

Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white, sans-serif font centered within a solid blue rectangular background.

El reino de Dios [God's kingdom]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Article
Authors	Pixley, Jorge V.
Publisher	Instituto Universitario ISEDET
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-07-10 03:40:34
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/155967

EL REINO DE DIOS: ¿BUENAS NUEVAS PARA LOS POBRES DE AMERICA LATINA?

por **Jorge V. Pixley**

Cuando Juan el Bautista, profeta del mesianismo, mandó desde su celda a hacerle a Jesús la pregunta fundamental, "¿eres tú el que había de venir o esperaremos a otro?", éste le contestó:

Id, anunciad a Juan lo que oís y véis —los ciegos ven, los cojos andan, los leprosos son limpiados, los sordos oyen, los muertos resucitan, y a los pobres se anuncian buenas nuevas. Mat. 11:4-5.

El anuncio de la venida del Reino de Dios, y la demostración del poder del Reino, constituían, pues, buenas nuevas dirigidas a los pobres. A los pobres en particular porque ellos, como en todo tiempo, sufrían con máxima intensidad los rigores y las opresiones de la triste situación judía de aquella generación.

El Reino de Dios es el símbolo más expresivo de la esperanza humana dentro de la Biblia. Es un símbolo que por su naturaleza va dirigido hacia los pobres, con un sobretono de amenaza contra los ricos. En una América Latina cuyo ímpetu revolucionario parece frustrado por todos lados, se nos impone replantear el tema del Reino de Dios como buenas nuevas para los pobres. Si efectivamente la Iglesia tiene buenas nuevas para los pobres urge que se anuncien públicamente con toda claridad a las masas decepcionadas y desorientadas. Por el otro lado, si la Iglesia no puede en última instancia ofrecer buenas para los pobres, conviene que lo antes posible se desmascare su impotencia para que los pobres busquen su salvación en otra tienda sin el estorbo de un mensaje que no es realmente para ellos.

El presente estudio pretende contribuir a la pregunta acerca de la promesa política de la predicación cristiana. Nos proponemos investigar a través de la Biblia entera las aventuras del símbolo del Reino de Dios. Con ello esperamos poder aclarar cuál es el mensaje que el símbolo promete. La clarificación del sentido del símbolo de por sí no podrá decidir si su mensaje es confiable (verdad) o no. Pero, si descubriésemos que la esperanza que contiene es extraterrena, se establecería que no es capaz de resolver el problema político y económico de los pobres de América Latina. O si, por otra parte, descubriésemos que es una esperanza sin raíces en la realidad

histórica presente, quedaría expuesta como esperanza utópica, y también sin pertinencia para la lucha dura del pueblo contra obstáculos reales y poderosos en su camino. De manera que un examen de la Biblia sobre ese tema puede esclarecer lo que significa que se espere la venida del Reino de Dios, y establecer si es una esperanza pertinente o no a la situación de miseria y dependencia-impotencia que caracteriza a los pobres. Si hemos luego de arriesgar nuestras vidas sobre la esperanza en el Reino de Dios, eso dependerá de una decisión de fe que ningún estudio podrá provocar. Esa es la responsabilidad del Espíritu Santo en un corazón obediente. La tarea del estudio bíblico no es más que preparar el entendimiento para esa obra misteriosa.

I. El Reino de Dios: una primera aproximación.

En su visión inaugural, Isaías vio a Yavé Sebaot sentado sobre un trono y rodeado por sus servidores que cantaban sus glorias (Isaías 6). También tuvo una visión muy similar de Yavé en medio de su corte real el profeta Miqueas ben Yimlá (I Reyes 22:19-23). El Salmo 82 se dirige a Yavé quien ha convocado a los dioses de las naciones ante su presencia para que le rindan cuenta de sus gestiones en sus respectivos pueblos, y para entablar juicio contra ellos por no haber defendido a los pobres.¹

La imagen del rey de los dioses nos es también conocida en el entorno de Israel: Marduk, según el mito babilónico Enuma Elish, se sienta sobre su trono para ejercer su reinado en medio de los dioses.² En los textos mitológicos de Ugarit aparece El entronizado sobre la asamblea de los dioses cananeos.

El reinado de Yavé es un tema prominente en los Salmos, y de ello se puede concluir sin lugar a dudas que en el culto de Jerusalén Yavé era regularmente concebido y celebrado como Rey. Los salmos 29 y 93 celebran su dominio real sobre los mares. Los salmos 74:12ss. y 89:6-15 le alaban por haber domado al monstruo marino, una alusión al mismo mito de creación que tuvo por protagonista en Babilonia a Marduk y en Ugarit a Baal. Salmos como el 24 tienen su contexto litúrgico en una procesión triunfal de Yavé como Rey:

¡Puertas, levantad vuestros dinteles,
alzaos, puertas eternas,
para que entre el rey de gloria!
¿Quién es ese rey de gloria?

Yavé Sebaot, él es el rey de gloria. Salmo 24:9-10.

¹ Véase Matitiahu Tsevat, "God and the Gods in Assembly: An Interpretation of Psalm 82", **Hebrew Union College Annual**, XL-XLI (1969 1970), 123-38. págs. 123-38.

² En castellano se ha publicado una versión abreviada del Enuma Elish en **La sabiduría del Antiguo Oriente**, ed. James B. Pritchard (Barcelona: Ediciones Garriga, 1966), págs. 36ss.

Toda la evidencia que hasta ahora hemos señalado acerca de Yavé como rey proviene del tiempo de los reinados en Israel. No cabe la menor duda de que el reinado de Yavé era un tema central de la religión de Israel en este período. Pero el gran teólogo e intérprete de la Biblia hebrea Martín Buber sostuvo además que el reinado de Dios es la clave a una correcta interpretación de toda la Biblia, y que por lo tanto está presente ya en la fe mosaica.³ No deja de ser controversial la opinión del eminente judío por la escasa mención del reinado de Yavé en el Pentateuco.⁴ Conviene detenernos un momento sobre este punto, porque será importante para nuestra investigación.

El trasfondo para el tema de Yavé como rey es sin duda la mitología cananea, que nos es conocida por la biblioteca ugarítica del siglo XIV a. C. El epíteto de rey se reserva aquí entre los dioses de Ugarit para El, el Padre de los Dioses, quien reina con una autoridad serena, emitiendo sus fallos en la asamblea de los dioses sobre el monte Safón.⁵ Aunque Baal no es designado explícitamente rey, también él ejerce autoridad sobre los dioses y tiene un palacio. En el caso suyo, la realeza descansa en su poderío desplegado en combate con la potencia cósmica del Mar y el Río. Si comparamos esta situación con los textos bíblicos, encontramos que el reinado de Yavé corresponde a los patrones ugaríticos, tanto al tipo que representa El como al tipo que representa Baal. En pasajes como Isaías 6, 1 Reyes 22, Salmo 82, y Job 1, Yavé se despliega como rey y juez soberano y sereno, como El. Pero en otros textos impone su autoridad con su victoria sobre las fuerzas cósmicas, y en particular los mares (Salmos 74, 89, 93, 96, etc.). La más notable diferencia que Schmidt descubrió en su comparación de las dos literaturas es que Yavé aparece en muchos textos como rey sobre Israel, o como rey sobre todas las naciones de la tierra (1 Sam. 8:7; Mi. 2:13; Sof. 3:15; Salmos 44:5; 47:7, etc.). En los textos ugaríticos, El y Baal reinan siempre sobre los dioses. En la Biblia, al lado de su victoria sobre las fuerzas marinas, aparece la victoria de Yavé sobre las naciones que oprimen a su pueblo (Salmos 47, 96, 149; Exodo 15). De la comparación con la mitología ugarítica se puede desprender que no hay en principio razón alguna por la cual Israel no pudo haber conocido el reinado de Yavé antes de tener experiencia con un rey humano, si los textos

³ Martín Buber, *Königtum Gottes*, 1932, ahora disponible en inglés, *Kingship of God* (N. Y.: Harper, 1967).

⁴ El gran bibliista Otto Eissfeldt opina que el tema bajo discusión no aparece mucho antes de Isaías, y que supone la existencia de una monarquía en Israel ("Yahwe als König", en su *Kleine Schriften*, I [Tübingen, 1927], págs. 172-93). Atribuye los salmos de la entronización de Yavé al período postexílico, lo cual supone (incorrectamente en mi opinión) que son poesías sin arraigo en el culto viviente.

⁵ Hay un buen estudio del tema, de Werner Schmidt, *Königtum Gottes in Ugarit und Israel* ("BZAW"; Berlín: Töpelmann, 1961).

tempranos permiten esta interpretación.⁶ Que el reinado de Yavé por otra parte, tenga características propias sin paralelo en Ugarit no es causa de sorpresa.

La celebración anual de la entronización de Yavé en la fiesta de Año Nuevo no vincula inseparablemente su realeza con la ideología real.⁷ Pero, en última instancia, la antigüedad del tema únicamente se podrá demostrar como premonárquico si se pueden asignar a ese tiempo las poesías del Pentateuco que mencionan a Yavé como rey, a saber, Exodo 15:1-18, Núm. 23:18-25, y Deut. 33. Únicamente aquí en el Pentateuco es explícito el tema. El cántico de Moisés termina con la aclamación, "Reine Yavé por siempre jamás" (Ex. 15:18). En la segunda bendición de Balaam (E) dice, "Yavé su Dios está con él, y la aclamación de un rey en él" (Núm. 23:21). Y en el marco para la bendición de Moisés se afirma. "Y fue en Yeshurún un rey, cuando se congregaron los jefes del pueblo, juntas las tribus de Israel" (Deut. 33:5). Generalmente en una literatura de origen oral, como la del Pentateuco, las partes poéticas son más antiguas que la narración en prosa. En el caso del primero de nuestros textos poéticos, disponemos del excelente estudio de Frank M. Cross, con fuertes argumentos en favor de una fecha premonárquica.⁸ Su vocabulario es arcaico. Su

⁶ Albrecht Alt, "Gedanken über das Königtum Yahwes", en su **Kleine Schriften**, I (München, 1953), págs. 345-57, después de una evaluación cautelosa de la evidencia, concluye que el yavista, de fecha salomónica, ya conocía el tema. Véase también John Gray, "The Hebrew Conception of the Kingship of God", **Vetus Testamentum**, VI (1956), págs. 268-85, y "The Kingship of God in the Prophets and Psalms", **Vetus Testamentum**, XI (1961), págs. 1-29.

⁷ La resistencia de algunos biblistas a suponer una gran antigüedad al tema de la realeza de Yavé se debe en parte a dificultades teológicas a admitir que se haya celebrado anualmente la entronización de Yavé en Jerusalén. Según el ya mencionado Eissfeldt, y también según Georg Fohrer, "Zion-Jerusalem im Alten Testament", en su **Studien zur alttestamentlichen Theologie und Geschichte** (1949-1966) ("BZAW": Berlín, 1969), págs. 195-241, y en el **Theological Dictionary of the New Testament**, ed. G. Kittel, vol. VII, págs. 291-318, la entronización de Yavé no sería más que una imagen poética que depende de las profecías del Segundo Isaías. Es más natural suponer, sin embargo, que de textos litúrgicos (los Salmos) se haya inspirado el Segundo Isaías para sus poesías proféticas.

⁸ **Canaanite Myth and Hebrew Epic** (Cambridge: Harvard University Press, 1973), págs. 121-44. Además de los argumentos que señalamos arriba, Cross aduce unos argumentos técnicos sobre la ortografía en que se habría puesto por escrito por vez primera en el siglo X. Este argumento, muy difícil de evaluar, se elaboró en forma más completa en F. M. Cross y David Noel Freedman, "The Song of Miriam", **Journal of Near Eastern Studies**, XIV (1955), págs. 237-50. Evidencia reciente de que los filisteos entraron a Canaán en el siglo XIII a.C. elimina un supuesto anacronismo. En conjunto, los argumentos de Cross son impresionantes.

paralelismo poético también es de forma arcaica. Pero el argumento más fuerte es que la derrota del Faraón es presentada como consecuencia de una tormenta marina, sin que se mencionen el cruce del pueblo de Israel en secas ni el partimiento del mar. Esto no descansa sobre ninguna de las versiones en prosa de este evento, y parece más antiguo que cualquiera de ellas.⁹ Sin entrar al análisis de los otros dos poemas, al establecer la probabilidad de una fecha premonárquica para esta aclamación de Yavé como rey se confirma lo que una comparación con los mitos ugaríticos hacía ya probable, que el tema de la realeza de Yavé antecede a la existencia de la institución monárquica en Israel.

Recientemente la tesis de Buber acerca de la centralidad del reinado de Dios como lo que distingue a la religión bíblica de las religiones paganas, ha recibido una confirmación desde otro punto de vista por los estudios de George E. Mendenhall.¹⁰ Este cree que al entrar en pacto con Yavé, Israel se constituía en un sentido muy literal como el Reino de Yavé. Si Mendenhall tiene razón, el pacto en la forma que toma en las tradiciones acerca de la experiencia del Sinaí debería entenderse como la constitución de Israel como el Reino de Dios. De ser esto así, la originalidad de Moisés sería justamente haber iniciado y fundado el primer experimento de establecer entre los hombres el Reino de Dios, y Buber tendría razón en su argumento de que el Reinado de Dios es el núcleo central y primitivo de la religión bíblica. Tenemos que detenernos también aquí para examinar la naturaleza del pacto bíblico, para ver si puede sostener esta interpretación.

Los pactos tienen un lugar importantísimo en la Biblia. Y en años recientes la analogía entre ciertos pactos de la Biblia y los tratados entre los reyes hititas y los reyes menores de su imperio ha

⁹ Esto sólo asegura una fecha premonárquica, ya que el relato del cruce del mar de J, de fecha salomónica, refleja una elaboración posterior. Martín Noth, **Das zweite Buch Mose** (Göttingen, 1959), págs. 98-100, trata de asimilar la versión del cántico a la del relato P, sin éxito en la opinión de quien escribe. Georg Fohrer, **Überlieferung und Geschichte des Exodus** (BZAW"; Berlín, 1964), págs. 112-15, pone al cántico "no antes de los últimos tiempos preexílicos", pero principalmente en base a la mención de Yavé como rey, que por su evaluación de los salmos de entronización que ya vimos cree muy tardío. Se ha objetado por otros que "monte de tu posesión" y "tu santuario, que tus manos establecieron" (v. 17) supone la existencia del templo de Jerusalén, pero puede muy bien referirse al santuario de Guilgal, donde anualmente se celebraba el cruce del mar con una procesión litúrgica. (Véase H.-J. Kraus, "Gilgal. Ein Beitrag zur Kultusgeschichte Israels", **Vetus Testamentum**, I (1951), págs. 181-99.)

¹⁰ **The Tenth Generation. The Origins of the Biblical Tradition** (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1973).

puesto de relieve al pacto bíblico como un instrumento político.¹¹ En los tratados hititas el gran rey llamaba a su vasallo, y le imponía las condiciones de su servicio. Es un pacto claramente unilateral: El gran rey lo impone a su vasallo. Si bien es cierto que a menudo se recuerdan los beneficios que en el pasado el gran rey ha conferido sobre su vasallo, la parte operante del tratado, que es el juramento con maldiciones solemnes en caso de incumplimiento, únicamente corresponde al vasallo. Entre las estipulaciones que el gran rey impone, siempre la más importante es lealtad incondicional, que usualmente incluye la prohibición de entrar en relaciones con los enemigos del gran rey y la obligación de entregar cualquier fugitivo de la justicia del gran rey.

La analogía con el pacto sinaítico es iluminadora.¹² Aquí también un gran rey, Yavé, impone condiciones sobre su vasallo, Israel. Y el contenido básico de las condiciones es lealtad exclusiva: "No adora-

¹¹ Fue el mismo George E. Mendenhall quien en un artículo, "Covenant Forms in Israelite Tradition", *Biblical Archaeologist*, XVII (1954), págs. 50-76 (ahora en *The Biblical Archaeologist Reader*, 3) [Garden City, N.Y.: Anchor Books, 1970], págs. 25-53, destacó el paralelo entre la alianza del Sinaí y los tratados hititas del segundo milenio. Para las ramificaciones de la analogía, véase José Severino Croatto, *Alianza y experiencia salvífica en la Biblia* (Buenos Aires: Ed. Paulinas, 1964). Como crítica al uso de los tratados como clave de interpretación se ha señalado que únicamente el libro de Deuteronomio en la Biblia corresponde en todos sus puntos básicos a los tratados internacionales, y que el texto bíblico más importante, Exodo 19-24, carece precisamente de las solemnes maldiciones que daban autoridad a los tratados. Una línea alterna de interpretación sería entender el "pacto" como un compromiso solemne que hace una persona ante otra, o que impone sobre ella. El sentido legal del pacto, entonces, que es aparente en el Deuteronomio, sería una elaboración posterior. Esta es la posición de Ernst Kutsch, "Der Begriff *berit* in vordeuteronomischer Zeit", en *Das ferne und nahe Wort (Festschrift Leonhard Rost)* Tübingen, 1961), págs. 161-79, y ahora Lothar Peritt, *Bundestheologie im Alten Testament* (Neukirchener Verlag, 1969), G. Fohrer, "Altes Testament — "Amphiktyonie" und "Bund"?", en *Studien zur alttestamentlichen Theologie und Geschichte* (1949-1966) (Berlín, 1969), págs. 84-119, cree que el "pacto" de Sinaí, era una solemne afirmación de una relación de parentesco entre Yavé y su hijo Israel, y que Deuteronomio representa una interpretación legal de la misma. Sobre este complejo tema véase Dennis J. McCarthy, *Old Testament Covenant. A Survey of Current Opinions* (Oxford): Blackwell, 1972); Es cierto que el pacto sinaítico no tiene todas las marcas formales de los tratados. Pero las denuncias proféticas suponen de parte de Israel una obligación juramentada ante Yavé. Y ya en el Deuteronomio la dependencia de los tratados internacionales es clara e indiscutible.

¹² Se han propuesto varias traducciones de la palabra *berit*, cuyo amplio campo semántico no corresponde a ningún vocablo en castellano. Hemos usado "pacto", por ser menos restringido que "alianza", "tratado", "obligación" o "compromiso", que todos podían usarse en algunos, pero no en todos, los contextos donde el hebreo dice *berit*.

rás a otro dios" (Ex. 34:14), según el decálogo yavista, y "No tendrás dioses ajenos delante de mí" (Ex. 20:3), según el otro decálogo. Del punto de vista de la ciencia de las religiones, ha sido un enigma esta exclusividad, que no tiene paralelo fuera de las religiones que dependen de la Biblia. En todo el mundo, la adoración de un gran dios no riñe con la devoción que su adepto rinde a dioses menores de distintas esferas de la vida. Ahora se ha esclarecido este primer mandamiento de la religión sinaítica mediante la analogía política. La soberanía de un rey es por naturaleza exclusiva. De manera que, si bien no era peculiar a Israel llamar a su dios Rey, lo que distinguía a Israel era conocerse juramentado a este Yavé a exclusión de todo otro. Los pueblos cananeos pensaban de los dioses como soberanos **en los cielos**, y daban libre juego a la devoción humana ante lo numinoso en sus múltiples manifestaciones. Yavé, en cambio, era el rey **de Israel**, y ser israelita significaba estar juramentado a lealtad exclusiva a este rey. Esta vivencia se expresaba en Israel premonárquico más a través del pacto que con el título Rey, que se usa con mucha reserva.

El pacto, entonces, expresa la obligación del pueblo a ser leales a Yavé con exclusividad. Y, ¿cómo Yavé ejercía las funciones reales que justificarían esta lealtad? Cualquier rey del antiguo Cercano Oriente era responsable por tres áreas de la vida común: la prosperidad, la justicia y la protección contra los enemigos del reino.¹³ Se puede observar en muchos textos hebreos que efectivamente Yavé era responsable por estas tres áreas de la vida de Israel.

La manera en que un rey en la antigüedad garantizaba la fertilidad de los campos y los ganados era casi mística. La fertilidad se conocía como un gran misterio, de manera que la gestión real no era meramente como en nuestros días una de administrar el aparato económico del país. Según sus tradiciones, Israel recibió de Yavé la promesa de una tierra que fluía leche y miel, cuando aún eran esclavos en Egipto (Ex. 3:8). La tierra de Canaán era esa tierra. Pero la agricultura en Canaán tradicionalmente dependía de Baal, el señor de las lluvias. En tiempo del profeta Elías se trajo a una confrontación pública a nivel nacional la incompatibilidad de servir a Baal al lado de Yavé. Yavé era un dios celoso que no podía tolerar que Israel también rindiera culto a Baal. En el siglo siguiente Oseas siguió la misma lucha, insistiendo que quien daba la fertilidad y la abundancia de las cosechas era Yavé y no Baal. Es natural, que únicamente si así fuera, se justificaría la demanda de exclusividad. "Porque ella no caía en la cuenta de que era yo quien le daba su grano, su mosto, y su aceite, quien la plata y el oro multiplicaba que ella ofrendaba a

¹³ Para más detalles sobre la imagen del rey en Israel, véase mi ensayo, "El mito de Jesús el Cristo", **Cuadernos de Teología**, 1/2-3 (Diciembre 1971), págs. 20-52.

Baal" (Oseas 2:10). La relación entre el reinado de Yavé y la abundancia se reconoce aún en la tardía visión escatológica del último capítulo del libro de Zacarías, que dice que en los postreros días la nación que no suba a Jerusalén a rendir culto al Rey Yavé Sebaot no recibirá lluvia (Zac. 14:17-18).

Harto conocido es que las tradiciones bíblicas insisten que Yavé es hacedor de justicia. La revelación máxima de Yavé se dio cuando escuchó el gemido de los esclavos en Egipto, y vino para librarlos de la mano de sus opresores. El éxodo es el "mito" por antonomasia de Israel. Aquí conoce a Yavé como el que escucha el clamor del pobre y del débil. Amós y otros profetas clarificaron esta revelación, señalando que la salvación de Israel no fue un acto de favoritismo, sino que siempre El toma la parte del débil, del huérfano, de la viuda y del extranjero. Oír, pues, el clamor de los pobres de Israel si los ricos y poderosos los oprimen, y podrá destruir a los gobernantes de Israel como destruyó en su tiempo a Faraón con sus huestes. Esta interpretación no sectaria del éxodo y del vínculo entre Yavé e Israel no fue invento de los profetas. Ya el Código de la Alianza lo decía:

No maltratarás al extranjero, ni le oprimirás, porque extranjeros fuisteis en la tierra de Egipto. No afligirás a la viuda ni al huérfano. Si llegares a afligirle, cuando clamare a mí, sin falta escucharé su clamor, y se encenderá mi ira, y os mataré a espada para que vuestras mujeres sean viudas y vuestros hijos huérfanos. Exodo 22:21-24.

Como todo buen rey, entonces, Yavé se hace responsable de la justicia dentro de su reino.¹⁴

En tercer lugar, Yavé es también conocido como un hombre de guerra que defiende a Israel de sus enemigos. Este tema y el anterior están estrechamente vinculados, ya que Israel tenía conciencia de ser un pueblo débil y pequeño rodeado por naciones poderosas que muchas veces la oprimían. Las antiguas poesías Ex. 15:1-18 y Jue. 5 ilustran el tema, como también el texto tardío 1 Sam. 12:8-11:

Quando entró Jacob a Egipto y clamaron nuestros padres a Yavé, envió Yavé a Moisés y a Aarón, que sacaron a nuestros padres de Egipto para que habitaran en este lugar. Pero olvidaron a Yavé su Dios, quien los vendió en manos de Sísara, príncipe de las huestes de Hazor, y en manos de los filisteos y del rey de Moab, y lucharon contra ellos. Clamaron a Yavé y dijeron: Hemos pecado, porque abandonamos a Yavé y hemos

¹⁴ Para la visión general de la relación entre el rey y la justicia en el entorno de Israel, véase F. Charles Fensham, "Widow, Orphan and the Poor in Ancient Near Eastern Legal and Wisdom Literature", *Journal of Near Eastern Studies*, XXI (1962), págs. 129-39.

servido a los baales y a las astartés; ahora, sálvanos de las manos de nuestros enemigos y te serviremos. Y envió Yavé a Jerubaal y a Bedán y a Yiftáj y a Samuel, y los salvó de las manos de sus enemigos de alrededor, y moráis en seguridad.

En resumen, creemos que el elemento distintivo de la religión bíblica se puede captar si tomamos como clave hermenéutica la imagen de Yavé como rey, pero en concreto como rey de Israel. Como tal exige lealtad exclusiva, y promete riqueza, justicia y protección.

II. El Reino de Dios como proyecto político.

Dentro de los textos bíblicos la imagen del Reino de Dios, que como hemos visto es central a la religión bíblica, tiene diversas aventuras. Las diversas funciones que juega pueden clasificarse en tres tipos: el Reino de Dios como proyecto político, como ideología del Estado, y como esperanza escatológica. De manera aproximada estos tres tipos corresponden a los momentos cronológicos premonárquico, monárquico, y postmonárquico. En el examen que sigue de las aventuras del símbolo Reino de Dios en la Biblia seguiremos este orden cronológico-típico. Después de este examen estaremos en condiciones de reencontrarnos con la pregunta que nos movió inicialmente, ¿representa el Reino de Dios buenas nuevas para los pobres de América Latina?

Israel tuvo una existencia nacional sin un Estado por un lapso de dos siglos aproximadamente. Vivió durante este tiempo en la tierra de Canaán, tierra donde abundaban las ciudades-Estados, cada cual con su rey, su nobleza y su aparato de Estado. En la Transjordania existían reinados nacionales más amplios, Moab, Amón, Edom. En contacto estrecho con estas sociedades, Israel existió por un período considerable como un grupo de tribus, dirigidos cada uno por sus ancianos, y defendidos simplemente por el pueblo armado. En esta situación, no haber tenido monarca, Estado ni ejército profesional tiene que haber sido una decisión más o menos consciente. Hay tradiciones que así lo expresan, como por ejemplo ésta:

Y dijeron los hombres de Israel a Gedeón "Gobierna sobre nosotros, tú, tu hijo, y el hijo de tu hijo, porque nos has salvado de la mano de Madián". Pero les respondió Gedeón. "No gobernaré yo sobre vosotros, ni gobernaré mi hijo; Yavé gobernará sobre vosotros". Jue. 8:22-23.

Aquí, con este breve relato, Israel recuerda que conscientemente ha rechazado la monarquía dinástica característica de sus vecinos, y que lo ha hecho porque Yavé es su único rey. Se concibe a sí, pues, como el Reino de Dios en el sentido de que éste es su proyecto político.

Pero la evaluación de este incidente no es fácil. La tradición no está firmemente anclada en su contexto. Inmediatamente antes, Gedeón ha matado a dos reyes de Madián. Después se narra su erección del efod en Ofrá. Y un poquito más adelante, aparece la historia de cómo un hijo suyo, Abimélek, fue coronado rey de la ciudad-Estado de Siquem, con consecuencias funestas. Todo el contexto demuestra un interés en el problema del Estado, pero esta tradición no tiene antecedentes claros, ni seguimiento. Sería posible verlo como una inserción de una época tardía monárquica, cuando el largo y malo reinado de Manasés había producido una reacción antimonárquica en Judá. Sin duda, la mención de los "hombres de Israel" como los que le hacen la proposición a Gedeón es un anacronismo. Gedeón se desenvolvió en la tribu de Manasés y su actividad a lo sumo habría incluido nada más que las tribus próximas. Pero, si nuestra interpretación del pacto sinaítico es correcta, nada tiene de inverosímil que la ausencia de reyes entre las tribus israelitas se debiera a un propósito de ser el Reino de Yavé. Únicamente tendríamos que admitir en la tradición acerca de Gedeón una redacción posterior pan-israelita. Su núcleo no es inverosímil.¹⁵

Mendenhall ha propuesto que lo que constituyó la conciencia nacional israelita fue justamente el proyecto de establecer en la tierra de Canaán el Reino de Yavé.¹⁶ Las cartas de Tell El Amarna, del siglo XIV a. C., entre los reyes de Egipto y los de las ciudades de Canaán, revelan un malestar político amplio. Los reyes cananeos piden ayuda contra grupos sublevados que designan 'apiru, palabra despectiva que debía traducirse "bandido" o algo parecido. Esta es la misma palabra bíblica 'ivri, "hebreo", con que el libro de Exodo designa a los esclavos en Egipto. Sugiere Mendenhall que el pacto en el Sinaí fue algo así como la constitución de Israel, y que en él los recién liberados repudiaron al sistema monárquico, tomando en su lugar a Yavé por soberano exclusivo. El atractivo que ejerció este proyecto político sobre las clases humildes de las ciudades y el campo de Canaán es fácil de apreciar a la luz de los constantes levantamientos de la época contra los reyes. Así el movimiento creció rápidamente cuando el grupo de Egipto llegó a Canaán, y pudo representar una amenaza poderosa a los reyes del lugar.

¹⁵ Para una discusión aún útil del pasaje, véase Buber, **Kingship of God**, págs. 59-84. Más recientemente lo han tratado Walter Beyerlin, "Geschichte und Heilsgeschichtliche Traditionsbildung im Alten Testament. Ein Beitrag zur Traditions-geschichte von Richter vi-viii", **Vetus Testamentum**, XIII (1963), págs. 1-25, y Barnabas Lindars, "Gideon and the Kingship", **Journal of Theological Studies**, XVI (1965), págs. 315-26.

¹⁶ La hipótesis fue lanzada en su artículo, "The Hebrew Conquest of Palestine", **Biblical Archaeologist**, XXV (1962), págs. 66-87, y ampliada ahora en el libro citado arriba (pág. 7, nota 2).

La principal alternativa a la teoría de Mendenhall es la de Albrecht Alt.¹⁷ Para Alt, el factor aglutinante que les dio conciencia nacional a las tribus fue una común situación sociológica: eran todas las tribus seminómadas en proceso de sedentarización en las tierras semipobladas que rodeaban a las ciudades cananeas. La oposición entre Israel y Canaán sería más cultural que otra cosa, la oposición entre seminómadas que comenzaban a cultivar la tierra y moradores de ciudades. Es cierto que las tradiciones del grupo que había experimentado el éxodo vinieron a dominar la nueva conciencia nacional, pero esto se debió a lo vívido de estas experiencias, y lo que tenían en común con las religiones de los padres de las otras tribus, a saber, el vínculo entre Dios y la tribu peregrinante, y la promesa de una tierra propia.

Sin duda, Mendenhall se equivoca al rechazar de plano la inmigración desde el desierto como un factor importante en la nueva nacionalidad. Las tradiciones patriarcales de Israel son demasiado insistentes sobre este punto para que se puedan desechar, y el fenómeno de la penetración de las tierras bajo cultivo por grupos de pastores seminómicos está bien documentado por material inscripcional de diversos puntos del antiguo Cercano Oriente.¹⁸ Pero, por el otro lado, la hipótesis de Mendenhall de que Israel se constituyó como un proyecto político de repudio a las tiranías en nombre de un Dios que libra a los cautivos de sus opresores explica mucho mejor que la alternativa de Alt cómo los diversos clanes se sintieron atraídos por la ideología del éxodo y lo abrazaron. También explica cómo fue posible que el nuevo grupo les hiciera frente a Estados organizados con sus ejércitos, si podemos suponer un importante grado de desertión entre la base popular de esos Estados. No es necesario, entonces, negar que hubo importantes elementos entre los clanes de Israel que habían recientemente penetrado del desierto para aceptar la hipótesis de que fue el rechazo de la monarquía lo que constituyó la base ideológica de la nueva nación, y que sirvió de atractivo para que grupos ya establecidos se unieran al proyecto.

Pero, ¿cómo se concretó el Reino de Yavé en instituciones humanas? Las tradiciones israelitas del período premonárquico hablan solamente de la existencia de tribus. Estas no tenían una figura real que garantizara la fertilidad, y para ello dependían de Yavé, quien era festejado en diversos santuarios del país (Guitgal, Betel, Silo, Dan), y

¹⁷ "Die Landnahme der Israeliten in Palästina", y "Erwägungen über die Landnahme der Israeliten", en *Kleine Schriften*, vol. I (München, 1953), págs. 89-125 y 126-75, respectivamente.

¹⁸ Existe un estudio monográfico que confronta las teorías de Alt y Mendenhall, por Manfred Weippert, **The Settlement of the Israelite Tribes in Palestine** (London: SCM, 1971; original alemán de 1967). Weippert defiende la hipótesis de Alt contra Mendenhall, señalando problemas con ésta.

también se mantenían a pesar de su prohibición yavista, santuarios locales a Baal. La justicia era administrada por los ancianos de las varias localidades y por jueces cuya jurisdicción parece también haber sido local. En tiempos de guerra, se contaba con que Yavé suscitaría jueces libertadores para encabezar las milicias israelitas contra sus enemigos. Entre ellos se preservan historias acerca de Ehud de Benjamín, Gedeón de Manasés, Sansón de Dan. Aparentemente, no hubo una institución que expresara la unidad de todas las tribus que se consideraban israelitas.¹⁹

Sin duda el relato acerca del pacto celebrado bajo el liderato de Josué en Siquem es importante para entender el período de los jueces. Debe observarse que no se trata de un pacto entre varias tribus, ni se mencionan deberes de ayuda mutua. El pacto se hace entre el pueblo, que en el v. 1 se identifica como "todas las tribus de Israel" y "los ancianos de Israel", y su Dios Yavé. Si tomamos en consideración la tendencia redaccional de todos los textos sobre esta época de hacer de todos los sucesos eventos en la vida colectiva de todo Israel, probablemente aquí lo que se recuerda es un juramento de lealtad a Yavé que definió a una tribu como parte del pueblo de Yavé Israel. Tales pactos muy bien pudieron realizarse en diversas épocas y sitios por diversos grupos. Israel en un principio no tenía instituciones que le dieran coherencia nacional. Lo que los unía era su aceptación por grupos de la soberanía exclusiva de Yavé, y su consecuente separación de la cultura urbana de los cananeos en cuyo

¹⁹ Aquí nos separamos de la opinión mayoritaria entre biblistas que, siguiendo a Martín Noth, **Das System der zwölf Stämme Israels** ("BWANT"; Stuttgart: W. Kohlhammer, 1930; 2ª ed., Darmstadt; Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1966), ve las tribus organizadas en una liga anfictiónica similar a las que se conocen en Grecia y en la Italia de los etruscos. (En castellano, puede consultarse la **Historia de Israel**, de Noth [Barcelona: Garriga, 1966].) El arca habría sido, según esta hipótesis, el santuario central en torno al cual la liga se constituyó. De ahí que el centro estuviera en diferentes ciudades sucesivamente (Siquem, Guilgal, Betel, Silo). Como en las anfictionias griegas, la defensa común habría sido, después del mantenimiento del santuario, la obligación que unía a las tribus. El "juez de Israel" sería un intérprete panisraelita del pacto, y los **nasi'im** los representantes tribales en las asambleas generales para renovar el pacto. G. Fohrer, en el artículo citado arriba (pág. 8, nota 1), rechaza la hipótesis, creyendo que el común parentesco es suficiente para explicar la conciencia nacional israelita. Esto es absurdo, pero sus argumentos contra la anfictionia son válidos. Más meritorio es el estudio también crítico de A. D. H. Mayes, **Israel in the Period of the Judges** (Naperville: Allenson, 1974). Evalúa exhaustivamente cada argumento de Noth, con resultados en general negativos. Cree que la conciencia nacional tiene que anteceder al período de los jueces, y lo ubica no muy convincentemente en Cadés. Muestra que durante el período de los jueces hubo una progresiva pero lenta unificación de las tribus a medida que las ciudades cananeas iban siendo derrotadas.

medio vivían.²⁰ La búsqueda de instrumentos políticos para expresar esta común identidad como pueblo de Yavé fue posterior. La guerra contra las ciudades cananeas del valle de Jezreel, que vio una acción concertada de las tribus de la región de Galilea (Zabulón, Neftalí, Isacar) con las de la montaña central (Maquir, Efraín, Benjamín) representa un primer paso en este proceso.²¹ La unión definitiva fue el fruto de las presiones filisteas un poco más tarde, y sus héroes fueron Saúl y David.

En resumen, Israel en el período premonárquico debe interpretarse como un movimiento diverso de gentes que se consideraban, cada uno por su lado, como pueblo de Yavé. La exclusividad de esta conciencia iba dirigida principalmente contra la cultura cananea, cuyos reyes se veían a través de la perspectiva de los relatos del éxodo como pequeños faraones que tenían a sus súbditos como esclavos. Los varios clanes, algunos recién ingresados en Canaán y otros sublevados contra sus sistemas sociales, abrazaron al rey Yavé que había escuchado el gemido de los esclavos y los había rescatado de la mano pesada del Faraón, trayéndolos luego a una buena tierra que fluía leche y miel. Este es el primer intento conocido en la historia de hacer del Reino de Dios un proyecto político.

III. El Reino de Dios como ideología estatal.

Una combinación de factores llevó eventualmente a las tribus israelitas a establecer su propio estado monárquico bajo Saúl de Benjamín, y luego a consolidarlo bajo David de Judá. El factor más importante fue sin duda la presión de los filisteos.²² Estos estaban organizados en ciudades-Estados en la llanura costanera. Conocían la técnica del hierro, que, combinado con su organización, los hacía fácilmente superiores a los grupos israelitas de las montañas. Su presión sobre la tribu de Dan lo obligó a emigrar hacia el sector de Galilea. Montaron guarniciones en la cordillera para controlar a la población e imponerle tributo. Y cuando un grupo israelita trató de hacerles frente fue derrotado en Afek (I Sam. 4:1 ss.). Ante estas dificultades, los grupos israelitas desearon una organización que fuera más efectiva militarmente que sus milicias aisladas, y recurrieron

²⁰ Este parece ser el cuadro que resta si uno acepta con Mendenhall como ideología del movimiento israelita un pacto con intenciones antimonárquicas, y si rechaza la hipótesis anfictionica. Además de las obras ya mencionadas, otra buena crítica de esta hipótesis es George W. Anderson, "Israel: Amphictyony: 'am; kahal; 'edah", en **Translating and Understanding the Old Testament. Essays in Honor of H. G. May** (Nashville: Abingdon, 1970), págs. 135-51.

²¹ Véase Mayes, **op. cit.**, "Israel in the Pre Monarchy Period", **Vetus Testamentum**, XXIII (1973), págs. 151-70.

²² Albrecht Alt, "Die Staatenbildung der Israeliten in Palästina", en su **Kleine Schriften**, vol. II (München, 1953, págs. 1-65.

al modelo de la monarquía. Probablemente fue también un factor el proceso normal y lento de integración entre las tribus, mediante la asimilación una por una de las ciudades cananeas que las separaban, y en particular la conquista del valle de Jezreel con sus importantes ciudades. La unidad territorial que fue así emergiendo traería consigo un deseo de integración política.

Pero, en oposición a estos factores estaba el elemento ideológico que daba a Israel su identidad, ser el pueblo de Yavé. De modo que las presiones en pro de un Estado monárquico encontraron una resistencia ideológica que, a pesar del orgullo posterior en los logros de David y su casa, se ha preservado en las tradiciones:²³

Se reunieron todos los ancianos de Israel y entraron a Samuel a Rama. Le dijeron: "Mira, tú estás viejo, y tus hijos no andan por tus caminos. Nombra, pues, un rey, para que nos gobierne, como todas las naciones." Y la cosa pareció mal a Samuel, que dijeron: "Danos un rey que nos gobierne", y oró Samuel a Yavé. Dijo Yavé a Samuel: "Escucha la voz del pueblo en todo lo que te dicen, porque no es a ti que te rechazan, sino me rechazan a mí de reinar sobre ellos." I Sam. 8:4-7.

Aceptar un rey significaba, pues, rechazar el reinado de Yavé, y además exponerse a los impuestos y las exacciones que un rey haría para mantener una corte digna y para pelear sus batallas (I Sam. 8:11-18).

Saúl no parece haber confrontado el problema ideológico que la monarquía planteaba para el pueblo de Yavé Israel. Con David Israel pudo encontrar la forma de hacer la transición al Estado monárquico sin abandonar su lealtad a Yavé. La clave fue el pacto de Yavé con David, mediado por el profeta Natán (II Sam. 7). En el pacto clásico asociado con el monte Sinaí Yavé, como un gran rey, había impuesto sus condiciones sobre su pueblo. El pacto con David tiene forma totalmente nueva. En él es Yavé el único que se obliga, con una obligación incondicional de mantener para siempre en el trono en Jerusalén a uno de la casa de David. En las palabras del oráculo que se repiten litúrgicamente:

No violaré mi pacto,
no me volveré de lo que salió de mis labios.
Después de haber jurado por mi propia santidad,
no defraudaré a David.

²³ El pasaje bíblico que recoge la discusión en torno al establecimiento de la monarquía es I Sam. 8-12. Es complejo en su composición, pero tiene unidad temática, planteado en el texto citado arriba. Véase Dennis J. McCarthy, "The Inauguration of Monarchy in Israel. A Form-Critical Study of I Samuel 8-12", *Interpretation*, XXVII (1973), págs. 401-12.

Su simiente durará por siempre,
su trono como el sol delante de mí,
como la luna será establecida eternamente,
y el testimonio en las nubes será firme.

Salmo 89:35-38.

Según este pacto con David, si los reyes hacían el mal, serían castigados, pero su autoridad no les sería quitada porque la promesa de Yavé era eterna (II Sam. 7:14-16).²⁴

Con la aceptación de la monarquía Israel se había hecho en un sentido importante "como las naciones". El reinado de Yavé ahora funcionaba como sostén ideológico de un estado que llegó muy pronto a ser opresivo (véase I Reyes 12:1-16). Cualquier intento de rebelión contra las opresiones de los reyes quedaban fuera del margen de la legitimidad religiosa desde un principio, coartado por el pacto incondicional de Yavé con David y su casa. Es cierto que la tradición de Yavé como Dios justo y libertador mantuvo cierta vigencia a través de valientes profetas, pero el potencial revolucionario del Reino de Yavé había sido eficientemente subvertido. El Reino de Dios se había convertido en un poderoso sostén ideológico para la casa de David. Tan efectivo resultó que la dinastía duró más de cuatro siglos, y cuando vino al fin su caída no fue por disensiones internas sino por la invencible fuerza del imperio babilónico.

IV. El Reino de Dios como esperanza escatológica. I: Los escritos postexilicos del Antiguo Testamento.

El segundo punto de ruptura en la historia del símbolo Reino de Dios en la Biblia fue el momento de la caída de Jerusalén y el cese de la dinastía davídica. En sus orígenes premonárquicos, el Reino de Dios había sido un proyecto político. Las frustraciones de una lucha infructuosa contra los filisteos obligaron en cierto modo al abandono de ese proyecto, y al establecimiento de un Estado como las naciones, con un rey que se entendía ser el virrey de Yavé, quien seguía siendo rey titular de Israel. La ideología davídica se hizo inoperante cuando el poderío babilónico destruyó a Jerusalén y deportó al último de los reyes. Esto no significó el fin del símbolo Reino de Yavé, sino que éste entró ahora en una nueva aventura que podemos caracterizar como su conversión en un símbolo de esperanza escatológica. Escatología es el nombre de una visión de la realidad que descubre el significado de la historia más allá del mismo proceso histórico en un fin al que el proceso viene a desembocar y a cesar en una estabilidad eterna. En la profecía postexilica de la Biblia, la escatología mantiene la tradición de esperanza política que siem-

²⁴ Ronald E. Clements, **Abraham and David. Genesis 15 and its Meaning for Israelite Tradition** (London: SCM, 1967).

pre caracterizó la fe de Israel, pues su símbolo central es un Reino, el Reino de Yavé. Pero el Reino de Yavé ha dejado de ser un proyecto político, limitándose a ser una esperanza política. Esto es así porque desde la perspectiva de la triste historia de Israel en este periodo, el proceso histórico se percibió como un proceso dominado por imperios demoníacos. La fuerza política de los fieles se podía descontar en este mundo. La esperanza del Reino de Yavé descansaba sobre la irrupción de Yavé para poner fin a un proceso histórico y poderoso y para establecer El con su propia fuerza extrahistórica su Reino en la Tierra.

Esta nueva aventura de la imagen Reino de Dios comienza con los dos grandes profetas del exilio babilónico del sexto siglo antes de Cristo, Ezequiel y el Deutero-Isaías. Dice el segundo:

¡Cuán bellos sobre los montes los pies del anunciador de buenas nuevas, que anuncia la paz, que proclama abundancia, que hace saber la salvación, que dice a Sion: "Reina tu Dios"! ¡La voz de tus guardías! Alzaron la voz. Juntos cantan. Porque ojo a ojo verán el retorno de Yavé a Sion. . . . Desnudó Yavé su santo brazo a la vista de todas las naciones, para que vean los confines de la tierra la salvación de nuestro Dios.

Isaías 52:7-10.

El Deutero-Isaías y Ezequiel difieren sustancialmente en su forma de imaginarse este nuevo reino. Ezequiel pone en su centro una restauración del Templo y de la dinastía de David, elementos ambos ausentes en el otro. Pero ambos recurren a imágenes del Paraíso para pintar las glorias del nuevo reino, lo cual sirve para subrayar su carácter radicalmente nuevo. No podrá, entonces, surgir por el juego de fuerzas históricas internas, sino solamente por una ruptura con la historia.

Dentro de esta esperanza escatológica surgen las visiones apocalípticas con sus imágenes estrambóticas de los últimos días. Los profetas del apocalipticismo, representado entre los escritos canónicos por Eze. 38-39, Zacarías 9-14 y Daniel, retoman los antiguos mitos acerca de conflictos cósmicos entre Dios y las fuerzas demoníacas del mar. No pueden ya entender la historia en una escala humana.²⁵ Típica es la visión de Daniel 7. Cuatro horribles bestias salen del mar, y por turno aterrorizan a los habitantes del mundo. Representan cuatro terribles imperios. Pero cuando llega el momento señalado aparece sentado sobre su trono el Anciano de Días para abrir los libros de juicio y destruir a las bestias. Luego entregará el imperio

²⁵ Sobre el apocalipticismo, véase D. S. Russell, **The Method and Message of Jewish Apocalyptic** (Philadelphia: Westminster, 1964), H. H. Rowley, **The relevance of Apocalyptic** (revised ed.; London: Lutterworth, 1963), Paul D. Hanson, "Zachariah 9 and the Recapitulation of an Ancient Ritual Pattern", **Journal of Biblical Literature**, XCII (1973), págs. 37-59.

perpetuo a uno como hijo de hombre y "su Imperio es un imperio eterno, que nunca pasará, y su reino no será destruido jamás" (Dan. 7:14). Esta figura humana simboliza al pueblo de los santos del Altísimo que han mantenido su lealtad a Dios a través de todas las tentaciones de la historia.²⁶

Cuando en los escritos apocalípticos se trata de dar contenido al Reino de Dios, se recurre a temas del paraíso: no habrá más noche, ni habrá enfermedades ni muerte; el lobo y el cordero, el león y el buey pastarán juntos. (Isaías 65:17-25). El Reino de Dios significa, pues, en el más puro apocalípticismo, no tanto la culminación de la historia como su superación.

V. El Reino de Dios como esperanza escatológica. II: **Jesús y sus contemporáneos.**

En términos de la historia del símbolo Reino de Dios, Jesús y sus contemporáneos deben entenderse como parte de la última etapa en que el Reino de Dios se entiende como símbolo de una esperanza escatológica. Pero el primer siglo introdujo matices nuevos. Esto y el carácter decisivo que se le reconocen a Jesús y a sus apóstoles en el cristianismo justifican tomarlos en una sección separada.

El telón de fondo para los movimientos religiosos en el seno del judaísmo del primer siglo de la era cristiana es la presencia dominante del imperio romano. Con la única excepción del partido sacerdotal saduceo, todos los grupos del judaísmo repudiaban la presencia romana en Palestina. Los romanos eran incrédulos, y su poderío constituía el obstáculo principal para el establecimiento del tan esperado Reino de Dios. La venida del Reino significaba necesariamente la destrucción previa de ese imperio. A pesar de sus divisiones internas, en momentos de amenaza como cuando Calígula quiso poner su estatua en Jerusalén los judíos se unían masivamente para oponer resistencia a las legiones imperiales.

Desde el punto de vista de las aventuras del Reino de Dios, el movimiento más interesante fue el de los zelotes. Su nombre deriva del celo que los movía, celo que se modelaba sobre el celo con que Finjás mató al israelita que se unió a la mujer moabita en el culto a Baal-Peor (Núm. 25). Su fundador fue Judas el Galileo, quien, en el tiempo del censo de Cirenio (6 d.C.), tomó armas en vez de pagar tributo a los romanos.²⁷ La base teológica de su repudio al tri-

²⁶ John J. Collins, "The Son of Man and the Saints of the Most High in the Book of Daniel", *Journal of Biblical Literature*, XCIII (1974), págs. 50-66.

²⁷ Josefo, *Antigüedades* XVIII, 4-5, *Guerra Judía* II.118. Sobre los zelotes, véase S. G. F. Brandon, *Jesus and the Zealots. A Study of the Political Factor in Primitive Christianity* (N.Y.: Scribner's, 1967), un libro controversial, pero argumentado con calma y erudición, alegando afinidad entre Jesús y los zelotes.

buto era que con esta acción se reconocería a un gobernante humano al lado de Dios.²⁸ Si Dios era rey, no podía haber un rey humano, ni siquiera uno que fuese judío. Los zelotes representan, pues, un retorno a la posición clásica de Gedeón. Su movimiento guerrillero, que fue de grandes consecuencias en la guerra de los años 66 a 70 en que un hijo de Judas, Menajem, fue protagonista, era un nuevo intento de hacer del Reino de Dios un proyecto político.

Sin embargo, desde el punto de vista de su impacto histórico, resultó más importante que el movimiento zelote el movimiento mesiánico no-violento encabezado por Jesús de Nazaret. Este salió también de Galilea, el centro de la resistencia judía a los romanos. El tema de su predicación era el Reino de Dios. Según lo resume Marcos: "El tiempo se ha cumplido, se ha acercado el Reino de Dios; arrepentíos y creed en el evangelio" (Marc. 1:15).

Sobre el significado de esta predicación del Reino se han hecho muchísimas investigaciones.²⁹ Aunque todavía quedan problemas, algunas cosas se han podido aclarar. Entre ellas, la más segura es que la predicación de Jesús debe entenderse dentro del marco de las esperanzas escatológicas características de su tiempo. El Reino de Dios irrumpiría en la historia como una nueva edad. Invertiría los órdenes de este mundo. Los pobres recibirían bendiciones sin número, y los poderosos se lamentarían de su participación en el mundo que habría pasado. Ante todo, Jesús subrayaba la inminencia de la venida de este Reino: "De cierto os digo que hay algunos aquí que no gustarán la muerte antes de ver venir al Reino de Dios con poder" (Marcos 9:1). El Reino significaría el juicio de Dios sobre las naciones y las personas. De ahí que el evangelio del Reino debía recibirse como quien descubre un tesoro enterrado en propiedad ajena, que vende todo lo que tiene para poder comprar esa propiedad y hacer suyo el tesoro (Mat. 13:44).

Aunque Jesús se ubica dentro de la corriente que hemos designado como esperanza escatológica, pues piensa del Reino de Dios como algo que llega por su propia dinámica, aparte de los proyectos políticos humanos, su imagen del Reino no tiene los mismos colores paradisíacos y extraterrenos que caracterizaban a los escritos apocalípticos. Con esos comparte la convicción de que será un cambio drástico. Para prepararse el rico ha de vender su propiedad, dársela a los pobres, y venir en pos de Jesús como uno más de la comunidad que espera el Reino, sin privilegios (Marcos 10:21; Lucas 12:33; 14:33). Exigía también la renuncia de los lazos familiares y la seguridad y posición que éstos podrían ofrecer, para ingresar como uno más en la comunidad del Maestro (Lucas 14:26; Marcos 3:34-35).

²⁸ Josefo, *Guerra* II.118 y II.433.

²⁹ Para una historia de esta investigación en el último siglo véase Norman Perrin, *The Kingdom of God in the Teaching of Jesus* (London: SMC Press, 1963).

Allí no había privilegios: el más grande era el que más servicio prestaba (Marcos 10:42-45), y quien hacía un favor al más pequeño de los hermanos se lo hacía al mismo Maestro (Mat. 10:42; 25:40). Allí no se reconocía ninguna autoridad humana, ni se llamaba Padre a ninguno, porque solamente Dios es la autoridad que han de reconocer quienes esperan su Reino (Mat. 23:9).

Este énfasis en la creación de una comunidad sobre nuevas bases sociales se puede comparar con el movimiento esenio, dominado también por la esperanza escatológica. Unicamente que las estructuras eran muy distintas: la comunidad de Jesús no se retiraba del mundo, y su estructura interna era igualitaria. Con respecto a los apocalípticos, la comunidad mesiánica de Jesús plantea dos interrogantes que hasta ahora no se han resuelto satisfactoriamente: ¿en qué medida las acciones políticas del movimiento servían para precipitar la venida del Reino? y ¿estaba ya el Reino presente con el logro de la comunidad mesiánica, o era la comunidad más bien vanguardia de la lucha contra Satanás que tenía que ganarse antes que llegara el Reino?

La contestación a la primera pregunta depende de cómo interpretemos la "entrada triunfal" y la purificación del templo. Según Marcos, en los últimos días de Jesús se dio un levantamiento armado en Jerusalén contra las autoridades (Marcos 15:7), y Pílatos hizo crucificar a Jesús juntamente con dos *lestaí*, "bandidos", la palabra que Josefo usa regularmente para los grupos armados que luchaban contra Roma en Palestina. Esto indica que al menos las autoridades romanas calificaron al movimiento mesiánico de Jesús entre los grupos subversivos del momento. El hecho de que tomaran solamente a Jesús y dejaran en libertad al resto del movimiento puede indicar que la inteligencia romana lo creía un movimiento débil que dependía totalmente de su líder. La entrada real de Jesús durante las fiestas se interpreta en los cuatro evangelios como el cumplimiento de la profecía del Reino de Dios en Zac. 9:9-10. ¿Es esto el resultado de la reflexión posterior de la Iglesia que ha buscado textos bíblicos para autorizar su mensaje, o sería que Jesús con esa entrada estaba presionando al pueblo para declarar la presencia del Reino de Dios? La expulsión de los banqueros del Templo es un acto, que si se realizó como lo describen los evangelios, sería un desafío abierto a las autoridades. Desde sus puestos en la fortificación Antonia los soldados vigilaban todo lo que sucedía en los recintos del Templo, y no habría pasado desapercibido. Era también el cumplimiento de profecía, que "no habrá más comerciante en la casa de Yavé Sebaot" (Zac. 14:21).³⁰ Por el tenor general

³⁰ Richard H. Hiers, "Purification of the Temple: Preparation for the Kingdom of God", *Journal of Biblical Literature*, XC (1971), págs. 82-90.

de la predicación de Jesús acerca de la confianza total sobre Dios para la salvación, parece probable que estos actos no eran actos políticos calculados para desafiar a los romanos, creyendo que el pueblo los respaldaría y establecería el Reino de Dios. La obra de Brandon levanta suficientes interrogantes sobre este punto, sin embargo, que no se pueda decir hoy que el asunto está resuelto. Provisionalmente, diremos que lo más probable es que estos actos de Jesús reflejan más bien su convicción de que Dios irrumpiría con su Reino en esos mismos días. La expulsión de los mercaderes tendría poco sentido si Jesús sabía que al día siguiente volverían a montar sus negocios como antes. Según una tradición, Jesús afirmó el día de la purificación del Templo que el fin vendría antes que la higuera por el camino diera su fruto (Marcos 11:12-14, 20).³¹ En la cena de la noche en que fue entregado, según la tradición sinóptica, anunció que no volvería a tomar vino hasta que lo tomara en el Reino. En fin, todos estos actos pueden entenderse como consecuencias de su convicción de que el fin de la presente edad era inminente, sin suponer que viera en su movimiento el instrumento político para realizarlo.

La pregunta sobre la presencia del Reino de Dios con la existencia del movimiento es también difícil. Según un dicho, "Si yo por el dedo de Dios expulso los demonios, entonces el Reino de Dios ha venido a vosotros" (Lucas 11:20). La contestación a los mensajeros de Juan también parece señalar la presencia del Reino (Mat. 11:5-6). En un famoso libro, C. H. Dodd argumentó que las parábolas que representan al Reino como semilla que crece apuntan hacia una escatología en vías ya de realización.³² Joachim Jeremías representa la corriente que hoy es dominante en la investigación sobre Jesús al aceptarle una medida de validez a la tesis de Dodd, pero al subordinar este tema en la predicación de Jesús a la doctrina central de que el Reino estaba aún en el futuro y su irrupción sería brusca y total. Los prodigios que Jesús realizó y la comunidad mesiánica son interpretados por Jeremías como la "aurora" del Reino de Dios.³³ *Aún esto no es seguro. Hiers ha podido interpretar todos estos hechos como actos preparatorios para el conflicto cósmico con Satanás que introducía el Reino.*³⁴ Cree ese biblista norteamericano que Jesús entendió su ministerio como los primeros conflictos que comprobaban la proximidad del Reino, pero que no

³¹ Joachim Jeremías, **Teología del Nuevo Testamento. I. La predicación de Jesús** (Salamanca: Sígueme, 1974), págs. 109, 159-60.

³² **The Parables of the Kingdom** (Digswell Place: James Nisbet, 1961 [edición revisada; la original es de 1935]).

³³ Jeremías, **op. cit.**, págs. 107-32.

³⁴ Richard H. Hiers, **The Kingdom of God in the Synoptic Tradition** (Gainesville: University of Florida Press, 1970), y "Satan, Demons and the Kingdom of God", **Scottish Journal of Theology**, XXVII (1974), págs. 34-47.

habría entendido ni aceptado que en este mundo injusto y maligno estuviera ya presente el Reino. La situación es difícil. Nos parece probable, sin embargo, que la formación de una comunidad igualitaria, constituida como lo sería el Reino, indica que Jesús pensaba que ya al menos la sombra de ese gran Reino inminente estaba cayendo sobre su generación y obrando con poder en ella.

El cristianismo surge a partir de la muerte de Jesús, ejecutado por las autoridades romanas, sin que Dios interviniera para establecer el Reino como Jesús lo había esperado. Las visiones del Maestro resucitado sirvieron de punto de partida para una reinterpretación de su papel mesiánico, hecha a partir de ciertos textos bíblicos. Jesús reinaba ahora desde la diestra de Dios, según el Salmo 110:1, habiendo sido glorificado por Dios (Hechos 2:36; Mat. 28:18-20). Desde su trono mesiánico combatía contra las fuerzas malignas, y regresaría para establecer en la Tierra su Reino en el momento oportuno (Hechos 3:19-21; I Tes. 1:9-10; I Cor. 15:24-28).

En este **proceso de reinterpretación**, podemos distinguir **cuatro corrientes** de interpretación del Reino de Dios.

1. Una primera corriente identifica al Reino de Dios con el **paraíso celestial**. Según Lucas 23:43, Jesús dijo a uno de los malhechores crucificados con él (así los designa Lucas, "kakourgoi" [Lucas 23:39]): "De cierto te digo que hoy estarás conmigo en el paraíso." La existencia de un paraíso celestial donde van a morar los justos a la hora de su muerte tiene antecedentes en el judaísmo popular.³⁵ Aparece también en una de las parábolas de Jesús, la historia del pobre Lázaro que recogía migajas debajo de la mesa de un rico (Lucas 16:19-31). Se asoma ocasionalmente en los escritos de Pablo, donde coexiste con la visión paulina dominante del Reino escatológico. El lugar más claro es Fil. 1:21-23:

Para mí el vivir es Cristo, y el morir ganancia. Pero en cuanto a vivir en la carne, esto me da fruto de trabajo, de manera que no sé qué escoger: Me siento apremiado entre dos: teniendo el deseo de partir para estar con Cristo, pues esto es mucho mejor, o permanecer en la carne, que es más necesario para vosotros.

Esta vertiente llega finalmente a concretarse en la expresión "Reino celestial" que aparece por vez primera en II Tim. 4:18, entre los escritos pseudopaulinos. Aquí se refiere al destino que anticipa el anciano apóstol en vísperas de su muerte. Posteriormente esta noción cobró gran importancia en la Iglesia, hasta el punto que el cristianismo se convirtió en una religión de salvación individual, poniendo en peligro la esperanza política de la Biblia. En el período postapos-

³⁵ Joachim Jeremias, artículo "Paradeisos", en **Theological Dictionary of the New Testament**, ed. G. Kittel, Vol. V, págs. 765-773.

tólico se tomó la expresión de Mateo "Reino de los cielos" —que Mateo usa en vez de Reino de Dios por escrúpulos de raíz judía contra la mención del nombre de Dios—, como alusión al paraíso celestial.

2. La Epístola a los Hebreos es un ensayo original de teología cristiana. Su centro teológico es la muerte de Jesús, interpretado como un sacrificio expiatorio por el pecado. Este sacrificio hace cesar el viejo pacto sinaítico, cuyo propósito era establecer un aparato ritual para la expiación de los pecados, hecho ahora superfluo por el sacrificio más perfecto de Jesús (9:11-14). Los que nos hemos apropiado este sacrificio somos herederos de un **reino incommovible**, que culminará cuando Dios conmueva los cimientos de los cielos y de la Tierra a la hora del juicio (12:22-29). Como es bien conocido, el autor sigue al esquema general en la reflexión de muchos pueblos que ve en los templos y ritos en la Tierra repeticiones de arquetipos celestiales (8:5; 9:11). Por ello, hay una ambigüedad en cuanto al Reino de Dios, que aparece a la vez como celestial y como futuro (11:1s.; 12:1-4, 28). El Reino sigue siendo objeto de esperanza, como lo fue para Jesús, pero sus implicaciones políticas parecen desaparecer en un pensamiento mítico-cósmico.

3. Si el autor de Hebreos ha preservado la nota de esperanza, pero la ha atenuado con sus especulaciones míticas, el autor del cuarto evangelio ha hecho algo parecido con la esperanza del Reino, pero en la dirección de un conocimiento esotérico. Jesús es el Verbo divino que se encarna para dar una instrucción misteriosa, para revelar la luz en medio de las tinieblas, y luego volver a su gloria primera. El énfasis no está en el futuro (aunque no desaparece la esperanza), ni en el valor de la muerte (aunque también considera a Jesús el Cordero de Dios que quita el pecado del mundo), sino en su instrucción. Todo el que crea en el mensaje del enviado celestial, tendrá vida eterna. **Vida eterna** es su interpretación del símbolo Reino de Dios. Quienes siguen esperando un reino político no han entendido los misterios divinos. Así, Jesús tuvo que huir de la masa popular que quiso proclamarle rey (6:15). Y ante Pilato Jesús revela que, si bien es Rey, su Reino no es de este mundo (18:36). Pensar que el Reino es de este mundo, es un error típico de los hombres cegados a las verdades espirituales, porque no han renacido del Espíritu (3:3-12).

De manera que las primeras tres corrientes interpretativas del Reino de Dios tienen en común moverse en la dirección de retirar de la escena histórica el Reino que Jesús anunció. En una u otra forma, la convierten en una realidad atemporal y extramundana.

4. Sin duda, Pablo fue el más influyente intérprete del mensaje cristiano, y fue también el que más fiel se mantuvo a la dimensión histórica y futura de la proclamación de Jesús. Pablo no puede acep-

tar el mundo tal como es, pero ve en él posibilidades de un futuro nuevo. La creación entera espera ansiosamente la revelación de la gloria venidera (Rom. 8:18-25). Ese Reino significará juicio para los pecadores, pero salvación para quienes tienen fe en las promesas de Dios. Cristo está **sentado sobre su trono** haciendo combate ahora contra las fuerzas demoníacas, y los efectos de sus triunfos se palpan entre **su pueblo en la Iglesia** (I Cor. 15:23-28). De manera que el Reino es, como con Jesús, mayormente el objeto de nuestra esperanza. Pero, más claramente que en la predicación de Jesús, Pablo señala que la presencia de la Iglesia en el mundo es una demostración de la presencia desde ahora del poder transformador del Espíritu Santo, que es el pronto pago de nuestra herencia en el Reino de Dios (Rom. 8:23; Efe. 1:14). Desde ya somos nuevas criaturas, transformadas por el poder de Dios e incorporadas en una comunidad que posee las marcas del Reino de Dios (II Cor. 5:17; Col. 3:5-15). Vivimos por fe como Abraham, quien pisó la tierra prometida y se nutrió de sus frutos, pero no la poseyó aún.

Si bien Pablo comparte la idea general en la Iglesia de que la muerte de Jesús era un paso necesario para su glorificación a la derecha del Padre, va más allá al ver en la cruz un símbolo fundamental de la obra salvadora de Dios. La cruz es el contenido de la predicación, el mismo evangelio (I Cor. 1:18-25). Esto es así porque Dios obra con poder a través de la debilidad humana. El Reino de Dios se realiza al compartir los sufrimientos de Cristo, pues es el camino necesario hacia la gloria, no solamente para Cristo, sino para todos (II Cor. 1:5). El bautismo es el símbolo de nuestra identificación con la muerte del Señor, para que también participemos de su gloria. Jesús recibió su Señorío en los cielos y la Tierra solamente porque se solidarizó con la condición humana. El se hizo pobre para que nosotros fuésemos hechos ricos juntamente con El (II Cor. 8:9), y hemos de entender que éste es el modelo divino que tenemos que imitar. De manera que la cruz se vuelve para Pablo el símbolo del Reino y del único camino hacia su perfecta realización.

Pablo, entonces, sigue esperando en el Reino que Jesús anunció. No estamos seguros si Jesús vio en la comunidad mesiánica en torno suyo una manifestación presente del poder de ese Reino; para Pablo queda claro que la Iglesia es ya el comienzo del cumplimiento del anuncio del Maestro. La unidad de judíos y gentiles, siervos y libres, hombres y mujeres en la Iglesia es ya la presencia del Reino, pero es un cumplimiento que nos invita a estar insatisfechos hasta que el Reino se perfeccione. Su visión de la historia es dialéctica. La predicación del Reino es la confrontación del presente con un futuro que la enjuicia, pero que sea futuro no significa que no obra con poder ya en el presente. Nuestro modelo es Abraham, quien conoce la salvación aunque no alcanza un reposo permanente. La cruz es el símbolo apropiado del peregrinaje de Dios y del nuestro.

VI. Conclusión.

Hemos explorado las aventuras del símbolo bíblico Reino de Dios. ¿Hay algo aquí que pueda ser buenas nuevas para los pobres de América Latina? La visión de una sociedad de igualdad, abundancia y justicia, sin la presencia opresiva de un Estado sino gobernado por un Dios justo, es sin duda atractivo en un continente caracterizado por la escasez, una injusticia grosera y la dependencia e impaciencia del pueblo, gobernado por Estados que han sido desmascarados como instrumentos de las clases dominantes. Pero, ¿será la predicación del Reino de Dios hoy realmente buenas nuevas para el pueblo trabajador y pobre, o será una ilusión utópica que los llevará o a sueños escapistas con un paraíso hipotético en los cielos o a una lucha imposible contra una poderosa maquinaria militar? Esta es la cuestión.

Hemos dado ya el primer paso al decir que con el Reino de Dios se trata de un símbolo. En su discurso presidencial a la Sociedad de Literatura Bíblica en Chicago en noviembre de 1973, el Profesor Norman Perrin sugirió que Jesús lo entendía así.³⁶ Por esta razón rehusó dar una señal para indicar el tiempo de la llegada del Reino, a diferencia de los escritores apocalípticos que se afanaban en buscar señales.³⁷ Para Jesús, según Perrin, el Reino era futuro, pero era además algo mayor. Ese Reino futuro era transparente a una realidad que lo trascendía. Un signo agota su significado al indicar la realidad que representa. Pero un símbolo, que bien puede tener un primer significado literal, es además transparente a una realidad que no se puede expresar exhaustivamente de forma literal.³⁸ A la luz de nuestras investigaciones, no parece seguro que ésta haya sido la intención de Jesús al anunciar el Reino. Pero Pablo, si lo hemos entendido bien, se aproxima bastante bien a esta manera de ver las cosas.

Un segundo paso consiste en reconocer que el símbolo bajo consideración es un símbolo político. En la mayoría de sus aventuras dentro de la Biblia, retiene algo de su carácter original como símbolo político, que apunta hacia una realidad histórica y social. En el tiempo de los jueces, era un proyeco político. Se le entendía, pues, como una meta política que podía y debía realizarse en la vida de Israel dentro de la historia. Después de la caída de la casa de David se convirtió más bien en una esperanza, pero siempre una esperanza social y política. Únicamente pierde el Reino sus raíces políticas

³⁶ "Eschatology and Hermeneutics: Reflections on Method in the Interpretation of the New Testament", *Journal of Biblical Literature*, XCIII (1974), págs. 3-14.

³⁷ Marcos 8:11-13 es, según Perrin, la forma más auténtica de los varios dichos sinópticos acerca de señales.

³⁸ Para un excelente análisis del lenguaje simbólico, véase Paul Ricoeur, *Finitud y culpabilidad* (Madrid: Taurus, 1969), págs. 245-56.

cuando se le considera Reino Celestial. En esta forma, debe ser repudiado, pues resulta una invitación al pobre de no tomar con seriedad su condición oprimida en este mundo, excepto como preparación para otro mundo cuya realidad es hipotética. Que el hombre sea capaz de basar su vida entera sobre fundamentos tan débiles es harto conocido, y la dinámica psicológica de este proceso de ilusión fue explorada ampliamente por Freud. Para el pueblo pobre representa una trampa muy peligrosa, porque en su miseria vive con tantos deseos frustrados que le hacen susceptible a todo tipo de sueño. La interpretación del Reino de Dios como Reino Celestial debe descartarse, pues, como periférica dentro de la Biblia e incapaz de ofrecer buenas nuevas a los pobres. Reino de Dios es un símbolo político.

En su forma original el Reino de Dios era un proyecto político. Al considerar que podía realizarse literalmente en la vida de Israel, no se reconoció su carácter simbólico. Ciertamente, Israel tenía razón al entender que el Reinado de Yavé enjuiciaba a cualquier reinado humano, aun un reinado genuinamente israelita como habría sido el de Gedeón. Pero Israel no comprendió la naturaleza dialéctica del Reino como meta política que no puede nunca encontrar actualización estática.

Acerca del uso ideológico del símbolo para apoyar a la casa de David, hay que decir que este proceso de sacralizar las instituciones humanas nos es bien conocida en nuestra historia. Hemos experimentado en carne propia su potencial demoníaco. Dentro de la historia bíblica, el pacto davídico debe verse como una caída en algo parecido al paganismo de los cananeos, que utilizaba la religión para justificar y defender los privilegios de los ricos.

Lo cual nos trae hasta Jesús. Jesús esperaba el Reino como una realidad política futura. Lo entendía como juicio sobre las sociedades de su tiempo. Pero, si le hemos entendido bien, no lo vio como un **proyecto** político, sino como una esperanza cuya realización dependía de Dios exclusivamente. Por ello fracasó al no hacer una evaluación cuidadosa de la realidad política de su tiempo. Hay un sentido en que la política es el arte de lo posible, aunque a la luz de los vastos recursos de Dios, el campo de posibilidad es siempre más amplio que lo que pensaría un "realista" político. Con todo, toda posibilidad está necesariamente enraizada en la actualidad presente, y ningún proyecto político puede dejar de acompañarse con un análisis sistemático de los hechos sociales.

Los cristianos creemos que el fracaso de Jesús fue utilizado por Dios para sus propósitos de salvación. Si bien el Reino no apareció en la forma definitiva en que Jesús lo esperó, el surgimiento de la Iglesia puede y debe entenderse como un cumplimiento parcial pero real de su anuncio de buenas nuevas. En esto Pablo tenía la razón. El Reino vino, aunque no en la forma en que Jesús lo esperaba. Aquí

está la médula de la cuestión. Que el Reino de Dios sea un símbolo significa que es siempre y por naturaleza futuro. Toda realización histórica del Reino será un cumplimiento parcial que a su vez caerá bajo el juicio del Dios de justicia que siempre camina por delante de nosotros.

Para evitar malentendidos deben hacerse dos observaciones: Primero, el hecho de que el Reino de Dios sea futuro y que nunca llegará un tiempo en que sea presente no quiere decir que no sea una potencia real en la historia. El futuro se compone de puras potencialidades, aún indeterminadas (es decir, la decisión de cuáles se realizarán no está hecha aún). Pero estas potencialidades no son meros sueños, sino que ejercen un poder real en la determinación de la realidad fáctica. Este proceso de determinación de las potencialidades es la naturaleza del presente. El presente es ese proceso de decisión que se realiza dentro de los límites impuestos por la realidad bruta del pasado y bajo la poderosa atracción del poder del futuro.³⁹ El Reino de Dios es el símbolo de los aspectos políticos de la obra de Dios, y es el poder creador del futuro, aun allí donde no se sepa darle su nombre.

En segundo lugar, el Reino de Dios es siempre relativo a una realidad presente. Abundancia, justicia, paz, solidaridad, son características generales del Reino, pero no le dan suficiente definición para mover a las sociedades a realizaciones políticas. El Reino de Dios siempre toma una forma definida de acuerdo con las realidades de la sociedad presente. Paulo Freire ha hablado bien del inédito viable. De esto se trata. En sociedades dependientes como las de América Latina, la forma particular del Reino de Dios será anti-imperialista y socializante. Así se nos presentan las promesas de Dios hoy. Y la demanda del Reino de Dios siempre es incondicional. No sabemos lo que Dios exigirá de nosotros mañana, ni lo que exige de nuestros hermanos en otros climas, pero hoy en América Latina se nos impone por imperativo de Dios ser socializantes y antiimperialistas.⁴⁰

La predicación del Reino de Dios es, pues, en América Latina hoy la promesa de Dios de que esta sociedad injusta será juzgada y una

³⁹ Para este análisis del poder del futuro dependo del joven filósofo norteamericano Lewis S. Ford, especialmente su estudio "The Logic of Divine Power; God as King and the Kingdom of God", que aparecerá próximamente en **Interpretation**.

⁴⁰ Existe hoy una corrupción del Reino que no se conoció en la Biblia: El desarrollismo asegura que la injusticia es un producto de la escasez, y pide al pueblo trabajo sacrificado para aumentar la producción y poco a poco llegar a la sociedad perfecta. Hay versiones capitalistas y socialistas de esa distorsión. Véase Franz J. Hinkelammert, **Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia** (Santiago: Ediciones Nueva Universidad, 1970).

invitación a solidarizarse con El en la construcción de una sociedad justa. Contrario a los apocalípticos (y a Jesús), no podemos simplemente esperar la llegada del Reino, sino hemos de analizar la realidad presente para descubrir el camino hacia el Reino. No es la predicación del Reino la promesa de una panacea, sino la invitación a una lucha sacrificada y solidaria. Las injusticias de la sociedad de hoy pueden removerse y superarse, con la ayuda de Dios, pero no pretendemos ofrecer al pueblo la solución permanente de los trágicos dilemas de la historia. Nuestros hijos también, en circunstancias nuevas, tendrán que sacrificarse en la lucha por la libertad, la justicia, la hermandad, y la paz. La realidad del Dios Viviente nos garantiza que la lucha no será en vano, y también que nunca cesará.