

# Iglesia y Reino de Dios

Antonio González

La tesis de que la iglesia no se debe identificar con el reino de Dios es casi un lugar común en la teología contemporánea. La tesis es, en buena medida, correcta. Sin embargo, la cuestión crucial consiste en determinar cuál es la relación entre la iglesia y ese reinado. ¿Se trata simplemente de que la iglesia “anuncia” el reino de Dios, como sostendrían las posturas más tradicionales? ¿O se trata más bien de que la iglesia “promueve” aquellas iniciativas socio-políticas que considera más apropiadas para que el reino de Dios se acerque, como se diría desde posiciones más progresistas? ¿Son estas posiciones tan distintas, o comparten muchos presupuestos comunes? ¿Y hay acaso otras maneras de pensar la relación entre la iglesia y el reino de Dios? Evidentemente, para aclarar estas cuestiones es esencial que comencemos preguntándonos por determinar qué es lo que se quiere decir cuando se habla de un reino de Dios.

## 1. El reinado ¿de Dios?

En el canon la Biblia hebrea, la idea de que Dios reina sobre su pueblo aparece por vez primera en Ex 15,18. Se trata de un pasaje crucial, que nos puede ilustrar en gran manera sobre el sentido profundo del reinado de Dios. Tras el hundimiento del ejército del faraón en las aguas del Mar de los Juncos, Moisés y su hermana Miriam entonan sendos cantos triunfales. Pues bien: al final su canto, Moisés proclama: “el SEÑOR (YHWH) reinará por siempre jamás”. Lo que se afirma es justamente que el pueblo que ha salido de Egipto ya no está bajo la soberanía del faraón, sino bajo la soberanía de Dios. Dios reina sobre ese pueblo. Se ha convertido en su gobernante, porque ha arrebatado a ese pueblo de la soberanía del faraón, y lo ha situado bajo su propia soberanía. El reinado de Dios no es en el canto de Moisés algo abstracto, utópico o meramente trascendente. El reinado de Dios tiene lugar ya en la historia. Dios reina allí donde el faraón ya no reina, y donde sorprendentemente tampoco Moisés se convierte en rey. Si Dios reina, otros no reinan. El que Dios reine entraña el cuestionamiento de toda forma humana de dominación. De ahí que la ley del Sinaí diseñe una sociedad altamente igualitaria, que en principio no cuenta con la necesidad de una monarquía, y en la que se prevén distintos sistemas para reducir la aparición de desigualdades económicas.

Desde el punto de vista de la exégesis histórico-crítica se ha señalado la posibilidad de que los textos en los que se habla de la monarquía divina sean más bien tardíos. Algunos sostienen que el texto más antiguo en el que aparece la idea de Dios (YHWH) como rey está en el libro de Isaías cuando éste proclama que ha visto “al rey y Señor de los ejércitos” (Is 6,5). El carácter tardío de estos textos no deja de ser sorprendente, si tenemos en cuenta que en los textos de Ugarit ya se consideraba en más de una ocasión a los dioses como reyes. Ahora bien, en estos casos, la designación de la divinidad como “rey” no tenía una función crítica, sino más bien legitimadora: el monarca local aparecía como representante de la divinidad, a la que también servía como administrador del templo. La figura bíblica del Melquisedec, tanto rey como sacerdote del “dios altísimo” puede ser considerada como característica del sistema político y religioso de las ciudades cananeas. En ellas, el reinado de un dios no era más que una forma de introducir al rey en la esfera divina, y así legitimar su poder. Precisamente por ello, Israel habría sido reacio a utilizar el término “rey” para aplicarlo a Dios, por más que la idea del pueblo gobernado directamente por Dios podría ser muy anterior a la introducción de la monarquía. En cualquier caso, cuando finalmente el término “rey” se aplica a Dios en el contexto israelita, las connotaciones críticas parecen predominar sobre las legitimadoras: que Dios reine es siempre un desafío para toda forma humana de igualdad o de dominación<sup>1</sup>.

Desde un punto de vista sistemático, es importante preguntarse cuál es la razón de que una misma idea (Dios como rey) pueda servir para dos fines tan opuestos entre sí. Y es que para entender qué significa concretamente el reinado de Dios no basta con afirmar la realeza de Dios, sino que hay que señalar en qué manera se ejerce su función real. De hecho, muchas de las dificultades que algunos teólogos encuentran con la idea de un reinado de Dios se deben precisamente a su opción previa por una idea concreta de qué sea la soberanía real y cuál es su forma de ejercicio. Sin embargo, la idea de que Dios reina se puede entender de formas muy diversas. Aquí una cuestión decisiva es la

<sup>1</sup> Cf. N. Lohfink, „Das Königtum Gottes und die politische Macht“, en su *Das Jüdische am Christentum*, 2ª ed., Freiburg im Brisgau, 1989, pp. 71-102.

de la *mediación*: si se entiende que la soberanía de Dios ha de estar mediada, inmediatamente la idea de un reino de Dios se convierte en legitimadora de las instancias mediadoras. Así, por ejemplo, en el caso de los pequeños reinos cananeos, los reyes-sacerdotes servían precisamente como mediadores en la relación entre los dioses que eran considerados como “reyes” y su pueblo. Y justamente por ello, los reyes-sacerdotes quedaban encumbrados a una posición sagrada, en la que también se legitimaba su poder. En cambio, en la medida en que se afirma la posibilidad de una relación directa con Dios con independencia del palacio y del templo, se pone en entredicho la necesidad de mediadores sacralizados, y se apunta hacia la igualdad fundamental de todos los miembros del pueblo que Dios rige. Esta última parece haber sido la opción predominante en Israel, donde no sólo se privilegian mediadores distintos del rey (sacerdotes, profetas), sino que también se afirma (desde los relatos patriarcales) la posibilidad de una relación no mediada con Dios.

Es importante reconocer, sin embargo, la ambigüedad de la concepción israelita del reinado de Dios. La introducción de la monarquía en tiempos de Saúl y David pudo ser valorada como una traición a los ideales originales de Israel: un monarca significa un ejército permanente y una corte, y la consiguiente desigualdad entre los miembros del pueblo de Dios. No sólo eso: la monarquía implica que Israel deja de ser un pueblo distinto, para convertirse, al menos en este aspecto, en un pueblo como los demás, afectando sensiblemente a su misión en el mundo. Pero lo más grave es que la introducción de la monarquía significa que Dios es rechazado como rey de su pueblo (1 Sam 8). Aquí se plantea claramente la alternativa característica de Israel: o reina Dios, o reina un rey humano (1 Sam 8,7). Sin embargo, esta alternativa radical puede suavizarse. Dios puede utilizar las decisiones erradas para llevar adelante sus planes. Tras el rechazo del primer rey, Saúl, Dios aparece al lado de David, estableciendo y confirmando su dinastía. Ello no significa, sin embargo, que la perspectiva de un reinado de Dios desaparezca. Los libros de Crónicas presentan a los gobernantes de Israel como personajes que se han sentado en el trono de Dios sobre su pueblo (1 Cr 17,14; 28,5; 29,23; 2 Cr 9,8). Sin duda, la idea de un gobierno “vicario” del rey en el puesto de Dios puede funcionar como poderoso instrumento de legitimación. Pero, al mismo tiempo, introduce un permanente elemento crítico: el reinado pertenece propiamente a Dios, y no a los reyes. De ahí que eventualmente ese reinado pueda ser reclamado por su auténtico propietario. Y, de hecho, la historia de la monarquía israelita

presenta buenas ocasiones para que el auténtico soberano reclame sus derechos reales. Y esto da lugar a una extraña tensión en la concepción del reinado de Dios en la Biblia hebrea.

Por un lado, el diagnóstico de los llamados historiadores “deuteronomistas” y de los profetas coincide en atribuir a los reyes de Israel y de Judá una responsabilidad muy especial en el hundimiento de los dos reinos, que culmina con las invasiones de los imperios de Asiria y de Babilonia. Los reyes habrían sido los principales impulsores de las injusticias y de las idolatrías que terminaron en una catástrofe, experimentada como un abandono por parte de Dios y en definitiva como un castigo divino. De esta experiencia surge naturalmente la esperanza de que Dios volverá a reinar directamente sobre su pueblo, como en los tiempos fundacionales de Israel, repitiendo las experiencias de la salida de Egipto, el camino por el desierto, y los primeros tiempos en la tierra prometida, cuando solamente Dios era el rey de Israel. Los dirigentes de Israel serán sustituidos por el verdadero propietario de la tierra prometida y por el verdadero rey de su pueblo. Por otra parte, el modelo de un rey como David, pecador pero nunca idólatra, y las promesas dirigidas hacia su dinastía posibilitan el hecho de que las esperanzas judías se dirijan no sólo hacia un reinado de Dios, sino también hacia el reinado de un descendiente de David, que restaure su dinastía, y lleve al pueblo a una era definitiva de esplendor. Estas dos esperanzas, aunque puedan ser compartidas por los mismos grupos, o expresadas en los mismos textos (como por ejemplo Ez 34), no dejan de contener en sí mismas una tensión no resuelta entre el reinar directo de Dios y la aparición de figuras mesiánicas que reinan en su nombre, y que se sientan en su trono<sup>2</sup>.

Ciertamente, el trasfondo de la Biblia hebrea es decisivo para entender correctamente el mensaje de un Jesús al que los evangelios presentan anunciando la llegada inminente del reinado de Dios. Jesús anuncia que Dios va a volver a reinar directamente sobre su pueblo, como había hecho al liberarlo de Egipto y trasladarlo a la tierra prometida. Esto significa, obviamente, que el exilio ha llegado propiamente a su fin, y que los pecados que impedían ese final del exilio están siendo perdonados<sup>3</sup>. No es extraño, dado el trasfondo de la concepción hebrea del reinado, que el

<sup>2</sup> Síntoma de esta tensión es el hecho de que Ezequiel no llame “rey” al futuro gobernante davídico, sino solamente “príncipe” (*nasi*, Ez 34,24).

<sup>3</sup> Cf. N. T. Wright, *Jesus and the Victory of God*, Minneapolis, 1996, pp. 268-274.

propio papel de Jesús no resulte inicialmente nada claro. Jesús no parece favorecer el título de Mesías para sí mismo, sino más bien el de “hijo del hombre”. Se trata, como es sabido, de un título que en el contexto del libro de Daniel pretende contrastar con el carácter bestial de los imperios que se disputan el gobierno mundial (Dn 7). Pero es un título que de ningún modo subraya el gobierno monárquico del que lo porta, sino que más bien abre la perspectiva de un gobierno conjunto de todo “el pueblo de los santos del altísimo”. Y es que el anuncio de Jesús sobre el reinado de Dios no parece haber ido unido a la idea de una restauración del estado de Israel, en la que Jesús mismo pudiera aparecer como el rey ungido (=Mesías) al frente de una nueva monarquía davídica. Al contrario: en Jesús se mantiene la idea originaria de Israel de un pueblo distinto, gobernado por Dios, y en este sentido destinado a no reproducir el modelo de gobierno propio de las demás naciones (Lc 22,24-30). Dicho en otros términos: el anuncio de Jesús sobre el reino de Dios mantiene la idea hebrea de un reinar directo de Dios sobre su pueblo y, de esta manera, nos plantea la pregunta sobre el sentido de una posible figura mesiánica en ese reinado, pues tal figura inevitablemente entra en tensión con la idea de un gobierno directo de Dios sobre su pueblo.

Por otra parte, en el anuncio de Jesús sobre el reinado de Dios se plantean algunos problemas adicionales. El anuncio se expresa en el lenguaje de la apocalíptica, con diversas alusiones no sólo a acontecimientos dramáticos y bélicos, sino también a sucesos cósmicos como el oscurecimiento del sol, la falta de luz en la luna, la caída de las estrellas, o la sacudida de las potencias celestiales (Mc 13,24-25). Estas afirmaciones parecen ligar la venida del reinado de Dios con el final de la historia humana, y con el final del universo espacio-temporal. De aquí surgen dos cuestiones importantes. Una se refiere al hecho de que ese final de la historia no tuvo lugar, con lo que inevitablemente surge la pregunta por la posible “equivocación” de Jesús y del cristianismo apostólico. Otra cuestión está expresada en la famosa expresión de Loisy, según la cual, Jesús habría anunciado la llegada del reino de Dios, pero lo que en realidad habría venido sería la iglesia<sup>4</sup>. El llamado “retraso de la parusía”, el hecho de que no llegara lo que se predicaba como inminente, habría dado paso a la aparición de una realidad ambigua, no directamente querida por

<sup>4</sup> “Jésus annonçait le royaume, et c’est l’église qui est venue”, cf. A. Loisy, *L’Evangile et l’Eglise*, París, 1902, p. 111. Loisy quería subrayar la continuidad, aunque su expresión luego se ha citado en el sentido opuesto.

Jesús, y que llamamos iglesia. No vino algo bueno, que Jesús anunciaba, sino algo ambiguo, como la iglesia, que de ninguna manera puede sustituir al reino de Dios. Al menos, esta parece ser la interpretación de muchos autores contemporáneos. Sin embargo, esta interpretación no es necesariamente la más correcta. Pero tal vez merezca la pena preguntarnos cómo se ha llegado a ella.

## 2. La iglesia como reino de Dios

En la historia de la teología cristiana aparecen muy pronto tendencias que, a la larga, posibilitarán la progresiva interpretación del reino de Dios como una realidad ajena a este mundo, a lo que sin duda ayudó la creciente influencia de la filosofía platónica sobre el cristianismo. En el *Pastor de Hermas* nos encontramos ya con la reflexión sobre una iglesia preexistente, creada antes que todas las cosas<sup>5</sup>. Lo que inicialmente se quiere indicar con la preexistencia de la iglesia es el hecho de que el sentido profundo del universo culmina en la comunidad iniciada por Jesús. Al afirmar que la iglesia ha sido creada antes de todas las cosas, se puede afirmar, en los moldes culturales de su tiempo, que todas las demás cosas han sido creadas por razón de la iglesia. De forma semejante, en la segunda carta de Clemente se afirma que la iglesia espiritual fue creada antes que el sol y que la luna, de tal manera que, ya antes que todas las cosas, la iglesia está referida a Cristo. Ciertamente, hay también una iglesia carnal, situada en la historia, del mismo modo que Jesús también vino en carne. Pero ya antes de que todas las demás cosas fueran creadas, hay una referencia constitutiva entre Cristo y la iglesia<sup>6</sup>. No era difícil que ulteriormente esta iglesia preexistente fuera asociada con las imágenes bíblicas de una Jerusalén celestial, tal como aparecen en la Carta a los Gálatas (Ga 4,25-26) o en el libro del Apocalipsis (3,12; 21,2). Sin embargo, esa asociación no deja de esconder una diferencia importante: mientras que el mundo bíblico piensa desde la acción histórica de Dios que da lugar a una nueva Jerusalén en los tiempos finales, el mundo griego parece preferir los arquetipos ideales como modelos anteriores al mundo material, y desde los que se puede interpretar lo que ulteriormente sucede en la historia.

Ahora bien, la idea de una iglesia preexistente implica obviamente la distinción entre ésta y la iglesia “carnal” que hay en la historia. Esta distinción está cargada de consecuencias, porque va a permitir que paulatinamente se vaya introduciendo la idea de una

<sup>5</sup> Cf. *Pastor de Hermas*, II, 4, 1.

<sup>6</sup> Cf. 2 Clem 14,2-3.

iglesia invisible, distinta de la iglesia visible. La iglesia invisible no es sólo una realidad preexistente, sino también el modelo ideal al que se tiene que conformar la iglesia visible. En Clemente de Alejandría encontramos una posición de este tipo, utilizada en sentido crítico. Clemente sostiene que en la tierra los amos deben dar justicia e igualdad a los esclavos, precisamente porque la iglesia terrenal es imagen de la iglesia celestial<sup>7</sup>. Aquí estamos en un terreno claramente platónico, pues también en la *República* de Platón la ciudad ideal es el modelo que sirve para determinar lo que las ciudades empíricas deberían de ser, al mismo tiempo que posibilita una actitud crítica respecto a ellas. Ahora bien, la distinción entre iglesia invisible e iglesia visible también puede desempeñar la función opuesta. Ante el progresivo acomodamiento de la iglesia al mundo de su contexto, la distinción entre una iglesia ideal y unas iglesias “visibles” también permitirá una cierta resignación ante el hecho de que el mundo sensible nunca podrá llegar a ser igual que el mundo ideal. De lo que se tratará más bien será de tener paciencia con el mundo real, y aguardar que, tras la muerte del cuerpo, nuestra alma pueda llegar a gozar del mundo ideal. La idea de un Dios que reina sobre un pueblo en la historia presente irá dejando lugar a un Dios que reina en los cielos. Porque de hecho, quien reina en la tierra son los emperadores, cuya conversión al cristianismo y cuyo patronazgo sobre la iglesia tendrá que ser teológicamente integrado.

Todavía en Orígenes encontramos claros alientos bíblicos, cuando piensa en Judá como un pueblo gobernado por Dios<sup>8</sup>, y también cuando entiende que la iglesia terrenal es la forma del reino que ha de venir, pues su unidad adelanta la unidad de toda la humanidad<sup>9</sup>. Y es que Orígenes, a pesar del fuerte influjo del platonismo sobre su teología, todavía escribe en un contexto preconstantiniano. En Agustín de Hipona, en cambio, nos encontramos con la plena vigencia de la ecuación que equipara a la iglesia preexistente, a la iglesia como arquetipo invisible, y al mismo reino de Dios<sup>10</sup>. Ciertamente, Agustín tiene que admitir, en su polémica con los disidentes, especialmente con los donatistas, que la iglesia visible no es perfecta, sino un “cuerpo mixto”, en el que crece el trigo y la cizaña. Se trata sin duda de una curiosa interpretación de la parábola evangélica, pues en ella Jesús no refiere el

campo en el que crecen el trigo y la cizaña a la iglesia (ni a Israel), sino al mundo. Sin embargo, es obvio que el giro constantiniano, al hacer co-extensivas la iglesia y el imperio, permite interpretaciones como la de Agustín: así como en el mundo crecían el trigo y la cizaña, también ahora en la iglesia visible crecen el trigo y la cizaña. La distinción entre el trigo y la cizaña solamente es posible en la iglesia invisible, cuya presencia no se distingue de aquella de los arquetipos a los que las realidades sensibles se asemejan. Ahora bien, en este ámbito ideal, Agustín no tiene dificultades en afirmar sin ambages que “la iglesia es el reino de Cristo, y el reino de los cielos”<sup>11</sup>.

Esta identidad entre la iglesia y el reino de Dios se mantiene en la teología occidental a lo largo de las edades media y moderna, aunque con un importante matiz: en la medida en que la iglesia católica se va percibiendo a sí misma como una “sociedad perfecta”, en oposición a los movimientos disidentes y a los estados nacionales, crece también la tendencia a identificar esta iglesia presuntamente perfecta y sin duda visible con el reino de Dios. Todavía en el siglo XX, autores católicos como Karl Adam (en *El espíritu del catolicismo*) o Reginald Garrigou-Lagrange (en *Vida eterna*) han defendido la identidad entre la iglesia católica y el reino de Dios. El concilio Vaticano II ha moderado levemente este entusiasmo, afirmando que la iglesia es el reino de Dios presente “en misterio”, o que representa en la tierra “el germen y el principio” del reino de Dios<sup>12</sup>. También en el ámbito protestante se mantuvo desde los reformadores la identidad entre la iglesia y el reino de Dios. Así, por ejemplo, Lutero habla de la iglesia como “el reino de Dios bajo Cristo”<sup>13</sup>. Sin embargo, los reformadores mantuvieron estrictamente la distinción agustiniana entre la iglesia visible y la iglesia invisible, de modo que la ecuación entre la iglesia y el reino se daba más bien en el ámbito de la iglesia invisible, y no en las diversas iglesias territoriales que surgieron de la Reforma. En cambio, en los grupos anabaptistas se comenzó a poner en tela de juicio la diferencia radical entre iglesia visible e iglesia invisible, y se comenzó a entender la “Jerusalén celestial”, no como una iglesia distinta de la presente, sino como una metáfora de la iglesia histórica concreta<sup>14</sup>.

<sup>7</sup> Cf. Clemente de Alejandría, *Strómata*, 4, 8, 66.

<sup>8</sup> Cf. Orígenes, *Homilía sobre Jeremías*, 9, 2 (a propósito de Jer 11,2).

<sup>9</sup> Cf. Orígenes, *Sobre los principios*, I, 6, 2.

<sup>10</sup> Cf. Agustín de Hipona, *La ciudad de Dios*, XIII, 16; XVIII, 29; *Enquiridión a Laurencio*, 56,15.

<sup>11</sup> Cf. Agustín de Hipona, *La ciudad de Dios*, XX, 9, 1-2.

<sup>12</sup> Cf. Concilio Vaticano II, LG 3 y 5.

<sup>13</sup> Cf. Lutero, WA 11, 249-253, 262.

<sup>14</sup> Cf. J. H. Yoder, *Textos escogidos de la reforma radical*, Buenos Aires, 1976, pp. 403-443; W. Klaassen, *Selecciones teológicas anabautistas*, Guatemala, 1985, p. 86.

### 3. La iglesia no es el reino de Dios

La distinción estricta entre la iglesia y el reino de Dios comienza con la ilustración. En cierto modo, comienza siendo una distinción filosófica, que hace Kant en su obra de 1793-1794 sobre *La religión dentro de los límites de la pura razón*. Como es sabido, se trata de un texto típicamente ilustrado, en el que se propone la progresiva sustitución de las religiones históricas, llenas de arbitrariedades, por una religión moral y racional que en el fondo representa el núcleo auténtico de toda religiosidad. Al mismo tiempo, como buen ilustrado, Kant confía en el triunfo progresivo de la moral y de la racionalidad en la historia humana. En esta línea, Kant interpreta la victoria del principio del bien sobre el principio del mal como "fundación del reino de Dios sobre la tierra"<sup>15</sup>. De este modo, el reino de Dios adquiere para toda la modernidad los claros caracteres de una utopía ética. Ciertamente, Kant reconoce que la fundación de una comunidad moral constituye una obra que no se puede esperar de los seres humanos, sino solamente de Dios. Sin embargo, los seres humanos no pueden permanecer de brazos cruzados, sino que han de comportarse como si todo dependiera de ellos, y solamente así les está permitido esperar que la providencia lleve a su esfuerzos bien intencionados a un cumplimiento pleno. Esta comunidad ética todavía no realizada se puede interpretar entonces como una iglesia invisible, mientras que la iglesia visible sería aquella asociación de seres humanos que coincide con ese ideal, y lo trata de realizar. La verdadera iglesia visible sería aquella que presenta (*darstellt*) el reino moral de Dios sobre la tierra, y por tanto la iglesia podría ser considerada como la representante (*Repräsentantin*) del reino o estado de Dios<sup>16</sup>.

En buena medida puede decirse que las reflexiones kantianas han determinado el tratamiento de este problema teológico hasta el presente. Albrecht Ritschl se sumó a la tesis kantiana, diferenciado entre la iglesia como comunidad del reino de Dios, y el reino mismo de Dios<sup>17</sup>. Sin embargo, no faltaron desde el principio las voces críticas. Friedrich Schleiermacher se opuso a la concepción ética del reinado de Dios, subrayando que éste acontece no como realización humana, sino como efecto de la obra de Cristo. Ahora bien, el efecto de la obra de Cristo es la iglesia, que entonces puede ser entendida por Schleiermacher como

"reino de Dios fundado por Cristo"<sup>18</sup>. La oposición a la concepción ilustrada en cierto modo se agudiza en el contexto de la "escatología consecuente" de Johannes Weiß y Albert Schweitzer. El descubrimiento de la dimensión escatológica del mensaje de Jesús favorece una idea del reino de Dios como algo que se habría de realizar como obra exclusiva de Dios, sin la colaboración humana. De ahí que el señorío (reinado) de Dios sea algo radicalmente distinto de la comunidad de los discípulos de Jesús, por más que ese señorío, según Weiß, sí incluye a la comunidad creyente, en la que se realiza la verdadera justicia<sup>19</sup>. Ciertamente, estos énfasis escatológicos podrían haber sido importantes para recuperar aspectos esenciales del reinado de Dios, y de su relación con la iglesia. Sin embargo, el movimiento de la escatología consecuente planteaba demasiados problemas a la teología de su tiempo como para poder ser digerido con facilidad. Un Jesús apocalíptico es tal vez una figura plausible en el siglo primero, pero alguien demasiado extraño para nuestro tiempo. Y no sólo extraño, sino también equivocado, pues en definitiva la realización inminente del reino por parte de Dios, tal como la pensaron estos autores, no habría tenido lugar. El final de los tiempos no llegó. Jesús y los primeros cristianos estaban equivocados.

Ante esta dificultad, una vía de solución, emprendida repetidamente por la teología del siglo XX, fue la separar el mensaje de Jesús de toda connotación apocalíptica. Así se pudo decir, por ejemplo, que los elementos apocalípticos de sus discursos habrían sido añadidos por la primera comunidad cristiana. Jesús no habría anunciado la venida del reino de Dios o, si la anunció, habría tenido un sentido muy distinto al que después le atribuyeron los primeros cristianos. El reino de Dios anunciado por Jesús sería un reino puramente interior, y su mensaje tendría que ser entendido en términos puramente sapienciales o existenciales. La inminencia del reinado no tendría que ser interpretada entonces como referida a grandes transformaciones globales, sino simplemente como una "escatología presente" a diferencia de las escatologías futuristas de sus contemporáneos. La escatología presente consistiría simplemente en que aquellas transformaciones individuales e internas anunciadas por Jesús serían accesibles ya en el presente a cualquier persona, con independencia de cualquier catástrofe cósmica. El precio de estas reinterpretaciones es, por

<sup>15</sup> Cf. I. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, B 127-222.

<sup>16</sup> Cf. *ibid.*, B 142-144.

<sup>17</sup> Cf. A. Ritschl, *Unterricht in der christlichen Religion* (1875), ed. por G. Ruhbach, Gütersloh, 1966, p. 15.

<sup>18</sup> Cf. F. Schleiermacher, *Der christliche Glaube* (1930-1931), ed. por M. Redeker, Berlín, 1999, § 107, citado en W. Pannenberg, *Systematische Theologie*, vol. 3, Göttingen, 1993, p. 47.

<sup>19</sup> Cf. J. Weiß, *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes*, Göttingen, 1892, pp. 79, 15-126.

supuesto, la necesidad de amputar grandes extensiones de los evangelios, y de privar al mensaje cristiano de referencias al mundo externo, y a las realidades sociales e históricas. Por eso mismo, otra corriente importante de la teología contemporánea ha preferido mantenerse en la ruta abierta por Kant. El reino de Dios sería la expresión de la utopía de una humanidad éticamente realizada, y pertenecería al futuro que ha de llegar no sólo como una acción de Dios, sino también mediante el trabajo humano en la historia. La inminencia de ese reinado significaría la posibilidad de gozar ya en el presente de algunos de sus frutos, y la iglesia sería aquella comunidad que anuncia y promueve el acercamiento de esa utopía, cuya realización plena significará la consumación de la historia humana más allá de este mundo.

Esto significa que la distinción entre la iglesia y el reino de Dios se puede considerar como una tesis bien establecida en la teología contemporánea<sup>20</sup>. La distinción suele transcurrir sobre las siguientes coordenadas: En primer lugar, la iglesia es una realidad particular, que solamente alcanza a una parte de la humanidad, mientras que el reino de Dios es algo que concierne a toda la humanidad y a toda la historia. En segundo lugar, la iglesia es una comunidad limitada por la imperfección (al menos, en la doctrina católica, por la imperfección de sus miembros), mientras que el reino de Dios es algo perfecto, que colmará plenamente las ansias de todos los corazones humanos. En tercer lugar, la iglesia es algo que pertenece al presente, mientras que el reino de Dios, al menos en su realización plena, es algo que concierne al futuro. Esto no obsta para que se admita que, en el presente, sea posible gozar de algún tipo de adelantos del reino de Dios, pero nunca de su plenitud. En esta perspectiva, la iglesia –según matices en las diversas teologías– una institución que le compete anunciar, promover, representar, adelantar, etc. el reino de Dios. Pero en todos los casos, ese reino de Dios es algo distinto de la iglesia. La teología latinoamericana de la liberación se inscribe en este marco teológico, aunque con algunos acentos propios como pueden ser las dimensiones sociales de la utopía del reino de Dios, la posibilidad de adelantar parcialmente esa utopía por medio de ciertos logros socio-políticos, y la denuncia contra ciertos estratos del Nuevo Testamento (especialmente contra

<sup>20</sup> Cf. K. Rahner, *Schriften zur Theologie*, vol. VI, Einsiedeln, 1965, pp. 348-367; J. Moltmann, *Kirche in der Kraft des Geistes*, München, 1975, pp. 214-221; W. Pannenberg, *Systematische Theologie*, vol. 3, op. cit., pp. 40-51.

Pablo) por haber abandonado el anuncio del reino de Dios, sustituyéndolo por el anuncio de Cristo<sup>21</sup>.

#### 4. Consideraciones críticas

Esta comprensión del reino de Dios y de sus relaciones con la iglesia, por extendida que sea, presenta al menos tres dificultades importantes, que es necesario mencionar.

**1)** En primer lugar, hay que comenzar señalando que la mayor parte de las reflexiones sobre la relación entre la iglesia y el reino de Dios comparten un presupuesto no cuestionado. Se suele pensar que la iglesia y el reino son dos individuos del mismo género. En ambos casos, se estaría hablando de dos estados o situaciones. No sólo estados de cosas, sino estados sociales, que incluyen diversos modos de relacionarse las personas entre sí. La iglesia representaría una situación todavía imperfecta, donde las relaciones humanas, aunque perfeccionadas por la gracia, aún no habrían alcanzado la perfección propia del reino. Además, la iglesia sería una realidad particular en la historia humana, mientras que el reino sería una realidad análoga, pero universal, porque estaría destinado a alcanzar a toda la humanidad. La iglesia, en su particularidad histórica, sería una realidad presente, mientras que el reino, aunque podría estar de algunos modos ya presente, por su universalidad y por su perfección sería predominantemente una realidad futura. En todos estos casos, las diferencias se dan en una línea común, pues las diferencias entre la iglesia y el reino se dan entre dos realidades análogas. Son diferencias entre un estado de cosas presente, imperfecto y particular, y un estado de cosas futuro, perfecto y universal.

Ahora bien, el testimonio bíblico no trata a la iglesia y al reino de Dios como individuos del mismo género. El reinado de Dios no es primeramente un estado de cosas, ni siquiera en el sentido de un estado de cosas utópico e ideal, caracterizado por la perfección de las relaciones sociales. Tanto el término hebreo (*malkut*), como también el término griego normalmente traducido como "reino" (*βασιλεία*), no se refieren primeramente a un estado de cosas, a una situación, o a un conjunto de relaciones sociales. Estos términos, ya en su uso secular, pero también cuando son aplicados a Dios, se refieren primeramente al hecho de que alguien reina, a su autoridad para reinar, o al tiempo de su reinado. El reinado de Dios es ante todo el

<sup>21</sup> Aunque no hay unanimidad en estos asuntos entre todos los autores.

hecho de que Dios reine, su soberanía ejercida en acto. Se trata ante todo de algo dinámico, y no simplemente de un estado de cosas. Ciertamente, el que Dios reine transforma radicalmente la realidad sobre la que se ejerce su soberanía. Por eso, el reinado de Dios también puede ser entendido en los textos bíblicos de forma espacial, y hablarse de "entrar" en el reino de Dios. En este caso, el reinado de Dios es el ámbito sobre el que se ejerce la soberanía de Dios. Pero su aspecto espacial no reposa sobre sí mismo, sino que se funda sobre el ejercicio efectivo de la soberanía de Dios. Sin duda, el reinado de Dios crea un nuevo estado de cosas, pero el reinado de Dios no es simplemente el estado de cosas que él crea. Sin duda, la iglesia tendrá que ser entendida en el marco del estado de cosas que crea el reinado de Dios. Pero ella no es un reinado más pequeño, particular, presente e imperfecto. Ni el reinado de Dios es una iglesia más grande, universal, futura y perfecta. El reinado de Dios y la iglesia no son dos individuos de un mismo género, sino realidades esencialmente distintas. Mientras que el reinado de Dios designa el acto de reinar por parte de Dios, la iglesia pertenece al ámbito de aquello que surge en virtud del ejercicio divino de esa soberanía.

Los orígenes de esta tendencia ilustrada a pensar el reinado de Dios como utopía podemos rastrearlos en la idea clásica del reinado de Dios como "reino de los cielos". Como es sabido, el Evangelio de Mateo emplea la expresión "reino de los cielos" para evitar mencionar el nombre divino. Es decir, "los cielos" no es una indicación sobre dónde se encuentra el reinado de Dios, sino sobre quién lo ejerce. Decir que "los cielos te protejan" es una forma piadosa de desear que "Dios te proteja". Del mismo modo, hablar del reinado de "los cielos", es afirmar de que "los cielos" reinan, es decir, que Dios reina. Si Jesús afirmaba la llegada del reinado de "los cielos" no estaba diciendo que ese reinado fuera un estado de cosas situado en alguna región celeste, sino simplemente afirmaba que Dios estaba a punto de volver a reinar sobre su pueblo. Sin embargo, en la historia del cristianismo, cuando la soberanía efectiva de Dios fue sustituida por la soberanía del emperador, y cuando el platonismo se estableció como "la" filosofía cristiana, el reinado de "los cielos" fue interpretado como un estado de cosas celestial, situado en una región de ultratumba. El reinar de Dios sobre su pueblo ya en esta historia fue sustituido por un estado de cosas después de la muerte. Cuando la ilustración repensó los grandes temas del cristianismo, el reino de ultratumba fue transformado fácilmente en una utopía para el futuro de la humanidad. Y por lo tanto algo que nos aguarda en un tiempo todavía muy lejano, o incluso al final de

los tiempos, como conclusión feliz de la historia humana. El reinado de Dios como utopía es la secularización de una mala comprensión del reinado de Dios como reino de ultratumba.

**2)** Esto nos lleva a una segunda consideración crítica sobre las concepciones clásicas de la relación entre la iglesia y el reinado de Dios. Y es que, si el reinado de Dios designa primeramente el acto de reinar por parte de Dios, este acto no tiene por qué quedar circunscrito exclusivamente al futuro. Obviamente, la concepción del reinado de Dios como un estado de ultratumba o, en sus versiones secularizadas, como un estado utópico de cosas tiende a circunscribirlo al futuro, pues en el presente solamente se pueden detectar realizaciones imperfectas de esa utopía. Sin embargo, el testimonio bíblico parece ir en una dirección muy distinta. Jesús no solamente afirmó la llegada inminente del reinado de Dios sobre Israel. También sostuvo que ese reinado ya estaba presente entre sus discípulos (Lc 17,21). De hecho, Jesús interpretó los exorcismos que tenían lugar durante su ministerio como una señal de que el reinado de Dios ya había llegado a su pueblo (Lc 11,20). En la carta a los Colosenses se afirma que los creyentes ya han sido trasladados al reino (Col 1,13). Démonos cuenta de algo importante en estos textos: lo que ha llegado es el reinado de Dios, no una "realización parcial" del mismo. Si el reinado de Dios fuera una utopía, solamente al final de los tiempos se podría decir que ha llegado al final de los tiempos. Pero si el reinado de Dios es el hecho de que Dios reina, este reinar puede estar teniendo lugar en el presente, aunque no abarque todavía todos los ámbitos de la realidad. Allí donde la opresión espiritual es vencida "con el dedo de Dios", allí Dios está comenzando a reinar, tal como sucedió en el Éxodo (Lc 11,20; Ex 8,9). Y entonces el reinado de Dios no es simplemente una utopía de futuro, es un reinar efectivo de Dios en el presente, por más que este reinar todavía haya de ampliarse extensiva e intensivamente en el futuro.

**3)** Esto nos conduce a un tercer punto, relacionado con la escatología de Jesús. Si Jesús solamente hubiera afirmado que algo estaba a punto de suceder, y después no hubiera sucedido nada, ciertamente tendríamos que lidiar con la mencionada "equivocación" del Jesús apocalíptico. Ahora bien, si Jesús no sólo dijo que algo estaba a punto de suceder, sino que también dijo que aquello que estaba a punto de suceder estaba de hecho ya sucediendo, la cuestión toma otro cariz. Porque entonces se hace bastante difícil decir que lo que Jesús dijo que iba a suceder de hecho nunca sucedió: Jesús no parece haberse referido a algo

que tendría que terminar definitivamente con el universo espacio-temporal, sino a algo que se podía observar en su propio tiempo, en sus exorcismos, en la comunidad de sus discípulos. No podemos hablar de un pronóstico totalmente equivocado cuando aquél que hace una predicción considera que esa predicción no pertenece solamente al futuro, sino que está ya realizándose en el presente. Al parecer, las predicciones ya tuvieron alguna corroboración empírica en la comunidad de los discípulos de Jesús y en las primeras comunidades cristianas. Si esto es así, la pregunta adecuada no es si Jesús se equivocó, sino más bien qué aspectos del reinado de Dios presentes en el tiempo de Jesús experimentaron una continuación desde entonces, y pueden también considerarse como susceptibles de un cumplimiento futuro.

Se podría pensar que hay una diferencia esencial entre aquello que Jesús vio realizado en su tiempo y aquello que sus discursos apocalípticos anunciaban para un futuro más o menos cercano. Ése sería el reino de Dios futuro, no llegado tan pronto como pensó el cristianismo primitivo, sino todavía no realizado, y por tanto interpretable como una utopía que solamente se completará al final de los tiempos. Y es que, según esta concepción, los mensajes apocalípticos se referirían necesariamente al final del universo espacio-temporal. Ahora bien, el conocimiento actual de la apocalíptica nos muestra algo muy distinto. Los discursos apocalípticos, contra lo que las primeras impresiones pudieran sugerir, no contaban con el final del universo. Los escritores apocalípticos del comienzo de nuestra era podían hablar de la caída de las estrellas, del oscurecimiento del sol, y al mismo tiempo continuar hablando del curso normal de la historia después de esos acontecimientos cósmicos. La razón es que esos acontecimientos no denotaban verdaderos sucesos cosmológicos, sino que constituían una forma literaria de referirse a graves transformaciones históricas, pero no al final de la historia. El oscurecimiento del sol y de la luna, la caída de las estrellas, la sacudida de las potencias que están en el cielo, etc., eran modos de referirse a graves alteraciones sociales y políticas, y no al final del espacio y el tiempo<sup>22</sup>.

No se trata de un lenguaje tan extraño a nosotros como pudiera parecer. También en la actualidad hablamos de un "des-astre" económico o a un "terremoto político", no para referirnos a fenómenos cos-

mológicos o geológicos, sino simplemente para hablar de graves transformaciones en la historia. Los astros, como potencias celestiales, funcionaban en la apocalíptica como símbolos de las potencias reales de este mundo. De nuevo no es algo tan extraño si tenemos en cuenta con cuánta frecuencia los poderes políticos y económicos de este mundo se representan a sí mismos mediante estrellas, soles, lunas u otros astros. Basta con echar una ojeada a las banderas del mundo o a los "logos" de las grandes empresas para caer en la cuenta de esto. Al igual que en el tiempo de Jesús, todavía hoy hablamos de "potencias" (Mc 13,25) para designar a los poderes políticos más importantes. Igualmente, el término "estrella" se utiliza para designar a personajes públicos (deportistas, artistas, etc.), que son objeto de algún tipo de admiración o incluso adoración masiva. La caída de los astros, en la apocalíptica, era un modo de designar la caída de los grandes poderes de este mundo, y de este modo se refería a las grandes transformaciones que darían lugar a una nueva era en esta historia. Con imágenes cósmicas, la apocalíptica no hablaba del final del espacio y del tiempo, sino del inicio de un nuevo tiempo, caracterizado por las transformaciones que Dios introduciría en nuestra historia.

Todo esto no significa que los textos bíblicos no contemplen también el final de la historia humana. Pero los nuevos conocimientos sobre la apocalíptica nos invitan a ser cautelosos respecto a la interpretación de los textos apocalípticos. No hay necesariamente en ellos la afirmación de un final del espacio y del tiempo. Muchos de los anuncios "apocalípticos" de Jesús bien se pueden estar refiriendo a sucesos en nuestra historia, y no al final de la misma. Y esto tiene entonces gran importancia para las cuestiones que nos ocupan. Porque las afirmaciones de Jesús sobre la presencia actual del reinado de Dios en su propia actividad no representa un contraste con los acontecimientos "apocalípticos" que él anunciaba para un futuro inminente. En el presente tenemos a Dios reinando allí donde las personas son liberadas de espíritus opresores, o a Dios reinando en el grupo de sus discípulos. En el futuro inmediato, tenemos el reinado de Dios haciendo caer a las potencias (astros) que dominan este mundo, ya no en la escala del ministerio de Jesús y de la comunidad de sus discípulos, sino en una escala aún mayor. Una escala que, aunque no designa el final de la historia, sino el inicio del reinado de Dios, abre perspectivas que conducen hacia el final de la historia, cuando todos los poderes finalmente hayan sido sometidos al reinado de Dios.

<sup>22</sup> N. T. Wright, *Jesus and the Victory of God*, Minneapolis, 1996, pp. 210-220. De hecho, ya en el Antiguo Testamento encontramos la imagen de que la caída de los dioses paganos, incapaces de hacer justicia al pobre, puede ser descrita como un tambalearse los fundamentos de la tierra, cf. Sal 82.

Desde aquí podemos darnos cuenta que el escándalo de la teología liberal con la presunta equivocación de Jesús ha de ser revisado. Porque si lo que Jesús y las primeras comunidades anunciaban como inminente no era el final del universo, sino profundas alteraciones en la historia, la pregunta decisiva, antes de hablar apresuradamente de una equivocación de Jesús, es saber si esas profundas alteraciones realmente sucedieron y, si sucedieron, en qué consistieron exactamente. Y esto nos conduce de nuevo a la pregunta por la relación entre el reinado de Dios y la iglesia. Una pregunta que ahora podemos abordar en una nueva perspectiva.

## 5. El pueblo del Rey

De las consideraciones anteriores, creo que debe resultar claro que el reino de Dios se refiere primeramente a su reinado, al ejercicio fáctico de su soberanía. Y este ejercicio de soberanía crea y sostiene un pueblo, una comunidad. Esto significa, ante todo, que la comprensión del reinado de Dios como soberanía no tiene en absoluto que reducirse a una comprensión existencialista de la misma. Y, por tanto, tampoco tiene sentido rechazar la idea del reinado de Dios como ejercicio dinámico de su soberanía por el simple hecho de que tal idea haya sido utilizada en círculos teológicos existencialistas<sup>23</sup>. La soberanía de Dios no se refiere solamente al individuo, sino que se trata de una soberanía que constituye un pueblo. Dios no sólo cuestiona y transforma existencialmente a los individuos, sino que esas transformaciones están dirigidas a la constitución de un pueblo especial y distinto de todos los demás pueblos.

También es necesario observar que, aunque el reinado de Dios designa su señorío sobre un pueblo, todavía no especifica cuál es la índole de ese señorío. Y mientras no se especifique esa índole, tiene poco sentido rechazar el término "reinado de Dios" diciendo que despierta asociaciones monárquicas, tiránicas y machistas en los oídos contemporáneos<sup>24</sup>. Estas asociaciones pueden variar según los distintos contextos, y dependen altamente del modo concreto en que se utilice la terminología del "reinado de Dios". Porque el sentido originario del reinado de Dios consiste precisamente en afirmar que, si Dios reina, cualquier otro reinado sobre el pueblo de Dios queda excluido. El reinado de Dios pone en entredicho cualquier otra so-

beranía, sea democrática o tiránica, patriarcal o matriarcal, monárquica o republicana. Precisamente el hablar de que Dios, y nadie más, reina sobre su pueblo, nos permite poner en entredicho cualquier forma de dominación. Si Dios reina directamente sobre su pueblo, y si este reinado no está mediado, la comunidad sobre la que Dios reina es necesariamente una comunidad fraterna, donde no puede haber dominación. Esta dimensión crítica de la terminología sobre el reinado de Dios se pierde cuando se deja de hablar de que Dios reina, y se adoptan otras terminologías más impersonales, como puede ser la de la "nueva creación". No sólo esto. Ya en el libro de Daniel, el reinado de Dios es presentado como un reinado compartido entre el Hijo del Hombre y el "pueblo de los santos del Altísimo" (Dn 7,27). Esta idea aparece en boca de Jesús cuando afirma que los doce se sentarán con él a juzgar a las tribus de Israel. Nótese por cierto la preferencia de Jesús por imágenes del tiempo anterior a la monarquía, cuando el pueblo era gobernado carismáticamente por jueces (Mt 19,28). Otros estratos del Nuevo Testamento presentan imágenes semejantes de los discípulos reinando junto con el Mesías (2 Ti 2,12; Ap 5,10). Un reinado compartido entre todos los súbditos es algo radicalmente distinto de cualquier forma humana de dominación, incluso de las que pretenden ser democráticas e igualitarias. En cualquier caso, el rechazo al reino de Dios alegando sus connotaciones tiránicas parece algo superficial e injustificado.

Todo esto ya nos permite afirmar algunas tesis sobre la relación entre el reinado de Dios y la iglesia. En primer lugar, hay que afirmar categóricamente la distinción entre el reinado y la iglesia. La iglesia designa la asamblea de los que han sido convocados por el rey, y se han incorporado explícita y conscientemente a su reinado. En cambio, el reinado se refiere al gobernar de Dios, y no a una especie de pueblo utópico o de situación idílica. Por supuesto, este gobernar puede pasar por distintas fases históricas. No es igual el reinar de Dios a la salida de Egipto, que durante la etapa monárquica de Israel, que el reinar de Dios que aparece en el ministerio de Jesús o que el reinar de Dios que experimentan las comunidades cristianas después de la pascua. Y, por supuesto, este reinar está abierto a una culminación escatológica. Sin embargo, se trata de un reinado ya presente. Como tal, designa el acto de reinar de Dios sobre un pueblo, y es radicalmente distinto de ese pueblo sobre el que Dios reina. La diferencia entre el reinado de Dios y la iglesia no es simplemente cualitativa, como la que se puede dar entre individuos del mismo género, sino que es una diferencia esencial.

<sup>23</sup> Es lo que hace J. Moltmann, *Theologie der Hoffnung*, München, 1968, pp. 200-201.

<sup>24</sup> Cf. J. Moltmann, *Cristo para nosotros hoy*, Madrid, 1997, pp. 14 y 24.

Ahora bien, una vez que afirmamos la distinción radical entre el reinar de Dios y el pueblo, hay que afirmar, en segundo lugar, que el reinado de Dios y el pueblo de Dios están constitutivamente referidos uno a otro. Dios reina, no en abstracto, en la forma de una utopía idílica, sino que Dios reina sobre un pueblo. El reinar de Dios requiere un pueblo sobre el que Dios reine. Del mismo modo, la iglesia verdadera es aquella que tiene a Dios por rey, como soberano que directamente rige sobre ella. Un signo esencial para distinguir una iglesia auténtica de una farsa eclesial es el hecho de que, en una iglesia auténtica, Dios reina directamente sobre su pueblo. Por eso, una iglesia auténtica está caracterizada por la igualdad fraterna de aquellos que solamente tienen a Dios por rey. Y esto significa entonces que el reinado de Dios y la iglesia, siendo dos categorías radicalmente distintas, pues una se refiere a un pueblo, y otra a un acto de reinar, están sin embargo radicalmente referidas la una a la otra. El reinado de Dios requiere un pueblo, y el pueblo de Dios requiere que Dios, y no otro, sea el rey. Siendo radicalmente distintos, el reinado de Dios y la iglesia están constitutivamente referidos el uno al otro.

Es algo que solamente puede ser captado correctamente mediante un pensamiento no sustancial, sino estructural y dinámico. Desde el punto de vista sustancialista, reinado de Dios e iglesia son dos sustancias, una más grande y mejor que otra. Desde el punto de vista estructural y dinámico, el reinado de Dios es un acto, y está radicalmente referido a aquél pueblo sobre el que Dios reina. Inversamente, el pueblo de Dios no es una sustancia idéntica a sí misma, sino una asamblea congregada por los actos liberadores del soberano. Por supuesto, el reinar de Dios trasciende al pueblo concreto sobre el que explícitamente reina. El universo entero, creado por Dios, está sujeto a su soberanía real. Del mismo modo, hay realidades humanas e históricas sobre las que Dios puede ejercer una soberanía no explícitamente reconocida, pero real y efectiva. En último término, toda la historia humana está bajo la soberanía de Dios, por más que quienes actúan en esa historia lo ignoren, o incluso lo aborrezcan. Ahora bien, hay un ámbito donde esa soberanía sobre la creación y sobre la historia es reconocida conscientemente y proclamada explícitamente en una forma que no pueden hacer ni las piedras, ni las ranas, ni los incrédulos. Ese ámbito son las iglesias. Las iglesias cristianas, en su diversidad y variedad, constituyen una sola iglesia en la medida en que se sitúan libremente bajo la soberanía del verdadero Rey. Es el pueblo sobre el que Dios reina, introduciendo la igualdad, la libertad, y el gozo de la nueva creación.

## 6. El reinado del Mesías

Hemos señalado que, según la perspectiva bíblica, el reinado de Dios es compartido por Jesús con los miembros de ese reinado. Los discípulos somos invitados a reinar con él. Sin embargo, hemos sostenido hasta aquí que estamos hablando de un reinado *de Dios*. Tenemos entonces que preguntarnos por la posición específica de Jesús en ese reinado. Jesús anunció la llegada inminente del reinado de Dios. Por otra parte, Jesús no pareció sentirse demasiado a gusto con el título de Mesías, prefiriendo el de "Hijo del Hombre". Sin embargo, después de su muerte y resurrección, el reinado de Dios es interpretado cristológicamente como reinado del Mesías. De acuerdo con Pablo, el Mesías Jesús ejerce en la actualidad su reinado, hasta que finalmente, cuando haya suprimido todo dominio, toda autoridad y toda potencia, entregue el reinado al Padre (1 Co 15,24). También en los escritos post-canónicos encontramos esta identificación entre el reino de Dios y el reino de Cristo. Así, por ejemplo, en la carta de Clemente la venida de Cristo es venida del reino de Dios<sup>25</sup>. A veces se ha querido ver aquí una gran contradicción entre el mensaje de Jesús y el mensaje del cristianismo primitivo. Jesús habría estado centrado en el reino de Dios, mientras que el cristianismo primitivo habría estado pendiente de los títulos de grandeza dados a Jesús, ahora proclamado como Mesías (Cristo), como Señor, etc.

Sobre esta presunta contradicción hay que afirmar dos cosas. En primer lugar, la tesis de una contradicción sobre el reino de Dios entre Jesús y el cristianismo primitivo presupone la idea del reino de Dios como una especie de utopía. Ya hemos visto que se trata de una concepción equivocada, derivada de la comprensión del reino de Dios como reino celestial del ultratumba. Jesús afirmó el reinado de Dios como el reinar inminente y directo de Dios sobre su pueblo. El cristianismo primitivo afirmó que quien reinaba era el Mesías Jesús. En ambos casos se trata de un reinar efectivo. Ahora bien, ¿quien reina? ¿Jesús o Dios? Pues bien, esto nos lleva en segundo lugar a una cuestión central, decisiva para entender la cristología del cristianismo primitivo. Se trata justamente de las afirmaciones neotestamentarias relativas a la divinidad del Mesías. El Nuevo Testamento otorga a Jesús títulos propios de Dios, como el de "Señor" o como el "Yo soy" de Juan. Otros muchos textos sugieren, con diverso grado de claridad, la divinidad de Jesús<sup>26</sup>.

<sup>25</sup> Cf. 1 Clemente 50,3.

<sup>26</sup> Cf. R. E. Brown, *Introducción a la cristología del Nuevo Testamento*, Salamanca, 2001, pp. 191-219.

Démonos cuenta de algo fundamental: si Dios estaba en el Mesías, reconciliando el mundo consigo (2 Co 5,19), tal como afirma Pablo, el reinado del Mesías no contradice el reinado de Dios. La llegada del reinado del Mesías sobre su pueblo no es otra cosa que la llegada misma del reinado de Dios. No son dos reinados distintos. Si se afirma la divinidad del Mesías, su reinado es reinado de Dios. El reinado del Mesías sobre las comunidades mesiánicas (=cristianas) es la llegada del reinado de Dios. No es posible entender la cristología del Nuevo Testamento pasando por alto esta cuestión crucial.

En primer lugar, podemos entender por qué Jesús no gustaba del título Mesías, al mismo tiempo que también podemos entender por qué ese título le fue aplicado masivamente por el cristianismo primitivo, hasta convertirse casi en un nombre propio (Cristo). Antes de la pascua, la afirmación del reinado directo de Dios sobre su pueblo estaba, como vimos, en tensión con la esperanza en la llegada de un rey ungido (=Mesías) según el modelo de David. Era una tensión que atravesaba la historia de Israel, y que Jesús decide claramente en un sentido no monárquico. Jesús no opta por la instauración de un estado judío, gobernado por él como rey ungido, el cual de alguna manera vicaria se sentaría en el trono de Dios sobre su pueblo. Jesús rechaza el modelo estatal, y pone en el centro la soberanía directa de Dios sobre un pueblo de hermanos y hermanas, libre de cualquier mediación vicaria que diluiría la fraternidad básica de sus discípulos. A diferencia de las naciones, el pueblo de Dios no está llamado a ser un pueblo estatal. Sin embargo, después de la pascua, el sentido de la misión de Jesús queda desvelado plenamente. Jesús ha sido resucitado, y se ha sentado a la derecha del trono de Dios (Heb 8,1; 12,2). No gobierna vicariamente en lugar de Dios, sino que gobierna junto con Dios. Ahora bien, este "junto con" podría contener todavía una dualidad entre reino de Dios y reino del Mesías que solamente se disuelve cuando claramente se afirma la identidad entre Dios y el Mesías. Solamente entonces la tensión de la Biblia hebrea entre el reinado directo de Dios y el reinado vicario del rey ungido se resuelve definitivamente. El reinado de Dios *es idéntico* al reinado del Mesías. El reinar del Mesías es reinar de Dios.

Démonos cuenta de las enormes consecuencias de esta perspectiva para una comprensión adecuada de la cristología. En primer lugar es necesario afirmar, contra siglos de confusión especulativa, que la primera razón por la que el cristianismo primitivo afirma la divinidad de Jesús no es una reflexión metafísica sobre naturalezas y personas. Las claves para entender

la afirmación de la divinidad de Jesús tampoco tienen que ver con algún gusto pagano por otorgar divinidad a ciertos personajes relevantes. La afirmación neotestamentaria de la divinidad de Jesús se entiende desde una perspectiva más cercana a la tradición bíblica cuando se la sitúa en el marco de aquello que fue central para Jesús: el anuncio del reinado de Dios. Afir-mar la divinidad de Jesús es algo que se deriva de la percepción de que su reinar como Mesías glorificado no es un reinar vicario, en lugar de Dios, sino el reinar mismo de Dios. Toda consideración ontológica es algo necesario, pero derivado de un momento previo, que es la experiencia del reinado de Dios como reinado realmente ejercido ahora, en la historia, por el Mesías resucitado que es cabeza de su pueblo (Heb 1,1-12)<sup>27</sup>.

Si nos situamos en esta perspectiva, podemos, en segundo lugar, entender que el cristianismo primitivo de ninguna de las maneras dejó de anunciar el reinado de Dios. Ciertamente los primeros cristianos no anunciaron una simple utopía, pero tampoco era eso lo que había anunciado Jesús. Jesús había anunciado la llegada del reinar directo de Dios sobre su pueblo, y eso fue lo que anunció el cristianismo primitivo cuando reconoció a Jesús como el verdadero Mesías. Es decir, no se trata solamente de caer en la cuenta de que de hecho los primeros escritos cristianos siguieron empleado el término "reinado de Dios", utilizado por el mismo Jesús<sup>28</sup>. Es que, además, cada vez que los primeros cristianos proclamaron a Jesús como Mesías (Cristo), estaban de hecho anunciando el reinar de Dios. Y es que, obviamente, el título de Mesías no es simplemente un "título de grandeza", "de exaltación" o cosa semejante, sino que es un título claramente político en el sentido que designa al rey ungido para gobernar sobre su pueblo. No tenía sentido llamar a Jesús "Mesías" si no había un pueblo que se sintiera gobernado directamente por él. Este pueblo, claramente, son las iglesias cristianas nacientes. Ahora bien, cuando esas iglesias afirmaban a Jesús como Mesías no sólo afirmaban el reinado de un hombre. Como hemos visto, la afirmación cristiana de la divinidad de Jesús no sólo implica que su reinado es un reinado humano, a diferencia de los reinados bestiales de los imperios

<sup>27</sup> El texto de Hebreos es significativo, porque no sólo se invoca a Jesús como Dios, sino que se hace esto en el contexto de su reinado mesiánico, con alusiones al cetro y al trono.

<sup>28</sup> Los Hechos de los Apóstoles se abren y concluyen con el tema del reinado de Dios, entendido por Lucas como el eje de la predicación cristiana, incluyendo la de Pablo, cf. Hch 1,3 y 28,31. El término aparece al menos catorce veces en el *corpus paulinum*, e igualmente se usa con profusión en el resto del Nuevo Testamento. Más allá del término concreto, la soberanía de Dios sobre su pueblo es un tema omnipresente en todos los escritos neotestamentarios.

mundiales, sino también implica que su reinado es el reinado mismo de Dios. Y esto significa que no hay ninguna contradicción, sino continuidad en diferencia, entre el anuncio de Jesús de la inminente llegada del reinado de Dios y la afirmación cristiana de Jesús como Mesías. Y es que el reinar de Jesús es reinar de Dios. Y esto implica, entonces, que el reinado de Dios efectivamente llegó, tal como Jesús lo había anunciado.

Y entonces se nos resuelven también los enigmas de la presunta equivocación de Jesús sobre la inminencia del reinado de Dios. Como hemos visto, el lenguaje apocalíptico del Nuevo Testamento no se refiere al final del espacio y del tiempo, sino a transformaciones decisivas ya en la historia, por más que en ellas se abran perspectivas universales, también hacia el final de los tiempos. Ahora podemos concretar más en qué consisten esas transformaciones decisivas. Con la muerte y la resurrección de Jesús, y con la efusión del Espíritu Santo, surge en la historia un pueblo nuevo, guiado por el Mesías con el que Dios se ha identificado. Este pueblo ya no está bajo el dominio de ninguno de los imperios bestiales que recorren la historia humana, sino bajo el reinado humano del Hijo del Hombre. El surgimiento de este pueblo representa una novedad histórica comparable a la que tuvo lugar con la salida de Egipto en tiempo del Éxodo. Significativamente, la muerte y la resurrección de Jesús han tenido lugar en la Pascua. Los nuevos creyentes representarán con el bautismo la nueva travesía del Mar de los Juncos hacia la libertad. Así como las aguas separadas en el Éxodo indicaban el acontecer de una nueva creación<sup>29</sup>, igualmente ahora el lenguaje apocalíptico es perfectamente utilizable para designar la novedad radical que se ha producido en la historia. Es la novedad de un pueblo en el que desaparecen las distinciones entre esclavos y libres, judíos y gentiles, varones y mujeres. Un pueblo fraterno en el que sus miembros son invitados a reinar junto con el Mesías. Un pueblo pequeño, en el que se inicia una liberación que concierne a toda la humanidad, hasta que todo principado y toda potestad sea suprimida, y el Mesías, el Hijo, pueda finalmente entregar el reinado al Padre.

Entonces, ¿se puede decir que Jesús anunció el reino de Dios y después vino la iglesia? Más bien habría que decir que Jesús anunció que Dios iba a volver a reinar sobre su pueblo, y después ese reinado se inició

<sup>29</sup> Se recoge una imagen de las cosmogonías semíticas, que aparece hondamente transformada en Gn 1,6-7. La división de las aguas del Mar de los Juncos indica el acontecer de una nueva creación.

en una forma muy concreta: no como una teocracia estatal en Israel, sino como un Israel renovado según sus orígenes no estatales, y sobre el que Dios reina directamente como Mesías, mediante el Espíritu que forma y recrea constantemente las asambleas. No hay, propiamente, una contradicción entre el mensaje de Jesús y la experiencia del cristianismo primitivo, sino más bien una continuidad fundamental, aunque con las novedades propias de los planes de Dios: un Mesías sin estado, un Mesías derrotado, un Dios que se identifica con el crucificado. Como ya decían los primeros cristianos, “el reino de Jesús está en la cruz”<sup>30</sup>. El reinado del Mesías, en el presente, sufre violencia. Sin embargo, hay una esperanza para el final de los tiempos: la Jerusalén celestial en la que toda lágrima será enjugada. Esta Jerusalén celestial no es el reinado de Dios, situado en la ultratumba. Dios ya está reinando en el presente. La Jerusalén celestial es más bien la imagen de la plenitud de ese reinado al final de los tiempos, cuando toda forma de dominación sea suprimida, y el Mesías entregue el reinado al Padre. No hay, por tanto, algún tipo de iglesia invisible de tipo platónico, que haga posible aceptar los límites de la iglesia visible. El reinado de Dios, en cuanto acto de reinar realizado por Dios, es perfecto ya en el presente. Sin embargo, el pueblo sobre el que Dios reina es imperfecto, por más que haya reconocido la soberanía de Dios sobre su vida. De hecho, esa soberanía no se ejerce plenamente sobre la vida de los individuos y de las comunidades. Aquí es donde tienen perfecto sentido las consideraciones sobre el ser humano como *justus et peccator*.

Con su imperfección, la iglesia es sin embargo “signo” de lo que será el reinado de Dios en la plenitud de los tiempos. Ahora bien, ser “signo” no significa que Dios no reine, ni que su reinado tenga que ser remitido al final de los tiempos. Todo lo contrario. La iglesia no es un signo extraño a la cosa significada, sino el lugar donde la plenitud significada está ya presente como vestigio de la plenitud que se espera, pues las iglesias cristianas son justamente las asambleas convocadas por el Señor, quien ya ejerce su soberanía sobre ellas. Las iglesias son signos de la plenitud de los tiempos precisamente porque ya en el presente constituyen el ámbito donde se reconoce explícitamente la soberanía de Dios. La imperfecta fidelidad de los cristianos y, por tanto, la imperfecta unidad de las iglesias es signo de la plenitud futura de unidad y de fidelidad al Creador que alcanzará a toda la Tierra. Sin embargo, ya en el presente las iglesias cristianas

<sup>30</sup> Cf. Epístola de Bernabé, 8,5.

gozan de una unidad, por más que sea imperfecta. No es la unidad de unas instituciones centralizadas, en las cuales se explicita el ansia humana de poder, y la pretensión secular de sustituir el reinado de Dios por reinados vicarios de potencias humanas. Se trata de la unidad que surge cuando todos reconocen a un mismo Señor (1 Co 1,2), pues es precisamente la fidelidad al Mesías la que conduce a todos los cristianos auténticos hacia la unidad. No se necesita, por tanto, postular una iglesia invisible de corte platónico que confiera unidad a las iglesias. Lo que confiere unidad a las iglesias es el reconocimiento, en la pluralidad y en la diversidad, de un mismo Señor que las convoca. Las iglesias cristianas son signo de la plenitud del reinado de Dios por el hecho de que en ellas ya está irrumpiendo ese reinado que finalmente un día alcanzará a toda la humanidad. Con la ilustración, los creyentes esperan una culminación de la historia, pero a diferencia de la ilustración, los creyentes gozan ya en el presente de la soberanía compartida del Mesías con el que Dios se identificó. La culminación de la historia será plenitud del reinado de Dios, entregado finalmente al Padre, y al mismo tiempo trascendencia de la misma historia, en la nueva creación, cuando Dios lo sea todo en todos (1 Co 15,28).

En definitiva, podemos concluir que el reinado de Dios no es un estado de cosas futuro, al estilo de un

mero reino de ultratumba, ni tampoco la versión secularizada de este reino, en la forma de una utopía. El reinado de Dios tampoco es la iglesia, ni siquiera la más auténtica y fiel de todas. El reinado de Dios es el reinar de Dios, que requiere tanto de las iglesias como de la culminación futura de la historia humana. Es precisamente ese reinar el que origina, ya en la historia, las primicias del porvenir, allí donde deja de haber amo y esclavo, judío y griego, varón y mujer, y la fraternidad propia de una sociedad gobernada directamente por Dios toma formas concretas en la historia. Por eso mismo, el reinado de Dios no es un mero reinado sobre los espíritus individuales. Es un reinado de comunidades guiadas por el Espíritu del Mesías, y realizando en la historia aquello que para el resto de la humanidad es sólo un sueño o una utopía. El reinado de Dios, en lugar de ser una utopía, es más bien una "topía", algo que tiene lugar en la historia, no por la perfección de las personas, ni tampoco por la perfección de las iglesias, sino por la perfección de aquél que en la cruz inició su triunfo y su soberanía sobre quienes humildemente, como pecadores comprados a gran precio, se ponen a disposición de aquel Señor por quien toda forma humana de dominación ya ha sido derrotada.