirmar una cosa con claridad: Jesús no sataniza a los romanos, no les identifica con el mal

absoluto, de modo que el Reino de Dios no se identifica con su derrota y expulsión. Y en esto se diferencia netamente de la mentalidad apocalíptica, que tiende a presentar los conflictos históricos en blanco y negro, identificando la propia causa con la de Dios y equiparando a los enemigos con el poder de Satán, por tanto con el mal absoluto (así, por ejemplo, en el *Rollo de la Guerra* de Qumrán).

Para Jesús el Reino de Dios no consiste en un mero cambio de los detentadores del poder; es algo mucho más radical. El Reino de Dios es, ciertamente, la esperanza de los pobres, pero no es la simple proyección de los deseos de revancha de los oprimidos. El pecado, el contra-reino, pasa por el interior mismo de Israel. Por eso la polémica que Jesús desata es también intrajudía y específicamente religiosa. Así se entiende que Jesús no ponga el énfasis en la liberación del yugo extranjero, sino en la reintegración de los grupos desfavorecidos de su sociedad judía. Lo más difícil para Israel no es liberarse del dominio romano, sino ser fiel a la función histórica positiva que le corresponde como pueblo de Dios.

El paso decisivo en el cristianismo primitivo consistió en la apertura a los paganos. Fue difícil y traumático. ¿De qué modo este paso se inscribe en la lógica del proyecto que inició Jesús?⁹ Esta pregunta interesa no sólo desde el punto de vista de la continuidad del movimiento cristiano con Jesús, sino también para un estudio histórico de la persona y obra de Jesús, que, como he dicho en la introducción de este trabajo, tiene que ser capaz de dar cuenta del proceso histórico por él originado. Naturalmente no es posible hacer ahora el desarrollo de una cuestión tan importante y compleja. Baste decir que, en mi opinión, en la lógica de la actitud y del mensaje de Jesús *podía estar* la superación del exclusivismo judío. Y es que en la medida en que el Dios del Reino es Padre, amor gratuito, su soberanía relativiza la Ley y todas las demás fronteras étnicas en que se basaba la identidad del pueblo de Israel. (Para evitar malentendidos diré que el judaísmo del tiempo era muy plural y que, al parecer, Jesús se mantuvo siempre como un judío fiel).

IV. EL REINO DEL PADRE

Dos polos, íntimamente relacionados, son claves para entender las actitudes y el mensaje de Jesús. 1) Su experiencia de misericordia ante

9. He tratado este asunto en *La Iglesia de Jerusalén*, Bilbao 1989, 23-42.

la situación de los hombres y del pueblo, su solidaridad con el dolor, que se traduce con frecuencia en indignación ante lo que lo provoca. 2) Su experiencia profunda de que Dios es Padre, amor gratuito que se derrama como perdón infinito y como fuente de vida insospechada.

Jesús utilizó para dirigirse a Dios una expresión peculiar, Abbá, palabra aramea que quiere decir Padre¹⁰. Se trata de una palabra que, al parecer, los judíos no osaban utilizar en sus relaciones con Dios; o, en todo caso, era rarísimamente utilizada a diferencia de lo que vemos en Jesús, que la usa siempre no sólo para hablar de Dios, sino sobre todo, y esto es lo novedoso, cuando se dirige a Él en oración. Una buena prueba de que los cristianos desde el principio captaron la profunda novedad encerrada en este uso de Jesús es que incluso las comunidades en las que ya no se conocía el arameo seguían utilizando la palabra Abbá (cfr. Rm 8, 15 y Gal 4, 6). Y es que el Abbá nos introduce en el corazón de la experiencia religiosa de Jesús. Se trata de una palabra que servía originariamente a los hijos (no sólo a los niños) para dirigirse a sus padres en el ámbito de las relaciones familiares. El fiel judío individual de ninguna manera se atrevía a plantear así su vinculación con Dios.

¿Qué tipo de experiencia de Dios se manifiesta en su invocación como Abbá por parte de Jesús? 1) Expresa, en primer lugar, confianza absoluta, intimidad y cercanía con Dios, a quien se le experimenta como fuente de bien y de vida, como origen y esperanza, como perdón y misericordia. 2) En segundo lugar pone de manifiesto una acti-

10. El uso del Abbá por Jesús con todo lo que implica dados los usos del judaísmo del tiempo han sido estudiados, sobre todo, por J. Jeremías. El lugar donde expone la cuestión con más profundidad: *ABBA. El mensaje central del Nuevo Testamento*, Salamanca 1981, 17-90. Esta teoría de Jeremías ha sido sometida a examen muchas veces. Recientemente la ha vuelto a examinar con mucho rigor J. SCHLOSSER, que concluye su corrección fundamental. Cfr. *Le Dieu de Jésus*, París 1987, 105-209, especialmente 179-209. Hay dos puntos discutidos en los que no puedo entrar en este lugar: 1) La cuestión de si hay oraciones judías del tiempo de Jesús, en las que Dios sea invocado como Abbá. En cualquier caso es claro que la frecuencia con que Jesús lo hace, no tiene parangón. 2) ¿Se puede demostrar históricamente que Jesús distinguió entre su propia filiación divina, exclusiva y especialísima, y la filiación divina de los demás? Los textos, sobre todo Mateo y Juan, establecen esa diferencia, ¿pero se remontan a Jesús? Es un problema abierto y muchos autores piensan que no es posible realizar esa demostración. Cfr. HAHN, F.: *Christologische Hoheitstitel*, Göttingen 1966, 319-333; GNILKA, J.: *Jesus Christus nach frühen Zeugnissen des Glaubens*, München 1970, 172; CONZELMANN, H.: *Théologie du Nouveau Testament*, Genève 1967, 117-120; BROX, N.: Das messianische Selbstverständnis des historischen Jesus, en SCHUBERT, K. (ed.): *Vom Messias zum Christus*, Viena-Friburgo-Basilea, 1964, 165-201; PIKAZA, X.: *Los orígenes de Jesús*, Salamanca 1976, 118.

tud de obediencia, fidelidad y disponibilidad para cumplir su voluntad. Este segundo aspecto es, con frecuencia, olvidado, pero es fundamental en la sociedad patriarcal del tiempo de Jesús, que fue la que acuñó la expresión Abbá.

Esta experiencia de Dios es la raíz última que explica el mensaje de Jesús, las actitudes de su vida y la conciencia de su misión. Porque experimenta a Dios como amor, proclama la venida de su Reino, de su proyecto salvador para los hombres («la «teología» de Jesús y su «escatología», lejos de oponerse, están profundamente relacionadas); porque experimenta a Dios como Padre comprende que la afirmación histórica de su realidad es la fraternidad entre los hombres; porque Dios es Padre se manifiesta como fuente del ser, como comunicación de su propia vida, como llamada a la vida en plenitud de todos los hombres.

En abstracto, Dios hubiera podido acercarse a la historia de formas diversas. Es muy instructivo comparar el anuncio de la llegada de Dios tal como lo hacen Juan Bautista y Jesús¹¹ y es de notar que parece indudable que Jesús y algunos de sus discípulos estuvieran en un primer momento en relación con Juan y con el movimiento religioso que él promovió. Para el Bautista, Dios se acerca a la historia, ante todo, como juicio; es la cercanía de una presencia amenazante y justiciera la que motiva la conversión: «ya está puesta el hacha a la raíz de los árboles; y todo árbol que no de buen fruto, será cortado y arrojado al fuego» (Lc 3, 9). Para Jesús Dios se acerca a la historia por una iniciativa de su amor sobreabundante, como misericordia y perdón infinito. De lo que se trata, propiamente, no es de responder a Dios, sino de corresponder a su amor gratuito, de hacernos semejantes a Él identificándonos con su movimiento de entrega y donador de vida: «sed misericordiosos como vuestro Padre es misericordioso» (Lc 6, 36).

V. EL DIOS DE LOS POBRES

Cuando Jesús proclama programáticamente el Reino de Dios añade que es una «buena noticia» («evangelio») para los pobres (Mt 5, 3-12; Lc 6, 20-26; Mt 11, 5; Lc 7, 22; Lc 4, 18). «Bienaventurados vosotros los pobres porque vuestro es el Reino de Dios»¹².

11. WOLF, R.: Gericht und Reich Gottes bei Johannes und Jesus, en FIEDLER, P.-ZELLER, D. (ed.): *Gegenwart und kommendes Reich. Fests. A. Vögler*, Stuttgart 1975, 43-49; BECKER, J.: *Johannes der Täufer und Jesus von Nazareth*, Neukirchen 1972.

12. Afortunadamente este tema ha sido recuperado y puesto en primer plano por buena parte de la teología actual. La bibliografía reciente es inmensa. Exegéticamente

Ya he señalado que el Padre no hace exclusiones, que el Reino de Dios se dirige a todo Israel, y que en esto hay una característica muy propia de Jesús que le distingue de otros movimientos religiosos elitistas. Pero también Jesús afirma que Dios, el Padre, se conmueve, ante todo y sobre todo, por los pobres, por los hambrientos, por los que lloran, por los que sufren, de modo que la afirmación histórica de su presencia, su Reinado, es consuelo, esperanza y liberación para todos ellos. Sus sufrimientos, las injusticias que soportan, se oponen al Reinado de un Dios de vida y son expresión histórica del pecado.

En un doble sentido «el Reinado de Dios es una buena noticia para los pobres»:

1. La soberanía del Padre se afirma históricamente como realización de fraternidad y como liberación de los que sufren.

La manifestación de la plenitud de su Reino implicará «enjuagar las lágrimas de todos los rostros», la victoria de las víctimas (del Cordero degollado primogénito) inocentes, «la derrota de la muerte».

2. Los pobres y sufrientes son quienes mejor pueden captar el Reinado de Dios como una buena noticia. Su misma situación objetiva les puede hacer más sensibles para descubrir adecuadamente la esperanza de liberación que anuncia Jesús en nombre de Dios. Recordemos que en la tradición bíblica en la que se inscribe Jesús, el Reino de Dios es la esperanza del pueblo en momentos de opresión y persecución.

El Reinado de Dios es una buena noticia para los pobres. Puede muy bien suceder que a otros su misma situación objetiva les invite a ver en el Reino de Dios una amenaza a sus intereses inmediatos, es decir, una molesta y hasta «mala noticia». El Reino de Dios que anuncia Jesús es para todos, pero resuena y se comprende de formas distintas en las diversas situaciones y hay, incluso, algunas en que no se recibe como «buena noticia». Porque cuando se encuentra uno cómodamente instalado en determinadas situaciones no está interesado en la alternativa del Reino de Dios, sino en la prolongación indefinida del reino de este mundo. ¿No será precisamente ésta la gran dificultad de nuestra cultura europea y noratlántica, las sociedades del bienestar y del dinero, para recibir de verdad y hasta para interesarse por el mensaje de Jesús? ¿No será también ésta la razón por la que, como se ha dicho felizmente, «vuelven las carabelas» con una experiencia de Jesús de especial radicalidad y autenticidad, procedente de muchas comunidades pobres del continente latinoamericano?

Cuando Jesús proclama el Reino de Dios como buena noticia para los pobres no está pensando en premiar las virtudes morales de estas gentes. No se trata de que los pobres y los que sufren sean especialmente buenos y piadosos. Quizá lo sean o quizá no, pero en cualquier caso no es esta la perspectiva de las bienaventuranzas. Con frecuencia la pobreza es profundamente deshumanizadora y poco propicia para fecundar virtudes. La tradición bíblica central y, desde luego, Jesús no idealiza románticamente la pobreza. Al contrario, la pobreza, tomada ahora en el sentido amplio, pero bien histórico, de expresión del sufrimiento, es un mal que se contrapone a la voluntad de Dios. Dios debe al honor de su nombre y a la dirección de su amor liberar a los pobres y a los que sufren. Quiere esto decir que la bienaventuranza de los pobres, en su sentido original, no es primariamente una enseñanza moral sino teológica, no pretende hablarnos de las disposiciones subjetivas del hombre, sino de cómo es Dios y su actuación cuando interviene en la historia.

Dios se ha revelado en un lugar y en un momento determinado, con la contingencia de todas las realidades históricas. Pero la contingencia de la historia de Dios no es arbitrariedad y es tarea de la fe y, por tanto de la teología, descubrir «los abismos de sabiduría y de amor» que se encierran en los paradójicos caminos del Dios de Jesús. Todas las situaciones humanas pueden ser lugar de peculiares experiencias de Dios, pero lo que aparece en el mensaje y en la vida de Jesús (crucificado por los hombres, pero resucitado por Dios) es que la pobreza y el sufrimiento injusto ofenden especialmente a Dios y son situaciones privilegiadas para descubrir y sentir la interpretación de la acción histórica del Dios de Jesús y de su Reino. Pienso que en nuestros días, y por mor de circunstancias diversas, el redescubrimiento en la conciencia cristiana del Dios de Jesús como el Dios de los pobres es una llamada muy profunda del Espíritu a su Iglesia y una clave hermenéutica fundamental a tener en cuenta por los teólogos.

Pero, naturalmente, la situación objetiva no determina de forma total la relación personal de cada individuo con Dios. Jesús llama a todos a la conversión, a una reorientación de todo su ser, desde lo hondo del corazón hasta los comportamientos de la vida cotidiana, en función de Dios y de su soberanía en la existencia personal y colectiva. Pero los pobres son también un lugar privilegiado de la llamada de Dios y, por tanto, de la conversión. Se pone de manifiesto en la solemne parábola con la que Jesús concluye todas sus enseñanzas en el evangelio de Mateo: en los hambrientos y sedientos, en los enfermos y

encarcelados, en los ernigrantes y desnudos, nos sale al paso el mismo Hijo del Hombre (25, 31-46).

Los pobres son lugar de manifestación de Dios, no porque sean los buenos, sino precisamente porque son pobres. Ellos, con su misma existencia, hacen patente el pecado del mundo, lo que se opone a la voluntad de un Dios que es misericordia, y denuncian nuestras complicidades con este pecado. En nuestra actitud ante el prójimo necesitado se pone de manifiesto la naturaleza auténtica y profunda de nuestra relación con el Misterio del Ser y con el Amor infinito, más allá de las verbalizaciones que de ella podamos hacer. El hombre tiene una capacidad enorme de autoengaño y fácilmente confunde la trascendencia real (lo que nos hace salir, en verdad, de nosotros mismo) con una imagen mental de la trascendencia, que sigue estando dentro de nosotros mismos, y que quizá nos sirve como compensación psicológica ante tantos problemas de la vida o como objeto de un hábil trabajo profesional. Pero es ante el clamor de justicia y de amor de los sufrientes, donde, de verdad, nos trascendemos y salimos de nosotros mismos. La reflexión de la primera Carta de Juan ha tematizado de muchas formas y reiteradamente estas ideas: «quien no ama a su hermano, a quien ve, no puede amar a Dios a quien no ve» (4, 20); «todo el que ama ha nacido de Dios y conoce a Dios. Quien no ama no ha conocido a Dios, porque Dios es amor» (4, 7-8).

Se ha dicho, y pienso que con razón, que Jesús proclama a Dios no contra su negación (el ateísmo), sino contra su manipulación (la idolatría). Jesús, tan comprensivo y cercano con los pecadores y «alejados», es muy duro y crítico con quienes son oficialmente más religiosos y llega a censurar como sus vicios peores lo que ellos esgrimen como sus grandes virtudes. Jesús denuncia las utilidades de Dios para encubrir la injusticia y autojustificar el egoísmo; denuncia una fe en Dios que no va acompañada de la afirmación de su reinado en sus relaciones con el prójimo. «¡Ay de vosotros, escribas y fariseos hipócritas, que pagáis el diezmo de la menta, del anís y del comino, y descuidáis lo más importante de la Ley: la misericordia, la justicia y la fe!» (Mt 23, 23). De particular fuerza me parece el texto de Mt 7, 21-23. Jesús rechaza a personas muy carismáticas y que alegan su estrecha vinculación con él: han profetizado en su nombre y han hecho milagros y expulsado demonios en su nombre (7, 22). No se niega que esto sea verdad, pero se afirma que para nada sirve («Jamás os conocí; apartaos de mí» (7, 23), porque lo que contaba era realizar «la voluntad del padre», «obrar la justicia» (7, 21, 23).

VI. LA MORAL DEL REINO

El anuncio del Reinado de Dios que Jesús realiza comporta la conversión y una vida coherente, es decir, implica una moral. Me voy a fijar en lo que es nuclear en el Sermón del Monte que, como se reconoce unánimemente, es el compendio por excelencia de la «moral evangélica».

En última instancia Jesús llama al hombre a identificarse con el amor de Dios que él experimenta y anuncia. Es una invitación a incorporarse al movimiento del amor de Dios, que es don gratuito y se expande como fuente de vida. Normalmente Jesús evoca el misterio de Dios a través de las parábolas. Y hay una parábola en el evangelio de Mateo que nos lleva a la raíz del comportamiento del hombre. Un señor perdona a su siervo una deuda impresionante (diez mil talentos), que no podía pagar de ninguna manera, simplemente porque tiene misericordia ante las súplicas de aquel hombre y considerando la situación en que hubiese quedado (18, 23-27). Pero cuando ese siervo sale, se encuentra con un compañero, que le debe una pequeña suma (cien denarios), le agarra y le ahoga y le mete en 1a cárcel para obligarle a que le pague. Los compañeros cuentan al señor lo sucedido, el cual se lo reprocha diciendo: «¿No debías tú también tener misericordia de tu compañero, como yo también tuve misericordia de ti?» (18, 34). Como he dicho más arriba, de lo que propiamente se trata no es tanto de responder a Dios, sino de corresponder a lo que Él es y hace. «Sed misericordiosos como vuestro Padre es misericordioso» (Lc 6, 36).

En la versión mateana del Sermón del Monte, a partir de 5, 20 se presenta «la justicia superior» que debe caracterizar a los que aspiran al Reino de Dios. Se desarrollan seis antítesis entre el comportamiento viejo y el nuevo que pide Jesús, que muestran una gradación progresiva y culminan en 5, 38-48: la cumbre del mensaje moral de Jesús es una invitación a superar en la relación con el prójimo el cálculo del propio interés, las actitudes de mera reciprocidad, a vencer el mal a fuerza de bien (cfr. Rom 12, 21); es una invitación, incluso, al amor a los enemigos, expresión máxima y desconcertante de la gratuidad del amor. ¿Por qué todo ello? «... para que seáis hijos de vuestro Padre celestial, que hace salir su sol sobre malos y buenos, y llover sobre justos e injustos» (Mt 5, 45). El amor desinteresado y gratuito nos hace hijos de Dios, nos incorpora a la vida divina que quiere manifestarse y extenderse, nos identifica con la misericordia (Lc 6, 36) y con la perfección (Mt 5, 48) de Dios mismo.

A diferencia de lo que muchas veces sucede y ha sucedido, el Reino de Dios para Jesús no es un ideal que fanatiza hasta absolutizar en su

nombre determinadas causas históricas. Al contrario, para Jesús el Reino de Dios lleva al respeto incondicionado a la persona del prójimo. Y es que, de otra forma, no sería la soberanía del amor, que se afirma, ante todo, como respeto a la libertad del hombre y como confianza en las posibilidades que laten en él. La soberanía de Dios apunta a un horizonte de fraternidad y de justicia, pero, al mismo tiempo, es una exigencia cotidiana de romper el círculo de la violencia en el que parece encerrada la historia de la humanidad (Mt 5, 38-42). Cuando surge un amor de este estilo, que aún la pasión por la justicia con el respeto total por cada hombre concreto, entonces algo de verdad nuevo irrumpe en nuestra historia. Es la suma de la plena radicalidad de la moral de los fines, es decir, la utopía del Reino, con la plena radicalidad de la moral de los medios, sin la que no hay utopía a la medida de los hombres concretos (o, si se prefiere, sin la que la utopía amenaza convertirse en un monstruo que aniquila a los hombres concretos). Parece como que en la moral evangélica late la pretensión de sustituir la vieja «ley del más fuerte», tan decisiva en la evolución de las especies, por la «solidaridad con el más débil», como fuerza generadora de lo realmente Nuevo.

Sus discípulos no sólo escucharon sus palabras, sino que percibieron que Jesús se identificó plenamente con el amor de Dios que anunciaba. Sería de otro modo inexplicable que, tras su muerte, continuasen proclamando su mensaje sobre el Reino de Dios. La hipótesis de Bultmann de que Jesús pudo morir desesperado y convencido de su fracaso total, me parece exegéticamente infundada y psicológica y sociológicamente insostenible. Al final de este trabajo volveré brevemente sobre esta opinión.

Los discípulos percibieron a Jesús como plenamente fiel a la causa de Dios, testigo de su amor (puesto de relieve especialmente en su actitud con pecadores y marginados), resistente con fuerza al antirreino y sus agentes; percibieron que vivió con mansedumbre y entereza el conflicto, que perdonó a los enemigos, renunciando a toda venganza. Los escritos evangélicos nacieron, precisamente, porque a medida que pasaba el tiempo se sentía cada vez con más fuerza la necesidad de dejar bien claro que la vida histórica de Jesús era el paradigma para la comprensión de su mensaje.

VII. DIOS ES MISTERIO

Dios es Padre, pero el Padre sigue siendo Dios. La conciencia de misterio es un componente, pienso que el primero, de la auténtica

experiencia religiosa. Es dejar que Dios sea Dios, sin identificarle con las proyecciones de nuestra mente o de nuestra voluntad. Dios es mayor que nuestros conceptos, que nuestras causas y que nuestras instituciones. A Dios no le poseemos, sino que le barruntamos y buscamos. Y esto es algo bien importante que deberíamos tener siempre presente los hombres de Iglesia, principalmente la jerarquía y los teólogos.

El carácter dinámico de la conciencia, lo que conlleva un no saber del futuro, es un elemento constitutivo de la historicidad y de la libertad. Si lo elimináramos de la persona de Jesús destruiríamos su verdadera humanidad. Quiere esto decir que hubo en Jesús una evolución y una profundización de su experiencia religiosa. Se ha dicho, con razón, que Jesús no experimenta a Dios de la misma forma cuando en la primera fase del ministerio galileo anuncia, lleno de entusiasmo, la llegada del Reinado de Dios, que cuando en la noche de Getsemaní dice «hágase tu voluntad y no la mía» (J. Sobrino).

El misterio de Dios es el misterio de los caminos de su Reino en la historia. Pronto se planteó la cuestión en vida misma de Jesús. ¿Cómo es que si llega el Reino de Dios todo siga igual que antes, los romanos continúen dominando la tierra de Israel, la Torá no se cumpla, por ninguna parte se vean los signos del «mundo futuro»? Jesús sale al paso de estas dificultades por medio de parábolas, sobre todo de las llamadas «parábolas vegetales» (Mc 4; Mt 13; Lc 8). Es un momento clave de su ministerio, porque si había tomado como punto de partida la comprensión existente entre el pueblo judío del Reino de Dios, ahora tiene que ahondar estas ideas, reconducir esperanzas y profundizar la experiencia misma de Dios. Jesús compara el Reino de Dios, la soberanía de Dios que se abre paso en el mundo, con realidades cotidianas y particularmente humildes. Es como un grano de trigo que un hombre echa en tierra; sin que él sepa cómo, ese grano crece, da hierba, luego espiga y, por fin trigo abundante (Mc 4, 26-29). O es como un grano de mostaza, la semilla más pequeña que existe; también ahora, tras la siembra, parece que nada ha cambiado y un espectador no avisado no descubriría nada nuevo en aquel campo. Precisamente Jesús invita a descubrir la dimensión más profunda, pero oculta, de la realidad: el amor de Dios que actúa y que acabará por prevalecer y por manifestarse. Como la pequeña semilla de mostaza, que echará «ramas tan grandes que las aves del cielo pueden anidar en ellas» (Mc 4, 32. Cfr. Dan 4, 9. 18 para la imagen del Reino de Dios utilizada en la parábola). El Reino de Dios es también como la levadura que una mujer mete en la masa. Es bien pequeña y parece perderse en la masa, pero acabará fermentando todo (Mt 13, 33).

El Reino de Dios no llega con signos espectaculares en la naturaleza como lo esperaba la apocalíptica. Dios no se impone, no subyuga la inteligencia ni fuerza la voluntad. Jesús invita a aceptar la presencia operante del amor de Dios en el corazón de la realidad y a creer en su plena manifestación futura. El Reinado de Dios no se impone con el poder y esto resulta desconcertante a quienes siempre han visto que es su uso el que lleva a la victoria a todas las causas históricas. Es una equivocación satanizar el poder como si fuese algo absolutamente malo. El poder es una realidad ambigua, ciertamente llena de peligros, aunque también de posibilidades; una realidad inevitable en la historia humana. Pero la existencia del poder es siempre señal de lo provisional, de la insuficiencia y limitación de la comunicación entre los hombres. Por eso el amor puro, como resumen de los valores definitivos (escatológicos), no puede hacerse presente a través del poder y es necesariamente una propuesta desarmada a la libertad. Es así como Jesús invita a aceptar el Reinado de Dios, la soberanía del amor.

Porque es lo definitivo, es una invitación desarmada y no violenta. Porque es el puro amor, es una invitación débil, pero también inquebrantable, una oferta permanente, una posibilidad siempre abierta al hombre.

Pero también hay que decir que Jesús es un radical. Radical quiere decir que va a la raíz y no tiene nada que ver con el extremismo sistemático. Aceptar el Reinado de Dios transforma de raíz la manera de ver el mundo y de situarse en él, modifica desde el fondo el corazón de la persona. Aceptar a Dios significa convertirle en el centro estructurador de la conciencia y en la luz con la que nos guiamos por la vida. Dios no es una cosa más, sino la irrupción en la vida de una dimensión radicalmente nueva, que exige una decisión dilemática. El Reino de Dios polariza todas las energías del creyente. A Dios sólo se le ama con todo el corazón, con todo el alma y con todas las fuerzas; no se puede servir a Dios y al dinero. Ahora bien, de tal modo es inseparable la causa de Dios de la persona de Jesús, que la radicalidad de la opción por el Reino se traduce en el seguimiento incondicionado de Jesús mismo. «El que ama a su padre o su madre más que a mí, no es digno de mí... El que no toma su cruz y me sigue, no es digno de mí (Mt 10, 37-38).

La conversión al Reino de Dios se identifica con el seguimiento radical de Jesús. Pero esto lejos de ser una exigencia dolorosa de huida del mundo o, como se ha dicho, una «actitud renunciativa», es una experiencia de gozo y alegría profunda. Para Jesús encontrarse con Dios es la mejor noticia, el descubrimiento de un tesoro fantástico.

Quien camina por el campo y no sabe nada del tesoro que en él está encerrado no lo echa en falta. Pero quien ha llegado a conocerlo, sabe que es lo más valioso, a lo que nada se le puede comparar, y ya no podría vivir sin el tesoro aquel, que ha descubierto.

VIII. LA CRUZ Y EL ESTUDIO HISTÓRICO DE JESÚS

La cuestión metodológica de cómo hay que plantear la cuestión histórica de Jesús ha dado pie a una bibliografía especializada amplísima. Supera con mucho las posibilidades de este trabajo, entrar por estos caminos, pero sí quiero subrayar un criterio mencionado al principio de este trabajo, si bien no suele ser tenido en cuenta y que, en mi opinión, es de suma importancia: un estudio histórico sobre Jesús, para ser válido, tiene que ser capaz de dar cuenta de dos hechos indudables:

1. De la continuidad que encontró después de su muerte. ¿Cómo es que el movimiento de Jesús no desapareció tras su muerte como sucedió con otros movimientos judíos análogos de la época? ¿Cómo es que sus seguidores retomaron su causa, la causa del Reino de Dios, y pusieron en pie el movimiento cristiano?

2. De su muerte en cruz, ajusticiado y condenado por las autoridades romanas en complicidad con los líderes religiosos de su mismo pueblo judío. ¿Cómo tuvo que ser su vida para que acabase de esta forma tan peculiar y escandalosa?

En la tradición cristiana se dijo muy pronto que Jesús murió «por nuestros pecados», «para cumplir las Escrituras»... Son interpretaciones teológicas que intentan, ante todo, superar el escándalo que supuso la muerte en el patíbulo más abominable de quien era confesado como Mesías y, para ello, la sitúan en el plan salvífico de Dios. Pero hay que tener mucho cuidado para que estas consideraciones no pasen por alto y no olviden la realidad histórica y los factores concretos que actuaron en la muerte de Jesús. Es imposible realizar ahora un estudio histórico crítico de la condena y del ajusticiamiento de Jesús¹³, pero es claro que los valores del Reino de Dios, tal como él los planteaba, fueron vistos como una amenaza desestabilizadora por las autoridades sacerdotales judías y por el representante del Imperio. La esperanza que Jesús suscitaba, era un grave peligro a los ojos de los responsables

13. Esta tarea la he realizado en «Los poderes del Sanedrín y notas de crítica histórica sobre la muerte de Jesús»: *Estudios de Deusto*, XXX (1982) 241-270, con amplia bibliografía.

del status quo. «Si le dejamos que siga así, todos creerán en él; vendrán los romanos y destruirán nuestro Lugar Santo y nuestra nación». (Jn 11, 48). Como había sucedido con Juan Bautista, el eco popular que Jesús encontraba, le convertía en peligroso y molesto, de modo que fue determinante en la decisión de las autoridades de terminar con él¹⁴. Un mero predicador de una moral íntima y privada o un profeta aislado, por muy elevados que sean sus ideales o fuertes sus palabras, no provoca la reacción que Jesús conoció. Y el conflicto que Jesús suscitó debió ser extraordinariamente agudo, porque en un lapso muy breve de tiempo, dos o tres años como máximo, desembocó en la cruz.

¿El estudio histórico del mensaje de Jesús y de los ideales del Reino hacen comprensible el desenlace trágico que, de hecho, acaeció? Es mi convicción que gran parte de los estudios sobre Jesús se descalifican por su incapacidad de dar cuenta de esta sencilla y decisiva pregunta. Pienso que la cruz es la clave histórica de la vida de Jesús. Cuando Bultmann banaliza su trascendencia histórica afirmando que pudo deberse, quizá, a un malentendido sobre el verdadero propósito de Jesús, está reconociendo la debilidad histórica de la imagen inocua de Jesús y lo insostenible de su interpretación intimista del Reino que predica. Espero que el presente trabajo, dentro de sus límites bien modestos, sea capaz de poner en relación el mensaje del Reino, que Jesús anuncia, con la muerte en cruz, que le acarrea.

IX. DE LA PREDICACIÓN DE JESÚS SOBRE EL REINO DE DIOS A LA PROCLAMACIÓN DE JESÚS COMO RESUCITADO Y MESÍAS

Es la pregunta clásica en el umbral de la cristología y de los estudios históricos sobre el cristianismo: ¿cómo es que el primer anuncio

14. Para Flavio Josefo, el eco popular que suscitaba fue decisivo para que Herodes decidiese eliminar a Juan Bautista: «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» (A. J. XVIII, 118, s.). Desde un punto de vista histórico esta información de Josefo es digna de crédito. En el caso de Jesús, la peligrosidad motivada por su eco popular se refleja no sólo en el texto citado de Jn 11, sino también en Mc 11, 18 y 14, 1-2. Cfr. mi artículo «Jesús y la multitud a la luz de los sinópticos», en *Escritos de Biblia y Oriente. Miscelánea conmemorativa del 25 aniversario del Instituto Español Bíblico y Arqueológico de Jerusalén (Casa de Santiago)*, Salamanca, 1981, 259-282.

cristiano esté centrado en la persona de Jesús como Mesías e Hijo de Dios si él no se había anunciado a sí mismo sino el Reinado de Dios?, ¿cómo el predicador se convierte en centro de la predicación?

Es claro que tras su muerte, los discípulos de Jesús empezaron a proclamar que era el Mesías y que «Dios le había resucitado de entre los muertos.» Pero también es un dato histórico claro, a veces insuficientemente considerado, que esos mismos discípulos viven en la espera del Reino de Dios (Hch 1, 6). Y si reivindicán la persona del crucificado es para reivindicar su obra. En efecto: dicen que Jesús ha resucitado de entre los muertos, como el primero de los muchos que le tienen que seguir, y esto es tanto como afirmar que el Reino de Dios ha irrumpido, porque la resurrección era el principio de los acontecimientos escatológicos para la mentalidad judía más común de aquel tiempo. Igualmente si proclaman que Jesús es el Mesías es porque creen que el Reino de Dios, del que tenía que ser agente decisivo el Mesías, está ya en marcha.

La primera confesión cristológica no trata de exaltar la persona de Jesús por sí misma, sino porque la ven indisolublemente vinculada con la obra que él anunció y promovió, con el Reino de Dios. Ahora bien, hay un dato ya presente en la predicación del mismo Jesús, pero que se va haciendo cada vez más claro y explícito: el Reino de Dios es inseparable de la persona de Jesús. Hasta el punto de que la manifestación definitiva futura del Reino de Dios será «la parusía del Señor», «la venida del Hijo del Hombre». La espera ansiosa de la segunda venida del Señor, constatada entre los cristianos primitivos, no es sino la reinterpretación cristológica de la esperanza en el cumplimiento total del Reinado de Dios.

La fe es cristológica, porque en la vida, muerte y resurrección de Jesús se da la revelación decisiva de Dios. Pero, en última instancia, la fe es teológica porque inscribe a Jesús, el Mesías, el Resucitado, en el plan del amor de Dios para con la humanidad. A Dios se va por el camino de Jesús, pero la pretensión última del seguimiento de Jesús es la aceptación y la edificación del Reino de Dios entre los hombres.