

ENCUENTRO

Nº 2

El Escorial, España

Noviembre, 2005

Comunidad: Oportunidad y peligro

Introducción	2-5
DIONISIO BYLER	
Comunidad: Perspectiva bíblica	6-12
SERGIO ROSELL	
Iglesia y Reino de Dios.	13-25
ANTONIO GONZÁLEZ	
Relaciones interpersonales desde la perspectiva dialógica: «Mejorando las perspectivas comunitarias»	26-29
RAÚL GARCÍA PÉREZ	
Conclusiones	30-31

Introducción

Dionisio Byler

Desde hace años el SEUT (Seminario Evangélico Unido de Teología) viene celebrando Encuentros para nuestros estudiantes por extensión, brindándoles la oportunidad para conocer a sus tutores personalmente y conocer también a otros estudiantes.

En la ocasión del 9º Encuentro, programado para los días 18-20 de noviembre de 2005, el tema propuesto fue *Comunidad: oportunidad y peligro*. La convocatoria para el Encuentro ponía:

Uno de los problemas más agudos del mundo contemporáneo es la ruptura del sentido de comunidad y el empobrecimiento de las diversas formas de comunidad humana. El individuo se encuentra desamparado y solo; las familias y grupos humanos se van desmembrando y destruyendo. ¿Cómo nos afecta este fenómeno a las iglesias y congregaciones cristianas? ¿Podemos ofrecer alternativas humanizadoras? ¿Qué pistas y elementos constructivos nos ofrecen la Biblia y la fe cristiana?

En una primera sesión de toma de contacto con el tema y de romper el hielo entre los participantes, se observó que había presentes personas con una gran diversidad de experiencias con el tema de la comunidad cristiana, desde alguno con años vividos en «comunidad de vida» donde se compartían vivienda y bienes con hermanos y hermanas, hasta alguno cuya experiencia de comunidad cristiana se limitaba a los cultos dominicales en su iglesia local. También se tomó nota de que para muchos evangélicos en España, la totalidad de su experiencia de conversión y vida cristiana comprometida sucede en el marco de comunidades especialmente intensivas: en el contexto de rehabilitación de toxicomanía, prostitución y delincuencia en centros como, por ejemplo, Remar o Reto.

Los participantes del Encuentro que habían participado en experiencias muy intensivas de comunidad cristiana, comentaron aspectos positivos de esa vivencia, de profunda integridad como estilo de vida cristiano; pero tampoco escondieron la realidad de los peligros, especialmente los que se producen en presencia de inmadurez personal tanto de líderes como de «los débiles». Con estos testimonios personales a modo de trasfondo, se pasó a oír y debatir las conferencias.

Las conferencias — que se reproducen en el presente número del boletín Encuentro — se enfocaron desde tres ángulos o perspectivas concretas, reflejando la di-

versidad de intereses y competencias de nuestro claustro de profesores:

Sergio Rosell, del Departamento de Biblia del SEUT, habló sobre «Comunidad: perspectiva Bíblica».

En primer lugar, Rosell plantea la idea de la pluralidad del testimonio bíblico — en este tema y en otros — donde cualquier intento de reducirlo a una postura o enseñanza única y vinculante acaba distorsionando el propio texto al que se pretende ensalzar como fuente de revelación. Eso lleva obligadamente a la necesidad de juzgar y discernir entre mensajes. «“Bíblicas” son muchas cosas, pero lo que aquí se pretende hacer es ir un paso más allá, hacia lo *genuinamente cristiano*» — propone Rosell (p. 6).

En segundo lugar, esto le lleva a examinar algunas propuestas recientes probablemente calificables como «postmodernas» — en un sentido positivo, como avance en la evolución del saber humano — en la definición de qué es lo que se pretende hacer en la labor de interpretación de los textos bíblicos. Si el tema propuesto para este Encuentro es «Comunidad: oportunidad y **peligros**», Rosell nos ofrece una cita de Thomas Merton sobre la hermenéutica propuesta: «Esta forma de leer el texto bíblico [*será una cultura caracterizada por el riesgo, la lucha y el redescubrimiento de la libertad*]» (p. 7). Una lectura del texto bíblico cuyo desenlace tiene que resultar en la **transformación** de quien lee la Biblia.

Con esto, Rosell nos lleva a descubrir cuatro aspectos o rasgos esenciales de la experiencia de comunidad cristiana descrita/enseñada por los textos del Nuevo Testamento:

- La comunidad constituye en sí misma un **anuncio** del Reino de Dios. Hablar tanto de «comunidad» como de «reino» nos lleva, obviamente, más allá de lo estrictamente individual o individualista en la concepción del evangelio, la conversión y la salvación. Rosell observa que en la convivencia comunitaria descrita en los primeros capítulos de Hechos, se ponen en práctica algunos de los ideales (¿concebidos como inalcanzables?) de algunos filósofos en boga entre los contemporáneos de los apóstoles.

El debate que puede suscitar esto sería, quizá, el de si entonces el Reino de Dios ha dejado de

anunciarse en esencia, una vez que han desaparecido las formas concretas de expresión de comunidad descritas a principios de Hechos. Si el resultado de nuestra evangelización es el de cristianos que viven vidas piadosas, sí, pero individualistas y aisladas, ¿sigue acaso siendo el mismo mensaje el que se está anunciando o es que lo hemos sustituido por otro diferente?

- Centrándose en la experiencia de los ágapes que según las cartas de Pablo se celebraban conjuntamente entre cristianos de etnia judía y «gentiles», Rosell destaca la **inclusión** como elemento o rasgo esencial de la experiencia cristiana de comunidad. El *peligro* que observa Rosell en la tendencia cristiana a acoger a los excluidos por otras construcciones sociales, es el de rebajar las exigencias de lo que supone un auténtico compromiso, donde la iglesia «se vuelve un equipo de atención primaria» obviando la auténtica necesidad que tiene cada individuo de salvación, perdón y reconciliación con Dios.
- Pasando al rasgo de comunidad cristiana en cuanto comunidad **teológica**, Rosell identifica precisamente el polo contrario al *peligro* identificado con el rasgo de inclusión. La comunidad cristiana, al abrazar la doctrina de los apóstoles, el estudio de la Biblia y los *símbolos* de identidad cristiana, vive en la *oportunidad* que le ofrece la realidad de Dios y la revelación de Dios (y de la condición humana) que contiene la Escritura. Pero el *peligro* es ahora el de negar la eficacia de la tendencia a la inclusión simbolizada por el ágape interétnico.
- El cuarto y último rasgo de la comunidad cristiana que examina Rosell, es el de ser una comunidad **escatológica**. Es una comunidad que se sabe en camino hacia realidades en las que cree pero que todavía no encarna en toda plenitud. Esto debería infundirnos una importante dosis de humildad, aunque no siempre es así.

Lo cual nos deja preguntándonos por qué, si la esperanza cristiana está puesta en un futuro que por definición hoy sólo experimentamos en parte (por muy real e importante que sea esa parte), las comunidades cristianas han sido muchas veces, en efecto, tan poco humildes en su relación con el resto de la humanidad. Rosell observa que «la comunidad cristiana en ocasiones no está abierta a aprender de los que no son sus miembros» (p. 11). Pero esa falta de apertura a aprender de los que no son sus miembros probablemente sea la regla, más que la excepción.

Al final, a modo de conclusión, Rosell reafirma una idea que va pareja con sus reflexiones iniciales sobre

cómo se llega a experimentar el texto bíblico como auténtica revelación de Dios: La comunidad cristiana no es, en primera instancia, algo sobre lo que formular teorías, sino algo a *experimentar*. Es sólo desde la subjetividad de la experiencia de la vida en comunidad cristiana, que será posible entender su esencia y valor.

Antonio González, de nuestro Departamento de Dogmática e Historia de la Iglesia, habló sobre «Iglesia y Reino de Dios».

El título de esta conferencia describe con bastante exactitud la temática y el enfoque que le son propios. El/la lector/a ha de estar sobre aviso, entonces, de que aunque al final, en las últimas páginas, González irá a parar a un análisis de la realidad y le pertinencia hoy día de la comunidad cristiana —y sus oportunidades y peligros— esas conclusiones sólo son posibles como tales: como punto de *llegada* tras una vista panorámica del concepto de Reino (o Reinado) de Dios a través de toda la Biblia y los dos mil años de historia de la Iglesia. Porque muchas veces lo importante no es especialmente —o no exclusivamente— lo que se pueda decir sobre determinado tema entre manos (en este caso, el concepto de *comunidad cristiana*), sino saber cómo se llega ahí, es decir, en qué se basan esas afirmaciones.

Según González, el testimonio bíblico afirma que Dios es soberano, para llegar a conclusiones prácticas contrarias a las que habitualmente se suelen deducir de ese hecho. La afirmación de que la deidad reina ya no funciona a efectos de legitimar automáticamente la política de los gobernantes humanos —concebidos éstos como vicarios de la deidad en esta tierra. Al contrario, los relatos bíblicos afirman que Dios es Rey precisamente para fomentar una actitud crítica de las políticas humanas de dominación. En el desarrollo posterior de la historia del cristianismo, sin embargo, se hallan diversas maneras de decir que sí a Jesús y a la Biblia y a la vez negar la eficacia de la desautorización bíblica de las políticas humanas de dominación. La manera de conseguir esto es desplazar el gobierno efectivo de Dios a una Iglesia idealizada y perfecta que sólo es posible fuera de —al margen de o posterior a— la historia humana. Concebidas así las cosas, aunque no resultan baladíes los esfuerzos por traer a la vida humana en esta tierra algunas de las consideraciones morales que inspira Jesús, no parece que fuera *necesario* ni *posible* que la sociedad humana —ni siquiera la Iglesia— se ajuste aquí y ahora a las conductas que Jesús predicó.

Aquí es donde González nos invita a entender que la Iglesia y el Reino de Dios no son dos ejemplos de

una misma realidad. No se trata de que la Iglesia sea más o menos equiparable al Reino de Dios (aunque imperfecta o provisional o terrenal o limitada en algún sentido): «[La Iglesia] no es un reinado más pequeño, particular, presente e imperfecto. Ni el reinado de Dios es una iglesia más grande, universal, futura y perfecta. El reinado de Dios y la iglesia no son dos instancias de una misma realidad, sino realidades esencialmente distintas. Mientras que el reinado de Dios designa el acto de reinar por parte de Dios, la iglesia pertenece al ámbito de aquello que surge en virtud del ejercicio divino de esa soberanía» (p. 19).

Es decir que «reino/reinado de Dios» sería lo que *sucede* siempre que Dios ejerce su autoridad y halla quienes le obedecen. Mientras que la Iglesia sería la *comunidad* de los que obedecen a Dios como soberano. Son realidades o aspectos distintos de la cuestión, por mucho que se necesiten mutuamente.

Con esto, González nos ha traído adonde podemos examinar algunos rasgos de esta *comunidad* cristiana donde se manifiesta la actividad de Dios como Rey:

En primer lugar, descubrimos que es una sociedad donde no hay lugar para dominación de unas personas sobre otras. Siguiendo las pistas de las narraciones sobre el estadio premonárquico de la historia de Israel, Jesús constituye una comunidad de iguales sin jerarquía entre ellos.

En segundo lugar, en la medida que el Nuevo Testamento declara que Jesús está en el trono y ejerce efectivamente como Rey juntamente con Dios Padre, descubrimos que este es el contexto más idóneo para explicar el origen de las afirmaciones cristológicas que equiparan a Jesús y Dios. «Afirmar la divinidad de Jesús es algo que se deriva de la percepción de que su reinar como Mesías glorificado no es un reinar vicario, en lugar de Dios, sino el reinar mismo de Dios» (p. 24).

En tercer lugar, reconocer el ejercicio efectivo de su realeza, la actividad de Dios (y de su Mesías) como soberano —y la existencia de la comunidad de los que escogen vivir como súbditos—, nos brinda la pista necesaria para desentrañar la escatología del Nuevo Testamento.

«El lenguaje apocalíptico del Nuevo Testamento no se refiere al final del espacio y del tiempo, sino a transformaciones decisivas ya en la historia, por más que en ellas se abran perspectivas universales, también hacia el final de los tiempos. Ahora podemos concretar más en qué consisten esas transformaciones decisivas. Con la muerte y la resurrección de Jesús, y con la efusión del Espíritu Santo, surge en la historia

un pueblo nuevo, guiado por el Mesías con el que Dios se ha identificado. Este pueblo ya no está bajo el dominio de ninguno de los imperios bestiales que recorren la historia humana, sino bajo el reinado humano del Hijo del Hombre» (p. 24).

Se trata a la vez de una realidad presente y el anhelo de algo aún por llegar:

«El reinado de Dios, en cuanto acto de reinar realizado por Dios, es perfecto ya en el presente. Sin embargo, el pueblo sobre el que Dios reina es imperfecto, por más que haya reconocido la soberanía de Dios sobre su vida. De hecho, esa soberanía no se ejerce plenamente sobre la vida de los individuos y de las comunidades» (p. 24).

El resultado no es algo descarnado ni relegado a un futuro indeterminado, sino eminentemente práctico en la vivencia cristiana:

«Es precisamente ese reinar el que origina, ya en la historia, las primicias del porvenir, allí donde deja de haber amo y esclavo, judío y griego, varón y mujer, y la fraternidad propia de una sociedad gobernada directamente por Dios toma formas concretas en la historia. Por eso mismo, el reinado de Dios no es un mero reinado sobre los espíritus individuales. Es un reinado de comunidades guiadas por el Espíritu del Mesías» (p. 25).

Los planteamientos de González nos exigen nada menos que un debate de la cuestión de la integridad e identidad de nuestras iglesias, estas comunidades que se suponen expresión visible y presente del Reinado de Dios. En efecto, la inferencia razonable parecería ser que no todos los grupos ni todas las instituciones humanas que se autodefinen como «iglesias» gozarían de la misma integridad y legitimidad. Desde que se define «iglesia» como **señal** de un reinado de Dios sobre súbditos dispuestos a adoptar las políticas específicas de su soberano, descubrimos que existen, en la prédica de Jesús y en los escritos apostólicos, criterios concretos con que evaluar su legitimidad e integridad como tales «iglesias». Estos criterios quedan resumidos aquí con la referencia a Gálatas 3,28 (que es a la vez un resumen de la enseñanza generalizada en todo el Nuevo Testamento): «La Iglesia» sólo es la comunidad legítima de los que han aceptado el «Reinado de Dios» en la medida que en ella no haya ya distinción entre amo y esclavo, judío y griego, varón y mujer; es decir, donde han desaparecido las estructuras de dominación humana.

Si con Rosell nos preguntábamos sobre la integridad de un presunto evangelio cuyos efectos fuesen tan sólo individualistas y no la creación de comuni-

dad, ahora, con González, nos preguntamos sobre la integridad de iglesias que, en cuanto comunidades humanas, en efecto no hiciesen otra cosa que volver a reiterar las estructuras de dominación de siempre.

Llegamos así a la ponencia de **Raúl García Pérez**, del Departamento de Ministerio y Misión del SEUT, que habló sobre «Relaciones interpersonales desde la perspectiva dialógica, “Mejorando las relaciones comunitarias”».

Los que nos propone García es esencialmente una vista panorámica de algunos de los temas más significativos de la obra de Martin Buber, filósofo existencialista y educador judío de la primera mitad del siglo pasado.

Esencialmente, García desentraña algunos de los conceptos principales del libro *Yo y tú* (1922). Entre los conceptos que destaca, está la idea de que es esencial para la integridad del propio *yo*, tratar al otro de *tú* y no de *ello*, es decir, negarse a «cosificar» al otro como objeto, que no como ente personal con su propia integridad, identidad e iniciativa equiparables a las mías. (Aplicado a Dios, por ejemplo, escribe Buber y nos lo recuerda García, se trata de hablar *con* Dios —diálogo— y no *acerca de* Dios —lo cual sólo puede ser un monólogo.) El tema de fondo es siempre la integridad de relacionarse. Es *en relación* que se existe como ser plenamente humano y es *en relación* que Dios se revela como plenamente Dios. Si no es por relacionarnos no conocemos a nadie (ni siquiera a nosotros mismos) y si no es por relacionarnos con él, tampoco conocemos a Dios.

Llegamos así al tema de la comunidad. Porque esta manera de priorizar el relacionarse por encima de las abstracciones, el ver al otro como *tú* en lugar de cómo *ello*, determinará también la manera de concebir de la comunidad. La comunidad no puede ser entonces un concepto abstracto —la comunidad como colectividad— sino que es el lugar de encuentro entre personas, cada una con su integridad personal, que se relacionan entre sí como *acto* y no como *idea* de relación.

Al final con García —y con Buber— desembocamos en un análisis de las dificultades, las barreras de

comunicación, que existen para este tipo de diálogo entre un *yo* y un *tú* plenamente entregados a respetar la integridad del otro. «El terreno primordial del que surgen las barreras, es la necesidad y la preocupación que cada individuo siente por su propio ser: en otras palabras, las barreras surgen de la necesidad ontológica del hombre. Todos estamos buscando garantías y seguridades del ser, y el valor de seguir siendo. Buscamos afirmación y seguridad» (p. 29).

Es decir que García nos ha llevado a profundizar en la dirección contraria a la que nos conducía González, sin negar en absoluto la validez de aquello. La comunidad cristiana está obligada a demostrar efectos sociales, concretos y constatables, que no resultan ser meramente una reiteración de las típicas estructuras de dominación (González); pero, a la par, la comunidad cristiana tiene que ser una donde las personas bajan la guardia y se atreven a ver al prójimo no sólo como una cifra en abstracto, sino como un *tú* con el que es imprescindible entrar en *relación* (García). Lo que no nos dice García es cómo se consigue eso, aunque deja caer una pista importante: «El amor “ágape” que es la máxima expresión del amor en nuestras relaciones (1Tes 3:12), es de naturaleza espiritual y por más que nos esforcemos no lo conseguiremos por nuestros propios medios» (p. 28).

Al final, por sesudas y eruditas que resultasen estas exposiciones (algún estudiante de primer curso se confesó francamente desbordado por el nivel de las ponencias y los debates posteriores), la sensación con que uno se queda es parecida al resultado de un buen sermón: la convicción de que las palabras son útiles, tal vez necesarias; pero lo que cuenta es **vivir** lo que hemos oído. El «reinado de Dios», como el auténtico conocimiento del sentido de la Biblia, como el auténtico descubrimiento del *tú* y no meramente un *ello* en el prójimo, se legitima en la *praxis*, en **la realidad vital de comunidades de personas que se arriesgan a vivir, unos con otros, todas las potencialidades que nos abre la invitación a seguir los caminos de Jesús.**

Comunidad: Perspectiva bíblica

Sergio Rosell

Introducción

El título de este ciclo de conferencias, «Comunidad: oportunidad y peligro», puede a primera vista parecer tendencioso, inclinado desde su origen a una perspectiva de tensión aderezada con un regusto de crítica típico de los profesores de teología. Este elemento puede alentar sentimientos distintos: el «onerse del lado» de la persona que reconoce las limitaciones –a veces exasperantes– de nuestras comunidades de fe en aspectos básicos de su práctica, y por ende harta de repetir que «así no se va a ninguna parte», o el de hacer surgir consabidas reticencias y reparos por parte del que tiene en mente que los profesores de teología son expertos en teoría pero poco o nada saben de la práctica. Espero que en esta primera conferencia estos posibles recelos queden de alguna manera solventados, no tanto por la mayor o menor calidad académica de la misma, sino porque el espíritu con se ha escrito pueda transmitirse a la audiencia con moderada precisión. No se trata de estar al lado o contra nadie, sino de que la verdad del evangelio llegue a transformarnos como comunidad de fe que *ya* somos.

A menudo se comenta acerca de cuál sería *el tipo* de comunidad *bíblica* que habría que *aplicar* al día de hoy según se refleja en las páginas del Nuevo Testamento. Esta pregunta es de por sí errada al menos en dos puntos:

- Se asume en primer lugar que hay **un** modelo tipo en las escrituras, es decir una voz unívoca y no una pluralidad de ellas, y
- Se asume que la transferencia del «entonces» al «ahora» es directa y tiene poco que ver con el contexto actual.

Por muy bien intencionada que sea la búsqueda, la respuesta es complicada y desde luego más abierta. No hay un modelo unívoco de comunidad sino que desde el principio ha habido una variedad de ellos, todos «bíblicos» (es decir fieles a los principios del evangelio, aunque también con sus debilidades y limitaciones) y tratando de ser consecuentes con el contexto socio-cultural en el que les ha tocado vivir y ser luz (Fil 2,15). 'Bíblicas' son muchas cosas, pero lo que aquí se pretende hacer es ir un paso más allá, hacia lo *genuinamente cristiano*. No buscamos sin más que sea *bíblico* (p.e., «las mujeres callen en la congregación») —

que se encuentre avalado por algún texto del NT— ya que podemos encontrar muchas y variadas estructuras, sino lo que refleja más elocuente y verdaderamente el espíritu de las buenas noticias de Jesús el Cristo.

I. Acercamiento al tema de la interpretación bíblica

Cuenta Stephen C. Barton que en un congreso de *Novi Testamenti Societas* en Birmingham en 1997, el grupo de debate se había reunido para tratar el tema de la «Ética del Nuevo Testamento», y que en la tercera sesión del seminario se estaba estudiando a fondo la cuestión de la mancomunidad en el libro de los Hechos. El grupo se preguntaba si Theissen estaba en lo cierto al discernir una clara influencia helenista o si por el contrario, como proponían otros, se trataba de una influencia esenia. A renglón seguido los especialistas trataron la percepción lucana de la comunidad cristiana como cumplimiento del ideal sabático del Deuteronomio de la eliminación de la pobreza; la supuesta importancia de que las «señales y sanidades» parezcan rodear la actividad de estos primeros cristianos, etc. No fue hasta que faltaban diez minutos para concluir la sesión cuando una persona —malintencionada sin duda— hizo la siguiente pregunta que todos habían tratado, con éxito hasta ese momento, de evitar: «¿cómo extrapolar las normas y principios de la narrativa lucana?». El grupo se quedó helado. Una cosa es teorizar acerca de la génesis del texto, de su contexto histórico y social, de su adaptación al momento por medio de su redacción, etc., pero ninguno de los presentes tenía competencia suficiente para decir de veras cuál era el significado profundo de esa mancomunidad al no pertenecer ninguno de ellos a comunidades ya inmersas en esta práctica¹.

De manera que esa tendencia a resaltar y rescatar normas y principios lucanos (por poner un ejemplo) en ideales universales, se torna más en una práctica que lejos de tratar de apropiarse del texto, parece querer neutralizarlo². En un contexto distinto, pero también pertinente a nuestro tema, escribe Thomas Mer-

¹ Stephen C. Barton, *Life Together. Family, Sexuality and Community in the New Testament and Today*, Edinburgh/New York, T & T Clark, 2001, 245.

² *Ibíd.*, 246.

ton que «[a]l afirmar que, como lectores, podemos sentirnos escandalizados por la Biblia, no estoy tratando de decir que tengamos que dejar de lado nuestra inteligencia. La Biblia puede resultar difícil y problemática, y en este sentido puede suponer un desafío para nuestra inteligencia, pero nunca una afrenta³».

Desde hace unas décadas se viene observando un esfuerzo por acercarse al texto bíblico y su interpretación desde propuestas nuevas en las que se quiere romper con el consabido «acuerdo entre caballeros», si se me permite la expresión, de que hay que mantener separados el conocimiento como lo que pertenece a la esfera de lo público, y la fe, que pertenece a la de lo privado. Podríamos también hablar del significado como lo objetivo y la verdad (o su significado «para hoy») como lo puramente subjetivo⁴. De hecho esta es una práctica muy común en los estudios bíblicos hoy en día. Una cosa es el estudio del texto: su génesis, arqueología, historia literaria, etc., y otra bien distinta es ver (si acaso) qué tiene que ver con nosotros hoy día. En el mundo anglosajón se ha acuñado el término *engaged hermeneutics* (algo así como «hermenéutica comprometida» o «de compromiso») a la variedad que trata de discernir las posibles aplicaciones del texto a la sociedad que lee el texto de nuevo. Muy lejos nos hemos ido si tenemos que recuperar la *esencia* de la interpretación bíblica por medio de semejantes cuños.

La analogía que algunos han propuesto como nueva vía de acercamiento al texto es conocida como *Performance*, que la asemeja a la *interpretación* de una obra musical, pongamos, de Beethoven. En este caso lo importante no es sólo la agudeza y fidelidad técnicas, que podrían resultar «secas» si no van acompañadas de sentimiento y pasión, y que ya no centra sólo en el director, la orquesta y la partitura, sino que tiene en mente a la audiencia. Se crea entre estos distintos elementos una comunicación inigualable, irreplicable, donde se premia la *fidelidad creativa*. Hasta aquí la analogía funciona más o menos, pero hay un momento en que ésta se vuelve insuficiente. Se puede caer fácilmente en la «eventualidad» del momento, es decir que lo que se ha hecho es «interpretar», «tocar» una pieza musical, o como se diría en inglés, «jugarla» (*to play it*). La escritura, sin embargo, llama a algo más profundo: a la transformación de vida; a vivir de un modo íntegro las veinticuatro horas del día siete días a la semana. La estética del momento no puede paralizar el proceso de transformación intenso que este acerca-

³ Thomas Merton, *Leer la Biblia. Una gran aventura espiritual*, Barcelona, Oniro, 1999, 12-3.

⁴ *Ibíd.*, 224.

miento tiene como meta última de la interpretación. Por esto se ha propuesto un ejemplo más claro que haga justicia a este acercamiento. En este caso se ha elegido un texto como el de la Constitución americana, con su sentido de «enactment», es decir, de cumplimiento, de puesta en práctica para que se verifique el contenido y espíritu de lo expresado⁵.

Esta forma de leer el texto bíblico «...will be a culture also characterized by *risk, struggle and new found freedom*, because there is no scientific method to guarantee assured results when the goal is human transformation by authentic performance»⁶. Y de nuevo volvemos a Merton: «La afirmación básica de la Biblia acerca de la palabra de Dios no se refiere, pues, al hecho de que el creyente deba aceptarla ciegamente en virtud de la autoridad divina, sino a la circunstancia de ser una palabra *reconocible por su poder transformador y liberador*⁷».

Quizás de forma rápida, pero necesaria, es importante resaltar que si queremos conocer a fondo el significado de lo que es la perspectiva bíblica de la comunidad cristiana, tenemos que ser parte de la misma. Y no sólo parte, sino implicados hasta que nos duela experimentar lo que el texto ya anunciaba. No se trata de «jugar a interpretar» si no de vivir para comprender y gustar⁸.

II. Comunidad, una perspectiva bíblica-creyente

Al hablar de la comunidad se ha de partir por defecto del Antiguo Testamento. Como bien dice Donald Senior, «No fue necesario que Jesús fundara una iglesia, porque ya existía en la comunidad de Israel. Dios estaba ya forjando un pueblo, dándole un destino y

⁵ *Ibíd.*, 229.

⁶ *Ibíd.*, 248. «...dará a luz una cultura caracterizada por el riesgo, la lucha y una nueva forma de libertad, ya que no existe un método científico que garantice los resultados cuando la meta es la transformación humana a través de una interpretación auténtica».

⁷ Merton, 18.

⁸ Durante el encuentro tuvimos oportunidad de repasar ciertos puntos de la ponencia con los asistentes. Una crítica que se hizo a esta presentación es la afirmación (cito de memoria) de que 'sólo puede conocerse a fondo el mensaje comunitario del NT si se está dentro de la comunidad'. Ciertamente que las demandas de Jesús se pueden conocer y valorar sin ser parte de su grupo (y por ello mismo rechazarlas, por su radicalismo o por estar en contra de ellas). A lo que yo me refiero es que según me involucro en el objeto, así lo conozco. Podemos teorizar acerca de lo que significa ser comunidad, pero a menos que la vivamos (al nivel que sea) no descubriremos áreas y matices que permanecen ocultos al mero espectador.

sacándole de la muerte para llevarle a la vida⁹. Y lo cierto es que la comunidad cristiana primitiva se comprende a sí misma muy pronto como la *ekklesia tou theou* (Flp 3,6; Gál 1,13), derivada del *qahal Yahve* con el que Israel es designado en el AT como pueblo de Dios congregado para el culto. Es muy probable que fuera el grupo helenista el responsable de esta designación con lo que se quisiera enfatizar no sólo continuidad si no de discontinuidad con la historia anterior debido su fuerte énfasis en la ley¹⁰. «La comunidad primitiva adoptó con la mayor naturalidad títulos del pueblo de Dios en el antiguo testamento y se los aplicó a sí misma y a sus miembros¹¹». De esta manera la comunidad recibe el título de «los santos» (Rom 15, 23; 1 Co 8,4, etc.), «los elegidos» (Mc 13,20), con lo que se expresa una conciencia de representar al pueblo escatológico de Dios¹².

Esta conciencia de ser pueblo de Dios lleva a la comunidad cristiana a una práctica de vida que, en mi opinión, se puede resumir en los siguientes puntos que son *imprescindibles* y *básicos* para cualquier comunidad cristiana que quiera ser fiel al mensaje de Jesús. Son características que se solapan, que no son independientes unas de otras, pero por mor de la claridad se presentan en distintos apartados.

Como ya hemos comentado existen muchas formas de comunidad, o mejor dicho, *la comunidad puede adquirir muchas formas*, pero estos elementos son imprescindibles. Dentro de cada uno de los apartados, y tratando de ser fiel al título de esta serie de conferencia, expondré tanto las *oportunidades* como los *peligros* inherentes a ellos.

A. Una comunidad que anuncia el reino de Dios.

Se trata de hacer visible en el aquí y el ahora el mensaje del reino de Dios. Esto lo hace la comunidad de manera espontánea, impelida por el Espíritu Santo. Lejos de referirse a una ideología que hay que planificar minuciosamente, este anuncio del reino es la con-

⁹ Donald Senior, «Encontrando las huellas de Dios en el camino iniciado en la Biblia», (traducción adaptada del original inglés publicado en *Church*, Summer 1999), <http://www.cisoc.cl/html/nov01.htm> (14/10/2005).

¹⁰ No es tema de esta conferencia entrar en una discusión detallada de este interesante tópico. Pare ello referimos al lector a Ludger Schenke, *La comunidad primitiva*, Salamanca, Sígueme, 1999, en especial a su capítulo 5.

¹¹ Schenke, *La comunidad primitiva*, 126.

¹² Lohfink, *La iglesia que Jesús quería. Dimensión comunitaria de la fe cristiana* (3ª ed.), Bilbao, Desclée de Brouwer, 1998, 87-88.

creción actual e histórica en la vida de sus súbditos. La soberanía de Dios se refleja en la vida de los miembros de la comunidad, en su solidaridad, su énfasis en la fraternidad de hermanos y hermanas, donde sobra todo título de poder y autoridad (Mc 10,29)¹³. «La fraternidad surge en la historia allí donde el Espíritu de Dios elimina la lógica de Adán y todas sus consecuencias personales y sociales¹⁴».

La vida en comunidad que nos propone el libro de los Hechos, aunque un tanto idealizada, como en todo relato de los comienzos, surge de esta nueva realidad que nace y se reproduce en el corazón de las personas y que se concreta en la vida diaria. Lejos de ser una conversión interna e individualista el reino de Dios hace que la pequeña semilla se transforme en un gran árbol. La necesidad de reunirse por las casas (Hch 2,46; cf. Mc 14,12-16), compartir no sólo la tradición/enseñanza de los apóstoles, sino el comer, surgen de esta conversión a lo nuevo que sin embargo, esta en continuidad con la práctica de Jesús¹⁵.

Un estudio del término *koinôn* («común», de ahí «compartir», «común-unión», etc.) y derivados nos muestra que la idea de *compartir* no era nueva, sino que tenía un gran arraigo en el mundo heleno. Pitágoras reconoce un orden cósmico que se refleja en el orden humano. En ese estado primigenio no existía propiedad privada. Platón consideraba la propiedad privada como raíz de todo mal ya que lleva indefectiblemente al deseo egoísta de poseer más: la avaricia (*pleonexía*)¹⁶, aunque experimentó en carne propia la dificultad de llevarlo a cabo en su propia vida. De esta manera concluye que sólo dios y los hijos de los dioses pueden vivir en esta comunidad de bienes, esposas e hijos (*Leg.*, V, 739d.). Aristóteles toma una postura más realista e individualista y analiza los peligros de llevar a cabo la propuesta de Platón (*Pol.*, II, 2, 1261a). «No puede existir la imposición de la comunidad y la unidad en el estado; sino que se debe llevar a cabo por medio de la educación» (*Pol.*, II, 5, 1263).

Es con los cínicos que las propuestas de Platón encuentran base en la naturaleza. El cínico Crates afirma que «entre amigos todo es común». El estoicismo toma una vía más moderada y permite así la propiedad

¹³ Para un interesante comentario de este verso, G. Lohfink, *La iglesia que Jesús quería*, 51s.

¹⁴ Antonio González, *Reinado de Dios e imperio. Ensayo de teología social*, Santander, Sal Térrea, 2003, 200.

¹⁵ Cf. Hechos 4,32 y Lucas 8,1-3.

¹⁶ Friederich Hauck, «Koinós...» *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. III, Gerhard Kittel (ed.), Grand Rapids, Eermands, 1989, 792.

privada. Los neopitagóricos buscan la libertad interna que les permite «no poseer nada y aún así ser dueños de todo»¹⁷.

La comunidad cristiana, que tenía ejemplos concretos de mancomunidad provenientes tanto del mundo heleno como del judaísmo (esenios, *therapeutae*, aunque éstos vivían como comunidad con el propósito del estudio piadoso de la escritura), vive su práctica como resultado del soplo del Espíritu Santo (Hch 2). No es un movimiento económico en el sentido de que sea una economía de tipo comunista, tampoco es legal en el sentido de una socialización constitucional de la propiedad, y tampoco es filosófico en el sentido de imitación del orden natural de las cosas, como ocurre con los cínicos¹⁸. Como afirma Hauck, el verbo *ζαλεγειν* («nadie decía ser suyo...» Hch 4,32) contiene un «subjective sense of fellowship»¹⁹.

La *oportunidad* que se ofrece a la iglesia es la de una posibilidad de vida más solidaria, contraria al flujo individualista y de poder que se ha erigido en modelo de convivencia, al menos en gran parte del mundo occidental. Este idealismo necesario es oportunidad, norte al que mirar y hacia el que caminar. Todo lo que sea construir en esa dirección (solidaridad, renuncia a la violencia, al individualismo ególatra, etc.) es estar en la senda cristiana, guiados por el mismo Espíritu que impelió a los primeros discípulos. En ella la iglesia se reconoce como tal, como mensajera de las buenas nuevas de que el Reino está entre nosotros²⁰.

Este ideal de comunidad se convierte en *peligro* cuando entra el desánimo, cuando no se ha medido bien el precio de tal empresa (Lc 14,28) y se olvida que comunidad es también dedicación y trabajo arduos, pues es luchar contra el egolátrico yo que se quiere imponer a toda costa. También cuando el ideal no deja reconocer la realidad, pero ese es tema que aún hemos de tratar.

B. Fraternidad inclusiva.

Identificarse como pueblo de Dios no libra de elitismos y etnocentrismos. La historia de la primitiva iglesia es buen ejemplo de ello. A los que acusan a Lucas-Hechos de excesivo triunfalismo hay que recordarles la inclusión de pericopas donde se acentúa la limitación humana de la comunidad (Hch 5,1-11; 6,1).

¹⁷ Esta afirmación de Filostrato se parece mucho a la que encontramos en 2 Corintios 6,10.

¹⁸ Hauck, «*Koinós...*», 796.

¹⁹ *Ibíd.*

²⁰ Lohfink, *La iglesia*, 65-6.

En ellas se recoge el duro aprendizaje que la comunidad del Espíritu tiene que llevar a cabo en su vivencia diaria. Esa comunidad tiene que estar abierta a todos y todas, pues no hay exclusividad para con Dios. La comunión de mesa es uno de los elementos más desconcertantes para el lector actual que se acerca al texto de los Hechos. Pues la «forma de comer vincula con el propio cuerpo y con su historia»²¹. Tenemos claros ejemplos de esta cercana relación entre comida y valores étnicos, históricos y religiosos en el libro de Levítico (código de santidad), el mandamiento de celebración de la Pascua judía (el simbolismo de cada plato), el libro de Daniel (los jóvenes que no se mancillan con la comida extranjera), a las cartas paulinas (Romanos 14, 1 Corintios 8, etc.)²². En la comunión de mesa, por su forma de comer, es donde Israel se identifica como diferente del resto. Es su forma de separarse de entre los pueblos y es justamente ahí, en el centro simbólico de su valor, donde el Espíritu de Dios viene a abrir y transformar los conceptos. Los capítulos 10 y 11 del libro de los Hechos no expresan tanto la conversión del temeroso de Dios y gentil Cornelio como la conversión de Pedro (y por ende el comienzo de la conversión de la iglesia de Jerusalén) a la visión inclusiva del Reino de Dios.

Creo que es importante resaltar un pequeño detalle en el relato del capítulo 11, justo después de que Pedro haya calmado las preguntas de la asamblea (Hch 11,19-21): «Ahora bien, los que habían sido esparcidos a causa de la persecución que hubo con motivo de Esteban, pasaron hasta Fenicia, Chipre y Antioquía, sin hablar a nadie la palabra, sino solo a los judíos. Pero había entre ellos unos de Chipre y de Cirene, los cuales, cuando entraron en Antioquía, hablaron también a los griegos, anunciando el evangelio del Señor Jesús. Y la mano del Señor estaba con ellos, y gran número creyó y se convirtió al Señor.»

Es casi irónico pensar que mientras las grandes cabezas pensantes del movimiento de Jesús ubicados en Jerusalén disputaban acerca de la conveniencia o no de la inclusión de los gentiles en la comunidad de fe,

²¹ Rafael Aguirre, *La mesa compartida. Estudios del Nuevo Testamento desde las ciencias sociales*, Santander, Sal Térrea, 1994, 27.

²² Recientemente (septiembre de 2005) se emitió un documental en la 2 de TVE en que se hablaba de los cambios dietéticos en la población de los países en vías de desarrollo como consecuencia de su mayor poder económico. Un padre de familia chino entrevistado hablaba con orgullo cómo su hija en edad de contraer matrimonio había engordado considerablemente a causa de su mejora en estatus social, lo que les permitía ahora acercarse al mundo de los restaurantes de comida rápida. ¡Incluso comer «comida basura» se ha convertido en un símbolo de prosperidad económica y social! «Dime qué comes y te diré quién eres».

los «don nadies», aquellos de quienes ni siquiera conocemos su nombre, misioneros anónimos, fueron los primeros en entender que «Dios no hace distinción de personas». De alguna manera Dios tenía ya guardado un «plan B» en caso de que la comunidad de Jerusalén no afrontara la realidad con una buena dosis de riesgo.

La *oportunidad* es crear una comunidad abierta que acoge a aquellos que la sociedad no suele acoger con gusto. No es extraño pues que en nuestras comunidades tengamos personas con problemas sociales importantes, debilidades y carencias profundas. La comunidad es oportunidad de vida para el marginado y oportunidad para los cristianos de conocer y relacionarse con las personas de manera más profunda²³. Es oportunidad de crear una sociedad alternativa que se verifica en el día a día. G. Lohfink acertadamente apunta a otro término que fortalece el sentido de comunidad de una forma diferente a *koinonía*, que en ocasiones puede entenderse de forma excesivamente estructural. Se trata de la expresión de reciprocidad *allêlôn* («unos a otros»)²⁴. De esta reciprocidad deviene el concepto de edificación (*oikodomein*) que tan popular se ha hecho en el mundo pietista, donde se ha cultivado de forma más individualista. Sin embargo en las cartas paulinas esta terminología se refiere al conjunto de la comunidad que de esta forma se convierte, ella toda, en responsable de que este ideal se lleva adelante. Se podría ahondar mucho más en todo este entramado, pero me imagino que las siguientes conferencias construirán sobre este tema desde puntos de vista más teológicos y pastorales por lo que huelga alargarnos aquí.

Un *peligro* es diluirnos por ese afán de querer llegar a todos. Entonces no anunciaríamos ya un mensaje renovador, si no que la iglesia se vuelve un equipo de atención primaria o como si de un departamento de ofertas religiosas se tratara, especializada en el área de la soledad y la depresión²⁵. Se trata de una *vivencia comunitaria de transformación*, no de un servicio a domicilio. La comunidad de fe no puede regalarle a la persona aquello que no le pertenece: la salvación, el perdón, la reconciliación con Dios, pero si puede crear el espacio adecuado para que la persona tenga ese en-

²³ Lejos de ser una entelequia, no hay más que echar un vistazo a las profundas reflexiones de Henri J. M. Nouwen, *En el nombre de Jesús y El sanador herido* para darse cuenta de que una comunidad que no acompaña al herido y aprende de él es incapaz de un diálogo veraz con Dios en oración (*En el nombre de Jesús*, 25ss.).

²⁴ Lohfink, *La iglesia*, 110s.

²⁵ Lohfink, *La iglesia*, 12.

cuentro con el Dios perdonador que habita en medio de su pueblo por medio de su Espíritu.

C. Comunidad teológica.

No se trata sólo una práctica social o grupo de auto-ayuda, se trata de una comunidad que estudia y se abre a las escrituras, que es fiel a la doctrina. No se aferra a ésta como si su vida dependiese de su fidelidad a la letra, sino que se esfuerza por vivir de manera consecuente lo que entiende a la luz de su estudio y práctica cotidiana con la ayuda del Espíritu que las ha dado hábito. Hace además un esfuerzo por entender el mundo y la sociedad que le rodean para así servir al prójimo de manera más efectiva. Una comunidad que «escucha» y reflexiona más que habla.

Es una comunidad que se reúne alrededor de la *doctrina* y los *símbolos* que dan sentido a su praxis y ortodoxia. Se trata por tanto de una comunidad que celebra a la vez que escudriña, estudia las escrituras (Hch 2,42.46), que se caracteriza por la alegría, pues sabe en quién ha depositado su confianza (Flp 1,6; 2 Tim 1,12). Se trata de una comunidad que se abre a su influencia y se convierte a su Autor a medida que entiende más el mensaje de la escritura. La escritura no es en último lugar un cuerpo de doctrina que hay que guardar y defender a toda costa, sino la guía que nos acerca más al corazón de Dios mediada por su Espíritu santo.

La *oportunidad* es que la comunidad sea relevante a la sociedad que dice querer servir. Conocer sus escrituras está fuertemente unido a conocer la problemática humana pues ellas dan testimonio de cuán frágil y orgulloso es el ser humano, pero que afortunadamente hay solución a este dilema. La oportunidad es para la comunidad el escuchar sin dar respuestas precocinadas. Es verse reflejada en las páginas de la escritura y celebrar al mismo tiempo su salvación por medio de los símbolos de liberación. Es por ello que la Palabra está tanto en medio de la comunidad como *frente* a ella.

El *peligro* es encerrarse en su propio mundo, tratando de resolver los problemas del mundo sin pringarse de lodo. Una comunidad así no se ha ganado el respeto de la sociedad a hablar ni tampoco representa el ideal cristiano de encarnación²⁶. Se trataría de que-

²⁶ En el año 260, cuando la peste se cebó con Alejandría, su obispo Dionisio escribió una carta que recoge Eusebio en su *Historia Eclesiástica* VII, 22 en la que se habla de la ejemplar actuación de los cristianos que acogían a los moribundos, en ocasiones hasta padecer y morir ellos mismos a causa de las enfermedad contraída, mientras que los paganos echaban de casa incluso a sus allegados contagiados con tal de no verse ellos mismos en peligro. En VII,

rer ser «santa» a toda costa, incluso a costa del hermano o hermana moribundos, pero esa santidad ya ha perdido su carácter transformador y de contagio. La sal ha perdido su sabor y sus propiedades, aunque de lejos aún parece sal.

D. Comunidad escatológica.

Se trata de una comunidad que espera la consumación final pero que no se queda perdida en la nada en el *interim*. «La espera escatológica de la comunidad primitiva fue una auténtica espera del futuro; pero este futuro era tan inminente que podían sentirse sus efectos, que determinaban el presente.²⁷» El paso de los siglos puede que haya atenuado el celo original, pero la comunidad de hoy no puede asentarse en esta sociedad de tal manera que pierda de vista la alternativa de vida que ha de propugnar. Conoce y experimenta la realidad del conocido *sanctus et peccator* y por ello se aplica a la hora de tratar con sus miembros y los de afuera donde ejerce una «divina paciencia». Se sabe en camino, pero aún no completa en su práctica y expresión y es por ello que actúa con humildad y una dosis de modestia. Quizás necesitamos más de este mensaje y no tomarnos a nosotros mismos tan en serio. Esta falta de capacidad de reírse de uno mismo puede que sea una de las razones por la que la comunidad cristiana en ocasiones no está abierta a aprender de los que no son sus miembros.

Cuando la comunidad pierde de vista su valor temporal, no absoluto, es cuando sucumbe a la tentación de asentarse por cualquier medio. La esperanza escatológica tiene que mirar al futuro inminente a través del filtro de la cruz de Jesús, sin cuya muerte y resurrección no hubiera sido posible tal esperanza. Los repetidos anuncios de muerte que Jesús hace a sus discípulos en el evangelio de Marcos resaltan una vez más la falta de entendimiento, de «estar en onda» con el maestro (Mc 8,27-35; 9,30-50; 10,32-45). Éstos se quieren asentar, colocar en el poder, mientras que el ejemplo del maestro es otro²⁸. El servicio se hace *yendo* (Mt 10,7-8), en seguimiento de Jesús, *cercano* a él. «La conclusión, que se desprende de todo lo dicho, es muy clara: no hay fe donde no hay seguimiento de Jesús; y

22.8 dice: 'Así partieron de esta vida nuestros mejores hermanos. Algunos de ellos eran ancianos y diáconos, o sencillamente gente del pueblo, todos ellos muy apreciados y elogiados, pues este tipo de muerte, por la mucha piedad y poderosa fe que conlleva, en ningún aspecto parece inferior al martirio'.

²⁷ Schenke, *La comunidad*, 119.

²⁸ Ver los interesantes comentarios al respecto de R. Aguirre, *Ensayo sobre los orígenes del cristianismo. De la religión política de Jesús a la religión doméstica de Pablo*, Estella, Verbo Divino, 2001, 170-173.

no hay seguimiento de Jesús donde no hay movimiento»²⁹.

La *oportunidad* es vivir hoy con la esperanza de un futuro glorioso que condiciona el ahora. La temporalidad de cada uno de nosotros, de la comunidad de fe en sí, frente a la inconmensurabilidad de Dios nos ayuda a poner las cosas en perspectiva y a ser creativos sin temor a equivocarnos. La escatología puede ayudarnos a quitar esas máscaras que intentan que la comunidad de fe sea algo menos que humana y más que divina. El «ya pero todavía no» tiñe de esperanza y humildad a esa comunidad que se dedica al servicio de aquellos que llama a ser partícipes de las promesas de Dios en Cristo Jesús.

El *peligro* es perder el valor de la temporalidad y querer establecerse en el poder terrenal. Es en esos momentos que la comunidad de fe tiene que recuperar la visión de la cruz de Jesús y entender que la victoria sólo viene de mano de una derrota anterior: la del cordero sin mancha como inmolado de pie en medio del trono (Apo 5,6). Si la comunidad pierde de vista que está en tránsito será propensa a absolutizar sus pretensiones.

III. Conclusiones

Volvemos de nuevo a la analogía de la interpretación musical. Naturalmente que uno puede disfrutar de una buena pieza musical sin leer música. Pero para disfrutarla más plenamente uno tiene que sentirla y dejarse llevar por ésta. Existe una diferencia abismal entre estar en casa a solas y escuchar una buena grabación a estar en un auditorio y saborear el evento en carne propia junto a otras personas que también participan del evento.

Algunos cuestionaron a Jesús indirectamente en el cuarto evangelio a causa de la doctrina que proponía, siendo él persona sin estudio formal (7,15), a lo que Jesús responde que 'El que quiera hacer la voluntad de Dios, conocerá si la **doctrina** es de Dios o si yo hablo por mi propia cuenta' (Juan 7,17).

Podemos teorizar y estudiar los textos que nos hablan del significado de «comunidad» hasta quedarnos sin habla, pero lo que propongo es un acercamiento a primera vista más pragmático, pero que de hecho se ajusta a la forma en que conocemos la realidad a nuestro alrededor, esa realidad que nos esculpe y nos hace ser lo que somos día a día. Si de veras queremos

²⁹ José María Castillo, *El seguimiento de Jesús*, Salamanca, Sígueme, 1998, 20.

acercarnos a los modelos bíblico-cristianos de comunidad, no hay otra manera de hacerlo que arriesgándonos a vivir esa comunidad en el día a día, experimentado en carne lo que los textos anuncian a viva voz. Conoceremos en la medida en que estemos dispuestos a ser parte de esa comunidad imperfecta que sin embargo me hace hueco y que ya ha sido santificada por Dios. Conoceremos tanto como estemos dispuestos a darnos, pues en ésta, como en tantas otras situaciones de la vida, no existe fórmula mágica alguna, sino la de la entrega y renuncia totales.

Una advertencia más. Sea cual fuere el modelo de comunidad que queremos llevar a cabo debemos estar atentos a estas sabias palabras³⁰:

Los que aman su sueño de comunidad más que a la misma comunidad llegan a ser destructores de la comunidad.

³⁰ D. Senior al comentar acerca de la advertencia de D. Bonhoeffer sobre aquellos que desean vivir una comunidad cristiana basada en sueños irreales, en «Encontrando las huellas...», 9.

Iglesia y Reino de Dios

Antonio González

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

1. El reinado ¿de Dios?

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

Desde el punto de vista de la exégesis histórico-crítica se ha señalado la posibilidad de que los textos en los que se habla de la monarquía divina sean más bien tardíos. Algunos sostienen que el texto más antiguo en el que aparece la idea de Dios (YHWH) como rey está en el libro de Isaías cuando éste proclama que ha visto “al rey y Señor de los ejércitos” (Is 6,5). El carácter tardío de estos textos no deja de ser sorprendente, si tenemos en cuenta que en los textos de Ugarit ya se consideraba en más de una ocasión a los dioses como reyes. Ahora bien, en estos casos, la designación de la divinidad como “rey” no tenía una función crítica, sino más bien legitimadora: el monarca local aparecía como representante de la divinidad, a la que también servía como administrador del templo. La figura bíblica del Melquisedec, tanto rey como sacerdote del “dios altísimo” puede ser considerada como característica del sistema político y religioso de las ciudades cananeas. En ellas, el reinado de un dios no era más que una forma de introducir al rey en la esfera divina, y así legitimar su poder. Precisamente por ello, Israel habría sido reacio a utilizar el término “rey” para aplicarlo a Dios, por más que la idea del pueblo gobernado directamente por Dios podría ser muy anterior a la introducción de la monarquía. En cualquier caso, cuando finalmente el término “rey” se aplica a Dios en el contexto israelita, las connotaciones críticas parecen predominar sobre las legitimadoras: que Dios reine es siempre un desafío para toda forma humana de igualdad o de dominación¹.

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

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

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

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

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

Por un lado, el diagnóstico de los llamados historiadores “deuteronomistas” y de los profetas coincide en atribuir a los reyes de Israel y de Judá una responsabilidad muy especial en el hundimiento de los dos reinos, que culmina con las invasiones de los imperios de Asiria y de Babilonia. Los reyes habrían sido los principales impulsores de las injusticias y de las idolatrías que terminaron en una catástrofe, experimentada como un abandono por parte de Dios y en definitiva como un castigo divino. De esta experiencia surge naturalmente la esperanza de que Dios volverá a reinar directamente sobre su pueblo, como en los tiempos fundacionales de Israel, repitiendo las experiencias de la salida de Egipto, el camino por el desierto, y los primeros tiempos en la tierra prometida, cuando solamente Dios era el rey de Israel. Los dirigentes de Israel serán sustituidos por el verdadero propietario de la tierra prometida y por el verdadero rey de su pueblo. Por otra parte, el modelo de un rey como David, pecador pero nunca idólatra, y las promesas dirigidas hacia su dinastía posibilitan el hecho de que las esperanzas judías se dirijan no sólo hacia un reinado de Dios, sino también hacia el reinado de un descendiente de David, que restaure su dinastía, y lleve al pueblo a una era definitiva de esplendor. Estas dos esperanzas, aunque puedan ser compartidas por los mismos grupos, o expresadas en los mismos textos (como por ejemplo Ez 34), no dejan de contener en sí mismas una tensión no resuelta entre el reinar directo de Dios y la aparición de figuras mesiánicas que reinan en su nombre, y que se sientan en su trono².

Ciertamente, el trasfondo de la Biblia hebrea es decisivo para entender correctamente el mensaje de un Jesús al que los evangelios presentan anunciando la llegada inminente del reinado de Dios. Jesús anuncia que Dios va a volver a reinar directamente sobre su pueblo, como había hecho al liberarlo de Egipto y trasladarlo a la tierra prometida. Esto significa, obviamente, que el exilio ha llegado propiamente a su fin, y que los pecados que impedían ese final del exilio están siendo perdonados³. No es extraño, dado el trasfondo de la concepción hebrea del reinado, que el

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

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

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

Por otra parte, en el anuncio de Jesús sobre el reinado de Dios se plantean algunos problemas adicionales. El anuncio se expresa en el lenguaje de la apocalíptica, con diversas alusiones no sólo a acontecimientos dramáticos y bélicos, sino también a sucesos cósmicos como el oscurecimiento del sol, la falta de luz en la luna, la caída de las estrellas, o la sacudida de las potencias celestiales (Mc 13,24-25). Estas afirmaciones parecen ligar la venida del reinado de Dios con el final de la historia humana, y con el final del universo espacio-temporal. De aquí surgen dos cuestiones importantes. Una se refiere al hecho de que ese final de la historia no tuvo lugar, con lo que inevitablemente surge la pregunta por la posible “equivocación” de Jesús y del cristianismo apostólico. Otra cuestión está expresada en la famosa expresión de Loisy, según la cual, Jesús habría anunciado la llegada del reino de Dios, pero lo que en realidad habría venido sería la iglesia⁴. El llamado “retraso de la parusía”, el hecho de que no llegara lo que se predicaba como inminente, habría dado paso a la aparición de una realidad ambigua, no directamente querida por

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

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

2. La iglesia como reino de Dios

En la historia de la teología cristiana aparecen muy pronto tendencias que, a la larga, posibilitarán la progresiva interpretación del reino de Dios como una realidad ajena a este mundo, a lo que sin duda ayudó la creciente influencia de la filosofía platónica sobre el cristianismo. En el *Pastor de Hermas* nos encontramos ya con la reflexión sobre una iglesia preexistente, creada antes que todas las cosas⁵. Lo que inicialmente se quiere indicar con la preexistencia de la iglesia es el hecho de que el sentido profundo del universo culmina en la comunidad iniciada por Jesús. Al afirmar que la iglesia ha sido creada antes de todas las cosas, se puede afirmar, en los moldes culturales de su tiempo, que todas las demás cosas han sido creadas por razón de la iglesia. De forma semejante, en la segunda carta de Clemente se afirma que la iglesia espiritual fue creada antes que el sol y que la luna, de tal manera que, ya antes que todas las cosas, la iglesia está referida a Cristo. Ciertamente, hay también una iglesia carnal, situada en la historia, del mismo modo que Jesús también vino en carne. Pero ya antes de que todas las demás cosas fueran creadas, hay una referencia constitutiva entre Cristo y la iglesia⁶. No era difícil que ulteriormente esta iglesia preexistente fuera asociada con las imágenes bíblicas de una Jerusalén celestial, tal como aparecen en la Carta a los Gálatas (Ga 4,25-26) o en el libro del Apocalipsis (3,12; 21,2). Sin embargo, esa asociación no deja de esconder una diferencia importante: mientras que el mundo bíblico piensa desde la acción histórica de Dios que da lugar a una nueva Jerusalén en los tiempos finales, el mundo griego parece preferir los arquetipos ideales como modelos anteriores al mundo material, y desde los que se puede interpretar lo que ulteriormente sucede en la historia.

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

⁵ Cf. *Pastor de Hermas*, II, 4, 1.

⁶ Cf. 2 Clem 14,2-3.

iglesia invisible, distinta de la iglesia visible. La iglesia invisible no es sólo una realidad preexistente, sino también el modelo ideal al que se tiene que conformar la iglesia visible. En Clemente de Alejandría encontramos una posición de este tipo, utilizada en sentido crítico. Clemente sostiene que en la tierra los amos deben dar justicia e igualdad a los esclavos, precisamente porque la iglesia terrenal es imagen de la iglesia celestial⁷. Aquí estamos en un terreno claramente platónico, pues también en la *República* de Platón la ciudad ideal es el modelo que sirve para determinar lo que las ciudades empíricas deberían de ser, al mismo tiempo que posibilita una actitud crítica respecto a ellas. Ahora bien, la distinción entre iglesia invisible e iglesia visible también puede desempeñar la función opuesta. Ante el progresivo acomodamiento de la iglesia al mundo de su contexto, la distinción entre una iglesia ideal y unas iglesias “visibles” también permitirá una cierta resignación ante el hecho de que el mundo sensible nunca podrá llegar a ser igual que el mundo ideal. De lo que se tratará más bien será de tener paciencia con el mundo real, y aguardar que, tras la muerte del cuerpo, nuestra alma pueda llegar a gozar del mundo ideal. La idea de un Dios que reina sobre un pueblo en la historia presente irá dejando lugar a un Dios que reina en los cielos. Porque de hecho, quien reina en la tierra son los emperadores, cuya conversión al cristianismo y cuyo patronazgo sobre la iglesia tendrá que ser teológicamente integrado.

Todavía en Orígenes encontramos claros alientos bíblicos, cuando piensa en Judá como un pueblo gobernado por Dios⁸, y también cuando entiende que la iglesia terrenal es la forma del reino que ha de venir, pues su unidad adelanta la unidad de toda la humanidad⁹. Y es que Orígenes, a pesar del fuerte influjo del platonismo sobre su teología, todavía escribe en un contexto preconstantiniano. En Agustín de Hipona, en cambio, nos encontramos con la plena vigencia de la ecuación que equipara a la iglesia preexistente, a la iglesia como arquetipo invisible, y al mismo reino de Dios¹⁰. Ciertamente, Agustín tiene que admitir, en su polémica con los disidentes, especialmente con los donatistas, que la iglesia visible no es perfecta, sino un “cuerpo mixto”, en el que crece el trigo y la cizaña. Se trata sin duda de una curiosa interpretación de la parábola evangélica, pues en ella Jesús no refiere el

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

Esta identidad entre la iglesia y el reino de Dios se mantiene en la teología occidental a lo largo de las edades media y moderna, aunque con un importante matiz: en la medida en que la iglesia católica se va percibiendo a sí misma como una “sociedad perfecta”, en oposición a los movimientos disidentes y a los estados nacionales, crece también la tendencia a identificar esta iglesia presuntamente perfecta y sin duda visible con el reino de Dios. Todavía en el siglo XX, autores católicos como Karl Adam (en *El espíritu del catolicismo*) o Reginald Garrigou-Lagrange (en *Vida eterna*) han defendido la identidad entre la iglesia católica y el reino de Dios. El concilio Vaticano II ha moderado levemente este entusiasmo, afirmando que la iglesia es el reino de Dios presente “en misterio”, o que representa en la tierra “el germen y el principio” del reino de Dios¹². También en el ámbito protestante se mantuvo desde los reformadores la identidad entre la iglesia y el reino de Dios. Así, por ejemplo, Lutero habla de la iglesia como “el reino de Dios bajo Cristo”¹³. Sin embargo, los reformadores mantuvieron estrictamente la distinción agustiniana entre la iglesia visible y la iglesia invisible, de modo que la ecuación entre la iglesia y el reino se daba más bien en el ámbito de la iglesia invisible, y no en las diversas iglesias territoriales que surgieron de la Reforma. En cambio, en los grupos anabaptistas se comenzó a poner en tela de juicio la diferencia radical entre iglesia visible e iglesia invisible, y se comenzó a entender la “Jerusalén celestial”, no como una iglesia distinta de la presente, sino como una metáfora de la iglesia histórica concreta¹⁴.

⁷ Cf. Clemente de Alejandría, *Strómata*, 4, 8, 66.

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

⁹ Cf. Orígenes, *Sobre los principios*, I, 6, 2.

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

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

¹² Cf. Concilio Vaticano II, LG 3 y 5.

¹³ Cf. Lutero, WA 11, 249-253, 262.

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

3. La iglesia no es el reino de Dios

La distinción estricta entre la iglesia y el reino de Dios comienza con la ilustración. En cierto modo, comienza siendo una distinción filosófica, que hace Kant en su obra de 1793-1794 sobre *La religión dentro de los límites de la pura razón*. Como es sabido, se trata de un texto típicamente ilustrado, en el que se propone la progresiva sustitución de las religiones históricas, llenas de arbitrariedades, por una religión moral y racional que en el fondo representa el núcleo auténtico de toda religiosidad. Al mismo tiempo, como buen ilustrado, Kant confía en el triunfo progresivo de la moral y de la racionalidad en la historia humana. En esta línea, Kant interpreta la victoria del principio del bien sobre el principio del mal como "fundación del reino de Dios sobre la tierra"¹⁵. De este modo, el reino de Dios adquiere para toda la modernidad los claros caracteres de una utopía ética. Ciertamente, Kant reconoce que la fundación de una comunidad moral constituye una obra que no se puede esperar de los seres humanos, sino solamente de Dios. Sin embargo, los seres humanos no pueden permanecer de brazos cruzados, sino que han de comportarse como si todo dependiera de ellos, y solamente así les está permitido esperar que la providencia lleve a su esfuerzos bien intencionados a un cumplimiento pleno. Esta comunidad ética todavía no realizada se puede interpretar entonces como una iglesia invisible, mientras que la iglesia visible sería aquella asociación de seres humanos que coincide con ese ideal, y lo trata de realizar. La verdadera iglesia visible sería aquella que presenta (*darstellt*) el reino moral de Dios sobre la tierra, y por tanto la iglesia podría ser considerada como la representante (*Repräsentantin*) del reino o estado de Dios¹⁶.

En buena medida puede decirse que las reflexiones kantianas han determinado el tratamiento de este problema teológico hasta el presente. Albrecht Ritschl se sumó a la tesis kantiana, diferenciado entre la iglesia como comunidad del reino de Dios, y el reino mismo de Dios¹⁷. Sin embargo, no faltaron desde el principio las voces críticas. Friedrich Schleiermacher se opuso a la concepción ética del reinado de Dios, subrayando que éste acontece no como realización humana, sino como efecto de la obra de Cristo. Ahora bien, el efecto de la obra de Cristo es la iglesia, que entonces puede ser entendida por Schleiermacher como

"reino de Dios fundado por Cristo"¹⁸. La oposición a la concepción ilustrada en cierto modo se agudiza en el contexto de la "escatología consecuente" de Johannes Weiß y Albert Schweitzer. El descubrimiento de la dimensión escatológica del mensaje de Jesús favorece una idea del reino de Dios como algo que se habría de realizar como obra exclusiva de Dios, sin la colaboración humana. De ahí que el señorío (reinado) de Dios sea algo radicalmente distinto de la comunidad de los discípulos de Jesús, por más que ese señorío, según Weiß, sí incluye a la comunidad creyente, en la que se realiza la verdadera justicia¹⁹. Ciertamente, estos énfasis escatológicos podrían haber sido importantes para recuperar aspectos esenciales del reinado de Dios, y de su relación con la iglesia. Sin embargo, el movimiento de la escatología consecuente planteaba demasiados problemas a la teología de su tiempo como para poder ser digerido con facilidad. Un Jesús apocalíptico es tal vez una figura plausible en el siglo primero, pero alguien demasiado extraño para nuestro tiempo. Y no sólo extraño, sino también equivocado, pues en definitiva la realización inminente del reino por parte de Dios, tal como la pensaron estos autores, no habría tenido lugar. El final de los tiempos no llegó. Jesús y los primeros cristianos estaban equivocados.

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

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

¹⁶ Cf. *ibid.*, B 142-144.

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

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

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

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

Esto significa que la distinción entre la iglesia y el reino de Dios se puede considerar como una tesis bien establecida en la teología contemporánea²⁰. La distinción suele transcurrir sobre las siguientes coordenadas: En primer lugar, la iglesia es una realidad particular, que solamente alcanza a una parte de la humanidad, mientras que el reino de Dios es algo que concierne a toda la humanidad y a toda la historia. En segundo lugar, la iglesia es una comunidad limitada por la imperfección (al menos, en la doctrina católica, por la imperfección de sus miembros), mientras que el reino de Dios es algo perfecto, que colmará plenamente las ansias de todos los corazones humanos. En tercer lugar, la iglesia es algo que pertenece al presente, mientras que el reino de Dios, al menos en su realización plena, es algo que concierne al futuro. Esto no obsta para que se admita que, en el presente, sea posible gozar de algún tipo de adelantos del reino de Dios, pero nunca de su plenitud. En esta perspectiva, la iglesia –según matices en las diversas teologías– una institución que le compete anunciar, promover, representar, adelantar, etc. el reino de Dios. Pero en todos los casos, ese reino de Dios es algo distinto de la iglesia. La teología latinoamericana de la liberación se inscribe en este marco teológico, aunque con algunos acentos propios como pueden ser las dimensiones sociales de la utopía del reino de Dios, la posibilidad de adelantar parcialmente esa utopía por medio de ciertos logros socio-políticos, y la denuncia contra ciertos estratos del Nuevo Testamento (especialmente contra

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

Pablo) por haber abandonado el anuncio del reino de Dios, sustituyéndolo por el anuncio de Cristo²¹.

4. Consideraciones críticas

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

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

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

²¹ Aunque no hay unanimidad en estos asuntos entre todos los autores.

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

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

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

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

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

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

Se podría pensar que hay una diferencia esencial entre aquello que Jesús vio realizado en su tiempo y aquello que sus discursos apocalípticos anunciaban para un futuro más o menos cercano. Ése sería el reino de Dios futuro, no llegado tan pronto como pensó el cristianismo primitivo, sino todavía no realizado, y por tanto interpretable como una utopía que solamente se completará al final de los tiempos. Y es que, según esta concepción, los mensajes apocalípticos se referirían necesariamente al final del universo espacio-temporal. Ahora bien, el conocimiento actual de la apocalíptica nos muestra algo muy distinto. Los discursos apocalípticos, contra lo que las primeras impresiones pudieran sugerir, no contaban con el final del universo. Los escritores apocalípticos del comienzo de nuestra era podían hablar de la caída de las estrellas, del oscurecimiento del sol, y al mismo tiempo continuar hablando del decurso normal de la historia después de esos acontecimientos cósmicos. La razón es que esos acontecimientos no denotaban verdaderos sucesos cosmológicos, sino que constituían una forma literaria de referirse a graves transformaciones históricas, pero no al final de la historia. El oscurecimiento del sol y de la luna, la caída de las estrellas, la sacudida de las potencias que están en el cielo, etc., eran modos de referirse a graves alteraciones sociales y políticas, y no al final del espacio y el tiempo²².

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

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

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

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

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

5. El pueblo del Rey

De las consideraciones anteriores, creo que debe resultar claro que el reino de Dios se refiere primeramente a su reinado, al ejercicio fáctico de su soberanía. Y este ejercicio de soberanía crea y sostiene un pueblo, una comunidad. Esto significa, ante todo, que la comprensión del reinado de Dios como soberanía no tiene en absoluto que reducirse a una comprensión existencialista de la misma. Y, por tanto, tampoco tiene sentido rechazar la idea del reinado de Dios como ejercicio dinámico de su soberanía por el simple hecho de que tal idea haya sido utilizada en círculos teológicos existencialistas²³. La soberanía de Dios no se refiere solamente al individuo, sino que se trata de una soberanía que constituye un pueblo. Dios no sólo cuestiona y transforma existencialmente a los individuos, sino que esas transformaciones están dirigidas a la constitución de un pueblo especial y distinto de todos los demás pueblos.

También es necesario observar que, aunque el reinado de Dios designa su señorío sobre un pueblo, todavía no especifica cuál es la índole de ese señorío. Y mientras no se especifique esa índole, tiene poco sentido rechazar el término "reinado de Dios" diciendo que despierta asociaciones monárquicas, tiránicas y machistas en los oídos contemporáneos²⁴. Estas asociaciones pueden variar según los distintos contextos, y dependen altamente del modo concreto en que se utilice la terminología del "reinado de Dios". Porque el sentido originario del reinado de Dios consiste precisamente en afirmar que, si Dios reina, cualquier otro reinado sobre el pueblo de Dios queda excluido. El reinado de Dios pone en entredicho cualquier otra so-

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

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

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

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

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

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

6. El reinado del Mesías

Hemos señalado que, según la perspectiva bíblica, el reinado de Dios es compartido por Jesús con los miembros de ese reinado. Los discípulos somos invitados a reinar con él. Sin embargo, hemos sostenido hasta aquí que estamos hablando de un reinado *de Dios*. Tenemos entonces que preguntarnos por la posición específica de Jesús en ese reinado. Jesús anunció la llegada inminente del reinado de Dios. Por otra parte, Jesús no pareció sentirse demasiado a gusto con el título de Mesías, prefiriendo el de "Hijo del Hombre". Sin embargo, después de su muerte y resurrección, el reinado de Dios es interpretado cristológicamente como reinado del Mesías. De acuerdo con Pablo, el Mesías Jesús ejerce en la actualidad su reinado, hasta que finalmente, cuando haya suprimido todo dominio, toda autoridad y toda potencia, entregue el reinado al Padre (1 Co 15,24). También en los escritos post-canónicos encontramos esta identificación entre el reino de Dios y el reino de Cristo. Así, por ejemplo, en la carta de Clemente la venida de Cristo es venida del reino de Dios²⁵. A veces se ha querido ver aquí una gran contradicción entre el mensaje de Jesús y el mensaje del cristianismo primitivo. Jesús habría estado centrado en el reino de Dios, mientras que el cristianismo primitivo habría estado pendiente de los títulos de grandeza dados a Jesús, ahora proclamado como Mesías (Cristo), como Señor, etc.

Sobre esta presunta contradicción hay que afirmar dos cosas. En primer lugar, la tesis de una contradicción sobre el reino de Dios entre Jesús y el cristianismo primitivo presupone la idea del reino de Dios como una especie de utopía. Ya hemos visto que se trata de una concepción equivocada, derivada de la comprensión del reino de Dios como reino celestial del ultratumba. Jesús afirmó el reinado de Dios como el reinar inminente y directo de Dios sobre su pueblo. El cristianismo primitivo afirmó que quien reinaba era el Mesías Jesús. En ambos casos se trata de un reinar efectivo. Ahora bien, ¿quién reina? ¿Jesús o Dios? Pues bien, esto nos lleva en segundo lugar a una cuestión central, decisiva para entender la cristología del cristianismo primitivo. Se trata justamente de las afirmaciones neotestamentarias relativas a la divinidad del Mesías. El Nuevo Testamento otorga a Jesús títulos propios de Dios, como el de "Señor" o como el "Yo soy" de Juan. Otros muchos textos sugieren, con diverso grado de claridad, la divinidad de Jesús²⁶.

²⁵ Cf. 1 Clemente 50,3.

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

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

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

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

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

Si nos situamos en esta perspectiva, podemos, en segundo lugar, entender que el cristianismo primitivo de ninguna de las maneras dejó de anunciar el reinado de Dios. Ciertamente los primeros cristianos no anunciaron una simple utopía, pero tampoco era eso lo que había anunciado Jesús. Jesús había anunciado la llegada del reinar directo de Dios sobre su pueblo, y eso fue lo que anunció el cristianismo primitivo cuando reconoció a Jesús como el verdadero Mesías. Es decir, no se trata solamente de caer en la cuenta de que de hecho los primeros escritos cristianos siguieron empleado el término "reinado de Dios", utilizado por el mismo Jesús²⁸. Es que, además, cada vez que los primeros cristianos proclamaron a Jesús como Mesías (Cristo), estaban de hecho anunciando el reinar de Dios. Y es que, obviamente, el título de Mesías no es simplemente un "título de grandeza", "de exaltación" o cosa semejante, sino que es un título claramente político en el sentido que designa al rey ungido para gobernar sobre su pueblo. No tenía sentido llamar a Jesús "Mesías" si no había un pueblo que se sintiera gobernado directamente por él. Este pueblo, claramente, son las iglesias cristianas nacientes. Ahora bien, cuando esas iglesias afirmaban a Jesús como Mesías no sólo afirmaban el reinado de un hombre. Como hemos visto, la afirmación cristiana de la divinidad de Jesús no sólo implica que su reinado es un reinado humano, a diferencia de los reinados bestiales de los imperios

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

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

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

Y entonces se nos resuelven también los enigmas de la presunta equivocación de Jesús sobre la inminencia del reinado de Dios. Como hemos visto, el lenguaje apocalíptico del Nuevo Testamento no se refiere al final del espacio y del tiempo, sino a transformaciones decisivas ya en la historia, por más que en ellas se abran perspectivas universales, también hacia el final de los tiempos. Ahora podemos concretar más en qué consisten esas transformaciones decisivas. Con la muerte y la resurrección de Jesús, y con la efusión del Espíritu Santo, surge en la historia un pueblo nuevo, guiado por el Mesías con el que Dios se ha identificado. Este pueblo ya no está bajo el dominio de ninguno de los imperios bestiales que recorren la historia humana, sino bajo el reinado humano del Hijo del Hombre. El surgimiento de este pueblo representa una novedad histórica comparable a la que tuvo lugar con la salida de Egipto en tiempo del Éxodo. Significativamente, la muerte y la resurrección de Jesús han tenido lugar en la Pascua. Los nuevos creyentes representarán con el bautismo la nueva travesía del Mar de los Juncos hacia la libertad. Así como las aguas separadas en el Éxodo indicaban el acontecer de una nueva creación²⁹, igualmente ahora el lenguaje apocalíptico es perfectamente utilizable para designar la novedad radical que se ha producido en la historia. Es la novedad de un pueblo en el que desaparecen las distinciones entre esclavos y libres, judíos y gentiles, varones y mujeres. Un pueblo fraterno en el que sus miembros son invitados a reinar junto con el Mesías. Un pueblo pequeño, en el que se inicia una liberación que concierne a toda la humanidad, hasta que todo principado y toda potestad sea suprimida, y el Mesías, el Hijo, pueda finalmente entregar el reinado al Padre.

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

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

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

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

³⁰ Cf. Epístola de Bernabé, 8,5.

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

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

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

Relaciones interpersonales desde la perspectiva dialógica: «Mejorando las relaciones comunitarias»

Raúl García Pérez

Nuestras comunidades tienen que aprender a desarrollar relaciones armoniosas entre sus miembros, aprender a cuidar unos de otros y a tolerarnos y a dialogar constructivamente.

Perspectiva dialógica según Martín Buber.

Buber fue profesor de religión y ética hebrea desde 1923 hasta 1933, y más tarde de historia de las religiones desde 1933 hasta 1938 en la Universidad de Frankfurt, Alemania.

En 1933, año en que los judíos fueron expulsados de todas las escuelas alemanas como consecuencia de la llegada al poder de Adolf Hitler, los dirigentes judíos en materia pedagógica nombraron a Buber director de la Oficina Central para la Educación de Adultos Judíos en Alemania.

En 1938 emigró a Palestina (hoy Israel) y desde 1938 hasta 1951 fue profesor de filosofía social en la Universidad Hebrea de Jerusalén. En 1949 fundó, y hasta 1953 dirigió, el Instituto Israelí para la Educación de Adultos, que preparaba profesores para trabajar en el ámbito de la inmigración. En 1958 fue el editor jefe de la Enciclopedia para la Educación israelí. También fue un dirigente de la asociación Ichud (hebreo, «Unión»), grupo que pretendía la reconciliación entre árabes y judíos.

Buber es más conocido por su filosofía del diálogo, un existencialismo religioso centrado en la distinción entre relaciones directas o mutuas (a las que llamó «la relación Yo-tú» o diálogo) en las que cada persona confirma a la otra como valor único y las relaciones indirectas o utilitarias, (a las que llamó «yo-él» o monólogo), en las que cada persona conoce y utiliza a los demás pero no los ve ni los valora en realidad por sí mismos. Al aplicar esta distinción entre «diálogo» y «monólogo» a la religión, Buber insistió en que la religión significa hablar con Dios, no sobre Dios. Esto no es monoteísmo, sino el diálogo entre el hombre y Dios que es la esencia del judaísmo bíblico. El hombre adquiere conciencia de ser dirigido por Dios en cada encuentro si permanece abierto a esos signos y dispuesto a responder con todo su ser. La filosofía del diálogo de Buber ha tenido mucha influencia en pensadores de todos los credos religiosos, incluidos teólogos protestantes de la categoría de Karl Barth, Emil Brunner, Paul Tillich y Reinhold Niebuhr.

Su obra más importante es *Yo y tú* (1922), en la que construye una teoría general del diálogo. La situación de «diálogo» en que esencialmente consiste la religión, la constituye Buber en la categoría fundamental de su «filosofía dialógica». De las tradiciones místicas populares judías de Europa oriental (jasidismo), toma la idea de un Tú trascendente con quien el hombre ha de establecer, en contra de los supuestos de la religión judía tradicional, una relación de diálogo. Se originan así conceptos fundamentales (o «palabras primordiales»): Yo-Ello, Yo-Tú, parejas de palabras que remiten de un sujeto a los objetos, de un sujeto a un sujeto y a un Otro.

El hombre necesita ambos tipos de relación: con los objetos y con los sujetos, pero la relación verdadera no es la que cosifica, y hace de los demás un ello, sino la que se establece con el tú personal, cuya forma perfecta es el Tú eterno, que nunca se convierte en Ello; relación abierta, imprevisible y llena de riesgos. De ahí surge la reciprocidad, y de ésta la conciencia de sí mismo, el imperativo ético de superar los falsos diálogos hasta la reciprocidad más auténtica que es el amor.

Yo—Tú—Ello

«Las palabras primordiales no significan cosas, sino que indican relaciones...»

La palabra primordial *Yo-Tú*, sólo puede ser pronunciada por el Ser entero.

La palabra primordial *Yo-Ello* jamás puede ser pronunciada por el ser entero.

«Escuchar a la totalidad de la persona con la totalidad de la persona».

Cuando se dice *Tú*, quien lo dice no tiene ninguna cosa como objeto suyo. Pues donde hay una cosa, hay otra cosa.

Cuando uno dice *Tú*, no tiene a la vista cosa alguna. *Tú* no tiene confines...

La terrible melancolía de nuestro destino reside en el hecho de que en el mundo en que vivimos *Tú* se convierte en *Ello*...

«Cada *Ello*, si entra en el proceso de la relación, puede convertirse en un *Tú*, cada *Tú*, una vez aban-

donado el fenómeno de la relación, se convierte necesariamente en un *Ello*».

«Toda vida verdadera es encuentro».

No existe el *Yo* en sí, sino en relación *Yo-Tú* o *Yo-Ello*. El *Yo* está presente tanto cuando se dice *Yo*, como cuando se dice *Tú* o *Ello*. Ser y decir *Yo* son una sola y la misma cosa. «Quien pronuncia una de las palabras primordiales penetra en esta palabra y se instala en ella». Para el hombre, el mundo aparece como dos aspectos según las palabras fundamentales (pares de vocablos) que pronuncia: *Yo-Tú* / *Yo-Ello*. Las palabras fundamentales no significan cosas, sino indican **relaciones**: expresan algo que no tienen existencia independiente, sino que adquieren existencia al ser dichas.

Experiencia fugaz pero profunda

La relación

«En el comienzo es la relación». «El niño tiene instinto de relación».

«La persona aparece en el momento en que se entra en relación con otras personas».

La relación dialógica

«La vida dialógica no es aquella en la que se está continuamente entre personas, sino precisamente aquella otra en que con las personas con las que se está se está verdaderamente. Vivir monológicamente no es vivir en solitario, sino no ser capaz de convertir en realidad esencial la sociedad en la que la persona se mueve conforme a su destino».

Por aquí se encuentran **las dos actitudes básicas** que desafían a los seres humanos hoy: “los que quieren ser ellos mismos y realizarse utilizando a los demás, y los que optan por ser ellos mismos dejando que los otros tengan su propio modo de ser. Rehusamos adoptar la primera actitud, pero no queremos despreciar a los que la adoptan, porque sabemos que demasiado a menudo todos tenemos la tendencia a hacer lo mismo. Sabemos que ellos temen ser destruidos por otros, si les dejan ser ellos mismos. Pero no podemos aceptar una división entre nuestra propia realidad y la realidad de los otros como un conflicto o límite. Solamente siendo nosotros mismos podemos ayudar a otros a ser ellos mismos, y sólo dejando a otros ser ellos mismos, ser diferentes, podemos llegar a ser nosotros mismos.

El concepto de **reciprocidad**, pues, hace referencia a una antropología que tiene como punto de partida la idea de que el ser humano **es relación** y no simplemente que está en relación. Se puede pensar, cabal-

mente, en el *Yo* solamente cuando se logra pensar este en relación con un *Tú*. Ello significa capacidad de distinguir entre relación de intercambio y de don. En la primera, los términos de la permuta son equivalentes: yo te doy una cosa, un bien, y tú me das el dinero correspondiente. En las relaciones, genuinamente recíprocas, siempre se da, pero se diferencia de la anterior porque quien da primero debe poner al otro que la recibe en condiciones de reciprocidad, es decir, de donarse él también en la libertad y la fraternidad so pena de caer en la humillación.

Amar a alguien significa ofrecerle toda nuestra personalidad para ayudarle a crecer como persona. Pero mientras no seamos auténticos, tampoco el otro lo será. La honestidad crea honestidad. La falsedad crea falsedad. Si no tenemos miedo de ser nosotros mismos, tampoco el otro lo tendrá. La respuesta a la pregunta: «¿Qué puedo hacer para ayudar a otros a llegar a ser ellos mismos?», es: «no hagas nada. Sé tú mismo». El amor no es un modo de hacer, sino un modo de ser. No es una acción sino una actitud...Lo primero que necesitamos para ayudar a otros a crecer, es no impedir nuestro propio crecimiento. En otras palabras, a menos que nos amemos a nosotros mismos, no seremos capaces de amar a otros.

El amor es un sentimiento que se adhiere al *Yo* de manera que el *Tú* sea su contenido u objeto: está **entre el Yo y el Tú**. En este contexto de amor, se universalizan los *Tú* y se eliminan las distinciones, las clasificaciones y las exclusiones que se puedan producir (buenos, malos, sabios, necios, bellos, feos...): todos son visto en el cara a cara del *Tú* (seres liberados, determinados, únicos) esto se refleja en el Nuevo Testamento cuando se expresa que en Cristo ya no hay diferencias, y que los que antes estábamos lejos hemos sido hechos cercanos, epístola a los Galátas y Efesios.

El amor se convierte en la responsabilidad de un *Yo* por un *Tú*. Solamente así puedo **educar, ayudar, curar, liberar, elevar**. En esto radica la **igualdad** entre los que se aman. Hacerse cargo mutuamente y estar abiertos a los otros *Tú* que constituyen la humanidad común.

Relación con Dios

Cada *Tú* particular abre su perspectiva sobre el *Tu eterno*. El *Tú* de todas las relaciones se realizan y dejan de realizarse, pero no se consuma en ninguna. Sólo se consuma plenamente en la relación directa con el único *Tú* que, por su naturaleza, jamás puede convertirse en *Ello* (*Dios*). Los nombres del *Tú* eterno han sido variados: los primeros mencionaban a *Dios* como un *Tu*

absoluto; con el tiempo – al convertirlo en objeto de reflexión – se acercaron a las designaciones del *Ello*.

En la relación con Dios la exclusividad incondicional y la inclusividad incondicional se identifican. Quien entra en la relación absoluta no se preocupa por nada aislado – cosas, seres, cielo, tierra – pues todo queda incluido en la relación. No se encuentra a Dios si se permanece en el mundo, pero no se lo encuentra si se abandona el mundo. Dios es el «Todo otro», «Todo mismo», «Todo Presente».

No se puede hablar con propiedad de la búsqueda de Dios. Dios es encuentro y no puede ser inferido de ninguna cosa. Es un hallazgo que uno mismo no ha buscado, un descubrimiento prístino, original. Es el Ser más inmediato, más cercano y más duraderamente presente en nosotros.

La relación con Dios es la relación del amor y no del sentimiento que acompaña al amor. Hay un profundo encuentro – de necesidad mutua – entre el hombre y Dios. La plegaria (expresa un sentimiento de dependencia absoluta) y el sacrificio han recorrido la historia de la relación con Dios.

A este respecto, viene a cuento la cita de Emil Brunner:

La revelación bíblica del AT y del NT trata de la relación de Dios con los seres humanos y de los seres humanos con Dios. No contiene ninguna doctrina sobre el Dios en sí o el hombre en sí. Considera siempre a Dios como el Dios-hacia-el-hombre y al hombre como al hombre-a-partir-de-Dios. Dios incluso en su ser-en-sí desde el principio desea ser comprendido como el-Dios-hacia-el-hombre: este es precisamente el sentido de la doctrina sobre el Dios-Trino; el ser humano siempre, incluso en su ser natural, es el-hombre-a-partir de Dios: este es el sentido de la doctrina de la imago dei y el pecado original. Y ambos pueden conocerse en su plenitud únicamente en Jesucristo, en el que, en cuanto hombre que ha llegado a ser Hijo de Dios, se revela el Dios-hacia-el-hombre y el hombre-a-partir-de-Dios.

En la Biblia esta doble relación entre Dios y el hombre se realiza como acontecimiento en una historia.

Comunidad

Para Buber, la comunidad no era ni una mera sociedad, ni una mera colectividad:

La colectividad no es una unión sino un haz, un empaquetamiento de individuos junto a indivi-

duos distribuidos y dispuestos gregariamente, entre hombre y hombre no hay otra vida que la incitada por el paso de marcha. Pero la comunidad, la comunidad emergente (la única que conocemos hasta el presente) no es ya el estar unos junto a otros sino el estar uno cabe el otro de una pluralidad de personas que, aunque se muevan juntas en orden a una meta, experimentan una mutua respectividad, un estar frente a frente dinámico, un acudir del Yo al Tu. Comunidad existe donde ocurre comunidad. Mientras la colectividad se basa en una atrofia organizada de lo personal, la comunidad se basa en el crecimiento y fortalecimiento de las reciprocidades.

Bajo el caos organizado en que nos movemos, todos esperamos la punzada liberadora, un brusco giro de la historia- al menos de la relación social- por obra del cual el trabajo, la economía, la administración y la política, sin dejar de pertenecer al mundo del ello, porque eso sería imposible, permitan y favorezcan el resurgimiento del tú. Porque nunca habrá fábrica ni oficina entre cuyos tornos o mesas no puedan nacer y alzar su vuelo una mirada de criatura, sobria y fraternal, que sea el signo y la garantía de una humanidad en camino hacia su fin verdadero.

El Nuevo Testamento da una importancia extraordinaria a las relaciones entre los creyentes, en nuestro lenguaje, relaciones interpersonales.

La Iglesia es el proyecto de Dios para crear una nueva humanidad según su propósito «el ser humano nuevo» (Ef 3:1ss; 4:24).

El amor «ágape» que es la máxima expresión del amor en nuestras relaciones (1Tes 3:12), es de naturaleza espiritual y por más que nos esforcemos no lo conseguiremos por nuestros propios medios.

Dificultades para el diálogo, las barreras a la comunicación

La comunicación es un dialogo.

Dialogo es un serio hablar y escuchar, un dar y recibir entre dos o más personas, en el cual el ser y la verdad de uno son confrontados con el ser y la verdad de la otra.

Para que haya dialogo pleno se necesita una sola condición: debe haber reciprocidad y deseo de dialogo por ambos lados.

No siempre es fácil conseguirlo.

Barreras del significado: Lenguaje, imágenes, ansiedades, defensas, designios (fines a conseguir, objetivos)

Necesidades ontológicas de todo ser humano: seguridades del ser, el valor de seguir siendo. Afirmación y seguridad.

Significado: cuando nos proponemos comunicarnos con otro, nos dirigimos a él con la expectativa de que él responderá. Esperamos que los significados que intentamos comunicar activarán ciertos significados en él que le impulsarán a replicar, y que cada uno continuará en un intercambio de significados mutuo y recíproco hasta que se haya realizado algún cambio.

Comunicación: ocurre siempre que hay un encuentro de significados entre dos o más personas.

Una barrera a la comunicación es algo que impide que los significados se encuentren. No se debe suponer que si uno puede hablar, puede comunicarse. Nuestra educación induce a creer que la comunicación es más fácil de lo que en realidad es.

El terreno primordial del que surgen las barreras, es la necesidad y la preocupación que cada individuo siente por su propio ser: en otras palabras, las barreras surgen de la necesidad ontológica del hombre. Todos estamos buscando garantías y seguridades del ser, y el valor de seguir siendo. Buscamos afirmación y seguridad.

Conclusiones

Era nuestra intención tener un comité de conclusiones que nos guiara en un proceso final de atar los cabos sueltos y descubrir hilos en común entre los tres aspectos tan diferentes del tema que se trató. Al final las exigencias del tiempo lo impidieron, por lo que el proceso de buscar conclusiones quedó resumido en la invitación a los participantes a enviar por escrito las impresiones con que volvieron a casa. Citamos aquí algunos párrafos de esas aportaciones a modo de conclusión:

«El tema quizás fue un poco teórico a la luz de las vívidas experiencias de algunos de los asistentes, lo que hubiera dado mucho juego para tratar, no sólo con las líneas generales que aportaban las conferencias, los diferentes modelos que se aportaron y estudiar más a fondo su misionología, eclesiología y anuncio coherente de los valores del reino junto con sus peligros. [...] Hay muchas oportunidades y posibilidades, pero me quedo con que para hacerlo viable hay que asumir riesgos, que el Mesías para serlo tiene que reinar sobre un pueblo y éste ha de vivir coherentemente la ética del Señor del reino.»

(Sergio)

«Lo que hace *comunidad* es la experiencia de Cristo. Sin embargo, esa experiencia no debe tomar un carácter elitista, encerrando la comunidad en sí misma y viviendo una falsa sensación de "santidad". Tiene que arriesgar y crear una alternativa útil anclada en el seguimiento de Jesús, creando una comunidad de acción [...] que se construye y re-construye, se piensa y se re-piensa en una relación dinámica y fluida entre los textos (qué dice y cómo y porqué) y su plasmación práctica, aportando humildemente su experiencia a la sociedad. [...] [Es necesario] mejorar las relaciones interpersonales en la comunidad, pasando de una relación *yo-ello* a una visión *yo-tú* con todos los miembros que la componen, sin cosificar, a través de la reciprocidad, dónde el amor se desarrolla plenamente. La relación es, en este sentido, base esencial de toda comunidad, especialmente la cristiana, puesto que a través de esa relación positiva de crecimiento y madurez puede experimentar el amor ágape y empezar a sentir "la nueva humanidad", la máxima expresión de las relaciones.»

(Mireia)

- La comunidad nace como iniciativa divina. No es fruto de la ocurrencia de los hombres, sino que queda patente como proyecto de Dios en la historia de la salvación.
- La comunidad vive como resultado del don de Dios. No sobreviviría como mera iniciativa de esfuerzos humanos.
- La comunidad se entiende a sí misma como una comunidad fraterna, inclusiva, de iguales, transformadora de su entorno y de sus miembros.
- La comunidad crea espacios y facilita el dialogo más que responder a las preguntas.
- La comunidad debe ser relevante en su tiempo.
- La comunidad es la de la alegría, en medio del dolor. Distributiva del dolor común, generosa con el gozo entre sus miembros.
- Es la comunidad escatológica, la del futuro siempre inminente, que vive la esperanza con humildad.
- La comunidad es la iglesia en la que Dios gobierna, el pueblo en el que el reinado de Dios es ya y ahora real; incompleto, en avance, pero eficaz y cierto.
- La comunidad es donde se hace patente el perdón de los pecados porque Dios ha recuperado su soberanía sobre un pueblo de súbditos voluntarios que demuestran que Jesús es el mesías prometido.
- La comunidad rompe la posibilidad de un individualismo aislacionista dando al reinado de Dios una dimensión exclusivamente espiritual, sino que hace patente el sentido amplio de la soberanía de Dios sobre los suyos.
- La comunidad es un espacio de relaciones personales profundas. Es el lugar donde podemos encontrar al otro como un igual a mi, como un tú con el compartir en lugar de utilizarlo.

(Miguel Ángel)

«**Oportunidades.** La vida comunitaria, a pesar de todas sus dificultades, es imprescindible como expresión de la nueva obra en Cristo. Tanto los orígenes de la iglesia como su historia, muestran que el creyente no debe renunciar a ser parte de, y a formar, una comunidad de fe. Los modelos de ésta han variado bastante entre las épocas, pero esta diversidad no hace sino afirmar que fe y comunidad son realidades con-sustanciales.

«**Peligros:** Históricamente está claro el peligro del poder derivado de la vitalidad y el número de la comunidad. Además, la vida comunitaria puede alejarse muchísimo de la experiencia de gracia en tanto que se vuelve instrumento de algunos individuos o en simple proveedor de servicios. En todos estos casos, ya no es Cristo quien hace la comunidad, sino el ser humano.»

(Pedro)