

La esperanza de Jesús*

Claves para la reflexión

La esperanza es otra de las dimensiones que la teología tradicional de carácter esencialista y ahistórico ha negado a Jesús de Nazaret. A él podía aplicársele la máxima de Epicuro: «*nec metu nec spes*». En la vida de Jesús no había lugar para dudas o vacilaciones, desesperanza o desánimo. Por tanto, tampoco para la esperanza. Jesús actuó conforme a un plan establecido previamente por Dios, en el que no había lugar para sorpresas, novedades o sobresaltos. Todo estaba programado. Donde más claramente se quiere ver esta idea es en el evangelio de Lucas, que comienza con la respuesta favorable de María al anuncio del ángel de que será madre de Jesús, «llamado Hijo del Altísimo» y al que «el Señor le dará el trono de David, su padre», sin intervención alguna de varón: «He aquí la esclava del Señor, hágase

* Juan José Tamayo, *Dios y Jesús*, Serie: Hacia la comunidad No. 2. Madrid: Editorial Trotta, 2000, p. 52-74.

en mí según tu palabra» (Lc 1.3 8), y termina poniendo en boca de Jesús, momentos antes de expirar, las palabras del Salmo 31.6: «Padre, en tus manos encomiendo mi espíritu» (Lc 2.46), que es lo mismo que decir «misión cumplida». La misma intención se cree descubrir en las palabras finales de Jesús según el evangelio de Juan: «Todo está cumplido» (Jn19.30).

Esta imagen de Jesús me parece una versión sesgada y deformada de la totalidad de su persona, mensaje y obra, tal como aparece en los evangelios y en el conjunto del Nuevo Testamento. Su humanidad queda ensombrecida o, peor aun, caricaturizada hasta resultar irreconocible. Durante las últimas cuatro décadas, la reflexión histórica y teológica sobre Jesús de Nazaret ha dado un importante giro al respecto y ha recuperado la esperanza como actitud básica de Jesús ante la vida y como principio movilizador de su práctica liberadora. Dicha recuperación ha tenido lugar preferentemente gracias a la teología de la esperanza (J. Moltmann) y a la teología de la liberación (G. Gutiérrez, J. Sobrino, L. Boff). Jesús no es sólo el soporte objetivo de nuestra esperanza por su resurrección, sino sujeto y actor de la esperanza, y ello en medio de la oscuridad de la historia y del silencio de Dios, y no en una situación idílica.

En esta ponencia me referiré primero a la esperanza como principio y virtud. Después, seguiré el rastro de la esperanza en la historia de Israel. Me centraré, en tercer lugar, en la esperanza Jesús: en su contenido y en su modo de vivirla.

1. EL PRINCIPIO-ESPERANZA: VIVIMOS RODEADOS DE LA POSIBILIDAD

La esperanza no es una simple disposición anímica que defina sólo a personas de naturaleza optimista y esté ausente en personas de talante depresivo. Se trata, más bien, de un principio presente en

la realidad objetiva y de un rasgo fundamental de la conciencia humana. Bloch habla certeramente del «principio esperanza».¹ Intentemos expresar el significado de esa expresión.

El determinismo mecanicista entiende la materia como un «simple foso de sustancias químicas» e identifica la realidad con lo dado y lo que las cosas son aquí y ahora. Para él, la realidad tiene pasado y presente, pero no futuro. Se ubica en el terreno de los hechos, de lo «contante y sonante», de lo que puede verificarse empíricamente. Lo que no admite verificación o no se encuentra en la sucesión de los hechos escapa a los conceptos mecanicistas de materia y realidad. En esta visión de las cosas, la realidad es más importante que la posibilidad; más aun, ésta queda excluida del horizonte de aquélla.

Para la filosofía de la esperanza, por el contrario, la materia es creadora y activa, y la realidad no se reduce a algo inmóvil, sólido, simple, inerte, sino que tiene carácter abierto y dinámico; no se sitúa a ras de suelo, sino que levanta el vuelo. En la realidad no sólo hay presencia; se percibe también la posibilidad, como veremos un poco más adelante en un luminoso texto de Bloch. La realidad no es un circuito cerrado o un calco de lo ya acontecido que se repita siempre de la misma forma, sino un espacio abierto sin límites y una constante novedad cargada de sorpresas. Lo real está en proceso o, mejor, es proceso; está en permanente construcción, en ininterrumpida creación, y la esperanza aparece como el principio que guía dicho proceso hacia la meta. En el proceso nada está decidido de antemano; todo está en marcha. Los hechos no son fenómenos aislados, estáticos e irreversibles, sino momentos de un proceso que discurre con fluidez. No es válida, por tanto, la expresión «las cosas son como son». Pueden ser de otra manera.

El mundo no está completamente terminado ni mecánicamente determinado. Todo lo contrario, en él «se dan posibilidades reales objetivas (...), ocurren cosas verdaderamente nuevas -afirma Bloch- Cosas que verosímelmente aún no le habían ocurrido a ninguna

realidad (...) Hay condicionamientos que nosotros no conocemos aún, o que ni siquiera existen por ahora. Vivimos rodeados de la posibilidad, no sólo de la presencia. En la prisión de la mera presencia ni siquiera podríamos movernos o respirar».² Se trata de la más nítida formulación del principio-esperanza. El mundo se presenta ante nuestros ojos -si están abiertos- como un laboratorio de la salvación posible.

Cuando se renuncia a la concepción cerrada y estática del ser, surge en el horizonte la verdadera dimensión de la esperanza, bajo cuya dirección la realidad se orienta hacia la prosecución de su objetivo: «un mundo que nos sea más adecuado, sin sufrimientos indignos, sin temor, sin alienación de sí, sin la nada», en expresión de Bloch.

2. LA ESPERANZA, DIMENSIÓN CONSTITUTIVA DEL SER HUMANO

La esperanza está radicada en las zonas más profundas del ser humano, al que en otra ocasión he definido como «ser-en-esperanza».³ En el centro del ser, más allá de los datos, cálculos e inventarios, «hay un principio misterioso que está en connivencia conmigo».⁴ A su vez, la esperanza se inscribe en el horizonte de la intersubjetividad, del encuentro con el otro.

La esperanza es la respuesta de todo el ser humano a la situación de prueba que constituye la vida y a la situación de cautividad o alienación en que a veces nos encontramos. En este caso, la esperanza nos lleva a ansiar que la prueba o el estado de cautividad llegue a su fin lo antes posible. Cuanto mayor es mi conciencia de finitud, de cautividad y de las constantes pruebas a que me veo sometido, más fuerte es la esperanza de verme liberado de ellas. A mayor conciencia del peligro, mayor grado de esperanza en la salvación, como indicara

Hölderlin. La esperanza se inscribe en la estructura del ser humano: en su conciencia, libertad, historicidad, alteridad y mundanidad.

El ser humano tiene conciencia de su finitud y contingencia, pero no se instala cómodamente en dicho nivel, sino que aspira a la infinitud y la definitividad. Es precisamente la tensión entre su ser finito y su aspiración a la infinitud lo que lleva al ser humano a buscar la plenitud. La esperanza está presente y activa en la libertad. Ésta es frágil y quebradiza y se siente amenazada desde muchos frentes; puede romperse en mil pedazos y conducir al ser humano al fracaso de su proyecto vital. Pues bien, la esperanza libera a la frágil libertad de caer en la frustración ante el fracaso real o posible. La mirada esperanzada al futuro salva a la quebradiza libertad de sucumbir en los brazos de la fatalidad.

La esperanza opera activamente en la relación del ser humano con el mundo, haciendo converger la aspiración de la humanidad a su plena realización y las posibilidades de liberación del mundo. El ser humano es el «guarda-agujas» de la ruta que ha de seguir el mundo, llevándolo en la buena dirección y a la velocidad adecuada. A veces, sin embargo, gira la aguja en dirección equivocada y provoca el descarrilamiento del mundo. Cuando eso sucede, se apodera de la humanidad una desesperanza generalizada que resulta difícil regenerar. Es el caso de los «holocaustos humanos» que jalonan la historia humana y son cada vez más dramáticos.

En su largo caminar por la vida, y en medio de múltiples fracasos, la esperanza humana va logrando importantes metas que constituyen un buen aliciente para seguir la marcha. Pero esas metas no tienen carácter definitivo; apuntan siempre a otras nuevas. La llegada a la meta definitiva conduciría a la «melancolía del cumplimiento» (Bloch) y, quizá también, al hastío. El ser humano, observa J. Alfaro, «no se realiza plenamente en ninguna decisión de su libertad; ninguna conquista de su acción transformadora representa la etapa definitiva: las desborda en el acto mismo de cumplirlas. Su esperanza va siempre

más allá de sus esperanzas; su futuro trasciende inevitablemente todas sus concretas realizaciones. Entre su aspiración ilimitada que le impulsa a obrar y los resultados de su acción en el mundo, hay un desnivel insuperable. La existencia humana es un continuo rebasarse a sí misma».⁵

El carácter histórico-temporal del ser humano, en fin, constituye el mejor fundamento de la esperanza. La esperanza tiene su arraigo en la temporalidad. El ser humano es “criatura en el tiempo» y, en cuanto tal, sigue su curso hacia el futuro. En el devenir histórico, quien tiene el primado es la “esperanza-esperante» (P. Laín Entralgo). La esperanza constituye a la persona en cuanto ser histórico, es decir, ubicado en el presente, heredero del pasado y orientado al futuro. El sujeto de la esperanza es el ser humano en su unidad psicofísica. Él espera “con su apetito sensible y su voluntad, deseando y queriendo el objeto de la esperanza (...), con su inteligencia, moviéndose intelectivamente hacia la concepción de los proyectos de ser en que esa esperanza se concreta (...), con su cuerpo, aspirando a una inmortalidad integral y definitiva».⁶ Esto se manifiesta de manera especial en las respuestas de las distintas religiones y filosofías al problema de la muerte.

Quien se mueve hacia el futuro es el ser humano en su dimensión personal y comunitaria. Esperar es, por ende, un acto constitutivo de la persona y de la comunidad. Mi esperanza incluye el esperar de los otros. El esperar de los otros activa el dinamismo de mi esperanza. En consecuencia, la esperanza es co-esperanza: esperamos en comunidad.

Como vimos en el capítulo anterior, el vocabulario hebreo utiliza las mismas raíces para referirse a las actitudes espirituales de fe, confianza, esperanza y amor. Ello indica lo estrechamente relacionadas que se encuentran. La esperanza, que tiene sus raíces en la fe-confianza, se despliega hacia el futuro y dinamiza la vida de la persona y de la comunidad creyente, cuya expresión más auténtica

es el amor. Aquí vamos a ocuparnos de la esperanza. Creo que puede afirmarse, con Bloch, que la religión bíblica es la fuente de la esperanza y la reserva de la conciencia escatológica. Tal idea puede confirmarse en una serie de figuras, imágenes, símbolos y tema que recorren, cual hilo rojo, dicha religión; Abrahán, Moisés, promesa, éxodo, mesianismo, tierra prometida, vida, liberación, resurrección, nuevo cielo y nueva tierra, etc. A continuación vamos a fijarnos en dos figuras paradigmáticas de la esperanza: Abrahán y Moisés, y en dos fenómenos significativos que revelan la alta temperatura utópica de la comunidad de Israel: el éxodo y el profetismo.

a) Ponerse en camino confiando en la promesa

La figura del patriarca Abrahán constituye el punto de partida del largo itinerario de un pueblo en busca de la tierra prometida. En respuesta a la llamada de Dios, el patriarca se pone en camino confiando en la promesa de Dios de darle una tierra y una descendencia numerosa y de bendecir en él a todos los pueblos (Gn 12, 1-3). La utopía de la tierra no se sustenta en certeza racional alguna, ni en el poderío del patriarca, ni en el entorno en que está instalado Abrahán. La única garantía de que puede lograrse la utopía de la tierra es la promesa de alguien que es mayor que el patriarca y del que puede fiarse. La respuesta a la promesa por parte de quien la recibe es doble: fiarse y ponerse en camino. La persona que no se fía de la promesa, quien no da crédito a la palabra del otro, difícilmente podrá albergar utopías, y menos aun hacerlas realidad. Quien no se pone en camino, no podrá activar el potencial de esperanza que se esconde en su interior.

b) Moisés: hacia una conciencia alternativa

Moisés crea en el pueblo oprimido una conciencia alternativa que da lugar al nacimiento de una comunidad libre y liberada. Rompe con la religión triunfalista y esclavizante y pone las bases para una religión de la libertad. Desenmascara la política de opresión y

explotación de los faraones y defiende una política regida por la justicia y la compasión. Moisés -como antes Abrahán- no parte de certezas. Si hay alguna, ésta es el hecho de la esclavitud. Lo que venga después no está escrito ni se conoce a ciencia cierta; responde al anhelo de liberación del pueblo. Moisés no tiene firmada ninguna póliza que asegure un final feliz a la marcha que emprende por el desierto con su pueblo. Es de nuevo la confianza en la promesa de Dios, que le dice a Moisés: «Yo estoy contigo» (Ex 3.11), y al pueblo: «Yo soy el Señor, os quitaré de encima las cargas de los egipcios, os rescataré de vuestra esclavitud» (Ex 3.6), y el ponerse en camino (Ex 12.37). Tras la larga y fatigosa caminata, Moisés levanta la vista y contempla la tierra prometida. Pero no llega a disfrutar de la hermosa mañana de la liberación. Sin embargo, como en la canción de Labordeta, se había puesto en camino para hacerla posible y para empujar la historia hacia la libertad.

c) El éxodo: la liberación es posible

El éxodo es la experiencia fundante del pueblo de Israel. Reaparece como memorial de la esperanza y de la liberación en las diferentes etapas de su historia y logra movilizar sus energías utópicas en momentos de frustración colectiva. Viene a mostrar que todo fatalismo puede ser vencido, las cadenas de la esclavitud pueden romperse y la experiencia religiosa no es, por su propia naturaleza, adormecedora de conciencias, sino que puede ayudar al pueblo a liberarse de sus cadenas y suscitar rebeliones. En otras palabras, la utopía puede hacerse realidad en la historia gradualmente.

La liberación no es obra de un *deus ex machina* que actúe desde arriba y fuera de la historia, ni sucede por arte de magia; exige recurrir a las mediaciones históricas. La liberación es un proceso gradual, no siempre lineal; un proceso no exento de dificultades que pueden desembocar en desencanto. Una de ellas es la lejanía de la meta, que parece convertirse en misión imposible. Otra, el recuerdo del pasado que, aunque en régimen de esclavitud, permitía asegurar la

supervivencia. Otra, en fin, el miedo a la libertad que pesa negativamente en el ánimo del pueblo, a veces incluso más que la aspiración a la liberación. Sin embargo, a pesar de las dificultades, el pueblo sigue caminando bajo el impulso de la promesa de Dios y con la esperanza de vivir en la «tierra que mana leche y miel».

d) Los profetas de Israel: imágenes de la utopía

El profetismo bíblico es otra de las fuentes de la esperanza bíblica que activa el principio del éxodo en tiempos de desencanto. En el conflicto entre el poder del destino y la fuerza de la libertad humana, los profetas de Israel se decantan por ésta. La profetisa griega Casandra anuncia resignada la caída de Troya como necesidad ineludible. La decisión humana no es capaz de evitar el desenlace fatal. También los profetas de Israel anuncian el desenlace fatal de la historia del pueblo, pero sólo como posibilidad, que puede ser modificada por la libre decisión de la persona y por la acción liberadora de Dios. El futuro no está decidido. La historia puede dar un giro de noventa, ciento ochenta y hasta trescientos sesenta grados. La práctica humana resulta decisiva en el cambio de rumbo de la historia hacia un futuro más justo. La libertad puede quebrar las fuerzas del destino.

La literatura profética describe la utopía de un mundo mejor con una gran riqueza de imágenes en las que se han inspirado algunas de las más bellas utopías formuladas posteriormente y en sintonía con muchas de las reivindicaciones que hoy plantean los movimientos alternativos. Isaías presenta al Mesías como «árbitro de las naciones y juez de pueblos numerosos» (Is 2.4a). En la era mesiánica, «de las espadas forjarán arados; de las lanzas, podaderas. No alzaré la espada pueblo contra pueblo, no se adiestrarán para la guerra» (Is 2.4b). La utopía de Isaías es, a juicio de Bloch, «el protomodelo de la internacional de la paz».

El mismo profeta formula la utopía del encuentro solidario y fraterno entre la naturaleza y la humanidad, que anticipa el ideal

franciscano de la hermandad del ser humano con todos los seres de la creación en pie de igualdad, y se anticipa a los movimientos ecologistas en su compromiso por liberar a la naturaleza de la opresión a que se ve sometida: «Habitará el lobo con el cordero, la pantera con el cabrito, el novillo y el león pacerán juntos: un muchacho pequeño los pastorea. La vaca pastará con el oso, sus crías se tumbarán juntas; el león comerá paja con el buey. El niño jugará en la hura del áspid, la criatura meterá la mano en el escondrijo de la serpiente» (Is 11.6-8). La relación del ser humano con los animales es de sujeto a sujeto, y no de sujeto a objeto.

Una nueva imagen de la esperanza muy extendida en la Biblia es el cántico nuevo: «Cantad al Señor un cántico nuevo, su loor desde los confines de la tierra. Que le cante el mar y cuanto contiene, las islas y sus habitantes» (Is 42.10; cf. Sal 96.1; 98.1). Un pueblo dominado, esclavizado, no puede cantar. Un pueblo libre o en camino hacia la libertad debe dejar de lamentarse, de llorar, y festejar la libertad bien como realidad bien como anticipo, entonando canciones.

La Biblia recurre a menudo a la imagen de la fertilidad de la mujer estéril. Habla de mujeres que lograron superar la esterilidad y engendraron hijos llamados a asumir importantes responsabilidades en la historia de su pueblo (1 Sam 2.5; Sal 113.9). La esterilidad física no tiene por qué entenderse como signo de reprobación de Dios o como motivo de lamentación, porque del vientre de la mujer estéril puede surgir un futuro nuevo (Is 54.1-10).

En una sociedad donde la clase dominante actúa por móviles mercantiles y gasta el dinero en la adquisición de cosas superfluas, los profetas defienden la gratuidad del sustento. Quienes tienen hambre y sed pueden saciar ambas necesidades gratuitamente: «Oíd, sedientos todos, acudid por agua, también los que no tenéis dinero; venid, comprad trigo, comed sin pagar; vino y leche de balde. ¿Por qué gastáis dinero con lo que no alimenta? ¿Y el salario en lo que no da hartura? Escuchadme atentos, y comeréis bien, saborearéis platos

sustanciosos» (Is 55.1-2). Los profetas denuncian severamente los comportamientos que atentan contra los derechos de los pobres: acumulación de bienes, explotación económica, orden jurídico legitimador de la injusticia estructural, culto encubridor de actitudes insolidarias, etc. El ayuno que Dios quiere consiste en compartir el pan con el hambriento, vestir al desnudo, acoger al prójimo, liberar a los oprimidos, hospedar a quien carece de techo (Is 58.6-7).

Otra imagen de la utopía es la creación de un cielo nuevo y una tierra nueva, que comporta la transformación total del mundo (Is 65.17-18). Opera aquí la oposición entre pasado-futuro. El Dios de Israel no mira al pasado con añoranza, sino que es un Dios de futuro que hace todo nuevo: «No recordéis lo de antaño, no penséis en lo antiguo, mirad que realizo algo nuevo; ya está brotando, ¿no lo notáis?» (Is 43.18-19). En el ideal profético del futuro no entra la restauración o la vuelta a la edad dorada de los orígenes, sino la creación de una nueva humanidad reconciliada con el cielo y la tierra.

Los profetas recurren a la imagen del corazón nuevo y el espíritu nuevo para anunciar la transformación interior y exterior de la persona: el cambio de mentalidad, de vida, de actitudes, de sentimientos (Ez 36.26-27). Es la interiorización de la religión -de la que ya hablamos en el capítulo primero-, frente a las manifestaciones espectaculares, con frecuencia vacías de espiritualidad. Los profetas no entienden la Ley como un código de normas que haya que cumplir bajo la amenaza del castigo, sino como una aspiración inscrita en el corazón humano que se despliega en la práctica de la justicia (Jr 31.31-34).⁷ La circuncisión física deja de ser criterio válido para la experiencia religiosa de Israel. La verdadera circuncisión es la interior, la del corazón, como afirma Pablo de Tarso: «Pues no está en el exterior el ser judío, ni es circuncisión la externa, la de la carne. El verdadero judío lo es en el interior, y la verdadera circuncisión, la del corazón, según el espíritu y no según la letra» (Rom 2.28-29). Los limpios de corazón llegarán hasta las profundidades del ser humano, descubrirán los valores que ahí se esconden, penetrarán en los

misterios de Dios y verán a Dios (Mt 5.8). «Sólo se ve bien con el corazón. Lo esencial es invisible a los ojos» (A. de Saint Exupéry).

3. EL REINO DE DIOS, UTOPIA DE JESÚS

Jesús no fue una persona narcisista, ególatra o megalómana que se autoconvirtiera en el centro de la esperanza. Los textos en que se autodefine como camino, verdad y vida, etc., son textos redaccionales que expresan la teología propia de cada autor. Jesús no tiene puesta su esperanza en el cielo como trascendencia espacial disociada de la historia. En el horizonte de su esperanza tampoco se encuentra la Iglesia como organización jerárquico-patriarcal continuadora de la religión de Israel y disociada del reino de Dios. En el punto de mira de la esperanza de Jesús no está ni siquiera Dios, en cuanto deidad que viva instalado en las alturas, cual los dioses del Olimpo griego, al margen de los afanes humanos.

El contenido de la esperanza de Jesús es: a) el reino de Dios en su unidad de trascendencia e historia; b) en su dialéctica presente y futuro; c) como Buena Noticia para los pobres y marginados/as; d) en relación con la vida.⁸

a) El reino de Dios, en su unidad de trascendencia e historia

El reino de Dios constituye el «asunto» de Jesús (Kasper), el núcleo central de su predicación, el criterio de su praxis, el «último polo referencial» de su existencia (Sobrino) y la utopía de su vida. Pero, ¿cómo hay que entenderlo? Las interpretaciones no pueden ser más divergentes. Algunas acentúan su dimensión puramente religioso-espiritual y trascendente, hasta desembocar en espiritualismo y trascendentalismo, y descuidan su carácter histórico-social. Sirvan como botón de muestra los testimonios de dos cualificados exégetas. Para R. Schnackenburg, «la salud anunciada y prometida con el Reino

de Dios es una dimensión puramente religiosa. El elemento terreno-nacional y religioso-político ha apartado a Jesús del pensamiento de basileía y con ello se ha opuesto a la expectación generalmente extendida en el pueblo de Dios, por lo que hace a un reino mesiánico lleno de esplendor». ⁹ Según M. Hengel, «la verdadera liberación de todo poder comienza con la libertad interior, en el sentido del Nuevo Testamento, la obtiene sólo el que ha captado, por la fe, la cercanía del amor de Dios, que le saca de sí mismo y le conduce a los demás». ¹⁰

Otras interpretaciones subrayan unilateralmente la vertiente socio-política del reino de Dios, sin prestar apenas atención a su aspecto religioso-interior. Es el caso de la «lectura materialista» del evangelio, inspirada en el marxismo ortodoxo, que explica los orígenes del movimiento cristiano en clave socio-económica, entiende el cristianismo como una organización social y políticamente revolucionaria y a Jesús como un dirigente subversivo contra el poder invasor. ¹¹

Ambas concepciones tienen aspectos positivos que no podemos desestimar. Pero consideradas por separado, creo que ninguna de las dos responde adecuadamente al mensaje y a la práctica de Jesús. El reino de Dios, según la certera formulación de I. Ellacuría, «pone en unidad a Dios con la historia (...); es, a una, la presencia activa de Dios en la historia y la presencia de la historia en Dios, la historización de Dios (...) Es, en definitiva, el Dios-con-nosotros». ¹² En este sentido, me parece que puede definirse como el ámbito donde convergen las esperanzas humanas con el plan salvador de Dios, donde se dan cita lo utópico anidado en el corazón humano y las aspiraciones emancipadoras de la humanidad. Es el encuentro de la liberación de la persona y el cambio de estructuras injustas, del cielo nuevo y la tierra nueva con el «hombre nuevo».

En consecuencia, hay que superar los tradicionales dualismos con que se ha querido presentar el reino de Dios y pensarlo como una realidad pluridimensional, que implica una transformación global en

todas las esferas de la existencia humana: histórica y cósmica, personal y estructural, interior y exterior, etc.

b) Entre el «ya sí» y el «todavía no»

En esta cuestión, como en la anterior, se dan distintas interpretaciones. Una es la representada por A. Schweitzer, que considera a Jesús como un visionario apocalíptico y el reino de Dios anunciado por él como realidad futura a punto de llegar. Otra es la de R. Bultmann, para quien Jesús es «el acontecimiento escatológico», y la irrupción del reino de Dios tiene lugar aquí y ahora. Ello exige decidirse en el presente. En una línea similar se sitúa la interpretación de Ch. Dodd, según la cual el reino de Dios no es objeto de esperanza, sino una realidad ya presente en el mundo, y Jesús constituye el acontecimiento único y decisivo de la historia.

Intentando mediar entre estas interpretaciones, puede afirmarse que en la síntesis de las tres está la verdad: el reino de Dios se caracteriza por la dialéctica entre presente y futuro, entre la decisión en el aquí y ahora, para no evadirse de la realidad que nos toca vivir, y la mirada al futuro, para imaginar y construir mundos nuevos más acordes con el ideal de fraternidad y sororidad. El reino de Dios comienza a realizarse en la persona y la actividad de Jesús, como ponen de manifiesto los evangelios cuando describen los signos liberadores realizados por él: expulsión de espíritus malignos, comidas con pecadores, prostitutas y publicanos, curación de enfermedades, perdón de los pecadores, etc. Los evangelistas interpretan estas prácticas de Jesús como el cumplimiento de los anuncios de salvación hechos por los profetas: «Los ciegos ven y los cojos andan, los leprosos quedan limpios y los sordos oyen, los muertos resucitan y a los pobres se les anuncia la Buena Noticia» (Mt 11.5). Las profecías veterotestamentarias sobre el futuro reino mesiánico se hacen realidad en las señales de Jesús, que son portadoras de liberación integral para las personas y grupos humanos más desfavorecidos (cf. Is 26. 19; 29.18-19; 35.5-6; 61.1).

Pero el reino de Dios no se realiza definitivamente en las acciones humanizadoras de Jesús, pues eso sería lo mismo que decir que con Jesús la historia llega a su fin, cosa que no puede afirmarse con los textos evangélicos en la mano. El reino de Dios anunciado por Jesús no interrumpe ni cierra la historia, sino que la abre al futuro, situando a sus oyentes y seguidores en actitud *activamente expectante*. Así lo ponen de relieve numerosos dichos y parábolas de Jesús: la segunda petición del padrenuestro («venga tu reino», Mt 6.10; Lc 11.2), el banquete mesiánico, la cosecha, el árbol gigante; las parábolas del ladrón nocturno, de las diez vírgenes, del portero que espera la llegada del señor a su vuelta de la boda, del mayordomo a quien se le encarga la vigilancia sobre los empleados, los textos sobre el Hijo del hombre, etc.

Schillebeeckx resume la dialéctica presente-futuro del reino de Dios en Jesús de Nazaret con estas luminosas palabras: «Jesús predica la salvación futura y la hace presente en su praxis, sugiriendo así una conexión entre su persona y el reino de Dios».¹³ Esa praxis debe proseguirse en la de los cristianos y cristianas por humanizar las condiciones de vida.

El «ya sí» del cumplimiento parcial remite al «todavía no» de la esperanza, al tiempo de la historia, donde la humanidad avanza gradualmente hacia un futuro mejor, en medio de contradicciones, hasta lograr su plenitud. ¿Cómo entender, hoy, dicha relación dialéctica para que, por una parte, ni el presente quede devaluado ni el futuro se pierda en una eternidad intemporal y ahistórica y, por otra, el ser humano no sea un mero espectador de la historia ni Dios se convierta en el único protagonista del futuro? He aquí un intento de respuesta. El futuro, ciertamente, «es mayor que el presente», razona Schillebeeckx, pero, a su vez, es un impulso que genera en el presente una praxis ético-religiosa en sintonía con el reino de Dios. La conexión con el reino de Dios no se agota en la persona histórica de Jesús de Nazaret. Se extiende a los testigos de todos los tiempos -profetas, mártires, místicos, etc.-, y a los proyectos de liberación

tendientes a la construcción de un mundo más humano. De ahí la importancia de las mediaciones históricas, que son parte constitutiva del reino de Dios, y no simple apéndice.

La dialéctica presente-futuro ha de huir del peligro del triunfalismo en que ha caído con frecuencia la Iglesia cristiana, al creer realizado definitivamente el reino de Dios en la historia a través de los «imperios cristianos», cuando lo que sucedió fue la apropiación del dinamismo del Evangelio por parte del poder temporal para someter más fácilmente a los pueblos. El cristianismo, a su vez, combatió violentamente contra los imperios de otras confesiones religiosas por considerarlos enemigos del reino de Dios. La dialéctica presente-futuro debe entenderse, más bien, como dialéctica negativa, que reconoce el «plus» de negatividad de la historia, y muy especialmente de la bimilenaria historia del cristianismo. Creo que es aplicable a esta situación lo que dijera Th. Adorno tras lo sucedido en Auschwitz: «La sensibilidad no puede menos de ver en toda afirmación de la positividad de la existencia una charlatanería, una injusticia para las víctimas».¹⁴

Se podrá objetar que la dialéctica negativa va en dirección contraria a la utopía del reino. Pero la objeción es inconsistente. El camino hacia la utopía no se hace con afirmaciones autocomplacientes; pasa por la crítica del presente, por la negación de los elementos deshumanizadores que se dan en todos los procesos históricos. La dialéctica negativa pertenece al núcleo de la utopía.

c) Reino de Dios, Buena Noticia para los pobres

El reino de Dios, en su unidad de trascendencia e historia y en su dialéctica de presente-futuro, es don gratuito y Buena Noticia para los pobres. Aquí radica, a mi juicio, la originalidad del mensaje de Jesús, y no en haber anunciado su llegada más o menos inminentemente. Jesús anuncia el reino de Dios como oferta gratuita de salvación. No es, por tanto, cuestión de méritos por las buenas

obras. Quienes creen merecerlo son excluidos o, mejor, se autoexcluyen, como en el caso del hijo que le fue fiel a su padre y le reclama un trato especial en la parábola del «Hijo pródigo». Quienes, por el contrario, no creen merecerlo y se sienten excluidos por el hecho de no cumplir la ley, son llamados al reino, como en el caso del hijo que dilapidó la hacienda de su padre en la misma parábola. La justicia del reino no sigue las reglas de la justicia legal. Ésta sólo permite acceder al reino a las personas de buena conducta (religiosa), a los que ocupan los primeros puestos en el organigrama socio-religioso y político, dejando fuera a los pobres, pecadores, publicanos y prostitutas. La lógica del reino, sin embargo, coloca a los últimos los primeros.

El carácter gratuito del reino de Dios genera una dinámica contraria a la de los reinos de este mundo: la misericordia hacia los pecadores, frente al castigo; la liberación de los oprimidos frente a la esclavitud; el amor a los enemigos, frente al odio; el perdón para con los ofensores, frente a la venganza. La dinámica de la gratuidad conduce derechamente a privilegiar a los pobres. Entre las señales del reino que Jesús ofrece a los emisarios de Juan Bautista que le preguntan si él es el Mesías, hay una de especial relevancia: «A los pobres se les anuncia la Buena Noticia» (Mt 11.5; Lc 7.22). En este texto se establece una relación intrínseca entre «el que ha de venir» y «los pobres». Similar relación aparece también en las Bienaventuranzas: «Bienaventurados los pobres de espíritu, porque de ellos es el reino de los Cielos» (versión de Mt 5. 3); «Bienaventurados los pobres, porque vuestro es el reino de Dios» (versión de Lucas 6.20). En la versión de Lucas hay un matiz peculiar: junto a las bienaventuranzas para los pobres enumera las malaventuranzas para los ricos. El reino de Dios, que es Buena Noticia para los pobres, se convierte en Mala Noticia para los ricos (Lc 6.20-24).

Un nuevo ejemplo de la relación intrínseca entre el reino de Dios y los pobres se encuentra en las siguientes palabras que sólo Mateo pone en boca de Jesús: «En verdad os digo, los publicanos y las

prostitutas os llevan la delantera para entrar en el reino de Dios» (Mt 21.31). Dichas palabras son la respuesta a los sumos sacerdotes y senadores del pueblo que le preguntan con qué autoridad actúa y quién se la ha dado (Mt 21.23ss). El lugar donde las pronuncia es el *Templo*.

La traducción castellana no permite apreciar la radicalidad y el sentido provocativo de estas palabras, pues lo que parecen expresar es que tanto los dirigentes del pueblo como los publicanos y las prostitutas entran en el reino Dios, si bien éstos llegan antes que aquéllos. Si nos atenemos a los términos griegos utilizados (*proágousin ymás*), el significado correcto del texto, según J. Jeremías, es que «los publicanos y las rameras entrarán en el reino de Dios, pero vosotros, no».¹⁵

La relación intrínseca se da también entre el reino de Dios y la práctica de la misericordia y la solidaridad para con los marginados y excluidos del sistema, como se demuestra en la parábola del Juicio Final (Mt 25.31-46). Dar de comer a las personas hambrientas, dar de beber a la gente sedienta, acoger a los extranjeros, dar cobijo a las personas sin hogar, visitar a los enfermos, solidarizarse con los presos, son prácticas constitutivas del reino de Dios, a condición de que vayan a la raíz de las carencias y generen un cambio estructural.

d) En defensa de la vida

El reino de Dios constituye una apuesta por la vida y la dignidad de los seres humanos y de la naturaleza. Así se pone de manifiesto en algunos de los recientes estudios exegético-teológicos.¹⁶ Es importante insistir en esta dimensión, porque las iglesias cristianas, llamadas a anunciar el reino de Dios como mensaje de vida, con frecuencia han atentado contra la vida y la dignidad de las personas y los grupos humanos, han reprimido su libertad y han negado su derecho a la felicidad, como ya denunciara con razón -aunque de forma exagerada- Nietzsche.

Los propios relatos evangélicos se encargan de llamar la atención sobre la actitud incoherente de los «hombres de religión» que, al anteponer los deberes religiosos a los deberes sociales, los intereses del poder religioso a los derechos humanos y la Ley a la defensa de la dignidad humana, se comportan como «enemigos de la vida».¹⁷ Esta mentalidad anti-vida queda reflejada en la frase que el evangelio de Juan pone en boca de los judíos durante el proceso contra Jesús: «Nosotros tenemos una Ley, y según esa Ley (Jesús) debe morir, porque se tiene por Hijo de Dios» (Jn 19.7).

Jesús desenmascara la mentalidad legalista de los hombres de la religión, a quienes plantea la disyuntiva: «¿Es lícito en sábado hacer el bien en vez del mal, salvar una vida en vez de destruirla?» (Mc 3. 4; Lc 6.9). Sitúa la vida por delante de la religión, y ésta al servicio de aquélla. Esto lo vio con gran lucidez Bonhoeffer, quien en una de sus cartas desde la prisión afirma que el «acto religioso» es, ante todo, un acto de vida y que Jesús llama a la vida, y no a seguir una nueva religión».¹⁸

El mensaje y la práctica de Jesús se orientan a mejorar las condiciones de vida de todas las personas y grupos humanos, especialmente de aquellos que viven en situaciones de exclusión por motivos religiosos y sociales. ¿Cómo? Liberándolos del sufrimiento y del poder del mal. Es tan profunda la relación del reino de Dios con la vida, que cuando se atenta contra ella se está impidiendo la realización del reino de Dios, y cuando se trabaja por una vida digna para todos, se está construyendo el reino de Dios.

Pero, ¿de qué vida se trata?, ¿de la eterna, sobrenatural, espiritual, religiosa, interior y privada? Así se ha entendido y vivido en el cristianismo durante siglos, pero no es la que se corresponde con el evangelio. El reino de Dios afirma la vida indivisible, en todas sus dimensiones, en su plenitud, para la naturaleza y el cosmos. Sólo así puede hablarse de vida digna y con sentido.

4. ¿CÓMO ESPERA JESÚS?

La pregunta por el cómo de la esperanza de Jesús es tan importante como la de su contenido. Ambas están relacionadas. El contenido de la esperanza no se manifiesta en abstracto, sino en unas condiciones muy concretas, que pueden resumirse así: Jesús espera en el horizonte de las expectativas mesiánicas de su pueblo, pero corrigiéndolas a partir del mesianismo sufriente, en lucha con los poderes establecidos, en medio de la oscuridad de la historia y del silencio de Dios.

a) En el horizonte de las expectativas mesiánicas de su pueblo

Jesús es un creyente judío que vive su esperanza en el marco de las expectativas mesiánicas de sus correligionarios. En el capítulo anterior pudimos confirmar las afinidades de Jesús con el mensaje apocalíptico de Juan Bautista. Ahora bien, el hecho de compartir las esperanzas de su pueblo no significa que se identifique con ellas acríticamente. Él corrige las deformaciones de que había sido objeto la esperanza mesiánica a lo largo de su historia: el etnocentrismo de la salvación, el triunfalismo político en la idea del mesías, el legalismo, la apelación a la violencia, etc. Frente a esas deformaciones, Jesús subraya el universalismo y la gratuidad de la salvación esperada. Ahora bien, este distanciamiento no significa que Jesús propusiera una alternativa espiritual a las expectativas políticas de Israel. Al compartir las esperanzas del pueblo está asumiéndolas en su dimensión política, que le es consustancial, pero sin caer en la patología del poder.

b) Desde la experiencia de un mesianismo sufriente

La vida de Jesús no se corresponde con el modelo de mesianismo dominante en la religión judía de su tiempo, que era el de la teocracia davídica.¹⁹ Más aun, rechaza expresamente el título y la función de «mesías», mientras que acepta el título y la función de «profeta».

Buena prueba de ello es la escena de la confesión de Pedro en Cesarea de Filipo (Mc 8.27-33; Mt 16.13-20; Lc 9.18-21). Jesús pregunta a los discípulos quién dice la gente que es él, y éstos le responden que Juan Bautista, Elías u otro de los profetas. A continuación les pregunta qué piensan ellos y Pedro contesta: «Tú eres el Mesías» (Mc 8.29). La reacción de Jesús la expone el evangelista de forma gradual en tres momentos. Primero, les prohíbe hacerlo público. Después, se distancia del ideal mesiánico tradicional recordando la dimensión sufriente. Finalmente reprende a Pedro con especial dureza («¡Quítate de mi vista!», Mc 8.33) por seguir manteniéndose en la idea triunfalista davídica, que «no es la de Dios, sino la humana» (Mc 8.33).

En la secuencia hay todavía un cuarto momento que viene a ratificar el distanciamiento de Jesús del ideal mesiánico vigente: las condiciones del discipulado, que se resumen en dos. Una, el negarse a sí mismo, es decir, renunciar al orgullo y a la prepotencia. Otra, tomar la cruz, es decir, asumir la realidad en su lado menos halagüeño (Mc 8.34-38). Es claro que todo el texto responde a una intencionalidad teológica. Se trata de un episodio modificado por la comunidad pascual donde, según el análisis de C. Duquoc, se pretende justificar tanto la declaración de la mesianidad de Jesús como la constatación de que su vida no fue la de un mesías en el sentido tradicional.

En consecuencia, la esperanza de Jesús no pasa por el triunfo arrollador contra los enemigos, sino por la impotencia y el fracaso, como se revela en la cruz. Si todavía se quiere hablar del mesianismo de Jesús, tiene que adjetivársele como sufriente. Jesús huye de las actuaciones espectaculares. No cede a la prisa, ni a la tentación del éxito rápido, fácil y llamativo. No pretende instaurar el reino de Dios mediante el poder y la violencia, sino a través de la debilidad y la pobreza, de la libertad y la persecución, de la palabra persuasiva y el ejemplo de vida.

c) En medio de la incomprensión de sus seguidores

Su concepción crítica del mesianismo lleva a Jesús a vivir la esperanza en medio de la incomprensión de sus seguidores y seguidoras. Estos esperaban un mesías que pasara triunfalmente los trofeos de la victoria contra los enemigos y no aceptaban que el liberador fuera un ser humano de su misma pasta y menos aun que tuviera que morir como un malhechor. Los evangelios ofrecen varios ejemplos de dicha incomprensión, además de la de Pedro, que acabamos de exponer. Una es la petición de la mujer de Zebedeo de que sus hijos se sienten junto a Jesús en el reino de los Cielos y la reacción airada de los otros discípulos (Mc 10.35-41; Mt 20.20-24). La respuesta de Jesús no deja lugar a dudas: «El que quiera llegar a ser grande entre vosotros, será vuestro servidor, y el que quiera ser el primero entre vosotros, será esclavo de todos» (Mc 10.43-44). Es verdad que estamos ante un texto redaccional y no ante las mismísimas palabras de Jesús, pero, como ya hemos demostrado en otra ocasión, reflejan el punto de vista del Jesús histórico. Otro ejemplo nos lo proporciona la escena de la despedida de Jesús antes de la Ascensión, según la descripción de Hechos de los Apóstoles. Los discípulos preguntan a Jesús si era ése el momento en que iba a restablecer el reino de Israel (Hch 1.6). Jesús responde primero con una evasiva para, después, proponerles como misión dar testimonio del Resucitado.

d) En lucha contra los poderes establecidos

Los poderosos, instalados cómodamente en la seguridad del presente, no miran al futuro con esperanza, sino con preocupación por miedo a perder sus privilegios. Los movimientos de liberación nacidos desde abajo se rebelan contra el orden establecido, causante de la miseria y la esclavitud de los pueblos, sueñan con mejorar sus condiciones de vida y luchan por mutar el curso de la historia rumbo a la patria de la libertad y de la igualdad.

Los poderosos no soportan los levantamientos de los pobres e intentan sofocarlos con todas las armas a su alcance, sin reparar en sus consecuencias. Atentando contra la utopía de los pobres en un mundo mejor creen que pueden someterlos. Pero no lo consiguen, ya que cuanto más se intenta reprimir la esperanza de los pobres ésta resurge más fortalecida.

Una situación similar se produce en el conflicto entre los poderes religiosos y políticos y Jesús de Nazaret. Aquéllos no dudan en hacer alianzas entre sí para conservar su situación privilegiada: el poder político, dominando la libertad del pueblo; el poder religioso, considerándose portavoz de Dios y representante de la voluntad divina. Jesús, sin embargo, no tiene ningún privilegio que defender. Por eso arriesga su vida. Los poderosos no soportan que un hombre normal y corriente quiera mutar los destinos decididos por el poder. Las autoridades religiosas no aguantan que Jesús corrija la ley de Moisés y quiera cambiar el rumbo de la «religión de los padres». Las autoridades políticas no pueden resistir que los desprecie. Por eso lo persiguen hasta dar con sus huesos en la cruz.

Los poderosos representan la fuerza inmovilista, conservadora; Jesús, la fuerza utópica, desestabilizadora, como es siempre la utopía. Pero en el conflicto entre ambas «fuerzas», la esperanza de Jesús, lejos de quedar sofocada, sale fortalecida de las pruebas a las que le somete el sistema.

e) En la oscuridad de la historia

La historia humana no es siempre lineal y luminosa. A veces resulta opaca y se nos presenta con puntos negros. Es conducida a ritmo de tormenta, que arrasa todo lo que encuentra a su lado, más que con paso sereno. Hegel compara la historia con el «banco del carnicero», donde se han sacrificado muchas víctimas inocentes. En un clima así, la esperanza no puede vestirse de blanco, en tono festivo, sino que aparece «teñida de luto» y con «crespones negros»,

como dijera Bloch. La historia no es siempre, como creían los ilustrados, una marcha triunfal hacia el progreso, sino una marcha lenta, con cadenas en los pies o con plomo en las alas, hacia la libertad, o una carrera alocada hacia el abismo. En muchos lugares es un camino hacia el cautiverio, un éxodo a ninguna parte, o un itinerario sin tierra prometida a la vista. El progreso parece más la excepción que la regla general.

Tampoco para Jesús la historia es un camino de rosas. Hay momentos en su vida que tienen la tonalidad oscura que acabamos de describir.

f) En el espesor del silencio de Dios

Jesús vive su esperanza en el espesor del silencio de Dios. Y esa es la prueba más difícil de salvar. Siente la ausencia de Dios cuando más necesita su presencia. Experimenta el abandono de Dios cuando el agua le llega al cuello. Según el testimonio de los sinópticos, Jesús pide a Dios que le libre del trance trágico y amargo de la muerte. Y lo hace con una expresión similar a la que emplean los niños y niñas para pedir auxilio a sus padres cuando están en peligro: «¡Papá, mamá, venid a salvarme, que me hundo!». Confiado en el poder omnímodo de su Padre, se dirige a él en tono de súplica: «*Abbá!* ¡Padre!, todo es posible para ti; aparta de mi este trago» (Mc 14.36a), para añadir a renglón seguido: «Pero no sea lo que yo quiero, sino lo que quieras tú» (Mc 14.36b; cf. Mt 26.39; Lc 22.44).

Una nueva escena donde Jesús experimenta el silencio de Dios y la más profunda crisis de esperanza tiene lugar cuando Jesús se encuentra en la cruz. Mateo y Marcos ponen en su boca las palabras amargas del Salmo 22: «*Eloi, Eloi, lama sabaktani* (Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?)» (Mc 15.34; cf. Mt: 27.46). Jesús tiene que enfrentarse él solo ante la muerte, asumirla con todo el dramatismo que comporta. Ningún poder superior o exterior a él le va a ahorrar el dolor de tal trance. Su esperanza se encuentra aquí en

el momento más difícil y oscuro, donde, entre los humanos, no sólo no florece, sino que suele fenecer.

Jesús ha de hacer frente a las burlas de que es objeto en la cruz, descritas por los tres sinópticos (Mc 15.32ss; Lc 23.35ss; Mt 27.41ss). Al ver a Jesús en la cruz, los sacerdotes, senadores y letrados bromean diciendo: «Ha salvado a otros y él no puede salvarse. ¡Rey de Israel! Que baje ahora de la cruz y le creeremos. ¡Había puesto en Dios su confianza! Si de verdad lo quiere Dios, que lo libre ahora, ¿no decía que era Hijo de Dios?» (Mt 27.42-43). Ante la impotencia de Jesús para hacer lo que le pedían, los sumos sacerdotes y letrados concluyen que es un impostor. ¿Por qué no hace una demostración de poder ante ellos? ¿Por qué no se salva a sí mismo, estando como está a punto de morir, y así acreditará su predicación?

Lo que se deduce de todo esto es que la esperanza de Jesús no tiene lugar en un clima idílico, sino en condiciones adversas y a contracorriente, en momentos oscuros, donde la esperanza humana no suele florecer, sino fenecer; donde la esperanza, que es lo último que se pierde, está a punto de perderse. Por ello, la esperanza de Jesús no fue la de un soñador iluso o un optimista ingenuo que desconozca las dificultades; fue muy consciente de ellas, pero no hasta el punto de sentirse derrotado o de caer en la desesperanza. Ch. Duquoc resume así la actitud esperanzada de Jesús en los momentos críticos de su vida: «La esperanza de Jesús nunca adoptó la forma de un sueño ni, quizá, la de una utopía. Apuró hasta el extremo la experiencia de lo difícil que es «cambiar la vida». Se negó a revelar a sus discípulos cuándo vendría el reino, ni le faltó tampoco el fracaso de su predicación; lloró por Jerusalén; se inflamó de cólera contra la mezquindad de los escribas y la ceguera de los fariseos; supo por sí mismo la cortedad de miras de sus propios discípulos. Pero nada de esto le llevó a desesperar, pues el reino se encuentra allí donde no hay consideración para consigo mismo ni demostración de poder, sino comunión con Dios. Puede compartirse la alegría de Dios en medio de la más fuerte decepción. Si la esperanza de Jesús

se hubiera fundado en una estimación de la evolución de las sociedades, en una mejora de las relaciones entre los seres humanos, se habría quedado en un optimismo a falta de comprobación. Pero nunca fue nada de todo esto, y éste es el motivo de que pudiera arriesgarlo todo para que la comunión entera con Dios fuera compartida también por los seres humanos».²⁰

Notas

1. Cf. E. Bloch, *El principio de la esperanza*, 3 vols., Aquilar, Madrid, 1977-1980; J.-J. Tamayo-Acosta, *Religión, razón y esperanza*. El pensamiento de Ernst Bloch, Verbo Divino, Estella, 1992.
- 2 E. Bloch, "Man as Possibility": *Cross Currents* 18 (1968), 279, 281.
- 3 J.-J. Tamayo-Acosta, *Para comprender la escatología cristiana*, Verbo Divino, Estella, 1993, 19.
- 4 G. Marcel, *Position et approches concrètes du mystère ontologique*, Nauwelaerts, Lovaina, 1949, 28.
- 5 J. Alfaro, "Las esperanzas intramundanas y la esperanza cristiana": *Concilium* 59 (1970), 353.
- 6 P. Laín Entralgo, *Antropología de la esperanza*, Labor, Barcelona, 1978, 177.
- 7 Este texto es considerado "la cumbre espiritual del libro de Jeremías", cf. *Biblia de Jerusalén*, rev. y aum., Desclée de Brouwer, Bilbao, 1998, 1208, nota.
- 8 Para un desarrollo más amplio de este tema, cf. J.-J. Tamayo-Acosta, *Para comprender la escatología cristiana*, Verbo Divino, Estella, 1993, 120-151.
- 9 R. Schnackenburg, *Reino y reinado de Dios*, FAX, Madrid, 1970, 83.
- 10 M. Hengel, *Jesús y la violencia revolucionaria*, Sígueme, Salamanca, 1973, 39.
- 11 Cf. K. Kautsky, *Orígenes y fundamentos del cristianismo*, Sígueme, Salamanca, 1974; G. Puente Ojea, *Ideología e historia*. La formación del cristianismo como fenómeno ideológico, Siglo XXI, Madrid, 1974.
- 12 I. Ellacuría, *Conversión de la Iglesia al reino de Dios*, Sal Terrae, Santander, 1984, 17.
- 13 E. Schillebecckx, Jesús. *La historia de un Viviente*, Cristiandad, Madrid 1981, 139.
- 14 Th. W. Adorno, *Dialéctica negativa*, Taurus, Madrid, 1984, 361.
- 15 J. Jeremias, *Teología del Nuevo Testamento 1*, Sígueme, Salamanca, 1974, 143.
- 16 Donde mejor he visto desarrollada la relación del reino de Dios con la vida y la dignidad de los seres humanos es en J. Ma. Castillo, *El reino de Dios. Por la vida y la dignidad de los seres humanos*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1999.
- 17 *Ibid.*, 102 ss.
- 18 D. Bonhoeffer, *Resistencia y sumisión*, Ariel, Esplugues de Llobregat, 1969, 213.
- 19 Cf. Ch. Duquoc, *Mesianismo de Jesús y discreción de Dios*, Cristiandad, Madrid, 1985.
- 20 Ch. Duquoc, "La esperanza de Jesús": *Concilium* 59 (1970), 323.