

## EL PADRE, CENTRO DE LA EXISTENCIA DE JESÚS

La centralidad de Dios en la vida del creyente  
“Como aquel hombre sensato que edificó su casa sobre roca” (Mt 7,24)  
Centro Marianista de Formación  
19 de noviembre de 2007

**Pedro Barrado Fernández**

### **Dios y su Reino**

La predicación y actividad de Jesús se centran en Dios. Joseph Ratzinger, en su reciente libro publicado ya como Benedicto XVI, afirma sin ambages: “Éste [el arraigo y la unión entre Jesús y el Padre] es también el punto de apoyo sobre el que se basa mi libro: considera a Jesús a partir de su comunión con el Padre. Éste es el verdadero centro de su personalidad. Sin esta comunión no se puede entender nada y partiendo de ella él se nos hace presente también hoy” (*Jesús de Nazaret*. Madrid, La Esfera de los Libros, 2007, p. 10).

Pero el libro de J. Ratzinger es un libro eminentemente teológico, no histórico. Aunque no sean magnitudes que se opongan, sino que más bien mantienen –o pueden y deben mantener– una relación coherente y de continuidad entre sí, si nos situamos en la perspectiva histórica, mejor sería decir que la predicación y la actividad de Jesús se centran en el Reino de Dios. En efecto, hoy prácticamente todos los estudiosos están de acuerdo en que lo que caracteriza a Jesús de Nazaret es la centralidad que otorga al Reino de Dios tanto en su predicación como en su actividad. Lo encontramos sintetizado en las palabras que el evangelista Marcos pone en labios de Jesús al comienzo de su evangelio (por cierto, las primeras que pronuncia Jesús en ese evangelio): “Después de que Juan fue arrestado, marchó Jesús a Galilea, proclamando la buena noticia de Dios. Decía: ‘El plazo se ha cumplido. El Reino de Dios se ha acercado. Convertíos y creed en el evangelio’” (Mc 1,14-15).

Así pues, podemos decir que Jesús no predica primeramente que Dios es bueno (aunque lo sea), que haya que creer en Dios (aunque es bueno que así lo hagamos) o cosas semejantes, sino que el Reino de Dios “se ha acercado” y que eso es “buena noticia”.

De esta manera, el Reino se constituirá en el gran símbolo que le sirve a Jesús para sintetizar y expresar la “buena noticia de Dios” para los hombres.

A lo largo del presente trabajo tendremos ocasión de ver cómo el Reino que predica Jesús es indisoluble de Dios, y, por tanto, podremos comprobar que está plenamente justificado equiparar Reino con centralidad de Dios en el ministerio de Jesús de Nazaret.

### **Algunos datos sobre el Reino**

Empezaremos ofreciendo una serie de datos casi estadísticos que nos permiten valorar la importancia del Reino en la actividad de Jesús.

Refiriéndose sólo a los dichos atribuidos a Jesús, John Paul Meier, uno de los grandes especialistas en el estudio del Jesús histórico, hace el siguiente recuento: “La expresión ‘reino de Dios’ o sus equivalentes (p. ej. ‘reino de los cielos’, ‘reino de mi Padre’, etc.) figura en trece dichos del evangelio de Marcos, en unos trece de Q [la

recopilación de dichos de Jesús que sirvió, junto con el evangelio de Marcos, de base o fuente a los evangelios de Mateo y Lucas], en unos veinticinco de M [el material propio y exclusivo de Mateo], en unos seis de L [el material propio y exclusivo de Lucas] y en dos del evangelio de Juan” (*Un juicio marginal. Nueva visión del Jesús histórico*. II/1. *Juan y Jesús. El reino de Dios*. Estella, Verbo Divino, 1999, p. 294).

Por su parte, Senén Vidal ofrece una estadística más completa (y con alguna pequeña variación con respecto a Meier): “La expresión ‘reino de Dios’ (y expresiones equivalentes) figura 96 veces en los evangelios sinópticos: 14 en Marcos; 47 en Mateo; y 35 en Lucas. En textos independientes (descontando los paralelos) aparece 72 veces: 14 en Marcos; 11 (o 10) en Q; 30 en textos independientes de Mateo; y 17 en textos independientes de Lucas. Normalmente figura dentro de dichos de Jesús o en referencia a la proclamación de éste o de sus discípulos” (*Jesús el Galileo*. Santander, Sal Terrae, 2006, p. 119). Estas cifras adquieren todo su relieve si las comparamos con el resto del Nuevo Testamento: “En el resto del Nuevo Testamento, la expresión ‘reino de Dios’ figura sólo 22 veces, y ligada a tradición” (*ibid.*, p. 123).

Todo esto nos indica sencillamente que, con la expresión “Reino de Dios”, estamos ante un elemento característico y central de la tradición de Jesús.

## **El Reino de Dios o Dios como Rey. Antecedentes veterotestamentarios y judíos**

Resulta sumamente curioso que, siendo la expresión “Reino de Dios” tan importante para Jesús, resulte prácticamente desconocida en los textos del Antiguo Testamento y muy escasa en otros escritos de la tradición judía (apócrifos del AT, textos de Qumrán y targumes [traducciones arameas de la Biblia hebrea]). Asimismo, y a pesar de que Jesús se refiere con mucha frecuencia al “Reino de Dios”, en cambio apenas habla de Dios como Rey (las pocas veces que lo hace parece que hay que atribuírselas propiamente a la redacción de Mateo).

Esto nos estaría indicando que, si por un lado Jesús bebe en las fuentes de la tradición judía –entendida ésta en sentido amplio–, ya que es ella la que le va a proporcionar la “idea”, es decir, el vocabulario y las imágenes, del “reino de Dios”, por otro es capaz de moldear de forma tan absolutamente personal ese símbolo que acabará por convertirlo en distintivo de su actividad.

Veamos telegráficamente algunos de los hitos más importantes por lo que se refiere a textos veterotestamentarios y judíos en general sobre el Reino de Dios o Dios como Rey.

En primer lugar hay que constatar que, en el AT, “reino de Dios” como tal sólo aparece en Sab 10,10 (un texto “deuterocanónico”, es decir, que no forma parte de la Biblia hebrea, y además muy tardío: se considera que el libro de la Sabiduría es el último libro compuesto del AT, redactado en torno al año 50 a. C. en Alejandría).

Por otra parte, son relativamente numerosos los textos correspondientes a los libros “históricos” del AT que hablan de la soberanía de Dios. Por ejemplo, Ex 15,18 afirma que “Yahvé reinará por siempre jamás”. Y de todos es conocida la tendencia antimonárquica en el Israel de los Jueces –al menos en la ficción literaria–, expresada en la famosa fábula de los árboles de Jue 9, que hunde sus raíces precisamente en el “dogma” de que sólo Yahvé puede ser rey en Israel. Parece lógico que en el antiguo Israel, estructurado durante muchos años desde el punto de vista político como una monarquía, Dios fuera concebido de alguna forma bajo la figura del rey. Con el paso del tiempo, el fracaso histórico de la monarquía sin duda abrió la esperanza a un Rey definitivo que pudiera colmar las expectativas del pueblo (es el origen de la esperanza

“mesiánica” en Israel, ya que el Mesías es primariamente el “ungido [como rey]”). Conviene recordar que, a partir de la vuelta del exilio –y hasta la época asmonea: siglos II-I a. C.–, Israel no cuenta ya con un rey, lo cual acentuó sin duda la idea de Yahvé como único rey de Israel. Estas expectativas, expresadas frecuentemente mediante el cauce de la apocalíptica, estaban especialmente vivas, según parece, en la época de Jesús (popularidad del libro de Daniel y de otros escritos apócrifos).

Pero sin duda son los escritos proféticos y los Salmos los que proporcionan un mayor número de ejemplos veterotestamentarios de la soberanía divina (también los profetas y los poetas estuvieron históricamente ligados, aunque de diferentes modos, a la monarquía). Así, empezando por los segundos, son bastantes los textos que se refieren a Dios como rey o reinando: Sal 47; 93; 96; 97; 98; 99; 145, etc. Entre los profetas encontramos alusiones a la realeza de Yahvé por ejemplo en Isaías (41,21; 43,15; 44,6; 52,7; 59,9-21, etc.), Jeremías (8,19; 10,7.10; 46,18; 51,57, etc.), Ezequiel (20,33; 34; 37,15-28; en estos dos últimos textos la soberanía se presenta bajo la imagen del pastor), Zacarías (14,9), etc. No obstante, conviene ser cautos en las conclusiones y saber valorar estos datos en su justa medida.

J. P. Meier resume así la cuestión: “Por un lado, las imágenes del reinado/reino de Dios no son como una grapa gigantesca que pueda servir de unión a toda esa biblioteca [del AT] [...]. En partes enteras del AT no existen imágenes conectadas con la realeza de Dios, y, en los libros en que las hay, no constituyen el único símbolo dominante que dé coherencia a todo lo demás. [...] Por otro lado, el símbolo del reinado/reino de Dios se encuentra frecuentemente a lo largo de muchas ramas de la tradición veterotestamentaria. Aparte de lo variado de su uso, es importante su aparición en momentos cruciales de la historia de los pactos de Dios con su pueblo. [...] El resultado de todo este proceso es que, hacia la época de Jesús, el símbolo [del reino/reinado de Dios] ha adquirido muchas facetas y dimensiones [...] El AT proporcionó a Jesús el lenguaje, los símbolos y la historia del reinado de Dios y, por tanto, una serie de significados” (*Un judío marginal*, o. c., pp. 310-311).

Junto a los escritos contenidos en el canon veterotestamentario encontramos otros textos que acabaron por quedar fuera de la lista de “libros sagrados”: los apócrifos o pseudoepígrafos. Asomarnos a ellos –o al menos mencionar los más importantes en el tema que nos ocupa– nos será de utilidad porque nos puede permitir pulsar el ambiente o el tono de la esperanza que se vivía en la época de Jesús, dado que en ese tiempo aún no se había cerrado oficialmente el canon y los textos circulaban más o menos libremente.

Entre esos textos se encuentran los *Oráculos sibilinos* o *de la Sibila* (entre ellos el más famoso es el tercero), escritos en Egipto en el siglo II a. C., que presentan a Dios como Rey del mundo entero en una escatología terrena (es decir, sin un más allá ultramundano). En el *Testamento de Moisés*, obra apocalíptica de dudosa datación (entre el siglo II a. C. y el II d. C.), Dios aparece en dos pasajes importantes como Rey universal al final de los tiempos. Asimismo, Dios es Rey de forma prominente en los *Salmos de Salomón* (cuyo texto más conocido es el salmo 17), una obra que puede contener huellas de la primera teología farisea.

En cambio, en otros textos de la época del cambio de era (a veces se habla de escritos intertestamentarios), como *I Henoc*, el libro de los *Jubileos* o los *Testamentos de los doce Patriarcas*, no parece que Dios destaque especialmente en su función regia. Algo parecido cabe decir de los targumes –las traducciones arameas de la Biblia hebrea–, como son Ónquelos, Pseudo-Jonatán y Neófiti. En cuanto a los textos de Qumrán –especialmente en las obras *Manual de disciplina* o *Regla de la comunidad*, *Himnos de acción de gracias* o *Hodayot*, *Midrás de Melquisedec* y *Regla de la guerra*–,

éste es el balance que hace Meier: “La imagen del reinado/reino de Dios falta en algunas de las obras, es mencionada sólo de paso en otras y tiene una presencia importante en otras más; pero difícilmente puede decirse que domine toda una obra o sea, en el conjunto de ella, un tema central. En Qumrán, los *Cantos del sacrificio sabático*, de carácter místico y litúrgico, pueden ser considerados como una única excepción” (*Un juicio marginal*, o. c., p. 331).

En definitiva: “Parece, por tanto, que Jesús echó mano de unas imágenes y un lenguaje presentes, pero no centrales, en el AT y en las tradiciones intertestamentarias del judaísmo y, conscientemente, decidió convertir el símbolo del reino de Dios en uno de los temas fundamentales de su propio mensaje” (*ibid.*, p. 332).

En este rápido recorrido por los precedentes veterotestamentarios y judíos no puede faltar una alusión a dos oraciones que es posible que tuvieran más influencia en los ambientes campesinos en los que creció Jesús que algunos de los textos que acabamos de citar: las *Shemoné esré* (“Dieciocho [bendiciones]”) y el *Qaddish* (una oración con reconocibles semejanzas con el Padrenuestro). En ellas toma cuerpo la esperanza en una intervención salvadora de Dios como Rey. En las *Shemoné*, a Dios se le califica constantemente de Rey: “Tu alabanza, Dios nuestro, no dejará nunca nuestra boca, porque tú eres Dios, rey grande y santo (...) Acércanos, rey nuestro, a tu servicio y haznos volver a ti en un arrepentimiento perfecto (...) Aleja de nosotros la aflicción y la tristeza. Y reina sobre nosotros, sólo tú, Señor, con amor y misericordia”. Por su parte, el *Qaddish* dice: “Que su Nombre grande sea ensalzado y santificado en el mundo que él ha creado según su voluntad. Que su reino irrumpa en vuestra vida y en vuestros días, en los días de toda la casa de Israel, pronto y sin demora (...) Que la plenitud de la paz nos venga de los cielos, así como la vida, para nosotros y para todo Israel (...) Que el que estableció la paz en las alturas, la establezca sobre nosotros y sobre todo Israel”.

### ¿Reino presente o futuro?

Mucho se ha escrito a propósito de este dilema. De hecho, no es raro que, en las obras modernas sobre Jesús, el capítulo dedicado al Reino de Dios consuma buena parte de su extensión en tratar de responder a esta pregunta.

La razón de ello es que en los evangelios podemos encontrar expresiones de los dos tipos, es decir, afirmaciones de Jesús que han de entenderse claramente como el anuncio de un Reino futuro (por ejemplo, la petición del Padrenuestro “venga tu reino” [Mt 6,10 // Lc 11,2], el anuncio de beber el vino nuevo en el Reino [Mc 14,25], el sentarse a la mesa con Abrahán en el Reino [Mt 8,11-1 // Lc 13,28-29], etc.), y afirmaciones de Jesús que han de entenderse claramente como el anuncio de un Reino ya presente (el Reino como presente en los exorcismos de Jesús [Mt 12,28 // Lc 11,20], el dicho que afirma que “el reino de Dios *está* entre vosotros” [Lc 17,21], la “bienaventuranza sobre los testigos” [Mt 13,16-17 // Lc 10,23-24], etc.).

Expresado de otra manera –y aunque roecemos la caricatura–, la dificultad estriba en determinar si lo que predicó Jesús era un Reino puramente escatológico, de tipo apocalíptico o “milenario”, el del final de los tiempos (y, por tanto, que apenas tenía que ver con la vida corriente); o si, por el contrario, el anuncio del Reino se reducía a una especie de revolución social para aquí abajo, con el objeto de mejorar las condiciones de vida socio-económicas de los campesinos galileos (más adelante se podrán ver algunos buenos ejemplos de este tipo de interpretación).

Sean Freyne, haciéndose eco de los estudios de John Collins sobre la cosmovisión apocalíptica, distingue tres tipos de expectativas milenaristas

(apocalípticas): “El triunfalismo del poder imperial considerado como la consumación de la historia; la escatología diferida de quienes abrigan la esperanza de que su utopía acabe haciéndose realidad, pero que sin embargo están dispuestos a aceptar el *statu quo* del presente; y en tercer lugar, la expectativa revolucionaria de un cambio inminente y radical. La versión triunfalista del sueño milenarista se asocia particularmente con la política imperial, y [...] el advenimiento del reinado de Augusto proporciona un excelente ejemplo de esta manera de pensar, acompañado por la propaganda oficial de que de hecho había amanecido una nueva era. La escatología diferida se podría asociar con las opiniones de Josefo sobre la historia, que por una parte pretenden afirmar que el continuado dominio de Roma es el resultado de la providencia, mientras que al mismo tiempo dejan el futuro en manos de Dios. Es la tercera forma la que resulta de especial interés en lo tocante a Jesús y su movimiento, así como a otras expresiones de protesta judía en esta época” (Sean Freyne, *Jesús, un galileo judío. Una lectura nueva de la historia de Jesús*. Estella, Verbo Divino, 2007, pp. 171-172).

Por simplificar –quizá indebidamente–, y centrándonos en la alternativa de Reino escatológico futuro o Reino presente, las posturas más equilibradas no propugnan la decantación en exclusiva por un tipo u otro de interpretación, sino que tratan de conjugar las dos. La razón de ello no es una timorata búsqueda del centro (porque si se dice que en el medio está la virtud, también podemos encontrar allí la *aurea mediocritas*), sino que se debe al hecho de que el “Reino de Dios” es un símbolo dinámico, capaz de mantener en tensión el presente y el futuro.

Así, Senén Vidal afirma: “El reino de Dios proclamado y escenificado por Jesús tenía ciertamente un carácter escatológico, ya que se trataba del acontecimiento liberador definitivo, esperado desde hacía mucho tiempo. Pero tenía, al mismo tiempo, un carácter histórico, social y creacional, porque se refería a la renovación histórica del pueblo de Israel –y, por su medio, a la del resto de los pueblos– en esta tierra renovada. Lo cual quiere decir que la dimensión escatológica, expresada en ocasiones con un tono apocalíptico, no excluye ni la dimensión sapiencial, ya que el Dios liberador es el Dios creador, ni la dimensión histórica y social, ya que se trata de la acción transformadora del Dios señor y liberador de Israel y de los otros pueblos de la tierra” (*Jesús el Galileo*, o. c., p. 117).

Una de las conclusiones a las que llega J. P. Meier en el capítulo de su obra dedicado al reino futuro dice así: “Cuanto hemos visto permite entender con claridad que la salvación futura, trascendente, era una parte esencial de la proclamación que Jesús hacía del reino. Por eso debe rechazarse como fundamentalmente inadecuada cualquier reconstrucción del Jesús histórico que no dé a ese componente de su mensaje toda la importancia que tiene” (*Un judío marginal*, o. c., p. 424). Pero al final del capítulo dedicado al reino presente concluye de esta otra manera (adelantando algo de lo que hablaremos nosotros después): “‘Reino de Dios’ fue la expresión elegida por Jesús para hablar de ese futuro. Pero no sólo habló, también hizo. Es más, hizo realidad lo hablado, el mensaje: en sus exorcismos, en sus otros hechos sorprendentes juzgados milagrosos por sus contemporáneos, en su formación de un círculo íntimo de discípulos, en su compartir la mesa con recaudadores de impuestos y pecadores, en su ‘purificación’ del templo de Jerusalén. Por eso es significativo y difícilmente fortuito que, al menos en algunas ocasiones, como interpretación de esos hechos, Jesús se refiriese al reino de Dios como llegado ya a sus oyentes” (*ibid.*, p. 536).

José Antonio Pagola lo expresa de la siguiente manera: “El reino de Dios ha llegado y su fuerza está ya actuando, pero lo que se puede comprobar en Galilea es insignificante. Lo que espera el pueblo de Israel y el mismo Jesús para el final de los tiempos es mucho más. El reino de Dios está ya abriéndose camino, pero su fuerza

salvadora sólo se experimenta de manera parcial y fragmentaria, no en su totalidad y plenitud final. Por eso Jesús invita a ‘entrar’ ahora mismo en el reino de Dios, pero al mismo tiempo enseña a sus discípulos a vivir gritando: ‘Venga a nosotros tu reino’. Jesús habla con toda naturalidad del reino de Dios como algo que está presente y al mismo tiempo como algo que está por llegar. No siente contradicción alguna. El reino de Dios no es una intervención concreta, sino una acción continuada del Padre que pide una acogida responsable, pero que no se detendrá, a pesar de todas las resistencias, hasta alcanzar su plena realización. Esta ‘germinando’ ya un mundo nuevo, pero sólo en el futuro alcanzará su plena realización” (*Jesús. Aproximación histórica*. Madrid, PPC, 2007, p. 109).

La clave quizá nos la proporcionen algunas de las parábolas que contó Jesús, por ejemplo la que compara el Reino con una semilla que va creciendo sin que el campesino sepa cómo (Mc 4,26-29). Así, no sólo podemos decir desde la teología que con Jesús se ha sembrado ya la semilla del Reino, un Reino que crecerá hasta hacerse árbol frondoso donde aniden toda clase de pájaros o luz que acabará alumbrando a todos los de casa, sino incluso pensar que, históricamente, el propio Jesús debió de concebir algo parecido.

## La esencia del Reino

También se ha discutido mucho sobre cómo traducir la expresión que aparece mayoritariamente en los evangelios, *basileia tou theou* (traducción griega de la forma aramea *malkutá di-'elahá*): ¿Reino o reinado de Dios?

Otro gran estudioso del Jesús histórico, Gerd Theissen, plantea así la cuestión: “Fuera de Palestina parece que no se utilizó este término [reinado o reino de Dios] como síntesis de la salvación. En todo caso, Jesús habló de *basileia tou theou* sin necesidad de explicar el concepto. Pudo apoyarse en que sus oyentes, ellas y ellos, estaban familiarizados con ese ‘Reino’ por los escritos de la Biblia hebrea, por las tradiciones apocalípticas de la época, por la oración y la liturgia. Parece, no obstante, que sólo Jesús hizo del reinado de Dios el centro de su mensaje escatológico. También es nota característica suya la atención preferente al aspecto salvífico de la acción final de Dios, sin olvidar su correlato, el juicio. Aunque haya consenso entre los exegetas en que el reino de Dios constituye el núcleo del mensaje de Jesús, su interpretación es tema debatido” (Gerd Theissen / Annette Merz, *El Jesús histórico. Manual*. Salamanca, Sígueme, 2000, p. 274).

Es evidente que una concepción demasiado “espacial” del Reino, como si fuera un “lugar” a donde uno entra o en el que uno está, no se corresponde con la intención de Jesús. Es verdad que en los evangelios podemos encontrar expresiones que parecen exigir esa interpretación. Por ejemplo cuando, en el sermón de la montaña, Jesús dice: “Os digo que si no sois mejores que los maestros de la Ley y los fariseos, no entraréis en el reino de los cielos” (Mt 5,20). Sin embargo, debemos pensar que esta interpretación espacial es una servidumbre del símbolo empleado, una consecuencia inevitable de la metáfora: todo rey que gobierna lo hace necesariamente sobre un territorio. Pero por eso mismo hemos de concluir que la idea primaria o la intención original de la metáfora “Reino de Dios” es precisamente la del gobierno de Dios como Rey. En ese sentido, la traducción “reinado” parece ajustarse mejor a la intención de Jesús.

(Una pequeña nota al margen: en la cita que acabamos de ofrecer se habla no de “reino de Dios”, sino de “reino de los cielos”. Esta última expresión resulta

abrumadoramente mayoritaria en el evangelio de Mateo, y parece responder a una piadosa paráfrasis –muy del gusto judío– para evitar la mención de Dios. Pero las dos expresiones se refieren a la misma realidad.)

En todo caso, ya empleemos “reino” o “reinado”, lo importante es concebir primariamente el Reino de Dios no como un lugar, sino como el hecho mismo de la soberanía divina entre los hombres: que Dios reina. Es lo que se expresa como anhelo, por ejemplo, en una de las peticiones del Padrenuestro: “Venga a nosotros tu Reino” (sobre todo si la leemos junto con lo que viene a continuación: “Hágase tu voluntad así en la tierra como en el cielo”). Lo que se pide, pues, es que la soberanía de Dios se haga efectiva entre los seres humanos de la misma manera que ya se ejerce en el cielo (entendiendo el “cielo”, evidentemente, no como mero ámbito físico).

Ahora bien, una vez empleadas expresiones como “el gobierno de Dios” o “que Dios reine”, no resulta sencillo ir más allá en cuanto a definir qué es el Reino de Dios para Jesús. Sobre todo porque Jesús nunca ofrece una definición como tal (no hay que olvidar que no era griego, sino judío, semita).

Por tanto, es probable que, en el terreno de las delimitaciones conceptuales, no podamos pasar de afirmaciones más o menos genéricas, como la que emplea J. P. Meier como título para uno de los capítulos de su obra: “La venida de Dios con poder para reinar”, o algo más propio de una descripción que de una definición: “El Reino que Jesús esperaba [...] era como el mundo presente –tenía un rey, dirigentes, un Templo y doce tribus–, pero no era solamente una nueva configuración del presente. Era Dios quien habría de intervenir creando un Templo nuevo, restaurando Israel y probablemente renovando la sociedad, en la que los ‘pecadores’ tendrían su lugar” (E. P. Sanders, *Jesús y el judaísmo*. Madrid, Trotta, 2004, p. 338). Incluso siempre es más fácil discurrir por la escolástica *via negationis* que por la *via affirmationis* (la epistemología popperiana preferirá la “falsación” frente a la “verificación”), decir lo que no es el Reino que lo que es: “‘Reino de Dios’ es claro y preciso en algunos aspectos, pero ambiguo en otros. Lo más claro es su connotación negativa: apunta al reinado de Dios como distinto del humano y, por tanto, a la reorientación radical de los valores y el poder. Dios –casi todos los judíos estaban de acuerdo– no gobernaba su Reino designando a Tiberio, Antipas, Pilato y Caifás, ni tenía como consideración fundamental la seguridad del imperio romano. ‘El Reino de Dios’, en la Palestina del siglo I, definitivamente no era el reino presente” (E. P. Sanders, *La figura histórica de Jesús*. Estella, Verbo Divino, 2000, p. 191). En todo caso, lo que se puede observar es el énfasis en la acción de Dios.

Pero la acción de Dios a la que aluden todas estas descripciones y que sin duda estaba en la mente de Jesús tiene a su vez características peculiares y distintivas, ya que no es una intervención al estilo de las que presentaban algunas ramas de la tradición de Israel, en la que el poder y la fuerza lo marcaban todo. “Si Dios viene a ‘reinar’, no es para manifestar su poderío por encima de todos, sino para manifestar su bondad y hacerla efectiva. Es curioso observar cómo Jesús, que habla constantemente del ‘reino de Dios’, no llama a Dios ‘rey’, sino ‘padre’. Su reinado no es para imponerse a nadie por la fuerza, sino para introducir en la vida su misericordia y llenar la creación entera de su compasión. Esta misericordia, acogida de manera responsable por todos, es la que puede destruir a Satán, personificación de ese mundo hostil que trabaja contra Dios y contra el ser humano” (J. A. Pagola, *Jesús*, o. c., p. 98).

Con esto estamos en el corazón del Reino que anuncia Jesús: el Reino de un Dios que es amigo de la vida –expresión que J. A. Pagola recoge de Sab 11,26– y que está dirigido a todos sin exclusión, aunque de forma especial a los pobres (no porque sean mejores que los demás, sino porque son los que más necesitan escuchar esa “buena

noticia” del Dios amigo de la vida). “Son ellos [los pobres campesinos de Galilea] los que necesitan escuchar antes que nadie la noticia del reino: ‘Dichosos los que no tenéis nada, porque es vuestro el reino de Dios; dichosos los que ahora tenéis hambre, porque seréis saciados; dichosos los que ahora lloráis, porque reiréis’. Jesús los declara dichosos, incluso en medio de esa situación injusta que padecen, no porque pronto serán ricos como los grandes propietarios de aquellas tierras, sino porque Dios está ya viniendo para suprimir la miseria, terminar con el hambre y hacer aflorar la sonrisa en sus labios. Él se alegra ya desde ahora con ellos. No les invita a la resignación, sino a la esperanza. No quiere que se hagan falsas ilusiones, sino que recuperen su dignidad. Todos tienen que saber que Dios es el defensor de los pobres. Ellos son sus preferidos. Si su reinado es acogido, todo cambiará para bien de los últimos. Ésta es la fe de Jesús, su pasión y su lucha” (J. A. Pagola, *Jesús*, o. c., p. 102).

Una cuestión importante, y también muy debatida, es el papel de Jesús en ese Reino que anuncia. Algunos autores –como Senén Vidal– consideran que Jesús tuvo una conciencia clara de ser de algún modo “agente” de ese Reino (y a ello liga este autor la espinosa cuestión de la “conciencia mesiánica” de Jesús, expresada preferentemente por medio del título “Hijo del hombre”). E. P. Sanders afirma en un sentido parecido: “Se ha observado con frecuencia que un hombre crucificado que se convierte en redentor celestial no reúne las condiciones necesarias para el título de Mesías. Según nuestra hipótesis [de que el Reino esperado era como el mundo presente, pero transformado decisivamente por la acción de Dios], los discípulos ya pensaban que Jesús era ‘rey’, o mejor el virrey bajo la autoridad del verdadero monarca, Dios. Si Jesús dijo a sus discípulos que irrumpiría un Reino y que ellos tendrían un papel en él, con toda seguridad él también, al menos por implicación, se atribuiría una función dentro de ese reino. ‘Mesías’ es el título que mejor le viene a la persona que es superior a los jueces de Israel, aun cuando no fuera un guerrero. Mientras esperase que habría de regresar y establecer ‘su’ reino (Mt 20,21), los discípulos podían pensar en Jesús como el Mesías” (*Jesús y el judaísmo*, o. c., p. 340).

Así pues, el hecho de no poder “definir” el Reino más que a base de afirmaciones generales –a lo sumo descripciones o comparaciones, como hizo Jesús– sobre el hecho de que Dios reina, es decir, que actúa compasivamente, nos lleva al siguiente punto: si no podemos definir el Reino, porque Jesús tampoco lo hizo, veamos sus consecuencias o, mejor, contemplémoslo en acción.

## **El Reino en acción**

### *Obertura socio-cultural y político-económica*

Antes de entrar a ver cómo se plasma y se concreta el Reino que predica Jesús, puede resultar útil hacer una especie de introducción que más que una obertura es, por su extensión, casi una sinfonía completa. Lo haremos desde una perspectiva quizá no muy conocida, y que sin duda requiere matizaciones (en algunos casos, importantes). Esta perspectiva –que puede parecer excesivamente “inmanentista”, es decir, demasiado reductora y pegada a la tierra, y quizá lo sea– se orienta principalmente desde una imprescindible valoración del aspecto político-económico de la actividad y predicación de Jesús.

Esta forma de ver las cosas tiene como virtud destacar un elemento muchas veces olvidado cuando se considera la actuación de Jesús: la predicación a personas concretas –campesinos galileos– en una situación política y socio-económica

determinada, la de la Galilea del siglo I. Al hacerlo, no obstante, habremos de tener presente en todo momento lo que decíamos antes sobre la dimensión futura o escatológica del Reino. Formalmente lo haremos a base de textos de algunos autores que últimamente se han dedicado, de una u otra forma, a la aproximación histórica a Jesús. En ellos se puede observar la preocupación por poner de relieve y esclarecer sucesivamente [1] la situación social (con la inapreciable ayuda de la antropología cultural), [2] política, [3] económica e incluso [4] religiosa de la Palestina en que vivió Jesús.

[1] “[Bruce] Malina observa que, a diferencia de lo que ocurrió en otros lugares del Imperio, la aristocracia local [palestinense, y en particular galilea] desatendió la obligación de proporcionar su patronazgo a sus clientes y se dedicó a acumular tierras y posesiones. El patronazgo era una institución social muy importante en la cultura mediterránea. Regulaba las relaciones entre un patrón y sus clientes, que consistían en un intercambio desigual entre miembros de distinto nivel social y se basaban en la mutua fidelidad. Con este tipo de relaciones, las sociedades agrarias tratan de equilibrar las tremendas desigualdades que se dan en ellas. En la Palestina del tiempo de Jesús, este equilibrio se había roto debido a la política de los herodianos, que promovió una mercantilización de la economía, y trajo consigo una importante desintegración de la familia tradicional, lo cual contribuyó, a su vez, a que aumentara la masa de empobrecidos y marginados” (Santiago Guijarro Oporto, *Jesús y el comienzo de los evangelios*. Estella, Verbo Divino, 2006, pp. 64-65).

[2] “Por lo que podemos saber, Jesús nunca tuvo en su mente una estrategia concreta de carácter político o religioso para ir construyendo el reino de Dios. Lo importante, según él, es que todos reconozcan a Dios y ‘entren’ en la dinámica de su reinado. No es un asunto meramente religioso, sino un compromiso de profundas consecuencias de orden político y social. La misma expresión ‘reino de Dios’, elegida por Jesús como símbolo central de todo su mensaje y actuación, no deja de ser un término político que no puede suscitar sino expectación en todos, y también fuerte recelo en el entorno del gobernador romano y en los círculos herodianos de Tiberíades. El único imperio reconocido en el mundo mediterráneo y más allá era el ‘imperio del César’. ¿Qué está sugiriendo Jesús al anunciar a la gente que está llegando el ‘imperio de Dios’? Es el emperador de Roma el que, con sus legiones, establece la paz e impone su justicia en el mundo entero, sometiendo a los pueblos a su imperio. Él les proporciona bienestar y seguridad, al mismo tiempo que les exige una implacable tributación. ¿Qué pretende ahora Jesús al tratar de convencer a todos de que hay que entrar en el ‘imperio de Dios’, que, a diferencia de Tiberio, que sólo busca honor, riqueza y poder, quiere ante todo hacer justicia precisamente a los más pobres y oprimidos del Imperio?” (José Antonio Pagola, *Jesús*, o. c., pp. 105-106).

[2] “Los romanos instalaron en Galilea al hijo de Herodes, Antipas. Por primera vez en la historia, los galileos tuvieron, de pronto, un gobernante con administración en la propia Galilea. De hecho, en el lapso de 20 años, casi contemporáneo a la vida de Jesús de Nazaret, Antipas construyó dos nuevas ciudades [Séforis y Tiberíades]. Crecido y educado en la corte imperial de Roma, Antipas se hizo una corte al estilo romano y capitales en la Galilea rural,

que no tenía ninguna ciudad antes. Desde una u otra de las capitales, los administradores de Antipas estaban demasiado próximos a cada pueblo galileo. Esta cercanía con los productores agrícolas le permitió a Antipas incrementar los recursos para sus proyectos arquitectónicos, pero debió de empobrecer hasta el extremo a los galileos, como se puede intuir por las múltiples referencias en la tradición sinóptica al endeudamiento y al hambre. También es concebible que los sumos sacerdotes y sus partidarios escribas en Jerusalén intentaran conservar todavía un influjo de diezmos y ofrendas galileos hacia el templo y su sacerdocio, aun cuando no tenían ya jurisdicción sobre el área desde la muerte de Herodes y durante la vida de Jesús” (Richard A. Horsley, *Jesús y el Imperio. El Reino de Dios y el nuevo desorden mundial*. Estella, Verbo Divino, 2003, p. 49).

[2] “Antipas procedió rápidamente a imponer un orden al estilo romano. Una de sus primeras medidas fue establecer un centro administrativo moderno desde el que se pudieran despachar con facilidad fuerzas de seguridad, inspectores mercantiles y recaudadores de impuestos. La antigua capital regional, Séforis, yacía en ruinas como resultado del reciente levantamiento [en el 4 a. C., a raíz de la muerte de Herodes el Grande], y Antipas ordenó que se reconstruyera como una ciudad romana moderna, con palacio, tesorería, archivos y foro. Cuando quedó completada, llevó a ella una población nueva de funcionarios y trabajadores leales para reemplazar a los antiguos habitantes a los que las legiones de Varo habían dado muerte o habían vendido como esclavos. Llamó a la nueva ciudad ‘Autocrátoris’ –literalmente ‘Imperial’ o ‘perteneciente al emperador’–, y esta nueva ciudad, situada sobre un alto que dominaba el entorno, rodeada de aldeas y de ricas tierras de cultivo, se convirtió en el único centro verdaderamente urbano de Galilea, que combinaba las funciones de mercado regional, depósito de tributaciones y puesto de mando militar” (Richard A. Horsley / Neil Asher Silberman, *La revolución del Reino. Cómo Jesús y Pablo transformaron el mundo antiguo*. Santander, Sal Terrae, 2005, p. 24).

[2] “Gobernantes como los herodianos tenían que calcular la mejor manera de mantener el orden público. No tenían que buscar popularidad, aunque algunos sí la buscaron. Lo que se requería, sin embargo, era que estimasen prudentemente lo que el pueblo podía soportar. Por ejemplo, deseaban tantos ingresos por impuestos como pudieran recaudar, pero no querían una rebelión a causa de los impuestos. Todos los gobernantes antiguos sabían que, cuando surgía una controversia pública, unas veces debían ser conciliadores y otras imponer disciplina al pueblo. En Judea, Arquelao no supo dar con el equilibrio correcto. En parte porque Galilea era menos difícil de gobernar, en parte porque era más juicioso que Arquelao, el tetrarca de Galilea [Herodes Antipas] tuvo un mandato largo y pacífico” (E. P. Sanders, *La figura histórica de Jesús*, o. c., p. 40).

[3] “Roma y sus reyes clientes urbanizaron regiones enteras del mundo mediterráneo, pero no se limitaron a salpicarlo de ciudades, sino que además reordenaron sus esquemas económicos. La urbanización introducía relaciones de poder en una región, de modo que los asentamientos más importantes centralizaban en su provecho la agricultura, el comercio y las manufacturas. Las élites gobernaban desde las ciudades en las que vivían y en ellas construían y mantenían edificios públicos gracias ante todo a las rentas e impuestos que

percibían del país. Lo que significaba una ciudad antigua para sus habitantes y para sus administrados del campo se basaba en unas relaciones de poder: autoridad política, control económico y categoría social. Josefo [el historiador judío] nos describe en sus obras cómo la maquinaria administrativa de Herodes Antipas en tiempos de Jesús se hallaba instalada en aquellas ciudades, primero en Séforis, que reedificó después del año 4 d. C, y luego en Tiberíades, que fundó en el 18 d. C. De acuerdo con lo que cuenta Josefo, y por lo que sabemos del gobierno romano en otros lugares, podemos asegurar que las élites sociales asentadas en aquellas ciudades ejercían un control económico sobre Galilea. (...) Los costes que implicaba el transporte de grandes cantidades de mercancías, entre ellas el grano, hacían que las ciudades trataran de ser autosuficientes, sobre todo en cuanto a sus necesidades alimentarias básicas, un principio al que se atenían también las aldeas, caseríos y las familias campesinas de todo el país. Para asegurar su autosuficiencia, las ciudades fomentaban o incluso forzaban la fusión de las pequeñas explotaciones para crear grandes extensiones de terreno dedicadas a la obtención de un solo producto, con lo que se aseguraba su mayor competitividad. Los campesinos y sus familias tendían a producir lo que consumían y, a la vez, procuraban obtener un excedente con que atender al pago de sus impuestos en especie, pero sin distraer nada de lo necesario para su propia subsistencia. Roma tendía a gobernar o, dicho más exactamente, a percibir tributos a través de las ciudades, para lo cual organizaba a las élites locales, como los herodianos, a modo de cauces para la percepción de impuestos, que además se encargaban de transformar los productos agrícolas en moneda que transferían a Roma. Las ciudades organizaban la tributación y, por ello, también monetizaban las economías locales. Por una parte, las élites locales entregaban a Roma unas cantidades en metálico y, por otra, costeaban los servicios de la maquinaria administrativa, adquirían las manufacturas locales y compraban a su precio pequeños objetos de lujo traídos de fuera. Pero lo más significativo es que los gobernantes y las élites locales tenían que sufragar los costes de las construcciones civiles. La urbanización del país, dirigida directa o indirectamente por la autoridad romana, influía también en la mercantilización de las antiguas sociedades agrarias: los campesinos pasaban de trabajar para asegurarse la subsistencia y disponer de un excedente a producir cantidades cada vez mayores de lo que necesitaban a fin de cambiarlas por monedas con que pagar los tributos, un proceso que hacía cada vez menos factible la autosuficiencia. La mercantilización empujaba a los campesinos que seguían cultivando sus parcelas de propiedad familiar a endeudarse, luego a colocarse como arrendatarios y, a partir de ahí, unos seguían vinculados a la tierra como jornaleros estacionales, o se hacían artesanos, mendigos o bandidos” (Jonathan L. Reed, *El Jesús de Galilea. Aportaciones desde la arqueología*. Salamanca, Sígueme, 2006, pp. 91-93).

[3] “Los cambios económicos que tuvieron lugar en la Palestina del tiempo de la dominación romana se pueden caracterizar, pues, con Applebaum, como una ‘grave falta de tierra’, es decir, como una reducción al extremo de la superficie per cápita utilizable con fines agrícolas. Había más y más personas que debían proveer a su propio sustento cada vez con menor cantidad de tierra. La consecuencia fue la disolución de las formas tradicionales de asentamiento. A pesar de que la superficie de las tierras cultivadas se extendía cada vez más [se calcula en un 97% la superficie cultivada de Galilea], un número cada vez mayor

de cultivadores directos disponía de una cantidad cada vez menor de tierra. Al mismo tiempo, las confiscaciones y la presión fiscal reducían cada vez más el margen de consolidación personal, por lo que aumentaba de continuo el número de los agricultores que perdían su tierra. El endeudamiento y la expropiación de los pequeños agricultores son los signos distintivos de la época romana. En consecuencia, se puede hablar, efectivamente, de un verdadero y propio proceso de empobrecimiento. La reducción de los pequeños agricultores libres a la condición de jornaleros o incluso a la de mendigos, pasando por el estadio de arrendatarios, no representó una excepción en absoluto. Así, por un lado, creció el número de los que trabajaban la tierra como pequeños arrendatarios o incluso como jornaleros y ya no como propietarios, y, por otro, la propiedad rústica se concentró en manos de unos pocos. Pueblos enteros acabaron por encontrarse así, incluso como asentamientos, a expensas de los grandes propietarios, mientras que, viceversa, de pocas factorías autónomas se constituyeron aglomeraciones de muchas casas más pequeñas” (Ekkehard W. Stegemann / Wolfgang Stegemann, *Historia social del cristianismo primitivo. Los inicios en el judaísmo y las comunidades cristianas en el mundo mediterráneo*. Estella, Verbo Divino, 2001, p. 159).

[3] “La urbanización romana y la comercialización herodiana llevaron hasta la Baja Galilea el *boom* económico de la *pax romana*, pero dicho fenómeno acabó con las redes de seguridad que suponían los lazos de parentesco entre los campesinos, la cohesión de las aldeas y la justa distribución de la tierra. Naturalmente no supuso el empobrecimiento de toda la región, sino un enriquecimiento (¿de quién?), aunque también trajo consigo profundos cambios y la ruina de muchos desde el momento en que las pequeñas explotaciones agrícolas se amalgamaron para formar haciendas de mayores dimensiones y los pequeños propietarios se vieron degradados a la condición de arrendatarios o de jornaleros. Creó el tipo de situación imaginada en la parábola de los obreros enviados a la viña de Mateo 20,1-15. Un amo de casa podía salir a la plaza del mercado a ajustar trabajadores a primera hora, a media mañana, a medio día y a primera o a última hora de la tarde, y encontrar siempre mano de obra disponible. Las altas tasas de desempleo hacían que los jornaleros permanecieran en la plaza todo el día, ni siquiera se les podía echar la culpa de su falta de trabajo (‘ociosidad’), y, a la puesta del sol, el amo podía ser generoso y pagarles su salario. Pero, ¿qué decir de la justicia estructural y sistemática de esa situación general?

Fueron esos campesinos desposeídos, los nuevos menesterosos, no los que venían siéndolo de toda la vida, los que se convertirían en los itinerantes del programa del Reino. De ellos es de quienes puede decir Jesús, según la Tradición Común de los Dichos conservada en *Evangelio de Tomás* 54 y en el *Evangelio Q* correspondiente a Mateo 5,3 [Lucas 6,20]: ‘Bienaventurados los menesterosos’. Es ésta una traducción más exacta que la tradicional: ‘Bienaventurados los pobres’. Los *pobres* son los campesinos en general, los que aún se mantienen aferrados a sus explotaciones familiares. Los *menesterosos* son los que han perdido esas explotaciones o se han visto obligados a trabajar tanto fuera de ellas como en ellas simplemente para sobrevivir. Podemos decir que la vida itinerante hacía de la necesidad virtud, pero sería más exacto afirmar que, como la necesidad era injusta a los ojos de Dios, la virtud se hallaba del lado de los desposeídos.

Originalmente, pues, la vida itinerante de Jesús no tenía nada que ver con el ascetismo, con el abandono voluntario de la familia normal, de la casa y de las posesiones. Pero en un estadio muy primitivo de la tradición vinculada a la figura de Jesús, el ascetismo voluntario empezó a sustituir a la desposesión involuntaria (...) En los estratos más antiguos, la vida itinerante planteada por Jesús no era, en nuestra opinión, un intento de crear un nuevo ascetismo individual, sino un grito en demanda de una justicia antigua y colectiva” (John D. Crossan / Jonathan L. Reed, *Jesús desenterrado*. Barcelona, Crítica, 2007 [1ª ed. en español, 2001], pp. 163-164).

[3] “Las parábolas dan a entender la existencia de tensiones socioeconómicas entre pobres y ricos. Los grandes terratenientes practicaban el absentismo; vivían (probablemente) en la ciudad. El campo era para ellos una fuente de explotación. Los colonos dependientes entregaban las rentas con mal disimulado rencor. La parábola de los viñadores homicidas confirma su actitud rebelde (Mc 12,1ss). Los papiros de Zenón (del siglo III a. C.) demuestran que el cobro de los impuestos solía generar conflictos (...). En peor situación aún que los colonos estaban los jornaleros, que eran contratados por horas o días para recoger la cosecha. Mt 20,1-16 describe su situación: contra el tratamiento injusto sólo les quedaba el recurso de la ‘murmuración’; dependían del ‘favor’ de los ricos. También los pequeños agricultores vivían en situación precaria. Estaban siempre amenazados por el endeudamiento cuando la cosecha escasa no bastaba para pagar los impuestos y asegurar la subsistencia de la familia y la siembra del siguiente año. Hay dos parábolas que tienen como trasfondo la prisión por deudas (Mt 5,25s; 18,23ss), señal de que Palestina había caído bajo la influencia del derecho extranjero, ya que el derecho judío no contemplaba esa figura penal, sino tan sólo la esclavitud temporal por impago. Los pequeños agricultores que perdían sus tierras pasaban a ser colonos, emigraban o engrosaban la legión de jornaleros, mendigos y salteadores de caminos, en el último escalón de la jerarquía social. (...) Es seguro que el mensaje ‘dichosos los pobres, porque vuestro es el reino de Dios’ encontró sus destinatarios, personas que eran realmente pobres y anhelaban un cambio radical de la situación” (Gerd Theissen / Annette Merz, *El Jesús histórico*, o. c., pp. 200-201).

[4] “El Reino de Dios no era sólo una visión, sino un programa, no sólo una idea, sino todo un estilo de vida, no tenía que ver sólo con el cielo en el más allá, sino con la tierra aquí y ahora, y no sólo con una única persona, sino con muchas. Recordemos lo que decíamos antes al comentar que Jesús les dijo a sus compañeros que salieran e hicieran exactamente lo que hacía él, esto es, compartir el poder espiritual de la curación y el poder físico de la comida, y proclamar que en esa reciprocidad abierta se entraba en el Reino de Dios, pues Dios quería que el mundo fuera compartido justa y equitativamente entre todos. Ése fue en realidad el momento decisivo en el que el futuro se hizo no ya inevitable entonces, sino posible ahora. Jesús no se estableció en Nazaret con su familia ni en Cafarnaún con Pedro, ni mandó a sus compañeros que salieran e hicieran todo en su nombre. Sólo les dijo: Hacedlo, simplemente hacedlo. Y, en ese instante, el futuro del movimiento del Reino ya no pudo ser anulado sin más por la ejecución de Jesús a manos de Pilato, del mismo modo que lo había sido el movimiento del bautismo debido a la ejecución de Juan a manos de Antipas” (John D. Crossan / Jonathan L. Reed, *Jesús desenterrado*, o. c., p. 338).

[4] “El lenguaje profético y apocalíptico que era tradicional entre los judíos (tal como se utiliza en los evangelios, lo mismo que en los manuscritos del mar Muerto, otros textos apócrifos judíos y el libro neotestamentario del Apocalipsis) no se ha de entender literalmente, como si refiriese una especie de destrucción nuclear del mundo y todos sus habitantes, sino más bien como una manera gráfica e hiperbólica de hablar sobre un cambio histórico espectacular. Podríamos incluso indicar que el único ‘cataclismo’ que Juan [Bautista] o Jesús esperaban era la humillación venidera de aquellos magnates y gerifaltes herodianos que habían abandonado los valores israelitas tradicionales por la seductora ideología de Roma. Tanto en la predicación de Juan como en la de Jesús, la venida del Reino de Dios entrañaba una revolución en la manera en que cada cual se comportaba con los demás, y el reconocimiento por parte de la gente de que no debían tener por encima de ellos a otro César, tetrarca, centurión o señor supremo que el único Dios y Creador del mundo. En el terreno práctico, eso suponía rechazar el dominio de todas las potencias y regresar al sistema de alianza puro, en el cual se consideraba que los israelitas –y, de hecho, todas las naciones– eran hermanos y hermanas bajo la soberanía de Dios. En términos políticos modernos, eso podría denominarse ‘revolución’, pero para Jesús y la gente de su tiempo no era ni más ni menos que el antiguo legado de Israel. Jesús, como los anteriores profetas israelitas cuyo papel público él representaba de nuevo, enseñaba que el Reino no regio de Israel podía estar ya presente y en marcha en los campos, ciudades y pueblos del país: bastaba con que la gente reconociera la santidad de dicho Reino y reorientara en consonancia con ella su vida comunitaria. (...)”

Los escribas y maestros de Israel habían intentado siempre reafirmar la enseñanza tradicional de la Alianza en lo tocante a la ayuda mutua entre familias con las leyes del año sabático y la prohibición estricta de la usura y la esclavitud por deudas. De hecho, el libro de [Ben] Sirá, también conocido como Eclesiástico, escrito en la primera mitad del siglo II a. C., expresaba con elocuencia el sentir de que la esencia de la tradición israelita era la solidaridad comunitaria: ‘El hombre misericordioso presta a su prójimo, quien le brinda ayuda guarda los mandamientos’ (Si 29,1). Jesús repitió y amplió esta tradición. Si uno quería ‘pleitear contigo para quitarte la túnica’, cuentan que dijo de la simbólica recuperación de la fianza vinculada a un préstamo, el deudor debía abochornar al prestamista dejándole ‘también el manto’ (Mt 5,40). ‘A quien te pida, da; y al que desee que le prestes algo, no le vuelvas la espalda’ (Mt 5,42). Tal cooperación y asistencia mutua era precisamente lo que la antiquísima tradición de la Alianza había fomentado y formulado, y debemos ver estas enseñanzas como una respuesta práctica a la situación política y económica que por aquel entonces vivía la población de Galilea bajo el dominio herodiano” (Richard A. Horsley / Neil Asher Silberman, *La revolución del Reino. Cómo Jesús y Pablo transformaron el mundo antiguo*, o. c., pp. 53-55).

[4] “La situación económica en rápido cambio provocó también, inevitablemente, un cambio de valores dentro de este grupo cada vez mayor de pequeños terratenientes desposeídos de sus tierras y acosados. El sistema de diezmos y de otras ofrendas agropecuarias había sido concebido para subrayar que Yahvé era el propietario último de la tierra, pero también ayudaban a destacar el carácter sagrado de ésta y de sus productos, y la necesidad de cuidar

de ella como parte de la creación de Dios. La pérdida de la tierra llevó a una erosión de esos valores. La sustitución de una modalidad de producción basada en la confianza en las bendiciones estacionales de Yahvé a Israel por otra basada en la codicia, la opulencia y la explotación fracturó inevitablemente la frágil conexión existente entre la tierra, las gentes y los asuntos religiosos. Por otra parte, las élites no sentían ningún apego especial hacia la tierra, a no ser para explotar al máximo sus recursos hasta agotarla, tanto literal como metafóricamente hablando” (Sean Freyne, *Jesús, un galileo judío*, o. c., p. 69).

Estos textos –con todas las matizaciones que sean precisas en algunos de ellos– ciertamente nos ayudan a entender mejor el contexto social, político y económico, con sus evidentes implicaciones religiosas, en el que se desarrolló la actividad de Jesús (comidas y milagros, entre estos últimos especialmente curaciones y exorcismos) y su predicación sobre el Reino (parábolas). Veámoslo un poco más de cerca.

### *Comidas*

Dice el refrán: “Dime con quién andas y te diré quién eres”. Pues lo mismo vale para la comida: dime cómo comes (qué comes y con quién) y te diré quién eres. Es lo que señalan los antropólogos: “La antropología cultural ha mostrado que en todas las sociedades las comidas poseen un enorme valor simbólico. En ellas se reproduce a escala reducida el sistema social y su organización jerárquica. (...) Las comidas sirven, al mismo tiempo, para unir a los que las comparten y para separarlos de los demás, y por eso son muy eficaces para reforzar las líneas divisorias entre los grupos” (S. Guijarro, *Jesús y el comienzo de los evangelios*, o. c., p. 82).

En el judaísmo de la época de Jesús, la comida cumple con esa función simbólica de determinación social cuando se prohíbe comer con ciertos tipos de personas (especialmente paganos y pecadores públicos) y cuando se insiste en la observancia de determinadas normas en torno a la mesa (alimentos puros, ayunos y reglas de pureza).

Los evangelios nos transmiten que Jesús transgrede muchas de estas normas, si bien algunas de ellas no parece que sean aplicables a “todo Israel”, sino sólo a algunos grupos (como los *haberim* –que quizá fuera un subgrupo fariseo– y su lavatorio de manos antes de las comidas, a imagen de los sacerdotes del Templo, según se pensaba). En esto parece evidente que nos encontramos ante datos que se corresponden con el Jesús histórico. En los evangelios, Jesús aparece como “amigo de publicanos y pecadores” y comiendo con ellos, hasta el punto de que un insulto dirigido contra él es el de “comilón y borracho”. Asimismo se conservan dichos suyos a propósito del ayuno y de los alimentos puros que parecen ir en contra de esas normas de pureza. Pero lo importante es saber por qué actúa de esa manera.

Santiago Guijarro, con jerga de antropólogo, habla de “estrategia de reintegración social”, que no es otra cosa que la acogida de aquellos que la sociedad margina. De esta manera, las comidas se convierten en un verdadero signo de un Reino en el que los pobres y pecadores son acogidos. ¿Qué es más efectivo: decir a alguien que Dios le quiere y le acepta como es o “mostrárselo” compartiendo con él la mesa (sobre todo cuando la sociedad no deja a esa persona que se siente a la mesa con los “buenos”)? “El reino es un gran banquete [retomando la imaginería del Antiguo Testamento] en el que los puestos de honor se organizan de otra manera; un banquete al que hay que invitar sobre todo a los ciegos, cojos, lisiados, indigentes, etc. (Lc 14).

Jesús no renunció a este comportamiento contracultural, porque sus comidas expresaban y hacían presente el reinado de Dios que anunciaba en su predicación” (*Jesús y el comienzo de los evangelios*, o. c., p. 84). (Aunque, en honor a la verdad y para no ser triunfalistas, hemos de recordar y reconocer que en la primitiva Iglesia siguieron presentes en gran parte las normas de pureza ritual en torno a la mesa, como vemos en el episodio de enfrentamiento en Antioquía entre Pedro y Pablo a propósito de la comunidad de mesa con los gentiles, cf. Gál 2,11ss.)

### *Milagros*

Si no hay duda de que Jesús compartió mesa con los pecadores públicos, tampoco la hay de que llevó a cabo acciones más o menos prodigiosas, llamadas habitualmente milagros (aunque conviene recordar que el milagro como tal sólo se produce cuando se es capaz de conectar un hecho más o menos prodigioso con Dios: un hecho prodigioso por sí mismo no basta para ser calificado de milagro). Afortunadamente ya ha pasado el tiempo de ese escepticismo radical con respecto a los “milagros” de Jesús guiado por el dogma racionalista de su imposibilidad. Ahora, teniendo en cuenta la mentalidad de la época –convencida de vivir en un mundo poblado por espíritus y demonios que influían en la vida de las personas– y ayudados por las ciencias sociales, podemos entender mejor, por ejemplo, que pudiera haber manifestaciones somáticas debidas a insoportables presiones sociales tanto en la esfera pública como en el ámbito privado o familiar.

“La psicología social, que ha estudiado el fenómeno de la posesión en diversas culturas, nos diría, en términos tal vez más comprensibles para nosotros, que, en las sociedades mediterráneas tradicionales, la posesión [demoníaca o de otro tipo] es un recurso para regular las tensiones. Se ha comprobado, por ejemplo, que los casos de posesión aumentan cuando existe una fuerte presión en el ámbito público y en el privado. Cuando alguien no puede soportar ya esa presión, recurre inconscientemente a un comportamiento del que ya no es responsable ante los demás, porque quien actúa en él es otro. La sociedad en que Jesús vivió estaba sometida a fuertes presiones en el ámbito público y en el privado, y por ello no es extraño que abundaran los casos de posesión, sobre todo en los estratos más bajos de la población” (S. Guijarro, *Jesús y el comienzo de los evangelios*, o. c., p. 76). “Muy bien podría ser que la experiencia de posesión fuera resultado de –y respuesta parcial a– las situaciones vitales críticas, incrementadas por el dominio romano y la presión económica y política sobre la vida en las aldeas, producida por el surgimiento de una economía helenística. El número creciente de acusaciones de posesión y hechicería era a menudo un signo de presión social, estallidos sociales y opresión política” (Halvor Moxnes, *Poner a Jesús en su lugar. Una visión radical del grupo familiar y el Reino de Dios*. Estella, Verbo Divino, 2005, p. 239).

Lo curioso es que, al llevar a cabo esas curaciones y exorcismos, Jesús va a ser acusado de estar él mismo poseído o de actuar a las órdenes o por el poder de Belcebú, el príncipe de los demonios. La teoría social lo explica recurriendo al concepto de “etiqueta de desviación” o “estigmatización”, además de poner de relieve las consecuencias políticas de esos actos. “Alegar posesión demoníaca era (y a menudo sigue siendo) un instrumento social para excluir a personas consideradas socialmente peligrosas por una u otra razón. Los exorcismos de Jesús no eran, por tanto, simples historias de curación, aunque en muchos casos también eran vistos de esa manera, ya que en el mundo antiguo la enfermedad o las anormalidades físicas se atribuían a la

presencia invasora de espíritus malignos. Al librar del demonio a los afectados, Jesús los reincorporaba de nuevo al mundo social del cual habían sido excluidos, y al hacerlo ponía en tela de juicio las normas por las cuales fueron primero considerados desviados. Dicho brevemente, los exorcismos de Jesús constituían una seria amenaza para las normas y valores preponderantes relacionados con el poder y el control en la Galilea herodiana, y también para los jefes supremos romanos que apoyaban esas normas. La única estrategia que los adversarios de Jesús podían oponerle era la de etiquetarlo también como desviado y poseído” (S. Freyne, *Jesús, un galileo judío*, o. c., pp. 199-200).

Así pues, el material evangélico indica que Jesús llevó a cabo algunos “milagros” (y los historiadores hoy no dudan de ello). Pero lo importante ahora para nosotros –igual que en las comidas– es el porqué. “Históricamente, en el contexto de Palestina en el siglo I, lo que estaba en la mente de la gente no era la cuestión moderna de si Jesús podía hacer milagros y exorcismos. Más bien, la cuestión principal era con qué poder realizaba esos exorcismos” (H. Moxnes, *Poner a Jesús en su lugar*, o. c., p. 239).

Los milagros que llevó a cabo Jesús –especialmente curaciones y exorcismos– sólo se pueden entender cabalmente si los situamos en el marco del Reino de Dios. Porque Dios es un Dios de vida y quiere la felicidad de sus hijos, su Reino tiene que ver también con la “salud” (entendida en sentido amplio: la *salus* abarca desde la salud corporal hasta la salvación “espiritual”), y, de nuevo, especialmente de aquellos que más la necesitan. “Si yo expulso los demonios con el dedo de Dios [o con el poder del Espíritu de Dios], entonces es que el Reino de Dios ha llegado a vosotros” (Lc 11,22 // Mt 12,28). Nuevamente, pues, una “estrategia de reintegración social” (en una sociedad nueva llamada Reino de Dios).

“Jesús sólo llevó a cabo un puñado de curaciones. Por las aldeas de Galilea y Judea quedaron otros muchos ciegos, leprosos y endemoniados sufriendo sin remedio su mal. Sólo una pequeña parte experimentó su fuerza curadora. Nunca pensó Jesús en los ‘milagros’ como una fórmula mágica para suprimir el sufrimiento en el mundo, sino como un signo para indicar la dirección en la que hay que actuar para acoger e introducir el reino de Dios en la vida humana. Por eso Jesús no piensa sólo en las curaciones de personas enfermas. Toda su actuación está encaminada a generar una sociedad más saludable: su rebeldía frente a comportamientos patológicos de raíz religiosa como el legalismo, el rigorismo o el culto vacío de justicia; su esfuerzo por crear una convivencia más justa y solidaria; su ofrecimiento de perdón a gentes hundidas en la culpabilidad; su acogida a los maltratados por la vida o la sociedad; su empeño en liberar a todos del miedo y la inseguridad para vivir desde la confianza absoluta en Dios. Curar, liberar del mal, sacar del abatimiento, sanear la religión, construir una sociedad más amable, constituyen caminos para acoger y promover el reino de Dios. Son los caminos que recorrerá Jesús” (J. A. Pagola, *Jesús. Aproximación histórica*, o. c., p. 101).

### *Parábolas*

Finalmente, una tercera actividad de Jesús en la que se plasma o actúa el Reino de Dios hay que buscarla en las parábolas, que, según toda evidencia, constituyen el modo característico de su enseñanza.

Más arriba decíamos que Jesús nunca ofreció una definición del Reino de Dios. Pero esto no debe extrañarnos si pensamos que él no era un profesor occidental de

universidad. Por eso, *mutatis mutandis*, a Jesús se le puede aplicar perfectamente lo que Paul Ricoeur dice de los profetas de Israel: “No fueron ‘pensadores’ en el sentido helénico de la palabra; eran seres que clamaban, amenazaban, ordenaban, gemían o exultaban; sus oráculos poseían la amplitud y la profundidad de la palabra original, primordial...” (*Finitud y culpabilidad*. Madrid, 1982, p. 304 [citado en Walter Brueggemann, *Teología del Antiguo Testamento*. Salamanca, Sígueme, 2007, p. 128]).

“El material parabólico fue el lenguaje clave de Jesús en su proclamación del acontecimiento del reino de Dios, porque sólo en ese lenguaje poético de imágenes y comparaciones se podía hablar de ese acontecimiento maravilloso, indefinible por conceptos fijos y categorías. Lo que hacen las parábolas es narrar imaginativamente lo que sucede en ese acontecer sorprendente del reino de Dios. Ésa, y no la enseñanza de verdades generales de tipo religioso o ético, es su clave interpretativa” (S. Vidal, *Jesús el Galileo*, o. c., p. 93).

En esas parábolas, el Reino aparece como –o es comparado con– un hombre que siembra una semilla que cae en diversos tipos de tierra, o como un sembrador que echa la semilla y ésta crece por sí sola, o como un grano de mostaza que acaba convirtiéndose en un arbusto frondoso, o como un campo en el que crecen juntos trigo y cizaña, o como un poco de levadura que hace fermentar toda la masa del pan, o como un tesoro escondido que hace la felicidad del que lo encuentra, o como una perla cuya adquisición bien vale vender todo lo que se posee, o como una red barreada que recoge toda clase de peces, o como un rey misericordioso que ajusta cuentas con sus siervos deudores, o como un propietario que contrata obreros para su viña y que es generoso con los últimos, o como un rey que celebra por todo lo alto la boda de su hijo, o como diez muchachas –cinco necias y cinco prudentes– que aguardan la llegada del novio. Imágenes, como se ve, tomadas fundamentalmente del mundo campesino y pescador de Galilea, y la mayor parte de ellas con un punto de excentricidad o de exageración –¿qué criado puede deber a su amo diez mil talentos, cuando un talento equivalía aproximadamente a 34 kilos de plata?, ¿o adónde pueden ir unas doncellas a medianoche a comprar aceite para sus lámparas?–, que es el que hace que la imagen dé que pensar.

Incluso algunos autores llegan a descubrir en las parábolas –o al menos en algunas de ellas– una cierta crítica a las condiciones socio-económicas de vida de los campesinos galileos: “La función de las parábolas es iniciar una reflexión sobre la dominación y la explotación que se reflejan en ellas. Pero su punto de vista es diferente a la perspectiva de la élite que justificaba la dominación. En su lugar, las parábolas subvierten este discurso, como sucede en la parábola del administrador deshonesto (Lc 16,1-9). Aunque esta parábola es difícil de interpretar y el siervo es un personaje moralmente ambiguo, el resultado es esperanzador para los campesinos” (H. Moxnes, *Poner a Jesús en su lugar*, o. c., p. 284).

## **El Abbá de Jesús**

Para hablar de la forma en que Jesús percibe a Dios, Santiago Guijarro (*Jesús y el comienzo de los evangelios*, o. c., pp. 53ss) apela a dos imágenes empleadas por el propio Jesús: una tomada del ámbito doméstico (Dios como Padre) y otra que pertenece al terreno político (el Reino).

De esta última imagen, habida cuenta de que ya hemos hablado suficientemente de ella, tan sólo recalcaremos ahora la inversión de valores que supone esa soberanía del Dios cuyo Reino anuncia Jesús. Una soberanía que trastoca los valores del honor y la

vergüenza –que eran los que conformaban aquella sociedad galilea y mediterránea en general– y, por tanto, las relaciones sociales.

De la imagen de Dios como Padre –*Abbá* en la lengua aramea de Jesús– hay que subrayar sobre todo la cercanía. Jesús emplea la expresión familiar –aunque no carente de respeto– con que un hijo se dirigía a su padre o, en ocasiones, un discípulo a su maestro (es un vocativo con el sentido de “padre” o “padre mío”). Por otra parte, se suele admitir que no tenemos constancia del uso del término *abbá*, como forma de referirse a Dios, en los textos del judaísmo precristiano. Dado que tampoco las comunidades cristianas emplearon ese término (las otras dos veces que aparece esta expresión en el Nuevo Testamento –en Rom 8,15 y Gál 4,6– deben entenderse justamente como tradicionales), se admite generalmente sin reservas que estamos ante una “invención” del propio Jesús.

Resulta enormemente significativo que Jesús emplee el vocativo *Abbá* sólo en la oración (en concreto en la oración de la agonía de Getsemaní: Mc 14,36). “Tenemos buenas razones para afirmar que Jesús percibía a Dios como especialmente cercano y accesible, y que se situaba con respecto a él en una intimidad filial muy peculiar” (Jacques Schlosser, *Jesús, el profeta de Galilea*. Salamanca, Sígueme, 2005, p. 156).

Pero, de igual manera que aludíamos a la inversión de valores en lo tocante al Reino de Dios con respecto a los reinos humanos (especialmente el reino del César y el de su rey cliente Antipas), así también cabe destacar una inversión de valores por lo que respecta a la comparación entre la imagen paterna de Dios y la de los hombres.

Santiago Guijarro establece cinco rasgos que definen la figura del padre en la sociedad del tiempo de Jesús: “a) el padre posee una autoridad casi ilimitada dentro de la familia; b) es el representante de la familia y tiene la obligación de defender su honor fuera de ella; c) tiene la obligación de dar sustento y cobijo a sus hijos; d) también tiene la obligación de instruirlos; e) y debe educarlos con severidad” (*Jesús y el comienzo de los evangelios*, o. c., p. 57). El Padre de Jesús cumple con estos rasgos, porque es soberano, alimenta, instruye y protege a sus hijos (ya que lo hace también con los pájaros del cielo y los lirios del campo); pero lo hace de una forma “contracultural”, por eso Jesús lo llamará *Abbá* y no Rey. Así, el Padre de Jesús no manifiesta tanto su autoridad cuanto su compasión y su perdón. Hasta el punto de aparecer –en términos humanos y, por tanto, paradójicamente– como alguien que no es capaz de defender el honor familiar como se esperaría de él: ¿qué padre que se precie, por ejemplo, acogería con los brazos abiertos a un hijo que se ha marchado de casa, acarreando así deshonor a la familia y después de haberlo matado simbólicamente, ya que quiere percibir la parte de la *herencia* que le corresponde? Es tan impensable –y tan insensato– como que un pastor abandone noventa y nueve ovejas para ir a buscar una perdida. Si los padres humanos deben defender su casa de los de fuera, el Padre de Jesús “invita a extender a los de fuera, incluso a los enemigos, el amor que caracteriza las relaciones entre los de dentro: ‘Amad a vuestros enemigos y orad por los que os persiguen, así seréis hijos de vuestro Padre, que hace salir su sol sobre malos y buenos, y envía la lluvia sobre justos e injustos’ (Q [= Lc] 6,27-28.35cd)” (*ibid.*, p. 60).

El *Abbá* de Jesús es el *paterfamilias* (en griego, *despotés*) de la *familia Dei*. Pero un *paterfamilias* absolutamente singular humanamente hablando.

Por último, y en cierto modo rozando ya la delicada cuestión de la conciencia de Jesús con respecto a su filiación, Santiago Guijarro establece tres rasgos importantes que se derivan de los dichos y de la actuación de Jesús. Nos servirán de recordatorio y resumen de algunas de las cosas dichas hasta ahora.

En primer lugar, su cercanía, como refleja el apelativo *Abbá*. En segundo lugar, su confianza, que es lo que en el fondo significa la fe: “La fe es para Jesús confianza,

ausencia de temor y angustia. Quien tiene esta confianza en Dios no necesita hacer previsiones y cálculos sobre su futuro, y ni siquiera se preocupa por las necesidades más inmediatas: ‘No andéis preocupados diciendo: ¿Qué comeremos? ¿Qué beberemos? ¿Con qué nos vestiremos? Ésas son las cosas que inquietan a los paganos. Ya sabe vuestro Padre celestial que las necesitáis’ (Mt 6,31-32)” (*Jesús y el comienzo de los evangelios*, o. c., p. 49). En tercer lugar, un estilo de vida que se deduce de los dos rasgos anteriores: la *imitatio patris*. En esto, la antropología cultural también ha arrojado una cierta luz sobre la cuestión: “El ideal [de la sociedad mediterránea tradicional] era que un hijo llegara a ser una réplica exacta de su padre, porque un día ocuparía su lugar y perpetuaría su presencia en la familia, según el dicho de Ben Sira: ‘Muere un padre y es como si no muriera, pues deja tras de sí un hijo como él’ (Eclo 30,4). Esta convicción hizo que la *imitatio patris* y la emulación de los antepasados fueran elementos muy importantes en la educación de los hijos” (S. Guijarro, *Jesús y sus primeros discípulos*. Estella, Verbo Divino, 2007, p. 76).

Así pues, lo que Jesús vive y predica es la cercanía de un Padre misericordioso. Una actitud que invita a imitar para ser perfectos –o misericordiosos– como lo es el Padre del cielo.

## Bibliografía

- J. D. CROSSAN / J. L. REED, *Jesús desenterrado*. Barcelona, Crítica, 2007 [1ª ed. en español, 2001].
- S. FREYNE, *Jesús, un galileo judío. Una lectura nueva de la historia de Jesús*. Estella, Verbo Divino, 2007.
- S. GUIJARRO OPORTO, *Jesús y el comienzo de los evangelios*. Estella, Verbo Divino, 2006.
- *Jesús y sus primeros discípulos*. Estella, Verbo Divino, 2007.
- R. A. HORSLEY, *Jesús y el Imperio. El Reino de Dios y el nuevo desorden mundial*. Estella, Verbo Divino, 2003.
- R. A. HORSLEY / N. A. SILBERMAN, *La revolución del Reino. Cómo Jesús y Pablo transformaron el mundo antiguo*. Santander, Sal Terrae, 2005.
- J. P. MEIER, *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico*. II/1. *Juan y Jesús. El reino de Dios*. Estella, Verbo Divino, 1999.
- H. MOXNES, *Poner a Jesús en su lugar. Una visión radical del grupo familiar y el Reino de Dios*. Estella, Verbo Divino, 2005.
- J. A. PAGOLA, *Jesús. Aproximación histórica*. Madrid, PPC, 2007 (4ª 2007).
- J. RATZINGER-BENEDICTO XVI, *Jesús de Nazaret. I. Desde el bautismo a la transfiguración*. Madrid, La Esfera de los Libros, 2007.
- J. L. REED, *El Jesús de Galilea. Aportaciones desde la arqueología*. Salamanca, Sígueme, 2006.
- E. P. SANDERS, *La figura histórica de Jesús*. Estella, Verbo Divino, 2000.
- *Jesús y el judaísmo*. Madrid, Trotta, 2004.
- J. SCHLOSSER, *Jesús, el profeta de Galilea*. Salamanca, Sígueme, 2005.
- E. W. STEGEMANN / W. STEGEMANN, *Historia social del cristianismo primitivo. Los inicios en el judaísmo y las comunidades cristianas en el mundo mediterráneo*. Estella, Verbo Divino, 2001.
- G. THEISSEN / A. MERZ, *El Jesús histórico. Manual*. Salamanca, Sígueme, 2000.
- S. VIDAL, *Jesús el Galileo*. Santander, Sal Terrae, 2006.