

## REINO DE DIOS E IGLESIA DE JESUCRISTO

*Una aproximación al problema desde el actual contexto teológico*

“Calma en torno. De repente aparece el Bautista y grita: haced penitencia. El reino de Dios está cerca. Poco después Jesús, que sabe que es el hijo del hombre que ha de venir, toca los radios de la rueda del mundo, para que ésta se ponga en movimiento, dé la última vuelta y ponga fin a la historia natural del mundo. Como no se mueve, Jesús se cuelga de ella. Esta gira y le destroza. En lugar de traer la escatología, Jesús la aniquiló. La rueda del mundo sigue girando, y los pedazos del cadáver del único hombre inmensamente grande, que fue lo bastante poderoso para creerse el dominador espiritual de la humanidad y para violentar la historia, continúan colgados allí. Esta es su victoria y su dominación.”

Albert Schweitzer, *Von Reimarua zu Wrede*. Eine Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, 1906 367<sup>1</sup>.

### I. UN DESCUBRIMIENTO INQUIETANTE.

Se ha afirmado que Cristo, en realidad, esperó el Reino de Dios que él proclamó, pero que en su lugar, y como un accidente histórico, surgió la Iglesia. La afirmación surgió a propósito del desencanto escatológico del pasado siglo. Jesús mismo habría aniquilado

<sup>1</sup> Texto según la traducción de Diorki (A. S. Pascual) para la edición castellana de la obra de J. MOLTMANN *Teología de la esperanza*, Salamanca, 1969, 47-48.

la escatología, pues sus predicciones sobre el Reino de Dios no se vieron cumplidas. En efecto, los primeros cristianos vivieron con gran intensidad y en anhelante impaciencia la espera del retorno de Cristo hasta llegar a prescindir del trabajo, en una espera pasiva del fin del mundo y de la historia. En este contexto escribió Pablo las dos cartas a la Iglesia de Tesalónica, primeros escritos conservados del Nuevo Testamento. Jesús de Nazaret, el predicador galileo, ignominiosamente muerto en el suplicio del Gólgota, había pasado a ser el Señor y el Cristo, el Juez definitivo de la historia. Dios lo había resucitado confirmando su obra y sus palabras, y ahora volvería de nuevo y establecería el reinado definitivo de Dios. Pero ni las palabras de Jesús sobre la inmediata llegada del Reino, ni la espera impaciente primitivocristiana se vieron cumplidas.

El texto escalofriante, que como pórtico al tema encabeza estas páginas, nos conduce hasta la pregunta: ¿qué produjo en su autor, Albert Schweitzer, una impresión tan profunda y turbadora que le llevó a la conclusión arriba transcrita? Y fue aquella realidad, redescubierta ahora de nuevo, escandalosa hasta lo indecible, la pretensión de Jesús de Nazaret: identificarse con el *hijo del hombre* de la apocalíptica judía, erigiéndose así en el personaje divino de la escritura constituido en Juez de vivos y muertos. Pues si con algún título cristológico, de los que en el Nuevo Testamento encontramos, se identificó Jesús, fue, sin duda, con este de *hijo del hombre*, así como con el de *siervo de Yahvé*. Ambos tienen sus precedentes veterotestamentarios<sup>2</sup>.

<sup>2</sup> Cfr. los textos neotestamentarios Mt. 24, 30; 26, 64 y su antecedente veterotestamentario Dn 7, 13; así como Mt 25, 31 y sus antecedentes Ez 34, 17 e Is 58, 6-8. Para el problema de la identidad de Jesús de Nazaret, ver: BULTMANN, R., *Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus*, Heidelberg, 1961<sup>2</sup>; Jesús, München, 1964; BLINZER, J., *Der Prozess Jesu*, Stuttgart, 1951; BORNKAMM, R., *Jesus von Nazareth*, Stuttgart, 1971; BRAUN, H., *Jesus. Der Mann aus Nazareth und seine Zeit*, Stuttgart/Berlin, 1969; CRESPI, G., *Recherches sur la signification de la mort du Christ*, en: *Lumière et Vie* 101 (1971), 89-110; DUTHEIL, M., *El Cristo de la nación y el Cristo del templo*, en: *La fe fuerza histórica*, Barcelona, 1971, 51-66; EBELING, G., *Die Frage nach dem historischen Jesu und das Problem der Christologie*, en: *Wort und Glaube*, I, Tübingen, 1967<sup>3</sup>, 300-318; FUSCH, E., *Zur Frage nach dem historischen Jesus*, en: *Gesammelte Aufsätze*, II, 1960; GEORGE A., *Le sens de la mort de Jésus pour Luc.*, en: *Revue Biblique*, 2 (1973), 339-359; JEREMIAS, J., *Das Problem des historischen Jesus*, Stuttgart, 1960; KAEHLER, M., *Der sogenannte historische Jesus and der geschichtliche, biblische Christus*, München, 1969<sup>4</sup>; KAESEMANN, E., *Das Problem des historischen Jesus*, en: *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 51 (1954),

Cabe entonces que nos preguntemos seriamente si fracasó efectivamente Cristo, en su intento de instaurar el Reino de Dios que él mismo esperó, y que en realidad no vino. ¿Hemos de afirmar con Schweitzer que el cadáver de Jesús de Nazaret cuelga despedazado de los radios de la rueda del mundo que sigue impasiblemente girando? ¿Seguimos, pues, sometidos fatalmente al eterno retorno griego, apoyado sobre un orden circular siempre idéntico a sí mismo?

Para entender a Albert Schweitzer nos es obligado aclarar previamente qué significa en la historia de la teología cristiana la que no fue, aunque se llamó "escatología consecuente", que él y Johannes Weiss representan muy especialmente. Ambos descubrieron que el testimonio de los evangelios sobre la personalidad de Jesús, en tanto que visionario apocalíptico, nada tenía que ver con la imagen que de él se había forjado la teología liberal. Para los teólogos liberales (Schleiermacher, Harnack, Troeltsch y Ritschl, principalmente, entre ellos), la personalidad de Jesús había pasado a encerrar el ideal moral de su época, eliminando la realidad más conflictiva de Jesús, su significación sobrenatural. De esta manera, la teología liberal parecía haber conseguido definitivamente una síntesis de cristianismo y cultura, liberando la fe del corsé dogmático-eclesiástico, irreconciliable con la altura del tiempo y la ciencia.

Resulta, pues, hartamente comprensible que al poner de nuevo sobre el tapete, la suerte de Jesús de Nazaret, al filo de su pretensión escatológica y apocalíptica, Schweitzer y Weiss hicieran aparecer "como una mentira la obvia y natural síntesis armónica de cristianismo y altura", es decir, de fe y cultura, de fe y ciencia. Sin embargo, tampoco la "escatología consecuente" fue capaz de asumir el significado de su propio descubrimiento. El escatologismo cristiano le pareció a Schweitzer, como dice Moltmann, una ilusión que había llevado a Jesús al fracaso<sup>3</sup>.

125 y ss.; LOHSE, E., *Die Frage nach dem historischen Jesus in der gegenwärtigen neutestamentlichen Forschung*, en: *Die Einheit des Neuen Testaments*, Göttingen, 1973, 29-48; SCHMITHALS, W., *Jesus und die Weltlichkeit des Reiches Gottes*, en: *Evangelische Kommentare*, 1 (1968), 313-320; VIELHAUER, PH., *Gottesreich und Menschensohn in der Verkündigung Jesu*, en: *Aufsätze zum Neuen Testament*, München, 1965, 55-91. Cfr. asimismo para los títulos al respecto de Jesús: CULLMANN, O., *La christologie de nouveau testament*, Neuchatel, 1958; DUQUOC, Ch., *Cristología*, I, Salamanca, 1970; II, Salamanca, 1972.

<sup>3</sup> Cfr. MOLTSMANN, *Teología de la esperanza*, 45-51. Cfr. A. SCHWEITZER, *Von Raimarus zu Wrede. Eine Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* (1906), Tübingen, 1926<sup>4</sup>.

## 2. LA EXPERIENCIA PASCUAL Y EL DON DEL ESPIRITU O EL PUNTO DE PARTIDA DE UN PROCESO DE INTELECCION.

¿Fracasó Jesús en realidad? Afirmativamente responderíamos, con los teólogos de la "escatología consecuente", si detuviéramos la mirada en esa realidad brutalmente desconcertante que es la cruz. Pero, afortunadamente podemos mirar hacia un hecho, impensable de todo punto para un ser humano, desconcertante también, pero en un sentido ahora sopsresivo y maravilloso, que es la resurrección de Cristo. Sobre este hecho, de todo punto inconmensurable, se asienta la fe cristiana.

Así lo entendió Pablo de Tarso, que, ante las dudas sobre su personal resurrección que invadieron a los cristianos de Corinto, les escribe: "*Os recuerdo, hermanos, el evangelio que os prediqué (...) Si Cristo no resucitó, vana es nuestra predicación, vana también nuestra fe. Y somos convictos de falsos testigos de Dios porque hemos atestiguado contra Dios que resucitó a Cristo, a quien no resucitó*" (1 Cor 15, 1-15 y ss.).

¿Qué cristiano consecuente con su fe no ha hecho de este texto paulino la basamenta y la realidad al mismo tiempo, gozosamente experimentada en su vida, por la que su fe tiene sentido? Fue, pues, la experiencia de que Jesús de Nazaret estaba vivo, que Dios lo había resucitado por la fuerza de su Espíritu, la experiencia de que Dios había obrado en favor de Jesús, confirmando así sus palabras y su vida; fue esta experiencia inmensurable, la que condujo a los discípulos de Jesús, no bien medida a fuerza de entusiasmo y coordenadas del tiempo, a ese error de cálculo, padecido por toda la comunidad primitiva, que fue esperar prematuramente el advenimiento del Reino de Dios. Error, sin duda, del que participó Jesús mismo en el tiempo pre-pascual, sin que sepamos con exactitud hasta dónde, ya que los relatos evangélicos que conservamos están arrojados en un lenguaje harto lejano a nosotros, aquel de la apocalíptica tardía, que se desarrolló fabulosamente en los dos primeros siglos cristianos, que produjo el judaísmo febrilmente ansioso de liberación.

1. Para poder asumir el significado de Cristo hemos de referirnos a la experiencia pascual y a su significado. Y a nivel de esta experiencia vivida por los discípulos, vemos que ellos *abrieron los ojos* (Lc. 24, 31.44-48), *sin acabar*, sin embargo, *de comprender*, pues seguían todavía pensando en categorías terreno-políticas. No

otro es el significado del texto de Hechos 1, 6-8, en el que a la pregunta de los discípulos, Jesús contesta remitiéndolos a la "fuerza del Espíritu Santo que vendrá sobre vosotros".

La experiencia pascual alcanza toda su plenitud en el contenido *pneumático* de sí misma. Cuál sea este contenido pneumático, los *esquemas kerygmáticos* del Nuevo Testamento, sobre todo los del libro de los Hechos, ofrecen solución. Por referirnos a uno de estos esquemas, entre los diversos que Hechos y cartas apostólicas recogen, tomemos Hech. 2, 14-36, donde encontramos una elaboración por parte de Lucas, autor del libro, del misterio acaecido en Jesús, cuya finalidad y consecuencias buscadas nos vienen dadas por los versículos 37-40. Al texto de Hechos citado y a todos los otros es inherente este orden estructural: *Jesús de Nazaret, hombre a quien Dios acreditó* (v. 22); y que, *según el plan de Dios, fue entregado a la cruz por determinación de los jefes del pueblo judío, y mediante ejecución de los romanos* (v. 23); *ha sido resucitado por Dios y en él se han cumplido las promesas de la donación del Espíritu* (v. 24, donde se recoge el cumplimiento del salmo 16, 8-12, citado en los vv. posteriores: vv. 25-28); *los discípulos son testigos ante el pueblo de que Dios ha obrado a favor de Jesús* (v.32); así, pues, *Jesús ha sido ahora hecho Cristo y Señor* (vv. 33 a. 34-36). Y como colofón, la finalidad perseguida: *convertíos, bautizaos en el nombre de Jesús y recibiréis el Espíritu Santo* (v. 38)<sup>4</sup>.

Este esquema kerygmático pasó previamente por la vida de los discípulos. Fue el don del Espíritu el que condujo a los discípulos al centro nuclear del kerygma: *en Cristo se ha operado el perdón de los pecados* (objetivo perseguido en el v. 38); esta es la realidad salvífica operada en Jesús y su misterio. Juan asume en una misma experiencia vivida por los discípulos ambas realidades, pascual y pentecostal: Cristo está vivo y en él Dios ha perdonado los pecados y otorgado su Espíritu. De aquí nacerá entonces la exigencia de la *misión* (Jn 20, 19-23) que los discípulos deberán asumir de ahora en adelante. Del anuncio de este misterio de salvación, surgirá la Iglesia como *comunidad de los redimidos*.

La donación, sin embargo, del Espíritu no fue un hecho que quedó para siempre cerrado en sí mismo. El evangelio de Mateo concluye con aquellas palabras que el evangelista pone en boca de Cristo, y que resumen la misión apostólica (Mt 28, 20). Misión que

<sup>4</sup> Cfr. CULLMANN, O., *Les premières confessions de foi chrétienne*, París, 1948. Cfr. asimismo WENGST, Kl., *Christologische Formeln und Lieder des Urchristentums*, Gütersloh, 1972.

no va a ser obra autónoma de los discípulos de Jesús, sino más bien obra de Jesús mismo, quien estará siempre presente animando la misión apostólica, mediante una misteriosa presencia permanente hasta el fin del mundo y de la historia. Y no cabe, después que Cristo ha sido glorificado, otra presencia suya que aquella que él mantiene por su Espíritu. La actual presencia de Jesús en la historia es la de su Espíritu, que no es otro que el mismo Espíritu de Jesús. Por eso, Pablo podrá afirmar que el Señor es el Espíritu (II Cor 3, 17). Por lo cual nadie puede decir que "¡Jesús es el Señor!", sino en el Espíritu Santo, de la misma manera que nadie, hablando por el influjo del Espíritu puede decir "¡Anatema es Jesús!" (1 Cor 12, 3).

2. De cuanto llevamos dicho, puede ya deducirse que la donación del Espíritu del Resucitado a los discípulos, no puede ser entendida como un acontecimiento cerrado sobre sí mismo. La donación del Espíritu es por el contrario, un acontecimiento salvífico que se despliega en la historia de la Iglesia, en su condición de peregrina por el mundo y por la historia. ¿Quiere esto decir que la comunidad apostólica y las posteriores comunidades eclesiales históricas se hallarían al mismo nivel frente a la original realidad pentecostal? Evidentemente, no. El hecho de que la comunidad apostólica se haya convertido en norma y patrón para el resto de las comunidades eclesiales históricas, estriba justamente en que en ella se produjo aquella, diríamos, *fundamental* comprensión del misterio de la salvación en Cristo operado. Comprensión que no se libró, sin embargo, de ser vertida en las categorías culturales de la época y del ámbito geográfico en que tal comprensión del misterio crístico se produjo. Y comprensión fundamental, además, que no estuvo exenta de un lento proceso progresivo, como puede verse por los escritos neotestamentarios. Dan buena cuenta de esto por poner algunos ejemplos, los textos de Hechos: 10 (Pedro en casa de Cornelio, centurión romano en Cesarea), 11, 11-18 (Pedro justifica en Jerusalén su conducta en Cesarea) y 15, 5-29 (Concilio y resoluciones de Jerusalén).

Así, pues, si con la muerte del último apóstol concluyó la revelación, pues ellos fueron los testigos cualificados del misterio operado en Cristo, no quedó, sin embargo, cerrado el proceso de intelección y comprensión del mensaje por ellos pregonado. Los textos neotestamentarios, sólo recogen parte de este mensaje, aunque en ellos se encuentra lo fundamental, vertido en las redacciones que las comunidades a las que se destinaron exigían. Por esto sólo com-

pletados por la Tradición que los ha explicitado, prestan la base revelada que aún debe ser profundizada y desentrañada en mayor plenitud. Lo que tampoco quiere decir que las comunidades cristianas que en la historia nos han precedido no hayan vivido, según la fundamental intelección del mensaje apostólico. De aquí también que la Tradición y la Escritura vengan a constituir, como afirma el Vaticano II, "un solo depósito sagrado de la palabra de Dios, confiado a la Iglesia"<sup>5</sup>, pues Tradición y Escritura "están estrechamente unidas y compenetradas; manan de la misma fuente, se unen en un mismo caudal, corren hacia el mismo fin. La Sagrada Escritura es la palabra de Dios, en cuanto escrita por inspiración del Espíritu Santo. La Tradición recibe la palabra de Dios, *encomendada por Cristo y el Espíritu Santo* a los Apóstoles"<sup>6</sup>.

Si, pues, como decía, la revelación concluyó con la muerte del último apóstol, el proceso de intelección y explicitación del depósito de la revelación, conservado en la Escritura y en la Tradición, no ha concluido. Es tarea de todas las demás comunidades eclesiales, que, a lo largo de toda la historia humana y bajo la acción del Espíritu que guía y posee a la Iglesia, deben hacer suya esta tarea de explicitación y comprensión. Tarea y labor que, si bien es obra de todo el pueblo de Dios, alcanza su más auténtica expresión en el ministerio magisterial de los pastores, que han recibido del Espíritu Santo el carisma. El Vaticano II dice a este propósito: "el oficio de interpretar auténticamente la palabra de Dios, oral o escrita, ha sido encomendado únicamente al Magisterio de la Iglesia, el cual lo ejercita en nombre de Jesucristo"<sup>7</sup>. Pero serían mal entendidas estas palabras del Concilio si se entendiesen como dominio del Magisterio sobre la Palabra, por lo cual el Concilio explicita: "el Magisterio no está por encima de la Palabra de Dios, sino a su servicio, para enseñar puramente lo transmitido"<sup>8</sup>. El Magisterio es un carisma del Espíritu para la Iglesia, a fin de que ésta pueda conservar y transmitir limpiamente el mensaje revelado, y éste, al ser *predicado*, mediante la proclamación misionera y litúrgica de la Palabra; doctrinal y dogmáticamente *formulado*; doctoral y teológico-catequéticamente *reflexionado e interiorizado*, y, de esta forma, *incorporado y hecho vida propia* en la existencia del creyente, se convierta en causa de salvación.

<sup>5</sup> Concilio Vaticano II, *Dei Verbum*, 10.

<sup>6</sup> *Dei Verbum*, 9.

<sup>7</sup> *Dei Verbum*, 10.

<sup>8</sup> *Ibidem*.

### 3. LA IGLESIA, GERMEN DEL REINO DE DIOS.

De cuanto precede podemos ya trazar las relaciones que, a partir de la experiencia pasco-pentecostal de los discípulos y de la comunidad apostólica, podemos establecer entre Reino de Dios e Iglesia. Previamente empero, tenemos que aclarar algunos conceptos y establecer algunas premisas teológicas, al ritmo de la historia de la teología en los últimos años.

#### a) *El concepto de "Reino de Dios"*

Difícil es establecer una definición satisfactoria de la categoría "Reino de Dios". Se impone correr el riesgo de la parcialidad, dejando a salvo la intencionalidad de la totalidad buscada. Así, pues, arriesgando decimos que "Reino de Dios" es *aquel don escatológico que ha irrumpido con Cristo y en su persona en la historia humana, prometido por Dios desde los siglos en la Escritura, que tiene como objetivo y meta el establecimiento de aquella justicia divina que arrancará al mundo de su perdición definitiva, causada por el pecado en cuanto desobediencia y oposición al señorío de Dios sobre el mundo y la historia, y lo conducirá a su total plenitud, para que Dios sea todo en todo*<sup>9</sup>.

En la perspectiva de una hermenéutica política, podemos decir con Gollwitzer que "Reino de Dios" significa aquella *revolución* que excede todos los cambios históricos posibles, salvando al mundo de su perdición y llevándolo a su meta: una revolución que nosotros no podemos hacer, pero que *ha de sucedernos a nosotros*<sup>10</sup>. Y con esto, afirmamos de entrada el carácter *gratuito* (*don escatológico*) del Reino. Algo, como dice Gollwitzer, que nosotros *no podemos hacer*, porque su revolucionario y revulsivo contenido nos viene dado desde la meta escatológica de la humanidad que es Dios mismo. Algo que nosotros, como puntualiza Rodolfo Schnakenburg, *no podemos construir*, porque, contra todos los pelagianismos, el Reino de Dios no se construye, sino que *se acoge y se recibe*.

Afirmamos al tiempo la llegada de este don escatológico, su irrupción en la historia *con Cristo y en su persona*. Lo que nos impone un retroceso de nuevo hasta el significado escatológico del

<sup>9</sup> Cfr. Concilio Vaticano II, *Lumen gentium*, 5; asimismo, ver: 1 Cor., 15, 28.

<sup>10</sup> GOLLWITZER, H., *Die Revolution des Reiches Gottes und die Gesellschaft*, en: FEIL, E., *Diskussion zur Theologie der Revolution*, München, 1969, 41-64; cfr. *Selecciones de Teología*, 38 (1971), 146-156, donde se ofrece una condensación y traducción del estudio de GOLWITZER.



misterio que Dios obró en él. Jesús de Nazaret, afirmaba la teología de la "escatología consecuente", habría predicado el advenimiento, la llegada inminente del Reino, y en su lugar habría surgido la Iglesia. Según lo cual, la Iglesia vendría a ser fruto de un accidente histórico y de un anhelo y esperanzas frustradas. Hemos constatado la sin duda participación del Jesús pre-pascual en la común creencia apocalíptica de su tiempo, según la cual la llegada del Reino de Dios sería una realidad tan inminente como cosmológicamente visible, así como la participación en esta creencia de la primitiva comunidad apostólica. Pero al mismo tiempo hemos precisado, al hilo del Nuevo Testamento, el progresivo proceso de aquella comunidad en la penetración y comprensiva intelección del misterio salvífico operado en Jesús de Nazaret, proceso guiado por la fuerza del Espíritu Santo, Espíritu de Jesús. Fue el transcurso del tiempo el que, bajo esta acción que no permitió el desencanto de la comunidad, condujo a los cristianos a un replanteamiento de la espera del Reino. Lo que el Jesús pre-pascual no acertó a ver con lucidez, según parece desprenderse de los análisis de la exégesis moderna, el Cristo pos-pascual no quiso revelarlo a los discípulos, porque su obra debía ser completada por la acción de su Espíritu. Correspondió a las comunidades del siglo II afrontar la realidad, pasados ya los entusiasmos primeros, de esta nueva intelección de la espera de la llegada del Reino. Fue esta nueva óptica cara a la llegada del Reino de Dios, o para ser más precisos, cara a la vuelta segunda de Cristo para instaurar definitivamente y en plenitud el Reino de Dios, la que obligó a aquellas comunidades del siglo II a establecer un criterio de la apostolicidad de la doctrina, surgiendo así el *canon* del Nuevo Testamento. Ahora podrían referirse a él como norma objetiva de la tradición apostólica mientras la Iglesia adquiriría una estructura que la capacitaba como organismo social con perspectiva de tiempo por delante, pues el establecimiento definitivo del Reino de Dios con la llegada de Cristo nadie podría determinarlo. Las palabras del Cristo resucitado: *A vosotros no os toca conocer el tiempo y el momento que ha fijado el Padre con su autoridad, sino que recibiréis la fuerza del Espíritu Santo, que vendrá sobre vosotros y seréis mis testigos en Jerusalén, en toda Judea y Samaria y hasta los confines de la tierra.* (Hech. 1, 7). Estas palabras, sean de Cristo mismo, sean de Lucas, autor del libro de los Hechos, expresan este convencimiento al que poco a poco fueron llegando aquellas comunidades y que fue definitivo en el siglo II, salvado ya el bache que supuso la herejía marcionita y los coletazos del montanismo, bache y coletazos que han sacudido a todas las sectas apocalípticas o de

tipo milenarista que han existido a lo largo de los veinte siglos del cristianismo. El texto de Lucas supone, como bien puede constatar, la función misionera universal de la Iglesia, convencimiento que costó serias tensiones entre las comunidades de las primeras décadas pos-pascuales, y que no adquirió consistencia plena hasta superada la tentación judaizante que frenó en términos moderados el llamado Concilio de Jerusalén. (Hech. 15, 5-29).

b) *Cristo, fundamento de la Iglesia, la Iglesia lugar público del señorío de Cristo.*

No nos preocupan posiciones apologéticas ni nos turban hoy las consecuencias que pudieran seguirse de la en su tiempo inquietante "escatología consecuente" de la que tomamos el texto que abrió estas páginas. Nos importa establecer unos presupuestos válidos de las relaciones "Reino de Dios" e "Iglesia de Jesucristo" en un momento en que la problemática de estas relaciones ha pasado a ser entendida en el contexto de una hermenéutica política.

Con esta intencionalidad, establecemos ahora el fundamento de la Iglesia en Cristo mismo. Pues Cristo, por su predicación y misterio pascual ha incoado el Reino de Dios, haciendo de la Iglesia el heraldo de este advenimiento del Reino en su persona como principio y comienzo de una plenitud futura. El contenido de este Reino incoado, es un contenido pneumático, ya con el derramamiento del Espíritu del Resucitado a la comunidad les han sido entregadas a los cristianos las arras del Reino futuro (Rm 8, 23; 2 Cor 1, 22; 5, 5). El Espíritu, en cuanto Espíritu de Jesús es, asimismo, el Espíritu de la promesa. (Ef. 1, 13-14).

Y es por la *misión*, que Cristo confió a los apóstoles, como la Iglesia, según palabras del Vaticano II, se convierte en heraldo del Reino de Dios que en Cristo ha llegado a los hombres. (Lc. 11, 20; cfr. Mt. 12, 28), irrumpiendo misteriosamente en la historia. Mas no sólo recibió la Iglesia la misión de pregonar el Reino y anunciar su llegada, sino asimismo la misión de *instaurarlo en todos los pueblos*, al tiempo que ella se presenta ante el mundo y se constituye en la tierra como *germen* y principio de ese Reino, sin confundirse en absoluto con él<sup>11</sup>. La Iglesia es más bien, y en propiedad, el lugar público del señorío de Cristo, por lo que la Iglesia puede ser entendida coherentemente como "Reino de Cristo". Es decir, como aquel ámbito explícito de su dominio y señorío. En

<sup>11</sup> Cfr. *Lumen gentium*, 5.

cuanto tal, puede la Iglesia ser considerada germen del Reino de Dios que viene, pues en ella, lugar público del señorío de Cristo, el derramamiento del Espíritu de Jesús ha manifestado y manifiesta permanentemente en la historia la señal del Reino cual es la reconciliación con Dios mediante el perdón de los pecados.

La Iglesia *instaura* este Reino de Dios, que decimos en ella incoado, en la medida en que como germen del mismo contribuye a que la reconciliación de los hombres con Dios sea una realidad, para que pueda ser una realidad la reconciliación de los hombres entre sí. Lo que no está exento de cierta dialéctica que interfiere el perdón de Dios y el que los hombres se deben mutuamente. Es por el perdón de los pecados y la pacificación operada en Cristo (Ef. 1, 7; Col. 1, 20), y extendida por él mediante la donación del Espíritu a la Iglesia, como la humanidad, convertido el corazón y cambiadas las relaciones de dominio entre los hombres por las de fraternidad, se dispone a la manifestación plena del Reino al fin de la historia, cuando Cristo entregue al Padre su Reino, él mismo se someta al Padre y Dios venga a ser todo en todo (1 Cor. 15, 28b).

El Vaticano II<sup>12</sup>, ha empalmado con la tradición neotestamentaria y patrística al haber situado el misterio de la Iglesia y su puesto en la historia de la salvación en el marco de las *misiones trinitarias*, que teniendo su origen en el Padre desembocan en la obra del Espíritu como vivificador y santificador de la Iglesia: *Como el Padre me envió así os envío yo (Jn. 20, 21). Id, pues, y haced discípulos a todas las gentes bautizándolas en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, y enseñándoles a guardar todo lo que yo os he mandado. Y sabed que yo estoy con vosotros todos los días hasta la consumación del mundo (Mt. 28, 20).*

Es la misión, pues, de los apóstoles, y con ellos de los discípulos todos de Cristo en cuanto comunidad misionera, cuya fuente y origen es la misma comunidad trinitaria, comunidad originaria de toda misión, la que da a la Iglesia su puesto específico y propio en la historia de la salvación. Pues por el pregón del evangelio, la Iglesia, *reino de Cristo*, lugar privilegiado de la presencia de Cristo en el mundo y en la historia, extiende la misión trinitaria hasta que Cristo vuelva de nuevo para que el Reino de Dios sea ya para siempre. Pero hasta entonces, y como manifestación eficaz de la presencia de Cristo en la Iglesia, por la misión, la comunidad ecle-

<sup>12</sup> Cfr. *Lumen gentium*, 2, 3 y 4; *Ad gentes*, 2.

sial crece visiblemente en el mundo<sup>13</sup> y anuncia la llegada futura, al tiempo que mediante sus obras, y como en parábola, la significa.

Precisamente en este crecimiento del reino de Cristo, de la Iglesia, los hombres *acogen* mediante la conversión, objetivo principal del kerygma cristiano. el Reino de Dios que en Cristo ha llegado a los hombres (Mc. 1, 15; cfr. Mt. 4, 17). Este comienzo del Reino que se da en el crecimiento de la Iglesia, así como el crecimiento mismo, "están simbolizados en la sangre y en el agua que manaron del costado abierto de Cristo crucificado" (cfr. Jn 19, 34) y están profetizados en las palabras de Cristo acerca de su muerte en la cruz: *Y yo, si fuere levantado de la tierra, atraeré a todos a mí* (Jn 12, 32)<sup>14</sup>. La sangre y el agua hacen aquí referencia al bautismo y a la Eucaristía, que brotan de la sacramentalidad misma de la Iglesia, en tanto que prolongación histórica de Cristo glorificado, sacramento original de la salvación, en quien y por quien hemos obtenido el perdón de los pecados y la posibilidad de ser salvos. Pues ningún otro nombre se nos ha dado bajo los cielos por el cual podamos ser salvados. (Hech. 2, 21; 3, 16; 4, 12).

#### 4. LA DIALECTICA PRESENCIA DEL REINO DE DIOS EN LA HISTORIA.

Con lo dicho hasta aquí pudiéramos dar por terminadas estas páginas. Sin embargo, la problematicidad de las relaciones Reino de Dios e Iglesia deben ser situadas en el contexto de la actual sociedad. Por eso habremos aún de extendernos, pues aún hemos de justificar el pórtico de este trabajo, descartada ya su finalidad apologetica.

Al plantear el problema de la legitimidad de la Iglesia al filo de un descubrimiento hartamente inquietante que la cuestionaba, el de la mal llamada "escatología consecuente", afirmaba de pasada que dicha corriente teológica no fue capaz de dar una solución satisfactoria al problema planteado por la escatología jesuana. Schweitzer diluyó al fin el cristianismo en la filosofía de la cultura, reinante en la época que él vivió. Schweitzer malogró así cuanto de específico y heterogéneamente cristiano implicaba su redescubrimiento escatológico<sup>15</sup>. También hoy corremos el riesgo que él corrió, y doy ya aquí los motivos que me llevaron a arrancar de la necesaria legi-

<sup>13</sup> Cfr. *Lumen gentium*, 3.

<sup>14</sup> *Ibidem*.

<sup>15</sup> Cfr. MOLTSMANN, *Teología de la esperanza*, 47.

timación de la Iglesia frente a una escatología jesuana mal entendida. También hoy corremos este riesgo, porque de nuevo parece perder la Iglesia su legitimación histórico-salvífica, quedando diluída su específica misión en un mesianismo escatológico, lejano del de Schweitzer, pero con idénticas consecuencias en lo que a la función pública de la Iglesia se refiere.

Estimo que un correcto planteamiento de las relaciones "Reino de Dios" e "Iglesia de Cristo", si bien, no puede ser establecido al margen de las condiciones de nuestra sociedad y al margen, por tanto, de una hermenéutica política<sup>16</sup>, no pueden tampoco, al ser situadas estas relaciones en un horizonte escatológico, diluir la misión reconciliadora de la Iglesia en el mero establecimiento de nuevas relaciones humanas, basadas en determinaciones sociológicas que detecten una línea gráfica de relaciones de dominio y no de fraternidad. Será preciso, por tanto, resituar el mensaje que la Iglesia anuncia en el marco de la esperanza judía en la promesa, como postula la hermenéutica política, pero será preciso al tiempo, tomar, como criterio de un recto entendimiento de la misma, el misterio pascual. Sólo si logramos arrancar la escatología jesuana del contexto pre-pascual, para entenderla en clave pos-pascual, conseguiremos superar las dificultades creadas por la "escatología consecuente". Y de la misma manera, sólo la intelección pos-pascual de lo acaecido en Jesús de Nazaret puede evitar el riesgo de una nueva disolución de la Iglesia en un escatologismo intrahistórico de carácter mesianista.

#### a) *Superar la tentación sobrenaturalista.*

Sin el marco de la esperanza judía en la promesa, la experiencia de la pascua, que afirma haberse cumplido esta promesa en Jesús de Nazaret, carece de contexto, queda desencarnada y sitúa la escatología jesuana en un callejón sin salida. La única solución es la

<sup>16</sup> Aquí reside, pienso, lo verdaderamente valioso del pensamiento de J. B. Metz en su esbozada "teología política", así como de toda esta corriente contemporánea del pensamiento teológico con él iniciado. Pero aquí reside también el riesgo de una pérdida de identidad por parte de la comunidad eclesial, que no puede dejar de ser, salvo renunciando a sí misma, una comunidad de reconciliación. De aquí el lugar central que debe ocupar el misterio de la Cruz en toda opción positiva en pro de la humanización de la historia. Convencimiento del que da buena cuenta el último Moltmann. Cfr. MOLTSMANN, Jürgen, *Crítica teológica de la religión política*, en: *Ilustración y teoría teológica*, Salamanca, 1973, y *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*, München, 1972.

intelección *sobrenaturalista* del Reino de Dios por Jesús anunciado. Un Reino que se torna tangencial a la historia humana, y que traicionaría toda la historia pre-cristiana del pueblo de Dios, esto es, la esperanza judía. Una intelección del Reino de Dios como una realidad absolutamente tangencial al mundo, no ofrece posibilidad alguna de establecer unas relaciones "Reino de Dios" e "Iglesia de Cristo" en el marco de las condiciones de nuestra sociedad, en una hermenéutica política. Pues lo sobrenatural, como dice Jürgen Moltmann, no es ya lo escatológico, porque lo sobrenatural puede mantenerse al margen de lo histórico como lo eterno frente a lo temporal, sin posibilidad alguna de conexión ni de interferencia.

De una intelección sobrenaturalista del Reino de Dios adoleció el planteamiento de Juan Weiss y Alberto Schweitzer; y de ella adolecieron durante siglos todos nuestros tratados dogmáticos, que asentaron una sistematización del *De novissimis* sobre el presupuesto de una alteridad radical entre el Reino y el mundo, la eternidad y la historia, lo espiritual y lo material, el alma y el cuerpo. ¡Como si el misterio de la Encarnación no hubiera tenido que ser defendido, ortodoxamente defendido, de todo docetismo herético!

b) *Superar la tentación pelagiana, pero tomar en serio la historia.*

El pelagianismo ha amenazado siempre a la Iglesia, y si bien sólo se lo estigmatizó doctrinalmente, no quiere esto decir que el pelagianismo sea sólo una amenaza herética de tipo doctrinal teórico para la Iglesia. Lo es también para la práctica cristiana. El pelagianismo no es sólo una herejía de la doctrina cristiana, lo es también de la praxis cristiana. Así entiendo que la constantinización de la Iglesia, fenómeno que fue más ambiguo de lo que muchos pretenden, no estuvo, sin embargo, exento de una fuerte dosis pelagiana, tanto como pueden estarlo todos aquellos intentos de cristianización global de la sociedad desde el poder, cualquier color que éste tenga. Pues esto equivale, en el fondo, a negar la gratuidad de la salvación y la libertad del hombre para recibirla. ¿Cómo establecer, entonces, una relación satisfactoria entre "Reino de Dios" e "historia humana", en la que ni el Reino de Dios pueda ser entendido como una realidad suspendida sobrenaturalísticamente sobre la historia, ni la Iglesia pierda su específica función de reconciliación como heraldo y germen del Reino, diluída en una historia de la libertad que pelagianamente intente autorredimirse? Es decir, ¿cómo situar esta relación en una hermenéutica política sin que se vea amenazada la legitimidad de la Iglesia?

La teología liberal fue una teología de un sabor pelagiano lo suficiente incómodo como para provocar la impugnación de la posterior *teología dialéctica*. Ni Weiss ni Schweitzer fueron capaces de situar la Iglesia en el contexto de la escatología cristiana, a la que ellos se acercaron infructíferamente, que impugnase el pseudoentendimiento liberal entre cristianismo y altura del tiempo, que había eliminado de la fe cristiana lo más heterogeneamente cristiano, esto es, la gratuidad de la fe cristiana. La disyuntiva pareció entonces ser: o escatología sobrenatural a ultranza o entendimiento liberal de la fe cristiana. Ellos prefirieron la segunda opción tras malograrse sus intentos de un giro copernicano hacia la escatología. Las Iglesias, quizá asustadas, prefirieron el refugio del sobrenaturalismo, y se defendieron con la coraza de una apologética que paradójicamente rayó en el racionalismo. Hubo que esperar a que la *teología dialéctica*, al filo de la dramática experiencia de los frentes de guerra, devolvieran su frescor a la fe cristiana.

Barth y Bultmann han supuesto un importante paso en la intelección de la relación Reino e historia. Desde sus posiciones teológicas la Iglesia ha recobrado una legitimidad menos sospechosa, al tiempo que teológicamente fundada. Pero tampoco ambos gigantes de la teología han alcanzado una respuesta satisfactoria particularmente atenta al mismo tiempo a ambas realidades. Ambos teólogos hacen tabla rasa de la historia, y favoreciendo la subjetividad divina (Barth) o privilegiando la subjetividad humana (Bultmann) en sus análisis, deshistorizan la revelación judeocristiana. Se responde por tanto, desde la óptica teológica de ambos a la primera parte de nuestros interrogantes: ¿cómo superar la tentación pelagiana? No se responde satisfactoriamente a la segunda parte: ¿cómo tomar en serio la historia? <sup>17</sup>.

Entiendo que un correcto planteamiento de las relaciones "Reino de Dios" e "historia humana" que salvaguarde, porque así nos viene dado por el Nuevo Testamento, la legitimidad de la Iglesia, debe tener en cuenta los presupuestos siguientes: 1) *arrancar del marco de la subjetividad individual el escenario de las relaciones entre ambas realidades hasta situar la vivencia personal de la fe en el contexto público de nuestra sociedad*. A esto ha contribuido, tomándolo como tarea propia, la nueva teología política <sup>18</sup>, que ha inten-

<sup>17</sup> Esta es la crítica fundamental que de ambos autores hace hoy la teología política latinoamericana o "teología de la liberación", cfr. a este respecto: ALVES RUBEM, A., *Cristianismo, ¿opio o liberación?*, Salamanca, 1973, 54-95.

tado resituar la fe cristiana en el marco de una hermenéutica política del evangelio. Creo que, a pesar de las aporías que este capítulo de la reflexión teológica contemporánea ofrece, las intuiciones fundamentales de la nueva teología política son válidas. Pues a la fe cristiana le es implícita una pretensión pública de su mensaje. 2) En segundo lugar, *dar todo el valor que le da la Sagrada Escritura al despliegue de la acción de Dios en el marco, y desde el interior de ella misma, de la historia humana*. Diversas corrientes de la teología actual han contribuido al establecimiento de este segundo presupuesto. Así la teología de Carlos Rahner, que mediante el análisis formal de la condición histórica del hombre, ha convertido la historia en el marco del desenvolvimiento existencial del "oyente de la Palabra"<sup>19</sup>. Particular contribución en el establecimiento de este presupuesto, ha tenido la teología de Wolfhart Pannenberg y del grupo programático de *Offenbarung als Geschichte* (Revelación como historia) de 1961 (R. Rendtorff, U. Wilckens, T. Rendtorff). Particularmente para Pannenberg y para este grupo de teólogos, la historia se convierte en "el marco de la revelación indirecta de Dios por sí mismo"<sup>20</sup>. Si en Carlos Rahner subyacen los existenciales heideggerianos, en Pannenberg se deja sentir toda la tradición filosófica del idealismo alemán.

Pannenberg sitúa las relaciones "Reino de Dios" e "Iglesia" en el marco de las relaciones "Reino-sociedad". Pues el Reino de Dios dice una relación más amplia que la representada por la Iglesia, por cuanto la acción de Dios no se circunscribe a la acción de la Iglesia exclusivamente, ni al ámbito más extenso, siquiera de los creyentes. Por eso, precisa el teólogo, cada Iglesia cristiana que quiera permanecer fiel al mensaje de Jesús, deberá comprenderse

<sup>18</sup> Cfr. METZ, J. B., *Teología del mundo*, Salamanca, 1971. Metz, como es bien sabido, postula una "desprivatización" de la fe cristiana, que ha sido consecuencia de la crítica de la religión no bien asumida por parte de las iglesias cristianas y de la teología.

<sup>19</sup> Rahner protesta, creo que con razón, de una pretendida incompatibilidad entre "teología trascendental" y "teología política", pues una verdadera valoración de la historia como escenario de la actividad humana y del combate, por tanto, por el Reino y su justicia, sólo es posible si se tiene en cuenta y se toma en serio la fundamentación antropológica de la historicidad misma del hombre. Cfr. a este respecto: RAHNER, K., *¿Qué es teología política?*, en: *Arbor* (1970), 245-246; LAVALETTE, H. de, *La "théologie politique" de Jean-Baptiste Metz*, en: *Recherches de Science Religieuse*, 58 (1970), 321-350. El ya citado nr. de *Selecciones* ofrece una condensación en castellano del artículo de Lavalette, págs. 127-128 en lo que respecta a la presente referencia.

<sup>20</sup> Cfr. MOLTMANN, *Teología de la esperanza*, 98-109.



a sí misma en su fundamental relación al Reino de Dios anunciado en el mensaje de Jesús. Ahora bien, en este mensaje se habla del Reino de Dios como futuro del mundo y de la humanidad. Es, por tanto, la esperanza de este futuro la que aclara fáctica y teológicamente las relaciones de la Iglesia con el mundo<sup>21</sup>.

Una tercera corriente teológica que viene a establecer este presupuesto segundo, es la llamada *teología de la esperanza*, cuyo máximo interlocutor es Jürgen Moltmann. Moltmann estima que la teología como "escatología universal de la totalidad de la historia", concepción pannenberguiana, encierra, sin embargo, el riesgo de sustituir la prueba cosmológica de Dios de la vieja teodicea por la de la "totalidad de la historia" como escenario de la revelación de Dios. Con lo cual, el Dios del Antiguo Testamento, que es el Dios de la promesa, acabaría por convertirse en el *theos epiphanes*. Es decir, la historia, su totalidad, no sería ahora sino la epifanía divina llevada a su consumación<sup>22</sup>. Para Moltmann, es preciso tomar en serio la historia, tal como Pannenberg pretende, pero desde el marco bíblico de su intelección: dentro de la dialéctica de distensión y cumplimiento de la promesa, tal como nos viene dado por el Viejo Testamento, y por el Nuevo, en cuanto que este último supone la afirmación y el asentamiento definitivo de una garantía: el cumplimiento final de la promesa. Que esto sea así lo atestigua la Resurrección de Cristo, en cuanto comienzo del cumplimiento y garantía de lo que vendrá.

Finalmente, las corrientes teológicas de la *revolución* y de la liberación, no satisfechas con el planteamiento de la teología de la esperanza, han contribuido a situar más en el interior de la historia misma la relación entre acción de Dios, signo de su presencia en la historia, y la acción del hombre, replanteando las relaciones Reino de Dios e Iglesia. Para estas corrientes teológicas, la teología de la esperanza moltmanniana adolece de lo mismo que ella se permite reprochar a los postulados de Pannenberg. Trasladando a un futuro de carácter trascendente el cumplimiento definitivo de la promesa, la historia se asentaría en dicho futuro como sobre su fundamento metafísico más propio. ¿No podría, por el contrario, entenderse la trascendencia de Dios, la trascendencia de su acción, de forma inmediata, sin que se atente contra la irreductibilidad de la misma acción divina? La teología de la revolución afirma así

21 PANNENBERG, W., *Theologie und Reich Gottes*, Gütersloh, 1971, 32.

22 Cfr. *Teología de la esperanza*, 102.

que son los conflictos históricos los lugares privilegiados de la presencia de Dios, según lo atestigua el patrón veterotestamentario. La teología de la liberación afirma que, efectivamente, es en el interior de la historia donde se deja sentir la acción liberadora de Dios, signo de su presencia y de la llegada de su Reino, y esto aún a costa de la voluntad, siempre posible en lo relativo de la existencia humana, de alienación del hombre<sup>23</sup>.

Evidentemente, el riesgo y la amenaza pelagianos se hacen aquí harto cercanos. Desde esta perspectiva puede, en efecto, producirse un equívoco, padecerse un espejismo: confundir el crecimiento de la humanización con el crecimiento del Reino de Dios, realidades que no son permutables<sup>24</sup>. De aquí que para superar el posible equívoco (¡sería ciertamente un equívoco fatal para la identidad de la fe cristiana!), y dar con un planteamiento satisfactorio de las relaciones entre Reino e Iglesia en el contexto de las relaciones Reino-historia, estimo obligatorio criterio de referencia un tercer presupuesto: 3) *en la vida, muerte y resurrección de Jesús de Nazareth, en su persona y obra, Dios ha hecho presente la llegada de su Reino, dando testimonio de su voluntad de salvación-liberación*. Después de la Encarnación de la Palabra en Jesús de Nazaret ningún otro lugar puede reclamar la presencia de Dios, sin referencia, explícita o implícita a él. Si en Cristo ha llegado el Reino de Dios a la historia, la vivencia de Jesús, su aceptación y experiencia de la presencia del Reino de Dios en él, en su vida y en su obra, en su muerte y en su resurrección, son criterio normativo para una vivencia pospascual de la presencia del Reino, de la acción de Dios en la historia humana. Allí donde el Pneuma de Cristo se halle presente, allí se da una verdadera presencia de la acción de Dios y de su Reino, por-

<sup>23</sup> Cfr. SHAULL, R., *Befreiung durch Veränderung*, München/Mainz, 1970, obra que recoge los estudios del más destacado teólogo de la revolución. Una traducción condensada de uno de los más importantes de estos artículos la encontrará el lector en el nr. 38 (1971), 136-145, de *Selecciones de Teología*. Una crítica fundamentada a la divinización de la historia que supone la teología de la revolución puede verse en el trabajo de RENDTORFF, T., *Der Aufbau einer revolutionäre Theologie. Eine Strukturanalyse*, en: RENDTORFF, T./TOEDT, H. E., *Theologie der Revolution. Analysen und Materialien*, Frankfurt am Main, 1968, 41-75. Para la teología de la liberación remito a la citada obra de R. A. Alves, en lo que hace a este propósito, de manera particular a los capítulos IV y V de la misma.

<sup>24</sup> J. M. González Ruiz ha intentado expresar esta irreductibilidad de la fe cristiana a identificarse con un humanismo más en su conocido estudio *El cristianismo no es un humanismo*, Barcelona, 1970.

que sólo en Cristo y allí donde Cristo ha derramado su Espíritu, Dios trabaja la historia humana en la acción del hombre sin dejarse reducir a sus dimensiones de actualidad, trascendiéndola siempre. Pero esto exige el detener aquí la reflexión, pues los interrogantes comienzan a saltar sobre el papel y urge la profundización cristológica. En efecto, ¿cómo está Cristo presente en la historia?, ¿qué significa la presencia de su Pneuma?, ¿cómo discernir la presencia del Espíritu de Cristo en la acción humana?

c) *Jesús de Nazaret como criterio.*

El riesgo de equívoco, confundir la obra de Dios con la de los hombres, es la espada de Damocles del cristiano que apuesta, angustiado o esperanzado, por el hombre y por su historia, por su historia y por su futuro (¡lo paradójico es que el cristiano, si es tal, tiene necesariamente que apostar así porque es la apuesta de Dios!). Mas, ¿por qué el riesgo? Porque no siempre las líneas de humanización coinciden y van paralelas con las del Reino. Es el límite de todo mesianismo humanista que no va en dirección de la flecha de marcha del Reino y el límite de todo *cristianismo anónimo* que puede darse (y estimo que se da de hecho) en la tarea histórica de humanización. Pues siempre le es posible al hombre buscarse donde jamás podrá encontrarse, intentar una humanización de la historia desde una ignorancia que inevitablemente ha de conducirle a la deshumanización. ¡Nuestro siglo no es desgraciadamente parco en ejemplos históricos! Siempre le es posible al hombre atentar contra Dios y contra su Cristo, siempre le es posible a los pueblos amotinarse, según la experiencia sobrecogedora del salmista (Sal. 2, 1-2 ss; cfr. su contexto neotestamentario en Hech. 4, 25-26). El credo cristiano obliga en consecuencia a volver la mirada hacia Jesús de Nazaret, pues en él, único lugar explícito de habitación de la plenitud de la divinidad (Col. 2,9), la gracia se ha hecho historia. La autoconciencia que Jesús tuvo de la presencia del Reino en su vida y en su muerte, se hace así norma para el creyente, si quiere discernir acción humana y acción divina, Reino de Dios y reinos de este mundo, aunque es en este mundo donde se da la presencia del Reino de Dios.

Hoy son ya datos adquiridos por la exégesis neotestamentaria: a) que la predicación de Jesús estuvo centrada en el anuncio de la llegada del Reino, predicación llena de resonancias proféticas, apocalípticas y rabínicas; b) que el Reino, tal como lo concibió Jesús, es un acto decisivo de Dios en la historia y en el corazón del hombre,

por una parte, y en la intervención final de Dios para la salvación y para el juicio, por otra; c) por lo cual, el Reino tiene caracteres de *presente* y de *futuro*<sup>25</sup>. Disolver la polaridad de la acción de Dios privilegiando uno de los dos polos entre los que se sitúa, es optar por el equívoco, arriesgarse a la alienación de una fe pseudo-cristiana o a la construcción de Babel. Ambas tentaciones fueron superadas con energía por Jesús, quien se tuvo que mover no sin un peligro para él, el mismo que le condujo a la cruz, entre la tentación divinización de la historia humana y de la acción del hombre, base de todo intento político teocrático, y la tentación sobrenaturalista.

Jesús entendió el Reino como presente en él porque se sintió e interpretó a sí mismo como radicalmente *cogido por Dios*, hasta el punto de serle absolutamente *obediente cumplidor de su voluntad en la renuncia a la voluntad propia* (Mc. 14, 36; cfr. Mt. 26, 39 y Lc. 22, 42), arriesgando así su vida (Fil. 2, 8; cfr. cita del Sal 40, 7-9 en el contexto de Hb. 10, 5-10), pero haciéndose objeto de la complacencia de Dios (Mc. 1, 11; cfr. Mt. 3, 17 y Lc. 3, 22). Fue por este sometimiento a la voluntad de Dios por lo que Dios operara en Jesús de Nazaret *la obra de transformación radical del hombre por Dios que en él ha tenido ya lugar*<sup>26</sup>, si bien, por su singularidad y por su carácter de principio de transformación radical de la humanidad y la historia, de la creación toda, reviste un carácter escatológico, que proyecta su cumplimiento en quienes con Jesús se configuran como "obedientes" hacia un futuro ya comenzado por el recibimiento del Pneuma del Cristo arrancado de la muerte y hecho Señor de la historia. La tesis, pues, "sobrenaturalista-escatológica" de Weiss y Schweitzer, según la cual el Reino sólo sería una realidad futura que, presentida de forma inminente por Jesús y por la comunidad primera, sin embargo no llegó, carece, desde la óptica con que hemos abordado el problema, de fundamentación en el Nuevo Testamento, y el error de Jesús y de la comunidad primera pierde significación e importancia frente a lo en verdad fundamental. Como han puesto bien de manifiesto los posbultmannia-

<sup>25</sup> Cfr. una síntesis de los resultados de la exégesis moderna sobre la comprensión jesuana del Reino de Dios: MYRE, A., *L'espérance et le royaume de Dieu dans l'Écriture*, en: Société Canadienne de Théologie, *L'espérance chrétienne dans un monde sécularisé*, Le Point théologique, 4 (1972), 103-111.

<sup>26</sup> Cfr. la síntesis de Myre, *loc. cit.*

nos que se han vuelto hacia el Jesús histórico<sup>27</sup>, Jesús tuvo conciencia de que con él el *esjatón* había irrumpido en la historia humana. Y fue este convencimiento el que llevó a Jesús a polemizar con sus enemigos acerca de la presencia del dedo de Dios en sus obras, de la que da cuenta el Nuevo Testamento (Mt. 12, 28; Lc. 11, 20). Jesús expresó en hechos de liberación el perdón de los pecados poniendo de relieve la efectividad de este perdón mediante sus curaciones (Mt. 9, 2-7). Mas conduciría al equívoco ignorar el valor escatológico de los *signos* operados por Jesús, e identificar los hechos de curación, hechos de liberación histórica, cuyo valor último se sitúa siempre tras su carácter *significativo*, con la *realidad* que significan, esto es, la *reconciliación con Dios, el perdón de los pecados*, que la llegada del Reino supone. Si bien, al hacerlo así, Jesús explicitó que la concatenación de signo y significado, de realidad signifiante en su dimensión liberadora, y la realidad de la reconciliación no es fortuita, sino que dicen una a la otra mutua relación. Porque la reconciliación es liberación del pecado, expresión suprema de la vaciedad y alienación del hombre, vuelto de espaldas a su más íntimo fundamento, la realidad divina, no puede ser expresada sino en los hechos de liberación, que, sin ser ellos mismos la reconciliación, niegan cuanto de negativo hay en el ser total del hombre y en su historia, y que obstaculiza la identificación del hombre consigo mismo, el retorno a su más profunda identidad de perfección en la estructura *corporeo-espiritual* de su ser. Pues es el hombre espíritu encarnado. No de otra forma se nos aparece la resurrección de Jesús como el hecho supremamente liberador que transformó la total realidad del hombre en aquel hombre que fue Jesús de Nazaret, en quien Dios ha operado ya la definitividad escatológica del Reino. y por cuyo Pneuma derramado sobre sus discípulos el Reino es realidad en la historia. Al arrancarlo a la muerte para siempre, Dios ha glorificado la realidad total de Jesús reconciliando al hombre con él y consigo mismo. Cristo Jesús es así la garantía escatológica de lo que nos aguarda, pero que es ya escatológicamente una realidad en la historia de los hombres.

## CONCLUSION

Nos queda, pues, trazar unas conclusiones que desprendidas de cuanto hemos dicho, traten de expresar la imposibilidad de disol-

<sup>27</sup> Cfr. la anterior nota (2) por lo que al problema del Jesús histórico se refiere. En ella encontrará el lector la bibliografía más representativa.

ver la identidad de la Iglesia, salvo pérdida de la misma identidad cristiana. Es lo que ahora intento, buscando una fidelidad al mensaje del Nuevo Testamento.

1.—Siendo el Reino de Dios un *don escatológico* que ha hecho su presencia en la historia en la vida, muerte y resurrección de Jesús de Nazaret, en su persona y sus obras, la Iglesia se encuentra referida al Reino en la misma medida que dice referencia a Cristo.

2.—La Iglesia, cuya legitimidad se asienta en la *misión* recibida de Cristo como comunidad-testigo y heraldo de lo acaecido en él, esto es, de la presencia en Jesús del Reino, cuya garantía halla en su resurrección de entre los muertos, se inscribe en la dinámica del Reino de Dios que anuncia merced al derramamiento del Pneuma que el Resucitado ha hecho sobre ella, convirtiéndola así en el lugar privilegiado y explícito de su señorío. La Iglesia es, en consecuencia el *reino de Cristo*.

3.—Es en virtud del Pneuma del Resucitado que alienta en la comunidad de los discípulos de Jesús como la Iglesia se acredita comunidad de los cofigurados con la suerte de Cristo Jesús. Es en virtud del Espíritu de Jesús como éste se halla presente en la comunidad eclesial, haciendo de ella *germen del Reino* y *lugar de su presencia*, dado que la Iglesia, sacramento terrestre del Cristo glorioso, prolonga en la historia a aquél en quien el Reino se identificó con su persona, haciéndose contenido mismo del Reino anunciado.

4.—Todos los acontecimientos de liberación histórica son ambivalentes, como ambivalentes son el mundo y la historia humana. Por eso, en la medida en que los hechos de liberación se insertan en la dinámica de pacificación de la realidad, inaugurada por Dios en Cristo, y dan fe, en virtud del Pneuma de Jesús derramado sobre sus discípulos, de la reconciliación de Dios con la historia humana por la que los hombres se saben y sienten hermanos; en esta medida, dichos hechos de liberación atestiguan, en línea con los signos y señales, milagros y resurrección de Jesús, que el Reino germina, crece y se expande por la caridad de los creyentes en Cristo. La acción liberadora del hombre, como flecha que apunta hacia el futuro de plenitud escatológica, se sitúa como en matriz que acoge y potencia en el interior de la acción de Dios que libera reconciliando, y que la arropa sin destruir su identidad. La acción de Dios es entonces acción del hombre y la acción del hombre lo es de Dios.

5.—Una hermenéutica política de la fe, que no quiera aventu-

rarse en la quimera de divinizar la historia (lo que suele llevar implícita la sacralización de determinadas acciones políticas); fase por otra parte superada de la humanidad y de la historia de la salvación, reconocerá verse siempre remitida a un *pasado normativo* significado por la Encarnación de la Palabra, que hace de Jesús de Nazaret el único lugar *explícito* de la presencia de Dios en la historia, y que refiere a su persona y misterio toda otra manifestación teofánica.

6.—Pues si es verdad, finalmente, que el Pneuma de Jesús que hace de la Iglesia el lugar privilegiado del señorío de Cristo, no se ata, sin embargo, a ella, pues sopla donde quiere y como quiere, sin saber de dónde viene y a dónde va (Jn. 3, 8), también lo es que el Espíritu del Resucitado, así confesado por la Iglesia, allí donde deja sentir su presencia, se establece una referencia a la Iglesia, en cuanto que ésta, llamada a congregar a todos los dispersos por el pecado en dos pueblos en un único rebaño (Jn. 10, 16; Ef. 2, 11-20; 1 Pe. 2, 9-10), es la expresión explícita querida por Cristo, en la que se identifican como discípulos suyos cuantos acogen el Reino que ella anuncia y del que es germen y signo escatológico.

ADOLFO GONZALEZ MONTES

Tubinga