

## PRESENTE Y FUTURO DEL REINO DE DIOS

Hay una curiosa tensión entre las palabras de Jesús que hablan del Reino de Dios, como si hubiera irrumpido ya en el momento presente, y aquellas otras que parecen considerarlo un acontecimiento futuro.

¿Cómo conciliar, por ejemplo, el «ha llegado a vosotros el Reino de Dios» (Lc 11, 20) con la petición «Padre, venga tu Reino» (Lc 11, 2)?

El verbo *phthanein*, en aoristo (*ephthasen*) sólo puede significar «ha llegado», pero ¿para qué pedir que venga lo que ya ha llegado? Y en cuanto a las frecuentes exhortaciones a la vigilancia y a la paciencia (Lc 12, 35-40; Mt 25, 1-13; etc.), ¿para qué haría falta la paciencia si ya hubiera llegado lo que se espera?

Algunos han propuesto explicaciones psicológicas. Jesús sabría que el Reino, aunque próximo, todavía no había llegado; pero su entusiasmo le hacía hablar a veces como si lo estuviera viendo «Para él -dice Bousset- ya no había distancia entre el presente y el futuro; presente y futuro, ideal y realidad, están conjugados»<sup>40</sup>. Según otros, en Jesús habría oscilaciones de ánimo, y lo mismo veía el Reino ya presente que infinitamente alejado<sup>41</sup>. También se han propuesto explicaciones de tipo biográfico. Esas afirmaciones contradictorias de Jesús corresponderían a diferentes momentos de su vida. Según Wernle, cuando comenzó su actividad, el Reino estaba aún lejos y hablaba de él en futuro; pero, conforme iba transcurriendo el tiempo, empezó a presentarlo como presente<sup>42</sup>. En cambio, Weiss considera que son los anuncios en presente los que corresponden al comienzo de la predicación, y los del futuro a la decepción que vino después<sup>43</sup>.

Han tenido más importancia las teorías que vamos a ver a continuación y que atribuyen a la comunidad primitiva -no a Jesús- esas aparentes contradicciones.

En primer lugar está la escuela de la escatología consecuente, llamada así por considerar que el Reino de Dios es una realidad total y absolutamente futura. El autor más popular de esta escuela fue el escriturista, músico, médico y misionero en África Central, Albert Schweitzer (1875-1965). En su opinión, la predicación de Jesús se caracteriza por un dualismo absoluto entre dos eones: viejo-nuevo, terreno- celestial, natural-sobrenatural, satánico-divino, temporal-eterno. Entre el mundo actual y el futuro no hay continuidad sino ruptura:

«Todas las representaciones de un Reino en evolución (...) han sido agregadas al pensamiento de Jesús por nuestra conciencia moderna (...) pero el Reino de Dios sólo se establecerá a continuación de una catástrofe cósmica, por medio de la cual el mal será totalmente vencido»<sup>44</sup>.

En cuanto a los logia referentes a la presencia actual del Reino, Schweitzer los considera en bloque, y sin necesidad de analizarlos de uno en uno, como «no provenientes de Jesús, sino de la primera comunidad»<sup>45</sup>.

La escatología consecuente tendría un par de consecuencias importantes para nuestro tema: en primer lugar, que, si el Reino de Dios es totalmente futuro, sería inútil buscar hoy cualquier tipo de presencia suya en la historia. Y en segundo lugar, que, si el Reino de Dios sólo aparecerá tras la destrucción del mundo actual, obviamente nada podemos hacer los hombres por él.

De hecho, se ha acusado a esta escuela de predicar una «escatología sin compromisos»<sup>46</sup>, lo cual no sería cierto tomado al pie de la letra -y la vida misma de Schweitzer es la mejor prueba de ello<sup>47</sup>-, pero sí es cierto en cuanto que propugna una «ética interina» (*interimsethik*)<sup>48</sup> que carece de cualquier relación con la construcción del Reino de Dios, y así se priva a los hombres de la motivación fundamental para comprometerse. Teilhard de Chardin lo vio muy claramente:

«Si yo creyera que estas cosas se marchitan para siempre, ¿les habría dado vida jamás? Cuanto más me analizo, más descubro esta verdad psicológica: que ningún hombre levanta al dedo meñique para la menor obra sin que le mueva la convicción, más o menos oscura, de que está trabajando infinitesimalmente (al menos de modo indirecto) para la edificación de algo Definitivo, es decir, tu misma obra Dios mío»<sup>49</sup>.

En el extremo opuesto se sitúa la escuela de la escatología realizada (*realized eschatology*), llamada así porque sostiene que el ésjaton ha tenido lugar ya, y nada sustancialmente distinto hay que esperar del futuro. Fue propuesta por Christian Harold Dodd en un libro -Las parábolas del Reino- publicado en 1935:

«La idea mantenida en este libro (...) no es que el Reino de Dios vaya a venir en breve, sino que constituye un hecho presente, no porque sea una tendencia hacia la justicia siempre presente en el mundo, sino porque ahora ha sucedido algo que jamás había sucedido antes»<sup>50</sup>.

Ahora son los logia que hablan del Reino en futuro los que «no pueden» proceder de Jesús, sino de la primera comunidad, que, debido sin duda a la influencia de la apocalíptica judía, malinterpretó las enseñanzas del Maestros<sup>51</sup>. Para Dodd, únicamente el Cuarto Evangelio y las deuteropaulinas captaron correctamente el pensamiento del Señor: La vida eterna se posee ya ahora por la fe (Jn 3, 15-16.36; 5, 21.24.40; 17, 3...), el «juicio» ocurre hoy (3, 18; 12, 31), etc.

Para el objeto de nuestro trabajo merece la pena señalar que Dodd «se limita a afirmar la presencia del Reino de Dios en la tierra. No profundiza en la esencia de este Reino»<sup>52</sup>; y no es de extrañar, porque si el futuro no va a aportar nada nuevo, el Reino ya presente parece bien poca cosa. No quedará mas remedio que cerrar los ojos ante las actuales indignidades de la existencia, refugiarnos en la intimidad de nosotros mismos y contentarnos con

que Dios reine en esos pequeños espacios; con lo cual -y aunque sea por motivos contrarios a los de la escatología consecuente- también así desembocaríamos en una «escatología sin compromisos»

### «Ya», pero «todavía no»

La escatología consecuente y la escatología realizada son tan contrarias que, si pretendieran dialogar, se destruirían las dos a la vez. Cada una de ellas se ve obligada a negar globalmente la historicidad de la otra, que dan vida a la otra, y ambas lo hacen sin aportar razones de crítica interna, sino tan sólo apriorismos dogmáticos. La honestidad intelectual exige admitir que Jesús, conscientemente, unas veces habló en presente del Reino de Dios y otras veces en futuro; y no podemos contentarnos con afirmar que se trata de dos series de enunciados paralelos y mutuamente incompatibles, como ha hecho Conzelmann<sup>53</sup>, sino que debemos intentar armonizarlos. Una forma de hacerlo sería considerar que la dimensión de presente y la dimensión de futuro están en tensión dialéctica; pero -como dice Schnackenburg -«la dialéctica no parece ser el método apropiado para pensar bíblicamente; más bien, partiendo del Antiguo Testamento, la relación entre promesa, cumplimiento y consumación muestra el recto camino»<sup>54</sup>; es decir, el Reino de Dios ya está presente entre nosotros, aunque todavía no haya alcanzado su plenitud. Por eso Jesús habla unas veces en presente y otras en futuro.

Joachim Jeremías ha propuesto llamar a este modelo «escatología que se realiza»<sup>55</sup>; fórmula, por cierto, que no parece disgustar a Dodd: incluso le gustaría traducirla al inglés, pero no puede<sup>56</sup>.

La verdad es que, antes de que en el siglo XX fueran defendidas la escatología consecuente y la escatología realizada, todo el mundo consideraba evidente la «escatología que se realiza». En el fondo, los tres estadios clásicos de la obra de Dios fueron siempre, creatio, reformatio y consummatio<sup>57</sup>. Como dice el Concilio Vaticano II haciéndose eco de esa tradición, «el Reino está ya misteriosamente presente en nuestra tierra; cuando venga el Señor, se consumará su perfección»<sup>58</sup>.

Hoy es frecuente llamar «Reino de Cristo» al tiempo comprendido entre el ya y el todavía no, reservando el nombre de «Reino de Dios» para el estadio de plenitud. El apoyo clásico para esta distinción es la Primera Carta a los Corintios:

«Al final, después de haber destruido todo Principado, Dominación y Potestad, Cristo entregará a Dios Padre el Reino. Porque debe él reinar hasta que ponga a todos sus enemigos bajo sus pies. El último enemigo en ser destruido será la Muerte (...) Cuando hayan sido sometidas a él todas las cosas, entonces también el Hijo se someterá a Aquel que ha sometido a él todas las cosas, para que Dios sea todo en todo» (I Cor 15, 24-28; cfr. Ap 20, 4ss.).

En nuestra opinión, esa distinción terminológica tiene el peligro de dar a entender que estamos ante dos realidades independientes, y no ante dos momentos de la misma realidad. De hecho, recuerda la armonización que el judaísmo hizo de las dos esperanzas veterotestamentarias afirmando primero el triunfo del Mesías sobre los enemigos de Israel y después el Reino de Dios trascendente.

Por eso en este trabajo evitaremos la distinción «reino de Cristo» - «Reino de Dios». Al fin y al cabo, también en el corpus paulino se llama «reino de Dios» al estadio actual (cfr. 1 Cor 4, 20; Rom 14, 17) y «reino de Cristo» al estadio de plenitud (cfr. 2 Tim 4, 1). Reservaremos, desde luego, la expresión «Reino de Dios» para la plenitud que esperamos, pero a la situación presente, como dijimos más arriba, preferimos llamarla «reinado de Dios» en vez de «Reino de Dios».

A la luz de esta distinción entre el ya y el todavía no debemos ver no solamente el Reino de Dios, sino al mismo Cristo. Decíamos hace poco que, para cualquier judío, ver al Hijo del hombre encadenado ante un procurador romano tenía que resultar sencillamente grotesco. Y, sin embargo, el Jesús terreno era el Hijo del hombre, nada más que con una apariencia tan humilde como el Reino que traía: «no tiene dónde reclinar la cabeza» (Mt 8, 20), parece «un comilón y un borracho, amigo de publicanos y pecadores» (Mt 11, 19), desconoce «aquel día y hora» (Mc 13, 32)...

Ese mismo Jesús será visto con la apariencia majestuosa que describió Daniel (7, 13-14), pero sólo cuando también el Reino haya alcanzado la plenitud anunciada: Entonces «verán al Hijo del hombre que viene entre nubes con gran poder y gloria» (Mc 13, 26).

Con palabras de Ruiz de la Peña, «la venida del Hijo del hombre, profetizada por Daniel, se desdobra en dos etapas; conoce una manifestación kenótica ('el Hijo del hombre ha venido...') y conocerá una manifestación mayestática ('el Hijo del hombre vendrá...')»<sup>59</sup>.

«Porque Cristo ha venido, la escatología neotestamentaria es presentista; porque Cristo ha de venir, es a la vez futurista»<sup>60</sup>.

### El fin del mundo:

¿Qué ocurrirá con nuestro mundo cuando, por fin, tenga lugar el tránsito de un eón al otro?

El fin de nuestro mundo ha sido considerado siempre, y en las más diversas culturas, como un dato cierto<sup>61</sup>. Sin embargo, recientemente se ha puesto en duda, incluso dentro de la teología católica<sup>62</sup>, que la historia vaya a tener un final. Existiría «último día» para cada individuo, pero no para el mundo y la historia, que estarían sometidos a un crecimiento indefinido.

Se trata de un problema sobre el que la ciencia actual no aporta demasiada luz<sup>63</sup>.

Ciertamente, se han desarrollado numerosas hipótesis. Igual que le ocurre a cualquier ser humano, la vida podría desaparecer un día de nuestro Planeta como consecuencia de algún accidente, o bien por «enfermedad», o bien por «vejez».

El accidente cósmico es lo menos probable. Ya Laplace demostró, a partir de las leyes de la mecánica celeste, lo que llamó la Estabilidad del Sistema Solar: No cabe que ningún astro se desvíe apreciablemente de su órbita y choque con otro. Tampoco parece fácil que seamos barridos por la cola de un cometa, que, como es sabido, está compuesta por gases tóxicos (nitrógeno, cianógeno, óxido de carbono, hidrocarburos diversos), porque, cuando el cometa pasa cerca de un planeta, éste ejerce una acción repulsiva sobre la cola. Así ocurrió la noche del 18 al 19 de mayo de 1910, cuando numerosos astrólogos habían predicho ya el fin del mundo como consecuencia de que la Tierra debería haber atravesado la cola del célebre cometa Halley.

En cambio, la muerte por «enfermedad» -es decir, porque se deteriore algún órgano importante- resulta más probable. Podríamos quedarnos sin agua o sin atmósfera, como ha ocurrido a la Luna y a Marte. Los ecologistas han denunciado muchos más peligros.

Y más probable aún resulta la muerte por «envejecimiento». La luz y el calor del Sol proceden, como es sabido, de reacciones nucleares internas similares a las que tienen lugar en la bomba de hidrógeno. Pues bien, después de varios miles de millones de años, a lo largo de los cuales irá creciendo progresivamente la cantidad de calor emanado, la temperatura de la Tierra podría elevarse hasta trescientos grados centígrados, lo que haría imposible cualquier vida vegetal o animal.

Tras ese paroxismo de calor, el Sol -que para entonces habrá agotado sus reservas de hidrógeno- se irá apagando lentamente y se convertirá en una estrella de las conocidas como «enanas blancas». También entonces la vida se haría imposible sobre la Tierra (si es que no hubiera desaparecido con anterioridad), nada más que debido al frío, en vez de al calor.

Recordemos que también la termodinámica clásica (principio de Carnot y postulado de Clausius) predecía el aumento constante de la entropía y, por consiguiente, la marcha inexorable del universo hacia un estado final de equilibrio térmico y reposo absoluto.

Sin embargo, la física moderna ha demostrado que el futuro de los sistemas materiales es físicamente indeterminable. Debemos, pues, seguir reflexionando sin otras armas que las teológicas, dejando claro, naturalmente, que nuestra reflexión no servirá para responder un interrogante científico. La autonomía de las ciencias es un dato definitivamente adquirido<sup>64</sup>.

Desde luego, el Nuevo Testamento afirma que habrá un término final de la historia (1 Cor 15, 24; Mc 13, 7; Mt 13, 40-49; 24, 3.14; 28, 20...), pero eso solo no resulta concluyente, porque podría tratarse de un dato puramente cultural, como la creación del mundo en siete días. Ya dijimos que todos los pueblos han dado por supuesto que el mundo llegará algún día a su fin.

En nuestra opinión, un progreso indefinido sería incompatible con la noción de «Reino de Dios». Si la historia estuviera siempre en camino hacia una plenitud que nunca llega, sería absurdo hablar de «todavía no». Como dice Alfaro, sería un «todavía no» indefinido, o mejor, un «siempre-todavía-no»<sup>65</sup>. Más aún, suprimir el término de un proceso equivaldría a suprimir el proceso mismo, porque lo que permite hablar de «proceso» no es el alejamiento del punto de partida, sino la aproximación al punto de llegada. Si no existiera la absoluta perfección, no existiría tampoco la noción de perfeccionamiento.

Como es sabido, finis, en latín, significa a la vez fin (final) y meta (objetivo). Cuando hablamos del finis mundi coinciden ambos significados, el finis-final y el finis-meta.

### **La nueva tierra:**

La historia, pues, tendrá que alcanzar alguna vez su momento último para que pueda llegar el Reino de Dios. Pero ¿qué relación habrá entre los dos eones?

Ya vimos que la escuela de la escatología consecuente defendía una ruptura radical entre este mundo y el Reino de Dios. Sólo cuando no quede ni rastro del primero podrá aparecer el segundo. (Más adelante la teología dialéctica defendería una ruptura igual de radical.

Recordemos la lucha apasionada de Karl Barth durante su primera época contra «los alegres guioncitos» colocados entre la historia y el Reino de Dios: el mundo nuevo enlaza con el viejo -decía-, pero «como la tangente con el círculo: sin tocarlo»<sup>66</sup>).

Así, pues, la consumación escatológica sería pura y simplemente una creatio ex nihilo después de la aniquilación y negación previa de todo lo anterior. Como dice gráficamente Congar, «la nave en la que los hombres se encuentran embarcados está destinada a naufragar; sólo pasando a otro barco, construido por completo con piezas divinas, podrán los hombres librarse de perecer»<sup>67</sup>.

El texto principal en que podría apoyarse la tesis de una ruptura radical es 2 Pe 3, 7.10: «Los cielos y la tierra presentes están reservados para el fuego (...). En aquel día, los cielos, con ruido ensordecedor, se desharán; los elementos, abrasados, se disolverán, y la tierra y cuanto ella encierra se consumirá». Pero los versos 5-6 relativizan la ruptura, porque la comparan a los cielos nuevos y tierra nueva que aparecieron tras las aguas del

diluvio, los cuales, obviamente, no fueron una creación de la nada.

En conjunto, el Nuevo Testamento no da pie para pensar en una destrucción pura y simple del mundo. La creación no espera «morir», sino «renacer»: Está sufriendo ya «dolores de parto» (Rom 8, 22)<sup>68</sup>.

De hecho, el término clásico para designar tanto el mundo actual como el venidero -«eón (griego aión, que traduce el hebreo holam)- no tenía primariamente un significado espacial (mundo antiguo-mundo nuevo), sino temporal (era antigua-era nueva)<sup>69</sup>. De hecho, los documentos conciliares hablan siempre de «transformación», «transfiguración», «consumación», etc., y no de una nueva creación ex nihilo<sup>70</sup>.

En realidad, a los individuos y a la creación nos espera un fin semejante: ambos pasaremos por un momento de discontinuidad que, en nuestro caso, se llama «muerte», y en el de la creación, «fin del mundo»; pero que no supone destrucción, sino transformación plenificadora. La palabra que usan los autores testamentarios no es néos (que denotaría novedad en el sentido de que lo que no era empieza a ser), sino kairós (cuya novedad consiste, más bien, en que lo que era ya empieza a ser de otra forma)". Leonardo Boff lo ha formulado diciendo que «el Reino de Dios no pretende ser otro mundo, sino el viejo mundo transformado en nuevo»".

Podríamos hablar, pues, de una continuidad discontinua. Como dice la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe: debemos afirmar, por una parte, «la continuidad fundamental existente, en virtud del Espíritu Santo, entre la vida presente en Cristo y la vida futura (...); pero, por otra parte, el cristiano debe ser consciente de la ruptura radical que hay entre la vida presente y la futura»<sup>73</sup>.

Nos gustaría saber cómo será el mundo tras ese momento de discontinuidad, pero es igual de imposible que saber cómo serán nuestros cuerpos después de la resurrección: en ambos casos se trata de otro orden de realidad sobre la cual carecemos totalmente de experiencias. Debemos contentarnos con la afirmación de san Ireneo: «Ni la sustancia ni la esencia de la creación serán aniquiladas; lo que debe pasar es su forma temporal»<sup>74</sup>. Si alguien me pidiera resumir en una sola frase este apartado, creo que lo haría así: no habrá consumación en la historia, pero sí será la consumación de la historia.

### **La parusía:**

El término con el que designamos la aparición de Jesús en el «último día» para inaugurar el nuevo eón -parusía- procede del vocabulario helenista, y significa la entrada oficial y triunfal de un rey en una ciudad.

Habitualmente hablamos de «Segunda venida», pero más que una venida de Cristo al mundo es una ida del mundo y de la humanidad a la existencia gloriosa del Señor resucitado. Como dice Rahner, «Cristo 'regresa' en cuanto que todos llegan a él»".

Pinsk explica con una imagen sencilla por qué -siendo irrevocable la unión de la humanidad de Cristo con el mundo material- acabaremos todos en el eón que él inauguró al resucitar: «Si asimos con la mano y levantamos por un punto un lienzo cuyos extremos no están al alcance de nuestra mano, sólo dicho punto es asido directamente; pero, por estar unidos con él, se levantan a su respectiva distancia los últimos extremos del lienzo»<sup>76</sup>.

La cuestión de si Jesús esperaba la parusía y, por tanto, la plenitud del Reino de Dios para un futuro próximo y bien delimitado cronológicamente, es uno de los problemas más difíciles y delicados con los que se enfrentan los exegetas neotestamentarios y la teología misma. De hecho, las tres veces que el Magisterio se ha pronunciado sobre la ciencia de Cristo ha tenido que aludir a este asunto<sup>77</sup>.

Por una parte, están ciertas afirmaciones claras sobre la proximidad del momento: «Yo os aseguro que no pasará esta generación hasta que esto suceda» (Mc 13, 30 y par.); «yo os aseguro que entre los aquí presentes hay algunos que no gustarán la muerte hasta que vean venir con poder el Reino de Dios (Mc 9, 1 y par.); «cuando os persigan en una ciudad, huid a otra (...) no acabaréis de recorrer las ciudades de Israel antes que venga el Hijo del hombre» (Mt 10, 23).

Por otra parte, Jesús se negó sistemáticamente a fijar con precisión el momento. «Habiéndole preguntado los fariseos cuándo llegaría el Reino de Dios, les respondió: el Reino de Dios viene sin dejarse sentir» (Lc 17, 20). Frecuentemente encontramos el logion errático de «no sabéis el día ni la hora» (Mt 25, 13; 24, 42; Mc 13, 33.35; Lc 12, 40), ilustrado a veces con la imagen del ladrón (Mt 24, 43; Lc 12, 39). Y, sobre todo, debemos citar aquí su confesión de ignorancia sobre el particular: «De aquel día y hora, nadie sabe nada, ni los ángeles en el cielo, ni el Hijo, sino sólo el Padre» (Mc 13, 32 y par.); palabras tan incomprensibles para las comunidades cristianas que faltan en varios códices del primer evangelio (Mt 24, 36) e incluso en la Vulgata misma.

Podemos suponer que Jesús compartía con sus contemporáneos la convicción de que la parusía estaba cronológicamente muy próxima, aunque sobre este tema se negó siempre a decir una palabra autoritativa, porque no reconocía otra autoridad que la del Padre.

### **Vivimos en los últimos días**

Igual que Jesús, los primeros cristianos siguieron esperando la parusía para un tiempo muy próximo. Pablo, por ejemplo, estaba persuadido de que él todavía viviría cuando llegara (1 Tes 4, 15-17; cfr. 1 Cor 15, 51). Pero no llegó.

Es verdad que podían consolarse unos a otros recordando con humor que mil años son delante de Dios como un solo día (2 Pe 3, 8); pero, a pesar de todo, una vez desaparecida la primera generación de cristianos sin que

hubiera vuelto Cristo, empezó a crecer el malestar, tal como refleja la citada segunda carta de Pedro (indudablemente pseudonímica):

«Vendrán hombres llenos de sarcasmo, guiados por sus propias pasiones, que dirán en son de burla: '¿Dónde queda la promesa de su Venida? Pues desde que murieron los Padres, todo sigue como al principio de la creación'» (2 Pe 3, 3-4).

También San Clemente Romano se hace eco por aquellos años del escepticismo reinante: «Eso ya lo oímos en tiempos de nuestros padres, y henos aquí, llegados a viejos, y nada semejante nos ha sucedido» (1 Clem 23, 3)78.

Es curioso que cuando, uno tras otro, fueron muriendo los discípulos que habían convivido con Cristo, es decir, cuando no quedaban ya posibilidades de que la parusía ocurriera dentro del plazo previsto, los escritos más tardíos del Nuevo Testamento siguieron sosteniendo que el acontecimiento era inminente. Tit 2, 12-13 exhorta a los creyentes para que vivan «aguardando la feliz esperanza y la Manifestación de la gloria del gran Dios y Salvador nuestro Jesucristo»; 1 Pe 4, 7 sostiene que «el fin de todas las cosas está cercano»; Heb 10, 25.37 dice que «se acerca ya el Día (...) y el que ha de venir vendrá sin tardanza».

Sant 5, 7-9 encarece igualmente la paciencia, «porque la Venida del Señor está cerca»; «el Juez está ya a las puertas». El Apocalipsis empieza (1, 1) y termina (22, 6) hablando de «lo que ha de suceder pronto»; etc., etc. Afirmaban, en definitiva, que nos hallamos en «la última hora» (1 Jn 2, 18), en «los últimos días» (2 Tim 3, 1) o «los últimos tiempos» (1 Tim 4, 1); y esto sólo se puede entender si la idea de ultimidad, superando las categorías cronológicas, se convierte en categoría teológica.

Me viene a la memoria un fragmento de El nombre de la rosa:

« Los predicadores anunciaban el fin de los tiempos, pero los padres y los abuelos de Salvatore recordaban que no era la primera vez que esto sucedía, de modo que concluyeron que los tiempos estaban siempre a punto de acabar»79.

Pues bien, despojando esa afirmación de su toniquete socarrón, contiene una profunda verdad. Como dice Albert Nolan<sup>80</sup>, para los hebreos «conocer el tiempo» no era cuestión de saber fechas, sino averiguar de qué clase de tiempo se trataba ¿Era tiempo de llorar o de reír, tiempo de guerra o de paz? (Qoh 3, 1-8) Equivocar el tiempo en que uno vivía podía ser desastroso Seguir lamentándose y ayunando en tiempo de bendición era como sembrar en tiempo de cosecha (cfr. Zac 7, 1-3). El tiempo occidental viene indicado por relojes y calendarios; el tiempo bíblico, por los profetas, que eran hombres encargados de hacer saber al pueblo el significado del tiempo concreto en que vivía, en función de un nuevo acto divino que estaba a punto de producirse<sup>81</sup>.

Pues bien, en este sentido estamos en «los últimos tiempos». David

Flusser dice que «entre todos los judíos de la Antigüedad que conocemos, Jesús es el único que predicó no sólo que el fin de los tiempos estaba cerca, sino también que ya había empezado la nueva época de la salvación»<sup>82</sup>. Parodiando una famosa frase de Marx<sup>83</sup>, podríamos decir que a partir de Cristo ha concluido la prehistoria de la humanidad y ha comenzado su historia.

Y, desde luego, teológicamente ya no esperamos ningún cambio esencial antes de la parusía. Tanto Tomás de Aquino como Buenaventura rechazaron la tesis de Joaquín de Fiore sobre la aparición de una nueva época en la historia de la salvación -la del Espíritu Santo- apoyándose en que la plenitud del tiempo se ha manifestado ya de una vez para siempre en Jesucristo<sup>84</sup>.

En cuanto el momento exacto de la Parusía, más vale no hacer cálculos que estarán siempre «más cerca de Nostradamus que de San Juan»<sup>85</sup>. Jesús fue el primero en prevenirnos contra esa curiosidad.

## Nuestra tarea

Debemos plantear todavía un último tema: ¿Es necesaria la acción humana para que llegue el Reino de Dios? Y, si la respuesta fuera afirmativa, ¿podría ocurrir que el famoso «retraso de la parusía» se deba a nuestra falta de colaboración?

Así parece suponerlo J. P. Miranda: «La demora de la parusía -escribe-, que tanto problematizó a la exégesis de nuestro siglo, no es problema de inerrancia, sino problema de infidelidad»<sup>86</sup>. Y en términos parecidos se expresa Teilhard: «Para apresurar la parusía debemos acabar de hacer el Hombre sobre la Tierra»<sup>87</sup>; «para que venga el Reino de Dios es necesario que el hombre conquiste el cetro de la Tierra»<sup>88</sup>

En cambio, a otros autores les resultan inaceptables semejantes formulaciones. Schnackenburg denunció hace veinte años: «Hay ciertos modos de expresarse, hoy día muy extendidos, que no han aflorado a los labios de Jesús: por ejemplo, 'edificar el reino de Dios', 'colaborar en él', 'ayudar a conquistarlo', y otras por el estilo»<sup>89</sup>.

Karl Barth es mucho más duro: «Donde el reino es visto como crecimiento orgánico o como en construcción (...) no se trata del reino de Dios, sino de la torre de Babel»<sup>90</sup>.

Ciertamente nos avisan de un peligro importante. Sería contrario a la esencia de la soberanía divina el hecho de que pudiera ser «construida» o fundada por el hombre. El Reinado de Dios, necesariamente, tiene que ser obra de Dios.

Ya en el Antiguo Testamento aparece claramente afirmado en el sueño de Daniel (cap. 7): las cuatro bestias que

representan los reinos terrenos emergen de la tierra, pero el Reino de Dios es traído desde las nubes del cielo por el Hijo del Hombre. También en el Nuevo Testamento «la Ciudad Santa, la nueva Jerusalén, baja del cielo, de junto a Dios» (Ap 21, 2).

Lo malo es que algunos dedujeron de ahí que, si Dios actúa, el hombre está dispensado de hacerlo. Lutero, por ejemplo, llegó a la conclusión de que «Dios lo hará todo a pesar de nosotros» («Restat igitur in peccatis nos manere oportere et in spe misericordiae Dei gemere pro liberatione ex ipsis»<sup>91</sup>). Y Bultmann escribe: «La venida de la soberanía divina es un acontecimiento maravilloso que acontece sin la intervención del hombre; únicamente actúa Dios»<sup>92</sup>.

Y esto es lo que no podemos aceptar. Como dice Luis F. Ladaria, «no tiene por qué la escatología ser una excepción al principio básico de afirmación de Dios y del hombre, de la gracia y de la libertad»<sup>93</sup>.

Los teólogos medievales gustaban decir que «cuando Dios trabaja, el hombre suda»<sup>94</sup>.

No se trata, por tanto, de preguntarnos si es Dios o el hombre quien dirige la historia. Ese «o» es ajeno a la Biblia, que exhorta a actitudes mucho más sintéticas: «Esperar y acelerar la venida del Día de Dios» (2P/03/12).

Las «parábolas del crecimiento» (la del sembrador, la de la simiente que crece por sí sola, la del grano de mostaza y la levadura, etc.) son fundamentales para entender la causalidad divina y humana en el crecimiento del Reino de Dios. En algo coinciden todos los exegetas, cualquiera que sea la escuela escatológica a la que pertenezcan: todas esas parábolas deben ser comprendidas a partir de la cultura precientífica de la época, que en tales fenómenos no veía procesos naturales, sino misteriosos desarrollos producidos por Dios<sup>95</sup>. Sin embargo, sabían de sobra -por muy precientífica que fuera su cultura- que, si ellos se negaban a sembrar o a regar, Dios no podía producir sus «misteriosos desarrollos». Seguramente se habrían sentido perfectamente interpretados por aquella expresión de los sacerdotes-médicos de Epidauro: «Yo lo vendé, Dios lo curó»<sup>96</sup>.

Rahner explica la synergía existente entre el hombre y Dios mediante la noción de *konstitutiv*<sup>97</sup>: la causalidad divina pertenece a la propia constitución de la causalidad finita, pero sin ser por eso un elemento propio de su esencia, quedando de esta manera a salvo la trascendencia de Dios. Por *konstitutiv* entiende aquello que, sin pertenecer a la esencia de un ser, es absolutamente necesario para que pueda llevar a cabo su existencia concreta.

Así, pues, la acción por la que Dios edifica su Reino no debemos considerarla «categorial», porque está ontológicamente incluida en la causalidad humana. Sería categorial sólo en el caso de que interviniera en determinados momentos de la historia sin la causalidad creatural, «a-su-lado» y prescindiendo de ella.

En resumen: Ni es legítimo afirmar que se puede prescindir de la acción humana ni debemos ignorar que la iniciativa procede siempre de Dios (la causalidad divina es absolutamente necesaria para la causalidad humana - dijimos-, pero, dado que no pertenece a su esencia, debemos esperarla como gracia).

Con un juego de palabras acertado escribe Joaquín Losada:

«Jesús anuncia que el Reino de Dios está cerca, porque, según él, y este es su mensaje, Dios se ha 'movido', valga la palabra, se ha acercado a los hombres, y el mundo, consecuentemente, (...) se ha 'conmovido'»<sup>98</sup>.

Volvamos otra vez a la pregunta inicial: entonces, cuando contribuimos a perfeccionar la creación, ¿estamos haciendo avanzar el Reino de Dios? A la luz de todo lo que acabamos de decir, deberíamos plantearlo más bien al revés: es el Reinado de Dios ya presente -o sea, la fuerza de Dios actuando en la historia- lo que va cambiando el mundo. (A través de los hombres, naturalmente. Nunca más deberíamos plantear como mutuamente excluyentes la acción humana y la divina).

Sabemos, además, que entre la presencia actual del Reino y su manifestación plena existirá un momento de discontinuidad que no supondrá la desaparición de nuestra obra -esa obra que hemos llevado a cabo con la gracia de Dios-, sino su transformación y plenificación definitiva. Lógicamente, esa consumación última sólo Dios puede llevarla a cabo.

Por tanto, al mejorar el mundo no estamos construyendo el Reino de Dios, pero sí estamos -con Palabras del Vaticano II -«preparando el material del Reino de los Cielos»<sup>99</sup> o, con la formulación más poética de Teilhard, «formando la hostia sobre la cual debe descender el Fuego divino»<sup>100</sup>.

«Tan cierto es que nosotros construimos lo que se transformará -escribía Danielou- como falso pensar que trabajamos para su transformación»<sup>101</sup>.

LUIS GONZALES-CARVAJAL EL REINO DE DIOS Y NUESTRA HISTORIA  
SAL TERRAE.Col. ALCANCE 38 SANTANDER-1986

(40) BOUSSET, Wilhelm, *Jesu Predigt im Gegensatz zum Judentum*, Göttingen 1892, p. 63.

(41) Cfr. FEINE, P., *Theologie des Neuen Testaments*, Leipzig 1950, 8ª ed., p. 73.

(42) WERNLE, P., *Jesús*, Tübingen 1916, pp. 237 ss.

(43) WEISS, Johannes, *Die Predigt Jesús vom Reiche Gottes*, Göttingen 1900, 2ª ed., pp. 100 ss.

(44) SCHWEITZER, Albert, *El secreto histórico de la vida de Jesús*, SigloXX, Buenos Aires 1967, pp. 50-51.

(45) *Ibid.*, pp. 128, 168-169, etcetera.

(46) DODD, Charles Harold, *Las parábolas del Reino*, Cristiandad, Madrid 1974, p. 55.

(47) SCHWEITZER, Albert, *De mi vida y mi pensamiento*, Aymá, Barcelona 1966.

(48) SCHWEITZER, Albert, *El secreto histórico de la vida de Jesús*, pp. 29 y 47.

(49) TEILHARD DE CHARDIN, Pierre, *El medio divino*, Taurus-Alianza, Madrid 1972, p. 30.

- (50) DODD, C. H., op. cit., p. 170. (51) Ibid., p. 129.
- (52) WOLFZORN, Eugene E., «Teoría escatológica de Charles H. Dodd», en *Selecciones de Teología* 3 (1964), p. 296.
- (53) CONZELMANN, Hans, *El centro del tiempo. La teología de Lucas*, Fax, Madrid 1974.
- (54) SCHNACKENBURG, Rudolf, *Reino y reinado de Dios*, Fax, Madrid 1974, 3ª ed., p. 103. Me he permitido modificar ligeramente la traducción castellana; el original alemán dice: «Verheissung, Erfüllung, Vollendung».
- (55) JEREMIAS, Joachim, *Las parábolas de Jesús*, Ed. Verbo Divino, Estella (Navarra) 1970, p. 277.
- (56) DODD, Charles Harold, *Interpretación del Cuarto Evangelio*, Cristiandad, Madrid 1978, p. 446, n. 6.
- (57) Cfr., por ejemplo, SAN BERNARDO, «De la gracia y del libre albedrío», cap. 14, n. 49, en *Obras Completas*, II. B. A. C., Madrid 1955, p. 971. (58) VATICANO II, *Gaudium et spes*, 39 c.
- (59) RUIZ DE LA PEÑA, Juan Luis, *El último sentido*, Marova, Madrid 1980, p. 59.
- (60) RUIZ DE LA PEÑA, Juan Luis, *La otra dimensión*, Sal Terrae, Santander 1980, 2ª ed., p. 141.
- (61) BONILLA, Luis, *Mitos y creencias sobre el fin del mundo*, Escélicer, Madrid 1967.
- (62) Véase la tesis doctoral de GRESHAKE, Gisbert, *Auferstehung der Toten. Ein Beitrag zur gegenwärtigen theologischen Diskussion über die Zukunft der Geschichte*, Essen 1969.
- (63) Una síntesis sobre el particular puede verse en HUMBERT, Pierre, «La fin du monde et la science», en *Lumière et Vie* 11 (1953), pp. 13-23.
- (64) Cfr. *Gaudium et spes*, 36 y 59.
- (65) ALFARO, Juan, «Y de nuevo vendrá, con gloria, a juzgar a los vivos y a los muertos», en *Revista Católica Internacional «Communio»* 2 (1980), p. 251.
- (66) BARTH, Karl, *L'Épître aux Romains*, Labor et Fides, Ginebra 1972, p. 38.
- (67) CONGAR, Yves-M., *Jalones para una teología del laicado*, Estela, Barcelona 1963, 3ª ed., p. 104.
- (68) Merece la pena leer a COGUEL, Maurice, «Le caractère et le rôle d'élément cosmologique dans la sotériologie paulinienne», en *Rev. Hist. et Philos. Relig.* 15 (1935), pp. 335-359.
- (69) SASSE, H., «Aion», en (Kittel, Gerhard, ed.) *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, 1, Stuttgart 1933, 197-207.
- (70) Cfr. *Gaudium et spes*, 39 y 45; *Lumen gentium*, 48; etcétera.
- (71) BEHM, J., «Kairós», en op. cit. en nota 69.
- (72) BOFF, Leonardo, *Jesucristo el Liberador. Ensayo de cristología crítica para nuestro tiempo*, Sal Terrae, Santander 1985, 3ª ed., p. 67 (también en *Jesucristo y la liberación del hombre*, Cristiandad, Madrid 1981, p. 86).
- (73) SAGRADA CONGREGACION PARA LA DOCTRINA DE LA FE, «Carta sobre algunas cuestiones referentes a la escatología», en *Ecclesia* 1944 (28-VI-1979), p. 938.
- (74) IRENEO DE LYON, *Adversus haereses*, lib. 5, cap. 36, n. 1 (PG 7, 1221 B-C).
- (75) RAHNER, Karl, «Iglesia y parusía de Cristo», en *Escritos de Teología*, VI, Taurus, Madrid 1969, p. 338.
- (76) PINSK J., en (E. von Severus, ed.) *Die sakramentale Welt*, Dusseldorf 1966, p. 33.
- (77) Cfr. DUQUOIC, Christian, *Cristología*, pp. 234 ss.
- (78) RUIZ BUENO, Daniel (ed.), *Padres Apostólicos*, B. A. C., Madrid 1967, 2ª ed., p. 200.
- (79) ECO, Umberto, *El nombre de la rosa*, Lumen, Barcelona 1983, 7ª ed., p. 227.
- (80) NOLAN, Albert, «¿Quién es este hombre?», *Sal Terrae*, Santander 1981, pp. 121 ss.
- (81) RAD, Gerhard von, *Teología del Antiguo Testamento*, II, pp. 148-156.
- (82) FLUSSER, David, *Jesús en sus palabras y en su tiempo*, Cristiandad, Madrid 1975, p. 107.
- (83) MARX, Karl, *Contribución a la crítica de la economía política*, Ed. Alberto Corazón, Madrid 1978, 2, p. 44.
- (84) Cfr. RATZINGER, Joseph, *Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura*, Munich 1959; SECKLER, M., *Das Heil in der Geschichte. Geschichtstheologisch, des Denken bei Thomas von Aquin*, Munich 1964.
- (85) DANIELOU, Jean, *El misterio de la historia*, Dinor, San Sebastián 1963, 3ª ed., p. 360.
- (86) MIRANDA, José Porfirio, *El Ser y el Mesías*, Sígueme, Salamanca 1973, p. 195.
- (87) TEILHARD DE CHARDIN, Pierre, *El porvenir del hombre*, Taurus, Madrid 1964, p. 319.
- (88) TEILHARD DE CHARDIN, Pierre, *Escritos del tiempo de la guerra*, Taurus, Madrid 1967, p. 80.
- (89) SCHNACKENBURG, Rudolf, *Reino y reinado de Dios*, p. 74.
- (90) Cit. por GOLLWITZER, Helmut, «La revolución del Reino de Dios y la sociedad», en *Selecciones de Teología* 38 (1971), p. 152.
- (91) LUTERO, Martín, *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Weimar, vol. 56, p. 266.
- (92) BULTMANN, Rudolf, *Teología del Nuevo Testamento*, p. 42.
- (93) LADARIA, Luis F., «Presente y futuro en la escatología cristiana», en *Estudios Eclesiásticos* 60 (1985), p. 357.
- (94) Véase el capítulo que título precisamente así en GONZALEZ-CARVAJAL, Luis, *Esta es nuestra fe. Teología para Universitarios*, Sal Terrae, Santander 1985 3ª ed., pp. 101-109.
- (95) SCHWEITZER, Albert, *El secreto mesiánico de la vida de Jesús*, Siglo XX, Buenos Aires, 1967, pp. 55-58; DODD, Charles Harold, *Las parábolas del Reino*, Cristiandad, Madrid 1974, p. 171; JEREMIAS, Joachim, *Las parábolas de Jesús*, pp. 182-183.
- (96) LÉON-DUFOUR, Xavier (ed.), *Los milagros de Jesús según el Nuevo Testamento*, Cristiandad, Madrid 1979, p. 101.
- (97) RAHNER, Karl, «La unidad de espíritu y materia en la comprensión de la fe cristiana», en *Escritos de Teología*, VI, Taurus, Madrid 1969, pp. 206-208; «Consideraciones teológicas sobre el monogenismo», en *Escritos de Teología*, I, Taurus, Madrid 1967, 3ª ed., pp. 317-324; «La cristología dentro de una concepción evolutiva del mundo», en *Escritos de Teología*, V, Taurus, Madrid 1964, pp. 188-193; *Curso fundamental sobre la fe*, Herder, Barcelona 1979, pp. 150-158; etcétera.
- (98) LOSADA, Joaquín, «Vaticano II: Una Iglesia que intenta entenderse en función del Reino», en *Sal Terrae* 66 (1978), pp. 381-382.
- (99) *Gaudium et spes*, 38 a.
- (100) LUBAC, Henri de, *Blondel et Teilhard de Chardin. Correspondance commentée*, Beauchesne, Paris 1965, p. 43. (Existe una traducción castellana: *Correspondencia comentada de Blondel y Teilhard de Chardin*, Hechos y Dichos, Zaragoza 1968).
- (101) DANIELOU, Jean, «La historia marxista y la historia sagrada», en (Fitzsimons y otros) *La imagen del hombre*, Tecnos, Madrid 1966, p. 168.