

Rafael Aguirre

# Ensayo sobre los orígenes del cristianismo

De la religión política de Jesús  
a la religión doméstica de Pablo



verbo divino

Rafael Aguirre

# Ensayo sobre los orígenes del cristianismo

De la religión política de Jesús  
a la religión doméstica de Pablo

*evd*

Editorial Verbo Divino  
Avenida de Pamplona, 41  
31200 Estella (Navarra), España  
Teléfono: 948 55 65 11  
Fax: 948 55 45 06  
www.verbodivino.es  
evd@verbodivino.es

La portada del libro reproduce la parte central del fresco del siglo III que ocupa un lugar solemne de la Catacumba de Priscila, en Roma. Se la conoce como *Fractio Panis* y representa la multiplicación de los panes y los peces, sin duda con sentido eucarístico. En ella destaca la presencia de varias mujeres, claramente identificables por sus tocados.

1ª edición  
2ª reimpresión

© Rafael Aguirre. Editorial Verbo Divino, 2001

Impreso en España - *Printed in Spain*

Impresión: Gráficas Ulzama, Huarte (Navarra)

Depósito legal: NA. xxxx-2010

ISBN 978-84-8169-463-5

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra sólo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos –[www.cedro.org](http://www.cedro.org)) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra.

# Contenido

<i>Introducción</i> .....	7
1. El Reino de Dios: la religión política de Jesús.....	11
2. La tensa relación entre Iglesia y Reino de Dios .....	43
3. La estrategia evangelizadora de Pablo: la religión doméstica.....	53
4. Conflicto y paz en la Biblia.....	75
5. El extranjero en el cristianismo primitivo.....	99
6. Los caminos del Espíritu: Felipe, Pedro, Pablo.....	125
7. La fe en Dios como libertad.....	151
8. El poder en la Iglesia según el Nuevo Testamento.....	167
<i>Índice</i> .....	187

## Introducción

Este libro responde a dos preocupaciones que no corren paralelas, sino que se entrecruzan continuamente: por una parte, leer el Nuevo Testamento en su contexto social y cultural; por otra, captar la relevancia que para el presente puede tener el proceso histórico que se descubre necesariamente cuando se leen los textos de esta manera.

Es muy fácil descubrir en el Nuevo Testamento la existencia de una diversidad de géneros literarios y de posturas teológicas. Pero cuando se profundiza un poco más se descubre también una evolución muy notable a partir de Jesús y de su mensaje. Las cosas entonces se complican, pero también se vuelven mucho más apasionantes. Incluso los especialistas hoy nos dicen que en los mismos evangelios hay tradiciones distintas, de procedencias diferentes y con visiones no siempre iguales de Jesús. Pero sin entrar en ello, salta a los ojos la diferencia entre el Jesús que anuncia el Reino de Dios y el Pablo que prácticamente no habla del Reino, pero sí de edificar la comunidad, lo cual parece suponer que la entiende como una casa: “la casa de Dios”, como no tardará en decir un discípulo suyo refiriéndose a la Iglesia (1 Tm 3,15).

Las relaciones de Jesús y Pablo han hecho correr ríos de tinta y han dado pie a polémicas enconadas. Para unos, Pablo es el inventor del cristianismo, al precio de tergiversar radicalmente el mensaje originario de Jesús. El Mesías fracasado es convertido por el apóstol de Tarso en Hijo de Dios glorio-

so. Para otros, Pablo es quien mejor comprendió a Jesús de Nazaret y quien lo interpretó de una forma más fiel. Ambas opiniones podrían ir avaladas por citas de numerosos autores, también de estudiosos españoles de nuestros días.

El problema es de gran envergadura, pero mi propósito es muy modesto. Me acerco de una forma muy fragmentaria a una problemática que ha producido investigaciones enormes, muy eruditas y apasionadas. Lo más normal ha sido plantear la cuestión de una manera ideológica, en el sentido de que se solía tratar de ver hasta qué punto el contenido de la predicación de Pablo está en continuidad o en ruptura con el mensaje de Jesús. Se explica porque los estudios solían realizarse en Facultades de Teología y muy condicionados por las disputas confesionales. Lo que yo propongo, como hilo conductor de estas páginas, es la consideración del cambio de las situaciones sociales de Jesús en Palestina y del movimiento cristiano en la cuenca del Mediterráneo. En un mundo en que había dos grandes ámbitos de experiencia, el *político*, el de la *polis*, el del *ágora* y la vida de las relaciones sociales oficiales, y el *doméstico*, el de la *casa/oikos*, el de las relaciones sociales extensas y profundas en el hogar y entre las familias, la religión, como la economía, no eran actividades autónomas y socialmente independientes, sino que estaban incrustadas en la vida política (cultos y ceremonias públicas) o en la vida doméstica (cultos y ceremonias en el hogar y en el seno de la familia).

Pues bien, las discusiones teológicas sobre las transformaciones teóricas y dogmáticas que se encuentran en el Nuevo Testamento —cómo Jesús pasa de ser el mensajero a ser el centro del mensaje, cómo se llega al culto de Jesús como Hijo de Dios, etc.— se podrían plantear de una forma mucho más adecuada si se atendiese a este fenómeno social previo y que todo lo condiciona: la religión política de Jesús, que anuncia el Reino de Dios a Israel, se transforma rápidamente en una religión doméstica<sup>1</sup> que se difunde a través de una red de co-

<sup>1</sup> Lo repetiré después, pero desde el principio deseo que quede claro que “doméstico”, en el sentido del siglo I, en absoluto equivale a lo que hoy entendemos por

comunidades inclusivas, mestizas, heterogéneas y muy ágiles. La superación de las barreras étnicas del judaísmo supuso, por una parte, la renuncia a la pretensión política que se expresaba en la proclamación del Reino de Dios y, por otra, la opción por extenderse a través de la mencionada red de comunidades domésticas, muy parecidas a las sinagogas de la diáspora judía, pero con la diferencia fundamental que suponía su apertura social y su plasticidad cultural.

De este proceso se habla en las páginas que siguen de una forma no exhaustiva y a modo de ensayo. La evolución del cristianismo primitivo, este paso de la religión política a la religión doméstica, de Jesús a Pablo, dicho de una forma un poco simplificada, se refleja en una serie de aspectos que no son más que meramente apuntados (la forma de entender la paz o el poder, por ejemplo).

El lector podrá comprobar que subrayo mucho la creatividad de Pablo y su diferencia respecto a Jesús; pero, al mismo tiempo, considero que es una recreación fiel de su inspiración originaria. Como historiador digo, obviamente, que las cosas pudieron haber sido de otra manera y, de hecho, hubo seguidores de Jesús que marcharon por caminos totalmente diferentes, de la mayoría de los cuales no queda hoy absolutamente nada. La interpretación creyente de esta historia sólo es posible descubriendo en ella la acción del Espíritu de Dios, que abre fronteras y lleva las cosas más allá de lo que hubiera podido deducirse de la letra de Jesús. De esto habla también un capítulo de este libro. La Iglesia posterior es inexplicable sin Jesús, pero no es legitimable por su mera vinculación con él. Y lo digo no sólo para combatir fundamentalismos, que se pueden dar tanto entre creyentes como entre no creyentes, sino también porque creo que, a veces, el redescubrimiento del Reino de Dios de Jesús es elevado a la categoría suprema de toda la vida cristiana posterior, pero sin captar la hondura y

privado. Nuestra forma occidental de entender la personalidad y la familia es muy diferente a la que existía en la cultura mediterránea del siglo I. Una preocupación central de estas páginas es precisamente evitar el anacronismo y el etnocentrismo a la hora de entender los textos bíblicos.

el valor de la transformación de la fe paulina. Yo diría que Jesús de Nazaret sí y Pablo de Tarso también”. Y añadiría: pero críticamente, sin desconocer las diferencias y aprendiendo de ellas.

Nunca insistiremos bastante en que el Nuevo Testamento es un libro demasiado rico, complejo y hasta contradictorio como para quedarnos con unos textos en detrimento de otros o como para deducir soluciones claras y unívocas para los problemas actuales. Por supuesto, el hecho de aceptar todo el Nuevo Testamento no implica no saber establecer jerarquías entre sus textos –los hay más nucleares y más periféricos–, pero debe ayudarnos a afirmar simultáneamente su unidad y su pluralidad y, sobre todo, a descubrir debajo de sus letras un proceso vital, una historia real, que no es sólo fundante de nuestra fe, sino también paradigmática, porque en los tanteos y discernimientos, en la fidelidad y creatividad, encontramos algo mucho más valioso que recetas de actuación: criterios para situarnos cristianamente ante nuestra propia historia y bajo nuestra responsabilidad.

Este libro responde a una doble preocupación permanente: leer los textos, con la ayuda de las ciencias sociales que nos ayuden a contextualizarlos debidamente y a descubrir sus transformaciones; al mismo tiempo, captar la relevancia que estos viejos textos pueden tener para los creyentes de nuestros días. Pero este libro ha crecido poco a poco, a impulsos, a veces, de compromisos o de oportunidades. Como la vida misma, en lo fundamental tan poco programable: le dejo al lector que supla con un poco de agilidad vital lo que pueda faltar de sistematización y de coherencia a estas páginas. Y le deseo que su fe cristiana, si la tiene, lejos de arredrarse ante el espíritu crítico, sea una fuente de libertad vital e intelectual.



## El Reino de Dios: la religión política de Jesús

### La religión política de Jesús

Es indudable que la expresión “Reino/Reinado de Dios” era central para Jesús. Cumple los requisitos del criterio histórico más estricto, el de desemejanza: no era de uso frecuente en el judaísmo y tampoco se explica como proyección del cristianismo primitivo, donde la expresión pronto cayó en desuso. Nos vamos a preguntar: ¿qué sentido tenía esta expresión para Jesús?, ¿qué implicaba su uso?, ¿cómo se relaciona con el conjunto de su mensaje?

Voy a comenzar con dos advertencias que nos ayudarán a situar el asunto. La primera es pertinente en este caso y a tener en cuenta también siempre cuando nos referimos al lenguaje bíblico e, incluso, teológico: el Reino de Dios en la Biblia no es un concepto claro y distinto, que se pueda definir con toda precisión. Es, más bien, un símbolo lingüístico evocador, sugerente, abierto. Lo que no nos exime de intentar descubrir el sentido en cada caso, sino todo lo contrario, porque puede ser utilizado de formas muy diferentes.

La segunda es la necesidad de realizar un esfuerzo para introducirnos en el mundo social en que se movieron Jesús y sus contemporáneos (valores culturales, convenciones no explicitadas pero supuestas por los escritores de los evangelios y por sus primeros lectores). El peligro del anacronismo y del etnocentrismo, es decir, proyectar nuestras propias categorías, erigidas en baremo de lo humano sin más, acecha siempre a la cultura occidental y, desde luego, a la exégesis bíblica más al

uso. Por eso hay que tener muy presente que en el mundo antiguo greco-romano había dos grandes ámbitos de experiencia, el político (de *polis*, la ciudad) y el doméstico (de *oikos/domus*, la casa), dentro de los cuales se subsumían lo religioso y lo económico, que en el mundo moderno se han convertido en esferas autónomas y separadas de la actividad humana. En Roma había una religión pública, que evidentemente servía para legitimar el orden social y, sobre todo, a la persona del emperador, que venía a ser divinizada; pero también había una religión doméstica, que contaba con las deidades del hogar (lares, penates y los manes o espíritus de los antepasados), con sus altares, que los arqueólogos han encontrado por doquier, y con numerosos ritos que acompañaban la vida cotidiana y el ciclo vital de las gentes (nacimiento, pubertad, matrimonio, muerte)<sup>2</sup>.

En Israel, el yahvismo es evidente que se trata de una religión política que invade todos los aspectos de la vida colectiva del pueblo, pero que tiene también una dimensión doméstica y familiar<sup>3</sup>. Sobre todo en la diáspora, donde los preceptos del yahvismo no podían aspirar a configurar la vida pública en su conjunto, el judaísmo vivía sus tradiciones étnicas en el seno de sus propias comunidades y de las familias<sup>4</sup>.

Con el anuncio del Reino de Dios es claro que Jesús se sitúa en el ámbito de la religión política<sup>5</sup>. Jesús privilegia una expresión que procede directamente del ámbito público-político.

<sup>2</sup> “¿Hay algo más sagrado ni más respetable a los ojos de toda religión que la casa de un ciudadano? En ella están las aras, los hogares sagrados, los dioses Penates; en ella se hacen ceremonias, actos religiosos y sacrificios; es un refugio inviolable para todos, de donde a nadie se puede sacar sin cometer injusticia”: Cicerón, *Dom.* 41, citado por P. A. Fernández Vega, *La casa romana*, Madrid 1999, 497.

<sup>3</sup> Cf. Dt 6,1-21. En la historia de Israel hubo momentos en los que la religión doméstica se alejó bastante del yahvismo estricto y aceptó usos sincretistas, dioses y diosas del entorno no judío.

<sup>4</sup> Flavio Josefo, *Contra Apion*, 1,60-61; 2,173-174.178.204; J. M. G. Barclay, “The Family as Bearer of Religion in Judaism and Early Christianity”, en H. Moxnes (ed.), *Constructing Early Christian Families. Family as Social Reality and Metaphor*, Londres 1997, 66-80.

<sup>5</sup> G. Theissen, “Die politische Dimension des Wirkens Jesu”, en W. Stegemann, B. Malina, G. Theissen, *The Social Setting of Jesus and the Gospels*, Minneapolis 2001; B. Malina, *The Social Gospel of Jesus. The Kingdom of God in Mediterranean Perspective*, Minneapolis 2000. Es evidente que la palabra “política” es usada aquí en el sentido aristotélico de procurar el bien común en la vida pública, y no en el sentido posmaquiavélico de pugnar por el poder del Estado.

Esto probablemente no es tenido suficientemente en cuenta por los estudiosos, pero es muy importante, porque las palabras que se usan no son etiquetas indiferentes o arbitrarias, sino que implican privilegiar determinadas experiencias al mismo tiempo que se contribuye a configurarlas y fomentarlas.

Para entender a Jesús hay que recurrir a la cultura mediterránea del siglo I, en la que se desenvuelve, con una atención especial, dentro de ella, a la tradición judía en la que nació, que está en el trasfondo de su predicación y ministerio y a la que siempre fue fiel. Pero también hay que tener en cuenta su gran personalidad, su honda y peculiar experiencia religiosa, su forma tan propia de reaccionar ante los condicionamientos sociales y de reconfigurar la tradición de su pueblo y su propio mundo cultural.

En la tradición de Israel había muchas maneras de hablar de Dios en su relación con la humanidad y la historia, no sólo Reino de Dios: alianza, mundo futuro, justicia y sabiduría de Dios, éxodo y nuevo éxodo... ¿Por qué Jesús privilegia de tal forma la expresión “Reino de Dios”? ¿Qué implicaciones tiene?

En la fe de Israel estaba muy presente la idea de que Dios era rey de toda la realidad por la creación y de Israel por la elección, lo cual se expresaba frecuentemente en contextos de alabanza y de acción de gracias. Sin embargo, la expresión exacta “Reino de Dios” (*basileia Theou*) sólo aparece en un lugar del Antiguo Testamento (Sabiduría 10,10). En los profetas encontramos algo nuevo que, en mi opinión, es decisivo para entender a Jesús. En momentos de opresión crítica —cuando los seléucidas ponen en crisis radical la identidad cultural y religiosa de los judíos, tal como se ve en el libro de Daniel, y en el momento del exilio en Babilonia, tal como se ve en el Deutero-Isaías— aparece muy viva la esperanza en la afirmación en la historia del Reinado de Dios, que habría de suponer la liberación de Israel de sus enemigos, la restauración de las doce tribus, la renovación del templo y, eventualmente, la resurrección de los muertos<sup>6</sup>. Reino de Dios es el clamor y la esperanza de un pueblo

<sup>6</sup> E. W. Stegemann - W. Stegemann, *Historia social del cristianismo primitivo*, Verbo Divino, Estella 2001, 282, afirma que el Reino de Dios “se trata, claramente, de un símbolo actualizado, sobre todo en situaciones de crisis”.

oprimido que siente sobre sí con dolor el yugo de otros reinos y de otros señores que no son Yahvé, de modo que palpa lo que se opone radicalmente a la voluntad de Dios.

El Deutero-Isaías se dirige a un pueblo en el exilio y tan desesperado que se resiste a creer, a quien el dolor le ha hecho “ciego y sordo”. El profeta despierta su esperanza con el anuncio de una manifestación futura del Reino de Dios, que tendrá carácter liberador:

*“¡Qué hermosos son sobre los montes los pies del mensajero que anuncia la paz, que trae buenas noticias, que anuncia salvación, que dice a Sión: Ya reina tu Dios” (Is 52,7).*

Como dice Albertz, “la soberanía divina está relacionada con el derrocamiento del poder totalitario, pero su objetivo final es la liberación de los oprimidos y el fortalecimiento de los débiles y agobiados (40,29-31; 41,17). Se recupera así la experiencia primordial de liberación que marcó los orígenes de la religión yahvista”<sup>7</sup>.

Siglos más tarde, el libro de Daniel vuelve a anunciar la irresistible instauración futura del Reino de Dios (3,31-33; 4,31ss; 6,26-28), y lo hace contra sectores reformistas que aspiraban a conseguir la benevolencia de los poderes extranjeros o, incluso, ganarlos para la fe. Daniel propugna una oposición frontal al reino seléucida. Merece la pena volver a citar a Albertz:

*“La concepción teológica del Reino de Dios proporcionó al autor del libro arameo de Daniel un formidable potencial de crítica al poder desde el que, a la luz de la deplorable experiencia de los reinos helenísticos, podía poner en entredicho la legitimidad y la estabilidad de los grandes imperios de su tiempo”<sup>8</sup>.*

En los capítulos 2 y 3 de Daniel se usa la imagen del Reino de Dios como una piedra que se desprende y destruye a los cuatro imperios opresores de Israel que le han precedido. En el capítulo 7 desarrolla más, siempre con el peculiar género apocalíptico, en que consiste el Reino de Dios en contraposición con los poderes políticos de su tiempo. Se trata de una visión en la que sucesivamente van surgiendo del abismo del

<sup>7</sup> R. Albertz, *Historia de la religión de Israel en los tiempos del Antiguo Testamento*, t. II, Madrid 1999, 550.

<sup>8</sup> O. c., 817.

mar cuatro bestias, que representan a los imperios opresores. En contraposición ve después, viniendo entre las nubes del cielo, una figura humana, como “un hijo del hombre”, que se acerca al Anciano de muchos días, que está sentado en su trono. Esta figura humana simboliza al pueblo de los fieles y justos, que va a recibir de Dios la gloria y el poder. Daniel subraya que el Reino de Dios, en contraste con los reinos que le han precedido hasta ahora, se caracterizará por unos rasgos profundamente humanos. Es una invitación a resistir al poder político divinizado y a sus seducciones, no mediante la violencia, pero sí con una resistencia vigorosa ante sus imposiciones, que puede llegar incluso hasta el martirio<sup>9</sup>. Daniel deja claro que la pronta venida del Reino de Dios tendrá un carácter liberador y humanizador.

De lo dicho se sigue algo muy importante y que suele pasar desapercibido en la exégesis: el anuncio de Jesús del Reino de Dios implicaba una crítica de la teología imperial<sup>10</sup>, que no podía pasar desapercibida a sus contemporáneos. En efecto, la legitimación religiosa de la *pax romana* y de la persona del emperador<sup>11</sup> era omnipresente y aparecía en las monedas de uso cotidiano, en los monumentos, en las inscripciones públicas, en las ceremonias, en las obras de literatura, etc. Erigir a Dios en el único absoluto y proclamar su reinado era, sin duda, criticar al emperador y su poder, que pretendían constituirse en instancia última de las vidas y de las conciencias. El Reino de Dios contenía una fortísima carga de crítica social, a la vez que es la típica expresión de la espiritualidad de los pobres, que esperan un cambio de la situación.

<sup>9</sup> R. Albertz, *o. c.*, 819.

<sup>10</sup> J. R. Fears, “The Cult of Jupiter and Roman Imperial Ideology”, en *ANRW II*, 17, 1, New York/Berlin 1981, 3-141; S. R. F. Price, *Rituals and Power: The Roman Imperial Cult in Asia Minor*, Cambridge 1984; D. N. Schowalter, *The Emperor and the Gods: Images from the Time of Trajan*, Minneapolis 1993; K. Wengst, *Pax Romana and the Peace of Jesus Christ*, Philadelphia 1987; R. A. Horsley (ed.), *Paul and Empire. Religion and Power in Roman Imperial Society*, Harrisburg 1997.

<sup>11</sup> “La ideología política se formulaba en términos teológicos y se expresaba a través del culto y del ritual... Este aura de legitimación sobrenatural se encerraba y se expresaba a través de la figura del monarca... una imagen del emperador como la encarnación visible del orden cósmico, divinamente ordenado a asegurar la prosperidad del género humano”: J. F. Fears, art. *c.*, 7-9.

Se dice, con un punto importante de razón, que cuando se habla de “la venida del Reino de Dios” se trata de evocar, más que un territorio o una situación material, la venida de Dios mismo con su poder y soberanía. Pero hay que decir algo más. Por supuesto que se trata, ante todo, de una afirmación teológica sobre Dios y su cercanía, pero la expresión “Reinado” implica una forma determinada de entender el acercamiento de Dios y evoca incidencia histórica, alternativa transformadora, denuncia de otros dioses y de otros señores. Puede parecer peligroso decirlo, y la distancia cultural nos debe hacer muy cautos a la hora de entenderlo, pero es indudable que en aquel tiempo y en Israel la expresión “Reino de Dios” implicaba un ideal político teocrático.

## Ambigüedad del Reino de Dios

Pero detengámonos un momento en las innegables dificultades que presenta la expresión “Reino de Dios”. En efecto, se trata de una expresión ambigua: se puede entender de formas diferentes y hasta contradictorias, puede tener funciones sociales diferentes e, incluso, opuestas. En realidad, esto sucede siempre con el lenguaje religioso. En nombre de Dios se han liberado grandes energías de amor desinteresado y heroico, pero también se ha ejercido la violencia y se han legitimado guerras. Pongamos algunos ejemplos.

El Reino de Dios se ha entendido a veces como algo interno e inverificable, algo así como el reino de la gracia en las almas. Pero también se ha entendido como algo social, público, abarcante de toda la realidad.

El Reino de Dios, con frecuencia, ha promovido actitudes conservadoras y nostálgicas de situaciones pasadas, en las que la religión tenía un papel mayor y la Iglesia ocupaba un lugar social central. Pero también ha dado pie a actitudes revolucionarias, a veces hasta considerando que el cambio social nos acerca al Reino de Dios y, en todo caso, con el convencimiento de que este reino nos obliga a luchar para transformar una realidad sometida a soberanías muy distintas a la de Dios.

En la historia tenemos ejemplos de que el Reino de Dios ha fomentado el quietismo, porque si es de Dios y está en sus

manos nada puede hacer el ser humano. Pero también se ha traducido en talantes de activismo, que hablan, incluso, de “construir el Reino de Dios”, porque su esperanza lleva al compromiso en la historia y es como una utopía de futuro que pone incansablemente en movimiento.

En el nombre del Reino de Dios se han legitimado sistemas teocráticos porque se les consideraba instrumentos para la encarnación plena de la voluntad divina en la historia, pero otras veces se subrayaba el carácter trascendente del Reino de Dios, de modo que toda realización histórica quedaba relativizada, secularizada y criticada.

La ambigüedad social del Reino de Dios aparece ya en el Antiguo Testamento. Cuando la monarquía se instaura en Israel, la ideología hegemónica la acepta y ve en el rey al vicario de Dios, que es, en realidad, el verdadero rey de Israel. Pero hay otra línea, antimonárquica, de la que se conservan rasgos minoritarios, pero claros en la Biblia. Ve en la instauración de la monarquía un atentado contra Yahvé, el único rey de Israel. Los ancianos de Israel dicen a Samuel: *“Mira, tú te has hecho viejo... Pues bien, haznos un rey para que nos juzgue, como todas las naciones”*. Samuel, disgustado, invoca a Yahvé y éste le responde: *“No te han rechazado a ti, me han rechazado a mí, para que no reine sobre ellos”* (1 Sam 8,5-7).

Para el Deuterocanónico y Daniel –como ya hemos visto–, el Reino de Dios supone una crítica radical de la teología imperial, babilónica o griega, y es la promesa de una alternativa transformadora, que llena de alegría y esperanza a los exiliados y a los oprimidos. Con la expresión “Reino de Dios” los dos libros mencionados ponen de manifiesto la fe y la esperanza de Israel en momentos de particular opresión y aplastamiento. En cambio, el Cronista, que escribe después del exilio y procede de círculos levíticos, usa el símbolo Reino de Dios para legitimar y exaltar el antiguo reino de David. Afirma que este reino de David fue el Reino de Dios sobre la tierra (1 Cr 17,14 comparado con 2 Sam 7,16; 2 Cr 9,8 comparado con 1 R 19,9). Tiene una visión teocrática del pasado y considera que la comunidad judía del retorno, la de Zorobabel y Nehemías, se aproxima a este ideal (Neh 12,44-47). El símbolo Reino de Dios sirve para idealizar el pasado del

pueblo y recrear su identidad tras la catástrofe del exilio, mientras que en el Deuterocanónico desarrolla una función de tensión y esperanza hacia el futuro.

En la pregunta de los discípulos en el momento mismo de la ascensión de Jesús, tal como la narra los Hechos (1,6), “¿Señor es ahora cuando va a restablecer el reino de Israel?”, se expresa plenamente la ambigüedad del Reino de Dios, la diferencia entre Jesús y los discípulos a la hora de entenderlo.

Esta ambigüedad la experimentó probablemente el mismo Jesús en su propia carne. Entiende de una forma muy diferente los caminos del Reino al principio, cuando lleno de optimismo proclama en Galilea “la Buena Noticia de que el tiempo se ha cumplido y el Reino de Dios está a la puerta” (Mc 1,15), y al final, cuando en la noche oscura de Getsemaní siente que sus proyectos se han roto, que la venida del Reino no es algo lineal, y tiene que aceptar su propia muerte como un servicio al Reino que está en las manos misteriosas de Dios.

Se impone la cautela ante la insuperable ambigüedad y relatividad del lenguaje sobre el Reino de Dios, que debe acompañarnos siempre para mantener la conciencia del misterio cuando hablamos de Dios. Pero volvamos ahora al sentido jesuánico de la expresión.

## El Reino futuro y ya presente

Para Jesús, el Reino de Dios se entiende como la afirmación histórica de la soberanía de Dios, la revelación de su misericordia y de su soberanía, que ha de cambiar de raíz la realidad; es algo que se espera para un futuro cercano, pero que ya se está abriendo paso en la historia.

Para Jesús, esto es una gran noticia, buena y esperanzadora, y quiere que todos los seres humanos despierten con el alborar de este nuevo mundo y vivan de él y para él: “El tiempo se ha cumplido y el Reino de Dios está llegando. Convertíos y creed en esta buena noticia”. El corazón de la experiencia religiosa de Jesús se expresa en la oración que le caracterizaba y que enseñó a sus discípulos: “Padre nuestro, venga a nosotros tu reino”. A veces se discute qué es lo primero



en el mensaje de Jesús, la teología (la vinculación con el Padre) o la escatología (la afirmación de su irrupción decisiva en la historia). En realidad, se trata de dos aspectos inseparables: porque Dios es Padre/*Abbá* es por lo que irrumpe con su poder y con su amor; y, viceversa, es a través de la escatología, de su oferta gratuita y definitiva, como accedemos a la teología, le conocemos como Padre.

Porque, en efecto, el Reino de Dios es el Reino del Padre. Jesús habla continuamente del Reino de Dios e, incluso, usa expresiones sobre él sin parangón en el judaísmo, pero se ha notado que no utiliza prácticamente nada la imaginería real para hablar de Dios. Un autor judío, de quien procede un importante estudio histórico sobre Jesús, dice las siguientes palabras:

“Sería difícil demostrar que Dios rey era una idea central de su pensamiento..., se plantea la sorprendente situación de que un maestro religioso, cuyo mensaje se centra en la predicación del Reino de Dios, eluda deliberadamente, incluso en las ocasiones en las que parecería de lo más natural, la aplicación de la metáfora regia de uso común para la deidad”<sup>12</sup>.

En la exégesis reciente se ha estudiado y hablado mucho de la presentación que Jesús hace de Dios como Padre, sobre todo a partir de los trabajos de J. Jeremias<sup>13</sup> sobre el uso de la palabra aramea *Abbá*, que Jesús usa siempre para referirse y para invocar a Dios. Es una palabra del lenguaje filial, que, al parecer, no se usaba para la relación con Dios. El mencionado estudioso alemán ve en este uso lingüístico sorprendente la expresión más clara de la peculiar experiencia religiosa de Jesús. Esta teoría ha sido sometida a examen crítico varias veces y parece que, en lo fundamental, se confirma su validez. Sin embargo, no siempre se ha evitado sacar conclusiones anacrónicas partiendo de las relaciones paterno-filiales típicas de las sociedades occidentales de nuestros días, con su concepto de padre muy cercano y, en buena medida, colega del hijo. El

<sup>12</sup>G. Vermes, *La religión de Jesús el judío*, Barcelona 1993, 166.

<sup>13</sup>Este autor ha expuesto su teoría en varias obras. La exposición más completa y madura se encuentra en *Abba. El mensaje central del Nuevo Testamento*, Salamanca 1981, 17-90.

lenguaje de la paternidad, que sin duda Jesús usa para expresar la relación con Dios, tenía en aquel tiempo dos notas características.

En primer lugar, el padre exigía respeto, obediencia, sumisión, cumplimiento de su voluntad e imitación. El hijo nunca se independizaba del padre, que mantenía siempre su autoridad sobre sus hijos. En segundo lugar, también es verdad que el padre da la vida al hijo, le mantiene, vela por él, le ayuda y protege, de modo que se da una indudable relación de confianza. El padre no era un patrono más para el hijo<sup>14</sup>.

Precisamente para evitar el anacronismo tenemos que tener muy presente que una característica esencial de la cultura mediterránea del siglo I era la solidaridad del clan familiar, concretamente entre los hijos, la fuerza enorme de los vínculos de la fraternidad. La íntima vinculación con el padre a quien se obedece y de quien se depende, crea unos lazos de unión muy fuertes entre los hijos. El reino del padre es la fraternidad entre los hijos.

El Reino de Dios Padre se va a afirmar en el futuro, pero está muy cercano; de alguna manera se está ya haciendo presente. Por supuesto, Jesús cree, como judío fiel, que Dios es siempre rey de toda la creación y, de forma particular, rey de Israel por la elección. Pero Jesús está diciendo algo más. Está diciendo que el Reino de Dios futuro y escatológico, su in-

<sup>14</sup> B. J. Malina, en el libro citado, insiste en que la situación del campesinado galileo del siglo I era difícilísima, hasta el punto de que fallaba la estructura del patronazgo a la cual poder acogerse. Por eso, continúa el autor mencionado en su interesantísimo libro, cuando Jesús presenta a Dios como padre lo está presentando como el patrón eficaz del que carecen aquellas gentes y a cuya benevolencia cercana, su reinado, pueden acogerse. Estando de acuerdo con lo fundamental de la opinión mencionada, pienso que un padre era algo más que un patrón para sus hijos. En otras palabras: el "escenario" patrón-cliente no es exactamente igual al de padre-hijo, aunque, por supuesto, éste fuese en la Palestina del siglo I muy diferente a la forma actual de entender las relaciones paterno-filiales. D. E. Oakman, "The Lord's Prayer in social Perspective", en B. Chilton - C. A. Evans (eds.), *Authenticating the Words of Jesus*, Leiden 1999, insiste con razón en que no se puede entender la invocación *Abbá* Padre, con la que Jesús se dirige a Dios, a la luz de las relaciones paterno-filiales existentes en nuestros días, pero, en la misma línea de Malina, dice que Jesús "invoca la generosidad y benevolencia de un rey que actúa como un patrono". Pero, en mi opinión, también en aquella cultura era muy diferente hablar de un rey o de un padre. E, insisto, las relaciones con el propio padre no eran equiparables a las que se mantenían con un patrono normal. Creo que esta observación no es irrelevante, porque está en juego la interpretación de la experiencia religiosa de Jesús.

tervención gratuita, sólo explicable por la entrega de su amor, que va a cambiar todas las cosas, está irrumpiendo ya en el mundo, nos está llegando, la podemos descubrir y aceptar.

Jesús nos alerta sobre algo nuevo que sucede en la historia, que nos viene de afuera, que nos sorprende e interpela, que nos abre un horizonte insospechado, que no se debe a la mera evolución de la vida ni a la maduración de la conciencia humana, que se debe al amor gratuito y desbordante de Dios. Jesús proclama la presencia del Reino de Dios futuro, habla de la interpenetración histórica de la salvación.

Es instructiva la diferencia del mensaje de Jesús con la apocalíptica. Ésta suele tener una visión dualista de la realidad y contrapone radicalmente “*este mundo*”, que está totalmente corrompido y dominado por las fuerzas del mal, al “*mundo futuro*”, que se afirmará tras la destrucción de este mundo y será el triunfo pleno y definitivo del bien y de Dios.

Para Jesús, en cambio, este mundo no está radicalmente corrompido. La salvación de Dios está presente interpenetrando nuestra historia. Para nada tiene una visión ingenua y superficialmente optimista de las cosas. Al contrario: Jesús lucha contra los espíritus impuros, se conmueve ante el dolor de la enfermedad y de la muerte –los enfermos le rodean por todas partes–, se indigna ante la injusticia, se duele ante el pecado, no acepta el sistema de etiquetaje y marginación con que algunos pretenden salvar su conciencia y separarse de los demás. En nuestra terminología diríamos que, para Jesús, en el mundo hay mal, pero también hay gracia; hay expresiones del mal y del pecado, pero también hay signos históricos del Reino de Dios que ya se está haciendo presente: *Si yo expulso a los demonios con el espíritu de Dios es que el Reino de Dios ya está entre vosotros*. Para Jesús, los signos históricos de la presencia del Reino de Dios son signos que sanan y dan vida, que liberan y limpian, que dan esperanza a los pobres (Mt 11,5; Lc 7,22).

Más aún, para Jesús la gracia es más fuerte que el pecado, y está convencido de que el Reino de Dios prevalecerá sobre todos los poderes adversos: en realidad, ha llegado ya el más fuerte, que ha reducido a quien pretendía saquear la casa (Mc 3,23-27). Por eso, cuando “*regresaron los setenta y dos*

*alegres diciendo: 'Señor, hasta los demonios se nos someten en tu nombre'. El les dijo: 'Yo veía a Satanás caer del cielo como un rayo' (Lc 10,17-18).*

Para Jesús, Dios y su Reino es una buena noticia, porque abre un horizonte insospechado, ante todo, para Israel de vida reconciliada, de superación del mal y de liberación de la opresión. Dios no se anuncia como una realidad teórica, llena de asombrosos atributos, pero indiferente o al margen de la existencia de los humanos. Al contrario, Dios es conocido como oferta de vida para la humanidad. Para Jesús, encontrarse con Dios es lo mejor que le puede suceder al ser humano. Si no se experimenta a Dios como algo bueno y que llena la vida de alegría y de sentido, no se conoce aún al Dios de Jesús. Esta experiencia Jesús la evoca con dos bellísimas parábolas, las del tesoro y la perla (Mt 13,44-46). Un hombre camina por un campo en el que hay enterrado un tesoro, pero cuya existencia él desconoce. La cosecha que se avecina es espléndida, la mañana está bellísima y aquel hombre no echa en falta nada. Pero cuando se entera de que hay enterrado un tesoro valiosísimo, cambia radicalmente su manera de ver el campo. Ahora, ese tesoro se convierte en lo más importante, hasta el punto de que está dispuesto a entregarlo todo para poder hacerse con él. Es evidente que el campo estaba muy bien en sí mismo, con su cosecha en flor, con su paisaje y sus pájaros; no le faltaba nada. El tesoro no es cosa producida por la tierra. Alguien lo ha tenido que introducir desde afuera. Pero también es verdad que, una vez que se ha descubierto el tesoro, ya no se puede vivir sin él. Es un horizonte gratuito, ciertamente, pero que ensancha la vida, la llena de alegría y ninguna renuncia ni ninguna decisión resultan dolorosas con tal de poder conquistarlo. Hay quienes no conocen al Dios de Jesús y no le echan en falta. No hay duda de que su vida puede ser bella y honesta. Pero cuando se descubre de verdad al Dios de Jesús, con su oferta de amor que quiere penetrar por todas la rendijas de la vida humana para elevarla gratuitamente a un horizonte insospechado, entonces todo cambia, se experimenta sorpresa y alegría infinita ante este regalo –gratuito, entramos en la lógica del don–, pero que responde plenamente a las inquietudes humanas más profundas, que confiere un

sentido pleno a la vida y a la historia y ya no se puede vivir sin él.

Creo que lo dicho responde rigurosamente a la predicación histórica de Jesús. Todo esto podría acompañarse de discusiones técnicas, de referencias a autores, de innumerables citas a pie de página. Pero lo vamos a dejar para otro momento, porque ahora lo que pretendía es ir a lo esencial. Pero un breve apunte más académico sí me parece necesario.

Las discusiones de los exégetas en torno a la forma de entender el Reino de Dios en la predicación de Jesús han sido prolongadas, muy técnicas y, con frecuencia, apasionadas. Durante mucho tiempo, ha predominado una comprensión radical y exclusivamente futurista del Reino de Dios. Se veía a Jesús como un apocalíptico, y la venida del Reino se entendía como una catástrofe cósmica que él esperaba muy próxima. Ahora en algunos círculos que se hacen notar mucho y que tienen una pretensión muy decidida de llegar a la opinión pública, me refiero sobre todo al norteamericano Jesu Seminar<sup>15</sup>, se defienden opiniones que se encuentran en el polo opuesto. Piensan que todos los dichos que hablan del Reino futuro son creación de la comunidad y no atribuibles al Jesús histórico. Las grandes dificultades, que atribularon a la historia judía en torno a la fecha en que se escribieron los evangelios y que repercutieron en la comunidad cristiana, explica que surgieran en el seno de ésta importantes tradiciones apocalípticas, que se proyectaron hacia atrás, hacia el tiempo de Jesús; es decir, piensan que hubo una cierta apocaliptización de la tradición evangélica. Pero Jesús, históricamente, se sitúa más bien en la línea sapiencial; su predicación del Reino de Dios no tiene una dimensión de futuro, sino que se refiere a la soberanía presente de Yahvé, que invita a ser aceptada y abre

<sup>15</sup> El grupo ha escrito un libro que es básico para conocer su metodología, sus propósitos y sus opciones exgéticas: R. W. Funk, R. W. Hoover and The Jesus Seminar, *The Five Gospels. The Search of the Authentic Words of Jesus*, Nueva York 1993. Posteriormente han escrito otro que abarca las acciones o hechos de Jesús: R. W. Funk and The Jesus Seminar, *The Acts of Jesus. What did Jesus really do?*, Nueva York 1998. Los miembros de este grupo han escrito mucho. Una breve presentación de sus características fundamentales en R. Aguirre, *Aproximación actual al Jesús de la historia* (Cuadernos de Teología Deusto 5), Bilbao 1996. Una obra muy representativa y que ha tenido una gran difusión es la de J. Crossan, *Jesús: vida de un campesino judío*, Barcelona 1994.

una posibilidad inaudita de libertad personal y de espíritu crítico ante toda realidad.

Creo que es verdad que Jesús no es un apocalíptico y que hubo cierta apocaliptización de la tradición evangélica. Pero no se puede eliminar en absoluto toda dimensión futura del Reino de Dios en la predicación de Jesús. Sólo se puede hacer al precio de forzar extraordinariamente los textos evangélicos. Por otra parte, es indudable que el mensaje de Juan Bautista está volcado hacia el futuro (*“la ira inminente...”*), lo mismo que el de la comunidad cristiana primitiva (la parusía inminente). Parece imposible eliminar el aspecto futuro de la predicación de Jesús, que está entre ellos.

No hay oposición entre el presente y el futuro del Reino de Dios. Precisamente porque ya está irrumpiendo en el presente es por lo que su manifestación futura será irreversible. Es como el grano que un hombre siembra en la tierra y que tiene una fuerza en sí mismo para garantizar la eclosión de una cosecha espléndida. Hay varias parábolas que, hablando de la diminuta mostaza o del grano enterrado en la tierra, quieren subrayar el contraste entre la pequeñez de los inicios y la grandeza sorprendente del final, pero que también implican una cierta continuidad y son, por eso, una invitación a descubrir la obra de Dios ya escondida en medio del anonimato y pequeñez de la vida cotidiana.

La realidad histórica del Reino de Dios no viene comparada con un imperio político ni con nada poderoso; no viene comparada con bestias enormes, pero tampoco con un pueblo de santos, como en el capítulo 7 del libro de Daniel. Viene comparada con una semilla pequeña, que da vida enterrándose y muriendo, sin forzar, en virtud de un poder misterioso e incomprensible.

## El Reino de Dios es de Dios

La redundancia del encabezamiento que precede no es inútil. Quiere subrayar que el Reino de Dios es un ofrecimiento gratuito, que supera las posibilidades humanas y abre un horizonte que el ser humano con sus solas fuerzas no hubiese podido alcanzar ni otear. Precisamente porque es lo de-

finitivo no se impone históricamente como un poder o con poder (el poder, que puede ser necesario y que no es malo en sí mismo, es siempre expresión de la limitación e imperfección de lo histórico). El Reino de Dios es oferta desarmada a la libertad humana. El ser humano está invitado a descubrirlo, acogerlo, agradecerlo, vivirlo con alegría y dejarlo fructificar. Jesús deja muy claro que el Reino es de Dios: “...*el grano brota y crece, sin que el hombre sepa cómo*” (Mc 4,27). “*Si el Señor no construye la casa, en vano se fatigan los albañiles*”, dice el salmo; “*la nueva Jerusalén desciende del cielo*”, según el Apocalipsis. La plenitud que esperamos no es conquista, sino don de Dios; la esperanza se apoya en su promesa y no en nuestras fuerzas. En medio de una civilización técnica que enfatiza tanto las conquistas y creaciones del hombre, Dios se hace presente como interrupción, como gracia, como otra dimensión. Para aceptar a Dios y su Reino hay que ser oyentes atentos de lo que está más allá de toda palabra y cultivar la capacidad contemplativa, acogedora, humilde y agradecida del ser humano<sup>16</sup>.

He hablado de los condicionamientos sociales de la predicación de Jesús y del mundo social dentro del cual hay que entenderlo, pero hay que añadir –en realidad lo dejé ya anunciado al principio– que no se puede entender históricamente a Jesús si no se tiene también muy presente que es un hombre del espíritu, un gran carismático, que vive a partir de una poderosa experiencia de Dios que se le impone. La experiencia religiosa supone siempre un momento de pasividad, de contemplación, de abrirnos al misterio de Dios que nos envuelve y, eventualmente, irrumpe en nuestra vida. Descubrir el Reino de Dios implica profundizar en la realidad –no

<sup>16</sup> Quiero citar un libro rigurosamente filosófico, pero que me parece que hunde sus raíces en la cultura generada por la tradición bíblica. Me refiero a D. Innerarity, *Ética de la hospitalidad*, Barcelona 2001. El ser humano no es sólo ni en primer lugar un creador de sí mismo y de la historia, como tanto se ha subrayado desde la Ilustración, sino que, ante todo, recibe y se ve obligado a aceptar lo que le acontece, tantas cosas que él no había planificado. La hospitalidad, la acogida del huésped inesperado, tan importante en la tradición bíblica, se convierte en metáfora preciosa de la vida humana. Si algo es el Dios de Jesús es lo inesperado y gratuito, que irrumpe pero que no se impone, que se puede acoger y que, entonces, cambia la existencia, porque el huésped se convierte en anfitrión de una realidad insospechada.

evadirnos de ella— salir de nosotros mismos. El ser humano, porque posee libertad e inteligencia, puede distanciarse de lo inmediato, a lo que nos adhieren los sentidos, es decir, es excéntrico, puede remitirse a algo que está fuera de él mismo. Y ésta es la condición de posibilidad de la fe y de la vida religiosa. La alteridad, el ser remitido a los otros, es un aspecto de esta capacidad del ser humano de no erigirse en centro de sí mismo. La excentricidad positiva, la que no es disolvente o disgregadora, se expresa como alteridad altruista.

El Reino de Dios, como ya he dicho antes, no es producto de la evolución, ni la simple maduración de la conciencia humana, sino la irrupción gratuita de Dios con su oferta de salvación. Lo primero que exige por parte del hombre es cultivar su capacidad de acogida de lo trascendente y de agradecimiento de lo gratuito y, por supuesto, de no perder y dejar fructificar lo que le ha sido dado. Aceptar el Reino de Dios desfanatiza y, al mismo tiempo, responsabiliza en la historia.

A veces se usa una expresión que se puede entender bien en su uso pastoral, pero que no es evangélica y, en el fondo, me parece contraproducente. Me refiero a la expresión “construir el Reino de Dios”. Es un lenguaje marcado excesivamente por el productivismo moderno y burgués.

Hemos visto que el Reino de Dios en boca de Jesús implicaba una crítica de la teología imperial, y es que, cuando se proclama a Dios como el verdadero Rey, la mirada se hace crítica en el presente y se levanta hacia el futuro.

El Reino de Dios implica siempre una experiencia de contraste con la realidad presente y afina la mirada y la sensibilidad para criticar las injusticias de toda situación dada, porque nos remite a un futuro de libertad y de justicia plena. El Reino de Dios no deslegitima todo poder, pero sí lo relativiza impidiendo que se convierta en instancia última.

El Reino de Dios nos hace especialmente conscientes de la misma limitación humana. El Reino es, por fin, crítica de un antropocentrismo reductor que sofoca la dimensión contemplativa, que no se abre a lo trascendente y, casi necesariamente, empequeñece la captación de la realidad.



## Experiencia de Dios y experiencia de la realidad

Para Jesús, el Reino de Dios implica una experiencia de Dios que es, a la vez e inseparablemente, una experiencia de la realidad. He insistido en que Jesús no es un mero maestro de doctrinas intemporales y que para entender su mensaje es imprescindible situarle en las circunstancias concretas en que se desarrolló.

La sociedad palestina del tiempo estaba atravesada por una grave crisis. Las dificultades económicas del pueblo eran enormes, como resultado, entre otros factores, de las grandes cargas impositivas de los herodianos, con las que financiaban su política de obras públicas, y el proceso de urbanización y de helenización ponía en crisis las formas tradicionales de vida. Diversos movimientos judíos, siempre de expresión religiosa, intentaban responder a esta situación.

Jesús expresaba religiosamente la protesta ante la realidad y los anhelos de algo alternativo de los campesinos galileos. El Reino de Dios no es la legitimación religiosa de lo existente, sino, al contrario, su denuncia y la afirmación de que Dios abre otras posibilidades en la realidad. Jesús empalma y desarrolla enormemente la tradición profética que recurre al símbolo “Reino de Dios” para expresar la protesta contra los reinos que oprimen, consolar a los que sufren y prometer la intervención liberadora de Dios. Descubrir en la realidad el Reinado de Dios o situar la realidad en el horizonte del pleno Reinado de Dios futuro implica ver y valorar la realidad de una forma muy diferente a la ideología hegemónica.

Esto es central en el Evangelio y explica, en última instancia, el conflicto mortal de Jesús con las autoridades que custodian el orden social vigente. Vamos ahora a fijarnos brevemente en algunos aspectos del mensaje y de la actitud de Jesús.

– Cuando anuncia programáticamente el Reino de Dios siempre dice que es una buena noticia para los pobres (“Bienaventurados los pobres, porque vuestro es el Reino de Dios”, Lc 6,20; Mt 5,3; cf. Lc 7,22-23; Mt 11,4-6; Lc 4,16-21). No se trata de que los pobres sean especialmente virtuosos o

meritorios. No hay idealización alguna ni de los pobres ni de la pobreza. Al contrario, la pobreza resulta con frecuencia deshumanizadora y muy poco propicia para fecundar virtudes morales. La pobreza es vista como un mal, como algo que causa sufrimiento y se opone al plan de Dios, como producto de la injusticia y expresión de la falta de fraternidad.

Dios es como un padre que ama a todos sus hijos, pero que vela de una forma urgente y especial por el hijo más desfavorecido y necesitado. El Reino de Dios no consiste en la prolongación de lo existente, sino en una presencia justiciera y amorosa que lo interrumpe, lo critica e, incluso, lo invierte. La primera bienaventuranza no es una enseñanza moral sobre los pobres o la pobreza, sino un mensaje teológico sobre Dios y lo que implica la afirmación histórica de su reinado: la liberación de los pobres, de los hambrientos y sedientos, de los afligidos... La afirmación histórica de Dios pasa necesariamente por la afirmación de la fraternidad y de la justicia.

El Reino de Dios es una buena noticia para los pobres y, de hecho, Jesús suscitó un eco positivo siempre, desde el principio (Mc 1,33.37.45; 2,2; 3,7-8; 4,1, etc.) hasta el final (Mc 11,32; 12,12.37; 14,1-2), entre los campesinos pobres de Galilea. Pero también es verdad que hubo quienes sintieron el Reino de Dios como una mala noticia, como una amenaza a sus intereses inmediatos y, por eso, reaccionaron desde el principio contra Jesús y acabaron crucificándole. El Reino de Dios se capta de forma muy diferente según el lugar social que se ocupe.

– El hecho de comer con pecadores y publicanos es un dato indudable en la vida de Jesús, que le costó críticas feroces. Jesús se expresa no sólo a través de palabras, sino también con lo que se suelen llamar “signos proféticos”, realizados en momentos muy especiales de su vida y que ponen de manifiesto aspectos claves de su mensaje y de su proyecto. Pues bien, la comensalidad abierta de Jesús, sentarse a la mesa con gente estigmatizada religiosa y socialmente, con impuros, era el signo más claro y provocativo del carácter inclusivo y abierto del Reino de Dios.

Es necesaria una pequeña explicación antropológica para entender lo que está aquí en juego<sup>17</sup>. Los ritos de mesa pertenecen, junto al idioma, a la entraña más característica de una cultura. En efecto, en toda cultura hay una serie de normas sobre con quién se puede comer, cuándo, cómo, qué se puede y qué no se puede comer, etc. Estas cosas eran y son de especial importancia en el judaísmo precisamente por el singular empeño de este pueblo por mantener una cultura definida étnicamente. Existen las llamadas normas de pureza —lo que no se puede comer, con quién no se puede comer—, que, en el fondo, lo que pretenden es mantener la identidad étnica del propio pueblo, y para ello crean barreras que lo separan de los demás y que suponen, a la vez, el control de los miembros del propio grupo. No se podía comer con paganos, ni con judíos impuros, ni con quienes eran tenidos por pecadores por su origen social o por el oficio que desempeñaban.

Jesús no respeta estas normas. Come con pecadores y publicanos (Mc 2,13-17); se hospeda por propia iniciativa en casa de un jefe de publicanos, un pecador público (Lc 19,1-10); acepta en un banquete la cercanía y el contacto de una mujer de pésima reputación (Lc 7,36-50). Pocos etiquetajes más denigratorios y estigmatizantes que el que le aplican a Jesús: “*Comilón y borracho, amigo de publicanos y pecadores*” (Lc 7,34).

¿Por qué actúa Jesús así? Simplemente, porque quiere hacer presente a un Dios que es misericordioso, que se acerca a todos para ofrecer su amor y, con esto, abole toda legitimación religiosa de la marginación de unos o de la superioridad de otros.

El Dios de Jesús no es el santo al que se acceda por medio de separaciones de lo profano, que es lo que pretenden las normas de pureza; al contrario, Él es el misericordioso al que se accede en la medida en que se practica la misericordia, la solidaridad eficaz con los más necesitados.

Los movimientos de renovación religiosa existentes en el judaísmo del tiempo eran de carácter exclusivista, es decir,

<sup>17</sup> Puede verse mi libro *La mesa compartida. Estudios del Nuevo Testamento desde las ciencias sociales*, Santander 1994.

pretendían reforzar las normas de pureza para garantizar la “santidad” de Israel. Los fariseos (su nombre quiere decir etimológicamente “los separados”) se caracterizaban por una minuciosa casuística tendente a extender a todas las circunstancias de la vida cotidiana unas normas de pureza que tenían su origen en el culto y en el templo. Los esenios daban un paso más y llevaban este afán por la pureza hasta el punto de que se separaban físicamente del resto de la gente, se iban al desierto y allí, en unas condiciones especiales y propicias, cultivaban las normas de pureza, de forma que se consideraban el resto santo, porque Israel estaba contaminado y era impuro. Por el contrario, el movimiento de Jesús es inclusivo; se dirige a todo el pueblo sin excepción e incluso de una forma peculiar busca la cercanía de los tenidos por pecadores e impuros, es decir, de los marginados del sistema teocrático. En la raíz del anuncio jesuánico del Reino de Dios está una experiencia de Dios que hace ver y valorar la realidad de otra manera, que descubre posibilidades inéditas, que critica lo establecido y promueve un movimiento contracultural. Una reconstrucción histórica del proyecto de Jesús –y no es otra cosa lo que se encierra en el símbolo del Reino de Dios– no es válida si no es capaz de dar una explicación plausible de algo tan indudable y tan escandaloso como es el conflicto que provocó y que desembocó en la cruz.

En este punto es necesario hacer una observación muy importante. Jesús se dirigió a Israel; su propósito era convocar a este pueblo en el momento de la intervención escatológica de Dios. Jesús no desarrolló una misión a los paganos. Pero el Reino de Dios no se identifica con la liberación de Israel del yugo pagano-romano. Lo que se opone al Reino de Dios es más profundo y pasa también por el interior de Israel. Las autoridades sacerdotales captaron muy bien que la actitud de Jesús, a la larga, ponía en grave peligro la identidad étnica del pueblo. Y es que el Reino de Dios, tal como Jesús lo entiende, no legitima el orgullo religioso de ningún pueblo elegido, sino, al contrario, acaba con él.

– Los discípulos quieren evitar que los niños molesten a Jesús (Mc 10,13-16; Mt 19,13-15; Lc 18,15-17). La conside-

ración de los niños en aquella época y en la nuestra es muy diferente. No existía ninguna idealización moral de los niños, como expresión de inocencia y sencillez. No eran aún capaces de cumplir la ley y, por tanto, no eran valorados positivamente desde el punto de vista religioso. Jesús acepta su compañía, los bendice y, cuando anima a “hacerse como un niño” (Mc 10,14), a lo que está animando es a la solidaridad con lo que no cuenta, con lo marginado, con lo no honorable (el niño, mientras es niño, es como un esclavo: cf. Gal 4,1-3).

– De la actitud de Jesús con las mujeres se podrían decir muchas cosas, porque se trata de un asunto muy estudiado en nuestros días y que suscita gran interés también en quienes se preocupan por el sentido actual del mensaje del Evangelio o, simplemente, por la relevancia cultural del cristianismo. Del grupo itinerante de Jesús formaban parte unas cuantas mujeres, que son, además, las únicas que permanecen con él en los tres momentos claves de su vida, que serán posteriormente mencionados en el credo más primitivo (cf. 1 Cor 15,3-5): en la crucifixión (Mc 10,40-41; Mt 27,55-56; Lc 23,49), la sepultura (Mc 15,47; Mt 27,61; Lc 23,55-56), los acontecimientos pascales (Mc 16,1-8; Mt 28,1-10; Lc 24,1-8). Se nos dan los nombres de estas mujeres, existiendo pequeñas fluctuaciones entre los diversos textos y destacando en todos los casos María Magdalena, la importancia de cuyo papel en vida de Jesús y en los acontecimientos pascales parece fuera de toda duda.

El papel de las mujeres en el movimiento de Jesús es notable, como también lo va a ser en el primer movimiento cristiano<sup>18</sup>. Sin entrar ahora en más detalle, tiene una explicación: el Reino de Dios, como he reiterado, implica una visión de la realidad alternativa a la socialmente vigente, dentro de la cual se encuentra la superación de las estructuras patriarcales. Quienes por seguir a Jesús abandonan “*casa, hermanos, hermanas, madre, padre, hijos o hacienda*”, además de la vida eter-

<sup>18</sup> Puede verse el capítulo 7 de mi libro *Del movimiento de Jesús a la Iglesia cristiana. Ensayo de exégesis sociológica del cristianismo primitivo*, Estella 2001 (3ª edición), con bibliografía.

na en el mundo futuro, recuperan ya ahora todo en la nueva comunidad en la que ingresan, pero, sin embargo, destaca la ausencia de la figura paterna (Mc 10,28-30). Y es que, en la comunidad de los discípulos de Jesús, “*no se debe llamar a nadie padre, porque uno solo es vuestro Padre, el del cielo, y todos vosotros sois hermanos*” (Mt 23,8-9). De la peculiar experiencia de Dios que mueve a Jesús, y que él comunica, nace esa poderosa conciencia de la hermandad y de la superación de las barreras, también de las sexuales, que crean diferencias discriminantes.

## Los frutos del Reino de Dios

Se producen actualmente avalanchas de estudios de tipo histórico sobre Jesús, que con frecuencia llegan a resultados diferentes, cuando no contradictorios. Pero hay un dato que se va reconociendo e imponiendo unánimemente: el carácter hasta cierto punto itinerante y ciertamente desinstalado y un tanto marginal de la vida de Jesús<sup>19</sup>. Es una característica íntimamente unida a la naturaleza del Reino de Dios que anuncia. El Reino de Dios descubre posibilidades inéditas en la realidad, hace ser críticos con lo establecido, nos enseña a ver las cosas de otra manera, remite a un futuro alternativo que no es el simple desarrollo del *statu quo* vigente. En el Reino de Dios se unen inextricablemente la experiencia de Dios y una nueva experiencia de la realidad histórica. El Reino de Dios hace a Jesús –y debe hacer a sus discípulos– crítico sin agresividad, radical sin rigorismos, urgido sin crispación, absolutamente entregado pero sin ningún fanatismo. La actitud de Jesús resulta enormemente crítica con valores centrales de su cultura. Señalo brevemente algunos aspectos.

– Los antropólogos señalan que el valor central de la cultura mediterránea era, y en buena medida sigue siendo, el

<sup>19</sup> Este consenso ha sido recogido en el título de la obra, profunda y equilibrada, de J. P. Meier *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico, tomo I: Las raíces del problema y de la persona*, Estella 1997; tomo III: *Juan y Jesús. El Reino de Dios*, Estella 1999.

honor. Por honor se entiende la estima en que una persona es tenida a los ojos de los demás y que, normalmente, ella interioriza, y que depende, ante todo, del origen familiar y del lugar social que se ocupa. El honor se manifiesta en títulos, precedencias y signos de reconocimiento. La persona “honorable”, a su vez, cultivaba ese su honor con gestos públicos de beneficencia y supuesta ejemplaridad.

La actitud y la persona de Jesús resultaban muy poco honorables según el baremo de aquella sociedad. Le echan en cara su procedencia de un lugar innoble (Jn 1,46; 7,41-42.52) y, quizá, también su origen ilegítimo (Jn 8,41). Él, a su vez, es muy crítico con la búsqueda del honor.

*“Guardaos de los escribas, que gustan pasear con amplio ropaje, ser saludados en las plazas, ocupar los primeros asientos en las sinagogas y los primeros puestos en los banquetes...” (Mc 12,38-39; Lc 18,9-14).*

Exhorta a buscar los últimos lugares, los menos honorables, y a hacerse no como los señores, sino como los esclavos, los sin honor por antonomasia. En estas palabras hay una profundísima crítica cultural, que nace precisamente de ver la realidad y la vida en la perspectiva del Reino de Dios.

– El Reino de Dios nos habla de un mundo donde el poder, ejercido como dominio y opresión, sea sustituido por el servicio.

*“Los que son tenidos como jefes de las naciones las gobiernan como señores absolutos y los grandes las oprimen con su poder. Pero no ha de ser así entre vosotros, sino el que quiera llegar a ser grande entre vosotros será vuestro servidor, y el que quiera ser el primero entre vosotros será esclavo de todos, que tampoco el Hijo del Hombre ha venido a ser servido, sino a servir...” (Mc 10,42-45).*

El poder es una aspiración de la naturaleza humana y no es malo en sí mismo, aunque sí es expresión eximia de la limitación e imperfección de las relaciones sociales en la historia, que no pueden pasarse de alguna forma de su ejercicio. Con mucha frecuencia, el poder se convierte en instrumento de dominación y de opresión. Con su típico lenguaje provocativo y profético, Jesús nos enseña a imaginar un mundo diferente. Esto no implica la deslegitimación de todas las formas históricas de poder, pero sí nos hace conscientes de que hasta

en el mejor de los casos es relativo y provisional, y está siempre necesitado de cautelas y correcciones.

– En otras culturas, la posesión de bienes materiales no tenía la centralidad que ha adquirido en la cultura occidental de nuestros días. Pero sí es cierto que también el *poseer* responde a algo muy profundo en la naturaleza humana. De hecho, en la Galilea del tiempo de Jesús la acumulación de tierras y dinero era un problema candente y una fuente de tensiones y sufrimientos.

Cuando el Reino de Dios aparece en la conciencia humana, el poseer es sustituido por el don, y lo que importa ya no son los tesoros en la tierra, sino el tesoro en el cielo, el que se forma cuando “*se venden los bienes y se da limosna*” (Lc 12,33-34).

En general, el Reino de Dios, como irrupción del amor gratuito y desbordante de Dios, sustituye la lógica de la fuerza y del propio interés por la lógica del don y del amor desinteresado. Jesús es un extravagante en el sentido etimológico de la palabra: anda por afuera del sistema ideológico hegemónico, se siente libre ante él, ve las cosas de otra forma porque a partir de su peculiar experiencia de Dios sitúa todo en otro horizonte, descubre nuevas posibilidades e introduce una lógica alternativa, la de la gratuidad y el desinterés propio.

Los sectores dominante proyectan etiquetas negativas –lo que en términos sociológicos se llaman *estigmas*– sobre los disidentes como procedimiento para desacreditarlos ideológicamente y bloquear su influencia social. Esto es lo que hacen continuamente con Jesús. Le llaman “seductor”, “borracho y comilón”, “amigo de pecadores y publicanos”; dicen que está endemoniado y que actúa por el poder de Beelzebul, que anda con malas mujeres, que su origen no parece nada limpio, que es un peligro para el pueblo, que blasfema, que transgrede la ley...

Es muy sugerente interpretar a Jesús a la luz de lo que la sociología enseña sobre la desviación social y sobre los procesos de estigmatización<sup>20</sup>. El desviado social puede interiorizar

<sup>20</sup> W. Lipp, “Charisma-Social Deviation, Leadership and Cultural Change”, *Annual Review of the Social Sciences of Religion* 1 (1977) 59-72; R. Del Olmo (ed.), *Estigmatización y conducta desviada*, Maracaibo, s.f.; E. Goffman, *Estigma: la identidad deteriorada*, Buenos Aires 1970; C. A. B. Warren, “Destigmatization of identity: from



estos estigmas y entrar en una dinámica de desintegración personal y social; con mucha frecuencia la marginación se convierte en lugar de resentimiento o de servilismo, en lugar de revancha o de destrucción imaginario de la sociedad y de las elites: expresión normalmente de la aspiración a unos valores que les son negados, pero que se tienen profundamente interiorizados. Pero el desviado puede asumir el estigma de una forma creadora y la marginación puede convertirse en lugar donde se incuba una verdadera alternativa cultural, donde se perciba la realidad críticamente, de otra manera, y se proyecten futuros nuevos y más humanizadores. Podríamos poner muchos ejemplos. Esto es lo que encontramos en Jesús. No se puede entender la alternativa social y cultural que Jesús propone cuando proclama el Reino de Dios al margen de la desviación social en que Jesús como su mensajero incurre.

Así se puede situar lo más específico del mensaje moral de Jesús, del dejar fructificar en nosotros el Reino de Dios. No es ahora el momento de entrar en detalles particulares, pero voy a añadir alguna consideración general. Jesús es un judío fiel y no va contra la ley, pero tampoco se preocupa ni por la casuística legal ni por la exégesis de los viejos textos. Jesús es un hombre del Espíritu que parte de una honda experiencia de Dios y habla en virtud de su propia autoridad. Esto hay que entenderlo bien. Porque Jesús tampoco es un apocalíptico, como los que había en su tiempo, que se caracterizaban por reivindicar revelaciones celestes y esotéricas como la base de la autoridad de su enseñanza. Lo característico de Jesús es enseñar a abrir los ojos del corazón para ver lo cotidiano—sobre todo la dignidad del ser humano y sus necesidades—con una profundidad nueva a partir de su experiencia de Dios. Jesús no sólo empalma con la tradición profética de Israel, sino también con la sapiencial: Jesús es un sabio que ve

deviant to charismatic”, *Qualitative Sociology* 3/1 (1980). Para una primera iniciación a estos conceptos, puede verse S. Giner - E. Lamo de Espinosa - C. Torres (eds.), *Diccionario de sociología*, Madrid 1998. Dos obras que aplican de forma muy sugerente estas categorías sociológicas al estudio del Nuevo Testamento: M. Ebertz, *Das Charisma des Gekreuzigten. Zur Soziologie der Jesusbewegung*, Marburgo 1993; H. Mödritzer, *Stigma und Charisma im Neuen Testament und seiner Umwelt. Zur Soziologie des Urchristentums*, Friburgo 1994.

la emergencia de la presencia y del amor de Dios en toda realidad, que evoca su experiencia con inmediatez y cercanía y que comunica una enorme libertad personal.

Jesús es un judío fiel que, por una parte, afirma que “no he venido a destruir la ley y los profetas”, lo que con palabras nuestras equivale a decir que hay que respetar las convenciones universalizables racionalmente que hacen posible la convivencia. Pero, por otra parte, Jesús añade a sus discípulos que “su justicia debe superar a la de los escribas y fariseos”. El Reino de Dios, como irrupción de un amor gratuito, introduce una dinámica de gratuidad que se traduce en solidaridad con los marginados, no violencia, perdón a los enemigos, pureza radical de corazón..., lo más específico de la moral de Jesús tal como aparece, sobre todo, en el sermón del monte.

Estos valores son exigencias para quienes acepten el Reino de Dios, pero Jesús considera que son propuestas para todo el pueblo. Lo voy a decir con palabras nuestras: hay valores específicos del Reino –los que desarrollan la lógica del don y de la gratuidad– que quizá no son exigencias estrictas de justicia, pero sí se deben proponer como valores humanizadores y universalizables. Sigo hablando con palabras nuestras: la justicia es una exigencia racional, universalizable, irrenunciable y base de la convivencia humana. Pero sería terrible un mundo construido sólo a base de justicia a palo seco. Un mundo a la medida de los seres humanos reales necesita también, inexorablemente, misericordia, perdón, amor gratuito... El Reino de Dios se propone como la auténtica vocación del mundo y de la historia.

Habría que explicar por lo menudo todo el sermón del monte, lo que no es posible ahora. Baste decir que lo que nos encontramos en él no son preceptos jurídicos, sino formulaciones provocativas y utópicas que pretenden señalar un horizonte y estimular la creatividad moral, pero que tienen que ser desarrolladas y concretadas.

Jesús empalma con una importante tradición judía que considera que la tarea del ser humano es una constante imitación de Dios. En el judaísmo tiene un fundamento bíblico doble: el hombre ha sido creado a imagen de Dios (Gen 1,27) y Moisés ha transmitido el mandato de “sed santos, porque

yo, el Señor vuestro Dios, soy santo” (Lev 19,2). Para Jesús, el ser humano tiene que imitar al Dios que se manifiesta en la oferta y venida de su Reino como misericordia y amor: “Sed misericordiosos como vuestro Padre es misericordioso” (Lc 6,36). La carta a los Efesios desarrolla esta enseñanza bellísimamente: “Sed imitadores de Dios, como hijos amados, y caminad en el amor como Cristo nos amó y se entregó por nosotros” (Ef 5,1-2). De lo que se trata es de no poner obstáculos y de ser canales abiertos y transparentes para que corra y se manifieste el Reino del Padre, el Reino del amor gratuito en el mundo.

Un autor judío, de justo renombre internacional y que ha estudiado a fondo la persona de Jesús, dice lo siguiente:

*“Parece incluso que Jesús no busca a Dios por Dios mismo, sino por medio de la devoción a sus hermanos siguiendo el modelo de un Padre celestial misericordioso. Hasta el punto de que llega a decir que, en el Juicio Final, el único criterio del Rey divino será si un individuo le imitó o no en sus actos de amor. En la parábola del juicio, se otorga el premio de la salvación a los que han actuado con generosidad hacia Dios ocultamente”<sup>21</sup>.*

## ¿Futuro histórico o catástrofe cósmica?

El aspecto futurista de la predicación de Jesús ha dado lugar a muchas discusiones, pero con frecuencia sumamente imprecisas. En la recta final de este capítulo voy a hacer una serie de afirmaciones sobre este complicado tema, de forma breve y apodíctica, que espero que sirvan, al menos, para presentar con claridad los términos del problema, además, naturalmente, de mostrar mi opinión al respecto.

<sup>21</sup> G. Vermes, *La religión de Jesús el judío*, Barcelona 1993, 242. En este libro hay un buen estudio del tema de la imitación de Dios en el judaísmo con referencias a textos y autores; cf. págs. 236-244. En un texto judío de en torno al año 150 de nuestra era se lee: “Debemos imitar a Dios; de la misma forma que Él es misericordioso y generoso, debes tu también ser generoso y misericordioso” (*Mekhilta* a Ex 15,2). Cita más textos K. Hruby, “L’amour du prochain dans la pensée juive” *NRT* 91(1969) 493-516. El tema de la imitación tiene paralelos en la literatura greco-romana: Platón, *Leg.* 4, 713 e; *Fedro* 253 a-b; Epicteto, *Dial.* 2, 14, 12-13; Séneca, *De Beneficiis*, 4, 26; Marco Aurelio, *Pens.* 9, 11. Según M. Dumais, *Le Sermon sur la Montagne. État de la recherche. Interpretation. Bibliographie*, Sainte-Foy 1995, “la ética del sermón del monte es, por esencia, una ética de la imitación” (pág. 225).

– Jesús esperaba en un futuro próximo la manifestación plena del Reino de Dios. Pero no precisa el cuándo, ni entra en cálculos ni en especulaciones. Los dichos que sitúan ese futuro en su propia generación probablemente no se remontan a Jesús<sup>22</sup>. Normalmente, Jesús habla del futuro en función del presente, y lo que pretende es consolar, fortalecer y responsabilizar.

– El mensaje de Jesús es escatológico, pero no apocalíptico. Es escatológico porque anuncia la intervención decisiva y definitiva de Dios en la historia. Pero el uso que hizo de imágenes apocalípticas, si es que hizo alguno, fue muy escaso y con un sentido muy distinto. En general, el lenguaje de Jesús está muy lejos de las visiones, sueños y cálculos típicos de la apocalíptica.

– Muy pronto hubo un proceso de apocaliptización en el cristianismo primitivo. En torno al año 70, la tradición apocalíptica creció mucho en el pueblo judío a medida que los sufrimientos y dificultades también aumentaban e iban a desembocar en la guerra del año mencionado. Se explica que textos apocalípticos entrasen en la tradición evangélica (por ejemplo, buena parte del capítulo 13 del evangelio de Marcos) y en la literatura cristiana.

En la comunidad primitiva las tradiciones apocalípticas resultan muy útiles, a veces, para expresar la experiencia pascual. La fe cristiana se tiñó de apocalipticismo: pensemos en las descripciones de la parusía del Señor en la primera Carta de Pablo a los Tesalonicenses, que se espera como algo inminente.

– Jesús está en la línea de la escatología profética y, por tanto, espera la manifestación de Dios en la historia, que la transformará profundamente, pero que no supondrá la destrucción del mundo. Probablemente, Jesús usó imágenes de catástrofes cósmicas, pero que deben ser interpretadas, igual que en los profetas, como un género literario que sirve para expresar la gravedad de los acontecimientos históricos que se avecinan.

<sup>22</sup> J. P. Meier, *o. c.*, III, 409-423.

## De la ciudad a la casa: del movimiento de Jesús al movimiento cristiano

En este apartado voy a hacer unas meras sugerencias que, por sí mismas, podrían dar pie a explicaciones y reflexiones de mucha hondura.

El Reino de Dios que Jesús proclamaba implicaba un proyecto de renovación, ante todo, del pueblo de Israel. Jesús no pretendió crear un grupo ni, menos aún, una institución desgajada y diferente de Israel. Sociológicamente, Jesús como figura carismática promovió un movimiento profético –el movimiento de Jesús–, al que quizá podamos llamar milenarista, en el sentido de que era entusiasta, volcado hacia el futuro, que ansiaba y esperaba una renovación radical, que, de alguna manera, era vista como la recuperación de unos orígenes idealizados y que defendía unos valores alternativos.

Hemos visto que en aquella sociedad los dos ámbitos de la actividad eran el doméstico (el de la casa/*oikos*) y el político (el de la ciudad/*polis*) y que la religión era una actividad subsumida en estos dos ámbitos. Había, por tanto, una religión política y una religión doméstica. Pues bien, es claro que el proyecto de Jesús era de carácter político, en el sentido aristotélico del término: quería renovar la convivencia humana. El término “Reino de Dios” procede evidentemente de la esfera pública o política. Ahora bien, con la modernidad las diversas esferas de la actividad humana tienden a separarse y la política se ha convertido en algo relativamente autónomo, que se entiende como la configuración del poder del Estado. Jesús rechazó tajantemente la utilización del poder para realizar su proyecto, aunque fue insistentemente solicitado para que lo hiciera, incluso por sus mismos seguidores.

En la medida en que el movimiento de Jesús se fue institucionalizando fue también desapareciendo la proclamación del Reino de Dios, que apenas se encuentra fuera de los evangelios sinópticos<sup>23</sup>. Lo que sucede es que el cristianismo va pasando del ámbito político al doméstico; de ser una religión

<sup>23</sup> Sólo aparece dos veces en el evangelio de Juan y seis en Pablo.

política a ser una religión doméstica. A medida que se va extendiendo por el Imperio y se va abriendo a los paganos, el cristianismo —el movimiento cristiano— va renunciando a su pretensión inmediata pública y política y se va encarnando en las casas, que eran la estructura base de aquella sociedad y se convierten también en la estructura base de la Iglesia<sup>24</sup>. La Iglesia en el Nuevo Testamento es “la casa de Dios” (1 Tm 3,15; Ef 2,19-22), pero no propiamente “la ciudad de Dios”. La eclesiología se formula preferentemente con la terminología doméstica (hermanos y hermanas, familia, casa...) porque la Iglesia cristiana se ha plasmado como realidad social en el ámbito doméstico. El cristianismo no se institucionaliza con la pretensión inmediata de ser la religión del Imperio o de identificarse con Israel. Al contrario, la Iglesia cristiana, en la medida en que se fue institucionalizando, renunció a ganarse a la sinagoga, como también renunció a enfrentarse abiertamente con la teología imperial y aspira a conseguir un régimen de tolerancia. El cristianismo primitivo penetra en las casas, teje una red de iglesias domésticas y así va avanzando por la cuenca del Mediterráneo y consolidándose socialmente<sup>25</sup>.

Los primeros pasos del proceso de institucionalización que encontramos en el Nuevo Testamento supusieron ya una cierta moderación y sofocamiento de lo que de pretensión pública y crítica tenía la proclamación del Reino de Dios. De hecho, como hemos visto, la misma expresión fue usándose cada vez menos. El cristianismo reaparece como religión política más tarde. Cuando en Occidente haya triunfado en su estrategia de penetración social y la ideología imperial entre en una crisis insuperable, san Agustín hablará de *la ciudad de Dios*, no de la familia de Dios, es decir, regresa al ámbito político desde el doméstico<sup>26</sup>.

<sup>24</sup> Sobre este punto, puede verse mi obra, anteriormente citada, *Del movimiento de Jesús a la Iglesia cristiana*.

<sup>25</sup> Pero esto de ninguna manera supone un proceso de privatización en el sentido moderno de la palabra. Entender las cosas así sería un gran anacronismo. La casa/familia era la estructura base de toda la sociedad. Como dice P. A. Fernández Vega, *o. c.*, 408, “el hogar no era un refugio para aislarse y vivir la intimidad, sino un marco desde el que se vertebraba la integración en el tejido social”.

<sup>26</sup> Es muy interesante constatar que, cuando Teodosio opte por el cristianismo

Termino con una doble sugerencia. Nuestra situación, al menos en Europa, tiene indudables similitudes con la que tuvieron que afrontar Pablo y el primer movimiento cristiano: unas minorías de creyentes en diáspora, en medio de una civilización ajena a la fe cristiana, que adora a otros dioses y sigue otros valores. La estrategia del primer movimiento cristiano nos puede resultar especialmente instructiva. Pero, por otra parte, nos encontramos también con una Iglesia institucionalmente poderosa, con un indudable protagonismo social, que puede tener el peligro de hacer del Reino de Dios no el don dinámico que hace vivir y pone permanentemente en movimiento, sino la ideología que la legitima y con la que pretende avalar su poder y sus intervenciones sociales. Volver a Jesús, el gran principio de renovación eclesial, es necesariamente recuperar el Reino de Dios tal como él lo anunció, abrirnos a su misma experiencia de Dios: el amor misterioso de Dios que está penetrando en la historia, que nos remite al futuro, que nos desborda y pone en movimiento, que nos vuelca en el servicio al hermano, sobre todo a los más necesitados, con la lógica nueva del don y del amor gratuito.

Los dos capítulos siguientes volverán sobre estos dos problemas que acabo de apuntar.