

ESTUDIO V

HISTORIA: *BASILEIA TOU THEOU*

[...] hablamos de sabiduría entre los perfectos, pero no de sabiduría de este mundo ni de los jefes de este mundo, abocados a la ruina, sino que hablamos de una sabiduría de Dios, misteriosa, escondida, destinada por Dios desde antes de los siglos para gloria nuestra, desconocida de todos los jefes de este mundo –pues de haberla conocido no hubieran crucificado al Señor de la Gloria–. Más bien, como dice la Escritura: “lo que ni el ojo vio, ni el oído oyó, ni al corazón del hombre llegó, lo que Dios preparó para los que lo aman”.

1 Co 2, 6-9

Ésta es la vida eterna: que te conozcan a ti el único Dios verdadero, y al que tú has enviado, Jesucristo.

Jn 17, 3

La investigación histórica en torno a la figura de Jesús de Nazaret ha sido asumida en las décadas recientes por muchos historiadores e historiadores/exegetas extremadamente calificados, en lo que se conoce como la “tercera búsqueda”. Nosotros no poseemos ni de lejos tales calificaciones. Por otra parte, referir, aunque fuera brevemente los resultados (por lo general no coincidentes) de estas investigaciones, exigiría todo un volumen de gran extensión. Y ello no es todo lo que ahora nos interesa, sino también la historia del concepto “Reino de Dios” a lo largo de la historia del pueblo judío anterior al acontecimiento Jesús de Nazaret. Por todo esto, no intentaremos ni emprender nuestra propia investigación ni dar cuenta de las de aquellos investigadores calificados, sólo comentar *algunos* de los resultados de ellas: aquellos particularmente pertinentes en relación con nuestro trabajo.

Procedemos de la siguiente manera: en la primera parte del estudio (primeros dos apartados) escuchamos distintas voces en torno al tema del Reino, voces que fueron dándose a lo largo de la historia de Israel antes del tiempo de Jesús de Nazaret y después de él; en la segunda (apartados tercero a décimo), decimos nosotros nuestra palabra y ofrecemos el sustento que tenemos para ella. Esta división en partes no es del todo pura, por supuesto: hay mucho de nosotros en la primera y muchísimo de otros en la tercera. Se trata sólo de un esquema estructurante.

EL ASOMBROSO (Y PAVOROSO) ENIGMA EN TORNO AL SIGNIFICADO DEL “REINO DE DIOS”

Comenzamos con la experiencia de tres desconciertos.

El primer desconcierto

No son muchas las cosas relativas a Jesús de Nazaret en torno a las cuales habría un consenso entre los historiadores de prestigio que han estudiado con rigor metodológico la figura del “Jesús histórico”. Ciertamente entre ellas se encontrarían las siguientes seis (y tal vez sólo ellas): a) que realmente hubo tal personaje y que fue un judío que vivió en Palestina en la primera mitad del siglo I de la que en su honor conocemos como “era cristiana”; b) que murió crucificado por los romanos, siendo Poncio Pilatos procurador de Judea; c) que por un tiempo fue discípulo del personaje conocido como Juan el Bautista y que fue por él bautizado en el río Jordán; d) que tuvo fama de taumaturgo; e) que se tuvo y que fue tenido por sus discípulos más cercanos por el Mesías esperado por el pueblo de Israel; y e) que el núcleo central de su predicación fue el anuncio del inminente arribo del “Reino –o Reinado– de Dios” (Reino en griego: *Basileia*; en hebreo: *Malkuth*; en arameo: *Malkutha*) o del “Reino de los cielos” (en griego: *Basileia ton Ouranon*; en hebreo: *Malkuth haShamayim*).

Es el último punto el que nos interesa. El más temprano de los evangelios canónicos, Marcos, registra que el inicio (y el resumen) de la predicación de Jesús fue precisamente el anuncio del inminente arribo del Reino de Dios: “El tiempo se ha cumplido y el Reino de Dios está cerca; convertíos y creed en la Buena Nueva” (Mc 1, 15).

Es muy frecuente encontrar escrito que la *expresión* “Reino de Dios” se encuentra casi ausente en el Antiguo Testamento; de ahí algunos pasan –muy inválidamente– a afirmar que la *idea* del Reino de Dios también. La realidad es exactamente lo opuesto. En el primer capítulo de V2 comentamos cómo se ha argumentado que la categoría de la alianza es central a lo largo de toda

la Biblia (ambos testamentos), esto es, que funciona como el hilo conductor de la historia de la salvación. (Así, por ejemplo, Walther Eichrodt).

Pero hay también quienes han sostenido que ese lugar corresponde precisamente al Reino de Dios. A manera de ejemplo de esto podemos mencionar a John Bright (estadounidense, protestante presbiteriano), que al respecto escribió: “la doctrina bíblica del Reino de Dios” es “el tema unificador de la Biblia”¹ y “La Biblia es un único libro. Si tuviéramos que darle un título a ese libro, podríamos con justicia haberlo nombrado *El libro del Reino de Dios por arribar* [*The Book of the Coming Kingdom of God*]. Ése es en definitiva en todas sus partes el tema central”.²

El asombro y el pavor a los que se hace referencia en el título del apartado es causado por dos hechos: primero, que mientras hay un acuerdo completo en cuanto a que el anuncio del inminente arribo del “Reino –o Reinado– de Dios” efectivamente constituyó el núcleo central de la predicación de Jesús de Nazaret, no hay ninguno en cuanto a qué significado le daba a esta expresión; segundo, que este primer hecho es prácticamente desconocido entre los cristianos, de los cuales la inmensa mayoría supone que la expresión tiene un significado bien establecido y que lo conoce. De hecho, el alcance del fenómeno es mucho más amplio: abarca la figura completa de Jesús de Nazaret. John Dominic Crossan ha recordado a este respecto que Daniel J. Harrington, quien en su discurso de toma de posesión (6 de agosto de 1986) como presidente de la Asociación Bíblica Católica de la Universidad de Georgetown, presentó siete imágenes del Jesús histórico elaboradas por otros tantos especialistas:

- Samuel George Frederick Brandon (1967): revolucionario en la esfera política.
- Morton Smith (1978): mago.
- Geza Vermes (1981, 1984): individuo carismático.
- Bruce Chilton (1986): rabino galileo.
- Harvey Falk (1985): hiletita seguidor de Hillel profeta fariseo y esenio.
- Edward Parish Sanders (1985): profeta escatológico.³

¹ John Bright, *The Kingdom of God: The Biblical Concept and Its Meaning for the Church*, p. 244. (El lector católico que se sienta tentado a preferir la tesis de Eichrodt en relación con la de Bright debido al protestantismo de éste deberá tener en cuenta que aquél es igualmente protestante).

² *Ibid.*, p. 197.

³ Tomado de John Dominic Crossan, *Jesús: vida de un campesino judío*, p. 24. Consúltese esta obra para las referencias bibliográficas pertinentes, de las cuales sólo hemos proporcionado los años en los que fueron publicadas.

A este respecto Marcus Borg, un estudioso del tema, del que volveremos en un momento a hablar, comenta: “Un siglo de actividad erudita no ha producido consenso alguno en relación con su interpretación [la del “Reino de Dios”], lo cual sugiere que se tienen algunas dificultades fundamentales”.⁴ Y ya en el primer estudio habíamos citado a este respecto al papa Benedicto XVI:

[...] las reconstrucciones de este Jesús, que había que buscar a partir de las tradiciones de los evangelistas y sus fuentes, se hicieron cada vez más contrastantes: desde el revolucionario antirromano que luchaba por derrocar los poderes establecidos y, naturalmente fracasa, hasta el moralista benigno que todo lo aprueba y que, incomprensiblemente, termina por causar su propia ruina. Quien lee una tras otra algunas de estas reconstrucciones puede comprobar enseguida que son más una fotografía de sus autores y de sus propios ideales que un poner al descubierto un icono que se había desdibujado.⁵

En relación con lo mismo, aunque ya atento a lo concerniente en concreto al Reino, Jonathan Knight ha escrito recientemente lo siguiente:

[...] al inicio del siglo veinte, los investigadores [*scholars*] experimentaban poca dificultad para presentar a Jesús como un predicador escatológico que anticipaba la inminente aparición del Reino de Dios como una realidad apocalíptica. Este parecer es perpetuado en la generación presente de investigadores por [Edward Parish] Sanders y [Nicholas Thomas] Wright. Otros investigadores, sin embargo, niegan que la escatología apocalíptica formaba propiamente la matriz de la predicación de Jesús. [Marcus] Borg señala a Jesús como un profeta social. [John Dominic] Crossan, [Burto L.] Mack y [F. G.] Downing lo reciben como un cínico.⁶

Vamos a ilustrar lo que venimos diciendo con la reproducción de algunos fragmentos de las voces mas autorizadas en la materia hoy día:

Marcus Borg (1942- 2015). Estadounidense, protestante (luterano): [...] Jesús empleó la expresión “Reino de Dios” en el marco de lo que podemos nombrar un misticismo escatológico, es decir, un misticismo que hacía uso del lenguaje asociado con el fin del mundo. O bien podemos usar la designación “escatología mística”, esto es, una escatología en la que lo nuevo era el ámbito otro de la comunión mística. En el seno de este marco, “Reino de Dios” simbolizaba la experiencia de Dios, una experiencia

⁴ Marcus J. Borg, *Conflict, Holiness and Politics in the Teaching of Jesus*, p. 256.

⁵ Joseph Ratzinger, Benedicto XVI, *Jesús de Nazaret. Desde el bautismo a la transfiguración*, p. 8.

⁶ Jonathan Knight, *Jesus. An Historical and Theological Investigation*, p. 102.

conocida por el mismo Jesús. El Reino de Dios como la experiencia de Dios da cuenta de la enseñanza de Jesús relativa al camino de transformación y la ruta para Israel. De esa experiencia brotó la conciencia de una vía distinta de las vías normativas de otros movimientos de renovación; una vía abierta a los marginados y no dependiente de la santidad [es decir, de la pureza], sino del auto-vaciamiento y del morir de sí y del mundo. De hecho, el ingreso al Reino de Dios exige el fin del mundo del que Jesús habló como un sabio maestro [*sage*].⁷

John Dominic Crossan (1934-). Irlandés, católico de origen: El Reino que describen sus [de Jesús] parábolas, ese Reino de aquí y de ahora, ese Reino de don nadies y menesterosos, de granos de mostaza, cizañas y fermentos, es precisamente un Reino hecho realidad y no simplemente proclamado.⁸

James D. G. Dunn (1939-). Inglés protestante (metodista): Quizá debamos inferir simplemente que “Reino de Dios” era otro modo de hablar de la edad futura, del cielo y de las repercusiones de éste en la tierra. Tal expresión hacía una referencia, mas no tenía un “significado” preciso: de ahí la gran variedad de imágenes a veces incoherentes.⁹

John P. Meier (1942-). Estadounidense, católico: Para Jesús, el símbolo del Reino representaba la venida definitiva de Dios en un futuro próximo para poner fin al presente estado de cosas y reinar plenamente sobre el mundo en general e Israel en particular.¹⁰

Gerd Theissen (1943-). Alemán, protestante (luterano) / Annette Merz (1965-) Alemana, protestante (luterana): El anuncio del Reino de Dios lleva implícita la noción judía de Dios. Dios es la “voluntad de bien” incondicional. Jesús proclama que esta voluntad se impondrá pronto en el mundo. [...] ¿Presente o futuro? El Reino de Dios tiene tanto de presente como de futuro [...]. ¿Reinado o Reino? Si el Reino de Dios es el triunfo de su voluntad ética, debe entenderse dinámicamente [...]. ¿Mediación teocéntrica o mediación mesiánica? Jesús representa una mediación teocéntrica [...]. ¿Tema político o religioso? El Reino de Dios no es tan espiritual como se supone a menudo. En él se come y se bebe. Está ubicado en Palestina. Allí confluyen los paganos. Sin embargo, traspasa la frontera de la muerte [...]. [...] es [...] una esperanza religiosa con rele-

⁷ Marcus J. Borg, *Conflict, Holiness and Politics in the Teaching of Jesus*, pp. 269-270.

⁸ John Dominic Crossan, *El Jesús de la historia: vida de un campesino mediterráneo judío*, p. 341.

⁹ James D. G. Dunn, *El cristianismo en sus comienzos I. Jesús recordado*, p. 559. A este respecto, Dunn comenta de Ragnar Leivestad (*Jesus in His Own Perspective: An Examination of His Sayings, Actions, and Eschatological Titles*, pp. 167-168): “Leivestad, notando la gran variedad de expectativas escatológicas en el judaísmo primitivo, añade el comentario: ‘Al parecer Jesús no sintió la necesidad de someterlas a ningún tipo de orden’”.

¹⁰ John P. Meier, *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico. Tomo III/I: Juan y Jesús. El Reino de Dios*, p. 424.

vancia política [...]. ¿Símbolo o metáfora? La expresión “Reino de Dios” no evocaba entonces, entre los oyentes, un mito concreto y no sería, por tanto, un “símbolo” [...]. *Tradiciones apocalípticas y sapienciales*. Jesús sigue unas tradiciones apocalípticas [...]. El anuncio de Jesús tiene la forma de profecía oral. Se limita, en sus dimensiones temporales, al futuro próximo [...]. Los rasgos sapienciales se combinan a veces con esta espera apocalíptica [...]. ¿*Tradicón judía o abandono de creencias judías?* El Reino de Dios, núcleo de la predicación de Jesús, sólo puede entenderse desde el centro de la fe judía [...].

Jesús habló de un Reinado de Dios próximo, pero lo que llegó fue el cristianismo, que muchas veces se alejó notablemente de ese Reinado. Jesús no previó una duración del mundo tan prolongada.¹¹

Edward Parish Sanders (1937-). Estadounidense, protestante (metodista): Dos significados [...] debían ser más o menos evidentes, dadas las ideas judías corrientes. Uno es que Dios reina en el cielo; el “Reino de Dios” o “Reino de los Cielos” existe allí eternamente. En ocasiones, Dios actúa en la Historia pero sólo gobierna completa y constantemente en el cielo. El segundo es que, en el futuro, Dios gobernará la tierra. Ha decidido permitir que la historia humana transcurra interviniendo relativamente poco, pero un día pondrá fin a la historia normal y gobernará el mundo perfectamente. Dicho brevemente: el Reino de Dios existe *allí* siempre; en el *futuro* existirá aquí.¹²

Geza Vermes (1924- 2013). Húngaro/inglés, judío, previamente católico: El Reino de Dios es un misterio alcanzable sólo con la cooperación humana. El clímax es esperado, pronto y súbitamente, en una manifestación de poder divino sin heraldos pero triunfante.¹³

Nicholas Thomas Wright (1948-). Inglés, anglicano: Finalmente, Israel “retornaría del exilio”; el mal sería derrotado; $\Upsilon\text{H}\text{W}\text{H}$ regresaría al fin a “visitar” a su pueblo.¹⁴

¹¹ Gerd Theissen y Annette Merz, *El Jesús histórico*, pp. 310-313. Theissen y Merz reaccionan en contra de John P. Meier y escriben: “Jesús no es un ‘marginal Jew’” (p. 312. Meier, por cierto, sí entiende al Reino de Dios como un símbolo). (John P. Meier, *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico. Tomo III: Juan y Jesús. El Reino de Dios*, pp. 297-300). En relación tan sólo con el componente *escatológico* del anuncio del Reino por parte de Jesús, Theissen y Merz (pp. 276-280) identifican las siguientes variantes: 1) escatología ética (A. Ritschl); 2) escatología consecuente (J. Weiss y A. Schweitzer); 3) escatología realizada (C. H. Dodd); 4) escatología doble (W. G. Kummel); 5) escatología existencial (R. Bultmann); 6) escatología metafórica (N. Perrin); 7) escatología social (J. G. Gager); y 8) ausencia de escatología (J. D. Corossan y M. J. Borg).

¹² Edward Parrish Sanders, *La figura histórica de Jesús*, pp. 191-192.

¹³ Geza Vermes, *The Religion of Jesus de Jew*, p. 146.

¹⁴ Nicholas Thomas Wright, *Jesus and the Victory of God (Christian Origins and the Question of God, Volume Two)*, p. 227.

Esta situación, asombrosa y pavorosa, como hemos escrito, no es nueva. A continuación transcribimos dos citas más, ahora de textos de principios del siglo xx, que la ponen prístinamente de manifiesto en virtud de su completa oposición recíproca:

Archibald Thomas Robertson (1863-1934). Estadounidense, protestante (bautista): Donde quiera que Cristo tiene discípulos, donde quiera que reine y viva en el hombre, ahí se encuentra el Reino de Dios sobre la tierra, creciendo, siendo edificado, siempre tendiendo a lo que será.¹⁵

Albert Schweitzer (1875-1965). Alemán (y después francés), protestante (luterano): El Jesús de Nazaret que se manifestó públicamente como el Mesías, que predicó la ética del Reino de Dios, que fundó el Reino de los cielos en la tierra y que murió para dar a su obra su consagración final jamás existió.¹⁶

Una razón de esta falta de consenso en torno a un asunto tan fundamental, quizá la razón más importante, es que, como habremos de demostrar rigurosamente, *Jesús nunca dijo qué entendía por “Reino de Dios”*: “En ninguna parte detalla Jesús con claridad en qué consiste su concepto del ‘Reino’; aun en el lenguaje metafórico de las parábolas su aproximación es oblicua y sus esquemas son difusos”.¹⁷ ¿Por qué fue esto así? ¿Porque sabía que sus oyentes entendían el significado de la expresión sin que él tuviera que explicarla? ¿Porque aquello en lo que consistía el Reino era literalmente inefable? Más adelante consideraremos cada una de estas posibilidades.

El segundo desconcierto

En los evangelios sinópticos (Marcos, Mateo y Lucas), el Reino de Dios (o Reino de los Cielos, en Mateo) aparece en noventa y seis ocasiones. En el de Juan en tan sólo dos, ambas en la conversación nocturna que Jesús sostiene con Nicodemo.¹⁸ En todo el resto del Nuevo Testamento, la expresión

¹⁵ Archibald Thomas Robertson, *Regnum Dei: Eight Lectures on the Kingdom of God in the History of Christian Thought*, p. 60.

¹⁶ Albert Schweitzer, *The Quest of the Historical Jesus: A Critical Study Of Its Progress From Reimarus To Wrede*, p. 478.

¹⁷ Geza Vermes, *The Religion of Jesus the Jew*, p. 146.

¹⁸ Jn 3, 3: “En verdad, en verdad te digo: el que no nazca de lo alto no puede ver el Reino de Dios”; y Jn 3, 5 (dos versículos más adelante): “En verdad, en verdad te digo que el que no nazca de agua y de Espíritu no puede entrar en el Reino de Dios”. Como se aprecia, se trata prácticamente de una única mención.

aparece sólo veinte veces.¹⁹ Éste es el segundo desconcierto, también motivo de asombro, aunque no de pavor: el tema del reino, central en la predicación de Jesús, como hemos visto, está casi ausente en el Evangelio de Juan y en las cartas paulinas. Como ha sido comentado innumerables veces, parecería que estos textos reemplazan la predicación *de* Jesús por una predicación *sobre* Jesús. A este respecto podemos citar del apóstol Pablo lo siguiente: “[...] si conocimos a Cristo según la carne, ya no le conocemos así” (2 Co 5, 16).

El tercer desconcierto

Éste, que sí es pavoroso, es el producido por el hecho de que Juan el Bautista (de quien fue discípulo Jesús), Jesús, Pablo (al menos en sus cartas tempranas), los autores de los evangelios, el autor de la Primera carta de Pedro, los evangelios sinópticos y el autor del Apocalipsis parecen todos suponer una inminente llegada de un Reino apocalíptico (lo que evidentemente no ocurrió). Ilustramos esto con los que nos parecen los mejores ejemplos:

Juan el Bautista

- “Por aquellos días aparece Juan el Bautista proclamando en el desierto de Judea ‘Convertíos porque *ha llegado el Reino de los Cielos*’.²⁰ Éste es aquel de quien habla el profeta Isaías cuando dice: ‘Voz que clama en el desierto...’” (Mt 3, 1-3).
- “Pero viendo él venir muchos fariseos y saduceos al bautismo, les dijo: ‘Raza de víboras, ¿quién os ha enseñado a huir de la ira *inminente*? [...] Ya está el hacha puesta a la raíz de los árboles; y todo árbol que no dé fruto será cortado y arrojado al fuego. [...] *En su mano [el Mesías] tiene el bieldo* [énfasis nuestro] y va a limpiar su era: recogerá su trigo en el granero, pero la paja la quemará con fuego que no se apaga’” (Mt 3, 7-12).

Jesús de Nazaret

- “*El tiempo se ha cumplido y el Reino de Dios está cerca*; convertíos y creed en la Buena Nueva” (Mc 1, 15).
- “Yo os aseguro que entre los que están aquí presentes *hay algunos que no gustarán la muerte hasta que vean venir con poder el Reino de Dios*” (Mc 9, 1). Los pasajes correspondientes en los otros evangelios sinópticos dicen: “Yo os aseguro: entre los aquí presentes *hay*

¹⁹ Véase Senén Vidal, *Jesús el galileo*, pp. 123-124, para un sucinto análisis de estos casos.

²⁰ Las cursivas en esta cita y en las que siguen son nuestras.

algunos que no gustarán la muerte hasta que vean al Hijo del Hombre venir en su Reino” (Mt 16, 28); “Pues de verdad os digo que *hay algunos entre los aquí presentes que no gustarán la muerte hasta que vean el Reino de Dios*” (Lc 9, 27).

- “Yo os aseguro que no *pasará esta generación hasta que todo esto suceda*” (Mc 13, 30; idéntico en Mt 24, 34). El pasaje correspondiente en el *Evangelio de Lucas*: “Así también *vosotros*, cuando veáis que sucede esto, sabed que el Reino de Dios está cerca. Yo os aseguro que *no pasará esta generación hasta que todo esto suceda* (Lc 21, 31-32).

Suele afirmarse que esta profecía se refiere a la destrucción de Jerusalén y no al fin del mundo, pero el hecho es que está colocada en un segmento del “discurso escatológico” que registra Mateo (y Marcos, con menor amplitud), que claramente se refiere al fin del mundo y a la venida del “Hijo del hombre”. (Y el fin del mundo, con la venida del “Hijo del hombre”, en el caso más tardío, inaugura la vigencia del Reino).

Ciertamente en este “discurso escatológico” se habla tanto de la ruina de Jerusalén como del fin del mundo, pero la que parecería ser la lectura más fiel a la predicación de Jesús es la que ubica en el tiempo lo segundo inmediatamente después de lo primero: “Inmediatamente después de la tribulación de esos días, el sol se oscurecerá, la luna no dará su resplandor, las estrellas caerán del cielo, y las fuerzas de los cielos serán sacudidas. Entonces aparecerá en el cielo la señal del Hijo del hombre [...]” (Mt 24, 29-30; el pasaje paralelo es Mc 30, 24-26). Es verdad que unos versículos más adelante, todavía en el “discurso escatológico”, Jesús dice: “Mas de aquel día y hora, nadie sabe nada, ni los ángeles de los cielos, ni el Hijo, sino sólo el Padre” (Mt 24, 36; pasaje paralelo Mc 30, 32).

¿Cómo interpretar esto? El comentario usual es que, según la doctrina de la unión hipostática de las dos naturalezas (divina y humana), en Jesús había dos conciencias (y dos voluntades), y que el desconocimiento de la fecha se daba en la conciencia propia de la naturaleza humana. Pero más allá de esto, Jesús ha afirmado –¡inmediatamente antes!– que el acontecimiento tendrá lugar en la vida de la generación que lo escucha. ¿Se referiría entonces a la fecha exacta? ¿Podría haber estado equivocado? Volveremos sobre esta inquietante pregunta más adelante en este mismo capítulo.

Por lo pronto, hemos de considerar lo siguiente: la *Vulgata* omite en este versículo la expresión “ni el Hijo” (que sin duda alguna aparece en los mejores manuscritos originales); podemos suponer que esto es debido a que en el momento de la traducción fue visto como doctrinalmente inaceptable.

Pero muy posiblemente la verdad sea exactamente en el sentido inverso: que se trate de un añadido del redactor final del Evangelio de Marcos motivado por el incumplimiento de la profecía de Jesús.²¹

De las cartas paulinas

Es el más temprano de todos los textos que conforman el Nuevo Testamento:

- “Nosotros los que vivamos, los que quedemos hasta la venida del Señor no nos adelantaremos a los que murieron. El Señor mismo, a la orden dada por la voz de un arcángel y por la trompeta de Dios, bajará del cielo, y los que murieron en Cristo resucitarán en primer lugar. Después nosotros, los que vivamos, los que quedemos, seremos arrebatados en nubes junto con ellos al encuentro del Señor en los aires” (1 Ts 4, 15-17).
- “*El tiempo es corto*. Por tanto, los que tienen mujer, vivan como si no la tuviesen” (1 Co 7, 29).

De la Carta a los hebreos

- “Muchas veces y de muchos modos habló Dios en el pasado a nuestros Padres por medio de los Profetas: *en estos últimos tiempos* nos ha hablado por medio del Hijo [...]” (Hb 1, 1-2).

De la Primera carta de Pedro

- “Cristo, predestinado antes de la creación del mundo y manifestado *en los últimos tiempos* [...]” (1 Pe 1, 19-20).
- “*El fin de todas las cosas está cercano*” (1 Pe 4, 7).

²¹ Asumimos el esquema relativo a la composición de los evangelios sinópticos que disfruta desde hace ya mucho tiempo de prácticamente un consenso entre los especialistas: el primer evangelio en ser redactado fue el de Marcos (un poco antes o un poco después del año 70); los redactores de los evangelios de Mateo y de Lucas (probablemente en la década de los años setenta) tuvieron frente a sí el *Evangelio de Marcos*, una colección escrita de dichos atribuidos a Jesús, conocida como *Evangelio Q* (o simplemente como *Q*), y cada uno de ellos una o varias fuentes propias independientes. Hubo otra colección escrita de dichos atribuidos a Jesús no canónica –todo lo que formó parte de *Q*, que ha sido reconstruido, aparece en los evangelios de Mateo y de Lucas– conocida como el *Evangelio de Tomás*. Puede discernirse una colección de “dichos comunes” presente tanto en *Q* como en el *Evangelio de Tomás*. Tanto en *Q* como en el *Evangelio de Tomás* pueden distinguirse al menos dos estratos.

Del Apocalipsis

- “Dichoso el que lea y los que escuchen las palabras de esta profecía y guarden lo escrito en ella, porque el *Tiempo está cerca*” (Ap 1, 3).
- En el penúltimo renglón de la *Biblia*: “Dice el que da testimonio de todo esto: ‘Sí, vengo pronto.’ ¡Amén! ¡Ven Señor Jesús!” (Ap 22, 20).

Comenzamos este apartado registrando seis datos relativos a Jesús de Nazaret cuya verdad es objeto de consenso entre los historiadores. Lo terminamos apuntando que si bien es el último de ellos –la centralidad es su predicación del anuncio de la inminente llegada del Reino de Dios– es el que ahora nos interesa, es el primero, el fundamental de todos en relación con la comprensión de los demás y con la de cualquier aspecto de la vida, las obras, la predicación y la muerte de Jesús: fue un judío galileo que vivió en las primeras décadas del siglo I. Cualquier intento de comprensión de su anuncio de la llegada del Reino de Dios ha de enmarcarse metodológicamente en una comprensión sincrónica y diacrónica –cultura e historia– de su espacio y de su tiempo. Hoy como nunca se reconoce la centralidad fundamental del carácter de judío de principios del siglo I de Jesús y la necesidad de asumirlo como punto de partida en cualquier investigación histórica sobre él.

APUNTES PARA UNA HISTORIA DEL CONCEPTO “REINO DE DIOS” EN LA TRADICIÓN JUDEOCRISTIANA

Existe sobre el tema una vastísima literatura especializada. No es posible capturar en unas cuantas páginas lo más sobresaliente en ella. (El simple listado de los títulos de los libros y de los artículos más autorizados al respecto rebasaría con mucho esa extensión). Mucho menos cabe presentar un resumen cabal de ella. Nos limitamos a registrar electivamente algunas ideas que nos parecen importantes para nuestro argumento y ciertas citas bíblicas que las ilustran.

Antiguo Testamento

Hay que tener presente *en primer lugar* que en el Antiguo Testamento se afirma una y otra vez que Dios reina sobre el mundo todo, en general, y que de manera especial lo hace –o corresponde que lo haga– en su pueblo elegido, Israel. Escribimos “corresponde que lo haga”, porque un reclamo frecuentísimo de Dios a su pueblo –típicamente en voz de sus profetas– es que por las infidelidades de éste, su pueblo elegido, eso que debería suceder en los hechos, no ocurre en la realidad. Es claro que aun entonces Dios reina sobre Israel en el sentido general en el que reina sobre toda la creación; no lo

hace en el sentido de que las conductas de su pueblo no corresponden a su voluntad.

Dios reina desde el cielo: “[...] su trono está en los cielos” (Sal 11 (10), 4). “Yahvé en los cielos asentó su trono, y su soberanía en todo señorea” (Salmo 103 (102), 19). Su soberanía, en efecto, no conoce límite alguno: “Porque Yahvé, el Altísimo, es terrible, Rey grande sobre la tierra toda” (Sal 47, 3). Su reinado es eterno: “Reina Yahvé, de majestad vestido, Yahvé vestido, ceñido de poder, y el orbe está seguro, no vacila. Desde el principio su trono está fijado, desde siempre existes tú” (Sal 93 (92) 1-2).

Aún cuando Israel no acababa de abrazar del todo el monoteísmo y se manifestaban rasgos henoteístas –esto es, de monolatría–, el Dios del pueblo elegido era absolutamente superior a cualquier otro y reinaba sobre todos los otros dioses: “Porque es Yahvé un Dios grande, Rey grande sobre todos los dioses” (Sal 95 (94), 3).

En *segundo lugar*, que en cualquier consideración sobre el concepto “Reino de Dios”, en relación con el Antiguo Testamento, es menester tener presente que hacia 1030 a. C., Saúl, previamente ungido rey por el profeta Samuel, es reconocido como el primer rey del pueblo judío. A partir de entonces y hasta el año 586 a. C., cuando tiene lugar la destrucción del Reino de Judá, ¿quién reina? ¿Dios o el rey? En el sentido general al que nos hemos referido, Dios, por supuesto. En otro sentido, el rey. Pero si el rey es fiel a Dios, reina en su nombre, reina como su agente o representante, el Reinado del rey es el Reinado de Dios. De nuevo, un reproche frecuente de los profetas a los reyes es que en su reinar se han apartado de la voluntad divina.

En relación con este asunto conviene tener presentes algunas fechas concernientes al establecimiento y a la terminación de Reinos del pueblo judío, y otros acontecimientos políticos de especial importancia. Los exhibimos en el apéndice IX.

En *tercer lugar*, el carácter davídico del rey a partir de David. El primer anuncio de esto –que puede considerarse también como el primero del Reino mesiánico– lo encontramos en el oráculo de Natán a David: “Y cuando tus días se hayan cumplido y te acuestes con tus padres, afirmaré después de ti la descendencia que saldrá de tus entrañas, y consolidaré el trono de su realeza. [...] Yo seré para él padre y él será para mi hijo” (2 Sam 7, 12-14). Otro fragmento que puede ser citado a este respecto es Jr 23, 5-6: “Mirad que días vienen –oráculo de Yahvé– en que suscitaré a David un germen justo, reinará un rey prudente, practicará el derecho y la justicia en la tierra. En sus días estará a salvo Judá, e Israel vivirá en seguro. Y éste es el nombre con el que te llamarán: ‘Yahvé, justicia nuestra’”.

En *cuarto lugar*, estrechamente ligado a lo anterior, la expectativa en el pueblo judío del Reino mesiánico. El cristianismo ha interpretado como expresión de ello el tan frecuentemente citado pasaje del llamado “Libro de Emmanuel” en el libro de Isaías (caps. 6-12): “He aquí que una doncella está encinta y va a dar a luz un hijo, y le pondrá por nombre Emmanuel” (Is 7, 14), pero es probable que ese no haya sido su sentido original. Más al punto es, probablemente, el hermosísimo pasaje relativo al descendiente de David (Is 11, 1 -9): “Saldrá un vástago del tronco de Jesé, y un retoño, de sus raíces brotará. [...] Nadie hará daño, nadie hará mal en todo mi santo Monte, porque la tierra estará llena del conocimiento de Yahvé, como cubren las aguas el mar”.

En el año 586 a. C. es destruido el Reino de Judá y comienza la época del exilio en Babilonia. A partir de entonces, la expectativa es claramente la del futuro Reino mesiánico, el Reinado de Yahvé: “¡Qué hermosos son sobre los montes los pies del mensajero que anuncia la paz, que trae buenas nuevas, que anuncia la salvación, que dice a Sion: ‘Ya reina tu Dios!’” (Is 52, 7); “Se afrentará la luna llena, se avergonzará el pleno sol, cuando reine Yahvé Sebaot en el monte Sión y en Jerusalén, y esté la Gloria en presencia de sus ancianos” (Is 24, 23). En ese tiempo, los muertos resucitarán: “Revivirán tus muertos, los cadáveres resurgirán, despertarán y darán gritos de júbilo los moradores del polvo; porque rocío luminoso es tu rocío, y la tierra echará de su seno las sombras” (Is 26, 19); y el Reino abarcará toda la tierra: “Y será Yahvé rey sobre toda la tierra: ¡el día aquel será único Yahvé y único su nombre!” (Za 14, 9).

En el salmo 2, descubrimos una referencia al “Ungido” [Mesías] de Yahvé, así como la asombrosa frase “Tú eres mi hijo, hoy te he engendrado”. En el 72 (71) una detallada descripción del Reinado del Rey prometido; y en el 110 la afirmación del carácter sacerdotal del Rey-Mesías (hebreo: *mashiach*): “Tú eres por siempre sacerdote, según el orden de Melquisedec”.

En *quinto lugar*, el Siervo sufriente que aparece en cuatro segmentos del libro del profeta Isaías (Is 42; 1-4; Is 49, 1-6; Is 50, 4-9; Is 52, 13 a 53 12), de los cuales los tres primeros pueden atribuirse con seguridad al Deutero-Isaías (o segundo Isaías); el tercero, con probabilidad a uno de sus discípulos.²² De hecho, todo el “Libro de la consolación de Israel” –caps. 40 a

²² Como se sabe, la redacción del libro conocido como del profeta Isaías es debida a tres autores principales distintos (y separados en el tiempo). Así suele hablarse del libro de Isaías propiamente dicho (capítulos 1 a 39); el “Libro de la consolación” (capítulos 40 a 55), cuyo autor es nombrado Deutero-Isaías o segundo Isaías; y los capítulos 56 a 66, atribuidos

55 del libro del profeta Isaías– es una especie de evangelio veterotestamentario del Deutero-Isaías: se anuncia, en efecto, el Reinado de Dios en Jerusalén. Reproducimos a manera de muestra los siguientes fragmentos:

He aquí mi siervo a quien yo sostengo, mi elegido en quien se complace mi alma. He puesto mi espíritu sobre él: dictará ley a las naciones. No vociferará ni alzará el tono, y no hará oír en la calle su voz. Caña quebrada no partirá y mecha mortecina no apagará. Lealmente hará justicia; no desmayará ni se quebrará hasta implantar en la tierra el derecho, y su instrucción atenderán las islas (Is 42, 1-2).

El Señor Yahvé me ha dado lengua dócil, que sabe decir al cansado palabras de aliento. Temprano, temprano despierta mi oído para escuchar, igual que los discípulos. El Señor Yahvé me ha abierto el oído. Y yo no me resistí, ni me hice para atrás. Ofrecí mis espaldas a los que me golpeaban, mis mejillas a los que mesaban mi barba. Mi rostro no hurté a los insultos y salvazos (Is 50, 4-6).

He aquí que prosperará mi Siervo, será enaltecido, levantado y ensalzado sobremanera. Así como se asombraron de él muchos –pues tan desfigurado tenía el aspecto que no parecía hombre, ni su apariencia era humana–, otro tanto se admirarán muchas naciones; ante él cerrarán los reyes la boca, pues lo que nunca se les contó verán, y lo que nunca oyeron reconocerán. [...] ¡Y con todo eran nuestras dolencias las que él llevaba y nuestros dolores los que soportaba! Nosotros le tuvimos por azotado, herido de Dios y humillado. Él ha sido herido por nuestras rebeldías, molido por nuestras culpas. Él soportó el castigo que nos trae la paz, y con sus cardenales hemos sido curados. Todos nosotros como ovejas erramos, cada uno marchó por su camino, y Yahvé descargó sobre él la culpa de todos nosotros. Fue oprimido y él se humilló y no abrió la boca. Como un cordero al degüello era llevado, y como oveja que ante los que la trasquilan está muda, tampoco él abrió la boca. Tras arresto y juicio fue arrebatado, y de sus contemporáneos, ¿quién se preocupa? Fue arrancado de la tierra de los vivos; por las rebeldías de su pueblo ha sido herido; y se puso su sepultura entre los malvados y con los ricos su tumba, por más que no hizo atropellos ni hubo engaño en su boca (Is 52, 13-15; Is 53, 4-9).

Suele pensarse que fue el cristianismo el que identificó la figura del siervo sufriente (y del justo sufriente del salmo 22) con el Mesías-Jesús, pero hay diversas evidencias de que la identificación con el Mesías data de los tiempos veterotestamentarios.²³ Sin embargo, ésta no fue la

a un Trito-Isaías o tercer Isaías. El primero de estos segmentos es, además, el resultado de múltiples elaboraciones, ediciones y participaciones de autores distintos del profeta Isaías.

²³ Véase <http://www.chaim.org/rabbis.htm> para algunas citas talmúdicas y de otras proveniencias a este respecto.

concepción del Mesías que llegó a ser generalizada en el pueblo judío en el tiempo de Jesús de Nazaret.

En *sexto lugar* debe hablarse de la visión apocalíptica de la realización escatológica del Reinado de Dios mediante una intervención extraordinaria de Él. Un ejemplo de ello: “Aquel día castigará Yahvé al ejército de lo alto y a los reyes de la tierra en la tierra: serán amontonados en montón los prisioneros en el pozo, serán encerrados en la cárcel y al cabo de muchos días serán visitados. Se afrentará la luna llena, se avergonzará el pleno sol, cuando reine Yahvé Sebaot en el monte Sión y en Jerusalén, y esté la Gloria en presencia de sus ancianos” (Is 24, 21-23). Otro, demasiado extenso como para ser reproducido aquí, es la descripción del combate escatológico que constituye todo el capítulo 14 del libro del profeta Zacarías.

En *séptimo lugar* debe ser mencionada la ocupación romana que padeció el pueblo judío desde el año 63 a. C., año en el que Siria fue convertida en una provincia romana. Ese mismo año, Pompeyo el Grande saqueó Jerusalén y profanó el Templo. A partir de entonces el Mesías fue pensado como aquel que liberaría a Israel de la dominación romana y establecería en su lugar el Reinado de Dios. Citamos a este propósito por primera vez –lo haremos una segunda– un pasaje muy revelador del libro de los Hechos de los Apóstoles:

[...] después de su pasión, se les presentó [a los apóstoles] dándoles muchas pruebas de que vivía, apareciéndoseles durante cuarenta días y hablándoles acerca de lo referente al Reino de Dios. [...] Los que estaban reunidos le preguntaron: “Señor, ¿es en este momento cuando vas a reestablecer el Reino de Israel?” Él les contestó: “A vosotros no os toca conocer el tiempo y el momento que ha fijado el padre con su autoridad, sino que recibiréis la fuerza del Espíritu Santo que vendrá sobre vosotros, y seréis mis testigos en Jerusalén, en toda Judea y Samaria, y hasta los confines de la tierra” (Hch 1, 3, 6-8).

Finalmente, en *octavo lugar*, que el anuncio del inminente arribo del Reino (o Reinado) de Dios no se origina en la predicación de Jesús de Nazaret, sino en la de su maestro, Juan el Bautista, como claramente lo registra el Evangelio de Mateo en un pasaje que ya hemos citado, sin que haya ninguna razón para dudar de lo que ahí se afirma al respecto y muchas para creerlo:²⁴ “Por aquellos días aparece Juan el bautista proclamando en el desierto de Judea ‘Convertíos porque ha llegado el Reino de los Cielos. Éste es aquel

²⁴ La principal es el resultado de aplicar el criterio histórico-crítico que señala que hay que dar por verdadera cualquier afirmación que confiera alguna suerte de preeminencia a Juan con relación a Jesús.

de quien habla el profeta Isaías cuando dice: Voz que clama en el desierto...” (Mt 3, 1-3).

A nuestro juicio, no puede exagerarse la importancia de este fragmento; en adición a lo que acabamos de señalar en cuanto a la no originalidad en Jesús del anuncio de la *inminente* llegada del Reino, pone de manifiesto que la expectativa del Reino (o Reinado) de Dios era generalizada en Israel en los tiempos del bautista y de Jesús. Sin embargo, sí se aprecia en él una importantísima originalidad: precisamente la del anuncio de la inminencia del arribo del Reino (o Reinado). Una vez que se ha tomado conciencia de esto, cabe preguntar, por supuesto, si la expresión en voz de Juan tiene el mismo sentido que en Jesús, o si éste le imprimió uno distinto. (Esto, tanto en relación con la predicación de Juan el bautista en particular como con las expectativas del pueblo judío en general). Es el parecer de N. T. Wright, uno de los especialistas que ya hemos citado, que: “El problema [...] radica en que Jesús empleó todo su ministerio *redefiniendo* qué significaba el Reino. Rehusó abandonar el lenguaje simbólico del Reino, pero lo llenó de tanto contenido nuevo que [...] de manera poderosa llevó a cabo la subversión de las expectativas judías”.²⁵

A manera de recapitulación, decimos que, a nuestro parecer, lo más importante de todo es que el pueblo judío esperaba –y espera– el arribo del rey-Mesías, el ungido.

Al término de la revisión que hemos emprendido de los textos relativos al Reino en el Antiguo Testamento podemos con confianza arribar a la siguiente conclusión: *la expectativa generalizada en el pueblo judío era la de la instauración del Reino (o Reinado) de Dios mediante una intervención suya con el Mesías como agente, Reinado que estaría libre de la dominación romana y que podría inaugurarse con un acontecimiento de naturaleza escatológico-apocalíptica.*

La pregunta que se nos impone es: ¿fue éste el sentido que Jesús confería a la expresión “Reino de Dios” en su predicación? Adelantemos a este propósito lo siguiente: si Jesús no vio la necesidad de explicar a sus oyentes el significado que confería a la expresión, ello apuntaría a que se sobreentendía entre él y sus oyentes un significado compartido que no era necesario explicitar. Habrá que determinar si los dichos atribuidos a Jesús sobre el Reino, particularmente aquéllos en relación con los cuales la atribución merece mayor confianza, muestran que tal fue el caso.

²⁵ Nicholas Thomas Wright, *Jesus and the Victory of God, Christian Origins and the Question of God, Volume Two*, p. 471.

Jesús, el Cristo

Si el anuncio del Reino constituye el centro de la predicación de Jesús, la afirmación de que él era el Mesías (el Cristo, el ungido) es la afirmación central de los evangelios canónicos. Como hemos ya apuntado, es históricamente seguro que Jesús se tuvo a sí mismo como el Mesías esperado por el pueblo de Israel, y que así fue tenido por sus discípulos cercanos. Antes de seguir adelante, cabe hacer dos aclaraciones en relación con esto. La primera es que el ungido por excelencia en el pueblo judío era el rey. La segunda, que la caracterización del Mesías como “Hijo de Dios” no implicaba en el medio judío en las primeras décadas del siglo I ninguna afirmación de una naturaleza divina; esa afirmación –la afirmación cristológica central– puede, si se quiere, leerse de manera no clara en los evangelios sinópticos, bastante manifiestamente en el de Juan y su formulación y explicitación formales, que fueron teniendo lugar en los cuatro primeros concilios ecuménicos. El resultado: “Cristo” vino a significar “Hijo de Dios”, entendido como la Segunda Persona de la Trinidad encarnada.

¿Cómo se entendía Jesús como Mesías? En un comentario al *Evangelio de Lucas*, George Bradford Caird, un anglicano especialista en las Sagradas Escrituras que asistió al Concilio Vaticano II en calidad de observador oficial, argumenta de manera muy sugerente que, con base en las Escrituras, Jesús entendía al Mesías –un Mesías sufriente, de hecho– como la integración de tres figuras:

En su origen estas figuras fueron distintas: el Mesías era el rey davídico que habría de restaurar las glorias del reinado de David e introducir el orden de justicia y paz de Dios; el Hijo del hombre era la figura simbólica de la visión de Daniel (Dn 7, 13), representando el imperio que al final sería dado a los perseguidos “santos del Altísimo”, y el Siervo del Señor que era Israel o un pequeño resto fiel de Israel, que a través de su sufrimiento y muerte vicariales conduciría a las naciones al conocimiento de Dios (Is 52, 11 - 53, 12).²⁶

Lo que nos parece particularmente valioso en el análisis de Caird es lo que escribe inmediatamente después del fragmento citado: “Las tres figuras tenían, empero, dos cosas en común que permitieron a la mente creativa de Jesús reducirlas a una unidad: todas se encontraban referidas al establecimiento

²⁶ George Bradford Caird, *Saint Luke*, p. 129.

del Reino de Dios y a la realización del destino de Israel de ser el pueblo santo de Dios”.²⁷

Excurso: el magisterio de la Iglesia Católica en torno al Reino

Un excurso, sí, porque interrumpe nuestro recorrido en lo que ahora vendría a ser el Reino en la predicación de Jesús. Un excurso que además de interrumpir puede distorsionar. Lo emprendemos, sin embargo, por razones de satisfacer una pretensión de mínima cobertura completa en nuestra visión panorámica de las concepciones del Reino en la tradición judeocristiana. Lo hubiéramos podido ubicar al término del estudio, pero creemos que los costos serían entonces mayores.

Hemos realizado una recopilación de los enunciados del magisterio de la Iglesia Católica sobre el Reino de Dios que, si bien tal vez no es exhaustiva, ciertamente es (en el menor de los casos) ampliamente representativa. Esta recopilación conforma el apéndice X.

¿Qué se desprende de estos enunciados? Nos parece que tres pares de proposiciones en parte complementarias y en parte opuestas:

- A1) De alguna manera, la Iglesia es el Reino de Dios.
- A2) La Iglesia también es el camino, el medio, para entrar en el Reino de Dios.
- B1) El Reino de Dios es de alguna manera una realidad ya presente.
- B2) El Reino de Dios es una realidad no consumada; una cuya plenitud se dará “al fin de los tiempos”.
- C1) El Reino de Dios no es un tipo de sociedad humana histórica. (“No es de este mundo”).
- C2) El Reino de Dios se construye, se edifica o se lleva a la práctica en la Historia.

El contraste entre estas afirmaciones y lo que hemos visto que podrían ser las expectativas en cuanto al Reino (algunas excluyentes entre sí y otras mutuamente complementarias) en el pueblo judío en las primeras décadas del siglo I es notabilísimo. Se explica por la predicación de Juan el Bautista, la de Jesús aunada a los hechos de su encarnación (según la fe), nacimiento, ministerio y muerte, de la experiencia de sus discípulos de su resurrección, así como de la interpretación que dieron de todo ello y del propio Jesús. Más aún, es por supuesto evidente que, cronológicamente,

²⁷ *Idem.*

la predicación de Jesús sobre el Reino se sitúa entre su nacimiento y su muerte; pero, más allá de ese hecho trivial se encuentra el de que las interpretaciones que posteriormente se dieron de dicha predicación se emprendieron atendiendo precisamente a esa ubicación y al surgimiento posterior de la Iglesia.

Nuestro modo de proceder

Lo que pretendemos es formular una o varias hipótesis, históricamente plausibles y debidamente sustentadas, en torno a qué significado ha de conferirse a la expresión “Reino de Dios” (o “Reino de los cielos –en el Evangelio de Mateo–, o “Reinado de Dios”), de manera que dicho significado pueda ser plausiblemente atribuido al Jesús histórico. Todo lo previo en este estudio ha tenido como propósito establecer un contexto para esta tarea. Por otra parte, como señalamos al inicio del estudio, no pretendemos repetir lo ya hecho por investigadores mucho más calificados que nosotros en sus campos de trabajo. Tampoco intentaremos hacer aquello en relación con lo cual carecemos del mínimo de competencias requerido para satisfacer los requerimientos de rigor y responsabilidad que pueden esperarse de nuestros resultados. Es por esto que hemos titulado este apartado “Nuestro modo de proceder” y no “Nuestra metodología”, lo que connotaría excesiva presunción.

Hemos de señalar, además, que enfrentamos la gran limitación derivada del hecho de que, dada la pobreza de nuestro conocimiento del griego *koiné*, hemos renunciado a trabajar con los textos evangélicos en su lengua original y nos hemos resignado a hacerlo con la traducción al español de la Biblia de Jerusalén. Sin embargo, cuando ha sido conveniente hemos tenido a la vista, de manera simultánea siempre que ha sido posible, una excelente edición crítica del Nuevo Testamento en griego (Kurt Aland *et al.*, 1966), una prestigiada edición bilingüe griego-español del Nuevo Testamento (José O’Callaghan, 1996) y una versión interlingual griego-español de los evangelios canónicos (Rafael Gutierrez Escalante, 1976). En adición a ello, hemos hecho frecuente empleo de un muy probado manual de griego bíblico (John William Wenham, 1965), de una gramática griega actualizada (Lourdes Rojas Álvarez, 2004) y de un diccionario griego bíblico-inglés breve (F. Wilbur Gingrich, 1965).²⁸

²⁸ Véase la bibliohemerografía para las referencias completas de estos instrumentos. Hemos consultado ocasionalmente, además, otras dos gramáticas griegas (D. Blas Goñi y Aienza, 1955; Demetrio Frangos, 1963) y un diccionario clásico griego-inglés monumental (Henry George Liddell y Robert Scott, 1897). Demasiado tarde para sernos de mucha utilidad conocimos el excelente en todo *Diccionario del griego bíblico* de Amador Ángel García Santos, publicado en 2011.

Recorreremos nuestro camino en cuatro pasos: (a) la elección de algunos listados de los dichos sobre el Reino atribuidos a Jesús de Nazaret; (b) el establecimiento de una tipología de significaciones posibles de la expresión “Reino de de Dios” (o de sus equivalentes); (c) la realización de una indagación motivada por la pregunta: “Cuando Jesús de Nazaret –el ‘Jesús histórico’– hacía uso de la expresión ‘Reino de Dios’ (o ‘Reinado de Dios’), ¿suponía en sus oyentes un significado compartido y, por lo tanto, no necesitado de ser explicitado?”; y (d) la formulación de las hipótesis sobre el significado de la expresión “Reino de Dios” en voz de Jesús históricamente plausibles que se desprenden de nuestro trabajo. Para el punto (b), atenderemos a los trabajos sobre el Jesús histórico de algunos de los investigadores más reconocidos y, para estar en condiciones de hacerlo, repasaremos en un primer momento la historia de las investigaciones históricas sobre Jesús. Después, en un segundo momento, seleccionaremos los autores en los que nos sustentaremos para responder la pregunta. Será con base en la lectura de las obras más representativas de estos autores como elaboraremos nuestra tipología y, en parte, formularemos nuestras hipótesis sobre el significado de la expresión “Reino de Dios”. Procederemos a responder la pregunta correspondiente al tercer paso mediante un examen de los pronombres y adverbios interrogativos a los que los dichos sobre el Reino atribuidos a Jesús de Nazaret en los evangelios sinópticos constituyen respuestas.

Inventarios de los dichos de Jesús de Nazaret sobre “el Reino de Dios”

Entre varios inventarios disponibles de los dichos sobre el Reino atribuidos a Jesús, hemos elegido tres para apoyo de nuestro trabajo. Son debidos a John Dominic Crossan, N. T. Wright y Senén Vidal. Es importante declarar que nuestro empleo de estos inventarios (que en dos de los casos se presentan como apéndices a libros de sus autores) no debe interpretarse en manera alguna como adhesión a las conclusiones a las que dichos autores arriban en relación con el Jesús histórico en general, o con el significado que confirió a la expresión “Reino de Dios”.

La metodología de John Dominic Crossan

Del libro *The historical Jesus. The Life of a Mediterranean Jewish Peasant (Jesús: vida de un campesino judío, 1991)**, de J. D. Crossan, tomamos uno de los tres inventarios a los que hemos hecho referencia. Este inventario (apéndice V, “Inventario de dichos acerca del Reino”, pp. 514-517) está elaborado a partir de un inventario más amplio (apéndice I, “Inventario de la tradición en

torno a la figura de Jesús según su estratificación cronológica y su atestiguación independiente”; parte B, “Atestiguación independiente”, pp. 495-508).²⁹

Crossan se aproxima a la figura del Jesús histórico caracterizada por un triple proceso ternario (“campana, estrategia y táctica”, en sus propios términos, que es descrita al inicio de la obra en el prólogo “El Jesús histórico”).³⁰

La primera terna hace interaccionar tres niveles distintos: a) el “macrocósmico” de la *antropología* intercultural e intertemporal; b) el “mesocósmico” de la *historia* helenística o grecorromana; y c) el “microcósmico” de las *fuentes literarias* relativas a Jesús de Nazaret. Las contribuciones provenientes de cada uno de los niveles son tenidas por esenciales. Aquí, la palabra “interaccionar” es fundamental, ya que de lo que se trata es de lograr síntesis de las contribuciones originadas en cada uno de los tres niveles.

La segunda terna concierne a las fuentes. Crossan la expone como una secuencia de tres pasos: a) elaboración de un *inventario* exhaustivo de todos los dichos atribuidos a Jesús o relativos a él (organizados en complejos) en las fuentes primarias (canónicas y no canónicas); b) *estratificación* cronológica de los elementos constitutivos del inventario; y c) determinación de los atestiguamientos con los que cuenta cada complejo (frecuencias e independencias). Para lo relativo a la estratificación, Crossan reconoce cuatro estratos cronológicos: primero, del año 30 al año 60; segundo, del año 60 al año 80; tercero, del año 80 al año 120; y, cuarto, del año 120 al año 150.

La tercera terna está referida al procesamiento de la información del inventario de complejos jerarquizado por estratificación y por atestiguación. En primer lugar, privilegiar los complejos del primer estrato en relación con los del segundo y así sucesivamente. En segundo lugar, entre los complejos de un mismo estrato, privilegiar a los que cuenten con un mayor número de testimonios independientes. Por último, en tercer lugar, excluir todo elemento del inventario que cuente con un único testimonio, así se trate de uno perteneciente al primer estrato.

Reproducimos ahora el ejemplo³¹ que ofrece el propio Crossan de los resultados que arroja este proceso:

20 *El Reino y los niños* [1/4]

1. *Ev. Tom.*, 22, 1-2.

²⁹ Nombraremos a este inventario en lo que sigue “inventario general”.

³⁰ John Dominic Crossan, *El Jesús de la historia: vida de un campesino mediterráneo judío*, pp. 25-31. (El prólogo completo comprende las pp. 23-32).

³¹ *Ibid.*, p. 30.

2. Mc 10, 13-16 = Mt 19, 13-15 = Lc 18, 15-17.
3. Mt 18, 3.
4. Jn 3, 1.³²

Este complejo *–El Reino y los niños–* ocupa el lugar veinte en el inventario general, determinado por el estrato al que pertenece (1) y el número de testimonios independientes con los que cuenta (4), de lo cual da cuenta la expresión “1/4” colocada entre paréntesis rectangulares. Conviene hacer notar que aunque la cuestión de la relación entre el Reino y los niños figura en seis ocasiones en las fuentes consideradas, los testimonios independientes son tan sólo cuatro, ya que Mc 10, 13-16; Mt 19, 13-15; y Lc 18, 15-17 cuentan como uno solo.

En la parte A del apéndice 1, “Estratificación cronológica” (pp. 489-495), Crossan lista (clasificadas por estratos) y comenta brevemente cincuenta y dos fuentes a partir de las cuales elabora el inventario general. Esta lista incluye la mayor parte de los textos neotestamentarios, los más de los evangelios apócrifos (en relación con el *canon* del Nuevo Testamento), aun muchos de los que sólo se conocen pequeños fragmentos, así como epístolas apócrifas y otros textos surgidos en medios cristianos en los siglos I y II. Crossan ofrece una muy breve justificación de la ubicación en un estrato determinado de la redacción de cada una de las fuentes consideradas.

El inventario general está conformado por quinientos veintidós complejos *–a los que también nombra “artículos”–*, de los cuales tan sólo ciento ochenta poseen más de un testimonio independiente. (Lo que indica Crossan con la expresión “[522: 180 + 342]”). Cada complejo se presenta antecedido de un signo “+” y/o un signo “-”, según sea *–a juicio de Crossan–* atribuible al Jesús histórico o a la tradición posterior. (La conjunción de “+” y “-” es empleada cuando se trata de la narración de un suceso que no ocurrió como es narrado, pero que es la “historización dramática” de algo que sí aconteció en la vida de Jesús). Los quinientos veintidós complejos se presentan estratificados cronológicamente (para lo cual se emplea la periodización antes apuntada). Cada complejo es ubicado en el estrato correspondiente a la fuente más temprana en la que se le encuentre.

Supuesto todo lo anterior, Crossan se muestra extremadamente exigente: sólo considerará en su trabajo complejos que provienen del primer estrato y cuentan con una atestiguación independiente plural.

³² *Ibid.*, p. 497.

Con base en el inventario general, Crossan elabora algunos inventarios particulares:

- Inventario de dichos sobre Juan el Bautista (apéndice III, p. 511),
- Inventario de dichos acerca del Hijo del Hombre (apéndice IV, pp. 512-513),

y el que es de nuestro particular interés:

- Inventario de dichos acerca del Reino (apéndice V, pp. 514-517).

En su *The Birth of Christianity* (*El nacimiento del cristianismo*, 1999)*, un libro sobre el cristianismo en la cuarta y quinta décadas del siglo I—las dos décadas inmediatamente después de la muerte de Jesús de Nazaret— Crossan emplea esencialmente la misma metodología,³³ aunque en lo concerniente a fuentes primarias centra su atención sólo en *Evangelio de Tomás* y en la reconstrucción del *Evangelio Q* (o *Documento Q*, un evangelio “intracanónico”),³⁴ el cual, se supone, constituyó una fuente (independiente del Evangelio de Marcos) para la redacción de los evangelios de Mateo y de Lucas. (En *Jesús: vida de un campesino judío*, ambos textos son adjudicados al primero de los estratos cronológicos ahí considerados). En un apéndice a *El nacimiento del cristianismo* (apéndice VI, p. 603), Crossan ofrece una relación de los dichos de Jesús sobre el Reino que figuran en el *Evangelio de Tomás* (diecisiete dichos), o en el *Evangelio Q* y que aparecen también tanto en el Evangelio de Mateo como en el Evangelio de Lucas (diez dichos). Cuatro de los dichos son comunes a ambas listas.

La metodología seguida por Crossan ha sido objeto de múltiples comentarios críticos.³⁵ Destacamos los que nos parecen los más importantes:

1. En ninguna parte fundamenta Crossan su división del período que va del año 30 al 150 en cuatro estratos ni las duraciones de cada

³³ Véase John Dominic Crossan, *The Birth of Christianity*, pp. 146-149.

³⁴ Crossan hace uso de la versión (reconstrucción) desarrollada por el International Q Project (Cfr. James E. Robinson *et al.*, “International Q Project”).

³⁵ Véanse a este respecto los siguientes trabajos: Robert K. McIver, “Methodology and the search for the Historical Jesus: A response to John Dominic Crossan”; Dennis Ingolfsland, “The Historical Jesus according to John Dominic Crossan’s first strata sources: a critical comment”; Dennis Ingolfsland, “Jesus and the ‘earliest’ sources: an answer to John Dominic Crossan”; Michael Turton, “Review of The Historical Jesus by J. D. Crossan” (mayo 29, 2003), consultado el 8 de octubre de 2012 en <http://www.christianorigins.com/crossan.html>.

- uno de ellos. De manera especial, llama la atención a este respecto que un estrato comience en el año 60 y concluya en el 80, cuando la destrucción del templo en el año 70 parecería ofrecer una clara división del tiempo en Palestina en un antes y un después.
2. No hay sustento adecuado para la afirmación de la existencia de al menos tres de las fuentes consideradas –la “Colección de milagros”, el “Guión apocalíptico”, y el “Evangelio de la Cruz”–, todas contempladas en el primer estrato cronológico.
 3. El procedimiento para la construcción de los complejos parece ser arbitrario. No se expone ningún método o procedimiento para hacerlo.
 4. La decisión de procesar las fuentes en términos de complejos deshistoriza y descontextualiza los fragmentos que conforman los complejos; necesariamente se pierde todo lo concerniente a las narraciones en cuanto tales.
 5. Los criterios de atestiguamiento independiente no son suficientemente claros ni adecuados. Fuentes que no son independientes entre sí –los evangelios de Tomás, Marcos y Juan, por ejemplo– son tenidas por independientes.
 6. No se proporciona justificación alguna para la atribución o la no atribución a Jesús de los diferentes complejos.
 7. Hay problemas importantes en la interpretación de los dichos.

*El inventario de Crossan*³⁶

En realidad, Crossan presenta en *Jesús: vida de un campesino judío* tres inventarios de los dichos acerca del Reino. El primero es el de los complejos (77: 33 + 44, en la notación empleada por Crossan) en los que aparece la expresión “Reino” al menos en alguno de los textos constitutivos del complejo. De estos complejos [43: 28 + 15] corresponden al primer estrato; [14: 5 + 9], al segundo; [10: 0 + 10], al tercero; y [10: 0 + 10], al cuarto. El segundo de estos inventarios está conformado por los doce complejos en los que al menos dos fuentes independientes contienen la expresión “Reino”; de estos doce complejos, once corresponden al primer estrato y uno al segundo. El tercer inventario se compone de otros textos donde aparece el Reino. En adición a lo anterior, en *El nacimiento del cristianismo*, Crossan presenta la relación de los dichos de Jesús sobre el Reino que figuran en el *Evangelio de Tomás*, o en

³⁶ John Dominic Crossan, *El Jesús de la historia: vida de un campesino mediterráneo judío*, pp. 514-517; John Dominic Crossan, *The Birth of Christianity*, p. 603.

el *Evangelio Q*, siempre y cuando aparezcan también tanto en el Evangelio de Mateo como en el de Lucas.

Proporcionamos ahora un ejemplo tomado de los dichos correspondientes al primer estrato en el primero de los inventarios mencionados de dichos sobre el Reino:

[2] 3. *Los panes y los peces* [1/6], aunque el Reino sólo aparece en Lc 9, 11.³⁷

En este ejemplo, “[2]” remite a la numeración de los complejos correspondientes al primer estrato en este inventario; “3” a la numeración del complejo en el inventario general; “[1/6]” al hecho de que si bien el complejo está constituido por seis atestiguamientos independientes, sólo en uno de ellos (Lc 9, 11) aparece la expresión “Reino”.

Un ejemplo tomado de los dichos correspondientes al primer estrato en el segundo de los inventarios mencionados de dichos sobre el Reino:

[7] 85. *Más grande que Juan* [1/2 = 2]: *(1) *Ev. Tom.* 46 [R]; *(2) 2Q: Lc 7, 28 [RD] = Mt 11,11 [RC].³⁸

En este ejemplo “*” indica que en esa fuente (o el elemento de una fuente) aparece “Reino”. En este inventario, se indica entre corchetes, en cada caso, si aparece “Reino” (“[R]”), “Reino de Dios” (“[RD]”), “Reino del Padre” (“[RP]”) o “Reino de los Cielos” (“[RC]”).

Finalmente, un ejemplo proveniente de la relación de los dichos de Jesús sobre el Reino que se presenta en *El nacimiento del cristianismo*:

Evangelio de Tomás. El “Reino de los cielos” se encuentra tres veces: [...] (2) 54 [...].³⁹

*El inventario de N. T. Wright*⁴⁰

Este inventario constituye un apéndice a su libro *Jesus and the Victory of God. Christian Origins and the Question of God, Volume Two* (*Jesús y la victoria de Dios. Los orígenes del cristianismo y la cuestión de Dios, Volumen 2*, 1996)*, publicado cinco años después del de Crossan, por lo que Wright ha tenido

³⁷ John Dominic Crossan, *El Jesús de la historia: vida de un campesino mediterráneo judío*, p. 514.

³⁸ *Ibid.*, p. 516.

³⁹ John Dominic Crossan, *The Birth of Christianity*, p. 603.

⁴⁰ Nicholas Thomas Wright, *Jesus and the Victory of God. (Christian Origins and the Question of God, Volume Two)*, pp. 663-670.

acceso al trabajo de éste.⁴¹ El autor lo titula “‘Reino de Dios’ en la literatura cristiana temprana”. Se encuentra dividido en seis apartados: “La tradición sinóptica”, “Juan”, “Hechos [de los Apóstoles]”, “*Corpus* paulino”, “Resto del Nuevo Testamento”, y “Otra literatura temprana cristiana y literatura relacionada”. Los elementos del primer apartado se presentan listados tanto por su ubicación, como por su temática general. En el primero de estos listados, se consideran primero los elementos que figuran en los tres sinópticos, luego los que aparecen en dos de ellos y, finalmente, los que sólo en uno. En los sinópticos encuentra en total 55 elementos (7 en los tres; 3 en Mateo y Marcos, mas no en Lucas; 10 en Mateo y Lucas, mas no en Marcos; 2 en Marcos y Lucas; 20 sólo en Mateo; 2 sólo en Marcos; 11 sólo en Lucas); si a ellos se añaden los tres que encuentra en el Evangelio de Juan, se llega a un total de 58 para el conjunto de los cuatro evangelios canónicos.

En adición a esos 58 elementos, Wright lista 10 elementos provenientes de los Hechos de los Apóstoles; 19 del corpus Paulino; 17 de otros textos neotestamentarios (incluyendo la Epístola a los Hebreos); 15 provenientes del evangelio apócrifo atribuido a Tomás; y 10 más provenientes de otros textos de la cristiandad primitiva. Se arriba así a un gran total de 129 elementos (los cuales, lamentablemente, Wright no numera).

Reproducimos a continuación, a modo de ejemplo, uno de los elementos del inventario elaborado por Wright. Se trata de un elemento de la tradición sinóptica, presente en los evangelios de Marcos y de Lucas (mas no en el de Mateo)

(Mc 15, 43; Lc 23, 51): José de Arimatea esperaba el Reino de Dios.⁴²

*El recuento de Senén Vidal*⁴³

En *Los tres proyectos de Jesús y el cristianismo naciente* (2003)*, Senén Vidal, quien conoce los inventarios de Crossan y Wright, hace su propio “recuento” de los dichos sobre el Reino atribuidos a Jesús (o a su proclamación o a la de sus discípulos). Las cifras a las que arriba son las siguientes: 96 instancias en los evangelios sinópticos (14 en el Evangelio de Marcos, 47 en el de Mateo y

⁴¹ De hecho, Wright hace notar que un pasaje de la Epístola a los Colosenses (4, 11), en el que se hace mención explícita del Reino, no fue considerado por Crossan.

⁴² Nicholas Thomas Wright, *Jesus and the Victory of God. (Christian Origins and the Question of God, Volume Two)*, p. 665.

⁴³ Senén Vidal, *Los tres proyectos de Jesús y el cristianismo naciente*, pp. 148-154; Senén Vidal, *Jesús el galileo*, pp. 119-124.

35 en el de Lucas); 72 en textos independientes (después de descontar fragmentos paralelos): 14 en el Evangelio de Marcos, 11 (o 10)⁴⁴ en el *Evangelio Q*, 10 en textos independientes del Evangelio de Mateo y 17 en textos independientes del Evangelio de Lucas.⁴⁵ Como se aprecia, Vidal no recurre a otras fuentes que no sean los evangelios sinópticos y el *Evangelio Q*.

Un ejemplo tomado de los listados de Vidal:

[Lc] 4, 43 (alargamiento de Mc 1, 38: “es necesario que yo evangelice [*euaggelisasthai*] el Reino de Dios a la otras ciudades”).⁴⁶

Vidal reproduce su recuento en forma resumida en su más reciente *Jesús el galileo* (2006)*.

LAS TRES “BÚSQUEDAS” EN TORNO A LA FIGURA DEL JESÚS HISTÓRICO

Ante todo, hay que entender que el lenguaje de “las tres búsquedas” no hace referencia estrictamente a una periodización: la primera tiene un comienzo y un término perfectamente establecidos; la segunda, un comienzo, mas no un término (es posible sostener que se prolonga hasta el presente, aunque más bien parecería que se disuelve en la década de los años ochenta, cediendo su lugar a la tercera búsqueda); y la tercera, que ciertamente se prolonga hasta el presente, no tiene reconocido un acontecimiento fundante. En la caracterización de las búsquedas hay tanto (parcialmente) fechas como métodos, procedimientos y criterios de investigación.

Las tres búsquedas

La extensión temporal de la *primera búsqueda* (“*Old Quest*”) –así como el término “búsqueda” en este contexto– quedó fijada por el libro de Albert Schweitzer *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* (*La búsqueda del Jesús histórico. Un estudio crítico del progreso desde Reimarus hasta Wrede*, 1906)*. Lo característico de esta primera búsqueda es la convicción de que la aproximación historico-crítica a la vida de Jesús de Nazaret produce resultados que se apartan de la imagen tradicional derivada de una lectura acrítica de los relatos

⁴⁴ Vidal encuentra dudoso el dicho Q 11, 52. Vidal emplea la versión de Q editada por James E. Robinson *et al.*, publicada originalmente por la casa Peeters (Lovaina) en el año 2000 y con traducción (parcial) al español publicada en 2002 por Sígueme (Salamanca).

⁴⁵ Senén Vidal, *Los tres proyectos de Jesús y el cristianismo naciente*, p. 150.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 151.

evangélicos (y, por ende, de la imagen tradicionalmente asumida a lo largo de la mayor parte de la historia del cristianismo). Se opera así un divorcio entre el Jesús histórico y el “Cristo de la fe”. Se apreciará de inmediato la influencia de la Ilustración.

Hacemos mención de los cinco autores que a nuestro juicio revisten la mayor importancia. El primero de ellos es Hermann Samuel Reimarus (1694-1768). El inicio de esta búsqueda, según Schweitzer, es la publicación póstuma en 1778 por parte de Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781) del séptimo “fragmento” de Reimarus, “Sobre las intenciones de Jesús y de sus discípulos”. (Lessing venía publicando los “fragmentos” de Reimarus desde 1774). El Jesús de Reimarus era diametralmente opuesto al “Cristo de la fe”: había sido un revolucionario que fracasó y sus discípulos difundieron una imagen de él que sabían que era falsa. Parece que lo que Reimarus pretendía era nada menos que la destrucción del cristianismo como tradicionalmente se había vivido.

El siguiente personaje de importancia en la historia de esta primera búsqueda es David Friedrich Strauss, de quien ya nos ocupamos en el tercer estudio, sin necesidad de añadir ahora nada al respecto.

El tercer autor que aquí registramos es Karl Martin August Kähler (1835-1912), quien en su *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus* (*El así llamado Jesús de la historia y el Cristo bíblico histórico*, 1892-1896) criticó el optimismo de la escuela liberal y del racionalismo alemán que hasta entonces habían pretendido ocuparse del Jesús histórico, donde cada autor presentaba una imagen de Jesús de Nazaret derivada de supuestos personales. Como alguien alguna vez comentó: se había pretendido escribir biografía —de Jesús Nazaret— pero aquello resultó más bien en autobiografías de los autores.

El cuarto autor de primera línea en este período fue Johannes Weiss (1863-1914), quien en su *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes* (*La proclamación de Jesús del Reino de Dios*, 1892) propuso interpretar escatológicamente los evangelios, esto es, que Jesús pensaba (erróneamente) y proclamó como centro de su predicación que era inminente el fin de la Historia y el arribo del reinado de Dios. Conforme la Iglesia de los primeros tiempos fue tomando conciencia de que el acontecimiento no tenía lugar como se esperaba, modificó su comprensión de la predicación de Jesús, de su vida y de su identidad para ajustarla a la realidad vivida, siendo el caso que la auténtica predicación original de Jesús no podía ni puede ser significativa para quien no comparta su perspectiva apocalíptica.

Georg Friedrich Eduard William Wrede (1859-1906) es el cuarto autor que ahora consideramos. Su *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien*

(conocido en traducciones como *El secreto mesiánico* y publicado en 1901) constituye su contribución más significativa a los estudios sobre el Jesús histórico. En esta obra sostuvo que la atribución del carácter mesiánico a Jesús se originó en las primeras comunidades cristianas, las cuales recurrieron a la ficción del “secreto mesiánico” –supuesta decisión de Jesús de mantener su también supuesta naturaleza mesiánica en secreto– para explicar la ausencia de afirmaciones constatables en ese sentido. (El “secreto mesiánico” se afirma marcadamente en el Evangelio de Marcos).

El quinto y último autor al que hacemos referencia es precisamente Albert Schweitzer, uno de los personajes más notables (y, a nuestro juicio, más admirables) del siglo xx en muy variados sentidos.⁴⁷ Sus dos conclusiones mayores fueron: Jesús fue un profeta escatológico –Schweitzer señaló que bastaba con que uno solo de los dichos históricamente atribuibles a Jesús de Nazaret pusiera de manifiesto que estaba convencido de un inminente fin de los tiempos, para que este hecho constituyera la clave de interpretación de toda su predicación y de toda su actividad–, y que en adición a lo anterior era muy poco lo que podía llegar a afirmarse históricamente sobre Jesús.

La publicación del libro de Schweitzer marca el fin de la primera búsqueda. Como se aprecia, la primera búsqueda estuvo fundamentalmente domiciliada en Alemania; sus protagonistas fueron desde luego todos protestantes. No hay que olvidar, sin embargo, que en esos mismos años tenía lugar en el campo católico la gran crisis modernista. El tiempo de la primera búsqueda es también el de Loisy. El período entre 1906 y 1953 ha sido denominado el período de “ninguna búsqueda”: el trabajo de Schweitzer fue asumido como la demostración de que no había nada que hacer en relación con la búsqueda del Jesús histórico.

En 1919, Martin Dilebius dio en su *Geschichte der urchristlichen Literatur* (*Historia de las formas del evangelio*) expresión sistemática a un conjunto de ideas que venían gestándose desde años atrás. Había nacido como tal la *Formgeschichte* (historia de las formas), cuya tesis central es que los relatos bíblicos en general y los evangélicos en particular son primariamente testimonios de fe para ser predicados (anunciados, proclamados), esto es, testimonios *kerygmáticos* y no relatos históricos como éstos se entienden

⁴⁷ En adición a su decisiva contribución a la investigación histórica de Jesús de Nazaret –probablemente la más importante de todos los tiempos–, Schweitzer fue un destacado musicólogo (especialmente en lo referente a Johann Sebastian Bach), y alguien quien a los 30 años de edad inició estudios de medicina para al terminarlos trasladarse con su esposa a Lambaréné, en Gabón (África subsahariana), para servir como médico por el resto de su larga vida a los más necesitados.

desde el siglo XVIII; son el resultado de un proceso de integración de materiales con proveniencias muy diversas.

La *segunda búsqueda* (“*New Quest*”) se inicia el 23 de octubre de 1953 con el dictado de la conferencia “El problema del Jesús histórico” por Ernst Käsemann a un grupo de estudiantes de Rudolf Bultmann, de quien ya nos hemos ocupado en otro estudio; y del que registramos aquí tan sólo tres aspectos (centrales) de su pensamiento en relación con la vida de Jesús de Nazaret: a) escepticismo en cuanto al conocimiento que pueda tenerse del Jesús histórico; b) interpretación existencial (poderosamente influida por Heidegger) de los dichos escatológicos atribuidos a Jesús, e c) irrelevancia del Jesús histórico para la fe y la teología cristianas. (El cristianismo “comenzó con la Pascua”). La conferencia de Käsemann renovó el interés por el Jesús histórico y convenció de que era posible obtener información histórico-críticamente acreditada sobre su vida y predicación. Su propuesta central era que había que dirigir la mirada de la investigación hacia la continuidad entre la predicación del Jesús histórico y el *kerygma* postpascual de la Iglesia primitiva. Así, donde antes había ruptura y abismo, ahora hay continuidad. Tres años después de la conferencia vieron la luz pública el artículo “La pregunta por el Jesús histórico” de Ernst Fuchs y el libro *Jesus von Nazareth (Jesús de Nazaret)* de Günther Bornkamm. Uno y otro se ocupaban del Jesús terreno; el primero, de su conducta –propia de alguien que está “en el lugar de Dios”, más que de la de un profeta– como el contexto para la comprensión de su predicación; el segundo, de su vida, su personalidad y sus discípulos. La segunda búsqueda puede ser comprendida como la de la elaboración de la tensión entre el escepticismo (o minimalismo) sobre el conocimiento histórico posible en torno a Jesús de Nazaret, que partía de Bultmann y la corriente más optimista que partía de Käsemann. Metodológicamente hablando, se privilegia la “crítica de las formas”, esto es, el análisis de segmentos textuales mediante su ubicación en una tipología de géneros literarios, y la indagación de los contenidos de la tradición oral de la que provienen y del contexto histórico en el que ésta se dio, a efecto todo ello de establecer su sentido original. Todo el programa de *desmitologización* de Bultmann puede entenderse como ejemplo de la crítica de las formas.

Hacia mediados de los años setenta, cuando el ímpetu de la segunda búsqueda claramente declinaba, entre otras razones por la muerte de Bultmann (acaecida en 1976), quien se había mantenido siempre como interlocutor de los protagonistas de esta segunda búsqueda, se encontraban firmemente establecidos los siguientes criterios de historicidad, que con variantes y adiciones serán, en términos generales, asumidos por los investigadores de la tercera búsqueda:

1. *Múltiple atestación independiente*: es probablemente histórico un testimonio proveniente de varias fuentes independientes.
2. *Coherencia*: es probablemente histórico un testimonio coherente con otros testimonios, hechos o conjuntos de condiciones tenidos por auténticos.
3. *Discontinuidad (o desemejanza)*: se desdobra en dos vertientes:
 - c.1) Es probablemente histórico un testimonio que no corresponde al contexto cultural judío de la primera mitad del siglo I. (Criterio de disimilitud o de irreductibilidad).
 - c.2) Es probablemente histórico un testimonio que no corresponde a las creencias de la Iglesia primitiva. (Criterio de dificultad o de contradicción).

La expresión “tercera búsqueda” (“*third quest*”) es generalmente atribuida a N. T. Wright. Al parecer fue empleada por vez primera en la segunda edición (1988) de Stephen Neill y N. T. Wright, *The Interpretation of the New Testament, 1861-1986 (La interpretación del Nuevo Testamento, 1861-1986)**.⁴⁸

Esta tercera búsqueda se encuentra actualmente en curso (por lo que no se pueden hacer más que balances parciales y provisionales de sus rendimientos) y, como hemos comentado, no cuenta con un acontecimiento que marque claramente su inicio. Se caracteriza por una proliferación de nuevos talentos y aproximaciones surgidos más o menos contemporáneamente en la década de los años ochenta en la investigación sobre el Jesús histórico y cuyos frutos se aprecian claramente en la de los noventa. Dirigimos nuestra atención a algunas de las obras más representativas de esta tercera búsqueda para a través de su examen elaborar una panorámica de los resultados obtenidos. Presentamos en primer lugar la relación de las obras que examinamos; en segundo lugar, los rasgos característicos de la tercera búsqueda; y tercero, el balance resultante.

Nuestra selección de autores de la tercera búsqueda

Basaremos nuestras conclusiones en la apropiación que hacemos de los contenidos más relevantes para nuestros propósitos de las siguientes obras (cuadro 5.1), en el que hemos escrito en español los títulos cuando hemos

⁴⁸ Stephen Neill y Nicholas Thomas Wright, *The Interpretation of the New Testament, 1861-1986*, p. 379.

trabajado con una traducción a esta lengua; en los otros casos hemos escrito el título en la lengua en la que se escribió y publicó el libro:⁴⁹

CUADRO 5.1: OBRAS PRINCIPALES CONSULTADAS EN RELACIÓN CON LA "TERCERA BÚSQUEDA"

AUTOR	OBRA	AÑO
ALLISON, D. C	<i>The Historical Christ and the Theological Jesus</i>	2009
BORG, M. J	<i>Conflict, Holiness and Politics in the Teaching of Jesus</i>	1984
BORG, M. J.	<i>Jesus: A New Vision</i>	1987
BORG, M. J.	<i>Meeting Jesus Again for the First Time: The Historical Jesus and the Heart of Contemporary Faith</i>	1994
CROSSAN, J. D.	<i>El Jesús de la historia: vida de un campesino mediterráneo judío</i>	1991
CROSSAN, J. D.	<i>The Birth of Christianity</i>	1999
DUNN, J. D. G.	<i>El cristianismo en sus comienzos. Tomo I: Jesús recordado</i>	2003
MEIER, J. P.	<i>Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico. Tomo I: Las raíces del problema y de la persona</i>	1991
MEIER, J. P.	<i>Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico. Tomo III: Juan y Jesús. El reino de Dios</i>	1991
MEIER, J. P.	<i>Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico. Tomo II/II: Los milagros</i>	1991
MEIER, J. P.	<i>Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico. Tomo III: Compañeros y competidores</i>	2001
PAGOLA, J. A.	<i>Jesús. Aproximación histórica</i>	2007
SANDERS, E. P.	<i>Jesús y el judaísmo</i>	1985
SANDERS, E. P.	<i>La figura histórica de Jesús</i>	1993
SCHLOSSER, J.	<i>Jesús, el profeta de Galilea</i>	1999
THEISSEN, G.	<i>La religión de los primeros cristianos</i>	2000
THEISSEN, G. / MERZ, A.	<i>El Jesús histórico</i>	1996
VERMES, G.	<i>Jesus the Jew: A Historian's Reading of the Gospels</i>	1973
VERMES, G.	<i>The Religion of Jesus the Jew</i>	1993
VIDAL, S.	<i>Los tres proyectos de Jesús y el cristianismo naciente</i>	2003
VIDAL, S.	<i>Jesús el galileo</i>	2006

⁴⁹ Para las indicaciones bibliográficas completas, consúltese la bibliohemerografía proporcionada al final de este libro. Los años de publicación que aquí asentamos se refieren a la primera edición en la lengua original.

AUTOR	OBRA	AÑO
WRIGHT, N. T.	<i>Jesus and the Victory of God. Christian Origins and the Question of God, Volume Two</i>	1996

Como se aprecia, casi todas las obras seleccionadas fueron publicadas originalmente en las dos últimas décadas del siglo xx. Las grandes excepciones a esto son las de Géza Vermes, imprescindible sin embargo por ser una de las principales autoridades en la investigación sobre el Jesús histórico realizada desde la perspectiva judía, las algo más recientes de Senén Vidal y José Antonio Pagola, por el revuelo que han causado en el mundo de habla hispana, especialmente la segunda, y la de Dale C. Allison debido a su clarísima articulación de la postura escatológica en relación con el Reino de Dios en el uso de Jesús.

Resistimos, sin embargo, la tentación de incluir el libro de Borg de 2006 *Jesus: Uncovering the Life, Teachings and Relevance of a Religious Revolutionary* (*Jesús: descubriendo la vida, las enseñanzas y la relevancia de un revolucionario religioso*), por no hallarlo suficientemente valorado en la literatura especializada. Esto no es una casualidad, sino fruto de un criterio (flexible) de selección deliberadamente aplicado. La razón es que estas obras revisten actualidad al tiempo que su valor está acreditado por el hecho de que su prestigio ha pasado ya la prueba del tiempo.

Hay que advertir también que hemos considerado exclusivamente obras que se aproximan a la figura de Jesús de Nazaret desde una perspectiva explícitamente histórico-crítica. Así hemos preferido dejar de lado obras tales como *Jezus, het verhaal van een levende* (*Jesús, la historia de un viviente*, 1974) de Edward Schillebeeckx y *Hij is een God van mensen* (*Un Dios de los hombres*, 1966) de Piet Schoonenberg, que, aunque nos han resultado reveladoras e inspiradoras, responden a inquietudes cristológicas.

Hemos incluido, en cambio, dos obras que centran su atención en el cristianismo más primitivo, una de Crossan y otra de Theissen, por considerar que resultan iluminadoras de la recepción del mensaje de Jesús por sus discípulos. La de Crossan, además, resulta imprescindible en la construcción de cualquier tipología de los posibles significados de la expresión “Reino de Dios” en labios de Jesús. Por último, hemos incluido varios volúmenes de la monumental obra de Meier –y no sólo aquél en el que explícitamente se aborda el tema del Reino– debido a su carácter unitario. No pretendemos, por supuesto, exhaustividad –¿qué podría ser eso?–; sí diversidad, representatividad y calidad.

Rasgos característicos de la tercera búsqueda

Antes de otra cosa, hay que advertir que los rasgos que vamos a señalar no son todos compartidos por los autores que hemos considerado, pero sí, en todos los casos, por muchos. Vienen así a ser *tendencias observables*. Registramos once:

1. Muy alta exigencia de rigor metodológico en la investigación histórica al tiempo que el método de la crítica de las formas cede lugar a la formulación de hipótesis susceptibles de validación o, mejor, *falsación*, y al empleo de criterios de plausibilidad.
2. Conciencia de que la cuestión relativa a la relación entre el Jesús histórico y el Cristo de la fe es externa a la investigación histórica sobre Jesús de Nazaret.
3. Desbordamiento del ámbito en el que se realizan las investigaciones hacia instituciones no confesionales. Cobra fuerza la realización corporativa de las investigaciones. (Por ejemplo en los congresos anuales de los años noventa de la Society for New Testament Studies y, en especial, en el *Jesus Seminar*, fundado en 1985 por Robert Funk, que cuenta actualmente con la participación de unos 150 investigadores (entre los que se cuentan Marcus Borg, John Dominic Crossan y Burton Mack) y que adquirió particular fama por el procedimiento de votación seguido para determinar el grado de probable autenticidad de cada uno de los dichos atribuidos a Jesús en los evangelios canónicos y en el *Evangelio de Tomás*.)
4. Reemplazo de Alemania por el mundo angloparlante como centro dominante en las investigaciones.
5. Ampliación de las investigaciones para dar cuenta también de los orígenes del cristianismo.
6. Comprensión de la figura de Jesús en el contexto temporal, geográfico, cultural, económico y político del judaísmo de los tiempos del Segundo Templo, un judaísmo no monolítico, sino abarcante de varias corrientes bastante bien definidas (fariseos, saduceos, esenios, zelotas, etcétera) en un mundo mediterráneo helenista.
7. Comprensión de Jesús como judío galileo de su tiempo.
8. Reconocimiento de la necesidad de incorporar a las investigaciones de manera esencial los rendimientos de la arqueología, la antropología cultural comparada, la sociología y, en general, de las ciencias sociales.

9. Ampliación de las fuentes para incluir textos no canónicos: fuentes paganas (Flavio Josefo, Tácito, Suetonio), talmúdicas y apócrifas (con atención especial brindada al *Evangelio Q* y al *Evangelio de Tomás*).
10. Recuperación de la confianza en que no es poco lo que puede averiguarse con validez histórica sobre Jesús de Nazaret.
11. Necesidad de explicar el hecho del rechazo a Jesús (por parte de los dirigentes judíos) y su muerte por crucifixión (por parte de los romanos).

*Una panorámica de los resultados obtenidos
en la tercera búsqueda*

El principal resultado que parece arrojar la tercera búsqueda es el hecho de que, en tanto que la investigación histórica puede establecer algunos datos sobre la vida y la predicación de Jesús de Nazaret –datos que son objeto de consenso entre los investigadores calificados–, las cuestiones en las que no se presenta ese consenso son las más, y, más importante, las “imágenes” –representaciones, en terminología de historia– de Jesús generadas por los distintos investigadores tienden a ser muy diversas. (Lo señalábamos al inicio del estudio). Sólo a manera de ilustración de ello, presentamos en el cuadro 5.2 una lista no exhaustiva de estas “imágenes”⁵⁰ (con las designaciones más usuales en la literatura), con el señalamiento en cada caso de un investigador representativo:

CUADRO 5.2: DIVERSAS “IMÁGENES” DEL JESÚS HISTÓRICO

IMAGEN	AUTOR REPRESENTATIVO
Judío marginal	J. P. Meier
Campesino cínico itinerante	J. D. Crossan
Mesías restaurador de la soberanía de Israel	N. T. Wright
Profeta escatológico	E. P. Sanders
Profeta del cambio social	G. Theissen
Carismático hombre del Espíritu	M. Borg

⁵⁰ Las siete “imágenes” del cuadro 5.2 no corresponden a las encontradas por Daniel J. Harrington que listamos hacia el inicio de este estudio a modo de ilustración del hecho de la falta de consenso al respecto entre los especialistas. Las que ahora presentamos en el cuadro 5.2 son el resultado de nuestro procesamiento de la literatura que antes hemos detallado.

En el medio de la historia, este tipo de situaciones no son la excepción, sino la norma. Con recurso a la manera en la que Ricoeur entiende la operación historiográfica –fase documental, explicación/comprensión, representación historiadora–, diremos que en tanto que los datos arrojados por la fase documental son susceptibles de validación o *falsación* con consenso intersubjetivo –lo que confiere a la historia su estatuto científico–, las representaciones historiadoras –que tienen un carácter literario, lo que confiere a la historia su naturaleza de arte–, cuya estructura es desarrollada en la fase explicación/comprensión, no son ni pueden ser objeto de consensos intersubjetivos. Es así que no puede haber una representación –una “imagen”– del Jesús histórico “objetiva”. Ahora, como se comprende, la interpretación que se dé a la expresión “Reino de Dios” –la central en la predicación de Jesús, como ya hemos apuntado– tenderá a ser una función de la representación (“imagen”) que de él se asuma. ¿Significa esto que la pregunta por el sentido que Jesús le daba a la expresión no tiene una respuesta objetiva? Ésta será para nosotros una pregunta fundamental en el próximo estudio. Hay, empero, que advertir y precisar ahora –sobre todo a la luz de varias referencias previas a este asunto– que en todo caso se tratará del sentido que *nosotros* demos a la expresión en su empleo por Jesús: la subjetividad de Jesús –como la de cualquiera–⁵¹ se encuentra fuera del alcance del método histórico crítico.

UNA TIPOLOGÍA DE LAS CONCEPCIONES DEL REINO

Tomamos como punto de partida a Crossan, que distingue escatológico y apocalíptico. Considera que *escatología* es un género que admite diferentes especificaciones: futura, realizada, presente, apocalíptica, ascética, ética, etcétera. Por escatología entiende sencillamente *negación del mundo*.⁵² En *El nacimiento del cristianismo* considera en detalle los siguientes tres tipos de escatología:

1. *Escatología apocalíptica*: “Niega este mundo anunciando que en el futuro, y de ordinario en el futuro inminente, Dios actuará para restablecer la justicia en un mundo injusto”.⁵³

⁵¹ Por lo demás, según la cristología que se estableció en los primeros concilios ecuménicos, en Jesús había dos conciencias, correspondientes a sus dos naturalezas, la divina y la humana.

⁵² John Dominic Crossan, *The Birth of Christianity*, p. 259.

⁵³ *Ibid.*, p. 283.

2. *Escatología ascética*: “Niega este mundo apartándose de la vida humana normal [...]. Puede ser [individual] personal [...] o comunitaria [...]”.⁵⁴
3. *Escatología ética*: “Niega al mundo protestando de manera activa contra un sistema tenido por malo, injusto y violento, y resistiéndolo sin violencia”.⁵⁵

Encuentra compatibles la escatología apocalíptica y la ascética —a su juicio el apóstol Pablo constituye un ejemplo de ello—; también encuentra compatibles la escatología ascética y la ética. En cuanto a la posibilidad de una escatología que sea a la vez apocalíptica y ética, escribe:

Mientras que el apocalipsis [esto es, la escatología apocalíptica] implique un Dios que hace uso de la fuerza y la violencia para poner fin a la fuerza y la violencia, no es posible la combinación [...]. El eticismo, que es una abreviatura de escatología ética, es radicalismo ético con un mandato divino sustentado en el carácter de Dios. Lo que lo transforma en ética *radical* o *escatológica* es, sobre todo lo demás, el hecho de ser una resistencia no violenta a la violencia estructural. Es fe absoluta en un Dios no violento y el intento de vivir y actuar en unión con ese Dios.⁵⁶

Una conclusión derivable de estas consideraciones sobre las compatibilidades e incompatibilidades de las escatologías consideradas por Crossan es que en el caso de que una escatología apocalíptica fuera compatible con una ética, también podría serlo con una ascética, de manera que podía llegar a darse una escatología que fuera a un tiempo apocalíptica, ascética y ética.⁵⁷

Con inspiración en esto de Crossan que acabamos de exponer (en forma por lo demás sintética: en *El nacimiento del cristianismo* el tratamiento de ello tiene lugar a lo largo de tres capítulos), podemos proponer las siguientes tres concepciones del reino:

⁵⁴ *Idem.*

⁵⁵ *Ibid.*, p. 284.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 287.

⁵⁷ Nosotros atenderemos a la distinción escatológico/apocalíptico como la fórmula Crossan. Hay autores que trazan la distinción de otras maneras; una de ellas: “apocalíptico” es un modo de hablar, un género discursivo; “escatológico” es un tipo de doctrinas. Así, por ejemplo Stephen P. Hale en una reseña de un libro de Mark. R. Saucy (<http://www.amazon.com/books/dp/0849913292>).

- *Apocalíptica*: el Reino –Reinado– de Dios consiste en una intervención definitiva de Dios sobre la historia.
- *Ética*: el Reino –Reinado– de Dios consiste en la “vida buena” individual y comunitaria debida a la conversión promovida por Jesús y sus discípulos.
- *Ascética*: el Reino –Reinado– de Dios consiste en los efectos de una renuncia radical a los valores mundanos y a uno mismo en aras del seguimiento de Jesús.

Desde otro punto de vista, una concepción escatológica del Reino admite en principio tres variantes en función del tiempo en el que éste adquiere vigencia:

- *Reino escatológico realizado*: el acontecimiento Jesucristo es el Reino. (Otra versión: el Reino es la Iglesia –que es el “Cuerpo de Cristo”–).
- *Reino escatológico futuro inminente*: en el futuro muy próximo sobrevendrá el Reino.
- *Reino escatológico futuro indefinido*: en un futuro indefinidamente distante, cuando tenga lugar la parusía, sobrevendrá el Reino de una vez por todas.
- *Reino escatológico inaugurado*: el Reino es “ya, pero todavía no”. El Reino comenzó con el acontecimiento Jesucristo, pero su consumación tendrá lugar al final de los tiempos. Esta variante combina la primera y la tercera.

Atendiendo a esto, entre otras cosas, a las tres concepciones derivadas del análisis de Crossan, añadimos otras cuatro y las presentamos todas juntas en el cuadro 5.3:

CUADRO 5.3: UNA TIPOLOGÍA DE CONCEPCIONES DEL REINO

CONCEPCIÓN	NATURALEZA DEL REINO
Apocalíptica	Intervención definitiva e inminente de Dios sobre la historia.
Ética	“Vida buena” individual y comunitaria debida a la conversión promovida por Jesús y sus discípulos.
Ascética	Efectos de una renuncia radical a los valores mundanos y a uno mismo en aras del seguimiento de Jesús.

CONCEPCIÓN	NATURALEZA DEL REINO
Mesiánico-política	Restauración de la gloria y soberanía de Israel por parte del Rey-Mesías, Jesús.
Mesiánico-soteriológica	Acontecimiento Jesucristo: encarnación, vida, muerte y resurrección de Jesús y efectos de todo ello.
Mística	“Experiencia mística”.
Eclesial	“Iglesia”.

*Hipótesis sobre el significado de “el Reino de Dios”
históricamente plausibles en principio*

Existen tantas listas de imágenes del Jesús histórico como autores que las han elaborado. La que nosotros antes presentamos con propósitos ilustrativos es un compuesto conformado a partir de varias de ellas; una más, pues. Como señalamos en su oportunidad, la interpretación que se dé a la expresión “Reino de Dios”, central en la predicación de Jesús, tenderá a ser una función de la representación (“imagen”) que de él se asuma.

Reducción a tres concepciones engañosamente genéricas

Las siete “imágenes” que presentamos en esa lista son irreducibles unas a otras; sin embargo, parecerían tender a agruparse alrededor de tres polos: profeta del acontecimiento apocalíptico, profeta de un nuevo modo de vivir / de un nuevo orden social y profeta de una nueva realidad interior. Dicho esto hay que añadir de inmediato una aclaración y una reiteración: primero, que estos polos (a semejanza de lo que ya hemos aprendido de Crossan en relación con lo escatológico) no son necesariamente excluyentes, y, segundo, que por lo ya apuntado en dos ocasiones, es de esperarse que estos tres polos sean también aquéllos alrededor de los cuales se concentren las distintas propuestas interpretativas de la expresión “Reino de Dios” en la voz de Jesús. Y esto es lo que sucede en efecto si no se considera la concepción eclesial, la cual no es a nuestro juicio sostenible porque no es consistente con la gran mayoría de los dichos y parábolas sobre el Reino y porque cuando se atribuyen a Jesús dichos sobre la Iglesia en los textos evangélicos no se identifica ni se vincula a este cuerpo con el reino.⁵⁸ En el cuadro 5.4 mostramos estas

⁵⁸ Si tal es el caso, ¿por qué la incluimos en el cuadro 5.3? Para que no se nos reproche no haberla considerado.

concentraciones. Como se aprecia, la concepción mesiánico-soteriológica del Reino se desdobra en tres en función de qué “imagen” de Jesús se asuma.

CUADRO 5.4: LA TRICOTOMÍA DE LAS CONCEPCIONES DEL REINO

POLO DE CONCENTRACIÓN	CONCEPCIONES DEL REINO
Apocalíptico	<ul style="list-style-type: none"> - Mesiánico-política (reestablecimiento de la soberanía de Israel por el Mesías-Jesús). - Mesiánico-soteriológica I: la parusía y el fin del mundo es inminente; la salvación está dada por la muerte de Jesús, la fe en Él y un modo de vida consecuente.
Modo de vida / tipo de sociedad	<ul style="list-style-type: none"> - Ética - Mesiánico-soteriológica II: la parusía y el fin del mundo acontecerán en un futuro indefinidamente lejano; la salvación está dada por la muerte de Jesús, la fe en Él y un modo de vida consecuente.
Realidad interior	<ul style="list-style-type: none"> - Mística - Ascética - Mesiánico-soteriológica III: realización del “hombre nuevo”; reemplazo de la vida propia por la vida de Cristo-Jesús en el interior de la persona.

La presencia, en el cuadro, de alguna modalidad de la concepción mesiánico-soteriológica en cada una de sus tres filas lleva a concluir en virtud de razones de compatibilidad y fuente de sentido que, considerada en su formulación abstracta –el reino consiste en el acontecimiento Jesucristo (encarnación, vida, muerte y efectos de todo ello)–, puede ser entendida como un *componente esencial* de las otras concepciones en cada polo de concentración.

Si con Crossan entendemos por Reino apocalíptico una intervención definitiva e inminente de Dios sobre la historia, nos es posible asimilar la concepción mesiánico-política a la apocalíptica: la intervención de Dios en la historia se da a través de su Mesías designado para ello, esto es, a través de Jesús.

Y si entendemos la ascética, no como un fin en sí mismo, sino como el medio o la vía para arribar a la indiferencia frente a todo lo creado, nos es también posible asimilar la concepción ascética a la mística.

En este punto del análisis contemplamos entonces tres concepciones como históricamente plausibles en principio: la apocalíptica, la ética y la mística. En virtud del proceso reductivo que hemos seguido para arribar a ellas, podría suponerse que se trata de *concepciones genéricas*. Y así sería si no se toman en cuenta otros factores que determinan que en dos de estas concepciones hay sólo una posibilidad concreta sostenible; en la otra, ninguna.

El Reino apocalíptico

Basta con mostrar que *uno solo* de los dichos históricamente atribuibles a Jesús supone una perspectiva apocalíptica para concluir que *todos* han de ser interpretados desde esa perspectiva (incluidos, por supuesto, los relativos al Reino). El argumento es de Schweitzer y es, sin duda, válido: una convicción de que el fin del mundo es inminente informa todos los dichos y todas las acciones de quien la tiene. Sin embargo, como lo señala Crossan, Schweitzer no distingue entre escatología y apocalíptica, pero es claro que con cualquiera de los dos términos se refiere a lo que nosotros, siguiendo a Crossan, hemos nombrado apocalíptica.

Esto mismo ocurre en el caso de la gran mayoría de los autores de la tercera búsqueda, de los cuales muchos concluyen que la expresión “Reino de Dios” (o sus equivalentes), cuando es atribuida a Jesús, tiene un significado apocalíptico. Así, por ejemplo, E. P. Sanders, John Meier, y Geza Vermes, entre los autores de los que nos hemos ocupado.⁵⁹

El estudio de los autores de la tercera búsqueda que hemos seleccionado (aunado al de varias fuentes secundarias de indiscutible calidad) nos lleva a concluir que, si bien ninguna interpretación de la expresión “Reino de Dios” (o de sus equivalentes) en voz de Jesús es asumida por una mayoría absoluta de los investigadores, la interpretación apocalíptica es probablemente la que disfruta de una mayoría relativa. En nuestra apreciación —preñada de subjetividad, sin duda— es, además, la que está respaldada por los argumentos más sólidos y estos argumentos, a diferencia de otras interpretaciones, son los mismos en los distintos autores que los esgrimen. (Esto no eliminaría el carácter genérico de la hipótesis: de hecho lo que podemos nombrar la naturaleza “interna” de lo apocalíptico es variable en los autores considerados).

⁵⁹ Otras voces contemporáneas importantes en la exposición de este punto de vista son la de Paula Fredriksen (católica de origen, convertida al judaísmo) y la de Bart D. Ehrman (en un principio, cristiano evangelista; luego, cristiano liberal; y, finalmente, agnóstico). De Fredriksen véanse *From Jesus to Christ: The Origins of the New Testament Images of Jesus* (1988) y *Jesus of Nazareth, King of the Jews: A Jewish Life and the Emergence of Christianity* (2000); de Ehrman, *Jesus: Apocalyptic Prophet of the New Millennium*.

En adición a lo anterior, las acciones de Jesús en sus últimos días y las circunstancias de su muerte –pensamos en concreto en su “entrada triunfal”⁶⁰ en Jerusalén, sus actuaciones en el templo y la inscripción en la cruz que señalaba la causa de su muerte: “El rey de los judíos”–⁶¹ abonan significativamente la hipótesis mesiánico-política.

A nuestro juicio, todo apunta, entonces, a que ésta sea la hipótesis más plausible históricamente hablando. (Y más adelante proporcionaremos otro argumento –basado en un pasaje de los Hechos de los Apóstoles– que reforzará aún más la hipótesis). Quien la asume, empero, ha de concluir que Jesús estuvo equivocado en relación con el núcleo más central de su predicación.

Excurso: Jesús, ¿equivocado?

Ya nos referíamos a esto hacia el inicio del estudio. ¿Vivió Jesús durante sus últimos años equivocado en cuanto a la inminencia del fin del mundo? Así lo sostuvieron Weiss y Schweitzer, de manera bastante convincente por lo demás. Para el historiador, el problema en esto puede ser el relativo a su imposibilidad de penetrar en la subjetividad de otro, asunto al que ya nos hemos referido. Pero la pregunta puede reformularse de tal manera que se evite esta dificultad: ¿implica o supone lógicamente la predicación de Jesús un fin del mundo inminente? Si la respuesta es afirmativa, habría que concluir que Jesús estaba equivocado en relación con un asunto central en su predicación. Para el creyente, en cambio, la pregunta misma puede resultar intolerable; no digamos nada ya sobre la posible respuesta afirmativa. Pero, ¿es justificada esta repulsión? Por otra parte, podemos recordar a este respecto cómo históricamente la predicación *de* Jesús fue reemplazada en las primeras comunidades cristianas por la predicación *sobre* Jesús, y recordar

⁶⁰ Para nuestro argumento da lo mismo si lo relatado al respecto en los evangelios canónicos aconteció en la realidad, posiblemente por una decisión consciente de Jesús para dar cumplimiento a la profecía de Za 9, 9-10, o si es una creación literaria que afirma el carácter mesiánico de Jesús.

⁶¹ Así lo registran, con leves variantes, los tres evangelios sinópticos; en el *Evangelio según Juan* (Jn 19, 19) se proporciona una versión más elaborada (y con toda probabilidad más apegada al acontecimiento histórico): “Jesús el nazoreo, el Rey de los judíos” (y no “Jesús el nazareno...” como suele transliterarse/traducirse el original griego). Precisa, además, que la inscripción estaba escrita en hebreo, latín y griego. Sobre la importancia de la expresión “Nazoreo”, véase Xabier Pikaza, *Historia de Jesús* (2013), en especial los capítulos 5 y 34. Véase también el apartado 2 del epílogo.

también la frase ya antes citada del apóstol Pablo: “[...] si conocimos a Cristo según la carne, ya no le conocemos así” (2 Co 5, 16).

Éste es un excursus de una naturaleza distinta a la del anterior porque en él abandonamos momentáneamente el discurso histórico para incursionar de manera deliberada y consciente en el cristológico. Creemos que ya antes, al plantear por primera vez la cuestión, proporcionamos la pista para la recuperación de la tranquilidad del creyente ante la posible –probable, de hecho– respuesta positiva: la doctrina de la unión hipostática de las dos naturalezas (divina y humana), en términos de la cual hay que afirmar que en Jesús había dos conciencias.

Si el ser humano Jesús es igual a los demás seres humanos, excepto en el pecado, según la afirmación paulina, ¿por qué no aceptar de buena gana que su pensamiento –específicamente en su confrontación con el nuestro, con el de la Modernidad– estaba equivocado. ¿Acaso la historicidad de Jesús, constitutiva del ser de todo hombre, no lo situaba dentro del horizonte de comprensión de su cultura? La pregunta para nosotros es: ¿el sentido de la expresión “Reino de Dios” en la predicación de Jesús era culturalmente supuesto en su lugar y tiempo –por lo que no requería ser explicitado–, o bien, la expresión fue empleada por Jesús como un símbolo de lo que no podía ser explicitado?

Podría sugerirse una alternativa al reconocimiento de que Jesús estaba equivocado en cuanto a la inminencia del fin de los tiempos: que la expresión “últimos tiempos” significara lo que en la Modernidad ha significado el “fin de la Historia”. Esta sugerencia puede verse como muy atractiva si se complementa con la idea de que lo característico de *este* “fin de la Historia” sería precisamente el Reino, el reinado de Dios. George Bradford Caird ha desarrollado una elegante argumentación a este respecto; ha mostrado, en concreto, cómo varios profetas veterotestamentarios (Jeremías y Joel, por ejemplo) fundieron visiones de cataclismos para Israel con visiones escatológicas, no queriendo con ello significar el fin del mundo, sino “porque veían en la crisis histórica que constituía su inquietud inmediata en el punto en el que el círculo de lo eterno tocaba la línea del tiempo, el momento en el que Israel era confrontado con las cuestiones últimas de la vida y la muerte”.⁶²

A la luz de esto, Caird se pregunta: ¿Es posible que Jesús haya empleado lenguaje escatológico, no porque pensara que el mundo arribaría en breve a su fin, sino porque creía que a través de su ministerio Israel se estaba viendo obligado a enfrentar una decisión con consecuencias eternas, una elección entre el cumplimiento y la negación final de su vocación nacional

⁶² George Bradford Caird, *Saint Luke*, p. 199.

como pueblo de Dios?⁶³ Nos parece que la respuesta a esta pregunta ha de ser negativa, que la muy abundante evidencia en contra que antes hemos traído a cuenta desautoriza esta hipótesis. Por lo demás, proyectar sobre Jesús un pensamiento del “fin de la Historia” resulta un anacronismo inaceptable.

Lc 17, 21: ¿El Reino entre ustedes o en ustedes?

Habiéndole preguntado los fariseos cuándo llegaría el Reino de Dios, les respondió: “La venida del Reino de Dios no se producirá aparatosamente, ni se dirá ‘Vedlo aquí o allá’, porque, mirad, el Reino de Dios ya está entre/en vosotros”.

Hemos escrito “entre/en” porque la expresión griega ἐντὸς ὑμῶν (ἐντὸς: “entre” o “en”; ὑμῶν: vosotros) admite ambas traducciones. Se apreciará que las implicaciones de la decisión por una u otra son enormes.

Si se opta por la preposición *entre* el significado de este *logion* (dicho atribuido a Jesús) podría ser (tal vez entre otras posibilidades): a) “El Reino de Dios soy yo”; o b) “El Reino de Dios ya está aquí, ya está aconteciendo aquí”. En cambio, si se elige la preposición *en*, el significado parecería ser que el Reino de Dios es algo que se encuentra en el interior de cada ser humano. (Al menos en el interior de quienes en ese momento y lugar escuchaban a Jesús, pero esta reducción se antoja inaceptablemente arbitraria.)

Se apreciará también, en consecuencia, que la traducción que se elija puede resultar determinante para la comprensión del sentido que se deba conferir a la expresión “Reino de Dios” en el uso de Jesús de Nazaret: la traducción “entre ustedes” favorece al polo de concentración que hemos denominado “modo de vida/tipo de sociedad”; la traducción “dentro de ustedes”, al de la “realidad interior”.

No hay, entre los especialistas calificados, un consenso al respecto; si acaso, podría decirse que quizá una mayoría se *inclina* por “entre” y que, en consecuencia, una mayoría de las buenas traducciones equipadas con un aparato crítico de calidad optan también por “entre”, invariablemente indicando en una nota que “en” es una traducción alternativa perfectamente posible.

Ahora bien, ¿qué sustenta una u otra opción? En muchos casos –la literatura al respecto lo pone así de manifiesto– se trata precisamente de una concepción previamente asumida sobre el significado de la expresión “Reino de Dios”. Nada malo hay en ello, siempre y cuando esa preconcepción se encuentre sustentada en argumentos independientes del pasaje de referencia. Lo que sí constituiría un razonamiento circular sería pretender determinar

⁶³ *Ibid.*, p. 198.

el sentido de ἐντὸς en función de una preconcepción previa no declarada sobre el significado de la expresión “Reino de Dios”, para después arribar, en función del sentido así elegido de ἐντὸς, que el significado de “Reino de Dios” es el de la preconcepción supuesta. Lo que se requiere es un análisis filológico independiente de cualquier preconcepción. Un ejemplo de ello es el comentario de Gerd Theissen del pasaje en los siguientes términos:

Se discute si hay que traducir “el Reino de Dios está dentro de vosotros”. Muchos traducen: “está entre vosotros”. En las palabras de Jesús citadas a continuación [*Si expulso a los demonios con el poder del Espíritu de Dios, quiere decir que el Reino de Dios ha llegado a vosotros*], Jesús afirma: El Reino de Dios sucede al reino de los demonios. Si los demonios tienen que salir del interior del hombre, entonces es que comienza el Reino de Dios. Por consiguiente, el Reino de Dios –en este caso– comienza clarísimamente en el interior del hombre, aunque no sea nada interno: el Reino de Dios está asociado con una maravillosa transformación del universo entero.⁶⁴

No suscribimos (pero mucho menos rechazamos) el argumento de Thiessen; lo exhibimos como ejemplo del *tipo de argumentación* que nos parece apropiada. La argumentación que nos parece decisiva a favor de traducir ἐντὸς como “en” es la recientemente desarrollada con rigor y conocimiento de causa extraordinarios por Ilaria Ramelli en un artículo imprescindible sobre el asunto.

Ramelli esgrime siete argumentos principales en defensa de la traducción de ἐντὸς como “en” y, más precisamente, “dentro de ustedes”, en el versículo del que nos estamos ocupando. Estos argumentos están basados en:

1. Las traducciones empleadas en las antiguas versiones sirias del Evangelio de Lucas.
2. Una investigación minuciosa y sistemática del sentido de ἐντὸς en la literatura griega próxima, anterior y contemporánea a la redacción del Evangelio de Lucas.
3. Un análisis meticuloso de ἐντὸς cuando en el Nuevo Testamento y en el Antiguo en la versión griega llamada “de los setenta” es empleado seguido de un genitivo.
4. El contexto del *logion*: una locución dirigida a los fariseos.
5. La teología de Lucas y su concepción del Reino.
6. Un dicho en el *Evangelio de Tomás*.
7. La exégesis de los padres griegos y sirios.

⁶⁴ Gerd Theissen, *La sombra del galileo*, nota 11 a pie de la p. 174.

De estos argumentos, que hemos listado en el orden en que se exponen en el artículo, debemos separar por lo antes dicho al (d) y al (e). (Recordamos: no tendría validez argumentar a partir de una determinada concepción del Reino que la traducción correcta es “dentro de ustedes”, para luego argumentar a partir de esto que aquella concepción del reino es la correcta). Pero por otra parte, estos son argumentos directos a favor de una concepción del reino; ¿cuál es esa concepción? Escribe Ramelli:

Por lo demás algunos argumentos contextuales, conceptuales y teológicos sustentan adicionalmente la interpretación de Lc 17, 21 que yo defiendo. En primer lugar, el hecho de que en Lc 17 Jesús se dirige a fariseos encaja perfectamente bien con la declaración de Jesús de que el Reino es una realidad interior y no una visible y exterior, y que por lo tanto es imposible decir que está aquí o allá y advertir su llegada, porque es una realidad espiritual e interior, ya presente en la dimensión espiritual y que será plenamente realizada en el *eskathon* (como lo sugiere lo que sigue inmediatamente al pasaje, que es de naturaleza escatológica).⁶⁵ De hecho, este énfasis en la interioridad es perfectamente apropiado a los destinatarios de este *logion*, ya que los fariseos son notoriamente acusados por Jesús precisamente de dar importancia sólo a lo exterior y a lo ostensivo, a las prácticas formales y a la gloria humana. Jesús, en cambio enfatiza que el Reino de Dios es interior, invisible, imposible de ubicar en un sitio o en otro, debido a su naturaleza espiritual. (Atiéndase también a Jn 18, 36: “Mi Reino no es de este mundo”). Más aún, [...] la única otra ocurrencia de *ἐντὸς* en el Nuevo Testamento, en Mt 23, 26, se encuentra precisamente en una exhortación de Jesús dirigida a los fariseos, centrada precisamente en el contraste entre interioridad y exterioridad. (“¡Fariseo ciego, purifica primero por dentro [τὸ ἐντὸς] la copa, para que también por fuera quede pura!”). [...]

Repetidamente, contrasta Lucas este mundo con el Reino y, en consecuencia, es perfectamente consistente con la oposición lucana entre este mundo y el Reino que, en lo dicho por Jesús, el segundo sea “dentro de ustedes, en su espíritu”.⁶⁶ [...] Parece haber, no sólo oposición entre este mundo y el Reino, sino también una tensión o, mejor, una complementariedad ente el presente y el futuro en lo concerniente a la realización del Reino de Dios: mientras que en Lc 17, 21 se afirma que se encuentra ya presente (pero en el espíritu, como sostengo),⁶⁷ en Lc 13, 28 el acento parece puesto más sobre lo escatológico: Abraham, Isaac, Jacob, los profetas y los gentiles

⁶⁵ Éste es el argumento de Theissen que hemos citado.

⁶⁶ Véase el texto de Ramelli, “Luke 17:21: ‘The Kingdom of God is *Inside You*’. The Ancient Syrian Versions in Support of the Correct Translation”, para un gran número de ejemplos de esto.

⁶⁷ Aquí Ramelli remite a una nota a pie de página (nota núm. 21, p. 276) en la que leemos: “La vida espiritual descrita por Lucas [...] es precisamente la dimensión del Reino”.

estarán en el Reino de Dios. Así, si el Reino es presentado por Lucas como algo que ha de ser plenamente realizado en el otro mundo, y si frecuentemente se le contrasta con este mundo, es tanto más probable que en Lc 17, 21 Jesús dice que el Reino está “dentro de ustedes”, es decir, en su espíritu, no en este mundo. Aun en el caso de que la interpretación alternativa “entre ustedes” no signifique automáticamente “en este mundo”, la representación del reino como opuesta a este mundo y escatológicamente orientada embona mejor con la declaración de que el Reino está dentro de los creyentes, en sus espíritus. De hecho, en el contexto lucano el Reino de Dios se presenta como una realidad espiritual, como opuesta a este mundo y escatológicamente orientada.⁶⁸

Ahora bien, todos los argumentos de Ramelli –y, para el caso, el de Theissen– en favor de la traducción “en vosotros” o “dentro de vosotros” podrán tener validez para nuestros propósitos sólo en la medida en la que Lc 17, 21 pueda ser atribuido a Jesús con plausibilidad histórica. En el inventario de Crossan encontramos la siguiente información:

1. En los evangelios sinópticos no hay paralelos en Marcos o en Mateo.
2. Según Jn 18, 36, Jesús dijo: “Mi Reino no es de este mundo” (como lo registra Ramelli).
3. En el *Evangelio de Tomás*, Jesús dice (3, 3): “El Reino está dentro de ustedes y está fuera de ustedes”.
4. El complejo –“cuándo y dónde”– en el que se ubica el dicho pertenece al primer estrato, esto es, de las décadas cuarta a sexta del siglo I, y cuenta con cinco atestaciones independientes. (Pero esto se refiere al complejo como tal y no específicamente a Lc 17, 21).

En el inventario de Wright encontramos lo siguiente:

1. El *logion* no tiene paralelos en los otros evangelios sinópticos, y tampoco en el de Juan.
2. La expresión “el Reino está dentro de ustedes” aparece en el *Evangelio de Tomás* (3, 3), como lo ha registrado Crossan en su inventario.

En el inventario de Vidal (sólo sinópticos), aparece como propio de Lucas.

⁶⁸ Ilaria Ramelli, “Luke 17:21: ‘The Kingdom of God is *Inside You*’. The Ancient Syrian Versions in Support of the Correct Translation”, pp. 273-276.

Según Ramelli,⁶⁹ lo que en el *Evangelio de Tomás* (3, 3) aparece como “El Reino está dentro de ustedes y está fuera de ustedes” debe ser leído como “El Reino está dentro de ustedes y no está fuera de ustedes”. Para esta extraordinaria afirmación (sólo implícita en su texto, por lo demás) no ofrece sustento alguno. Es posible suponer, por tanto, que se trata de una conclusión derivada de su manera previa de entender el Reino en el uso de Jesús. Puede, sin embargo, encontrarse algún sustento independiente para ella. En efecto, en el papiro número 654 de los papiros de Oxirrinco (*Oxyrhynchus papyri*), escrito muy probablemente entre el año 150 y el año 250 (aunque la fecha de composición del texto es con toda probabilidad anterior, casi seguramente entre los años 40 y 140, con gran probabilidad del siglo I, y contiene materiales que provienen del primer estrato), se asientan (en el griego original) algunos pasajes del *Evangelio de Tomás*, entre ellos el *logion* que ahora nos interesa (del que ya hicimos mención en el tercer estudio). Este papiro y los números 1 y 655 son los testigos más antiguos que se conocen del *Evangelio de Tomás*. (Se trata con toda probabilidad de fragmentos de versiones distintas del evangelio, que en conjunto contienen 20 (de muchos sólo partes) de los 114 dichos atribuidos a Jesús que conforman el evangelio. En el papiro 654 se lee: “El Reino [perdido] está dentro de ustedes [perdido]”. Lo perdido suele reconstruirse para dar lo siguiente: “El Rein[no de Dios] está dentro de ustedes [y fuera de ustedes]”. ¿Por qué?

La versión más antigua *completa* de este evangelio es la que forma parte de la llamada “Biblioteca de Nag Hammadi”, está escrita en copto y es posterior a los papiros de Oxirrinco: los códices de Nag Hammadi datan de los siglos tercero y cuarto. En ella aparece “el reino está dentro de ustedes y está fuera de ustedes”. Pero, ¿hasta qué punto el texto copto del evangelio de la biblioteca de Nag Hammadi es el que ha servido para llenar el hueco apreciado en el pasaje correspondiente en el papiro 654 de Oxirrinco? ¿Es posible que la interpolación de Ramelli dé lugar al texto original y que en el códice de Nag Hammadi se haya efectivamente omitido el “no”?

Sea como fuere, la afirmación de que el Reino está dentro de los oyentes, aun cuando también esté fuera de ellos, resulta fundamental. Y para esta afirmación en voz de Jesús tenemos dos atestaciones independientes (los evangelios de Lucas y de Tomás) y la posibilidad (si no es que la probabilidad) de que provenga del primer estrato.⁷⁰ Para lo que pueda valer, cabe registrar que el Jesus Seminar otorga a *logion* la segunda (rosa) de cuatro calificaciones

⁶⁹ *Ibid.*, p. 278.

⁷⁰ Crossan considera que Ev. Tom. 3,1 y P. Oxi. 654 provienen del primer estrato, *cfr.* John Dominic Crossan, *Jesús: vida de un campesino judío*, p. 496.

(rojo, rosa, gris y negro, en orden decreciente) de probabilidad de que haya sido en efecto proferida por Jesús.⁷¹

En relación con lo anterior, cabe comentar muy brevemente dos pasajes que no suelen asociarse a aquél del que nos hemos venido ocupando y que, sin embargo, pensamos que puede indirectamente –u oblicuamente, como gustaba decir Ricoeur– aportar algo a favor de la traducción “dentro de vosotros” y tal vez a la expresión “dentro de vosotros y entre vosotros” de la versión copta de Nag Hammadi del *Evangelio de Tomás*. El primero es el pasaje al inicio de Lc 19 de la conversión del jefe de publicanos Zaqueo; al respecto, Jesús dice: “Hoy ha llegado la salvación a esta casa...” (Lc 19, 9).⁷² ¿Son equiparables “salvación” y “llegada al Reino de Dios”? En el Evangelio de Mateo, leemos: “[...] los publicanos y las rameras llegan antes que vosotros al Reino de Dios” (Mt 21, 11). La razón de ello es que los publicanos y las rameras creyeron en Juan Bautista (Mt 21, 12), esto es, se *convirtieron* motivados por su predicación. Desde el primer registro de la predicación de Jesús (Mc 1, 15) –primera en los textos (orden de la enunciación) y primera en lo relatado (orden de lo enunciado)– la conversión, esto es, la transformación interior, es declarada como esencial para el acceso al Reino. El segundo, frecuentemente citado, proviene del Evangelio de Juan: durante la comparecencia de Jesús ante Pilato aquél dice a éste: “Mi Reino no es de este mundo” (Jn 18, 36).

Antes de pasar a otro asunto, queremos dejar dicho que cualquier concepción del Reino que se considere deberá ser congruente con el hecho de que los prodigios realizados por Jesús –curaciones y expulsiones de demonios, principalmente– eran para él ante todo signos de la llegada del Mesías y del Reino: “[...] Entonces él [Juan el Bautista] llamando a dos de ellos [de sus discípulos] los envió a decir al Señor: ‘¿Eres tú el que ha de venir [el Mesías] o debemos esperar a otro?’ [...] les respondió: ‘Id y contad a Juan lo que habéis visto y oído: Los ciegos ven, los cojos andan, los leprosos quedan limpios, los sordos oyen, los muertos resucitan, se anuncia a los pobres la Buena Nueva, y dichoso aquel que no halle escándalo en mí’” (Lc 7, 18-23).⁷³

⁷¹ Robert W. Funk; Roy W. Hoover. *The Five Gospels: What did Jesus Really Say? The Search for the Authentic Words of Jesus*, p. 364. (Los cinco evangelios mencionados en el título son los cuatro canónicos y el de Tomás).

⁷² Este pasaje podría ser de gran interés también en torno a una consideración soteriológica sobre la naturaleza de la salvación.

⁷³ Pasaje paralelo: Mt 11, 5.

Este fragmento es importante –muy importante, de hecho– por otra razón: da a entender que la concepción del Reino que tiene Jesús (sanación, bondad, “Buena Nueva”) es distinta de la predicada por Juan (juicio, castigo).

¿Un significado a priori compartido por Jesús de Nazaret y sus oyentes?

Para responder a la pregunta sobre si Jesús de Nazaret y sus oyentes compartían un mismo significado de la expresión “Reino de Dios” (o “Reinado de Dios”) procedemos a examinar a qué pronombre interrogativo –qué, quién– o adverbio interrogativo –cómo, cuándo, dónde, cuánto, etcétera–, si es que a alguno o a algunos, responde cada uno de los dichos (independientes) sobre el Reino a él atribuidos en los evangelios sinópticos. Para ello nos basamos en el recuento elaborado por Vidal, recuento que contempla todos los dichos independientes que se encuentran en los sinópticos en los que aparece la palabra “Reino”. (El recuento de Vidal contiene 72 registros; nosotros consideramos 73, ya que descomponemos en dos uno de los registros de Vidal: el correspondiente a Mt 5, 19, un versículo con dos menciones del Reino).⁷⁴ Proporcionamos en el apéndice XI una relación completa de estos dichos. Eliminamos de esa relación lo siguiente:

1. Diez dichos que no son atribuidos a Jesús (Mc 15, 43; Mt 3, 2; Mt 4, 23; Mt 9, 35; Mt 18, 1; Lc 8, 1; Lc 9, 2; Lc 9, 11; Lc, 17, 20;⁷⁵ Lc 19, 11).
2. Un dicho que ni conforma una respuesta a una pregunta constituida por un pronombre o adverbio interrogativo referido al Reino ni es atribuido a Jesús (Lc 14, 15).
3. El único dicho del recuento de Vidal que en el texto bíblico aparece como proferido por Jesús y que consideramos que claramente no es independiente (Mt 23, 13).⁷⁶

El análisis

Arribamos así a un listado con 61 registros. Este listado, junto con la indicación del pronombre o adverbio interrogativo (o pronombres y/o adverbios

⁷⁴ Igual cosa ocurre en Lc 17, 20, pero en este caso Vidal sí concede dos registros al versículo.

⁷⁵ En una de las dos instancias.

⁷⁶ El propio Vidal lo coloca entre signos de interrogación e indica que corresponde a Q 11, 52 (ya antes contemplado en el recuento. *Cfr. Jesús el galileo*, p. 122).

interrogativos) que conforman la pregunta a la cual el dicho responde, se presenta en el cuadro 5.5:

CUADRO 5.5: PRONOMBRES Y ADVERBIOS INTERROGATIVOS A LOS QUE LOS DICHO DE JESÚS DE NAZARET SOBRE EL REINO CONFORMAN RESPUESTAS (INICIO)

NÚMERO PROGRESIVO	REFERENCIA A RECUESTO DE VIDAL	DICHO	INTERROGACIÓN
1	Mc1	Mc 1, 15	CUÁNDO
2	Mc2	Mc 4, 11	(A) QUIÉN
3	Mc3	Mc 4, 26	CÓMO
4	Mc4	Mc 4, 30	CÓMO
5	Mc5	Mc 9, 1	CUÁNDO
6	Mc6	Mc 9, 47	CÓMO
7	Mc7	Mc 10, 14	(DE) QUIÉNES
8	Mc8	Mc 10, 15	QUIÉN
9	Mc9a	Mc 10, 23	QUIÉNES
10	Mc9b	Mc 10, 24	CÓMO
11	Mc9c	Mc 10, 25	CÓMO
12	Mc10	Mc 12, 24	QUIÉN
13	Mc11	Mc 14, 25	CUÁNDO
14	Q1	Q 6, 20	(DE) QUIÉNES
15	Q2	Q 7, 28	QUIÉN
16	Q3	Q 10, 9	CUÁNDO
17	Q4	Q 11, 2	CUÁNDO
18	Q5	Q 11, 20	CUÁNDO
19	Q6	Q 11, 52	QUIÉNES
20	Q7	Q 12, 31	Ni pronombre, ni adverbio interrogativo
21	Q8	Q 13, 18	CÓMO
22	Q9	Q 13, 20	CÓMO
23	Q10	Q 13, 28-29	QUIÉNES
24	Q11	Q 16, 16	Ni pronombre, ni adverbio interrogativo

NÚMERO PROGRESIVO	REFERENCIA A RECUENTO DE VIDAL	DICHO	INTERROGACIÓN
25	Mt3	Mt 5, 10	(DE) QUIÉNES
26	Mt4a	Mt 5, 19	QUIÉN (CÓMO)
27	Mt4b	Mt 5, 19	CÓMO
28	Mt5	Mt 5, 20	QUIÉN (CÓMO)
29	Mt6	Mt 7, 21	QUIÉN
30	Mt7	Mt 8, 12	QUIÉNES
31	Mt9	Mt 13, 19	CÓMO
32	Mt10	Mt 13, 24	CÓMO

CUADRO 5.5: PRONOMBRES Y ADVERBIOS INTERROGATIVOS A LOS QUE LOS DICHO DE JESÚS DE NAZARET SOBRE EL REINO CONFORMAN RESPUESTAS (CONCLUSIÓN)

NÚMERO PROGRESIVO	REFERENCIA A RECUENTO DE VIDAL	DICHO	INTERROGACIÓN
33	Mt11	Mt 13, 38	QUIÉNES
34	Mt12	Mt 13, 43	QUIÉNES (CÓMO)
35	Mt13	Mt 13, 44	CÓMO
36	Mt14	Mt 13, 45	CÓMO
37	Mt15	Mt 13, 47	CÓMO
38	Mt16	Mt 13, 52	QUIÉN (CÓMO)
39	Mt17	Mt 16, 19	(A) QUIÉN
40	Mt19	Mt 18, 3	QUIÉNES
41	Mt20	Mt 18, 4	QUIÉN (CÓMO)
42	Mt21	Mt 18, 23	CÓMO
43	Mt22	Mt 19, 12	Ni pronombre, ni adverbio interrogativo
44	Mt23	Mt 20, 1	CÓMO
45	Mt24	Mt 21, 31	QUIÉNES
46	Mt25	Mt 21, 43	(A) QUIÉNES
47	Mt26	Mt 22, 2	QUIÉNES
48	Mt28	Mt 24, 14	CUÁNDO
49	Mt29	Mt 25, 1	CÓMO (QUIÉNES)

NÚMERO PROGRESIVO	REFERENCIA A RECUENTO DE VIDAL	DICHO	INTERROGACIÓN
50	Mt30	Mt 25, 34	QUIÉNES
51	Lc1	Lc 4, 43	Ni pronombre, ni adverbio interrogativo
52	Lc5	Lc 9, 60	Ni pronombre, ni adverbio interrogativo
53	Lc6	Lc 9, 62	QUIÉN
54	Lc7	Lc 10, 11	CUÁNDO
55	Lc8	Lc 12, 32	A QUIÉNES
56	Lc9	Lc 13, 29	QUIÉNES
57	Lc11b	Lc 17, 20	CÓMO
58	Lc11c	Lc 17, 21	DÓNDE
59	Lc12	Lc 18, 29	QUIÉNES
60	Lc14	Lc 21, 31	CUÁNDO
61	Lc15	Lc 22, 16	CUÁNDO

Conclusión del análisis

En relación con la cuarta columna de este cuadro, hay que señalar dos cosas. La primera es que hay dichos que conforman una respuesta a dos preguntas constituidas por otros tantos pronombres y/o adverbios interrogativos –qué, quién, cómo, cuándo, dónde, cuánto...– referidos al Reino. En estos casos, hemos distinguido un pronombre o adverbio “principal” y uno “secundario”, y a éste lo hemos colocado entre paréntesis. (Cabe señalar que una equivocación nuestra en alguna de estas elecciones –o aun en todas ellas– no afectaría en absoluto el argumento que venimos desarrollando). La segunda es que cinco de los dichos no conforman una respuesta a una pregunta constituida por un pronombre o adverbio interrogativo. (En estos casos, hemos colocado la leyenda “Ni pronombre, ni adverbio interrogativo” en el espacio correspondiente en la cuarta columna). Los presentamos en el cuadro 5.6.

CUADRO 5.6 DICHO QUE NO CONFORMAN RESPUESTA A UN PRONOMBRE O ADVERBIO INTERROGATIVO

NÚMERO PROGRESIVO	REFERENCIA A RECUESTO DE VIDAL	DICHO	TEXTO
20	Q7	Q 12, 31	“Buscad primero el reino y su justicia, y todas esas cosas se os darán por añadidura” (Versión Mt 6, 13).
24	Q11	Q 16, 16	“La ley y los profetas llegan hasta Juan; desde ahí comienza a anunciarse la Buena Nueva del Reino de Dios, y todos se esfuerzan con vehemencia por entrar en él” (Versión Lc 16, 16).
43	Mt22	Mt 19, 12	“Porque hay eunucos que nacieron así del seno materno, y hay eunucos hechos por los hombres, y hay eunucos que se hicieron tales a sí mismos por el Reino de los Cielos. Quien pueda entender que entienda”.
51	Lc1	Lc 4, 43	“Pero él les dijo: ‘También a otras ciudades tengo que anunciar la Buena Nueva del Reino de Dios, porque a esto he sido enviado’”.
52	Lc5	Lc 9, 60	“Le respondió: ‘Deja que los muertos entierren a sus muertos; tú vete a anunciar el Reino de Dios’”.

Hch 1, 6: ¿Reestablecimiento del reino de Israel?

Hay un lugar en el Nuevo Testamento en el que parece revelarse lo que los discípulos cercanos a Jesús entendían por el Reino. Ya nos ocupamos de él una vez en este mismo estudio. Encontramos este pasaje al inicio de los Hechos de los apóstoles y es la continuación del final del Evangelio de Lucas. Lo narrado en él acontece en el momento previo a la ascensión; los discípulos que entonces se encuentran reunidos con Jesús le preguntan: “¿Es en este momento cuando vas a reestablecer el Reino de Israel?” (Hch 1, 6). Imposible evitar concluir que, de acuerdo al relato, en el lapso de tiempo entre la resurrección y la ascensión (y, seguramente, Pentecostés), los discípulos entendían por llegada del Reino el reestablecimiento del Reino de Israel. Aquí

sí encontramos una respuesta a las preguntas “¿qué es? ¿En qué consiste?” o “¿cuál es su naturaleza” referidas al Reino.⁷⁷

El resultado preliminar de este ejercicio es contundente: *no hay en los evangelios sinópticos un solo dicho sobre el Reino atribuido a Jesús en que exprese en qué consiste éste*. (Por lo demás, tampoco lo hay en el Evangelio de Juan). ¿Cómo interpretar esto? Encontramos sólo dos posibilidades:

1. La expresión “Reino de Dios” (o “Reinado de Dios”) tenía en voz de Jesús un significado que era compartido por sus oyentes, por lo que no requería ser explicitado.
2. Para Jesús el significado de la expresión “Reino de Dios” (o “Reinado de Dios”) era inefable.

Como puede apreciarse en el apéndice XII, el 77% de los dichos (independientes) sobre el Reino atribuidos a Jesús de Nazaret en los evangelios sinópticos, más de las tres cuartas partes de ellos, responden a las preguntas “¿cómo?” o “¿quién?”. *Jesús de Nazaret se esforzó en efecto en anunciar cómo sería el reino y quiénes tendrían acceso a él. Nunca dijo en qué consistía, esto es, cuál era su naturaleza*.

¿Doctrinas no escritas de Jesús de Nazaret?

Hemos escuchado en ocasiones –y también leído (por lo general en literatura que no es de la mejor calidad)– que es posible que Jesús haya comunicado su concepción del Reino en lo que serían unas supuestas “doctrinas no escritas”.

En relación con este asunto, acuden a la mente de inmediato los casos de Platón y del Buda, aunque hay que decir de entrada que son muy distintos.

Platón escribió muchísimo (y lo que escribió se conserva, al menos en su mayor parte), y en su caso las doctrinas no escritas hacen referencia a lo que en algunas escuelas de interpretación de su pensamiento es tenido por el

⁷⁷ El lector no familiarizado con el pasaje se preguntará por lo que respondió Jesús: “A vosotros no os toca conocer el tiempo y el momento que ha fijado el Padre con su autoridad, sino que recibiréis la fuerza del Espíritu Santo, que vendrá sobre vosotros, y seréis mis testigos en Jerusalén, en toda Judea y Samaria, y hasta los confines de la tierra” (Hch 1, 7-8). Se trata de las últimas palabras de Jesús en la tierra registradas en los relatos del Nuevo Testamento. Tres cosas podemos decir con respecto a ellas: a) no corrige la concepción del Reino que tienen sus interlocutores, pero; b) la “fuerza del Espíritu Santo” cambiará muchas cosas, y c) no puede sostenerse que sea un hecho histórico que Jesús –Jesús resucitado, por lo demás– haya proferido estas palabras. Nada de esto afecta, sin embargo, el testimonio relativo a la concepción del Reino que tenían los discípulos.

núcleo central de éste, núcleo que se negó a poner por escrito convencido de que no era posible hacerlo sin traicionar su significado.⁷⁸

No hay fundamento alguno, en cambio, que dé lugar a pensar que el Buda haya escrito algo; en su caso, las doctrinas no escritas se refieren a conocimientos que habrían sido transmitidos, no sólo no por escrito, sino ni siquiera oralmente por ser imposible comunicarlos discursivamente.

El caso de Jesús sería semejante al del Buda, y sus “doctrinas no escritas” habrían encontrado (paradójica) expresión escrita en algunos evangelios apócrifos muy tardíos de marcada inspiración gnóstica y en otros textos de la misma corriente. Lo en ellos atribuido a Jesús no tiene valor alguno histórico-críticamente hablando; lo más probable es que doctrinas de corte gnóstico de origen no cristiano hayan sido puestas en voz de Jesús para configurar así una imagen de él acorde a dichas doctrinas. Pero esto no excluye la posibilidad de que algo de esas doctrinas sí corresponda a la concepción del Reino que tenía Jesús. La explicación de esto radicaría en un origen común: la “experiencia mística”. De esto nos haremos cargo en el estudio siguiente.

¿Evolución en el concepto del Reino en Jesús?

Hemos recordado el carácter histórico de Jesús de Nazaret y examinado una posible consecuencia de ello en relación con su predicación de Reino. Más allá de ello, empero, cabe pensar en la historicidad de la predicación misma y de la posibilidad de su evolución en el tiempo, esto es, en la vida pública de Jesús. Senén Vidal ha escrito *Los tres proyectos de Jesús y el cristianismo naciente* (2003)* y *Jesús el galileo* (2006)* precisamente a partir del:

[...] hecho indiscutible de que la misión de Jesús de Nazaret fue un acontecimiento histórico [...], estuvo inmersa necesariamente en los avatares y los condicionantes de la situación histórica en la que se desarrolló. Eso quiere decir que no pudo estar prefijada automáticamente, sino abierta a varias posibilidades, ya que su camino dependía, entre otras cosas, de la acogida o del rechazo que se le prestase. [...] La nueva perspectiva que ahí se abre descubre en el acontecer histórico de la misión de Jesús un auténtico *proceso evolutivo*.⁷⁹

⁷⁸ Véanse a este respecto las obras de John Niemayer Finlay, Hans Joachim Krämer y Giovanni Reale registradas en la bibliohermerografía.

⁷⁹ Senén Vidal, *Jesús el galileo*, p. 9.

Según Vidal, en el marco de este proceso evolutivo de la misión tiene lugar “una evolución en Jesús con respecto a su proyecto del *Reino de Dios*”.⁸⁰ Al comentar a este respecto la obra de Albert Schweitzer, escribe:

Ante la no realización de la venida esperada del hijo del hombre y del Reino de Dios antes de la conclusión de la misión de los discípulos en Galilea (Mt 10, 23), Jesús habría decidido forzar la llegada de ese reino por medio de su muerte. No se trataba para A. Schweitzer de una evolución en cuanto a las estructuras del proyecto del Reino de Dios, que habría permanecido siempre la misma, sino en cuanto a la *estrategia* sobre su realización. Pero en ocasiones se ha apuntado también a una cierta evolución en cuanto al mismo *carácter* del Reino de Dios o, al menos, en cuanto al énfasis en algunos de sus aspectos.⁸¹

No transitaremos aquí por la reconstrucción emprendida por Vidal de la secuencia de los tres proyectos para la realización del Reino de Dios que tuvo Jesús durante su vida, más allá de registrar que son: 1) el proyecto originario de Juan el Bautista; 2) el de la misión en Galilea hasta la “crisis”, esto es, el rechazo (“renovación del aldeano pueblo galileo”)⁸² y 3) el de la etapa final (“renovación completa del pueblo de Israel por medio de la implantación en Jerusalén de un reino mesiánico especial”).⁸³ En lo que sí nos detendremos algo es en el ensayo que aparece al final del libro *The Kingdom of God in the Teaching of Jesus in 20th Century Thought (El Reino de Dios en la enseñanza de Jesús en el pensamiento del siglo XX, 1997)** de Mark R. Saucy, que es objeto de una extensa nota a pie de página (nota núm. 13, pp. 15-16) de *Los tres proyectos de Jesús y el cristianismo naciente*.

Saucy suele citar a Herman Ridderbos, quien hace ya más de cincuenta años hizo la observación de que, según el Evangelio de Mateo, al inicio de la predicación de Jesús en Galilea el Reino era una realidad ya presente, pero que al final en Jerusalén no había aún llegado.⁸⁴ Este esquema fundamental está presente en su propia propuesta. Su libro es un recuento de las investigaciones realizadas en el siglo xx sobre el Reino de Dios. En el ensayo final de cincuenta páginas de extensión presenta su manera de entender la evolución del concepto del Reino en la predicación de Jesús. Vidal la resume en la nota de referencia en estos términos:

⁸⁰ Senén Vidal, *Los tres proyectos de Jesús y el cristianismo naciente*, p. 15.

⁸¹ *Idem*.

⁸² Senén Vidal, *Jesús el galileo*, p. 11.

⁸³ *Idem*.

⁸⁴ Herman Ridderbos, *The Coming of the Kingdom of God*, p. 469. Referido en Mark Saucy, “The Kingdom-of-God Sayings in Matthew”, p. 175.

Saucy distingue dos etapas: en la *primera*, Jesús habría proclamado y demostrado por sus milagros un Reino de Dios idéntico al proclamado por Juan Bautista y en conformidad total con la esperanza del AT [Antiguo Testamento] y del judaísmo. Se trataría de un reino de tipo político, dentro del cual Jesús se habría presentado como el Mesías rey de la esperanza de Israel, de tipo nacional, de transformación de Israel aunque sin excluir la visión universalista, de tipo histórico, ya presente en la misión de Jesús, y de tipo físico, que abarcaba toda la realidad humana e incluso toda la creación. Ese carácter del Reino de Dios habría sufrido una transformación en la *segunda* etapa, ocasionada por la creciente oposición. En primer lugar Jesús habría hablado ahora del misterio del Reino (Mt 13), no entendido por la gente pero explicado aparte a los discípulos. Con ello habría querido marcar una limitación a su predicación anterior: el Reino de Dios estaba presente, pero de una forma misteriosa y oculta, y obraba silenciosamente entre los hombres. Y en segundo lugar y en correspondencia con lo anterior, la venida del Reino de Dios en su manifestación gloriosa y física, de la que se había hablado en la primera etapa, se afirmarían ahora sólo para el futuro, cuando retornara el hijo del hombre (Jesús), y ya no inmediatamente durante el ministerio terreno de Jesús.

El trabajo de Saucy ha sido objeto de muy diversas críticas, entre las que destacan la excesiva y desproporcionada dependencia del Evangelio de Mateo en relación con la atención prestada a los otros tres evangelios y a otras fuentes, y el manejo poco riguroso de algunos conceptos clave. Ello no obstante, sugiere, aun cuando no sustente apropiadamente, un proceso evolutivo en Jesús del concepto del Reino.

Nosotros, en virtud de la naturaleza histórica de Jesús (y, en consecuencia, de todo su actuar), supondremos probable un proceso de este tipo. Más aún proponemos una hipótesis –no única y no más que eso, hipótesis– consistente en un desplazamiento en Jesús de una concepción del Reino mesiánico-política (reestablecimiento de la soberanía de Israel por el Mesías-Jesús en el presente) a partir de su actuación en Galilea (Mt 4, 17, por ejemplo), a una mesiánico-soteriológica-apocalíptica (la parusía y el fin del mundo es inminente; la salvación está dada por la muerte de Jesús, la fe en Él y un modo de vida consecuente) (Mt 28, 19-20, por ejemplo), pasando por un momento intermedio: una concepción del Reino mesiánico-política (reestablecimiento de la soberanía de Israel por el Mesías-Jesús en el presente) a partir de su actuación en Jerusalén en los que resultaron ser los últimos días de su vida.

Al considerar esta hipótesis es muy importante tener claro que no se trata de una concreción del esquema “ya, pero aún no”; en esos términos, se trata de un desplazamiento desde una concepción “ya” a otra “aún no”. Por otra parte, el desplazamiento tiene lugar en el interior de la concepción

genérica apocalíptica. En este desplazamiento el horizonte inicial, el pueblo judío, se ampliaría a uno universalista al final. La concepción compartida del Reino se reemplazaría con “el misterio del Reino”. Sintetizamos todo esto en el cuadro 5.7:

CUADRO 5.7: HIPOTÉTICA EVOLUCIÓN DE LA CONCEPCIÓN DEL REINO EN JESÚS

	CONCEPCIÓN INICIAL	CONCEPCIÓN INTERMEDIA	CONCEPCIÓN FINAL
Ámbito de actuación	Galilea	Jerusalén	Jerusalén
Tipo de concepción	Mesiánico-política (apocalíptica)	Mesiánico-política (apocalíptica)	Mesiánico-soteriológico(t) (apocalíptica)
Horizonte temporal	Presente	Presente	Futuro inminente
Horizonte de alcance	Pueblo judío	Pueblo judío	Universal

Por lo que se refiere a lo que en el cuadro hemos nombrado “horizonte de alcance”, es indudable que, al menos durante el período galileano, fuese cual fuese lo que Jesús entendía por el Reino, en torno a ése, el elemento central de su predicación, pretendió el surgimiento de un nuevo pueblo de Israel –con los doce apóstoles como cabezas o símbolos iniciales de las doce tribus–, que una vez conformado fuera luz de todas las naciones.

Viene al caso recordar a este propósito lo que Jesús dice cuando una mujer sirio-fenicia (o cananea) le pide que expulse un demonio de su hija: “No he sido enviado más que a las ovejas perdidas de la casa de Israel” (Mt 15, 24).

¿REINO DE DIOS O VIDA ETERNA? ¿EVOLUCIÓN EN LA RECEPCIÓN DEL CONCEPTO DEL REINO?

En los evangelios sinópticos, encontramos (en voz de Jesús o de otros) varias menciones de la *vida eterna* y en el de Juan son numerosas. En adición a ellas, hay menciones a la *vida* que parecerían aludir a lo mismo. La lectura de los evangelios canónicos, donde la vida eterna es implícitamente afirmada como *el summum bonum* (nótese el artículo determinado), nos hace tomar conciencia de la importancia de la expresión en ellos. Pero esto precisamente es lo que nosotros hemos dicho del Reino de Dios en la predicación de Jesús. Así se nos han impuesto dos preguntas: ¿qué se entiende en los textos evangélicos por “vida eterna”? y ¿cuál es la relación entre el Reino de Dios y la vida eterna?

Los datos

Nos ocupamos en primer término de las frecuencias de las expresiones “Reino de Dios” (o, en el Evangelio de Mateo, “Reino de los cielos”, “vida” y “vida eterna”). En los evangelios sinópticos la expresión *vida eterna* aparece ocho veces en total; en el Evangelio de Juan, trece veces. Es así que, en tanto que en los sinópticos la expresión “Reino de Dios” (o “Reino de los Cielos en el Evangelio de Mateo) es mucho más frecuente que la de “vida eterna”, en el Evangelio de Juan ocurre a la inversa. En el cuadro 5.8 se presentan estos datos desglosados.

CUADRO 5.8: FRECUENCIAS EN LOS EVANGELIOS CANÓNICOS DE LAS EXPRESIONES “REINO DE DIOS”, “VIDA” Y “VIDA ETERNA”

	REINO DE DIOS (EN MATEO, REINO DE LOS CIELOS)	VIDA	VIDA SIN EL ADJETIVO “ETERNA”	VIDA SIN EL ADJETIVO “ETERNA” EQUIPARABLE A “VIDA ETERNA”	VIDA ETERNA
MARCOS	13	8	6	2	2
MATEO	32	18	15	8	3
LUCAS	32	16	13	0	3
JUAN	2	37	18	19	13

Es menester reconocer que la preparación de este cuadro –elaborado a partir de nuestros propios recuentos– ha requerido de nuestra parte que en cada ocasión en la que en alguno de los evangelios aparece la palabra “vida” sin el adjetivo “eterna”, se lleve a cabo un juicio sobre si, en el contexto en cuestión, la palabra “vida” es o no equiparable a la expresión “vida eterna”. El lector que desee hacerlo puede examinar cada caso y arribar a sus propias conclusiones.

Tres observaciones fundamentales

Observamos, en primer lugar, que, al igual que lo que hemos visto en relación con la expresión “Reino de Dios”, en ninguna parte de los textos evangélicos encontramos una explicación de lo que deba entenderse por la expresión “vida eterna”.

En segundo lugar, observamos una diferencia importante entre un aspecto del sentido (nunca explicitado) que la expresión pueda tener en los

evangelios sinópticos y el que pueda tener (también nunca explicitado) en el Evangelio de Juan: en tanto que en aquéllos la vida eterna parece ser *post-mortem*, en éste es una realidad alcanzable en el presente. Compárense a este propósito los siguientes fragmentos:

Si, pues, tu mano o tu pie te es ocasión de pecado, córtatelo y arrójalo de ti; más te vale entrar en la Vida manco o cojo, que con las dos manos o los dos pies, ser arrojado en el fuego eterno. Y si tu ojo te es ocasión de pecado, sácatelo y arrójalo de ti; más te vale entrar en la Vida con un solo ojo que, con los dos ojos, ser arrojado a la gehena del fuego (Mt 18, 8-9).

Pedro se puso a decirle: “Ya lo ves, nosotros lo hemos dejado todo y te hemos seguido”. Jesús dijo. “Yo os aseguro, nadie que haya dejado casa, hermanos, hermanas, madre, padre, hijos o hacienda por mí y por el Evangelio, quedará sin recibir el ciento por uno ahora, al presente, casas, hermanos, hermanas, madres hijos y hacienda, con persecuciones; y en el mundo venidero, vida eterna” (Mc 10, 29).

con este otro: “En verdad, en verdad os digo: el que escucha mi palabra y cree en el que me ha enviado, tiene vida eterna y no incurre en juicio” (Jn 5, 24).

En tercer lugar, lo más importante de todo: registramos que, tanto en los sinópticos como en el *Evangelio de Juan*, encontramos segmentos que parecen implicar que el Reino, la vida eterna y la salvación son una y la misma cosa. En el caso de los primeros, se trata de la conversación que Jesús sostiene con un hombre rico y la advertencia subsecuente a los discípulos sobre el peligro de las riquezas. Aparece en los tres sinópticos, prácticamente en los mismos términos (y muy concretamente en relación con lo que ahora es nuestro interés); transcribimos lo correspondiente al Evangelio de Marcos:⁸⁵

Se ponía ya en camino cuando uno corrió a su encuentro y, arrodillándose ante él, le preguntó: “Maestro bueno, ¿qué he de hacer para tener en herencia la vida eterna?” [Nótese de paso la referencia al futuro al que remite la palabra “herencia”]. Jesús le dijo: “¿Por qué me llamas bueno? Nadie es bueno sino sólo Dios. Ya sabes los mandamientos: No mates, no cometas adulterio, no robes, no levantes falso testimonio, no seas injusto, honra a tu padre y a tu madre”. Él, entonces, le dijo: “Maestro, todo eso lo he guardado desde mi juventud”. Jesús, fijando en él su mirada, le amó y le dijo: “Una cosa te falta: anda, cuanto tienes véndelo y dáselo a los pobres y tendrás un tesoro en el cielo; luego, ven y sígueme”. Pero él, abatido por estas palabras, se marchó entristecido, porque tenía muchos bienes.

⁸⁵ Los textos paralelos en los otros dos sinópticos son: Mt 19, 16-26 y Lc 18, 18-27.

Jesús, mirando a su alrededor, dice a sus discípulos: “¿Qué difícil es que los que tienen riquezas entren en el Reino de Dios!”. Los discípulos quedaron sorprendidos al oírle estas palabras. Mas Jesús, tomando de nuevo la palabra, les dijo: “¡Hijos, qué difícil es entrar en el Reino de Dios! Es más fácil que un camello pase por el ojo de una aguja que un rico entre en el Reino de Dios”. Pero ellos se asombraban aún más y se decían unos a otros: “Y, ¿quién se podrá salvar?” Jesús, mirándolos fijamente, dice: “Para los hombres es imposible; pero no para Dios, porque todo es posible para Dios” (Mc 10, 17-27).

El pasaje antes citado (Mc 10, 28-29) figura, significativamente, inmediatamente después de éste (y de igual manera en los otros dos sinópticos).

En el Evangelio de Juan, la identificación del Reino de Dios con la vida eterna tiene lugar en la conversación nocturna entre Nicodemo y Jesús:

Había entre los fariseos un hombre llamado Nicodemo, magistrado judío. Fue éste donde Jesús de noche y le dijo: “Rabbí, sabemos que has venido de Dios como maestro, porque nadie puede realizar las señales que tú realizas si Dios no está con él”. Jesús le respondió: “En verdad, en verdad te digo: el que no nazca de lo alto no puede ver el Reino de Dios”. Dícele Nicodemo: “¿Cómo puede uno nacer siendo ya viejo? ¿Puede acaso entrar otra vez en el seno de su madre y nacer?” Respondió Jesús: “En verdad, en verdad te digo: el que no nazca de agua y de Espíritu no puede entrar en el Reino de Dios. Lo nacido de la carne, es carne; lo nacido del Espíritu, es espíritu. No te asombres de que te haya dicho: Tenéis que nacer de lo alto. El viento sopla donde quiere, y oyes su voz, pero no sabes de dónde viene ni a dónde va. Así es todo el que nace del Espíritu”. Respondió Nicodemo: “¿Cómo puede ser eso?” Jesús le respondió: “Tú eres maestro en Israel y ¿no sabes estas cosas? En verdad, en verdad te digo: nosotros hablamos de lo que sabemos y damos testimonio de lo que hemos visto, pero vosotros no aceptáis nuestro testimonio. Si al deciros cosas de la tierra, no creéis, ¿cómo vais a creer si os digo cosas del cielo? Nadie ha subido al cielo sino el que bajó del cielo, el Hijo del hombre. Y como Moisés levantó la serpiente en el desierto, así tiene que ser levantado el Hijo del hombre, para que todo el que crea tenga por él vida eterna. Porque tanto amó Dios al mundo que dio a su Hijo único, para que todo el que crea en él no perezca, sino que tenga vida eterna” (Jn 3, 1-16).

La interpretación

Afirmamos que en voz de Jesús efectivamente “Reino de Dios” y “vida eterna” se refieren a una y la misma cosa. Interpretamos los desplazamientos, claramente constatables, de un privilegiar en los sinópticos la expresión “Reino de Dios” (o “Reino de los cielos” en Mateo) a privilegiar en el Evangelio de Juan la expresión “Vida eterna”, y el de un sentido que remite al futuro en los sinópticos a uno que remite al presente en el Evangelio de Juan como

manifestación del hecho de una conciencia creciente de la naturaleza del Reino de Dios/vida eterna.

Las dos hipótesis históricamente plausibles a la luz de nuestros análisis

El hecho de que Jesús nunca explicitara en qué consistía el Reino implica, como ya lo hemos sugerido que, o bien compartía con quienes lo escuchaban un significado común de la expresión, o bien que aquello en lo que consistía el Reino era inefable. La primera gran consecuencia de esto es que procede descartar todas las concepciones agrupadas alrededor del polo “modo de vida / tipo de sociedad”, esto es, la concepción genérica ética. (Lo cual, procediendo de manera parecida a como lo hace Ramelli cuando intenta establecer el significado de ἐντὸς en Lc 17, 21, si se presta atención al contexto, constituye un argumento a favor de que ese significado es “dentro de vosotros”).

Ningún tipo de orden social puede ser identificado con el Reino; el Reino no es un tipo de armonía o fraternidad entre los humanos. (No es el socialismo, como se pensaba en ciertos sectores progresistas de América Latina hace algunas décadas).⁸⁶ El Reino no es algo que se “construya”. Por otra parte, nuestro reconocidamente muy fragmentario recorrido por la historia del concepto “Reino de Dios” en la historia del pueblo judío veterotestamentario nos conduce inequívocamente a la conclusión de que si Jesús compartía con sus oyentes una concepción del Reino, ésta era necesariamente la vigente en su tiempo: la de carácter apocalíptico y de realización inminente.

Por lo que concierne a la concepción mística, debemos concluir a la luz de lo expuesto en el estudio anterior en torno a la cuestión sobre la unicidad de la “experiencia mística” que, de conformidad con los planteamientos esencialistas ahí expuestos, hay una sola posibilidad sostenible.

La conclusión a la que arribamos al término de este estudio es que hay sólo dos hipótesis sostenibles en cuanto al significado de la expresión “Reino de Dios” en voz de Jesús de Nazaret: la apocalíptica de realización inminente –realización que en los hechos no aconteció– (con o sin evolución de un mesianismo-político a un mesianismo-político presentista a otro de realización inminente), y la mística, y que de estas dos hipótesis la de mayor plausibilidad histórico-crítica es la primera.

¿Por qué no proceder a un análisis de los dichos de Jesús sobre el Reino semejante al anteriormente realizado en relación con los pronombres y los adverbios interrogativos, pero ahora en relación con las hipótesis enunciadas (y ahora sí seleccionando los dichos provenientes del primer estrato y con

⁸⁶ Lo cual no constituye, por supuesto, un argumento en contra del socialismo.

múltiple atestación independiente)? Hemos intentado un análisis de este tipo y lo que hemos encontrado es que, salvo los dichos que se encuentran en los discursos escatológicos y Lc 17, 21, los dichos son interpretables en términos de cualquiera de las hipótesis; es decir, un análisis tal nos dejaría exactamente en el punto de inicio (salvo en lo relativo a los dichos que se encuentran en los discursos escatológicos y Lc 17, 21). La conclusión, entonces, es lo que ya habíamos dicho: la hipótesis con mayor plausibilidad histórica es la del significado escatológico-apocalíptico de la expresión “Reino de Dios”, pero no puede ser descartada históricamente la del significado místico.

El análisis que hemos efectuado en relación con los pronombres y los adverbios interrogativos a los que responde cada uno de los dichos sobre el Reino conduce a otra conclusión: las dos hipótesis *parecen* ser mutuamente excluyentes. (O había un sentido compartido o el “sentido” era inefable, mas no ambas cosas). Pero hay más: los *argumentos* a favor de la una también *parecerían* ser incompatibles con los argumentos a favor de la otra; esto es, ciertos pasajes de los evangelios sinópticos parecen ser incompatibles con otros; un ejemplo de ello: el discurso apocalíptico parecería ser incongruente con la afirmación “el Reino está dentro de vosotros”; para el caso, también con la afirmación “el Reino está entre vosotros”. Una explicación de esta *aparente* inconsistencia es que en la redacción de estos evangelios convergen distintas tradiciones orales, mediadas por documentos escritos (lo cual, como es bien sabido, es indudablemente cierto⁸⁷), *con concepciones distintas del Reino*.

El Evangelio de Juan, el más tardío de los cuatro canónicos, porta claramente –como también el *Evangelio de Tomás*– una concepción mística del Reino manifiesta, entre otras cosas, en los enunciados “Yo soy...” (asunto que ya mencionamos en el estudio anterior y al que retornaremos con mayor amplitud en el siguiente).

Pero esta concepción mística no deja de estar presente también en los sinópticos. A este respecto cabe mencionar sobre todo el llamado “aerolito joanino”: “Todo me ha sido entregado por mi Padre y nadie conoce bien al Hijo sino el Padre, ni al Padre le conoce bien nadie sino el Hijo, y aquel a quien el hijo se lo quiera revelar” (Mt 11, 27; Lc 10, 22).⁸⁸

Ambas concepciones están presentes en los cuatro evangelios canónicos de manera implícita pero con gran contundencia en los relatos de la pasión. Encontramos aquí el punto de partida para una investigación sobre

⁸⁷ Asumimos el muy conocido esquema de composición según el cual el primer evangelio fue el de Marcos; los de Mateo y Lucas contaron con el de Marcos, con el *Documento Q* y, cada uno, con fuentes independientes.

⁸⁸ Quizás también en Mc 9, 37 (paralelos: Mt 10, 40 y Lc 9, 48) y Lc 10, 16.

la historia de la redacción de los evangelios que dirigiría la atención a las cinco décadas entre el año 30 y el 80, en el caso de los sinópticos, y al siglo entre los años 30 y 130 en el caso del de Juan. No avanzaremos en esta dirección y nos limitaremos a recomendar la lectura de un libro para cada asunto: de J. D. Crossan, *El nacimiento del cristianismo*, para lo relativo a las dos o tres primeras décadas a partir del año 30; y de S. Vidal, *Los escritos originales de la comunidad del discípulo “amigo” de Jesús* (1997)*, para lo relativo al Evangelio de Juan.⁸⁹

La dualidad en las causas de la muerte de Jesús

Tal vez donde más dramáticamente se muestre la coexistencia de las dos concepciones, en apariencia, recíprocamente excluyentes del Reino sea en lo relativo a las causas de la muerte de Jesús. Innumerables libros han sido escritos sobre este tema. Nosotros prescindimos de todos ellos y llevamos a cabo nuestra propia indagación, la cual se centra en un solo punto: la dualidad en las causas de la muerte de Jesús.

Ya hemos hablado de cómo la causa manifiesta de su muerte –“el Rey de los judíos”– puede ser esgrimida como fuerte argumento a favor de la hipótesis del carácter mesiánico-político del Reino en la predicación –y en las acciones!– de Jesús. Pero ésta es sólo una de dos causas manifiestas de su muerte; la otra es su pretensión de tener un carácter divino, pretensión que habla notoriamente a favor de un Reino de índole mística.

El acuerdo entre los tres evangelios sinópticos en relación con esto es unánime: para los judíos, la causa de la muerte era la pretensión de Jesús de tener un carácter divino; para los romanos, el proclamarse Rey de los judíos. En el Evangelio de Juan, al relatarse la comparecencia de Jesús ante Anás, suegro de Caifás, el Sumo Sacerdote, y luego ante el propio Caifás, no se indica la razón por la cual Jesús debe morir.

Sin embargo, sí se registra que los jefes judíos, al encontrarse ante Pilato exigiendo la muerte de Jesús, le dicen: “Nosotros tenemos una Ley y según esa Ley debe morir, porque se tiene por Hijo de Dios” (Jn 19, 7). Esto remite a Lc 24, 16, en donde se establece que es reo de muerte quien blasfeme. Proclamarse Mesías o Rey de los judíos no era blasfemia; tenerse por Dios, sí. En el cuadro 5.9 mostramos algunos de los fragmentos más relevantes a este propósito:

⁸⁹ Las referencias completas correspondientes a estas dos obras se proporcionan en la bibliohemerografía.

CUADRO 5.9: LA DUALIDAD EN LAS CAUSAS DE LA MUERTE DE JESÚS (INICIO)

EVANGELIO	ANTE EL SANEDRÍN	ANTE PILATO
Mc	El Sumo Sacerdote le preguntó de nuevo: “¿Eres tú el Cristo, el Hijo del Bendito?” Y dijo Jesús: “Sí, yo soy, y veréis al Hijo del Hombre* sentado a la diestra del Poder y venir entre las nubes del cielo”. El Sumo Sacerdote se rasga las túnicas y dice: “¿Qué necesidad tenemos ya de testigos? Habéis oído la blasfemia. ¿Qué os parece?” “Todos juzgaron que era reo de muerte” (14, 61-64).	“¿Eres tú el Rey de los judíos?” Él le respondió: “Sí, tú lo dices” (15, 2). “¿Y qué voy a hacer con el que llamáis el Rey de los judíos?” (15, 12).

* Véase el apéndice XIII para un comentario en torno a la expresión “Hijo del Hombre”.

CUADRO 5.9: LA DUALIDAD EN LAS CAUSAS DE LA MUERTE DE JESÚS (CONCLUSIÓN)

EVANGELIO	ANTE EL SANEDRÍN	ANTE PILATO
Mt	El Sumo Sacerdote le dijo: “Yo te conjuro por Dios vivo que nos digas si tú eres el Cristo, el hijo de Dios”. Dícele Jesús: “Sí, tú lo has dicho. Y yo os declaro que a partir de ahora veréis al hijo del hombre sentado a la diestra del Poder y venir sobre las nubes del cielo”. Entonces el Sumo Sacerdote rasgó sus vestidos y dijo: “¡Ha blasfemado! ¿Qué necesidad tenemos ya de testigos? Acabáis de oír la blasfemia. ¿Qué os parece?” Respondieron ellos diciendo: “Es reo de muerte” (26, 63-66).	“¿Eres tú el Rey de los judíos?” Él le respondió: “Sí, tú lo dices” (27, 11).
Lc	Dijeron todos: “Entonces, ¿tú eres el Hijo de Dios?” Él les dijo: “Vosotros lo decís: Yo soy”. Dijeron ellos: “¿Qué necesidad tenemos ya de testigos, pues nosotros mismos lo hemos oído de su propia boca?” (22, 70-71).	“¿Eres tú el Rey de los judíos?” Él le respondió: “Sí, tú lo dices” (Lc 23, 3). “Solivanta al pueblo, enseñando por toda Judea, desde Galilea donde comenzó, hasta aquí” (23, 5).

EVANGELIO	ANTE EL SANEDRÍN	ANTE PILATO
Jn	Ver en párrafo inmediato anterior observación relativa a 19, 7.	<p>“[...] es costumbre entre vosotros que os ponga en libertad a uno por la Pascua. ¿Queréis, pues, que os ponga en libertad al Rey de los judíos?” (Jn 18, 39).</p> <p>“Si sueltas a éste, no eres amigo del César; todo el que se hace rey se enfrenta al César” (Jn 19, 12).</p> <p>“Les dice Pilato: ‘¿A vuestro Rey voy a crucificar?’ Replicaron los sumos sacerdotes: ‘No tenemos más rey que el César’” (Jn 19, 15).</p>

Esto es lo principal. Hay algunas otras dos indicaciones que ahora reproducimos con objeto de presentar un panorama relativamente completo; ambas proceden del Evangelio de Juan y la primera, al menos, apunta hacia una concepción mesiánico-política del Reino: “Se acercaba la fiesta de los Ázimos, llamada Pascua. Los sumos sacerdotes y los escribas buscaban cómo hacerle desaparecer, pues temían al Pueblo” (Jn 22, 1-2);

[...] los sumos sacerdotes y los fariseos convocaron consejo y decían: “¿Qué hacemos? Porque este hombre realiza muchas señales. Si le dejamos que siga así, todos creerán en él y vendrán los romanos y destruirán nuestro Lugar Santo”. Pero uno de ellos, Caifás, que era el Sumo Sacerdote de aquel año, les dijo: “Vosotros no sabéis nada, ni caéis en la cuenta que os conviene que muera uno solo por el pueblo y no perezca toda la nación” (Jn 12, 47-50).

A propósito del fragmento citado del Evangelio de Lucas, queremos hacer notar que si se le considera junto con lo que le precede se aprecia cómo se distingue ser el Mesías de ser el Hijo de Dios. Éste es el fragmento más amplio:

En cuanto se hizo de día, se reunió el Consejo de Ancianos del pueblo, sumos sacerdotes y escribas, le hicieron venir a su Sanedrín y le dijeron: “Si tú eres el Cristo,

dínoslo”. Él respondió: “Si os lo digo, no me creeréis. Si os pregunto, no me respondéis. De ahora en adelante el Hijo del hombre estará sentado a la diestra del poder de Dios”. Dijeron todos: “Entonces, ¿tú eres el Hijo de Dios?” Él les dijo: “Vosotros lo decís: Yo soy”. Dijeron ellos: “¿Qué necesidad tenemos ya de testigos, pues nosotros mismos lo hemos oído de su propia boca?” (22, 66-71).

Lo que a oídos de los miembros del Sanedrín fue una blasfemia fue lo segundo: afirmar de sí un carácter divino.

¿Compatibles?

Hemos escrito “las dos hipótesis *parecen* ser mutuamente excluyentes” y “Los *argumentos* a favor de la una también *parecerían* ser incompatibles con los argumentos a favor de la otra”. ¿Es posible que la presencia de ambas en los mismos textos sea una inconsistencia sólo en apariencia? ¿Cómo podrían conciliarse ambas hipótesis (y lo que hemos esgrimido como argumentos a favor de una y otra)?

Así como puede apreciarse muy difícil la conciliación, también puede serlo aceptar que los autores de los evangelios hayan plasmado sin preocupación alguna la inconsistencia. Cualquier cosa puede ser conciliada con cualquier otra si se paga el precio de una suficientemente grande liberalidad hermenéutica, pero esto no se contempla como una vía de solución aceptable.

Tal vez la solución descansa en una mayor profundización en el sentido de algunos fragmentos clave, pero no vemos en general de cuáles ni en qué dirección (sí de algunos como los relativos al templo, que figuraron importantemente cuando estuvo ante los jefes judíos: “Nosotros le oímos decir: ‘Yo destruiré este Santuario y en tres días edificaré otro no hecho por hombres’” (Mc 14, 58). Tal vez pudiera pensarse que Jesús empleara como metáfora de lo inefable (hipótesis mística) la concepción común en el pueblo judío del tiempo del Reino de Dios. En tal caso el mesianismo político sería la gran parábola del Reino, y la concepción que tenía Jesús de éste no habría cambiado a lo largo del tiempo, sólo la forma de exponerla: de hacerlo en términos de esa gran parábola a hacerlo en términos del “misterio”. Nosotros, por ahora al menos, ni afirmamos ni negamos nada en relación con estos asuntos. Sí apuntamos que una y otra hipótesis satisfacen en igual medida el criterio de que las curaciones y las expulsiones de demonios realizadas por Jesús —o atribuidas a él— fueran signos de la llegada del Mesías y del Reino.

Recapitulación del argumento

Recapitulamos en veintidós pasos el argumento que nos ha llevado a nuestra conclusión:

1. Entre los investigadores de prestigio existe un acuerdo completo en cuanto a que el anuncio del inminente arribo del Reino de Dios (o Reinado de Dios) constituyó el núcleo central de la predicación de Jesús de Nazaret. En cambio, no hay acuerdo entre ellos en cuanto a qué significado se le daba a esta expresión en voz de Jesús (este hecho es prácticamente desconocido entre los cristianos, la inmensa mayoría de los cuales supone que la expresión tiene un significado bien establecido y que lo conocen).
2. En el tiempo en el que vivió Jesús, la expectativa generalizada en el pueblo judío era la de la instauración del Reino (o Reinado) de Dios en Israel (y más allá de Israel en el mundo todo) por parte del Mesías, Reinado que estaría libre de la dominación romana.
3. El anuncio del inminente arribo del Reino no es original en Jesús de Nazaret; ocupó un lugar central en la predicación de su maestro, Juan el Bautista, con un significado indiscutiblemente apocalíptico.
4. Entre los investigadores de mayor prestigio de la “tercera búsqueda” (actualmente en desarrollo) son reconocibles seis “imágenes” principales del Jesús histórico: 1) judío marginal, 2) campesino cínico itinerante, 3) Mesías restaurador de la soberanía de Israel, 4) profeta escatológico, 5) profeta del cambio social, y 6) carismático hombre del Espíritu.
5. Siguiendo a J. D. Crossan, debe distinguirse entre escatología y apocalíptica; por escatología debe entenderse sencillamente negación del mundo.
6. A partir de las distintas “imágenes” principales del Jesús histórico, de la distinción entre escatología y apocalíptica, del examen de los dichos sobre el Reino en los evangelios sinópticos y de las tradiciones veterotestamentaria y eclesial, es posible construir una tipología de concepciones del Reino conformada por siete elementos: 1) apocalíptica, 2) ética, 3) ascética, 4) mesiánico-política, 5) mesiánico-soteriológica, 6) mística, y 7) eclesial.
7. Estos siete tipos de concepciones se agrupan en torno a tres polos de concentración: 1) apocalíptica, 2) modo de vida / tipo de sociedad, y 3) realidad interior.

8. En cada uno de estos tres polos de concentración, la figura de Jesús de Nazaret desempeña un papel esencial (por lo que la concepción mesiánico-soteriológica, entendida de maneras distintas, se encuentra como un componente esencial).
9. En los días posteriores a la muerte de Jesús, sus discípulos lo entendían a él como un profeta mesiánico-político y al Reino en la forma común entre el pueblo judío de ese tiempo. Esto le confiere una gran plausibilidad histórica a la concepción apocalíptica.
10. La concepción apocalíptica ha de ser especificada según la comprensión común entre el pueblo judío de ese tiempo.
11. La concepción mística ha de ser entendida esencialmente.
12. Jesús de Nazaret se esforzó en efecto en anunciar cómo sería el Reino y quiénes tendrían acceso a él. Nunca dijo en qué consistía, esto es, cuál era su naturaleza.
13. En virtud de lo anterior, hay que concluir que, o bien Jesús y sus oyentes compartían un significado de la expresión (hipótesis apocalíptica con realización inminente), o bien el significado que la expresión tenía para Jesús era inefable.
14. En cualquiera de los casos, la concepción ética (modo de vida / tipo de sociedad) no resulta sostenible.
15. Los discípulos directos de Jesús estaban convencidos de que el Reino tenía un significado apocalíptico mesiánico-político.
16. Las acciones de Jesús en sus últimos días –entrada “triumfal” en Jerusalén, actuaciones en el templo– y la causa manifiesta de su muerte –“el Rey de los judíos”– son inmediatamente interpretables en términos de una convicción mesiánico-política.
17. Por otra parte, Lc 17, 21 debe ser entendido como “el Reino está *dentro de vosotros*”. En la medida en la que este *logion* pueda ser históricamente atribuido al Jesús histórico se tendría un argumento sólido a favor de la hipótesis mística.
18. La hipótesis mística se ve reforzada por el hecho de que en voz de Jesús efectivamente “Reino de Dios” y “vida eterna” parecen referirse a una y la misma cosa y por los desplazamientos a) de un privilegiar en los sinópticos la expresión “Reino de Dios” (o “Reino de los cielos” en Mateo) a privilegiar en el Evangelio de Juan la expresión Vida eterna”, y b) de un sentido que remite al futuro en los sinópticos a uno que remite al presente en el Evangelio de Juan como manifestación del hecho de una conciencia creciente de la naturaleza del Reino de Dios/vida eterna.

19. Es así que la hipótesis con mayor plausibilidad histórica es la del significado apocalíptico (con realización inminente) de la expresión “Reino de Dios”, pero no puede ser descartada histórico-críticamente la del significado místico.
20. Tanto la hipótesis del significado místico como la del significado apocalíptico son escatológicas en el sentido de J. D. Crossan. Por otra parte, no sólo las hipótesis parecerían ser excluyentes entre sí; sino que parecería que también los *argumentos* a favor de una son incompatibles con los a favor de la otra.
21. Sin embargo, ambas hipótesis son afirmadas en los cuatro evangelios canónicos. Esto se aprecia particularmente en los relatos de la pasión.

En adición a la construcción de este argumento, la mayoría de cuyos pasos están basados en el trabajo de otros, consideramos que nuestra mayor aportación original en este estudio ha sido el análisis que desemboca en el paso 13.

A nuestro parecer, si bien la investigación histórica no puede pronunciarse a favor de la hipótesis apocalíptica (con realización inminente) o de la mística, sí puede manifestar una mayor confianza relativa en la primera. El estudio de los autores que seleccionamos arroja esto mismo como resultado. ¿Se podrán invocar criterios de otro tipo para decidir entre ellas? En el próximo estudio propondremos tres.

