

¡HA LLEGADO EL REINO DE DIOS!

Generalmente se acepta que el concepto de Reino de Dios y la consiguiente invocación de Yahveh como melek (rey) no son anteriores a la instauración de la monarquía israelita, hacia el año 1050 a.C. Vamos a reconstruir sus orígenes.

1. La dinastía de David

El lector del Antiguo Testamento suele sacar la impresión de que hacia el año 1200 a.C. los israelitas, recién llegados de Egipto, tomaron posesión de Canaán -la tierra que Dios les había prometido desde tiempos inmemoriales- y se instalaron en ella triunfalmente. Pero eso es más bien el resultado de una reelaboración teológica de la historia que, para hacer más elocuente la protección divina sobre Israel, convirtió en una hazaña fulgurante lo que, reloj en mano, aconteció a lo largo de dos largos siglos.

Lógicamente, cuando los israelitas llegaron a Canaán, se encontraron ciudades cananeas -bien fortificadas, por cierto- en las zonas más fértiles del país. Sin duda, los israelitas, que combatían a pie, se atemorizaron al ver los carros de guerra de los habitantes del lugar y optaron por quedarse en las zonas montañosas y pobres que los cananeos habían dejado deshabitadas:

«No podemos subir contra ese pueblo, porque es más fuerte que nosotros (...). Nosotros nos teníamos ante ellos como saltamontes y eso mismo les parecíamos a ellos» (Num 13, 31-33).

Pero ni siquiera allí lograron vivir tranquilos, porque los filisteos, que habían sido rechazados por los egipcios, les disputaron hasta esos terrenos pedregosos. Las escaramuzas fueron constantes y los israelitas sufrieron dos grandes derrotas (cfr. 1 Sam 4,1-7,1) en las que perdieron incluso el Arca de la Alianza.

Israel en aquellos tiempos, comparado con sus naciones vecinas, resultaba un pueblo «primitivo». Sus costumbres sociales, sus instituciones políticas y su cultura misma eran todavía las correspondientes a una vida sencilla y semi-nómada. Las doce tribus se consideraban un solo pueblo y compartían una misma fe, pero carecían de un jefe único y de la más mínima organización política o militar, con lo cual, cada vez que eran atacados por sus vecinos dependían, para defenderse, de que apareciera entre ellos algún caudillo carismático (los jueces).

Pronto notaron que sus vecinos eran fuertes precisamente porque disponían de una organización política: tenían reyes (los cananeos) o príncipes (los filisteos). Y desearon tener un rey «como todas las naciones» (1 Sam 8, 5). De modo que, en el santuario de Guilgal, todo el pueblo proclamó «rey a Saúl delante de Yahveh» (1 Sam 11, 15); lo cual, por cierto, no se logró sin la fuerte oposición de quienes consideraban que esa decisión equivalía a reconocer que el pueblo ya no confiaba en la protección divina como cuando andaba por el desierto. Testimonio de la oposición es la fábula de /Jc/09/08-15, que Martín Buber considera «el poema más antimonárquico de la literatura universal»¹:

«Los árboles se pusieron en camino para ungir a uno como su rey.

Dijeron al olivo: 'Sé tu nuestro rey'. Les respondió el olivo: "¿Voy a renunciar a mi aceite, con el que gracias a mí son honrados los dioses y los hombres, para ir a vagar por encima de los árboles?'

Los árboles dijeron a la higuera: 'Ven tú, reina sobre nosotros'. Les respondió la higuera: '¿Voy a renunciar a mi dulzura y a mi sabroso fruto para ir a vagar por encima de los árboles?'

Los árboles dijeron a la vid: 'Ven tú, reina sobre nosotros'. Les respondió la vid: '¿Voy a renunciar a mi mosto, el que alegra a los dioses y a los hombres, para ir a vagar por encima de los árboles?'

Todos los árboles dijeron a la zarza: 'Ven tú, reina sobre nosotros'.

La zarza respondió a los árboles: 'Si con sinceridad venís a ungirme a mí para reinar sobre vosotros, llegad y cobijaros a mi sombra. Y si no es así, brote el fuego de la zarza y devore los cedros del Líbano'».

El hecho es que Saúl logró importantes victorias sobre los filisteos, pero al final fueron barridas las tropas israelitas (1 Sam 31). Los hijos de Saúl murieron en la batalla, y él mismo, para no caer en manos de sus enemigos, se quitó la vida.

Entonces las seis tribus del sur eligieron a David «rey de la casa de Judá» (2 Sam 2, 4). David se casó con Mikal, la hija de Saúl, y de esa forma también las tribus del norte reconocieron su autoridad (2 Sam 5, 1-3). Logró acabar definitivamente con la amenaza de los filisteos (2 Sam 5, 17-21), sometió después a las ciudades cananeas, más tarde derrotó a los moabitas y acabó creando un gran imperio (2 Sam 10, 1-11, 1; 12, 26-31) que hacía sentir su influencia hasta la Siria central.

Fue la obra de un hombre con una inteligencia poco común, que se vio favorecida además por la situación general del Oriente Medio. Por aquellos años ni Egipto ni Mesopotamia tenían el interés de otros tiempos por dominar Palestina - esa estrecha franja que comunicaba ambos imperios- y tan sólo tuvo que enfrentarse a potencias de segundo orden. No es extraño que la figura de David -el hombre que salvó a las doce tribus de la extinción y las convirtió en un gran imperio- fuera idealizada «David-Rey» fue considerado como un don divino para Israel, comparable a las maravillas que experimentó durante el Éxodo. La profecía de Natán (2 Sam 7, 8-17) prometía a David una «dinastía eterna», y el «reino davídico» empezó a formar parte de los «credos» de Israel.

2. Las decepciones de la historia

Desgraciadamente, el futuro no se mostró demasiado risueño, y la decadencia comenzó ya con su mismo hijo, Salomón.

El matrimonio de David con Mikal había sido estéril. Salomón era hijo de David y su esposa favorita Betsabé, la que había sido mujer de Urías (2 Sam 12, 24). De modo que las tribus del norte -que sólo por el matrimonio con Mikal habían reconocido la autoridad de David- aceptaron mal a su sucesor.

La tarea que debía afrontar Salomón era, desde luego, muy difícil, y no estuvo a la altura de su misión, a pesar de que la posteridad le haya concedido fama de «hombre sabio» por las sentencias que, con razón o sin ella, se le atribuían (1 Re 5, 12-14).

Aumentó el lujo de la corte y construyó numerosos edificios, entre ellos el templo de Jerusalén. La tradición describe admirablemente la extraordinaria fastuosidad de Salomón (1 Re 10, 14-22) y la posteridad nos habla de sus enormes riquezas y su «magnificencia» (Mt 6, 29). Es posible que el esplendor de la monarquía de Salomón despertase admiración y quizá también orgullo, pero es evidente que el pueblo gemía bajo el peso de los impuestos que le abrumaban. Salomón dividió el territorio israelita en doce distritos. Cada mes, uno de los distritos era responsable de atender al suministro de la corte (1 Re 4, 7). También implantó el sistema de trabajos forzosos u obligatorios (1 Re 9, 15.20-22).

El hecho es que a la muerte de Salomón (año 925 a.C.) se dividió el Imperio: las tribus del sur mantuvieron la dinastía davídica, pero las tribus del norte reimplantaron la costumbre electiva que habían seguido tiempo atrás con Saúl.

Lo que había sido un imperio poderoso se convirtió en dos reinos menores -el de Israel (al norte) y el de Judá (al sur)- que, tras una decadencia imparable, acabarían perdiendo incluso su independencia: el año 733 a.C. Asiria hizo de Israel una provincia de su Imperio, y el año 587 a.C. Babilonia hizo lo mismo con Judá, llegando al extremo de arrasar Jerusalén, destruir el Templo y deportar a toda su población. A partir de entonces los unos y los otros fueron pasando de mano en mano, según unas potencias sucedían a otras (Ptolomeos, Seléucidas, Roma...).

El balance de los quinientos años de independencia no fue brillante.

Al deuteronomista la monarquía, globalmente considerada como institución, le produce una opinión desfavorable (1 Sam 12). A la hora de enjuiciar uno por uno a los hombres que ocuparon el trono, descalifica a 19 reyes del reino del norte y a todos los del reino del sur, excepto David, Ezequías y Josías.

Y, sin embargo, la esperanza de un nuevo florecimiento se resistía a desaparecer. Renacía y moría con cada nuevo rey: algún día el verdadero rey habría de llegar y pondría todo en su sitio, tal como -de acuerdo con la saga y la poesía- había hecho en otro tiempo David. De hecho, varios textos que hasta hace poco creíamos que hacían referencia al mesías (Is 7, 10-14; 9, 1-6; los salmos reales, etc.) son tan sólo manifestación de las expectativas creadas ante el nacimiento de un nuevo rey.

3. El Mesías:

Los pasajes realmente mesiánicos son todos posteriores a la caída de la monarquía. En efecto, a partir del exilio, cuando todas las esperanzas razonables se habían hecho añicos -la dinastía había desaparecido, Jerusalén estaba arrasada y el templo mismo no era más que un montón de ruinas-, hubo algunos hombres que empezaron a alimentar la esperanza, despojada ya de todo cálculo humano, en una intervención directa de Dios que restauraría el trono de David. «El Mesías -dice Mowinckel- es sencillamente el rey de ese reino futuro, nacional y religioso, que un día se establecerá gracias a la intervención milagrosa de Yahveh»².

Las dos dimensiones -política y religiosa- estaban íntimamente unidas. No se trataba tan sólo de librar al pueblo del dominio extranjero y de la miseria, sino también de purificarle para un fiel servicio del Señor mediante el exacto cumplimiento de la Ley. El Cántico de Zacarías (el «Benedictus») lo expresa perfectamente: «Nos salvará de nuestros enemigos y de las manos de todos los que nos odian», para que luego «podamos servirle (a Dios) sin temor, en santidad y justicia delante de él todos nuestros días» (Lc 1, 71.75).

Tan difundida llegó a estar posteriormente esa expectación mesiánica que los judíos identificaron muy a menudo a diferentes personajes con el mesías que había de venir, despertándose entre las masas auténticos fervores nacionalistas:

Un fariseo atribuyó la dignidad de mesías a Freoras, hermano del rey Herodes³; Hillel reconoció como tal a Ezequías el Galileo⁴, a quien Josefo llama «jefe de ladrones»⁵; otros supuestos mesías fueron Indas y Menahem ben Ezequías (hijos del anterior), Thendas, Simón bar Kochba, etc.⁶

El más famoso y extravagante de todos los mesías fue Sabatai Zevi (1648-1666), judío oriundo de Esmirna, que, tras proclamarse mesías, organizó una marcha triunfal hacia la tierra prometida y la ciudad santa, arrastrando detrás de sí el entusiasmo y el fervor de grandes masas de seguidores. Un frenesí mesiánico se apoderó de repente de todo el mundo judío; vendían sus casas y la gente se ponía en viaje hacia Jerusalén para aclamar al mesías. La hora de la restauración del trono de David parecía haber llegado por fin... pero, encarcelado por el sultán de Constantinopla, el extraño mesías renunció al judaísmo para salvar la vida y se convirtió al Islam⁷.

Como puede verse, el Reino que debía inaugurar el Mesías no es escatológico en sentido estricto. La escatología supone que este orden de cosas llegará de repente a su fin y será sustituido por otro orden esencialmente distinto. Es característico de la escatología distinguir entre dos eras o eones, «esta era» y la «era futura». En cambio, la esperanza mesiánica se concebía como una restauración política de Israel dentro de este eón.

4. El Hijo del hombre

La auténtica escatología llegó al Antiguo Testamento cuando ideas procedentes del dualismo persa se añadieron a las esperanzas que venía alimentando Israel. La espera del final adquirió así caracteres de apocalipsis: el actual eón,

corrompido por el pecado, se desliza hacia espantosas catástrofes y será por fin destruido, pero Dios creará un nuevo eón para los justos. Es sobre todo el Segundo Isaías quien espera a corto plazo esa total transformación de los hombres y de las cosas (Is 41, 20; 44, 24; 48, 6 y ss.). No menos de 16 veces emplea ese desconocido profeta del exilio el verbo *bara'*: que está reservado a la actividad creadora de Dios.

Pero el Segundo Isaías no lo aplica, como los capítulos sacerdotales de Gen 1-9, a la primera creación de Dios, sino a la última, que tendrá lugar al final de los tiempos.

Sin embargo, el realismo israelita, con su sana oposición a todo lo que sea puramente espiritual, jamás localizó ese nuevo eón en «otro mundo». El mundo en sí seguirá siendo el mismo a ambos lados de la frontera; lo que cambia es que a este lado existe una situación de pecado e inhumanidad, y al otro lado se dará una situación de justicia y plenitud vital.

Así, pues, la escatología veterotestamentaria se caracteriza simplemente por la idea de que la situación esperada «no puede ser considerada como una prolongación de lo que hubo hasta entonces»⁸, pero no es nunca lo «totalmente otro», que sólo se podría expresar mediante negaciones.

Esa «terrenidad» del Reino escatológico no se modifica ni siquiera cuando el capítulo 12 de Daniel introduce la idea de que el nuevo mundo incluirá a los resucitados, porque resucitarán para vivir largos años sobre la tierra y morir después, como los patriarcas, «saciados de días». Así, por ejemplo, algún continuador del Segundo Isaías dice:

«No habrá allí jamás niño que viva pocos días, o viejo que no llene sus días, pues morir joven será morir a los cien años, y el que no alcance los cien años será porque está maldito» (Is 65, 20) Y el Henoc etiópico dice: «Entonces serán humildes todos los justos, vivirán hasta engendrar a mil hijos y cumplirán en paz todos los días de su mocedad y vejez» (1 Henoc 10, 17)⁹

Igual que, a partir del exilio, el contacto con otros pueblos introdujo en las esperanzas israelitas la idea de una nueva creación, también introdujo la idea de que la compartirían con los demás pueblos, aunque el nuevo mundo sería, desde luego, obra del Dios de Israel, y sólo a través de Israel llegará a los demás:

Dondequiera que haya un judío de la diáspora, diez hombres de todas las naciones y lenguas le asirán por los vestidos y le dirán: «Queremos ir con vosotros, porque hemos oído decir que Dios está con vosotros» (Zac 8, 23) Todos los pueblos afluyen en torrente hacia Jerusalén, trono del Señor (Jer 3,17), traídos por sus reyes (Is 60, 10); un cortejo interminable se desata «de mar a mar, de monte a monte» (Miq 7, 12). Se les encorvan los hombros al peso de las ofrendas que traen (Is 60, 14; Ag 2, 7). Día y noche las puertas de Sión han de permanecer abiertas «para dejar entrar las riquezas de las naciones, traídas por sus reyes» (Is 60, 10).

Anteriormente vimos que el Reino restaurado de David sería inaugurado por el Mesías. Igualmente ahora, para inaugurar el nuevo eón, aparece una figura clave: el Hijo del hombre. Se trata de un personaje a la vez humano y trascendente. Su apariencia es, desde luego, humana, y por eso recibe el nombre que recibe; pero viene del cielo, de junto a Dios:

«Y he aquí que en las nubes del cielo venía como un Hijo de hombre.

Se dirigió hacia el Anciano y fue llevado a su presencia.

A él se le dio imperio, honor y reino, y todos los pueblos, naciones y lenguas le sirvieron. Su imperio es un imperio eterno, que nunca pasará, y su reino no será destruido jamás» (Dan 7, 13-14).

Son los apócrifos del Antiguo Testamento, sobre todo el Henoc etiópico, los que aportan más datos sobre el Hijo del hombre:

No es Dios, sino que fue creado por él «antes de que se creara el sol y las constelaciones, antes de que se hicieran los astros del cielo» (1 Henoc, 48, 3)¹⁰, pero ocupa una posición tan cercana al Creador como permite el rígido monoteísmo judío. Está colmado de la gloria divina, *kabod* de Dios, y en su día se sentará en el trono del mismo Dios:

«Reyes poderosos que habitáis la tierra: habréis de ver a mi Elegido, sentado en el trono de mi gloria, juzgar a Azazel, a toda su compañía y a toda su hueste en nombre del Señor de los espíritus» (1 Henoc 55, 4; cfr. 51, 3; 62, 2)¹¹.

Está lleno de cualidades morales:

«En él moran el espíritu de sabiduría, el espíritu de entendimiento, el de enseñanza y fuerza, y el espíritu de los que han fallecido en la justicia» (1 Henoc 49, 3)¹²

Como decíamos, el comienzo del nuevo eón ocurrirá cuando aparezca el Hijo del hombre. Entonces «las acciones de los hombres serán pesadas en la balanza» (1 Henoc 41, 1)¹³. La suerte de los buenos y los malos cambiará de repente:

«Caerán de bruces ante él todos los reyes poderosos y encumbrados y los que gobiernan la tierra; se postergarán y esperarán en aquel Hijo del hombre, le rogarán y le pedirán misericordia. Pero este Señor de los espíritus los urgirá a salir pronto de su presencia: sus rostros se llenarán de vergüenza y la tiniebla cubrirá sus rostros. Y los entregará a los ángeles castigadores, para que paguen por cuanto oprimieron a sus hijos y a sus elegidos. Serán espectáculo para los justos y sus elegidos, con el que se regocijarán, pues la cólera del Señor se fijará sobre ellos y su espada se embriagará de ellos. Los justos y los elegidos serán salvos en ese día y ya no verán el rostro de los pecadores e inicuos. El Señor de los espíritus habitará en ellos; con ese Hijo del hombre morarán y comerán, se acostarán y se levantarán por los siglos de los siglos. Los justos y elegidos se alzarán de la tierra, dejando de bajar el rostro y llevando vestiduras de gloria. Ese será vestido de vida junto al Señor de los espíritus: vuestras ropas no se raerán, ni pasará vuestra gloria ante el Señor de los espíritus» (1 Henoc 62, 9-16)¹⁴.

La figura del Hijo del hombre suscitó reservas incluso entre aquellos que compartían la doctrina de los dos eones. La razón, sin duda, debe estar en el poco lugar que el rígido monoteísmo judío dejaba para una figura tan cercana a Dios:

«Si un hombre dice: 'Yo soy Dios', miente. Si dice: 'Iré al cielo', puede decirlo, pero no podrá hacerlo»¹⁵.

5. Coexistencia de las dos esperanzas

Acabamos de ver que la esperanza nacionalista encarnada en el Mesías y la esperanza escatológica encarnada en el Hijo del hombre eran sustancialmente distintas. ¿Qué relación existía entre ambas? En cierto modo podríamos decir que pertenecieron a grupos diferentes. La esperanza escatológica, al estar contenida sobre todo en la literatura apocalíptica -que no era en absoluto una literatura popular-, fue patrimonio de las doctas escuelas sapienciales; mientras que entre el pueblo prevalecía la antigua esperanza mesiánica, mucho más fácil de comprender y que, sobre todo en tiempos de dominación extranjera y dificultades económicas, respondía mejor a los anhelos espontáneos de la gente sencilla.

Pero también hubo intentos de armonización, el más elemental de los cuales consistió en colocar simplemente una esperanza después de la otra: primero vendría una derrota inicial de los poderes del mal y un reinado mesiánico de mil años de prosperidad y bondad sobre la tierra; y a continuación la atadura definitiva de los poderes demoníacos y la creación de la nueva Tierra.

Eso dio lugar a hablar primero de una venida del mesías y luego del Hijo del hombre o de Dios mismo, de lo cual puede encontrarse algún indicio incluso en el texto de Malaquías: «Yo os envío al profeta Elías antes de que llegue el Día de Yahveh, grande y terrible» (3, 23; Vg. 4, 5).

E incluso se llegó a insinuar una identificación entre el Mesías y el Hijo del hombre, aunque sus orígenes fueran tan claramente distintos. De hecho, en dos ocasiones el Henoc etíope llama «ungido» (mesías) al Hijo del hombre (1 Henoc 48, 10 y 52, 4)¹⁶.

6. ¡Ha llegado el Reino de Dios!

La predicación habitual de Jesús aparece sintetizada en esta frase: «El tiempo se ha cumplido y el Reino de Dios está cerca; convertíos y creed en la Buena Nueva» (Mc 1, 14-15).

La expresión «reino de Dios» se remonta indudablemente al Jesús histórico. Lo prueban:

a) El criterio de discontinuidad, según el cual deben considerarse «ipsissima verba Iesu» las palabras que los evangelios ponen en boca de Cristo sin haberlas podido tomar ni del mundo judío de la época ni de la Iglesia primitiva, porque no eran habituales en ninguno de los dos contextos.

Pues bien, eso precisamente ocurre con la expresión «Reino de Dios» (o «Reino de los Cielos»). Aparece con mucha frecuencia en los evangelios:

En Marcos..... 13 veces

En los logia comunes a Mt. y Lc..... 9 veces

Ejemplos adicionales en Mt. sólo..... 27 veces

Ejemplos adicionales en Lc. sólo..... 12 veces

En el Evangelio de Juan..... 2 veces

Sin embargo, era poco frecuente en el judaísmo de entonces.

Raramente aparece en los apócrifos y pseudoepígrafes del Antiguo Testamento, así como en el Targum y en Filón de Alejandría. En la época precristiana lo encontramos únicamente en el Qaddisch (una plegaria litúrgico-ritual) y en algunas otras oraciones relacionadas con él. Flavio Josefo sólo lo menciona una vez¹⁷, y en la literatura esenia descubierta en Qumran aparece nada más que en tres ocasiones¹⁸.

Tan sólo en la literatura rabínica es más fácil encontrar ejemplos¹⁹, pero se trata siempre de expresiones estereotipadas que denotaban no formar parte de una doctrina vital.

Igualmente, era poco habitual en las primitivas comunidades cristianas. Es significativo que Lucas, después de haber usado 39 veces en su Evangelio la expresión «Reino de Dios», la usase únicamente 7 veces en los Hechos (1, 3; 8, 12; 14, 22; 19, 8; 20, 25; 28, 23.31).

Esas primeras comunidades prefirieron utilizar otras denominaciones: vida, salvación, justicia, gracia, gloria...

seguramente como consecuencia de la difusión del Evangelio en el mundo pagano, donde resultaba incomprensible el concepto de «Reino de Dios».

b) El criterio de coherencia, según el cual puede presumirse la historicidad de aquellas tradiciones que encajan de manera armoniosa con los datos históricamente probados; y es claro que la predicación del Reino por parte de Jesús permite unificar las noticias seguras que poseemos sobre él (exigencias morales, milagros, muerte en cruz, etc.).

c) El criterio de atestación múltiple, puesto que, como vimos hace un momento, de la predicación sobre el Reino tienen noticia no menos de cinco tradiciones literariamente independientes: tradición de Marcos, tradición «Q» (común a Mateo y Lucas), Fuente propia de Mateo, Fuente propia de Lucas y Evangelio de Juan.

7. ¿Reino de Dios o Reino de los cielos?

Aunque Mateo emplea tres veces la expresión «Reino de Dios» (12, 28; 21, 31.43) -o quizá cuatro, si aceptamos la autenticidad de 19, 24-, en todas las demás ocasiones (31 exactamente) habla del «Reino de los cielos». En cambio, los demás autores del Nuevo Testamento utilizan sistemáticamente «Reino de Dios».

Desde luego, las dos expresiones significan lo mismo. Como es sabido, para respetar escrupulosamente el segundo mandamiento -« No tomarás en falso el nombre de Yahveh, tu Dios (Ex 20, 7; Dt 5, 11)- los judíos se habían prohibido a sí mismos pronunciar el tetragrama divino (YHWH). De hecho, los escribas enseñaban a sus discípulos la pronunciación del mismo como una doctrina secreta que no debían divulgar²⁰.

Para referirse a Dios solían emplear la voz pasiva -y, de hecho, el «passivum divinum» aparece casi cien veces en las

palabras de Jesús-, o bien perifrasis -de las cuales la más frecuente era precisamente «cielo»²¹.

Ya en la traducción griega del Antiguo Testamento (LXX) figura muchas veces la palabra «cielo» donde el original hebreo habla de Dios (cfr., por ejemplo, Job 22, 26; Is 14, 13; 38, 14) En 1 Mac no aparece el nombre de Dios ni siquiera citando los libros sagrados.

Cuando se le quiere nombrar, se habla del «cielo»: «Al cielo le da lo mismo salvar con muchos que con pocos» (3, 18); «lo que el Cielo tenga dispuesto, lo cumplirá» (3, 60; cfr. igualmente 3, 19.50; 4, 10.24.40.55; 9, 46; 12, 15; 16, 3)²².

Lo que cabe discutir, aunque ambas expresiones sean sinónimas, es cuál de las dos utilizó Jesús. Dado que el término «Reino del cielo» no apareció en la literatura rabínica hasta medio siglo después de la predicación de Jesús²³, me inclino por la opinión de que no lo usaría él, sino que se le atribuyó posteriormente dentro de los ambientes judeocristianos (Mateo lo utiliza, como vimos, 31 veces; el evangelio de los nazareos, 1 vez; el de Tomás, 3; el de Felipe, 6...). Por eso, y porque no entraña el peligro de que sugiera una realidad ajena a la Tierra -lo cual empieza a ocurrir incluso en los escritos tardíos del Nuevo Testamento: 2 Tim 4, 18; Heb 8, 5; 9, 23; 10, 34; 11, 16; 12, 27; 13, 14...-, aquí utilizaremos siempre «Reino de Dios». A Christoph Blumhardt le gustaba llamar la atención sobre el hecho de que en el «Padrenuestro» no decimos «haznos ir a tu Reino», sino «venga a nosotros tu Reino»).

8. ¿Reino o Reinado de Dios?

La expresión «Reino» de Dios tiene unas connotaciones estáticas de las que carece el original hebreo o arameo (malkuth Yahveh). En el Antiguo Testamento, malkuth designa muy raras veces la idea de un reino en sentido local o estático (un territorio). Suele designar más bien el acto de gobernar, la autoridad y poder de un rey (por ejemplo, Dan 6, 29. «En el reinado de Darío y en el reinado de Ciro...»).

Así, pues, «malkuth Yahveh» significaría preferentemente «Dios es rey» o «Dios es Señor», y se referiría al reconocimiento de la soberanía de Dios sobre la historia. De hecho, así suele ocurrir en el judaísmo antiguo (cfr Miq 4, 7; Zac 14, 9; etc.).

Y cuando Jesús anuncia que «El Reino de Dios está cerca», eso significaría algo así como: «Dios está cerca; más aún, ya está aquí». La famosa frase de Orígenes de que Jesús es la autobasileia²⁴ significaría precisamente que él es el poderío de Dios llegado a nuestra historia.

A pesar de todo lo anterior, no conviene descartar sistemáticamente cualquier significado «espacial» del Reino de Dios. El Nuevo Testamento también contiene giros tales como «entrar en el reino del cielo» (Mt 5, 20; 7, 21; 18, 3; 19, 23-24 y par; Mc 9, 47; Jn 3, 5; Hech 14, 22; 2 Pe 2, 11), «llaves del reino de los cielos» (Mt 16,19), «sentarse a la mesa... comer y beber en el reino de los cielos» (Mt 8, 11; 20, 21; 26, 29; Lc 14, 15 y par.), «heredar el reino de Dios» (1 Cor 6, 9-10; 15, 50; Sant 2, 5), etcétera.

Es fácil observar que en todos estos giros se aprecia un matiz de realidad ya consolidada. Así, pues, nosotros utilizaremos, según el contexto lo exija, «Reino» o «Reinado» de Dios: «Reino», cuando nos refiramos al estado de plenitud; y «Reinado», cuando hablemos de la situación actual. Este es también el criterio de Schillebeeckx:

«La soberanía de Dios es el propio poder divino actuando salvíficamente en nuestra historia, pero simultáneamente es el estado escatológico que pone fin al mundo malo, dominado por las fuerzas de la desdicha, e inicia el mundo nuevo, en el que Dios 'impone' plenamente 'sus derechos': 'Venga tu reino' (Mt 6, 10). La soberanía de Dios y el reino de Dios son, por consiguiente, dos aspectos de una sola realidad. Aquélla indica el carácter dinámico, presente, del dominio de Dios; el reino de Dios indica más bien el estadio definitivo a que apunta la acción salvífica de Dios»²⁵.

9. ¿Reino mesiánico o Reino escatológico?

Jesús nunca dice expresamente qué entiende por «Reino de Dios»

Se limita a afirmar que está cerca. Probablemente suponía en sus oyentes una comprensión espontánea del término, pero habíamos visto que el judaísmo intertestamentario esperaba dos cosas muy diferentes bajo ese nombre: unos, la restauración del reino davídico por el mesías; otros, la implantación del reino escatológico por el Hijo del hombre

Pues bien, según el testimonio unánime de los cuatro evangelios, Jesús se llamó a sí mismo «Hijo del hombre».

Dicho título aparece nada menos que 82 veces en los evangelios (14 en Marcos, 30 en Mateo, 25 en Lucas y 13 en Juan). Y, desde luego, no convence la opinión de Bultmann de que fue una creación de la comunidad primitiva²⁶, puesto que precisamente ese título debió de desaparecer muy pronto del vocabulario de las comunidades: excluyendo la lapidación de Esteban (Hech 7, 56), no se le vuelve a encontrar en ningún otro escrito del Nuevo Testamento distinto de los evangelios.

El hecho de que, siendo una expresión inusual entre los primeros cristianos, la conserven en boca de Jesús -y más todavía: que probablemente se hayan atrevido a sustituir en alguna ocasión el «yo» enfático que transmitió la tradición por un «Hijo de hombre»²⁷- sólo se explica si persistiera vivo entre ellos el recuerdo de que Jesús usaba siempre ese «extraño título».

Algunos²⁸ admiten que Jesús utilizaba esa expresión, pero en su opinión no como título, sino como una perifrasis para designarse a sí mismo. Filológicamente es posible. La expresión aramea bar nasa (o la hebrea ben 'adam) puede significar simplemente «individuo de la especie humana» («adam», por sí solo, significaría «hombre» en sentido colectivo; para añadir la idea de individuo concreto se decía «ben 'adam»). Parece demostrado que se usaban a veces tales expresiones; no, desde luego, en el lenguaje coloquial, pero sí cuando se quería dar cierto énfasis a las propias afirmaciones

Así, pues, filológicamente sería correcto sustituir «Hijo del hombre» por «este hombre» cada vez que aparezca en el original de los evangelios -y así hacen, por ejemplo, Alonso Schockel y Mateos en la «Nueva Biblia Española»-; pero uno se pregunta por qué los evangelistas conservaron en griego ese semitismo, tan incomprensible para la cultura helénica, sin anticiparse a traducirlo ellos mismos como han hecho nuestros dos escrituristas. Sólo cabe suponer que creían estar ante un auténtico título, y precisamente el que ya vimos anteriormente en el libro de Daniel y los apócrifos veterotestamentarios.

Otros, por último, reconociendo que es un título, sostienen que Jesús no se lo aplicaba a sí mismo. Es verdad que algunos textos sobre el Hijo del hombre glorioso aparecen redactados en tercera persona y en futuro, como si Jesús hablara de alguien distinto de él (Lc 17, 22-37; Mt 24, 27.37; 26, 64; 25, 31; Mc 8, 38; etc.). Pero -aparte de que la mayoría de los textos no dejan duda de que Jesús está hablando de sí mismo: «El Hijo del hombre no tiene dónde reclinar la cabeza» (Mt 8, 20), «vino el Hijo del hombre que come y bebe ..» (Mt 11, 19)- en aquellos en los que parece hablar de una tercera persona los interlocutores no dudaron de que esa «tercera persona» era el mismo Jesús: tras decir Jesús «A partir de ahora veréis al Hijo del hombre sentado a la diestra del Poder», el Sumo Sacerdote interrumpe rápido:

«¡Ha blasfemado! ¿Qué necesidad tenemos ya de testigos?» (Mt 26, 64-65).

En resumen, Jesús se consideró a sí mismo el Hijo del hombre anunciado por Dan 7, 13-14 y, en consecuencia, tenemos un primer motivo para suponer que el Reino que anunciaba no era la restauración del reino davídico, sino el mismísimo reino escatológico

Otra razón igualmente poderosa es el hecho indudable de que, para Jesús, todos -y no sólo los israelitas- estaban llamados al Reino de Dios. Más aún, ocurrirá algo inaudito: la generación de Israel que rechaza a Jesús será excluida, mientras que los paganos hallarán gracia a los ojos de Dios (Mt 12, 41-42 y par.). Como demuestra Joachim Jeremías, «el convite de salvación del final de los tiempos, del que Jesús habla con tanta frecuencia y con imágenes tan variadas -banquete de bodas, festín de regocijo en el que puede participar el siervo bueno y fiel (Mt 25, 21.23), Pascua que cumplir (Lc 22, 16), hartura de los que tienen hambre (Mt 5, 6)-, siempre es el festín descrito en Is 25, 6-8, sobre la montaña de Sión; el banquete universal de Dios, al que afluyen los pueblos»²⁹.

10. ¿Rechazó Jesús el mesianismo político?

Según los Evangelios, en el momento de la crucifixión surgió una discusión entre los sacerdotes judíos y los representantes de Roma sobre lo que debería escribirse en el titulus de la cruz. Y la disputa no ha terminado todavía. Generalmente, cuando hoy discutimos si Jesús tuvo o no pretensiones de tipo político, lo hacemos desde una comprensión de la religión privatizada que es típica de las modernas sociedades secularizadas y que -ni que decir tiene- es radicalmente diferente de la que existía en tiempos de Jesús. Pero -aun sabiendo que estamos planteando el problema desde una distinción que habría resultado impensable entonces- cabe decir:

Ya veíamos anteriormente que en el conjunto del pueblo estaba más arraigada la esperanza del mesianismo político que la del Reino escatológico. En todas las oraciones que los judíos dirigían diariamente a Dios pedían el exterminio del Imperio romano y la restauración del trono de David: peticiones 11 y 12 de la «Plegaria de las 18 peticiones», Qaddisch, plegaria de Musaph del año nuevo, oración de 'Alenu, etc.³⁰.

En medio de ese fervor nacionalista no debe extrañarnos que Jesús fuera considerado por sus contemporáneos el mesías que esperaban: Bartimeo, aquel mendigo ciego, le llamó «hijo de David» (Mc 10, 47).

A la entrada de Jerusalén, fue aclamado por el pueblo en estos términos: «¡Bendito el reino que viene, de nuestro padre David!» (Mc 11, 10), y más claramente aún: «Rey de Israel» (Jn 12, 13).

No sólo el pueblo, sino sus mismos discípulos vieron en él al Mesías.

Basta recordar la apasionada oposición de Simón Pedro ante el anuncio de la pasión (Mc 8, 31-33), cómo sacaron dos espadas cuando el peligro se aproximaba (Lc 22, 38), la resistencia violenta de Pedro durante el prendimiento (Mc 14, 47 y par.) y, sobre todo, la petición por parte de los dos hijos del Zebedeo de los primeros puestos como ministros en el Reino de Jesús (Mt 20, 20-23. Par.: Mc 10, 35-40). Por otra parte, el hecho de que esa petición no provoque las burlas de los demás apóstoles, sino su envidia e indignación, denota que todos estaban deseando lo mismo. Por lo que se ve, ni siquiera tras la resurrección desapareció el equívoco: «Nosotros esperábamos que sería él el que iba a liberar a Israel» (Lc 24, 21); «Señor, ¿es en este momento cuando vas a restablecer el reino de Israel?» (Hech 1, 6).

Y, como todos se empeñaron en convertirle en mesías, Jesús fue acusado ante Pilatos de haber pretendido restaurar el trono de David.

Según el Proto-Lucas, la guardia de corps del tetrarca Herodes Antipas vistió a Jesús con un manto blanco, que era el distintivo del monarca nacional de los judíos (Lc 23, 11); la soldadesca romana le escarneció poniéndole un manto rojo, como el que usaban los príncipes helenistas, y una corona de espinas; y, por si alguna duda quedaba, la inscripción de la cruz decía: «El rey de los judíos» (Mc 15, 26) Todo ello denota, en definitiva, que los romanos le ejecutaron como a uno de los numerosos pretendientes mesiánicos a la realeza.

Como es sabido, la crucifixión era la pena con que el Imperio Romano castigaba los delitos de estado, es decir, la rebelión contra el orden social imperante (recuérdese los más de siete mil esclavos crucificados a lo largo de la Vía Apia tras el levantamiento de Espartaco) o contra el orden político. No hay duda posible: Jesús fue acusado y condenado por «el intento zelote de hacerse rey de Israel, país administrado por los romanos»³¹.

Lo curioso es que Jesús nunca se había atribuido a sí mismo el título de Mesías; y cuando lo hacían otros, les impuso siempre silencio. Como es sabido, a principios de siglo Walter Wrede llamó la atención sobre lo que llamó el «secreto

mesiánico»³². El opinaba que tuvo que ser la primera comunidad la que pusiera en boca de Jesús las repetidas peticiones de silencio sobre su mesianismo. Hoy, en cambio, parece claro que fue el mismo Jesús quien pasó la vida entera intentando deshacer ese equívoco: él «no vino para ser el Mesías, sino el Hijo del hombre»³³. Sin embargo, los primeros cristianos no vacilaron en llamarle Mesías.

Es verdad que en todo el Nuevo Testamento sólo dos veces aparece esa palabra (Jn 1, 41 y 4, 25); pero, en cambio, usan constantemente el término griego «Khristos», que significa lo mismo: «ungido». Incluso Juan concluye el Cuarto Evangelio diciendo que ha sido escrito «para que creamos que Jesús es el Cristo» (Jn 20, 31). La gran paradoja es que ese término que rechazó Jesús, convertido en nombre propio, es ahora el que todos usamos para designarle: «Cristo».

¿Resultaría, entonces, que acertó mejor Proudhon cuando vio en Jesús al antimesías, porque defraudó las expectativas político-nacionalistas de sus contemporáneos? Sí y no.

Desde luego, lleva razón Joachim Jeremías cuando escribe: «Jesús no es el Mesías que Israel espera; no quiere edificar el reino de Israel, sino el reino de Dios; no quiere liberar a su pueblo del yugo de los romanos, sino del poder de Satanás»³⁴.

Lo que pasa es que, al liberarlo del poder de Satanás, se libera al hombre del yugo de los romanos y de todos los yugos en que él poder de Satanás se encarna.

Aunque no aceptemos, naturalmente, la tesis de Brandon que hace de Jesús un zelota fanático, sí podemos considerar acertado el análisis que hace de la tendencia de los autores neotestamentarios a disimular las implicaciones políticas que tenía el Reino anunciado por Jesús con el fin de no provocar a las autoridades romanas³⁵.

11. Fuerza y debilidad del Reino de Dios:

Así, pues, podemos considerar como un dato definitivamente adquirido que Jesús se tuvo a sí mismo por el Hijo del hombre que venía a instaurar el Reino escatológico de Dios. Pero, a la vez, debemos afirmar que Jesús «corrigió» el contenido que se asignaba a ese título; y un aspecto en que lo hizo, de particular interés para nuestro trabajo, es el relativo al tipo de poder que se suponía al Hijo del hombre.

Puesto que, según Lucas, «estaba escrito» que el Mesías había de padecer (Lc 24, 46; Hech 3, 18), se ha planteado la cuestión de si los judíos esperaban un Mesías o un Hijo del hombre sufriente. En mi opinión, la respuesta es rotundamente negativa. La afirmación de Lucas procede, sin duda, de la relectura que los cristianos hicieron del Antiguo Testamento para poder explicar el escándalo de la muerte de Jesús.

Es verdad que existen los cantos de Isaías sobre el Siervo del Señor que parecen estar hablando de Jesús en el Calvario:

«No tenía apariencia ni presencia; (le vimos) y no tenía aspecto que pudiésemos estimar. Despreciable y desecho de los hombres, varón de dolores y sabedor de dolencias, como uno ante quien se vuelve el rostro, despreciable, y no le tuvimos en cuenta. ¡Y con todo, eran nuestras dolencias las que él llevaba y nuestros dolores los que soportaba! Nosotros le tuvimos por azotado, herido de Dios y humillado. El ha sido herido por nuestras rebeldías, molido por nuestras culpas. El soportó el castigo que nos trae la paz, y con sus cardenales hemos sido curados» (Is 53, 2-5).

Pero la verdad es que el problema del Deutero-Isaías tuvo escasa influencia en el judaísmo posterior. El dolor había sido siempre demasiado escandaloso entre los israelitas como para que pudieran concederle alguna capacidad salvífica.

Ciertamente -como ha mostrado Schmidt³⁶- cabe apreciar una tímida evolución de los textos mesiánicos en el sentido de plantearse la posibilidad de un mesías débil, pero nunca hasta el extremo de que «predicar a un mesías crucificado (deje de ser) escándalo para los judíos» (1 Cor 1, 23). El Mesías, o el Hijo del hombre, encadenado ante un procurador romano, necesariamente ofrecía una imagen tan grotesca a los ojos de los judíos que incluso quienes habían confiado en él tuvieron que sentirse engañados.

Así, pues, los discípulos, ante la pasión y muerte de Jesús, no pensaron en absoluto que estuvieran ante lo que habían descrito los cantos del Siervo del Señor. Sin duda fue la resurrección, y sólo ella, la que les permitió descubrirlo.

Podemos suponer que la frase de Lucas a propósito de los discípulos de Emaús -Jesús resucitado «abrió sus inteligencias para que comprendieran las Escrituras» (Lc 24, 25)- se refiere precisamente al descubrimiento de la figura mesiánica del Siervo.

En lo que nos es dado saber, tampoco para Jesús las cosas fueron demasiado fáciles. Tuvo siempre la tentación de sustituir el mesianismo del Siervo por un mesianismo político. González Ruiz lo llama «la tentación del poder popular»³⁷; es decir, la tentación de apoyarse no en el poder establecido -que obviamente estaba al servicio del mal-, sino en el poder del pueblo, que mediante una organización eficaz podría vencer al otro con sus propias armas. En el relato de las tentaciones, que los sinópticos colocan al comienzo de la vida pública, se insinúa incluso que ese poder no viene de Dios, sino de Satanás: Para obtenerlo tendría que adorarlo.

Jesús no tuvo la tentación de apoyarse en el poder popular únicamente al comienzo de su ministerio (Mt 4, 8-10), sino que dicha tentación le acompañó toda su vida. Cada vez que la muchedumbre quiso proclamarle rey, cada vez que los discípulos quisieron apartarle de un camino que conducía a la muerte, Jesús tuvo que repetir, como en el desierto: «¡apártate, Satanás!» (Mt/16/23).

Sin duda, la tentación se recrudeció conforme fue viendo la escasa eficacia que aparentemente tenía su ministerio.

Como es lógico, Cristo sufría viendo cuán pocos eran los judíos que escuchaban su llamada; y Satanás le sugería lo que parece conclusión obvia: que «el mesianismo del siervo traiciona a los hombres a los que pretende servir»³⁸.

Pero Jesús siguió viendo el poder popular como una tentación, y se aventuró a seguir adelante sin servirse de él. Sólo la resurrección, como decíamos antes, lo reveló a sus seguidores como el verdadero «bienaventurado», es decir, el que se había «aventurado bien»³⁹.

-
- (1) BUBER, Martín, Königtum Gottes, Heidelberg 1956. 3ª ed., p. 29.
 - (2) MOWINCKEL, Sigmund, El que ha de venir, Fax Madrid 1973, p. 170. La palabra mashiah -un adjetivo de tipo qatíl que significa «ungido»- aparece 38 veces en la Biblia hebrea: unas veces el ungido es un personaje histórico, otras un personaje escatológico; unas veces se trata de un rey, otras de un sacerdote; etcetera. No es extraño que CAZELLES, Henri (El Mesías de la Biblia, Herder, Barcelona 1981, pp. 163-169) haya podido recopilar 26 definiciones diferentes de «mesías». Aquí vamos a utilizarlo solamente en el sentido que le da Mowinckel; para los demás casos me parece preferible utilizar la traducción castellana («ungido»).
 - (3) JOSEFO, Flavio, Antigüedades Judías, 17, 47 s.
 - (4) Bab. Sanedrín, 98 b, 99 a.
 - (5) JOSEFO, Flavio, Antigüedades Judías, 14, 160.
 - (6) Cfr. NOTH, Martin, Historia de Israel, Garriga, Barcelona 1966, pp. 397 ss.
 - (7) GONZALEZ LAMADRID, Antonio, La fuerza de la tierra, Sigueme, Salamanca 1981, p. 181.
 - (8) RAD, Gerhard von, Teología del Antiguo Testamento, II, Sigueme, Salamanca 1972, p. 152.
 - (9) DIEZ MACHO, Alejandro (ed.), Apócrifos del Antiguo Testamento, IV, Cristiandad, Madrid 1984, p. 48.
 - (10) Ibid., p. 73.
 - (11) Ibid., pp. 78, 75 y 85.
 - (12) Ibid., p. 74.
 - (13) Ibid., p. 69.
 - (14) Ibid, pp. 85-86.
 - (15) Jer. Taanit 2, 1, 65 b, 59.
 - (16) DIEZ MACHO, Alejandro, op. cit., pp. 74-75.
 - (17) JOSEFO, Flavio, Antigüedades Judías, 6, 60.
 - (18) I QM 6, 7: «El Dios de Israel reinará»; I QM 12, 7: «Tú, oh Dios, eres grande en tu Reino»; SB 4, 25: «En el palacio de tu Reino». He utilizado la traducción de JIMENEZ BONHOMME, Los documentos de Qumram, Cristiandad, Madrid 1976, pp. 150 y 158.
 - (19) Los rabinos decían: «Una plegaria que no tiene en cuenta el Reino de Dios no es tal plegaria» (b Br 12 a).
 - (20) b. Kidd. 71 a; j. Joma 40 d, 57 ss.
 - (21) Véanse ejemplos en STRACK, H. y BILLERBECK, P., Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch (4 vols., Munich 1922-1928), vol. I, 862-865.
 - (22) NELIS., Jan, «Dios y cielo en el Antiguo Testamento», en Concilium 143 (1979), p. 312.
 - (23) Utilizado por el Rabi Johanan ben Zakkai (j. Qidd. 59 d 28) hacia el año 80 d. C.
 - (24) Cristo, «así como es la misma sabiduría y la misma justicia y la verdad misma, ¿no ha de ser por igual razón él mismo el Reino (kai e autobasileia)?» Y, añade: «Puedes decir (...) que él mismo es el Reino (autobasileiaesti)» (ORIGENES, In Mt hom. 14, 7: PG 13, 1198 BC).
 - (25) SCHILLEBEECKX, Edward, Jesús, la historia de un viviente, Cristiandad, Madrid 1981, pp. 128- 129.
 - (26) BULTMANN, Rudolf, Teología del Nuevo Testamento, Sigueme, Salamanca 1981, pp. 65-67.
 - (27) Cfr. JEREMIAS, Joachim, Teología del Nuevo Testamento, I, Sigueme, Salamanca 19773 p. 305.
 - (28) Cfr. VERMES, Geza, Jesús, el judío, Muchnik, Barcelona 1979, 2ª ed., pp. 174-180; PERRIN, Norman, Rediscovering the Teaching of Jesús, SCM Press, Londres 1963, pp. 167-198.
 - (29) JEREMIAS, Joachim, La promesa de Jesús para los paganos, Fax, Madrid 1974, p. 91.
 - (30) Véanse los textos en STRACK, H. y BILLERBECK, P., Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, vol. I, 178.
 - (31) CULLMANN, Oscar, Jesús y los revolucionarios de su tiempo, Studium Herder, Barcelona 1980, 3ª ed., p. 46.
 - (32) WREDE, Walter, Das Messiasgeheimnis in den Evangelien, Tübingen 1901.
 - (33) MOWINCKEL, Sigmund, op. cit., p. 484.
 - (34) JEREMIAS, Joachim, La promesa de Jesús para los paganos, p. 61.
 - (35) Cfr. BRANDON, S. G. F., Jesús and the zealots: a study of the political factor in primitive christianity, Manchester 1967.
 - (36) SCHMIDT, Werner H., «Die Ohnmacht des Messías zur Überlieferungsgeschichte der messianische Weissagen im Alten Testament», en Kerygma und Dogma 15 (1969), pp. 18-34. Resumido en Selecciones de Teología 10 (1971), pp. 25-33.
 - (37) GONZALEZ RUIZ, José María, El poder popular, tentación de Jesús, Hogar del Libro, Barcelona 1983.
 - (38) DUQUOC, Christian, Cristología, Sigueme, Salamanca 1978, 3ª ed., p. 71.
 - (39) GONZALEZ DE CARDEDAL, Olegario, Jesús de Nazaret. Aproximación a la Cristología, B. A. C., Madrid 1975, pp. 535 y 551.