

Parte segunda

JESÚS Y LA IGLESIA

§ 43

LA PREDICACIÓN DE JESÚS SOBRE LA SOBERANÍA Y EL REINO DE DIOS

Cabría preguntarse qué tiene que ver la predicación de Jesús sobre la soberanía y el reino de Dios con el tema de «Jesús y la Iglesia».

La pregunta se agudiza más aún, cuando se piensa que en la predicación de Jesús, tal como nosotros podemos aprehenderla en los Evangelios sinópticos, el mensaje de la soberanía y reino de Dios ocupa el centro. Más de un centenar de veces aparece la palabra *basileia*, mientras que el vocablo *ekklesia* sólo viene dos veces, en un mismo Evangelio (el de Mateo) y en unos pasajes de acalorada discusión exegética (Mt 16,18 y 18,18). No deja de ser un dato curioso. Y es fácil reconocer en qué dirección van las preguntas que hemos de plantearnos aquí. Son las siguientes:

¿Está la Iglesia relacionada con la predicación de Jesús acerca del reino y soberanía de Dios? ¿Ocurre lo que dice la constitución eclesiástica del Vaticano II, que «nuestro Señor Jesús, dio comienzo a su Iglesia predicando la buena nueva, es decir, la llegada del reino de Dios, prometido muchos siglos antes en las Escrituras»? (n.º 5).

¿O es más bien la Iglesia el sustitutivo, la solución de emergencia, de lo que fue sí anunciado, pero que no ocurrió, que no llegó, es decir, el reinado de Dios? ¿Sucedió lo que con frase ya clásica dijo Alfred Loisy en su libro *L'Évangile et l'Église*, que «Jesús predicó el reino de Dios, y lo que llegó fue la Iglesia»?

Para poder orientarse en estas cuestiones es importante que empecemos por hablar de la soberanía y reino de Dios.

El Evangelio de Marcos, que es como decir el más antiguo, describe con estas palabras el comienzo del ministerio público de Jesús en Galilea: «Pero después que Juan fue puesto en la cárcel, vino Jesús a Galilea predicando el evangelio del reino de Dios, y diciendo: Se ha cumplido ya el tiempo, y el reino de Dios está cerca» (Mc 1,14s).

De manera parecida se dice en Mt 4,17 que Jesús predicaba diciendo: «Haced penitencia, porque está cerca el reino de los cielos.» Si en el Evangelio de Mateo en vez del «reino de Dios» se habla del «reino de los cielos», ello se debe a la costumbre judía de la época que evitaba pronunciar el nombre de Dios, sustituyéndolo por la palabra «cielos». En este mismo Evangelio al relato sobre la predicación de Jesús precede el relato sobre la prédica del Bautista, que decía: «Haced penitencia, porque está cerca el reino de los cielos» (3,1).

¿Qué es el reino de Dios, el reino de los cielos?¹

No es el reino que está o estará en el cielo, sino la soberanía y el *reinado de aquel que está en los cielos*. El reino de Dios no es un territorio, ni una circunscripción o sector claramente delimitable en el espacio, sino un estado de cosas, una situación, una forma de existencia: aquella en la que se reconoce a Dios, su señorío, su ser divino, como la realidad que todo lo determina, y que en la vida del hombre, tanto individual como comunitaria, llega a su cumplimiento, alcanza su realización.

La palabra que designa esa soberanía y reino de Dios, *basileia*, no es una creación original de Jesús; sino que enlaza con afirmaciones y datos que se encuentran ya en el Antiguo Testamento, en un mensaje que es a la vez promesa y obligación: Yahveh es el Señor, el rey de Israel. Su palabra y su voluntad han de constituir la base y el ordenamiento fundamental de Israel, su pueblo.

Vamos a examinar con mayor precisión cuáles son las representaciones anejas a la idea de soberanía y reino de Dios en el Antiguo Testamento. Son las siguientes:

1. *La concepción de presente*: Yahveh es Señor, es rey en tanto que ayuda, salvación, dirección y guía del pueblo de Israel. Lo que conlleva no tanto una concepción estática sino dinámica: Yahveh señorea en la historia de su pueblo, cuyos caminos abre y controla.

Yahveh —y ésta es otra concepción de presente— domina, es rey en tanto que Señor del cielo y de la tierra. Ese ser soberano de Yahveh se

1. Para el «reino de Dios» ver los comentarios y teologías del Nuevo Testamento así como las obras teológicas de consulta. Asimismo: M. Buber, *Königtum Gottes*, Heidelberg ³1956; R. Schnackenburg, *Gottes Herrschaft und Reich*, Friburgo-Basilea-Viena, 1959, ⁴1967; versión castellana: *Reino y reinado de Dios*, Fax, Madrid ²1970; G. Gloege, *Reich Gottes und Kirche im Neuen Testament*, Darmstadt 1961; W. Pannenberg, *Theologie und Reich Gottes*, Gütersloh 1971; versión castellana: *Teología y reino de Dios*, Sígueme, Salamanca 1974; H. Merklein, *Jesu Botschaft von der Gottesherrschaft*, Stuttgart 1983.

funda en el hecho de que es el creador del mundo; lo cual no es un hecho aislado y singular, sino una acción permanente. Pues, por su misma esencia la creación está referida a su creador como a su fundamento permanente e indispensable. La identificación de Yahveh con el creador y señor del mundo constituye sobre todo el mensaje del judaísmo tardío y, a su vez, el mensaje de los profetas.

2. Junto a la concepción de presente se da también la *concepción de futuro*: Yahveh vendrá y establecerá su soberanía. Es la palabra del reinado futuro, escatológico. Lo cual se vive como esperanza sobre todo en las tribulaciones de Israel, en la situación de derrota, cautividad y exilio.

No hay contradicción alguna entre ambas concepciones. La expectativa de lo que ha de venir no significa la suspensión de la soberanía de Dios en el presente. Que Dios venga es algo que ya consta con certeza por el hecho mismo de que hasta ahora se ha demostrado presente y operante.

3. Con la representación de la soberanía que viene, del reino venidero van unidos varios *motivos y representaciones* sobre el modo y manera con que Dios establecerá su soberanía en el mundo. Yahveh llega como vencedor sobre sus enemigos y ejerce el juicio sobre ellos, que a su vez son enemigos de su pueblo Israel. La teología del éxito y de la victoria, de los primeros tiempos de Israel, actúa también como *leitmotiv* en el futuro y de cara al mismo.

Pero hay otra concepción de la soberanía y reino de Yahveh, consistente en el hecho de que Dios prepara el fin de toda injusticia y opresión: «Y el Señor de los ejércitos dará a todos los pueblos... un convite... y destruirá en este monte el velo que cubre a los pueblos, y el paño que cubre todas las naciones. Destruirá la muerte para siempre, y el Señor Dios enjugará las lágrimas de todos los rostros y borrará de toda la tierra el oprobio de su pueblo» (Is 25,6-8).

Al describir la nueva salida (éxodo) de Israel del exilio y la cautividad se le presenta a Yahveh como el redentor; pero no bajo el signo del poder y de la gloria. A Yahveh se le espera como *portador de la paz*; el reino de la paz será la patria de los pueblos (Is 40ss). Ningún rey terreno será ya el representante de Yahveh.

Después del exilio la idea de la soberanía y reino de Yahveh, de su reinado sobre la tierra, vuelve a adquirir unos rasgos de *restauración nacional*. Se aviva el recuerdo de la antigua grandeza nacional, de la casa de David. La soberanía y reino de Yahveh significa libertad frente a la opresión y dominio extranjero, libertad para practicar la ley y el culto.

La apocalíptica —por ejemplo en el libro de Daniel— asigna al futuro reinado de Yahveh unos *rasgos universales y cósmicos*. Yahveh llega con gran poder y majestad, viene sobre las nubes del cielo. El signo de su

venida son las catástrofes cósmicas: terremotos, tinieblas, hambres, guerras, persecuciones y prepotencia del mal. Todo ello lo describe la apocalíptica y lo hace con los recursos entonces de moda: cuando la medida del mal esté llena, cuando el poder de la maldad se haya enseñoreado del mundo, intervendrá Yahveh e introducirá la nueva era de salvación con la comunidad de los elegidos. El mediador y portador del reino nuevo y eterno será *el Hijo del hombre*.

La figura decisiva para la expectativa apocalíptica está tomada del libro de Daniel, en el que se describe la visión siguiente: «Y he aquí que venía entre las nubes del cielo uno que parecía un Hijo de hombre, quien se adelantó hacia el anciano de días (refiriéndose a Dios), y le presentaron ante él. A él se le dieron dominio, gloria e imperio: y todos los pueblos, tribus y lenguas le sirvieron; el dominio suyo es un dominio eterno que no pasará, y su reino es un reino que no perecerá» (7,13-14).

Las escuelas rabínicas desarrollan la idea de una soberanía de Dios, presente pero oculta. Con ella va ligada la fe en que mediante la obediencia a la ley y la fidelidad a la misma se puede acelerar la soberanía y reino de Yahveh. En el grupo de los esenios y los piadosos de Qumrán el reinado de Dios es *el reino de los elegidos*, de los justos, de los llamados hijos de la luz; cosa que sólo puede ser, porque existe el reino de las tinieblas y existen los hijos de las tinieblas, los cuales están en lucha contra la luz, aunque acabarán aniquilados en tal lucha.

En esa abundante corriente tradicional, con una abundancia de motivos por lo que se refiere a lo que habrá de ser el contenido de la soberanía y reino de Dios, se encuentra la predicación de Jesús. Y se encuentra como enlace a la vez que como oposición.

La predicación de Jesús sobre el reino de Dios

La primera afirmación que resuena en la predicación de Jesús es que el reino de Dios, el reino de los cielos, está *cerca*, es *inminente*.

Esta simple afirmación puede interpretarse, y así se ha interpretado, cual si el reino de Dios se hubiera ya acercado, hubiera llegado ya. O bien: el reino de Dios anda ya cerca, pero todavía no está aquí de forma plena.

Con la soberanía de Dios, que Jesús anuncia, éste no pretende indicar el dominio divino que se da con la creación y gobierno del mundo, sino una forma distinta, que es la llegada de algo nuevo. Ni menos aún alude la predicación de Jesús a un estado de cosas introducido por el hombre y que después se califique como reino de Dios. Ese reino divino no lo crea, instituye, monta e introduce el hombre. Es algo que llega,

es obra y acto de Dios, una semilla que él siembra. El hombre puede abrirse, disponerse y prepararse a la llegada de ese reino. Puede rezar porque llegue, puede buscarlo como una perla preciosa, como el tesoro escondido en un campo.

Soberanía y reino de Dios es el anuncio de una *buena nueva*, es el anuncio de paz, alegría y salvación. Esa peculiaridad del mensaje de Jesús puede reconocerse comparándolo con la predicación del reino de Dios por parte del precursor, Juan Bautista (Mt 3,1-12), que es una predicación de juicio y amenaza: «Raza de víboras, ¿quién os ha enseñado a huir de la ira que os amenaza? Haced, pues, frutos dignos de penitencia. Y dejaos de decir interiormente: Tenemos por padre a Abraham; porque yo os digo que poderoso es Dios para hacer que nazcan de esas mismas piedras hijos a Abraham. Mirad que ya la segur está aplicada a la raíz de los árboles. Y todo árbol que no produce buen fruto será cortado y echado al fuego. Yo, ciertamente, os bautizo con agua (en signo) para la conversión; pero el que ha de venir después de mí es más poderoso que yo, que no soy yo digno de llevarle las sandalias: él es quien ha de bautizaros en el Espíritu Santo... Él tiene en sus manos el biello, y limpiará su era, meterá su trigo en el granero y quemará la paja en fuego inextinguible» (Mt 3,7-12).

Muy diferente es el tono de la predicación del reino y soberanía de Dios en boca de Jesús. Es una proclama de la soberanía divina en forma de gozo, esperanza, consuelo, donación de sentido y perdón de las culpas, precisamente para los que están en el lado de las sombras, que en la terminología de la época, eran los publicanos y pecadores, los golpeados por el dolor y la enfermedad. Las parábolas más bellas y conmovedoras de la predicación de Jesús aluden al dolor de la pérdida y a la alegría del hallazgo. Es el motivo que, con distintas variaciones, resuena en las imágenes de la moneda perdida y encontrada, de la oveja perdida y descarriada en el desierto, y que adquiere una hondura insondable en la parábola del hijo pródigo (Lc 15).

La predicación en palabras se convierte en *actuación simbólica y operativa*: Jesús come con publicanos y pecadores. En la comunión del banquete les asegura la comunión con él mismo y su mensaje: para enojo y escándalo de píos y justos.

Para valorar la peculiaridad de esta actitud de Jesús conviene prestar atención a lo que ocurre en la regla de los monjes de Qumrán, contemporáneos de Jesús: «Necios, locos, simples, enajenados, ciegos, paralíticos, tullidos, sordos y mudos, ninguno ha de ser acogido en la comunidad.»

La denominada predicación inicial de Jesús en su patria de Nazaret presenta de una manera ejemplar el mensaje y programa de Jesús (Lc 4,18): «Habiendo ido a Nazaret, donde se había criado, entró según

su costumbre el día de sábado en la sinagoga, y se levantó para leer. Le entregaron el libro del profeta Isaías; lo abrió y halló el lugar donde estaba escrito (Is 61,1s): El Espíritu del Señor está sobre mí, puesto que me ungió para evangelizar a los pobres, me envió a anunciar a los cautivos la liberación, a los ciegos la recuperación de la vista, a dar la libertad a los oprimidos, a anunciar un año de gracia del Señor. Enrolló el libro, lo entregó al ministro y se sentó. Todos en la sinagoga tenían fijos los ojos en él. Y empezó diciendo: Hoy se ha cumplido la escritura que acabáis de oír. Y todos le aprobaban y estaban pasmados de las palabras de gracia que salían de sus labios, y decían: ¿No es éste el hijo de José?» (Lc 4,16-22).

Las palabras del *Sermón de la montaña* (Mt 5-7), palabras sobre la soberanía y reino de Dios, se dirigen precisamente a quienes —en una consideración normal de las cosas— parecen excluidos del mismo: los pobres delante de Dios, los que lloran, los que no utilizan la fuerza, los que tienen hambre y sed de justicia, los misericordiosos, los limpios de corazón, los creadores de paz, los que son perseguidos por causa de la justicia.

La soberanía y reino de Dios como una invitación divina es *la salvación del hombre*. Con ello se establece aquella situación y modo existencial en que el hombre está por completo en sí mismo y se completa, y en que, a través de las situaciones y formas de conducta mencionadas —pobreza, dolor, persecución, disposición a perdonar y creación de la paz— el hombre está abierto a Dios, se convierte en oyente de su palabra y en receptor de su clemencia. Ahí se fundamentan justamente las bienaventuranzas.

En el mensaje del reino de Dios, según lo presenta Jesús, no falta la idea del *juicio*. Pero el juicio no es la palabra primera, sino que viene como respuesta a la negativa o rechazo consciente de la invitación divina.

Hay algo que está claro: en la predicación de Jesús se encuentran distintos motivos de los contenidos tradicionales acerca de la soberanía y reino de Dios. Y hay algo de lo que no cabe la menor duda: la predicación de Jesús se opone a la concepción de un reino nacional y con poder político, que se manifiesta en la guerra, la victoria y el éxito; Jesús se opone a esa idea del reinado de Dios.

El signo de esa *oposición* es la negativa de Jesús a dejarse proclamar mesías político, según el relato del Evangelio de Juan después de la multiplicación de los panes (Jn 6,15). En la misma línea está su negativa a dejarse utilizar en contra del emperador romano, con la conocida frase de «Dad al César lo que es de César»; frase que, a su vez, contiene una crítica, pues enlaza con esta otra: «Y a Dios lo que es de Dios» (Mt 22,21). A César no se le puede dar lo que hay que dar a Dios, lo que es de Dios. Expresión de esta actitud de Jesús es su corrección a Pedro,

cuando quiere salvarle del prendimiento recurriendo a la espada (Mt 26, 51).

Es notable e instructiva la acción simbólica con que Jesús rodea su entrada en Jerusalén, que es el cumplimiento de la palabra de Zac 9,9: «Decid a la hija de Sión: Mira que viene a ti tu rey lleno de mansedumbre, sentado sobre una asna y su pollino, hijo de la que está acostumbrada al yugo» (Mt 21,5).

Todas estas palabras y actos de Jesús son apolíticos, si por «político» se entiende la fuerza y poder mundano. Mas son políticos y en grado sumo en cuanto que no se dirigen al individuo aislado, sino a la opinión pública, a la sociedad y al pueblo, y porque pretenden ser eficaces en el pueblo y para el pueblo, sobre su acción y comportamiento. Con una eficacia que persigue el cambio de las situaciones injustas.

Si Jesús se resiste a limitar la soberanía y reino de Dios exclusivamente a lo nacional, al pueblo de Israel, a la descendencia de Abraham, ello significa que la soberanía y reino de Dios es una oferta e invitación a todos. El signo de esa universalidad es la invitación explícita de Jesús a los «muchos que vendrán de oriente y de occidente y estarán a la mesa con Abraham, Isaac y Jacob en el reino de los cielos» (Mt 8,11).

La predicación de Jesús sobre el reino de Dios, que llega como oferta, invitación y evangelio, reclama en el hombre una *respuesta* en forma de exigencia y decisión. Y ésta es la primera exigencia: ¡Convertíos!, expresión que antes se traducía corrientemente por ¡Haced penitencia!, lo que representaba una reducción y angostamiento frente a la *conversión* y comportaba un aspecto negativo. Convertirse significa literalmente tomar otra dirección, otra derrota; no quedarse donde se está y como se está, sino esforzarse por llegar a ser lo que debemos.

En la línea de la predicación de Jesús eso equivale a permitir que Dios sea Dios, a reconocer a Dios como la realidad que todo lo determina. Ello quiere decir con otras palabras: romper la cerrazón del hombre, desmontar su autonomía, ver y realizar su existencia finita, criatural, tomada en préstamo y rota, es decir, ver y realizar esa existencia delante de Dios.

La segunda exigencia es, según Marcos: «Creed en el evangelio» (1,15). La *fe* es el lado positivo de la conversión. Fe es la disposición a escuchar, a recibir el mensaje de salvación, la buena voluntad para abandonarse al mismo y llevar una existencia en ese y desde ese fundamento.

La exigencia tercera, aneja a la predicación de Jesús, es la de «sígueme». Del sentido literal de «caminar detrás de» se pasa al significado más amplio de *imitación*. Imitar no quiere decir copiar servilmente, sino asumir la manera de pensar y de existir de Jesús, entender y realizar la propia vida al modo de Jesús: como existencia desde Dios y para Dios y para el hombre con sentimientos de entrega y de libertad. Imitar a

Jesús quiere decir verificar en la existencia para los otros la existencia para Dios y abrir en el existir para los otros la dimensión de Dios.

Esto queda patente en la vinculación que Jesús establece entre el *amor de Dios y el amor del prójimo*, que es uno de los temas fundamentales del Nuevo Testamento. El amor a Dios, su verificación en el amor al hombre, al prójimo, al hombre en la situación de Jesús describe al hablar del juicio —el hambriento, el sediento, el desvalido, el desnudo, el enfermo, el encarcelado (Mt 25,35-37)—, no es algo pasado sino una situación siempre presente. La exigencia del amor al prójimo la extiende Jesús hasta el amor de los enemigos (Mt 5,43-48). Pero el amor al hombre, especialmente en esa forma tan extrema como radical, es posible por el amor que Dios nos tiene a nosotros y por nuestro amor como disposición y realización de esa benevolencia divina.

Schillebeeckx lo expresa con una fórmula condensada y certera: «El reino de Dios es el poder del amor de Dios, destinado a la humanidad»².

Todos estos elementos, especialmente el último mencionado de la imitación, indican que Jesús no es sólo el anunciador y heraldo del mensaje sobre la soberanía y reino de Dios, como lo fueron los profetas, sino que la proximidad y llegada del reino van unidas de modo especial con su persona. Lo cual plantea otro problema.

§ 44

LAS «AFIRMACIONES DE EXPECTACIÓN INMINENTE» Y EL PROBLEMA DE LA IGLESIA

Muchas parábolas sobre el reino de Dios indican que Jesús aguardaba la llegada de ese reino abiertamente para un futuro próximo. Las exhortaciones a la vigilancia que resuenan de continuo, la insistencia en estar preparados para la llegada próxima y a la vez repentina y sorprendente —«como el ladrón en la noche»— son expresión de una expectación inminente¹. Ciertamente que Jesús rechaza de modo explícito los cálculos y fechas precisas. Pero hay algunos textos, los llamados textos de la expectación inminente, que parecen establecer el momento exacto de los acontecimientos finales esperados por Jesús, cual si ese instante fuera a llegar durante la generación misma de Jesús.

2. E. Schillebeeckx, *Jesus* 124-136.

1. E. Grässer, *Das Problem der Parusieverzögerung in den synoptischen Evangelien und in der Apostelgeschichte*, Berlín 1957; R. Schnackenburg, *Gottes Herrschaft und Reich*, Friburgo-Basilea-Viena 1967, 135-168; versión castellana: *Reino y reinado de Dios*, Fax, Madrid 1970; Id., *Naherwartung*, en LThK VII, 777-779; A. Strobel, *Untersuchungen zum eschatologischen Verzögerungsproblem*, Leiden 1961.

Si es cierto que Jesús no sólo habló del presente y del futuro de la soberanía y reino de Dios, sino que contó a su vez con la llegada inmediata de ese reino en poder y gloria, entonces la idea de una Iglesia como institución queda excluida de antemano. Quien cuenta con un fin inminente, no se preocupa de un futuro que mañana terminará. Y, a la inversa, reclamarse a la Iglesia como fundación de Jesús es imposible e inadmisible, porque en el supuesto de la expectación inminente no hay sitio alguno para un fenómeno como la Iglesia, en la que entran ante todo las instituciones.

Los textos de la expectación inminente

«Entre tanto, cuando en una ciudad os persigan, huid a otra. En verdad os digo que no acabaréis de recorrer las ciudades de Israel sin que venga el Hijo del hombre» (Mt 10,23).

«Y les añadió: En verdad os digo que algunos de los que aquí están no han de morir sin que vean la llegada del reino de Dios en majestad» (Mc 9,1).

De este pasaje hay dos variantes:

«Os aseguro en verdad que algunos hay aquí presentes que no morirán hasta que vean el reino de Dios» (Lc 9,27).

«En verdad os digo que hay aquí algunos que no han de morir antes que vean al Hijo del hombre aparecer en su reino» (Mt 16,28).

«En verdad os digo que no pasará esta generación sin que se hayan cumplido todas estas cosas» (Mc 13,30).

Rudolf Schnackenburg y Heinz Schürmann² consideran que la interpretación de estos textos es de las tareas más difíciles y espinosas que puede acometer un exegeta neotestamentario. Por una parte, no puede admitir ningún subterfugio barato, y, por otra, el estudio ponderado de todos esos textos le prohíbe darse por satisfecho con la explicación —espontánea— de que Jesús se ha equivocado y que la Iglesia primitiva habría deformado su expectación inminente del final. Eso equivaldría a admitir el sentido de la frase de Loisy: «Se predicó el reino de Dios y llegó la Iglesia», como una contradicción entre la predicación de Jesús y la realidad fáctica de la Iglesia.

2. Zur Traditions- und Redaktionsgeschichte von Mt 10,23, en BZ 3 (1959) 82-88.

Tentativas de solución

Una cierta ayuda interpretativa para los mentados textos está en el referido hecho de que, a diferencia de lo que ocurre en la apocalíptica, se rechaza de manera rotunda el señalar una fecha precisa para esa expectación de algo inmediato. Más aún, en Mc 13,32 aparece como palabra de Jesús una afirmación que, a su vez, tampoco es fácil de explicar: «Mas en cuanto al día o a la hora, nadie sabe nada, ni los ángeles en el cielo, ni el Hijo, sino el Padre.» Y se trata, sin duda, de una palabra auténtica, ya que es difícil.

Una segunda orientación nos llega por el hecho de que Jesús en tanto que profeta y «más que profeta» se sirve del *lenguaje* y de los recursos estilísticos *de los profetas*. Ahora bien, la afirmación de una proximidad temporal —en los profetas la afirmación de la inminencia del día de Yahveh— no servía para precisar un punto del tiempo, una medida temporal, sino para reflejar la seriedad de la situación, para dar un mayor énfasis a la llamada a la penitencia y conversión, a la buena disposición y la vigilancia, para hacer hincapié en lo apremiante de la decisión.

La tesis de que con sus enunciados de una expectación inminente Jesús habría cedido a la tensión apocalíptica y se habría equivocado en el asunto, no tiene en cuenta los textos, en los que se habla explícitamente de la presencia ya realizada del reino de Dios, así como de su destino como camino histórico. Valora asimismo muy poco las numerosas frases que hablan del aguante o de la paciencia; y se pasan por alto las parábolas del reino de Dios que suponen largos espacios de tiempo (Mt 25,19).

Con otras palabras, se trata de saber qué importancia tienen las afirmaciones de una expectación inminente en el conjunto de la predicación de Jesús. Lo cual ha conducido también a preguntarse por el contexto en que se sitúan tales afirmaciones.

Mt 10,23 está en conexión con el discurso de envío de los discípulos, con el denominado pequeño código misional. Jesús envía a predicar a los doce que, al igual que Jesús, han de proclamar el mensaje de la proximidad del reino y soberanía de Dios y, como Jesús, han de curar a los enfermos y expulsar a los demonios.

Jesús da a los doce unas instrucciones precisas y no les deja duda alguna sobre su destino, descrito con esta frase lapidaria: «Yo os envío como corderos en medio de lobos.» Al mismo tiempo quiere Jesús inspirar ánimo y consuelo a los enviados, y lo hace con estas palabras: «No habréis terminado vuestra misión en las ciudades de Israel, cuando vendrá el Hijo del hombre.»

Los exegetas, y sobre todo R. Schnackenburg y H. Schürmann, se preguntan si esta frase, que ahora figura en el discurso misionero, estaba originariamente en ese contexto. La pregunta es perfectamente correcta, sin que tenga nada de rebuscada. Porque Mateo no relata las cosas con un primordial interés histórico-biográfico, sino que compone, dispone teológicamente y ordena distintas tradiciones bajo un mismo tema. Eso es algo que se pone de manifiesto, por ejemplo, en el ciclo de los discursos de Mt 5-7, en el de las parábolas o en el denominado ciclo de los milagros.

Por observaciones como éstas y mediante una comparación literal y textual concluimos que la situación, presentada en Mateo como un texto del discurso misional aludiendo a la persecución de los discípulos y a su huida de ciudad en ciudad, pertenece a *los discursos sobre el juicio*. Así se ha intentado explicarlo, porque la frase que introduce y fundamenta la situación de persecución y de huida: «Y vosotros seréis aborrecidos de todo el mundo por causa de mi nombre, mas quien estuviere firme hasta el final, éste será salvo», se encuentra literalmente en el discurso sobre el juicio de Mc 13,13 y de modo similar en Lc 21,17. Esas palabras de Jesús, sacadas de la tradición de los discursos sobre el juicio y de la situación persecutoria allí descrita, las recoge Mateo para describir con ellas el destino de los discípulos enviados por Jesús a predicar. Una palabra del discurso escatológico sobre el juicio sirve para caracterizar el destino de los discípulos: odio, persecución y huida. Por tal motivo tampoco la palabra sobre la persecución de los discípulos de ciudad en ciudad pertenece al discurso de misión sino al del juicio. Así, pues, Mateo une dos series de sentencias, originariamente diferentes, una de la tradición marciana y otra de la fuente de los *logia* (*Logienquelle*), no marciana, haciendo de las mismas un discurso consolatorio para los discípulos frente a su pesado y difícil cometido de «ser enviados como corberos en medio de lobos».

Otra es la interpretación que del mismo pasaje hace Julius Schniewind³. Dice así: en Mt 10,23 se trata, efectivamente, del discurso de misión de los discípulos con la situación aneja de persecución y huida; pero se entiende al discípulo de Jesús y al misionero en general, representado por los discípulos a los que se habla directamente, y al cual no se le ahorra el destino de los discípulos de Jesús: tribulaciones, huida y persecución.

La misión de los discípulos de Jesús tiene como destinatario primero e inmediato las ciudades de Israel. Con ello Mt 10,23 quiere decir que la misión en Israel no habrá llegado de hecho a su fin hasta que el Hijo

3. *Das Evangelium nach Matthäus*, en *Das Neue Testament deutsch*, Gotinga 1937, 125-128.

del hombre venga al final de los tiempos. Es una explicación que no resulta imposible según el Nuevo Testamento, si tenemos en cuenta que las ciudades de Israel en su representación oficial rechazan a Jesús y a sus discípulos, que la misión a tales ciudades israelitas quedó estancada y, finalmente, que la unión y reconciliación de Israel con el mensaje de Jesús fue una esperanza ecuménica y viva del apóstol Pablo, a la que da expresión en su carta a los Romanos (9-11).

De estos intentos de explicación se deduce que incluso el pasaje, que se considera como clásico de la expectación inminente del final por parte de Jesús, no se puede exponer en absoluto como directamente vinculado con la expectación del reino de Dios en forma de poder y consumación definitiva, ligada al tiempo de los doce.

A modo de conclusión permítasenos aducir el juicio de Josef Schmid⁴: La palabra ha de considerarse como expresión auténtica de Jesús en razón de sus mismas dificultades objetivas. Mateo la ha incorporado a su Evangelio con destino universal, aunque cuando él escribió hacía ya largo tiempo que el Evangelio había traspasado las fronteras de Israel y por tanto contradecía el tenor literal de este pasaje, que, si se deja en el contexto del discurso de misión, de hecho afirma que la consumación del mundo ha de llegar antes que el Evangelio haya traspasado las fronteras del pueblo de Israel y alcanzado el mundo de los gentiles.

A nosotros ya no nos es posible explicar esta palabra haciendo justicia por completo al texto, al contexto y al tenor literal, y sin dejar problemas pendientes.

El texto de Mc 9,1: «Y les añadió: En verdad os digo que algunos de los que aquí están no han de morir sin que vean la llegada del reino de Dios en majestad» aparece ya cambiado en Mt 16,28 por «antes que vean al Hijo del hombre aparecer en su reino», y asimismo en Lc 9,27 «sin que hayan visto el reino de Dios». Tales modificaciones son dignas de atención dentro de la tradición sinóptica. Y ponen de manifiesto que el texto marciano creaba dificultades por hablar de una expectación inminente, que no había tenido lugar o que se había cumplido de modo diferente al que se esperaba. Pero también los cambios introducidos por Mateo y Lucas abren un nuevo campo a la interpretación. La redacción «sin que hayan visto el reino de Dios» o «antes de que vean el reino de Dios» (Lc 9,27); es decir, sin el añadido de «reino de Dios en majestad» y sin el verbo «venir» o llegar bien podría entenderse en el sentido de que Lucas —al que se le llama el evangelista y teólogo de la historia de la salvación— haya querido referirse al centro del tiempo situado especialmente por él en Jesús. Y habría querido decir: en la persona, vida, palabra y obra de Jesús ha de verse lo que es el reino de Dios⁵.

4. *El Evangelio según san Mateo*, Herder, Barcelona ³1981, 262s.

5. H. Conzelmann, *Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas*, Tübinga

El pasaje de Mc 9,1 con la modificación de Mt 16,28 «antes que vean al Hijo del hombre aparecer en su reino», lo expone W. Pannenberg de la manera siguiente: las palabras acerca de la venida del Hijo del hombre en su reino como palabras de la expectación inminente de Jesús no se han verificado como expectativa de una proximidad temporal, pero no por ello han quedado sin cumplimiento. «Se han cumplido de la manera en que únicamente puede hablarse de un cumplimiento, a saber: al modo con que el sentido originario de la promesa se transforma con el acontecimiento que responde a la misma y que sin embargo es diferente de lo que el anuncio permitía conocer.» La resurrección de Jesús de entre los muertos puede entenderse como la venida del Hijo del hombre, como la llegada de su reino en poder; es decir, como el cumplimiento de la expectación inminente. Pues lo que acaeció en la resurrección de Jesús de entre los muertos ha aportado algo increíblemente nuevo y único: la superación de la muerte como el poder universal sobre los hombres.

Lo que todavía aguarda, lo que aún no se ha cumplido, es la dimensión universal y cósmica de esa expectación: la resurrección general de los muertos como esperanza de los hombres. «Pese a lo cual la resurrección de Jesús justifica la expectación inminente que le mueve y le confiere un fundamento nuevo para el resto de la humanidad la expectación final, cumplida ya en él»⁶.

Vamos a discutir brevemente el último texto: Mc 13,30 = Mt 24,34 = Lc 21,22: «En verdad os digo que no pasará esta generación, sin que todas estas cosas se hayan cumplido.» Lo que «todas estas cosas» significan es lo expuesto a lo largo de todo el capítulo 13 de Marcos. Allí se habla del fin y del tiempo último, de la destrucción de Jerusalén y del templo, de la gran tribulación, de persecuciones, sacudidas cósmicas y apostasías; o séase, de las señales que precederán al fin con la llegada del Hijo del hombre.

Sería posible explicar «esta generación no pasará sin que todo se haya cumplido» refiriéndolo a quienes son los interlocutores inmediatos de Jesús, si se pensase únicamente en la destrucción de Jerusalén; pero lo que se tiene en mente es el final de la historia entera.

La interpretación de «esta generación no pasará» sería fácil, si con ello se aludiera no a la generación coetánea a la que se dirige el discurso, sino al pueblo de Israel. El pasaje querría decir en tal caso que Israel no pasará, no desaparecerá, hasta que se cumplan los sucesos del final de

³1960; versión castellana: *El centro del tiempo. Estudio de la teología de Lucas*, Fax, Madrid 1974.

6. W. Pannenberg, *Grundzüge der Christologie*, Gütersloh ⁴1982, 232; versión castellana: *Fundamentos de cristología*, Sígueme, Salamanca 1974.

la historia. «La existencia del pueblo judío a través de todos los tiempos de la historia es el gran signo de la verdad de las palabras de Jesús»⁷.

Otra es la explicación que da el exegeta M. Meinertz⁸. Dice que la expresión «esta generación» es un *terminus technicus* que recurre a menudo en el Antiguo y en el Nuevo Testamento. Es una designación con acento acusatorio: no significa la generación coetánea sino los hombres que se resisten a la llamada a la conversión y la fe, que se alejan y cierran a la misma. Esas personas existirán siempre, incluso en el tiempo final. Los interlocutores a los que se les dirige la palabra son en cierto modo los representantes de las personas que piensan así.

Para concluir hemos de observar que Jesús se sirve en su mensaje de las concepciones de su tiempo. Pero el tema mismo del mensaje, el Evangelio de la soberanía y reino de Dios no cae en modo alguno bajo esas categorías apocalípticas, sino que puede separarse de las mismas, y conserva su plena importancia incluso con un cambio en el horizonte de la expectativa.

El resultado

Las explicaciones dadas no sólo son indicio de una exégesis cuidadosa, sino también y sobre todo signo de la conciencia del problema, signo de las dificultades que se derivan también de la cristología en su conjunto, incluida la cristología del Nuevo Testamento y la cristología de los dogmas eclesíásticos. Y se deriva sobre todo de este problema: ¿Se ha confundido Jesús, se ha equivocado? Si así fuera —y ésa es la pregunta que muy especialmente se hace la cristología sistemática—, ¿qué se seguiría para la afirmación de que Jesús es el revelador definitivo, que se identifica con su mensaje?

¿Cómo hay que ver en este punto la tensión entre exégesis y dogmática, entre una exégesis, que ni puede ni debe olvidarse de que existe una cristología histórica que se entiende como exposición de la Escritura, y una dogmática que hoy ya no puede actuar cual si no existiera una exégesis o cual si pudiera proceder según el lema de que el dogma manda sobre la historia?

En su libro *Ser cristiano* Hans Küng ha tratado esta cuestión⁹. Y dice que Jesús esperaba el reino de Dios para una fecha inminente, tal como lo señalan los textos más antiguos; pero ya en el mismo Nuevo Testamento podemos reconocer un proceso de desvirtuación y desplaza-

7. F. Mussner, *Was lehrt Jesus vom Ende der Welt?*, Munich 1958, 64.

8. «Dieses Geschlecht» im NT, en BZ 3 (1959), 283.

9. *Christsein*, Munich ¹⁰1983, 207-211; versión castellana: *Ser cristiano*, Cristiandad, Madrid ⁴1978.

miento en ese punto. El final de esa evolución se encuentra en la carta segunda de Pedro, en que se formula la pregunta: «¿Dónde está la promesa o el advenimiento de éste (del Salvador)?, porque desde que nuestros padres se durmieron, todas las cosas permanecen del mismo modo que al principio fueron creadas.» A lo cual se responde: «Pero vosotros, amados, no debéis ignorar una cosa, y es que un día respecto de Dios es como mil años, y mil años como un día» (3,8).

Por lo que a Jesús se refiere plantea Küng la pregunta de si, en definitiva, no era un entusiasta apocalíptico y si no habría sido prisionero de una ilusión. En una palabra: ¿No se habría *equivocado*? «No habría que ser necesario tener prejuicios dogmáticos para admitirlo en caso de necesidad. Equivocarse es humano. Y si Jesús era verdadero hombre, también podía equivocarse.» Después de esa manera de hablar un tanto grosera, con la que todo puede encontrar una solución —pues si todo lo que es humano tiene que darse también en Jesús, ya que de lo contrario no sería verdadero hombre—, llega una revisión: «En el sentido del saber cósmico era un error, pero la pregunta está en saber si el concepto de error es plenamente adecuado en este contexto.»

Küng formula una contrapregunta: ¿Se ha equivocado el narrador del Génesis, de la obra en seis días y de la creación del hombre, por el hecho de que la descripción científica posterior del devenir del mundo y del hombre lo haya desautorizado? Para muchos cristianos de la edad moderna ello significó un desencanto y un ataque nada despreciables, mas para la mayoría de los cristianos de hoy es algo que cae por su propio peso. En ese proceso de «desmitologización» fáctica ¿acaso no se ha mantenido el tema que interesaba al autor: Dios como origen de todas las cosas, sin la concurrencia de ningún contraprincipio malo, la bondad de todo lo creado y la grandeza del hombre? Más aún, ¿no ha adquirido todo ello un mayor relieve al despojarlo de las envolturas de una explicación científica? El concepto de error aparece en este contexto del comienzo del mundo como algo impreciso e inadecuado. Lo mismo cabe decir de las palabras sobre el fin del mundo.

«Jesús ha hablado naturalmente en el marco de la imaginería apocalíptica y según las concepciones de su tiempo. Y aunque ha rechazado explícitamente los cálculos exactos del cumplimiento apocalíptico y ha limitado al máximo la descripción gráfica del reino de Dios, si lo comparamos con la primitiva apocalíptica judía, no cabe duda de que en el fondo se ha mantenido dentro de un marco de comprensión de la expectación inminente, en el horizonte de la apocalíptica, que a nosotros nos resulta extraño. El marco de comprensión ha sido superado por la evolución histórica, el horizonte apocalíptico ha desaparecido; eso es algo que ha de verse con toda claridad. Desde la perspectiva actual debemos decir que en la expectación inminente no se trata tanto de un

error cuanto de una visión gráfica del mundo, ligada y condicionada por el tiempo, que Jesús compartió con sus contemporáneos. No puede ser resucitada artificialmente. Más aún, en modo alguno debería ser resucitada con vistas a nuestro horizonte experimental tan diferente, aun cuando la tentación reaparezca de continuo en las denominadas «épocas apocalípticas». El marco apocalíptico de representación y comprensión de entonces, que a nosotros se nos ha hecho extraño, hoy no haría más que ocultar y desfigurar la realidad que se pretende exponer»¹⁰.

Hoy lo que importa sobre todo es si la idea fundamental de Jesús, la causa en la que estuvo interesado al predicar el futuro reino de Dios tiene todavía un sentido en el horizonte experimental totalmente cambiado de una humanidad que, en el fondo, se ha encontrado con que el curso de la historia universal sigue discurriendo, al menos de momento. Y también cabe preguntarse de manera positiva: ¿Cómo es posible de hecho que el mensaje de Jesús continúe vigente más allá de su muerte y del fin que no ha ocurrido y que haya sido acertado?

Si en el Nuevo Testamento todo hubiera dependido de la expectación inminente, fijada en el tiempo, semejante efecto sería por completo inexplicable. Al poco tiempo hubiera tenido que desaparecer.

W. Pannenberg¹¹ explica cómo la afirmación de la expectación inminente puede «traducirse» a *nuestra situación*: la expectación inminente del reino soberano de Dios, que ha condicionado la presencia y actividad de Jesús, es algo que para nosotros ya no puede realizarse. Los dos mil años transcurridos desde entonces lo hacen imposible. La mera continuación del tiempo histórico convierte cualquier actitud que hoy pueda tomarse en algo distinto de la expectación inminente de Jesús. Nosotros no podemos compartir ya ese sentimiento de expectación de Jesús, pero sí que podemos vivir y pensar en continuidad con ella y también con la presencia de Jesús, si esa expectación de algo inminente la vemos cumplida, de un modo provisional, en la propia resurrección de Jesús y en tanto que aguardamos que su efecto último en la resurrección universal de los muertos sigue constituyendo también nuestra espera y esperanza como ingreso en el reino de Dios. A diferencia de la expectación inminente de tiempos de Jesús, esa espera no está referida a una fecha determinada, y así tampoco queda superada por la prolongación del tiempo histórico, sino que entra en una nueva luz como todas las ideas transmitidas por tradición. La persistencia de la esperanza cristiana del futuro fue objeto de acomodaciones que terminaron por establecer que no era posible fijar una fecha temporal en la expectación de ese futuro.

La expectación inminente así entendida ha aportado, según Pannen-

10. Ibid. 210s.

11. *Grundzüge der Christologie*, 249.

berg, una inteligencia del hombre, que hasta ahora se ha demostrado como la apertura más profunda de la situación humana en el mundo. «El mensaje de Jesús acerca de la proximidad del reino de Dios ha sacado a los hombres de las seguridades de sus formas de vida cotidianas y ha descubierto así la transitoriedad de todas las formas y realizaciones intramundanas de la vida. A la luz del mensaje sobre la proximidad inminente del reinado de Dios se puso de manifiesto que, aun prescindiendo de la fecha de su llegada, lo que define al hombre es el hecho de que, como tal hombre, está siempre por encima de la situación presente y que su importancia no se cumple en ningún marco de su vida dado de antemano. *La apertura del ser humano al futuro de Dios* por la que se realiza la definición del hombre en la apertura al futuro, incluso frente al mundo, es independiente de todas las determinaciones temporales más precisas»¹².

Resumiendo, podemos decir que si la expectación inminente hubiera sido el punto central y decisivo del mensaje de Jesús, no se comprende cómo la no realización de la parusía, esperada de esa manera, hubiera podido darse sin grandes conmociones en la fe. De lo cual se sigue que el fundamento y contenido de la fe en el mensaje del reino de Dios no desaparecen ni sufren mengua alguna porque no tenga lugar la parusía. La fe en una venida inminente era comprensible en muchos aspectos desde lo que ya había sucedido, y sobre todo por la resurrección de Jesús de entre los muertos, como un acto del poder de Dios sobre la muerte. Lo ocurrido en Jesús es un motivo comprensible de la expectación inminente; pero no en el sentido de que el no cumplimiento de la espera de la venida inminente hubiera producido la idea del cumplimiento y presencia del reino de Dios en Jesús y en el acontecimiento de Jesús, sino justamente a la inversa.

La certeza del futuro, la certeza de que Jesús vendrá como el Hijo del hombre y como juez del mundo, se apoya en lo que ha ocurrido ya; la certeza del futuro se apoya en el presente. En el Nuevo Testamento «la escatología es la afirmación de un futuro auténtico desde el presente revelado, la escatología no es la afirmación desde un futuro anticipado en el presente». De acuerdo con ello se comprende que el problema del cuándo juegue un papel psicológico importante; pero la intensidad psicológica no se identifica con el alcance teológico. En el fondo las afirmaciones escatológicas son «afirmaciones de la cristología y de la antropología sobre el modo del cumplimiento»¹³.

A partir de estas reflexiones Heinz Schürmann explica que el sentido

12. Ibid. 233; ver asimismo K. Rahner, *Principios teológicos de la hermenéutica de las declaraciones escatológicas*, en *Escritos de teología*, vol. 4, Taurus, Madrid 1964, 411-439.

13. K. Rahner, o. cit. 428.

y propósito de los textos sobre la expectación inminente pueden traducirse mediante el concepto de «*expectación permanente*»¹⁴. Karl Rahner piensa que la expectación inminente ha sido para Jesús la verdadera forma en que, dentro de su situación, tenía que realizar la proximidad de Dios que le llamaba a una decisión incondicional. En cambio es propio de la conciencia humana tener ante sí un futuro desconocido¹⁵. No se puede decir más; pero tampoco es necesario.

§ 45

EL REINO DE DIOS Y LA IGLESIA

El tema «reino de Dios e Iglesia» se convierte en un *leitmotiv* en la frase «se predica el reino de Dios, y lo que llega es la Iglesia». La frase puede interpretarse de muy distintas maneras.

Explicaciones

La Iglesia ha llegado, porque la venida del reino de Dios en consumación, poder y gloria, que se esperaba como algo inminente, no ha tenido efecto, y en ese sentido no ha llegado. La Iglesia no es el resultado de un engaño, sino de una invitación rechazada, de un mensaje que no se acepta, de una fe que se niega; o sea, el resultado de un fracaso.

Son éstas unas ideas defendidas por Romano Guardini, que se pregunta: ¿Qué habría ocurrido si el pueblo de Israel hubiera aceptado el mensaje de la *basileia*? Y responde: «Sin duda que entonces el reinado de Dios habría llegado en seguida con gloria. Cuando Jesús pronunció el sermón de la montaña —y no sólo dicho sermón sino muchos otros con el mismo tono de poder y evidencia—, subyacía una gran posibilidad. Todo estaba referido a la “venida del reino de Dios” (Mt 3,2). Más aún, había dicho expresamente que estaba cerca; la palabra no puede haber significado una mera fórmula entusiasta o una expresión de exhortación apremiante, sino que próximo significa próximo. Era, pues, posible por parte de Dios que cuanto habían anunciado las profecías de Isaías, la irrupción de la nueva existencia, se realizara efectivamente... Ese reino habría llegado, si el mensaje hubiera encontrado fe... Pero no sucedió así. Jesús fue rechazado y se le condenó a muerte»¹.

14. H. Schürmann, o. cit.

15. *Curso fundamental sobre la fe*, 295.

1. R. Guardini, *Der Herr*, Würzburg 1951, 104s; versión castellana: *El Señor*, 2

En virtud de esa situación se abren, según Guardini, dos perspectivas: los textos al igual que el tono general de la expectación inminente reciben una interpretación natural. Significan lo que dicen: la consumación del reino de Dios es una inmediatez y proximidad reales. Pero es justamente eso lo que impide la negativa de Israel. Y con ello la Iglesia no solamente no se ha hecho imposible, sino que además es requerida claramente.

La Iglesia —y es éste el segundo resultado— recibe una forma marcada por tal situación. Jesús sostiene su exigencia de conversión y de fe, mas para ello crea un nuevo fundamento y espacio: la Iglesia. En opinión de Guardini la Iglesia fue fundada durante el último viaje de Jesús a Jerusalén, después de haberse decidido su muerte.

Esta tesis enlaza con unas concepciones primitivas, que distinguen dos fases en la vida y misterio de Jesús: el comienzo feliz, la denominada primavera de Galilea, que culminó con el rechazo y negativa creciente que terminó a su vez con la crucifixión de Jerusalén. El giro se advierte en Lc 9,51: «Y sucedió que cuando estaban para cumplirse los días de su ascensión, se dirigió resueltamente a Jerusalén.»

Esta concepción —y es cosa que debe decirse— supone que con los evangelios tenemos una vida de Jesús conocida en todos sus detalles e históricamente demostrable. Su interés valía ciertamente para el testimonio y la proclamación de lo que realmente había sucedido, aunque tal testimonio no tenía por qué moverse en una sucesión cronológica. De lo cual se sigue: «Dada la peculiaridad de la tradición evangélica, no es posible fijar temporal y situacionalmente cada uno de los *logia*. Difícilmente pueden reconocerse dos estadios en la predicación de Jesús: uno primero, en el que sobre el supuesto de la aceptación de su mensaje y prescindiendo de su viacrucis afirma para un futuro próximo la venida del reino glorioso; y un segundo estado en el que, debido a la incredulidad del pueblo o de sus dirigentes, está seguro de su destino de muerte y proclama otro plan salvífico de Dios que, pese al presente rechazo del Mesías, más aún, en virtud justamente de su muerte, prevé y promete la gloria futura.»

Jesús nunca se ha manifestado sobre lo que habría ocurrido si el pueblo judío hubiera aceptado su mensaje. Una teología hipotética es ajena a los evangelios. «La revelación sobre el reinado de Dios no está dada ni configurada de modo alguno con un “si” o un “hubiera” que permita deducir un segundo plan de Dios. Pero sí que está ligada a la ley de promesa y cumplimiento, que puede reconocerse a lo largo de toda la Biblia. La promesa es absoluta y de momento indiferenciada; sólo el

vols., Rialp, Madrid 1965; en su libro posterior, *Die Kirche des Herrn. Meditationen*, Würzburg 1965, ya no se recogen estas ideas.

cumplimiento descubre todas y cada una de las peculiaridades. Así, la predicación del reinado de Dios por Jesús, que a la vez es ya una parte de su realización, adquiere nuevos perfiles por la resonancia y reacción que se da en los oyentes, y la respuesta de Jesús a las mismas nos proporciona a su vez una nueva revelación sobre el plan de Dios acerca de cómo quiere establecer y culminar su soberanía»². Emparentada con la tesis de Guardini, aunque no idéntica, está la concepción de Erik Peterson, que de forma extremadamente sucinta ha expuesto en su estudio titulado *Die Kirche*³. Presenta en él tres tesis:

a) El reino mesiánico, que Jesús proclamó, no ha llegado. ¿Por qué no ha llegado? Porque los judíos, como pueblo, no han creído en el Hijo del hombre. La Iglesia, pues, sólo se da en el supuesto de que el pueblo elegido de Dios no ha creído en Jesús, el Cristo. En el concepto de Iglesia entra el que sea una *iglesia de los gentiles*.

b) La Iglesia sólo se da en el supuesto de que la llegada del Señor no sea inmediata. Y ésta, a su vez, está frenada por la actitud de rechazo de Israel frente a Jesús. Con ello se impide la llegada del reino, asegurando simultáneamente la posibilidad y duración de la Iglesia. La escatología inminente se convierte en la «doctrina de los novísimos». Ello no representa una desviación de la predicación de Jesús, sino su transposición a una situación nueva. Lo cual tiene como consecuencia el que no sean los judíos sino los gentiles y que por el momento sólo exista la Iglesia y no el reino de Dios. La nueva situación significa que ya no son los judíos los llamados al reino de Dios, sino que son los gentiles los llamados a la Iglesia.

c) La Iglesia sólo se da en el supuesto de que los doce apóstoles han sido llamados por el Espíritu Santo y así han tomado la decisión de dirigirse a los gentiles.

También la tesis de Peterson constituye una interpretación posible de la frase «se anunció el reino de Dios, y llegó la Iglesia», y ciertamente que no como resultado de un engaño sino como una transposición necesaria, condicionada por la actitud de Israel, que no sólo distingue entre Iglesia y reino de Dios —lo que es correcto—, sino que casi los separa —lo cual resulta problemático—. Habría así que preguntarse: ¿Cómo es posible con tales supuestos que hasta el día de hoy se haya predicado en la Iglesia el mensaje del presente y futuro del reino de Dios y que ese mensaje se haya convertido en el impulso y motivo de su propia praxis así como de su acción y ministerio en el mundo? En la explicación

2. R. Schnackenburg, *Gottes Herrschaft und Reich*, 125s.

3. E. Peterson, *Die Kirche*, en *Theologische Traktate*, Munich 1952, 411-429; versión castellana: *La Iglesia*, en *Tratados teológicos*, Cristiandad, Madrid 1966, 193-201; cf. sobre Peterson: J. Moltmann, *Kirche in der Kraft des Geistes*, Munich 1975, 163-165; versión castellana: *La Iglesia, fuerza del Espíritu*, Sígueme, Salamanca 1978.

de Peterson también se pasa por alto que la Iglesia es esencial y originariamente una Iglesia de judíos y de gentiles (cf. Ef 2,14-22).

Gerhard Lohfink se ha referido además a que, según la tradición lucana, Jesús «no ha querido fundar ninguna Iglesia nueva sino reunir a todo Israel, y porque el momento en que la Iglesia aparece como una nueva comunidad creyente no está al lado ni dentro de Israel, sino que se identifica con el verdadero Israel». Lucas se representa a la Iglesia como el Israel verdadero y legítimo, «que es el mismo viejo Israel en su última fase histórico-salvífica»⁴.

Las relaciones entre reino de Dios e Iglesia

La Iglesia no es el reino de Dios; reino de Dios e Iglesia no se identifican. La Iglesia de Jesucristo, entendida como la comunidad de los creyentes, cuya fe se orienta a Jesús, el Cristo, que viven de su palabra y de la palabra acerca de él, que se empeñan en seguirlo, esa Iglesia es un *signo* de que el reino de Dios ya está presente y cercano. Está presente en la Iglesia bajo la forma de comienzo, de algo provisional y oculto y, en parte también, de algo frágil.

Esto se desprende del hecho de que la Iglesia se llama Iglesia de Jesucristo, está referida a Jesús como su origen y procedencia; ahora bien, en Jesús está dada la proximidad y hasta la presencia del reino de Dios. La Iglesia vive del mensaje de Jesús que ella anuncia; ella sirve de intermediaria de un ministerio de Jesús al servicio de la salvación de un sentido múltiple, al servicio de la superación del mal, al servicio del perdón y la reconciliación.

La Iglesia vive de la nueva vida, que tuvo su comienzo en la resurrección de Jesús de entre los muertos y aparece como esperanza indestructible a la vez que como lo que da pleno sentido a la existencia humana. La Iglesia está referida al mensaje de la soberanía y reino de Dios, al Jesús predicador y al Cristo predicado, en el cual se realiza la expectación inminente. De ese modo la Iglesia es signo de la soberanía divina.

La Iglesia no es tampoco el reino de Dios sobre la tierra, de forma que las promesas y obligaciones de la soberanía y reino de Dios, como poder de la justicia y del amor, que llama a la conversión, a la fe, a la confesión efectiva en justicia y amor, queden limitadas a las fronteras de la Iglesia.

La soberanía y reino de Dios están en el mundo (de modo eficaz)

4. G. Lohfink, *Hat Jesus eine Kirche gestiftet?*, en ThQ 161 (1981) 81-97, especialm. 91s; Id., *Wie hat Jesus Gemeinde gewollt?*, Friburgo-Basilea-Viena 1982.

doquiera que acontece de hecho lo que sus promesas y exigencias contienen. Y eso precisamente es lo que no se limita a la Iglesia, y que es posible en el mundo de los hombres; se puede reconocer en sus actos de generosidad y de compromiso en favor de la justicia, la reconciliación, la libertad y la paz. Aquí se aplica la palabra de que «quien no está contra vosotros está con vosotros» (Lc 9,50). Decirlo así no significa en manera alguna rebajar la importancia de la Iglesia, sino reconocerle su fuerza de afirmación y poner de relieve su ordenación al mundo.

Pero asimismo hay que decir que la Iglesia de Jesucristo en modo alguno ha sido siempre a lo largo de su historia el lugar en que el mensaje de la soberanía y reino de Dios haya constituido la orientación y obligación determinante.

Con demasiada frecuencia en su puesto ha entrado el arreglo con los poderosos del mundo; en lugar de la fe y del testimonio, la acomodación, la diplomacia, la política, el éxito, el compromiso cobarde y podrido, la obsequiosidad con los poderosos, la adaptación a las realidades, y finalmente en lugar del Evangelio la predicación del infierno y las angustias de conciencia.

La Iglesia no es tampoco el reino de Dios, *que nosotros construimos*, mediante los múltiples esfuerzos, por ejemplo, al servicio de los hombres y de la sociedad humana, con reformas, cambios, eliminación de la inhumanidad en todas sus formas, mediante la acogida precisamente de los hombres que —como el paralítico de la piscina— no tienen a ningún hombre; mediante la ayuda al desarrollo, el establecimiento de la paz entre los pueblos y las razas, en el acuerdo entre el Este y el Oeste, entre el Norte y el Sur, mediante el esfuerzo por lograr la unidad que, en tanto que unidad de las Iglesias, ha de preparar y llevar a término la unidad de los hombres.

Pese a todas esas obras, que cumplen las promesas y exigencias del mensaje sobre el reino de Dios, sigue siendo cierto que el reino de Dios es primordialmente un don, que debe convertirse en una tarea, pero que no puede ser suplantado por actividades humanas ni puede ser equiparado a las obras del hombre. Todas las formas del esfuerzo humano, cristiano y eclesial se encuentra bajo *la reserva escatológica*. No son el reino de Dios; apuntan al mismo y están motivadas por la idea del reino de Dios.

Dicho de una manera positiva: el reino de Dios es *la meta* hacia la que la Iglesia se dirige esperanzada. El reino de Dios es el futuro de la Iglesia y del mundo. «Venga tu reino» sólo puede entenderse como una petición, así como las exhortaciones a la vigilancia, a la buena disposición, la apertura y la paciencia, si la Iglesia no es el reino de Dios, sino que lo aguarda y lo busca con la mirada fija en el futuro.

De esa tensión entre el comienzo y el fin del reino de Dios, entre

camino y meta, entre el ya y el todavía no, se deriva que la Iglesia esté *al servicio del reino de Dios*, que esencialmente sea una Iglesia peregrinante, una Iglesia en camino, un pueblo de Dios en marcha hacia una meta que siempre persigue y que deja que opere en el tiempo y en el presente la fuerza que le llega de la meta y del futuro. Es muy característico y notable para la comprensión actual de la Iglesia que el concilio Vaticano II haya elegido como definición esencial de la Iglesia el concepto dinámico de «pueblo de Dios», frente a los habituales conceptos estáticos de casa de Dios, templo de Dios, plantación de Dios, rebaño y cuerpo de Cristo.

El reino de Dios en la forma de comienzo y presente, así como de meta y futuro, es la permanente *réplica de la Iglesia*, la orientación que la motiva y moviliza, aunque también la instancia crítica de su acción y su conducta. De lo cual se derivan muchas consecuencias.

La Iglesia no puede anticipar temporalmente el hecho de su camino ni el hecho que su esperanza en la consumación; eso sería anacrónico. Y significaría que la Iglesia ya no aguarda nada, que lo posee ya todo, que ya está tranquila, que santifica todo lo que hace y todo lo existente tal cual es, y que todo cambio lo considera una infracción.

En tales representaciones, en la falsa anticipación de lo definitivo, se fundamenta el inoportuno triunfalismo eclesial, el penoso *pathos* que puede sugerir el conocido coral, que gusta a la gente cantar: «Una casa llena de gloria resplandece sobre toda la tierra, construida con piedras eternas por la mano maestra de Dios.» Aquí es como si la Jerusalén celestial se trajera a este mundo, quizás a la ciudad que se llama la Roma eterna, lo que, como se sabe, no es una denominación que proceda del Evangelio, sino de la antigüedad precristiana.

Del hecho de que la Iglesia esté en camino y sea el pueblo peregrinante de Dios, tenga una historia y con ella un futuro transcendente y vital, y que el reino de Dios sea también su réplica como meta, de todo ello se deriva que la Iglesia es siempre una *ecclesia semper reformanda*, una Iglesia necesitada de renovación. Lo cual es un signo de su finitud, de su fracaso y su culpa; pero es también una Iglesia capaz de renovarse, lo cual es a su vez un signo de su vida y su futuro. También esta palabra es una de las palabras claves en las afirmaciones conciliares sobre la Iglesia, a diferencia de lo que ocurría antes cuando estaba prohibida a los oídos católicos.

Si nos preguntamos dónde están *los puntos orientativos de la renovación* como tarea de la Iglesia, hemos de contestarnos que están en la orientación al reino de Dios, están en su origen, en ser don y presencia del reino de Dios dado en Jesucristo, y se hallan también en su futuro, en la meta y consumación a cuyo encuentro va.

Por esa orientación se puede entender y explicar la afirmación de que

la renovación ha de ser *fiel a los orígenes, estar orientada de acuerdo con la meta y relacionada con la situación*. De ese programa se deriva la necesidad para la Iglesia de decir adiós a las formas, estructuras y modelos que históricamente fueron adecuados para ella y convenientes y hasta quizá necesarios para su tiempo. No pueden mantenerse a cualquier precio, cuando surge una nueva época para la Iglesia y para los mismos. La Iglesia tiene que estar dispuesta al éxodo, cuando lo ya pasado se convierte en estorbo, impedimento y prisión.

La idea de hallarse en camino por lo que a la Iglesia respecta, que significa historicidad, despedida y nuevo comienzo, la ha formulado el concilio Vaticano II en unas frases notables: «La Iglesia peregrina lleva en sus sacramentos e instituciones, que todavía pertenecen a este tiempo, la forma de este mundo que pasa, y pertenece asimismo a la creación, que hasta ahora suspira y está en dolores de parto y aguarda la revelación de los hijos de Dios (cf. Rom 8,19-22).» «La Iglesia “avanza entre las persecuciones del mundo y los consuelos de Dios en su camino de peregrinación” (Civ. Dei 18,51)»⁵. Aquí no hay rastro alguno de triunfalismo ni de gloria anticipada.

Si el reino de Dios es la réplica y meta de la Iglesia, quiere decirse que la Iglesia no puede vivir sólo para sí, ni aspirar únicamente a mantener su prestigio, mantener sus posiciones y a ponerse siempre como ejemplo celebrando sus perfecciones, en una especie de narcisismo eclesiológico. Sólo merecerá crédito, cuando presente sus consejos, declaraciones y exhortaciones no como eco de los propios intereses eclesiales sino como la voz del mensaje del reino de Dios, que ha de realizarse en el ámbito de la Iglesia; un mensaje que a la vez significa y produce la humanidad del hombre. El reino de Dios como réplica y meta de la Iglesia significa que *su existencia debe ser una pro-existencia*, un ser para otros, una transparencia de Jesucristo, cuya vida fue por entero una existencia para otros. La Iglesia sólo puede ser la que debe, si es una Iglesia para el mundo. Y ésa es justo su autoafirmación más reciente: es el sacramento, el signo eficaz de la unión de Dios y del hombre y de los hombres entre sí.

Pero aunque el reino de Dios no se identifica con el mundo ni con la Iglesia, no son realidades *que no se relacionen* entre sí. Ni el mundo ni menos aún la Iglesia pueden convertirse en la caricatura del reino de Dios, tienen que ser el signo de su presencia, representar tales signos como esperanza del mundo. Las palabras, las promesas así como las obligaciones, que arrancan de la soberanía y reino de Dios en tanto que presente y futuro, deben de llevar fruto en el campo de la historia, sobre

5. *Lumen gentium*, NN 48 y 8.

todo en el campo de la Iglesia, que de manera tan intensa está ligada al reino de Dios, con el ya y el todavía no.

La Iglesia, que no es el reino de Dios, ni siquiera el reino de Dios sobre la tierra, que no puede construir ese reino porque es don de Dios —que aun convirtiéndose en una tarea no deja de ser siempre un don divino—, la Iglesia, que pese a todo ello está sin embargo ampliamente referida al ya y al todavía no del reino de Dios, es la comunidad de los que rezan por la venida del reino de Dios, que aguardan su *consumación* y que para ello están en camino.

Esa comunidad del camino se mantiene en él y se encamina hacia la meta de la consumación por ser una comunidad que vive de la palabra, de las promesas, de las fuerzas y servicios de lo que es el contenido del reino y soberanía de Dios.

De ahí que la Iglesia, entendida así, sea sobre todo una *comunidad de esperanza*, consciente de su transitoriedad y no sólo de un modo teórico sino que debería serlo también en un sentido práctico; pero que a la vez ha de transmitir la fuerza de esa esperanza como consuelo, como donación de sentido, liberación y provocación a los hombres de todo el mundo, y que debe hacerlo porque es capaz de ello.

La referencia a la Iglesia como comunidad viene dada principalmente, porque nadie puede esperar sólo y en exclusiva para sí; lo cual se aplica tanto a la fe como al amor. «Arriesgarse a esperar el reino de Dios equivale siempre a esperarlo con vistas a los demás y, así, con vistas a nosotros mismos. Sólo cuando nuestra esperanza “co-espera” para los otros, sólo cuando espontáneamente asume la forma y el movimiento del amor y de la *communio*, deja de ser cicatera y miedosa y de poner en juego desatinadamente nuestro egoísmo»⁶.

§ 46

IGLESIA Y REINO DE DIOS EN EL HORIZONTE DE LA «TEOLOGÍA DE LA ESPERANZA»

Las reflexiones hechas hasta ahora nos brindan ocasión de ocuparnos del proyecto teológico de la Iglesia, tal como lo presenta la teología de Jürgen Moltmann; una teología marcada fundamentalmente por la idea del reino de Dios, por el futuro y, en consecuencia, por la esperanza¹.

6. *Unsere Hoffnung. Ein Bekenntnis zum Glauben in dieser Zeit*, en *Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland*, ed. oficial completa 1976, 99.

1. J. Moltmann, *Theologie der Hoffnung*, Tübinga 1965; las páginas indicadas se refieren a esa edición; versión castellana: *Teología de la esperanza*, Sígueme, Salamanca 1977.

Moltmann convierte la esperanza, y no la fe, en el objeto central de su teología. El viejo lema teológico *Credo ut intelligam* lo transforma él en un *spero ut intelligam*.

Las tesis fundamentales

Moltmann declara: Para la teología cristiana actual podría ser de capital importancia «seguir el principio básico *spero ut intelligam*. Si es la esperanza la que incorpora al creyente a la vida del amor, también habrá de ser la esperanza la que movilice e impulse el pensamiento de la fe, su conocimiento y reflexión sobre el ser humano, la historia y la sociedad. El creyente espera para conocer aquello que cree» (28).

Naturalmente que para la teología de la esperanza hay una ordenación necesaria y esencial a la fe. La esperanza es una fe desarrollada. «La fe vincula al hombre con Cristo. La esperanza abre esa fe al futuro universal de Cristo. De ese modo en la vida cristiana la fe tiene un *prius* (temporal), pero la esperanza tiene la primacía (objetiva). Sin el conocimiento cristológico de la fe, la esperanza se convierte en una utopía que se mueve en el vacío. Pero sin la esperanza ocurre que la fe desfallece, se convierte en fe pequeña y por fin en una fe muerta. Mediante la fe el hombre encuentra la pista de la verdadera vida, pero sólo la esperanza lo mantiene en esa pista. Así, la fe en Cristo convierte la esperanza en seguridad. Así, la esperanza dilata la fe en Cristo y la introduce en la vida» (16).

Dicha teología de la esperanza comporta algunas *implicaciones* y consecuencias. Cuando la esperanza y su supuesto, la promesa, se convierten en el principio de la teología, ya no puede entenderse el acontecimiento revelador como una *epifanía*, como un develamiento de la *doxa*, como una manifestación del Dios oculto. Con ello se introducen —según Moltmann— unas categorías en que la religión griega llega a constituirse en el criterio y norma de la predicación bíblica. La dominante indiscutible del testimonio veterotestamentario de que Dios se ha revelado a modo de promesa se trueca para Moltmann en el horizonte determinante para la revelación bíblica en general y para su comprensión orientadora y definitiva: el acontecer salvífico del Antiguo Testamento puede y debe convertirse en el hilo conductor para la comprensión de Cristo (134).

Esta concepción teológica tiene un correlato y una expresión adecuada en el lenguaje teológico. A la epifanía de Dios corresponde en *logos*, que afirma, muestra y expresa qué es lo que se desprende del tema mismo, que «experimenta en el logos la epifanía de la presencia eterna del ser y ahí encuentra la verdad» (34), y que puede disponerla en forma

de unos principios, una doctrina, un sistema. El genuino discurso teológico más bien ha de proceder de modo que «en el medio de la esperanza los conceptos teológicos no se conviertan en juicios que fijan la realidad en lo que es, sino en anticipaciones que descubren la perspectiva de la realidad y sus posibilidades futuras. Los conceptos teológicos no fijan la realidad, sino que se expanden por la fuerza de la esperanza y anticipan el ser futuro» (30).

La diferencia entre pensamiento griego y pensamiento israelita-cristiano, entre *logos* y promesa, entre epifanía y apocalipsis de la verdad —que fue un fenómeno fundamental en el Antiguo y en el Nuevo Testamento, en la confrontación con el pensamiento griego—, es una tarea permanente sobre la que justo hoy hay que volver a reflexionar y llevar adelante. «El lenguaje de la promesa será una clave esencial para la liberación de la verdad cristiana.»

La concepción de la Iglesia

Hay que definir la Iglesia en el horizonte y marco de la teología de la esperanza. «En tanto que comunidad de Cristo es *la esperanza vivida en comunión*» (51). Su vinculación con Cristo es el recuerdo que tiene de Cristo, en quien no ha de celebrarse el entusiasmo del cumplimiento, sino que más bien en él vienen dados el fundamento y la meta de toda esperanza y en quien está abierto el futuro de todas las promesas.

La Iglesia es *la comunidad del éxodo*, el pueblo peregrinante de Dios; su camino es un camino que discurre por el desierto. Su símbolo no es la casa sino la tienda de campaña. Tiene una participación en el movimiento de la historia de Dios con el mundo y ha entenderse como un factor en ese movimiento.

Por tal razón la Iglesia no es ni un poder de orden ni una institución salvífica, que celebra la epifanía de Dios haciéndole presente de una manera sacramental y cúltica. La Iglesia es una fraternidad. «Es el vehículo del Evangelio de la libertad, no una maestra de los pueblos. No es que la Iglesia posea el evangelio, sino que el Evangelio se crea su pueblo del éxodo» (103). Lo importante aquí «no es la difusión de la religión cristiana o la implantación de la Iglesia, sino la liberación del pueblo para el éxodo en nombre del reino venidero» (103).

La comunidad de la Iglesia sirve a la difusión de la llamada de la libertad en el mundo y, en tanto que comunidad nueva, tiene que ser ella misma la forma social de la esperanza. O la Iglesia es una Iglesia para el mundo o dejará de ser Iglesia.

La existencia de la Iglesia movida por este impulso desarrollará una *fuerza creativa* de singular eficacia. No se adaptará pasivamente a las

realidades ni dejará que las cosas sigan su curso, sino que procurará más bien actuar en el mundo y sobre el mundo, en y sobre la sociedad, luchando por la conversión de los hombres y por la renovación de las circunstancias, situaciones y estructuras. Todo lo intentará a fin de prepararse y preparar el mundo para el futuro que se llama reino de Dios. Tomará conciencia de su responsabilidad ante los hombres y ante el mundo y actuará de todas las maneras posibles, comprometiéndose especialmente por la paz y por la justicia. No verá en la pobreza, la enfermedad, el hambre, la guerra y la muerte unas disposiciones divinas, sino que —en el mejor sentido bíblico— lo considerará enemigos de Dios, manifestaciones del poder maléfico, que es necesario combatir y superar. No sólo se esforzará por sanar las heridas, sino que trabajará porque no se produzcan.

Por ello no puede la Iglesia ocupar el sitio de la esperanza; tiene que mantener vivo el fuego de esa esperanza. Ahí está precisamente su misión y tarea actual, y ahí puede reconocer los signos del tiempo. La misión de la Iglesia consiste, en medio de la situación actual dominada en gran parte por el desaliento, la cobardía, la resignación y la desesperanza, en infundir a los hombres los contenidos e impulsos de la esperanza cristiana extendiéndolos cada vez más. Para Moltmann, la tarea actual de la Iglesia es la de inyectar esperanza a la humanidad.

La Iglesia es una *Iglesia al pie de la cruz* (116). Será reconocida allí donde los cristianos toman la cruz sobre sus hombros en una lucha común contra la inhumanidad, en un común sufrimiento por la opresión y la persecución. Al participar así en la pasión de Cristo y en la pasión del pueblo, la Iglesia hará patentes la vida de Cristo y su libertad. La comunidad cristiana se acrisola en la lucha y la resistencia. La comunión con el Crucificado se pone además de manifiesto cuando los cristianos entran solidariamente en la fraternidad de los hombres que dentro de la sociedad viven claramente a la sombra de la cruz: los pobres, los oprimidos, los parias, los encarcelados. La comunión con el Crucificado no es sino vivir en comunión con los hermanos más pequeños del Hijo del hombre (Mt 25).

La Iglesia como comunidad de la cruz, como Iglesia al pie de la cruz, será también y muy especialmente reconocida, si en ella se cumplen la palabra y el hecho del perdón.

Esa conciencia está a la vez sostenida por el convencimiento de que en Cristo, y especialmente en su resurrección de entre los muertos, están puestos el fundamento y el comienzo de toda esperanza como superación de la muerte, que es la manifestación más patente del poder del mal.

Por la pascua se ha convertido la soberanía de Cristo en un acontecimiento real. Pero sin una nueva vida, sin la fuerza para el amor, sin

el coraje para una esperanza vivificada por la fe en la resurrección de Jesús, «la fe en la resurrección degeneraría en una fe objetiva y sin consecuencias. Por otra parte, sin embargo, es cierto que sin la fe en la resurrección la nueva vida en la soberanía de Cristo perdería su alternativa radical a los sistemas de dominación de la humanidad y —con acomodaciones de todo tipo— quedaría privada de su fuerza vencedora del mundo. Cuando existe la certeza de que la muerte ha perdido su poder, existe una verdadera alternativa a los sistemas de dominio que se sostienen sobre la alianza con la muerte. La reducción de la muerte a la impotencia hace aflorar una nueva vida, que supera los sistemas de dominio y opresión y que muestra una libertad en comunión» (117).

Ésa es también la razón de que la Iglesia —así entendida y entendiéndose a sí misma de esa manera— tenga ocasión y motivo de celebrar la fiesta que empieza con la pascua como una fiesta de la libertad. Con la pascua —declara Moltmann— empieza la risa de los redimidos (129). Antes de que la pascua se convierta en el contenido de la fe, es el contenido de una canción de alegría y de júbilo: ¿Dónde está, oh muerte, tu aguijón? ¿Dónde, infierno, tu victoria? (1Cor 15,55).

Cuando se celebra como una fiesta esa libertad que se funda en la victoria de Cristo sobre la muerte, entonces nos liberamos de las múltiples estrecheces y violencias de la vida cotidiana y a la vez podemos influir sobre la misma.

La fiesta de la libertad actúa, según Moltmann, de dos maneras: en cuanto que mantiene la actitud de resistencia contra el sufrimiento, a la vez que sostiene la actitud de consuelo en ese sufrimiento. «Sin la resistencia, el consuelo en el sufrimiento puede degenerar en promesas vanas; pero sin el consuelo en el sufrimiento la resistencia contra el dolor puede conducir a la represión, la distorsión y la multiplicación del sufrimiento» (132).

«La fiesta liberadora y la vida como una fiesta sin fin se completan mutuamente. En el fondo se mezclan aquí los días de diario y el día de fiesta creando la alegría de la libertad.»

Valoración

Los méritos de esta teología están patentes². La esperanza puede ser, efectivamente, un compendio de lo que significa el ser, el creer y el vivir

2. Las consideraciones siguientes enlazan con mi trabajo: *Spero ut intelligam. Bemerkungen zu einer Theologie der Hoffnung*, en *Wahrheit und Verkündigung* (homenaje a Michael Schmaus en su LXX aniversario), edit. por L. Scheffczyk-W. Dettloff-R. Heinzmann, Munich-Paderborn-Viena 1967, 353-375; asimismo en *Diskussion über die Theologie der Hoffnung*, edit. por W.D. Marsch, Munich 1967, 81-105.

cristiano. La esperanza es un desarrollo de la fe; describe el rostro de la fe vuelto hacia el futuro.

La esperanza —y éste es otro valor— expresa de modo muy claro el *status* del cristiano y de la Iglesia: el estado de quien se encuentra en camino, en peregrinación; la situación del pueblo itinerante de Dios, que sabe muy bien cuál es el final de ese camino, pero no olvida que la meta aún no se ha alcanzado.

A esto se suma que tal teología de la esperanza está radicalmente anclada en Jesucristo. El futuro que se aguarda y espera es el futuro de Jesucristo. Dicho de forma más clara: el futuro que se les ha abierto a todos los hombres por el acontecimiento de la resurrección de los muertos, el futuro de la vida como victoria sobre la muerte, como llegada de la soberanía regia de Dios que ya nada puede detener.

A la teología de la esperanza le corresponde, además, una peculiar importancia por cuanto que hasta ahora el tema «esperanza» ha venido a ser como un hijastro del esfuerzo y reflexión teológicos. Hasta ahora han contado infinitamente más los temas de la «fe» —éste sobre todo— y del «amor». El tratado de la esperanza ha sido uno más, que se estudiaba dentro de las tres «virtudes teologales» y en forma más o menos apresurada. Apenas se había hecho tentativa alguna por convertir la esperanza en el principio de la teología. Esta teología de la esperanza aquí expuesta puede sacar a la esperanza de la esfera privada y privatizada y, sin que pierda lo personal, elevarla a la dimensión de la comunidad, de la Iglesia y de la humanidad. Sólo así adquiere la esperanza su verdadero rango universal. Y a la vez proporciona la posibilidad de ser una respuesta a la pregunta del hombre de hoy, que apenas si se mueve por otra cosa que no sea el problema del futuro.

La teología de la esperanza capacita de manera particular para establecer el diálogo con la cosmovisión más característica de nuestro tiempo, con el marxismo y, en especial, con el «principio esperanza» de Ernst Bloch.

Precisiones

Sólo sobre el supuesto explícito de la valoración y reconocimiento que le hemos dado han de contemplarse las siguientes observaciones críticas. Tales advertencias no se refieren tanto a lo que Moltmann ha dicho cuanto a lo que no ha dicho o ha rechazado como alternativa.

En la exposición que Moltmann hace de la teología de la esperanza se delimita la promesa tanto contra la afirmación dada en el *logos* como contra la alocución presentada mediante el *kerygma*, ya que se contrapone la promesa a la epifanía como categoría de la revelación cristiana.

En contra hemos de decir que no se justifica el pensar aquí alternativamente, porque semejante pensamiento fácilmente conduce a la parcialidad. Ni tampoco la misma realidad de la esperanza requiere el establecer tales alternativas.

A diferencia de Moltmann, el Nuevo Testamento hablará de un cumplimiento que se ha realizado en Jesucristo, en su persona y su destino; es decir, de una *epifanía* dada en Jesucristo, de una manera de presencia a la que no sólo corresponde la anticipación sino también el concepto, y a la que se ordena tanto el oír como el ver: «Nosotros hemos visto su gloria» (Jn 1,14). Esa forma de revelación no puede ser descrita suficientemente y en su conjunto con la categoría de la promesa.

Moltmann discute que la revelación neotestamentaria, que culmina en Jesucristo y en el acontecimiento cristiano, haya de entenderse al modo de una epifanía. Las afirmaciones del Nuevo Testamento, que indiscutiblemente apuntan en ese sentido, las rechaza Moltmann como influencia de las religiones griegas caracterizadas por el *logos* y la epifanía, y muy especialmente las religiones místicas, que no responden a la corriente genuina del testimonio neotestamentario.

Por el contrario habrá que empezar por preguntarse si es o no legítima una interpretación de la revelación cristiana con las categorías de epifanía y *logos*. Si no es precisamente mediante las mismas como puede expresarse de modo legítimo la perentoriedad, la última palabra «que se hizo carne y puso su morada entre nosotros» (Jn 1,14), la plenitud y el cumplimiento, sin que sin ellas podamos llegar a una exposición plena y adecuada. Lo cual nada tiene que ver con un «entusiasmo de cumplimiento» ni con la fijación en el «todavía no», sino más bien con el conocimiento de que el Nuevo Testamento representa una fase y dimensión distintas del Antiguo, con el saber de que el Prometido ha llegado, que «no necesitamos aguardar a ningún otro», que Dios ha cumplido y realizado en Jesucristo todas sus promesas, que Jesucristo es por lo mismo el grande, ilimitado e irrevocable «Sí» divino (cf. 2Cor 1,20).

En principio tampoco la teología de la esperanza discute tales hechos; se trata más bien de fijar los *acentos* y *proporciones* adecuados.

Por tal motivo no se puede renunciar ni a la afirmación como correlato de la epifanía ni a la alocución y el *kerygma* como correlato al ahora y al hoy —y naturalmente tampoco a la promesa cual correlato del futuro de Jesucristo—, pues sólo unidas responden al conjunto de lo que testifica el Nuevo Testamento.

A la objeción contra la influencia del espíritu griego como un elemento ajeno a las categorías bíblicas, hemos de replicar que no existe esa linealidad inequívoca del pensamiento o del lenguaje bíblicos, y que también el pensamiento griego se encuentra de hecho, y legítimamente, dentro del Nuevo Testamento y de la teología que en él se da, y que

tiene su derecho a estar. Sólo así la revelación cumplida en Jesucristo puede convertirse en acontecimiento, epifanía y promesa para todos o, dicho con palabras bíblicas, «para judíos y gentiles». Si al mensajero de la verdad del evangelio y de la predicación de Jesús, el Cristo y *Kyrios*, le incumbe la tarea de hacerse todo para todos, judío para los judíos y griego para los griegos (cf. 1Cor 9,20), ello quiere decir que el pensamiento griego, orientado al *logos*, la epifanía y la presencia, lejos de estar excluido resulta conveniente y hasta necesario para articular aquello de lo que el Nuevo Testamento da testimonio. Lo que a primera vista parece una influencia extraña, si bien se mira constituye la realización de la universalidad, su ampliación a todas las dimensiones.

No se trata, por tanto, de discutir la categoría de la promesa ni la realidad de la esperanza ordenada de antemano a la misma en el Nuevo Testamento; de lo que se trata es de discutir la necesidad de las alternativas excluyentes para defender ese principio. Se trata, por lo mismo, de hacer hincapié en que la teología de la esperanza tendrá su verdadero puesto y podrá desarrollar sus bases y la fuerza de su eficacia no con exclusiones sino mediante su incorporación a todo el conjunto: a la verdad del *logos*, de la epifanía, la intimación, la declaración, la alocución y la promesa.

Si en un sentido perfectamente correcto puede decirse que la esperanza es una fe desarrollada, esa definición hay que completarla con la frase de que la esperanza desarrolla la fe en una determinada dimensión: en la dimensión del futuro. Pero esa dimensión *no es la totalidad de la fe misma*. La fe tiene también sus desarrollos tanto hacia el pasado, hacia su origen, como sobre todo hacia el presente, en el que ella misma se realiza y la presencia que con ella viene dada. Por ser así constituye la fe el principio general y aglutinador de la teología. Se puede —evidentemente— desarrollar la esperanza desde la fe, mas no se puede describir la fe únicamente en el horizonte de la esperanza. No se pueden deletrear y conjugar el Credo y sus contenidos simplemente en futuro. La fe está referida al conjunto, y por ende también a la esperanza.

El *Spero ut intelligam* está desde luego en condiciones de describir el curso interno y unitario de la historia de la salvación así como la conexión del Antiguo y del Nuevo Testamento. Pero al mismo tiempo en la categoría exclusiva de esperanza y promesa subyace el peligro de no precisar con suficiente claridad las *diferencias* entre la alianza antigua y la nueva que, pese a todo, hay que determinar por la promesa y el cumplimiento. Lo ocurrido en Jesús no es sólo un acontecimiento prometido sino de hecho un acontecimiento cumplido —cosa que Moltmann pone en duda (142)—, el cual ha de definirse en la forma de indicativo.

Hay que decir asimismo que, por importante que sea el afirmar con Moltmann que el acontecer veterotestamentario puede ser el hilo con-

ductor que lleva al acontecimiento cristiano (134), no se puede sin embargo convertirlo en un principio exclusivo. Ni se puede tampoco pasar por alto algo que es decisivo: que sólo desde lo nuevo —y superador— y totalmente distinto, como es el acontecimiento cristiano, se puede situar el acontecimiento revelador veterotestamentario en su lugar histórico-salvífico y darle su verdadero valor. En cualquier caso así lo ha pensado, escrito y tratado el Nuevo Testamento. Ciertamente que lo provisional proporciona una preinteligencia de lo definitivo; pero es lo definitivo lo que aporta la inteligencia completa, y ésta —en tanto que nueva— bien puede suponer una corrección de lo provisional y de la preinteligencia. Habrá que preguntarse, por lo mismo, si en la teología de la esperanza así entendida se pueden explicar adecuadamente el carácter definitivo y perentorio, el *eskhaton*, de la revelación ocurrida en Cristo, y si no se subestima en demasía la importancia específica del pasado y el presente, el aquí y el ahora dados en la palabra y el sacramento, ya que agotan su realidad con ser ocasión y fundamento de la esperanza, y no expresan suficientemente la salvación prometida y operante en el aquí y el ahora.

El fenómeno Iglesia en el horizonte de la teología de la esperanza: las afirmaciones de Moltmann sobre la Iglesia como esperanza vivida en comunidad, como comunidad de esperanza, Iglesia del éxodo, pueblo peregrinante de Dios que va al encuentro del reino divino, la Iglesia como factor en el movimiento de la historia de Dios con el mundo, que a la vez expresa su provisionalidad y carácter transitorio, la Iglesia como *Ecclesia reformanda*, como signo de la esperanza para el mundo y como abogada del hombre, y precisamente del hombre que no tiene a ningún hombre, como Iglesia «al pie de la cruz», como Iglesia del Resucitado, la Iglesia en cuya definición entra la celebración de la fiesta, son todas afirmaciones que pueden encontrarse al pie de la letra en los textos del concilio Vaticano II.

Cuando Moltmann dice que la Iglesia no es un establecimiento de salud, que tiene que celebrar la epifanía con la representación cúltica, y que es una fraternidad, difícilmente podemos ver la legitimidad de tal alternativa. No encaja al respecto la expresión «establecimiento de salud», que cabe sustituir diciendo que la Iglesia es un sacramento; o sea, un signo eficaz de la salvación, un signo de la unión entre Dios y el hombre y, por tanto, un signo de la unión de los hombres entre sí. Si la Iglesia es ese sacramento, quiere decirse que consecuentemente lo es en un sacramento que se divide en otros, en los sacramentos, y muy en especial en los del bautismo y la eucaristía. En el sacramento se celebra una epifanía bajo la forma de memoria, de recuerdo y representación; pero en ningún sitio está escrito que esa representación cúltica o sacramental borre el horizonte del futuro y de la promesa; más bien lo hace

patente: «Proclamamos tu muerte, anunciamos tu resurrección, hasta que vengas en gloria.» Esta manera de ser de la Iglesia no es la antítesis de la Iglesia de la fraternidad, sino el fundamento más profundo que la hace posible.

Lo importante para la Iglesia, según Moltmann, no es la difusión de la religión cristiana o la implantación de la misma Iglesia, sino la liberación del pueblo para el éxodo en nombre del reino de Dios. ¿No es eso una contradicción? ¿Cómo puede la Iglesia hacer la llamada de la libertad, si no se hace presente como Iglesia? Es indiferente que eso se llame o no «implantación de la Iglesia».

Dice Moltmann que la Iglesia es el vehículo del Evangelio de la libertad, no la maestra de los pueblos; que no es la Iglesia la que posee el Evangelio, sino que el Evangelio se crea su pueblo del éxodo. ¿Qué significa en concreto que el Evangelio se crea su pueblo? El Evangelio no es algo que flote en el aire. ¿No se requiere para ello la transmisión de ese Evangelio por obra de hombres, emisarios, predicadores, testigos, personas que se relacionan entre sí? ¿Cabe decir, por una parte, como lo hace Moltmann, que la Iglesia es el vehículo del Evangelio, o lo que es lo mismo, su portadora e instrumento, y asegurar, por otra, que la Iglesia no posee el Evangelio? Si así fuera, ¿cómo podría ser su vehículo?

La eclesiología de Moltmann contiene un programa impresionante. Sin embargo describe con distinta intensidad lo que la Iglesia debe ser y debe obrar, y aquello que es en concreto y la que debe ser su actuación específica.

El «debe» es ciertamente irrenunciable, si el estado del «es» no ha de conducir al anquilosamiento o la comodidad. Por otra parte, sin embargo, si la conexión entre el «es» y el «debe», entre realidad y programa, se afloja demasiado, bien podría suceder que la situación, oportunidad y posibilidades derivadas del aquí y ahora de la Iglesia no se tuvieran lo bastante en cuenta ni alcanzaran la importancia suficiente. Podría suceder que el entusiasmo del cumplimiento, rechazado por Moltmann, fuera suplantado por un *entusiasmo de futuro*; lo cual resultaría no menos unilateral.

La función y cometido de la Iglesia como un amplio servicio liberador del hombre es irrenunciable, y hoy más que nunca.

A pesar de ello hemos de preguntarnos si la *libertad* y liberación así entendida, en un sentido social, se identifica con la libertad y liberación de la que habla el Nuevo Testamento, es decir, si se identifica con el Evangelio de la libertad. ¿O tal vez con el programa de Lutero sobre la libertad de un hombre cristiano? Allí la libertad se entiende esencialmente como libertad del pasado, que libera de la culpa, de las fuerzas del destino, de la angustia, del abandono al mundo, es la libertad de la reconciliación con Dios. En principio no ha conducido a la subversión

de la realidad existente ni a una estructura reformista, sino a la renovación de los hombres, de la mente, del espíritu, con posteriores consecuencias sociales, por ejemplo en la cuestión de la esclavitud.

Además, podemos y debemos preguntarnos si, junto a la *diakonia* o servicio de liberación social como tarea de la Iglesia, no hay que mencionar el cometido asimismo irrenunciable de la *martyria*, que no puede ser sólo una predicación de esperanza y futuro, sino que también debe interesarse por el *logos* y la verdad, y si, finalmente, no hay que referirse a la función de la *leiturgeia* como designación del culto, de la acción sacramental. Estos cometidos no pueden pasar a un segundo plano, tanto menos cuando algunos sociólogos del presente, como Max Horkheimer o Peter L. Berger, aguardan precisamente ese servicio de la Iglesia, por ser un servicio que nadie más puede realizar.

Estas observaciones y reservas no tienen otro sentido que el de afirmar y robustecer la teología de la esperanza. Y hemos creído que pueden hacerlo porque la liberan de las alternativas no necesarias y de posibles parcialidades, que tal vez podrían impedir precisamente el asentimiento a la teología de la esperanza³.

§ 47

EL JESÚS HISTÓRICO (TERRESTRE) Y LA POSIBILIDAD DE LA IGLESIA

Las reflexiones y exposición que hacemos en las páginas siguientes están ya abundantemente preparadas por cuanto llevamos dicho sobre la proclamación de la soberanía y reino de Dios por parte de Jesús, por la atención prestada al problema de la expectación inminente, por las tesis relativas al reino de Dios y la Iglesia así como por la consideración de la Iglesia en el marco de la teología de la esperanza.

¿Una fundación de la Iglesia?

Si hablamos de la Iglesia en conexión con el Jesús terrestre, no puede tratarse de la Iglesia en su forma fija de una vez para siempre en todos y cada uno de los detalles como la que ha llegado hasta nosotros, sino de los comienzos y las bases de la Iglesia como comunidad de los cre-

3. J. Moltmann ha recogido la eclesiología desarrollada en la teología de la esperanza, y le ha dado una nueva estructuración temática en: *Kirche in der Kraft des Geistes. Ein Beitrag zur messianischen Ekklesiologie*, Munich 1975, en la que mantiene las ideas fundamentales de la teología de la esperanza; versión castellana: *La Iglesia, fuerza del Espíritu*, Sígueme, Salamanca 1978.

yentes, cuya fe se refiere a Jesucristo y cuya vida se orienta por él. Por tal motivo la disputa acerca de la pregunta de *si Jesús fundó o no fundó (estableció) la Iglesia*, puede convertirse en una discusión sobre palabras, ya que los mismos términos —Iglesia, fundación, establecimiento— llevan ajenos contenidos diferentes en cada caso.

En el denominado *Juramento antimodernista*, prescrito por el papa Pío x contra los errores del modernismo, se encuentra esta frase: «Creo igualmente con fe firme que la Iglesia, guardiana y maestra de la palabra revelada, fue próxima y directamente instituida por el mismo, verdadero e histórico, Cristo, mientras vivía entre nosotros, y que fue edificada sobre Pedro, príncipe de la jerarquía apostólica, y sus sucesores para siempre»¹.

Una segunda posición del magisterio en este punto resulta mucho más cauta y matizada. Se encuentra en la *Constitución dogmática sobre la Iglesia* del Vaticano II y dice así: «El misterio de la santa Iglesia se manifiesta en su fundación. Pues el Señor Jesús estableció el comienzo de su Iglesia al proclamar la buena nueva, la llegada del reino de Dios, que desde antiguo estaba prometido en las Escrituras: “Se ha cumplido el tiempo, y el reino de Dios está cerca” (Mc 1,15; cf. Mt 4,17). Pero ese reino ilumina al hombre con la palabra, la obra y la presencia de Cristo; porque la palabra del Señor es semejante a una semilla que se siembra en el campo (Mc 4,14): quienes la escuchan con fe y pertenecen al pequeño rebaño de Cristo (Lc 12,32), han acogido el reino a su vez; después la semilla brota por su propia virtud y crece hasta el tiempo de la cosecha (cf. Mc 4,6-29). También los milagros de Jesús demuestran que el reino de Dios ha llegado ya a la tierra: “Si yo expulso los demonios con el dedo de Dios, es que el reino de Dios ha llegado realmente a vosotros” (Lc 11,20; cf. Mt 12,28). Pero ese reino se manifiesta sobre todo en la persona de Cristo mismo, el Hijo de Dios e Hijo del hombre, que ha venido “para servir y dar su vida como rescate por muchos” (Mc 10,45).

»Pero cuando Jesús fue resucitado, tras padecer la muerte de cruz por los hombres, apareció como el Señor, el Ungido y como el sacerdote constituido para siempre (cf. Act 12,36; Heb 5,6; 7,17-21) y derramó sobre los discípulos el Espíritu prometido por el Padre (cf. Act 2,33). La Iglesia, que ha sido dotada con los dones de su fundador y que guarda fielmente sus preceptos de amor, humildad y negación de sí mismo, recibe así la misión de anunciar el reino de Cristo y de Dios y de fundarlo en todos los pueblos. Y así representa el germen y comienzo de ese reino sobre la tierra. Mientras crece poco a poco, suspira en demanda del reino

1. DS 3540.

perfecto; con todas sus fuerzas espera y anhela reunirse con su Rey en la gloria» (n.º 5).

Completándolo se dice (n.ºs 2 y 3) que con la efusión del Espíritu Santo la Iglesia se revela y completa al final de los tiempos. «Entonces, como puede leerse en los Santos Padres, se reunirán todos los justos, desde Adán... hasta el último elegido, en la Iglesia universal junto al Padre.» Así, la Iglesia universal del comienzo se identifica con la Iglesia del fin. De conformidad con ello aparece la Iglesia como «el pueblo unido con la unidad que procede del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo» (n.º 4)².

El concilio no habla de la Iglesia como de una realidad perfecta y terminada, ni tampoco de su fundación directa por el Jesús histórico, ni de su jerarquía, sino de su comienzo. Además, la Iglesia se ordena a un conjunto mayor, el de la historia de la salvación y del reino de Dios. Desde esa perspectiva la pregunta de si Jesús ha fundado o no la Iglesia puede conducir a una solución. En tal sentido vamos a referirnos a un ejemplo de hoy.

En su libro *Ser cristiano* dice Hang Küng: «No fue fundada por Jesús, sino que surgió después de su muerte, reclamándose a él como el Crucificado que sin embargo estaba vivo: es la comunidad de quienes se han entregado a la causa de Jesús y se confiesan como una esperanza para todos los hombres»³.

A lo cual replica Karl Rahner: «No sé ciertamente si debo decir que esa frase contradice la convicción creyente de todas las Iglesias cristianas, o si simplemente he de lamentar, eso sí con toda resolución, que Küng haya formulado esa frase sin hacer ningún esfuerzo por conciliarla razonablemente con esa convicción creyente... Naturalmente que hoy para nosotros origen y fundación significan una realidad más compleja —que incluye también la misma resurrección— como para poder reducirlos a un par de palabras fundacionales de tipo jurídico. La frase “Jesús ha fundado la Iglesia” puede y debe entenderse hoy de una manera más matizada de como se ha entendido en la eclesiología teológico-fundamental hasta el Vaticano II inclusive»⁴.

La respuesta de Küng, formulada como una pregunta, no es adecuada: «¿Cómo se explica ese enigmático teologizar, en el fondo y con unaseudodialéctica siempre puede decir dos cosas: Jesús no ha fundado la Iglesia y sin embargo sí que la ha fundado? ¿Cómo se explica ese

2. Ver el extenso comentario en *Das Zweite Vatikanische Konzil* (LThK) I, 137-359; H. Ch. Hampe (dir.), *Die Autorität der Freiheit. Gegenwart des Konzils und Zukunft der Kirche im ökumenischen Disput* I, Munich 1967, 243-498.

3. *Christsein*, 468.

4. En: *Diskussion über Hans Küng «Christsein»*, Maguncia 1976, 106.

lenguaje de doble fondo?» ¿Se trata, como dice Küng de un «arreglo mediante la reinterpretación de la doctrina de la Iglesia»?⁵

Karl Rahner ha sido aquí malinterpretado; no hay en él ninguna seudodialéctica, y sí el esfuerzo por hablar en forma matizada de una realidad compleja.

De todo ello una cosa queda en principio clara a propósito de nuestro tema: en la vida del Jesús terrestre no se encuentra ningún acto específico de fundación, algo así como un documento fundacional de la Iglesia. Pero sí hay toda una serie de actos, acontecimientos y actuaciones, de los que bien puede deducirse que el Jesús terrestre pensó e intentó una Iglesia, en el sentido de una comunidad ligada a él.

Hechos determinantes

El anuncio de Jesús de la soberanía y reino de Dios no se dirige a un individuo, sino a una comunidad, al pueblo y, en concreto, al pueblo de Israel. El destinatario de ese anuncio es una comunidad; en una comunidad han de tener acogida y realizarse las bienaventuranzas, las promesas y las obligaciones derivadas del reino y soberanía de Dios. Lo específico de la comunidad a la que se dirige está en que la palabra e invitación de Jesús está dirigida a todos; de la comunión con Jesús no queda excluido nadie. Al que Jesús habla con la oferta de la salvación mediante el reino de Dios no es, por lo mismo, un grupo especial, ni es una orden monástica como los esenios, ni una organización religiosa secreta, sino Israel⁶, el pueblo de Dios, que por lo demás ya en la misma predicación de Jesús sobre el reino divino sobrepasa las fronteras del Israel terreno apuntando a los hombres con una disposición y una fe que, como el propio Jesús dice, no ha encontrado en Israel (Mt 8,10).

Con *la pretensión de Jesús*, tal como la expresan los títulos de Mesías, Hijo del hombre, Siervo de Yahveh, viene dada también una sociedad, una comunidad.

La afirmación de que Jesús es *el Mesías, el Cristo* ¿es una creación de la comunidad primitiva frente a un Jesús que no se vio a sí mismo como el Mesías?

A este respecto hemos de decir que Jesús no se llama a sí mismo Mesías, pero como tal es designado por otros, por los doce y especialmente por Pedro (Mc 8,29). Tal designación no la rechaza Jesús, aunque ordena explícitamente que no se lo diga a nadie.

5. En: «Frankfurter Allgemeine Zeitung», 22.7.1976.

6. Tesis básica del libro de G. Lohfink, *Wie hat Jesus Gemeinde gewollt?*, Friburgo-Basilea-Viena 1982.

Es cierto igualmente y tiene importancia el que Jesús refrende con su misterio la pretensión del Bautista. «¿Eres tú el que ha de venir (es decir, el Mesías esperado, el Ungido) o hemos de aguardar a otro?» dice Jesús refiriéndose a sus propias obras que son «obras de cumplimiento» y, por tanto, acciones mesiánicas (Mt 11,2). Otra prueba de ello podemos sacarla del proceso de Jesús, en que el sumo sacerdote le pregunta: «¿Eres tú el Mesías, el Hijo del Altísimo?» Y Jesús responde: «Sí, lo soy.» Respuesta reforzada y puesta de relieve por la frase siguiente: «Y veréis al Hijo del hombre sentado a la diestra del Poder y viniendo entre las nubes del cielo» (Mc 14,61s).

La inscripción de la cruz «El Rey de los judíos» (Mc 15,26) es una indicación y una confirmación indirecta de que Jesús fue conducido como Mesías ante Pilato.

De lo cual se deduce que la confesión, proclamada después de Pascua, «Jesús es el Cristo» es ciertamente la confesión de una fe en el Cristo de la fe; pero de una fe que se reclama y que sabe que la fe en Cristo tiene su apoyo en el Jesús terrestre. Pues, que Jesús sea el Cristo es lo que constituye el misterio y la paradoja de esa fe. Pero ello significa que el «Mesías», el «Cristo», sólo pudo llegar a ser el contenido de la fe porque dicha fe ya estaba fundamentada en el misterio mesiánico del Jesús terrestre. Sin ello no explicaría la confesión, por ejemplo, de la comunidad primitiva de que Jesús es el Cristo.

El Mesías, el Cristo —y esto es un hecho importante— no es una persona privada. En la realidad mesiánica o cristológica entra por la naturaleza misma de las cosas la sociedad, *la comunidad del Mesías*. En la realidad de Cristo entra la *ekklesia*, como en la condición de pastor entra el rebaño.

Teniendo en cuenta esa conexión dice Josef Schmid: «La solución del problema de si Jesús intentó y fundó una Iglesia se deriva de su conciencia mesiánica. Si la reconocemos como histórica —y los textos lo permiten y justifican—, entonces Jesús ha tenido que reunir también en torno a sí una comunidad mesiánica como el pueblo de Dios de los últimos tiempos que se inician con él»⁷.

No resulta tan clara e inequívoca, como la relevancia del Mesías y

7. En HThG I (1961) 797. Para el tema ver además: J. Betz, *Die Gründung der Kirche durch den historischen Jesus*, en ThQ 138 (1958) 152-183; A. Vögtle, *Jesus und die Kirche*, en M. Roesle-O. Cullmann, *Begegnung der Christen* (Homenaje a O. Karrer), Stuttgart-Francfort 1959, 54-81; O. Kuss, *Jesus und die Kirche im Neuen Testament*, en *Auslegung und Verkündigung I*, Ratisbona 1963, 25-77; R. Schnackenburg, *Die Kirche im Neuen Testament*, Friburgo-Basilea-Viena 1961; H. Schlier, *Ekklesiologie des Neuen Testaments*, en MySal IV/1 (1972) 101-221; una importante visión de conjunto es la que proporciona G. Hainz, *Das Problem der Kirchenentstehung in der deutschen protestantischen Theologie des 20. Jahrhunderts*, Maguncia 1974.

de su comunidad, la implicación —eclesiológica— de los títulos *Hijo del hombre* y *Siervo de Dios*, ya que dichos títulos son autodesignaciones de Jesús.

Jesús se llama a sí mismo a menudo y de propósito *Hijo del hombre*. Lo hace de cara a su ministerio presente: «El Hijo del hombre es Señor del sábado» (Mc 2,28); y lo hace de manera muy particular en conexión con las afirmaciones acerca de la pasión y del juicio. El título «Hijo del hombre» viene a ser como un título protector que, por una parte, tiene que expresar la pretensión mesiánica en el sentido en que la entiende Jesús, pero, por otra, quiere evitar el malentendido político que los coetáneos de Jesús daban las más de las veces al título de Mesías. La designación «Hijo del hombre» está tomada del libro apocalíptico de Daniel (Dan 7,13), y describe la figura a la cual «se le confieren dominio, gloria e imperio eterno». Y en tales designaciones hay una referencia explícita a una comunidad de personas, que el propio libro de Daniel describe como «el pueblo de los santos del Altísimo» (Dan 7,18s).

Si Jesús ha pretendido para sí el título de «Hijo del hombre», síguese —y así lo piensan la mayoría de los exegetas, aunque no todos— que hay implícito en el mismo una sociedad, una comunidad, un pueblo, una *corporate personality*. Cosa que resulta aún más clara en el desarrollo que la literatura apocalíptica del tiempo de Jesús hace de la figura del Hijo del hombre, al que se le llama el Elegido en torno al cual se congregan los elegidos todos (cf. Henoc etiópico)⁸.

En la imagen del *Siervo paciente de Dios* (Is 49,6; 53,12), de la que Jesús se sirve para definir su cometido mesiánico, entra igualmente la comunidad, el seguimiento de muchos. Del Siervo de Yahveh, dice en efecto Isaías, que Dios le «dará las multitudes como parte suya».

Es una idea que retorna en las palabras con que Jesús declara el contenido de «Hijo del hombre»: «Pues aun el Hijo del hombre no vino a ser servido sino a servir y a dar su vida en rescate por muchos» (Mc 10,45). Idéntica palabra se encuentra en las palabras de la última Cena: «Ésta es mi sangre de la alianza, que será derramada por todos» (Mc 14,24).

De todo lo cual se desprende que con los títulos de «Hijo del hombre» y «Siervo de Dios» va ligada a la idea de una comunidad bajo la imagen de los «elegidos», de «los muchos». El Hijo del hombre, que llega como juez, que Jesús pretende ser y con quien se identifica, reúne a sus elegidos. Y ellos son los que le han confesado con la confesión y testimonio de sus vidas. La reunión escatológica desvela lo que ya ahora existe: la comunidad de quienes pertenecen al Hijo del hombre.

8. Defiende esta concepción: O. Cullmann, *Die Christologie des Neuen Testaments*, Tübinga 1957, 138-198.

Y así cabe decir que en las designaciones de Mesías, Hijo del hombre, y Siervo de Dios, así como en la pretensión aneja a los mismos, están dadas la idea y la realidad de una comunidad perteneciente a Jesús, de una *ekklesia*, entendida como la sociedad de los que «han sido llamados» por él.

La vocación de los discípulos

La llamada de los discípulos por parte de Jesús (Mc 1,16-20; Mt 4,18-22; Lc 5,1-11) presenta algunas peculiaridades⁹.

La entrada en el discipulado no se realiza primordialmente por la propia iniciativa de los mismos discípulos, sino como respuesta a la palabra del que llama con la expresión estereotipada de «¡sígueme!» Este verbo es sobre todo un verbo de llamamiento, de constitución para un cometido, en forma parecida a lo que sabemos acerca de la llamada de los profetas. La llamada comporta una capacitación para la misma, una capacitación para seguir la llamada y lo que exige. Esto aparece, por ejemplo, en la frase: «Yo os haré pescadores de hombres» (Mc 1,17). La imagen expresa el envío y misión de los llamados a los hombres, al servicio de los hombres que a su vez son llamados y elegidos. El verbo griego empleado al efecto tiene una conexión intrínseca con la palabra *ekklesia*, que es el vocablo que designa a la Iglesia.

La llamada al seguimiento va ligada a la llamada a la misión o envío. Seguimiento no quiere decir un seguir los pasos de manera mecánica, sino un entrar en las condiciones de vida de aquel que llama a seguirle; significa participar en su tarea, en su misión.

El discipulado al que Jesús llama y elige no es la llamada a una determinada escuela, doctrina o tradición —como ocurría, por ejemplo, en las escuelas de los rabinos o de los filósofos— sino el llamamiento a unirse y vincularse a su persona. Y todo ello en el sentido de una decisión, que conlleva el signo de lo incondicional y absoluto. No existe posibilidad alguna de elegir a otro maestro o doctor. El discipulado de Jesús no permite —como dice la Escritura— mantener reservas o «mirar atrás». El discipulado de Jesús significa ni más ni menos lo que dice Pedro: «Pues mira, nosotros lo hemos dejado todo y te hemos seguido» (Mt 19,27).

Discipulado significa «seguir a Jesús», «estar con Jesús», tener comunión con él, compartir su vida, asumir su destino. Discipulado sig-

9. A. Schulz, *Nachfolgen und Nachahmen*, Munich 1962; E. Neuhausler, *Anspruch und Antwort Gottes*, Düsseldorf 1962; H. Kahlefeld, *Der Jünger*, Frankfurt 1962; K.H. Schelkle, *Jüngerschaft und Apostelamt*, Friburgo ³1965; versión castellana: *Discípulos y apóstoles*, Herder, Barcelona 1965.

nifica —como repetidas veces lo compendian los Evangelios— «negarse a sí mismo y cargar con la cruz» (Mc 8,34). Y si la cruz —palabra e imagen— comporta la muerte, entonces el seguimiento quiere decir estar dispuesto a arriesgar y entregar la propia vida.

La institución de los «doce»

Estamos habituados a relacionar «los doce» con los «doce Apóstoles». Hemos de pensar, sin embargo, que en el Nuevo Testamento el concepto de apóstol¹⁰ en manera alguna es unívoco. Es una realidad diferenciada. En Mc 3,14 se dice: «Jesús constituyó (estableció) a doce»; en Mt 10,1ss: «Y convocando a sus discípulos, les dio poder de arrojar espíritus impuros y de curar toda enfermedad y dolencia. Los nombres de los doce apóstoles son...»; en Lc 6,13: «Cuando se hizo de día, llamó junto a sí a sus discípulos y escogió entre ellos a doce, a los cuales dio el nombre de apóstoles.»

Para Lucas los doce se identifican con los apóstoles; identificación que se debería al propio Jesús, según el testimonio lucano. Mateo deja en el aire si los doce fueron designados como apóstoles por Jesús o si fueron designados así más tarde. Para Pablo, que conoce el concepto de «los doce» (1Cor 15) y que los relaciona con los testigos de la resurrección, el concepto de «apóstol» no se circunscribe a «los doce». Pablo pretende para sí mismo la condición y carácter de apóstol de Jesucristo. Designa como apóstoles a Timoteo y a Silvano (1Tes 2,7) y ocasionalmente también a Bernabé.

Pero aun sin existir una unanimidad en si Jesús llamó personalmente «apóstoles a los doce (Lc) ni en si las condiciones para el apostolado cambiaron o se ampliaron dentro del Nuevo Testamento (testigos de la vida terrena de Jesús - testigos de su resurrección), lo cierto es que Jesús comisionó a los doce a la manera del *apostolos*, de forma que coincide con el *enviar*, con el *envío*.

Ese envío que Jesús reserva a los doce tiene su prehistoria o su preinteligencia no en el vocablo griego *apostolos*, que tiene un sentido completamente distinto ya que significa carta de expedición, pasaporte, expedición de una flota, sino en el lenguaje veterotestamentario. Según la concepción del Antiguo Testamento «enviar» no significa simplemente remitir, sino enviar a alguien con un cometido especial. Lo importante

10. Ver los manuales y obras de consulta, especialmente: K.H. Rengstorf en ThW I, 406-448; H. von Campenhausen, *Der urchristliche Apostelbegriff*, Lund 1948; W. Schmithals, *Das kirchliche Apostelamt*, Gotinga 1963; G. Klein, *Die zwölf Apostel*, Gotinga 1964.

al respecto es que el hecho del envío está en conexión con la persona del remitente. La persona del enviado pasa a un segundo término. Y sin embargo al comisionado le incumben determinadas facultades y derechos; pero no se deben a su persona, sino a la persona de quien le comisiona y envía. Y, otra cosa: comisionar sólo puede hacerlo quien tiene competencia, autoridad y plenos poderes. El comisionado es el representante del mandante.

Desde esa perspectiva hay que entender la frase y la regla de que el enviado de una persona es como ella misma, en el orden personal, objetivo y jurídico.

Queda con ello claro que el enviado de Jesús entra en la serie de los envíos que salen de Dios. Y queda asimismo patente que el propio Jesús puede ser llamado el enviado, el mensajero de Dios y el *apóstolos* (Heb 3,1), así como que el servicio del llamado por Jesús está al servicio del gran envío y comisión de Dios que se ha revelado en Jesús.

Si, pues, Jesús ha llamado y enviado a una parte de sus discípulos de esa manera, si tal vez él mismo ha designado «apóstoles» a los doce, ciertamente que no lo hizo ni como simples mensajeros, ni como comisioneros en el sentido del judaísmo tardío ni cual predicadores ambulantes como en la Estoa; más bien los convirtió en sus *representantes* objetivos y personales. Con su palabra y su acción tenían que representar a Jesús allí donde él no estaba presente, pero donde él quería que su palabra y su obra, «su causa» estuviera viva y presente.

En la llamada y envío de los doce queda claro de qué se trata: Jesús se deja comunicar y representar por otros, por los que él ha comisionado y enviado.

Pero si esto es así, quiere decirse que la idea de mediación y representación de sí mismo cuenta entre las intenciones originarias de Jesús. Y queda patente, además, que la mediación y representación sólo tiene sentido y se comprende si Jesús pensó en la permanencia, en la duración de su causa, de su envío en el futuro.

Si para la consideración de la Iglesia, en el aspecto de la teología fundamental, importa contemplarla y describirla como la realidad en que se percibe una función, un servicio para la fe, para el seguimiento de Jesús, ello significa que el comienzo para ello está en la constitución de los doce así como en su cometido de que «estuvieran con él y para enviarlos a predicar».

Y una palabra más sobre el número *doce*. Los doce son los representantes de Israel como pueblo formado por las doce tribus. Lo cual cuenta en un doble sentido: por cuanto que los doce permiten reconocer la continuidad con Israel y la representan; y porque al mismo tiempo los doce son los patriarcas que han surgido de ese nuevo Israel, al que son enviados y para el que han sido comisionados.

El envío de los doce queda circunscrito, según los sinópticos, a Israel con este mandato explícito: «¡No vayáis a los gentiles!» Lo cual no es una prohibición exclusivista para todos los tiempos. Responde más bien a la situación del comienzo y a la trayectoria personal de Jesús mismo, que se sabe enviado como hijo de David, como hijo de Abraham, al pueblo de Israel que él quiere reunir como el Israel verdadero.

Por tal motivo se comprende también que el número doce no puede pretender un valor absoluto, y ello tanto menos cuanto que en el curso posterior de la historia la mirada se dirige al futuro más que al pasado, y el camino de los discípulos después de pascua parte de Jerusalén y se dirige hacia el mundo y su epicentro político, que es Roma.

De la historia del llamamiento e institución de los doce podemos sacar todavía algunas *consecuencias* básicas.

La estructura fundamental, que Jesús otorga a los llamados y constituidos por él, a los doce, a los apóstoles, a saber: el envío y la comisión de parte de aquel que quiere confiar el encargo, la cualificación de los llamados, definida por ese hecho, no es una estructura que pueda desaparecer con el tiempo. Esa estructura responde a la primacía de la palabra que prevalece en la fe, así como a la primacía de la comunidad. Debe, por lo mismo, permanecer como una constante.

En este sentido lo apostólico, el ser enviado y comisionado, pertenece a la estructura básica de una comunidad, que se orienta por ello. Lo apostólico en esa acepción es una característica de la misma.

La forma concreta, en que esa estructura se realiza o puede realizarse como una constante permanente, es variable. Tiene, sin embargo, un criterio en el origen normativo del Nuevo Testamento, del cual se hablaba en la institución de los doce por Jesús y en la definición del envío y del ser enviado. Ese origen ejerce por sí mismo una función crítica frente a lo que vendrá después.

De lo cual síguese que unas estructuras de lo apostólico en los sucesores de los doce y de los apóstoles, en las que se oscurece o degenera la transparencia reclamada en el origen bíblico, en el sentido de comisión, mediación y representación del servicio, son unas estructuras tan falsas como perniciosas para la causa de la fe y de la comunidad creyente. Eso es lo que ocurre cuando el encargo y envío al servicio del Evangelio se confunde con el poder y el dominio o cuando se equipara el reino de Dios a un territorio.

Por lo demás, tampoco respondería al origen bíblico, si en la comunidad referida a Jesús y orientada a él no se diera ya ninguna estructura en la que pudiera representarse el hecho del envío y la comisión. La consecuencia de semejante comunidad, carente de una estructura y vertebración, sería su ruina y desaparición, su equiparación a cualesquiera otras formas, estructuras y comunidades.

*El llamamiento de Simón Pedro*¹¹

De ningún otro discípulo del grupo de los doce y de los apóstoles sabemos tanto por el Nuevo Testamento; de ninguno conocemos tantos detalles como de Simón, llamado Pedro, Kefas, piedra.

a) *El llamamiento*: cuentan los Evangelios la llamada de Simón Pedro como la de los otros discípulos y de los doce. Su nombre reaparece al dar la lista de los otros, en el marco del «catálogo de los doce». Pero Simón Pedro siempre aparece en primer término o se le llama explícitamente *el primero*. Ello no puede deberse al hecho determinante de que fuera llamado por Jesús antes que ningún otro —cosa que ciertamente no puede demostrarse—, sino a que es el primero. El hecho adquiere un relieve especial por cuanto que Pedro, según una tradición inequívoca, fue el primer testigo de la resurrección de Jesús (1Cor 15).

La función de primero, que se le asigna a Pedro, se echa de ver según los Evangelios, en que es el portavoz y vocero en muchas oportunidades y cuestiones, como ocurre a propósito de la confesión mesiánica (Mt 16). A la pregunta de «¿Por quién tienen las gentes al Hijo del hombre?» responde Simón Pedro: «Tú eres el Mesías, el Cristo, el Hijo de Dios vivo.» Una escena parecida encontramos en Jn 6. A la pregunta que Jesús dirige a los doce: «¿También vosotros queréis ir?» Simón Pedro contesta: «Señor, ¿a quién vamos a ir? ¡Tú tienes palabras de vida eterna!» Asimismo aparece Pedro como vocero en el monte de la transfiguración (Mc 9,5). Es Pedro el que rechaza el anuncio de la pasión de Jesús (Mc 8,32) y el que es reprendido por Jesús con duras palabras.

Según los Hechos de los Apóstoles, Pedro es el portavoz principal el día de pentecostés. Es el guía de la comunidad de Jerusalén. Según Lucas, es él quien acoge en la Iglesia al primer no judío, al centurión romano Cornelio, siendo así el primero que inicia las misiones entre los gentiles (Act 10). Pedro es, junto a Santiago, la figura dirigente en la

11. Siguen siendo importantes: O. Cullmann, *Petrus. Jünger - Apostel - Märtyrer*, Zurich 1952, ²1960; versión catalana: *Sant Pere. Deixeble, apòstol, màrtir*, Ediciones 62, Barcelona 1967; J. Ringer, *Petrus der Fels. Das Felsenwort*, en M. Roesle-O. Cullmann, *Begegnung der Christen* (Homenaje a O. Karrer), Stuttgart-Francfort 1959, 271-347; J. Betz, *Christus-petra-Petrus*, en J. Betz-H. Fries, *Kirche und Überlieferung*, Friburgo-Basilea-Viena 1960, 1-21; J. Schmid, *Petrus*, en HThG II 306-312; A. Vögtle, *Petrus*, en LThK VIII, 334-340; P. Hoffmann, *Der Petrusprimat im Matthäusevangelium*, en J. Gnllka (edit.), *Neues Testament und Kirche*, Friburgo-Basilea-Viena 1974, 94-114; E. Brown-K. Donfried-J. Reumann, *Der Petrus der Bibel. Eine ökumenische Untersuchung*, Stuttgart 1976; J. Blank, *Petrus und Petrusamt im Neuen Testament*, en *Das Papsttum als ökumenische Frage*, edit. por la Sociedad enuménica de trabajo de los Institutos universitarios, Munich-Maguncia 1979, 59-103.

asamblea de Jerusalén en la que se trató el problema de la Iglesia formada por judíos y gentiles y especialmente de la cuestión de si los no judíos acogidos en la Iglesia tenían que seguir o no la vía del judaísmo (Act 15). La cuestión se resolvió en favor de la libertad.

b) *El nombre*. Merece atención el hecho de que Pedro es ya el nombre nuevo, el nombre de quien originariamente se llamaba Simón.

Según el testimonio de los cuatro evangelios fue Jesús en persona quien dio a Simón el nombre de Kefas, aunque no hay evidencia alguna de cuándo fue el momento en que le confirió dicho nombre.

Pedro es la traducción de la palabra aramea Kefas, que significa piedra, roca. Este término no es usual como nombre entre los judíos, sino que se trata de un sustantivo y por tanto de un nombre simbólico.

Tenemos en el Nuevo Testamento un paralelo instructivo para poder entender y valorar la importancia y significado del nombre de Kefas-Pedro. Leemos en el texto de Marcos (3,16): «Éstos fueron los doce elegidos por él (Jesús): Simón, a quien puso el sobrenombre de Pedro; Santiago, el de Zebedeo, y Juan, hermano de Santiago, a quienes puso el sobrenombre de Boanerges, es decir, hijos del trueno.» Y siguen los nombres de los otros doce. Lo importante para nuestro caso es la historia totalmente distinta de ambos sobrenombres en la Iglesia primitiva. El de los hijos de Zebedeo, Boanerges, no se impuso porque no se le atribuyó ningún alcance especial, a diferencia de lo que sucedió con el de Kefas-Petros, que no solamente se impuso sino que arrinconó el nombre originario de su portador. Pablo designa habitualmente a Pedro con el nombre arameo de Kefas, que él ciertamente tomó de la comunidad primitiva. Es importante asimismo lo que Pablo y, sobre todo, los evangelios certifican: que el nombre de Kefas se tradujo por el griego *Petros*. Dado que los nombres propios no se traducen, sino que se transcriben, la forma *Petros* indica que al principio ese apelativo se entendía todavía como un sobrenombre. Después se convirtió en nombre propio.

Estos hechos demuestran la importancia que el nuevo nombre de Kefas-Pedro tuvo para la Iglesia primitiva.

Hoy se está de acuerdo en que Pedro no recibió de Jesús tal nombre en razón de su carácter, ya que por su carácter nunca fue precisamente una roca, sino más bien una naturaleza lábil. El amor entusiasta a su Maestro, que repetidas veces proclama, también lo sintieron los otros discípulos; por lo que tampoco puede entenderse como un rasgo exclusivo de su manera de ser. No se le puede considerar como el más fiel de los doce. El motivo de que Jesús otorgara a aquel hombre el sobrenombre glorioso de «roca» está en la tarea especial encomendada¹².

12. J. Schmid, *Petrus «der Fels» und die Petrusgestalt der Urgemeinde*, en M. Roesle-O. Cullmann, *Begegnung der Christen*, 347-359.

c) *Posición y cometido de Simón Pedro*: aparece descrito ante todo de forma gráfica en la escena que cuenta Lc 22,24ss. El texto trata de la «disputa de los doce» sobre cuál de ellos debía ser tenido por el mayor. A lo que responde Jesús: «Los reyes de las naciones dominan sobre ellas y los que ejercen sobre ellas la autoridad son llamados bienhechores. Pero vosotros no habéis de ser así: al contrario, el mayor entre vosotros pórtese como el menor, y el que manda como quien sirve.»

«Bienhechor» era el título con que gustaban ser tratados los soberanos de la Antigüedad, y no sólo de la Antigüedad.

Después de esas palabras Jesús se dirige inmediatamente a Pedro (22,31s): «Simón, Simón, mira que Satanás os ha reclamado para zaran-dearos como al trigo; pero yo he rogado por ti, a fin de que tu fe no desfallezca. Y tú, cuando luego te hayas vuelto, confirma a tus hermanos.»

En tales palabras podemos reconocer la posición peculiar y destacada de Pedro, sin que por ello se le aísle del resto de los doce. Pedro está más bien en razón de los otros: se le da un *primado de la diakonia*.

El servicio de Pedro a la fe de los demás ha de prestarlo ante los ataques y peligros que amenazan. Es una situación dada para todos los discípulos, y con la pasión de Jesús cobrará una actualidad inmediata. En vista de tal situación Jesús ruega por los discípulos. Y lo hace orando por Simón Pedro, a fin de que su fe no desfallezca. Pedro, sostenido por la fe en Jesús, ha de ser el sostén y fortaleza de sus hermanos. El sostén y firmeza de los hermanos habrá de salvaguardarse para que Pedro no decaiga, pese a su debilidad. Pero ello no se deberá precisamente a la fuerza y robustez de su fe, sino al hecho de que Jesús reza por él.

Este texto adquiere una importancia especial debida al giro de «luego que te hayas vuelto». Constituye una referencia a la tentación de la fe de Pedro, a su traición y negación: «¡Que no conozco a ese hombre!» (Mt 26,69-75); pero constituye a su vez una referencia a la conversión operada en él. Las palabras de Jesús apuntan al futuro: a la futura posición de Pedro en la comunidad de Jesucristo.

En los Hechos de los Apóstoles —escritos también por Lucas— se describe de forma impresionante esa función de Pedro. Pedro es la fortaleza de sus hermanos como guía de la comunidad de Jerusalén, como testigo ante el sanedrín, como primer misionero entre los gentiles, como la instancia suprema en la asamblea de los apóstoles y como mártir.

Pedro tiene que ser el primero por cuanto que ejerce un servicio especial a la fe de la comunidad de los creyentes.

Desde ahí se comprende la expresión hoy habitual del servicio de Pedro o de la función petrina. Pero se impone asimismo señalar que el servicio de fortalecer en la fe a los hermanos no puede limitarse al personaje histórico de Pedro. Tal servicio es una función permanente en la Iglesia permanente, y ha de realizarlo sobre todo el que sucede a Pedro.

§ 48

LAS PALABRAS SOBRE LA EDIFICACIÓN DE LA IGLESIA

El capítulo 16 del Evangelio de Mateo describe la situación en que a Jesús se le confiesa como Mesías. Es una confesión que Simón Pedro proclama en nombre de los doce. El lugar es Cesarea de Filipo, al norte de Galilea. Jesús pregunta: «¿Quién dicen los hombres que es el Hijo del hombre? Ellos respondieron: Unos, que Juan el Bautista; otros, que Elías; y otros, que Jeremías o alguno de los profetas. Díceles él: Pero vosotros, ¿quién decís que soy yo? Tomando la palabra Simón Pedro dijo: Tú eres el Cristo, el Hijo de Dios vivo. Jesús le respondió: Bienaventurado eres tú, Simón, hijo de Jonés; porque ni la carne ni la sangre te lo ha revelado, sino mi Padre que está en los cielos. Pero yo también te digo que tú eres Pedro, y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia, y las puertas del Hades no podrán contra ella. Yo te daré las llaves del reino de los cielos; y todo lo que ates en la tierra, atado será en los cielos; y todo lo que desates en la tierra, desatado será en los cielos.»

La problemática de Mt 16,17-19

Una comparación de este pasaje con los lugares paralelos muestra lo siguiente:

En Marcos y en Lucas se encuentra casi con las mismas palabras la pregunta de Jesús: ¿Por quién me tiene la gente? Y casi el mismo tenor presenta la respuesta de Pedro: Tú eres el Mesías; Lucas agrega: el Mesías de Dios. El añadido de Mateo «el Hijo de Dios vivo» falta en los otros dos. En Marcos y Lucas se agrega de inmediato: «Y severamente les advirtió que a nadie dijeran nada acerca de él.»

La expresión de edificar la Iglesia sobre Simón como roca se encuentra en Mateo, pero no en Marcos ni en Lucas, que tienen sí la confesión mesiánica pero que nada dicen de la Iglesia. De lo cual se deriva un problema: Si se admite, como ocurría antes, que el Evangelio de Mateo había sido el primero en el tiempo, resulta difícil de explicar por qué Marcos y Lucas han eliminado las palabras de Jesús a Pedro acerca de la edificación de la Iglesia. La situación es totalmente distinta si se parte —como hoy se da por descontado— de la prioridad temporal de Marcos, que constituyó junto con la *Logienquelle* o fuente de los logia una de las fuentes del Evangelio de Mateo. Hay que pensar, además, que Mateo no hace un relato histórico, sino una *composición teológica*. En

su afán de sistematizar Mateo ha colocado una palabra de Jesús, un *logion* sobre la comunidad vinculada con él, sobre su *kahal*, dentro del contexto de la confesión mesiánica de Pedro. Y lo ha hecho con un buen motivo y con una elevada concepción teológica, ya que tal *logion* encaja perfectamente con el asunto. Pues, si la comunidad mesiánica pertenece al Mesías, también el anuncio de una comunidad referida al Mesías encaja en la confesión mesiánica. A la proclamación mesiánica de Pedro corresponde la respuesta acerca de la comunidad que pertenece al Mesías y que, por tanto, le pertenece a él. De lo cual se deriva asimismo el que, frente a dicha referencia objetiva, la situación histórica o geográfica de este pasaje no sea el punto determinante.

De la composición teológica del Evangelio de Mateo, del hecho de que todos los evangelios hayan sido redactados o compuestos tras la muerte de Jesús y a la luz de la fe en el Resucitado, se puede y hasta se debe contar con la posibilidad y con el hecho de que las situaciones y las palabras pospascuales hayan sido transpuestas al tiempo de la vida terrestre de Jesús. Por lo que a Pedro respecta, esto significa que muchos de los rasgos que se encuentran en los Evangelios sinópticos reflejan su papel —dirigente— posterior. Y la frase «Tú eres el Mesías, el Hijo de Dios vivo» es un reflejo de la fe pospascual.

Pero con ello no queda resuelto el asunto propiamente dicho, la cuestión de la *Ecclesia*; queda simplemente enmarcado en un contexto más amplio. Porque podemos y debemos decir que la posición rectora de Pedro en la primitiva comunidad cristiana sólo se puede entender y aceptar, si el propio Jesús puso el fundamento para ello. Lo cual sigue siendo cierto, aunque no se pueda señalar de manera inequívoca el momento de todos y cada uno de los rasgos y peculiaridades. Lo que vino después muestra la fuerza de una realidad histórica que arranca de ese fundamento.

Se dice —y ello constituye otro problema— que la palabra *ekklesia* sólo aparece aquí dentro de los Evangelios, y de nuevo en Mt 18,18. Aquí significa la asamblea comunitaria, para la que se establecen determinadas reglas. Por tal motivo la frase acerca de la edificación de la Iglesia cae bajo la sospecha de ser una inserción posterior. Semejante sospecha de inautenticidad o de añadido posterior sólo sería correcta, si la realidad que se describe con la palabra *ekklesia* no apareciera en ningún otro lugar; lo cual no es el caso. Aparece, efectivamente, en los evangelios bajo otras imágenes: en la del rebaño, que pertenece al pastor; en la de la viña, en la imagen de la edificación y de la piedra angular, en la de la vid y los sarmientos (Jn). Además, no es motivo para la sospecha de inautenticidad el hecho de que se trate de una tradición exclusiva de un solo evangelista, como lo es aquí de Mateo. En otros casos la singularidad se considera justamente como una señal de texto auténtico.

Exposición de Mt 16,17-19

El texto de Mt 16,17-19 es literariamente genuino. Se encuentra en todos los manuscritos del Evangelio de Mateo y en todas las versiones. Responde a la concepción y al estilo de dicho Evangelio, que originariamente fue escrito en arameo y que estaba dirigido a unos destinatarios judíos.

Y precisamente Mt 16,17-19 presenta un cuño semítico a la par que contiene unas concepciones típicamente judías. Así, las palabras Bariona, carne y sangre, poderes del infierno, llave del reino de los cielos, atar y desatar, son expresiones que proceden todas del mundo palestino y no del círculo cultural greco-romano.

Sobre todo el juego de palabras entre roca y hombre-roca sólo puede concebirse en arameo, lengua en la que encaja perfectamente ya que para ambos casos utiliza la misma palabra *Kefas*. Ya en la traducción al griego el juego de palabras sólo se conserva de una manera imperfecta, al establecer la variante de *petra* a *Petros*.

Acerca de la exposición de un texto tan controvertido como importante, conviene decir que la explicación no sólo ha de darse en el plano histórico y en el exegético-crítico, sino también a través de una concepción corriente de la fe así como a través del problema de qué es lo que se mantiene de la institución que pretende representar hoy el ministerio y el servicio de Pedro; es decir, del papado y del papa.

Cómo ese denominado *apriori* puede influir en la exposición del texto lo muestra, por ejemplo, la exégesis de Martín Lutero: las palabras «tú eres Pedro y sobre esta piedra edificaré mi comunidad» no han de referirse en modo alguno a la persona de Pedro, cuyo sucesor pretende ser el papa remitiéndose precisamente a este pasaje. Según Lutero, Mt 16,17-19 hay que entenderlo más bien en el sentido de que con las palabras «sobre esta piedra edificaré mi Iglesia» Jesús no habría pensado en Pedro sino en sí mismo, que es la roca y la piedra angular. Con las palabras «sobre esta piedra» se habría señalado Jesús a sí mismo, no a Simón Pedro.

La otra interpretación de Lutero, que también se encuentra en Agustín, dice así: las palabras «sobre esta piedra» no apuntan a la persona de Pedro sino a la fe y confesión petrinas. Sólo se referirían a Pedro por cuanto que su fe ha reconocido a Jesús como la roca. Pero esa fe en Jesús, la piedra, no se ciñe a Pedro, es la fe de la que él sólo es un representante.

En la exposición de las palabras acerca de Pedro y de la Iglesia (Mt 16,17-19) la teología romano-católica y la protestante se han acercado

desde hace un cierto tiempo en el sentido de que la roca no es ni Cristo ni la fe de Pedro, sino Pedro mismo en su persona como el primero¹.

La cuestión controvertida se refiere a la situación histórica del texto —difícil de establecer—, de si hay que colocarlo antes o después de la pascua; lo cual no tiene excesiva importancia teológica. La controversia versa, además, sobre la sucesión derivada de Pedro y, finalmente, sobre el problema de hasta qué punto se habla en Mateo de una Iglesia constituida.

Acerca de esto último cabe decir que contradice a la situación del comienzo del camino el que se hable ya de una *ekklesia* constituida. Mas no por ello puede decirse que no sea posible referirse en modo alguno a la Iglesia, aunque no se hable de una organización. Las formas de organización bien elaborada no son cosa de los comienzos, pues que sólo surgen cuando está dado de una manera general aquello para lo que están destinadas esas formas de organización.

El resultado

En la confesión mesiánica de Pedro se señala la *ekklesia* como la comunidad de ese Mesías, de la que dice Jesús que quiere edificarla sobre el fundamento de Simón como piedra².

Jesús habla de su *kahal*, de su *ekklesia*, que él edificará, que él quiere edificar. Esa «mi Iglesia» se entiende en un sentido selectivo y enfático —tal vez analógicamente al «pero yo os digo» que se encuentra en Mt 5— y quiere indicar algo nuevo: la construcción de una comunidad, que no pretende ser una sociedad especial dentro del viejo pueblo de Dios, sino que lo prolonga a la vez que lo sustituye y entra en su lugar.

Si Jesús habla de *edificar* su *ekklesia* está enmarcándola en la imagen de una construcción, de una casa. Lo cual tiene otros paralelismos en la manera habitual con que Jesús habla. Así, por ejemplo, alude a la casa de Israel (Mt 10,5; 15,24) y se refiere a la ciudad sobre el monte (Mt 5,14). La autodesignación de la primitiva comunidad cristiana como templo de Dios (1Cor 3,16; 2Cor 6,16) y como casa de Dios (Heb 3,6; 1Pe 4,17) tiene su origen y apoyo en esa manera de hablar.

Esta explicación se impone al encajar en la concepción del Antiguo Testamento, que habla de Yahveh como la roca sobre la que se fundamentan el pueblo de Israel y su fe, y que se refiere asimismo a la piedra angular que los albañiles rechazaron. Se habla también de la roca santa

1. En ello coinciden O. Cullmann, W. Kümmel y G. Bornkamm.

2. Cf. J. Betz, *Die Gründung der Kirche durch den historischen Jesus*, en ThQ 138 (1958) 152-183.

como lugar de la presencia de Dios, cuyo último símbolo es el templo sobre el monte de Sión. Esas designaciones atribuidas a Yahveh se las ha apropiado Jesús por entero. De ahí que se habla de una «cristología de la piedra». El propio Jesús es la piedra que los constructores rechazaron, pero que se convirtió en la piedra angular: Mc 12,10; Mt 21,42; Lc 20,17; la piedra que se convierte en la salvación: Act 4,11; Rom 9, 33. En conexión con esto se encuentra la palabra de Pablo en 1Cor 3, 11: «Por lo que se refiere al fundamento, nadie puede poner otro sino el que ya está puesto: Jesucristo.» Según el testimonio de Mt 16,17-19 ocurre otra cosa: Jesús pone a Simón en *la función de un fundamento para la construcción de su ekklesia*, haciéndole participar en su propia función de fundamento, base y roca. Jesús, la roca, se hace representar por Simón, la roca también; es Simón el que, en tanto que Kefas-Pedro, debe propiciar y representar la función de roca de Jesús. No debe desplazar ni sustituir el fundamento, que es Cristo, sino apuntar a él; justamente tiene que transparentarlo. En Pedro tiene que representarse el fundamento que es personalmente Cristo: «*Christus est petra, Petrus est vicarius petrae.*»

El texto de Mt 16,18 «Sobre esta piedra edificaré mi Iglesia» se ha entendido a menudo cual si se tratara de un echar los cimientos de la Iglesia. Ahora bien, ese acto es único e irrepetible; el cimiento se echa de una vez para siempre. En esta imagen y su función quedaría excluida de antemano la posibilidad de una «sucesión».

Acerca de lo cual hay que decir lo siguiente, establecido ya por Anton Vögle³ en muchos de sus trabajos: Mt 16,18 no dice «Voy a echar el cimiento para la construcción de la Iglesia», sino más bien: «Quiero edificar la *ekklesia* sobre una roca». Así, pues, en una consideración precisa no se trata de echar los cimientos, sino de construir la Iglesia sobre un fundamento de roca, o de la función de semejante fundamento para la edificación de la *ekklesia*. Añádase a ello que la edificación de la *ekklesia* no es ni un acto único ni algo pasado y concluido, sino un acontecimiento vivo y duradero. Por lo que legítimamente puede decirse que para ese acontecimiento y suceso, para la edificación de la *ekklesia*, se da la función aneja del fundamento no cual de una Iglesia pasada, sino viva y permanente, que ha de construirse. Una función que permanece mientras dure la *ekklesia*. Ciertamente que el tenor literal no impone esa consecuencia; pero la permite y en modo alguno la excluye de antemano.

De lo cual podemos concluir que una función de fundamento, que puede encontrarse en la historia y que está presente de hecho, como un

3. *Der Petrus der Verheissung und Erfüllung. Zum Petrusbuch von Oscar Cullmann*, en MThZ 7 (1954) 1-47; *Messiasbekenntnis und Petrusverheissung*, en BZ N.F. 1 (1957) 252-272; 2 (1958) 85-103.

servicio petrino en la Iglesia de Jesús no es algo que esté en contradicción con el origen normativo, tal como viene dado en el Nuevo Testamento. Lo que ha ocurrido, pues, no es una historia de decadencia, sino el desarrollo y realización de algo que estaba puesto en la base.

Si, por fin, pasamos de la imagen a la realidad, si nos preguntamos qué es lo que se ha querido decir con la roca como fundamento de una comunidad de hombres, o sea, con el ministerio, la función y el servicio de Pedro, sin duda que ha sido esto: tiene que tratarse de la cohesión, capacidad de soporte, fuerza de coordinación y firmeza; funciones todas que van unidas a las funciones de dirección, y que no han de verse como dominio y prepotencia, sino como un servicio a la fe y a la comunidad de la fe y de los creyentes.

Las llaves del reino de los cielos

Lo dicho en Mt 16 acerca de la función de fundamento, de la denominada función petrina, se completa e ilustra con las palabras empleadas en Mt 16,17-19 y referidas a Pedro: «Yo te daré las llaves del reino de los cielos.»

Con la imagen de las llaves y de la potestad de las llaves no se le convierte a Pedro en guardián de la puerta, en portero del cielo, como se le suele representar frecuentemente. La potestad de las llaves significa más bien —y ciertamente que como una imagen corriente y antigua— *la plena potestad y disposición* sobre una casa. La potestad de las llaves significa la autorización para permitir o prohibir la entrada a la casa.

La imagen de las llaves del reino de los cielos tiene además otro significado, que podemos entender por el texto de Mt 23,13, en el que reprocha Jesús a los fariseos y a los doctores de la Ley: «Hipócritas, cerráis a los hombres el reino de los cielos; pues vosotros no entráis, ni dejáis que entren los que están para entrar.» Los escribas tienen la pretensión de poseer la potestad de las llaves acerca del reino de Dios. Consistiría, según su concepción, en que proclaman, exponen y «desatan» la voluntad de Dios consignada en la Escritura del Antiguo Testamento, en la Ley y los Profetas, y con eso abren a los hombres la entrada al reino de Dios.

Pero lo hacen de modo que conciben y proclaman la voluntad de Dios, la Ley, como una instrucción, la desarrollan en 613 preceptos y prohibiciones y la convierten en una carga insorpotable. Con lo cual queda cerrada de hecho la entrada a la soberanía y reino de Dios. Según esa manera de ver las cosas, quien no conoce la Ley incurre en la maldición y el desprecio.

Cuando Jesús entrega las llaves del reino de los cielos a Simón Pedro,

lo que se quiere decir es que el propio Jesús pretende tener la plena potestad, sugerida bajo la imagen de las llaves, que puede anunciar y exponer la voluntad y la Ley de Dios con la palabra acerca del reinado divino, y que tiene la facultad de transmitir a otros esos poderes plenos.

Al mismo tiempo en ese pasaje vuelve a expresarse una antítesis: la función de proclamar y exponer la voluntad de Dios —expresada bajo la imagen de las llaves del reino de los cielos— la ha asumido personalmente Jesús de una manera soberana al predicar: «Oísteis que se dijo a los antiguos, pero yo os digo» como una nueva orientación de la comunidad mesiánica reunida en torno a él. En Mt 16,17-19 Jesús traspasa esa función a Simón Pedro. Y significa en concreto la tarea de proclamar —por encargo de Jesús y, en consecuencia, de una manera auténtica— el mensaje de la *basileia* como compendio de la Ley y los Profetas y bajo la forma del Evangelio.

Mediante las palabras acerca de las llaves del reino de los cielos no se identifica la *ekklesia* con el reino de Dios y la soberanía divina, pero se señala una subordinación interna: la *ekklesia* de Jesús es la comunidad de quienes saben acerca del misterio de la soberanía de Dios y su reino, de la presencia de esa soberanía divina en Jesús y que al mismo tiempo suspiran por su venida —definitiva—, que además procuran realizar las promesas y las obligaciones que de ella se derivan. En ese servicio de la predicación y exposición quedan comprometidos los comisionados y enviados de Jesús, sobre todo Simón Pedro, al que le serán confiadas las llaves del reino de los cielos.

Las expresiones atar y desatar

En la promesa hecha a Simón Pedro se dice, tras las palabras sobre la entrega de las llaves del reino de los cielos: «Y todo lo que ates en la tierra, atado será en los cielos; y todo lo que desates en la tierra, desatado será en los cielos.»

También esta expresión era corriente en aquel tiempo⁴, especialmente en el lenguaje y metáforas de los rabinos. Atar - desatar significa poder establecer y determinar algo auténticamente como vinculante y obligatorio. Significa, además, *obligar* a una cosa o *liberar de una obligación*. En el caso extremo equivalía a decidir la exclusión de una comunidad o el acceso a la misma.

La forma suprema de la exposición y realización del atar - desatar viene dada en el hecho del perdón de los pecados, como el mismo Jesús lo ha practicado y como el Resucitado se lo confía a los discípulos: «A

4. A. Vögtle, *Binden und Lösen*, en LThK 00, 480-482.

quienes perdonéis los pecados, les quedarán perdonados; a quienes se los retengáis, les quedarán retenidos» (Jn 20,23).

Es precisamente este pasaje el que pone en claro la conexión con el mensaje y la presencia de la soberanía divina: el perdón de los pecados es la señal de que el reino de Dios ha llegado en y con Jesús.

Si la potestad de perdonar los pecados, reservada a Dios y ejercida por Jesús, se les comunica a los hombres con la potestad de atar y desatar como realización del poder del amor de Jesús, quiere decirse que en ella se manifiesta cómo el poder de la soberanía divina es una realidad eficaz y permanente, que alcanza su realización plena en la comunidad mesiánica.

Las palabras «será atado o desatado en el cielo» significan que el perdón de los pecados o su retención es real, tiene valor delante de Dios, está autorizada y, en consecuencia, aceptada por Dios mismo.

Expresamente hay que decir además acerca del atar y desatar, que la función y comisión otorgada con ello, según Mt 18,18 se le promete a la comunidad en la denominada regla comunitaria: «Os lo aseguro: todo lo que atéis en la tierra...»

También este pasaje es controvertido no sólo por el contenido exegetico, sino en virtud del papel que se le otorga a la comunidad en el marco de la concepción eclesiológica. La concepción católica propende a decir que tales palabras van dirigidas a los prelados de la comunidad, mientras que la concepción evangélica las refiere a la comunidad como tal.

El Evangelio de Mateo no ha visto contradicción alguna en la sucesión de los capítulos 16 y 18.

Si puede hablarse de la función de fundamento como de una función permanente, que no cesa con Pedro, sino que encuentra su sitio y su sentido en una Iglesia duradera y que ha de construirse de continuo y que se transmite a través de hombres vivos, lo mismo cabe decir, y hasta puede reconocerse con mayor claridad, de las otras palabras: la clave de la soberanía de Dios como comisión para responsabilizarse de una predicación y doctrina auténtica, y las palabras sobre el atar - desatar. Ambas palabras están referidas a una comunidad, que en tanto que comunidad creyente se orienta por la fe en Jesús.

La palabra acerca de Pedro, el pastor

A propósito de nuestra reflexión sobre la edificación de la *ekklesia* sobre Simón Pedro, es también importante un texto que se encuentra en el Evangelio de Juan, que como Mt 16 y Lc 22 se cuenta entre los textos petrinus clásicos y que adorna la galería de San Pedro de Roma.

Se trata del llamado capítulo-apéndice Jn 21,15-19. En Jn 21,15-19 se habla de las apariciones y manifestaciones del Resucitado así como de sus palabras de recomendación⁵, entre las que hay una especial a Simón Pedro. El pasaje dice así: «Cuando terminaron de almorzar, dícele Jesús a Simón Pedro: Simón, hijo de Juan, ¿me amas más que éstos? Respóndele: Sí, Señor; tú sabes que te quiero. Él le contesta: Apacienta mis corderos. Vuelve a preguntarle por segunda vez: Simón, hijo de Juan, ¿me amas? Respóndele: Sí, Señor; tú sabes que te quiero. Él le contesta: Sé pastor de mis ovejas. Por tercera vez le pregunta: Simón, hijo de Juan, ¿me quieres? Pedro sintió pena cuando Jesús le dijo por tercera vez ¿me quieres?, y le respondió: Señor, tú lo sabes todo; tú conoces que yo te amo. Díjole Jesús: Apacienta mis ovejas. En verdad, en verdad te digo que cuando eras más mozo, tú mismo te ceñías e ibas a donde querías, mas en siendo viejo extenderás tus manos y otro te ceñirá y te conducirá a donde tú no gustes. Esto lo dijo Jesús para indicar con qué género de muerte había Pedro de glorificar a Dios. Y después de esto añadió: Sigueme.»

Con estas palabras se describe la vocación de Pedro para pastor de la joven comunidad. La imagen del pastor es una imagen regia, una imagen de la dirección, de la prelación, al tiempo que una imagen de la solicitud y de la buena disposición a entregar la vida por los suyos. La imagen del pastor la expone el propio Jesús en el discurso del buen pastor (Jn 10): Yo soy el buen pastor. Su característica consiste en conocer a los suyos, en que cuando amenaza el peligro no los deja en la estacada y en que está dispuesto a dar su vida por ellos. El supuesto de la vocación de Pedro como pastor de la comunidad está en la pregunta que Jesús le dirige: «¿Me quieres?, ¿me quieres más que éstos?» La mayor entrega a Jesús se convierte en el fundamento de ese primado.

La triple pregunta de Jesús a Pedro hemos de verla relacionada con su negación triple. El recuerdo de la misma ha de provocar un desencanto saludable, y al mismo tiempo Pedro tiene que volver a ser rehabilitado en su puesto y función después de aquella situación de renegado. Asimismo se describe en su conjunto la situación creada por la pascua, y desde luego en el propio Pedro, que con esta confesión ha dado de mano a toda la seguridad en sí mismo y a toda su presunción.

Mediante esta comisión del Resucitado es acogido Pedro en la misión personal de Jesús: en la solicitud por los hombres que siguen siendo el rebaño de Jesucristo.

Se puede decir, por tanto, que también en la situación reflejada por el Evangelio de Juan no sólo existe una tradición petrina, sino un tipo

5. A. Vögtle, *Ekklesiologische Auftragsworte des Auferstandenen*, en *Sacra pagina* II, París-Gembloux 1959, 280-294.

de primado de Pedro bajo la imagen del «pastor» con el oficio pastoral que se le encomienda.

La escena se cierra con el anuncio de la muerte violenta que le aguarda a Pedro y que entra en las consecuencias de tener que seguir al pastor que dio su vida por las ovejas. Eso es lo que expresa la imagen de que el Pedro mozo «se ceñía a sí mismo», es decir, se recogía la túnica para ir donde le apetecía. Pero al Pedro anciano le ocurrirá que extenderá sus manos para que otro le ciña, es decir, le ate o encadene; y el nuevo Pedro, es decir el Pedro anciano, se somete a ese su destino y deja conducir adonde no querría. Con ello se ha pronunciado una profecía de muerte como la forma suprema del seguimiento que se le impone a Pedro: ¡Sígueme!

La tensión existente en Pedro y su servicio

Encontramos en el Nuevo Testamento y en los pasajes relativos a Pedro una contraposición curiosa. Al lado de las palabras de beatificación y promesa están las palabras diametralmente opuestas.

En Mt 16,17-19 a la promesa dirigida a Pedro, ligada al anuncio de la pasión, sigue una palabra realmente estremecedora: «Quítateme de delante, Satanás, que me escandalizas; porque no tienes gusto de las cosas que son de Dios, sino de las de los hombres» (Mt 16,23).

En Lc 22,32 está la palabra: «Confirma a tus hermanos» en conexión con el anuncio inmediato: «Antes de que el gallo cante me habrás negado tres veces» (22,34).

La transmisión del oficio pastoral en Jn 21 sigue al recuerdo explícito de la triple negación de Pedro.

Quien habla de Pedro, del ministerio y servicio petrino, incluso y precisamente en el sentido de una realización permanente, no debe pasar por alto ni silenciar esa imprevisible *dialéctica de petra y escándalo*, de roca y ocasión de tropiezo.

Josep Ratzinger ha llamado la atención sobre el hecho de que en la figura de Pedro nos enfrentamos a una paradoja innegable⁶; su vocación y compromiso al servicio de Jesús y de los discípulos, de los doce, de la comunidad y al propio tiempo la debilidad que en él se pone de manifiesto, el fracaso, el malentendido que le merecen las palabras más duras de Jesús.

Petra y skandalon, una y otro se dan en Pedro según el Nuevo Testamento. Ahora bien, no se pueden —en el sentir de Ratzinger— separar

6. *Freimut und Gehorsam*, en *Das neue Volk Gottes*, Düsseldorf 1969, 249-266; versión castellana: *El nuevo pueblo de Dios*, Herder, Barcelona 1972.

ambos aspectos hasta el punto de afirmar que el Pedro anterior a la pascua es el negador, mientras que el Pedro pascual es la roca.

Estando al testimonio del Nuevo Testamento las cosas más bien discurren así: tanto antes como después de la pascua Pedro es ambas cosas. Según certifican los sinópticos es el Pedro prepascual el que proclama la confesión mesiánica y asegura su disposición a seguir a Jesús hasta la muerte. Pero también el Pedro de después de la pascua y de pentecostés, el que ha sido constituido pastor, es el que por miedo reniega de la libertad cristiana y choca contra el amor cristiano. Tal ocurre cuando en Antioquía evitaba sentarse a la mesa de los cristianos de la gentilidad y, como dice Pablo en Gál 2,14, «no andaba derechamente conforme a la verdad del Evangelio», hasta el punto de que Pablo se le opuso abiertamente, le hizo cara porque «Pedro estaba equivocado».

Y Ratzinger agrega esta observación: «¿No ha ocurrido a lo largo de toda la historia de la Iglesia que el papa, el sucesor de Pedro, ha seguido siendo a la vez *petra* y *skandalon*, roca de Dios y piedra de tropiezo? De hecho al creyente le conviene afrontar esa paradoja de la actuación divina, que en todo tiempo vuelve a afrentar su orgullo; esa tensión de roca de Satán, en la que fatídicamente se yuxtaponen las contradicciones extremas. Lutero conoció con impresionante claridad el elemento de Satán, y no se equivocó sin más al respecto. Su error consistió en no haber soportado la tensión bíblica de *Kepha* (*Petra*) y Satán, la cual forma parte de la tensión básica de una fe que no vive del mérito sino de la gracia. En el fondo nadie hubiera debido entender esa tensión mejor que el hombre que había acuñado la fórmula *simul iustus et peccator*, del hombre que es a la vez justo y pecador.»

«Si ello corresponde sólo a Pedro —continúa Ratzinger—, si la carne y la sangre hablan por él, bien puede ser Satán y piedra de escándalo. Mas si se pone por completo al servicio de Dios, puede ser como instrumento divino una verdadera roca cósmica. Pero ello no es expresión de sus logros y su carácter, sino el nombre de una elección y envío, para la que nadie está capacitado por naturaleza, al menos no ese Simón que por su carácter natural es todo menos una roca. Que precisamente él sea declarado roca constituye la paradoja fundamental de la gracia divina, que opera en la debilidad. Siempre la promesa de la fuerza divina penetra en la debilidad humana, de modo que Dios sigue siendo el liberador, y no lo es el nombre; siempre es el “sin embargo” de la gracia, que no se deja desarmar por la incapacidad del hombre, sino que precisamente en ella obtiene la victoria del amor de Dios, que no se deja vencer por el pecado del hombre»⁷.

Por acertadas y provechosas que puedan ser estas reflexiones sobre

7. O. cit. 258s.

la paradoja del ministerio petrino, no pueden utilizarse como un perdón general de todas las incompetencias y fracasos. Puede surgir perfectamente la necesidad y el deber —que a su vez tiene ya un paradigma bíblico— no sólo de afrontar con la fe esa tensión, sino también la necesidad de resistir a Pedro en la cara por la fuerza de la misma fe, como lo hiciera Pablo en Antioquía, cuando la conducta de aquél no respondía al evangelio y, por tanto, tampoco a la justicia y al amor. Tal resistencia y oposición es una expresión de respeto frente a la realidad de ese ministerio, de esa función representada en Pedro. Semejante protesta puede constituir un servicio a ese ministerio y, sobre todo, a la causa para la que tal ministerio existe.

Perspectivas actuales

Como aparece ya desde el comienzo, no hay que definir a la Iglesia desde Pedro, sino a Pedro desde la Iglesia. Pero no sería honesto silenciar ese servicio, esa tarea de Pedro en la *ekklesia*, simplemente porque el ministerio petrino siempre ha sido objeto de discusión y sigue siéndolo todavía hoy.

La posición actual de cara al ministerio petrino podemos describirla —una vez más dialécticamente— del modo siguiente. Hay personas y grupos que identifican a la Iglesia con el ministerio petrino, según el lema «*Ubi Petrus ibi ecclesia*», o incluso el de «*Papa, quod est ecclesia*», y que consideran todas las cuestiones críticas —incluso aquellas que no ponen en tela de juicio ni la justificación ni la importancia de dicho ministerio, sino más bien la forma y manera de su representación, de su ejercicio y realización— como una apostasía de la fe y de la Iglesia, y que presentan la respuesta a tales cuestiones sólo como una escalada en el programa ejemplar de «por el papa y la Iglesia».

Hay un segundo grupo que ya ante las expresiones de Roma, papa y papado reacciona de antemano de una manera alérgica y negativa, y que toma la crítica a los métodos, procedimientos y prácticas de Roma como ocasión para discutir y rechazar sin más la justificación y el sentido de una institución como el ministerio de Pedro. Con ello no obstante pasan por alto el contexto bíblico e histórico de la importancia, la función y cometido de ese ministerio en favor de la fe y de la unidad. Una crítica a la praxis de tal servicio sólo es posible reconociendo su realidad y justificación.

Las bases bíblicas, a las que se reclama un ministerio como el petrino, proporcionan a la vez las mejores orientaciones para saber si la realización de esa función y cometido —el servicio a la unidad, al afianzamiento y robustecimiento de la fe, a la solución de los conflictos— res-

ponde a la normativa determinante del origen y de la misión allí expresada.

Cierto que las bases bíblicas han de estar en relación real con las posibilidades y condiciones presentes para la realización de ese ministerio y con las formas actuales de las circunstancias sociales y políticas, con la situación de hoy tan diferente en muchos aspectos de la de otros tiempos. Mas no se puede convertir ese necesario e insustituible punto de referencia, el presente, en el único y exclusivo punto de referencia normativo, diluyendo y difuminando con ello el punto referencial de la procedencia y origen hasta el extremo de que ya no haya diferencia.

De lo contrario, cometeremos hoy —formalmente— el mismo error que se reprocha, por ejemplo, al papado de la edad media o del renacimiento. Pues aquellos papas acomodaron precisamente su ministerio a su época, a sus condiciones y modelos, sin preocuparse demasiado de su origen bíblico, para mantenerse de ese modo hombres modernos. La crítica justificada que nosotros les hacemos no la apoyamos simplemente en la crítica a aquellas épocas por referencia a la nuestra, sino sobre todo en la distancia objetiva de sus características históricas respecto de las bases objetivas que se encuentran en la Biblia precisamente para ese ministerio petrino, y que califican al papado renacentista, por ejemplo, como una traición a los orígenes. Esto es justamente lo que provocó la protesta de los reformadores y lo que explica la increíble resonancia de dicha protesta; resonancia que no sólo se funda en el tono de la protesta, sino también en el deseo de una aproximación más convincente a los orígenes, es decir, de una auténtica renovación.

La palabra dirigida a Pedro como fundamento no sólo se libera de su aislamiento y cobra precisamente hoy una renovada actualidad cuando se lee y expone dentro del contexto de la edificación de la *ekklesia*, es decir, cuando se entiende desde el plano más amplio de la Iglesia, sino también cuando se observa que el Nuevo Testamento no sólo conoce la promesa a Simón Pedro como fundamento de esa Iglesia sino que habla también, aunque en un contexto diferente, de un *fundamento de los apóstoles y de los profetas*. Así lo hace la carta a los Efesios, en la que aparece ya una reflexión matizada sobre la Iglesia como Iglesia formada por judíos y gentiles, cuyo viejo extranjerismo ha de ser superado dentro de la Iglesia cristiana: «Así que ya no sois extraños, ni advenedizos, sino conciudadanos de los santos y familiares de Dios; edificados sobre el fundamento de los apóstoles y los profetas, siendo piedra angular el mismo Cristo Jesús, en quien bien trabado, todo edificio se alza para ser un santo templo en el Señor; en quien también vosotros entráis a formar parte de esta construcción para ser morada de Dios en el Espíritu» (Ef 2,19-21)⁸.

8. Cf. los comentarios al pasaje de H. Schlier, *Der Brief an die Epheser*, Düsseldorf

También aquí se habla del edificio de la Iglesia. La Iglesia aparece como una edificación, siendo sus miembros las piedras de esa construcción, piedras que se superponen al fundamento de los apóstoles y de los profetas.

En el Nuevo Testamento, como en la antigua alianza, los profetas tienen el cometido de la visión y de la palabra, del recuerdo, la renovación y la crítica, orientándose siempre por el origen y por la respectiva situación concreta de la comunidad de los creyentes, del pueblo de Dios. Con el binomio apóstoles-profetas entra en juego el tema del *ministerio* y del *carisma*. En la reflexión del capítulo 4 de la carta a los Efesios se habla de los dones del Cristo exaltado, a los que se llaman «apóstoles, profetas, evangelistas, pastores y doctores» (4,11) con la precisión de que así se edifica el cuerpo de Cristo y que, por la reconciliación de los que estaban separados, representados ejemplarmente en judíos y gentiles, se convierte en una casa, en un «hogar».

Desde ahí se comprende también que la Iglesia de Jesucristo, edificada con piedras vivas, ocupe un lugar que en el Antiguo Testamento había correspondido al templo. Porque Jesucristo es el lugar en el que Dios se ha hecho accesible al hombre y por el cual los hombres tienen acceso a Dios. Doquiera esté, en ese sentido, la comunidad de Jesucristo, allí está la casa y templo de Dios.

Ello tuvo como consecuencia que los lugares de culto cristiano, levantados con el correr del tiempo, no se llamaran casa de Dios y que las iglesias como edificios tuvieran menor importancia que el templo del Antiguo Testamento o los lugares y recintos sagrados en las religiones paganas. Los edificios de las iglesias tienen la función de representar a la comunidad que en ellos se congrega, y que es la verdadera casa, el genuino templo de Dios.

Si en la cuestión de la construcción y edificio de la Iglesia hemos aducido y discutido un pasaje de la carta a los Efesios, sacado de otro contexto, no lo hemos hecho para eliminar Mt 16,18, es decir, la afirmación sobre el fundamento puesto en Pedro, sino para completar ese texto, para aclarar que el ser fundamento que se da en Cristo puede hacerse presente y realizarse de múltiples modos.

Si en el pasaje de la carta a los Efesios no se habla del fundamento Pedro, ello no constituye un argumento contra el mismo, como ni tampoco el hecho de que porque en Mt 16,18 no se aluda al fundamento de los apóstoles y de los profetas, ese fundamento quede rechazado.

En la historia —y es cosa que no puede discutirse— no siempre se ha mantenido vivo todo el testimonio de la Escritura acerca del funda-

1937; R. Schnackenburg, *Der Brief an die Epheser*, Einsiedeln-Colonia-Neukirchen-Vluyn 1982, *Exkurs: Die Kirche in der Sicht des Epheserbriefes*, 299-319.

mento de la *ekklesia*. Más bien se han seleccionado algunos de sus aspectos, cargando el acento sobre los mismos según las preferencias. Lo cual dio origen a parcialidades, recortes y sustracciones, de modo que, pasado mucho tiempo, se habló casi exclusivamente del fundamento de Pedro. Es verdad que en teoría no se negó el fundamento de los apóstoles y de los profetas; pero no se le dio eficacia o se impidió que llegara a tenerla. Hubo *un* fundamento que pretendió contener en sí a los otros. Sin los profetas se gobierna con mayor facilidad.

Si no estoy equivocado, la situación actual se caracteriza —dentro de su dificultad, su crisis y también su esperanza— por buscar una recta coordinación y *cooperación de las distintas formas de fundamento*: Pedro-apóstoles-profetas. Se comprende que esa pluralidad conlleve muchas dificultades y tensiones. Porque en el presente se experimenta y realiza algo de lo que se apoya en la Biblia y que fue una realidad en la historia primitiva de la Iglesia, pero que durante los últimos siglos se olvidó o quedó arrinconado en aras del único fundamento, que era el ministerio de Pedro.

Por lo demás, hay una cuestión que aflora de continuo en este contexto: ¿Cómo ha podido llegarse a que el ministerio petrino, establecido y comisionado para la unidad de la *ekklesia*, para el robustecimiento en la fe, se haya convertido hoy en el impedimento más grave para esa unidad, y ello según palabras de los mismos papas? Ello no puede deberse a ese ministerio como tal, ni tampoco en la mera resistencia de los que no encuentran acceso al mismo —que precisamente habría que haber podido abrir—; desde una perspectiva histórica ello se ha debido a que ciertos modelos históricos, imperiales y feudales, de ese ministerio se han presentado como datos teológicos.

Y se debe, además, a la manera en que se ha concebido dicho ministerio petrino y en que se ha configurado y organizado concretamente con sus medidas y métodos, siempre demasiado atados a un modelo de tiempos antiguos. Baste pensar, por ejemplo, en cómo cuestiones controvertidas de la fe y de la teología se decidían mediante disposiciones o medidas disciplinarias; o en cómo las iniciativas de iglesias particulares, de las Iglesias de Oriente o de los sínodos se vieron bloqueadas con el argumento de que en la Iglesia todo debía regularse de una forma universal y común. Mas ¿cómo se puede regular algo, si precisamente falta lo que ha de regularse, que son la vida, las experiencias y las iniciativas?

La crítica que hoy se le hace al papado, a su organización, medidas y métodos, permite reconocer una vez y otra que el motivo más profundo de semejante conducta y proceder por parte de «Roma» está en que sólo así cree poder desarrollar su servicio irrenunciable en favor de la unidad de la Iglesia, y en que persigue y realiza esa unidad como una

unificación total. Cuanto más vaya cambiando esa concepción de la unidad en favor de una unidad en la pluralidad, tanta más eficaz podrá ser la función del ministerio petrino y mayor asentimiento encontrará en un mundo que es eminentemente plural, pero que al mismo tiempo representa a un mundo que jamás como ahora ha sido consciente de su unidad y que se crea formas, instituciones y representaciones de esa unidad al tiempo que el servicio para la misma⁹.

§ 49

LA CENA DE JESÚS Y LA IGLESIA

Origen de la cena del Señor

El tratamiento de este tema plantea muchos problemas. Problemas que ya empiezan y se concentran en la cuestión del origen de la cena del Señor. Existe toda una biblioteca sobre el tema, en la cual la cantidad no es en modo alguno expresión de una unidad viva¹. Esa abundancia—casi desconcertante—podría desanimar a cualquiera. De todos modos preserva de soluciones precipitadas y armonizadoras. Por otra parte, ese estado del problema no dispensa de su estudio ni del intento de buscar algunas orientaciones y líneas conductoras.

Hoy se abre paso una concepción, que no contempla aisladamente—a diferencia de lo que se hacía antes—la cena de Jesús, sino que más bien llama la atención sobre el hecho de que el *banquete* como tal tiene una dimensión social como *fenómeno originario* de la actuación y conducta humana. El banquete es expresión de una comunión de vida y al mismo tiempo un medio para crear, mantener y avivar esa comunión, y tal vez incluso para restablecer la comunión rota. Es además un hecho histórico-religioso que el banquete tiene un significado religioso y cúl-tico, como signo de la comunión de los hombres con la divinidad y

9. H.U. von Balthasar, *Der antirömische Affekt. Wie lässt sich das Papsttum in der Gesamtkirche integrieren?*, Friburgo-Basilea-Viena 1974; versión castellana: *El complejo antirromano*, Católica, Madrid 1981; G. Denzler, *Das Papsttum in der Diskussion*, Ratisbona 1974; A. Brandenburg-H. J. Urban (dirs.), *Petrus und Papst. Evangelium - Einheit der Kirche - Papstdienst*, 2 vols., Münster 1977/78; J. Ratzinger (edit.), *Dienst an der Einheit. Zum Wesen und Auftrag des Petrusamtes*, Düsseldorf 1978; *Das Papsttum als ökumenische Frage*, edit. por la Sociedad ecuménica de trabajo de los Institutos universitarios, Munich-Maguncia 1979; M. Hardt, *Papsttum und Ökumene. Ansätze eines Neuverständnisses für einen Papstprimat in der protestantischen Theologie des 20. Jahrhunderts*, Paderborn-Munich-Viena-Zurich 1981.

1. Cf. H. Feld, *Das Verständnis des Abendmahls. Erträge der Forschung*, Darmstadt 1976.

—precisamente por ello— como fundamentación de una comunión de los hombres entre sí².

Entre los datos indiscutibles está el de que Jesús mantuvo sobre la tierra una comunión convival: con sus discípulos, pero también —y ello constituye una novedad chocante para sus contemporáneos— con publicanos y pecadores. Esas comuniones convivales no se debieron a la improvisación ni al azar, sino que apuntan a algo fundamental a la vez que desconcertante. Corrigen la concepción de Dios entonces corriente así como la praxis derivada de la misma y que consistía en que los no judíos y los pecadores públicos no podían participar en el banquete judío; cosa que en el caso del banquete pascual era impensable.

Si Jesús invita a publicanos y pecadores a su mesa y se deja invitar por ellos, no hace más que proclamar la universalidad de su mensaje y de su invitación, que se concentra en la palabra sobre el reino de Dios. Los banquetes de Jesús señalan un punto culminante y son a la vez una preparación de lo que significa la cena de Jesús en un sentido elevado y diferenciador. La cena de Jesús está simultáneamente en conexión interna con la Iglesia, con la comunidad de Jesucristo. Y ello tanto más cuanto que la cena no sólo representa una etapa en el camino hacia la constitución de la Iglesia sino que, para muchos teólogos, es una fuente de idea de Iglesia (Kattenbusch)³, y hasta hay quien la ve como un verdadero acto fundacional de la misma (Pannenberg)⁴.

*Los textos sobre la cena*⁵ no son, como tantas otras cosas que el Nuevo Testamento certifica, un protocolo y documento histórico de la cena de Jesús, sino afirmaciones, testimonios y documentación de una tradición viva, establecida en la comunidad cristiana después de la muerte, resurrección y exaltación de Jesús, y de una praxis que se reclama a la misma.

2. F. Bammel, *Das heilige Mahl im Glauben der Völker*, Gütersloh 1950.

3. *Der Quellort der Kirchenidee*, en *Festgabe für A. von Harnack*, Tubinga 1921, 143-172.

4. *Thesen zur Theologie der Kirche*, Munich 1970, 34-36.

5. Ver «Cena del Señor» o «Eucaristía» en las obras de consulta y en las teologías del Nuevo Testamento. Asimismo: J. Jeremias, *Die Abendmahlsworte Jesu*, Zurich ²1949; versión castellana: *La última cena. Palabras de Jesús*, Cristiandad, Madrid 1980; H. Schürmann, *Der Passahmahlbericht Lk 22(7-14)15-18* Münster 1953; Id., *Die Einsetzungsberichte Lk 22,19-20*, Münster 1955; *Der Abendmahlbericht Lk 22,7-38*, Leipzig ³1960; P. Neuenzeit, *Das Herrenmahl. Studien zur paulinischen Eucharistieauffassung*, Munich 1960; J. Betz, *Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter*, II/1 *Die Realpräsenz des Leibes und Blutes Jesu im Abendmahl nach dem Neuen Testament*, Friburgo-Basilea-Viena ²1961; W. Marxen, *Das Abendmahl als christologisches Problem*, Gotinga 1963; R. Feneberg, *Christliche Passahfeier und Abendmahl. Eine biblisch-hermeneutische Untersuchung der neutestamentlichen Einsetzungsworte*, Munich 1971; J. Betz, *Eucharistia*, en SM, vol. 2, 951-972; Id., *Eucharistie als zentrales Mysterium*, en MySal IV/2, 185-209; H. Kahlefeld, *Das Abendmahl Jesu und die Eucharistie der Gemeinde*, Francfort 1980.

Eso significa que la cena de la comunidad se explica y describe a la luz de la última cena de Jesús; esa cena de Jesús se presenta a la luz de una liturgia comunitaria. Esto es algo que ha de tenerse en cuenta para la interpretación de la última cena de Jesús. Lejos de negar la relación con el Jesús terrestre se afirma explícitamente, aunque se sitúa bajo unas determinadas perspectivas.

Contamos con *cuatro relatos sobre la cena*: Mt 26,26-29 y Mc 14, 22-24 que casi coinciden literalmente; y Lc 22,15-20 con lo que refiere Pablo en 1Cor 11,23-25. Es éste el texto más antiguo, redactado hacia el año 54, y que se considera a sí mismo como una tradición, que Pablo «ha recibido del Señor».

En los cuatro textos subyacen *dos tradiciones*: la tradición de las comunidades palestinas en Marcos y Mateo, mientras que en Pablo se refleja la praxis de la comunidad de Corinto.

El texto de 1Cor 11,23-27 dice así: «Porque yo aprendí del Señor lo que también os tengo ya enseñado, y es que el Señor Jesús, la noche misma en que había de ser entregado, tomó el pan, y dando gracias, lo partió y dijo: Esto es mi cuerpo, que es por vosotros; haced esto en memoria mía. Y de la misma manera el cáliz, después de haber cenado, diciendo: Este cáliz es el Nuevo Testamento en mi sangre; haced esto cuantas veces lo bebiereis en memoria mía. Pues todas las veces que comiereis este pan y bebiereis este cáliz, anunciaréis la muerte del Señor hasta que venga.»

En éste y en los otros textos de la cena se plantean muchas *cuestiones*: ¿Qué significa «he recibido del Señor»? ¿Tenemos aquí, como piensa Ernst Käsemann⁶, un «principio de derecho sagrado» y que, mediante la mención solemne del Señor, se alude expresamente a la autoridad que fundamenta la celebración de la cena por parte de la comunidad a la vez que sanciona la fórmula aquí transmitida? ¿O se trata de una revelación especial del Señor glorificado a Pablo? ¿O acaso se pretende decir que la cadena tradicional se remonta sin interrupción alguna a las palabras del mismo Jesús?

Otras cuestiones serían la de si la cena de Jesús fue la última en la serie de convites que celebró con los discípulos, rodeada tal vez de una especial solemnidad, si fue un banquete especial, una *cena de despedida*⁷. Un indicio de ello podrían ser estas palabras: «En verdad os digo que desde hoy no beberé ya de este fruto de la vid, hasta el día en que lo beba nuevo en el reino de Dios» (Mc 14,25; Lc 22,16ss).

O la de si, dada la proximidad temporal de la fiesta pascual judía,

6. E. Käsemann, *Sätze heiligen Rechtes im Neuen Testament*, en *Exegetische Versuche und Besinnungen*, Gotinga 1965, 69-82; versión castellana: *Ensayos exegeticos*, Sígueme, Salamanca 1978.

7. Sobre este punto ver especialmente H. Kahlefeld, l. cit.

hay que interpretar la cena de Jesús desde *el banquete de pascua*, desde la celebración cúlrica del éxodo de Egipto. ¿Se celebró la cena en ese contexto? ¿Recibe del mismo su explicación, especialmente por lo que se refiere a la importante palabra de la alianza nueva?

Y además: ¿Qué significan *las palabras de interpretación*, pronunciadas en la cena? Sorprende al respecto que la palabra de interpretación referida al pan sea igual en todos los textos: «Esto es mi cuerpo» (Mt y Mc); 1Cor agrega «por vosotros»; Lucas: «que es entregado por vosotros». La fórmula del cáliz, la palabra de la copa, suena así en Marcos: «Ésta es mi sangre de la alianza, que es derramada por muchos»; Mateo la completa: «para remisión de los pecados»; 1Cor 11,25: «Esta copa es la nueva alianza en mi sangre; haced esto cuantas veces lo bebiereis en memoria mía.» Lucas: «Esta copa es la nueva alianza en mi sangre, que es derramada por vosotros.»

¿Existe una historia y una evolución, así como diferentes formas de la cena?

Estas cuestiones hay que desarrollarlas de la mano de la bien conocida concepción de Willi Marxsen: «La cena como un problema cristológico.» Es un título con el que se quiere decir que la forma y explicación de la cena coinciden con el desarrollo de la cristología. Marxsen ve el tema así: en la cena de la comunidad cristiana subyace un desarrollo con dos fases, existen asimismo diferentes formas de la cena.

El primer estadio: en el relato de Pablo —1Cor 11— el más antiguo, encontramos las palabras de la cena y la celebración de la misma dentro del contexto habitual de una comida, descrita en 11,17-34. Una prueba de ello es la frase: «Y de la misma manera tomó el cáliz después de haber cenado.» El peso principal de esa celebración, que reúne la cena del Señor con el banquete de la comunidad formando un todo, está en el hecho de que mediante ese acto en común la comunidad se reconoce a sí misma, se representa y realiza. Según Marxsen, en 1Cor 11 no se señalan los elementos del pan y del vino, sino que *se describe la comunidad* que celebra la cena; se trata, pues, de la cena, no de la última cena del Señor. El proceso se interpreta así: la comunidad, que celebra la cena, es el cuerpo de Cristo, la nueva alianza, por su fe referida a Cristo, por la referencia cristológica de la fe. La comunidad se entiende como cuerpo de Cristo por la fe, y en la celebración de la cena en común halla una representación y realización de esa su existencia como cuerpo de Cristo. El mismo Cristo aparece en 1Cor 11, según la exposición de Marxsen, sin ninguna referencia a los dones del banquete, es decir, al pan y al vino.

El estadio segundo podemos reconocerlo, también según Marxsen, en que ya en Marcos, Mateo y Lucas no se encuentra la conexión entre el banquete para calmar el hambre y la cena del Señor, conexión que en Corinto había dado pie a ciertos abusos. Marcos refiere en 14,17-28, así como Mt 26,20-29, el banquete como la cena de Jesús con los doce. Ya no se trata de la interpretación de una comunidad que celebra un banquete, sino de *los dones de pan y vino*, que se entienden como el cuerpo y la sangre de Jesús.

Se trata de Jesús y de su representación bajo la especie de pan y vino y en la forma de tomar, comer y beber; de ese modo la comunidad de los doce se une con Jesús bajo la forma de tales signos. «Cuerpo y sangre» no han de entenderse como partes del hombre, sino como designación de la persona concreta y corpórea. En la manera del signo y en forma de banquete los discípulos entran en la unión con Jesús y tienen con él una *comunión* singular. Ésa es una manera nueva, junto a la palabra. Pero la fe se refiere a ambas: a la palabra y a la cena de Jesús. Y, según Marxsen, ésa es la forma que se impuso a partir de entonces. La concepción de la cena, concentrada en los dones, se corresponde en consecuencia con la cristología pospascual que se desarrolló a una con los títulos honoríficos. La explicación de la cena en su primer estadio, que todavía podemos reconocer en 1Cor, como la descripción de la comunidad que se entiende a sí misma cual cuerpo de Cristo, retrocede en favor de los dones otorgados por Jesús, el Cristo y de la comunión con él que se da a través de los mismos y que hace que la comunidad se convierta en cuerpo de Cristo: por el cuerpo de Cristo. Esa evolución la tiene Marxsen por legítima, aunque también por unilateral.

A lo cual agrega dicho comentarista una tercera tesis: esa forma de la cena que la refiere a la persona misma de Jesús, *no la ha instituido el propio Jesús*. Y no lo ha hecho por la razón de que el Jesús terrestre ni exigió la fe en su persona ni asumió los tradicionales títulos honoríficos ni intentó una Iglesia.

Con lo que se pone en tela de juicio el tema de «la cena de Jesús y la Iglesia», ya que si Jesús no pretendió instituir Iglesia alguna, tampoco la cena pudo tener relación con la misma.

Matizaciones

Se refieren, lógicamente, sobre todo a la tesis tercera. Habría que preguntarse qué significan las ya referidas palabras de los evangelios sinópticos sobre el seguimiento e imitación incondicionales relacionadas con la persona de Jesús, así como el hecho de los actos mesiánicos y la palabra exigente del propio Jesús: «Al que me confiese delante de los

hombres, yo (el Hijo del hombre) lo confesaré delante de mi Padre.» ¿No comporta esto una confesión a la vez que una fe en la persona de Jesús, sobre todo si se piensa en qué manera van unidos el mensaje y el hecho del reino de Dios con la persona, actuación y conducta de Jesús?

Marxsen infravalora el dato de que en el relato de la cena de Pablo, pese a la inserción de la cena del Señor en un banquete normal —cosa que da pie a ciertos abusos— se destaca y *diferencia* esa cena del Señor. Ante todo mediante la referencia a la conducta de Jesús «en la noche en que iba a ser entregado»: «Yo he aprendido del Señor lo que a mi vez os he enseñado: que el Señor Jesús, la noche en que iba a ser entregado (traicionado), tomó el pan, dio gracias y dijo: Esto es mi cuerpo por vosotros.»

Otro tanto hay que decir sobre el hecho de que en ese pasaje Pablo se refiera a la manducación indigna del pan y a la bebida indigna del cáliz del Señor y a que invite expresamente a que antes cada uno se examine y pruebe a sí mismo, y ello con palabras que apuntan a una diferencia: «Porque quien come y bebe sin discernir el cuerpo del Señor come y bebe su propia condenación.»

Pero, sobre todo, en la interpretación de Marxsen no se presta el debido alcance a lo que constituye el núcleo del pasaje de 1Cor 11,24-26: «Esto es mi cuerpo, que es por vosotros... Este cáliz es la nueva alianza en mi sangre; haced esto cuantas veces lo bebiereis en memoria mía. Pues todas las veces que comiereis este pan y bebiereis este cáliz, anunciaréis la muerte del Señor hasta que venga.»

Tales palabras no pueden decirse simplemente de un banquete ordinario. Están referidas intensa y extensamente a Jesús, y más en concreto *a su muerte*. Esas palabras expresan y dicen que, mediante la manducación del pan y la bebida del cáliz, se otorga la nueva alianza, es decir, la nueva comunión con Dios en Jesús. Con ello ocurre algo nuevo para y en la comunidad, se crea una realidad que no se produciría sin ese banquete.

Por la celebración de la cena tiene que constituirse y representarse la comunidad, no sólo como interpretación de sí misma, que encuentra su expresión simbólica como cuerpo de Cristo en el banquete sin relación con la cena, sino que se constituye y diferencia porque en esa acción, en la manducación del pan partido y la bebida del cáliz, recuerda y proclama la muerte del Señor hasta que él venga. La *comunidad* es, pues, *cuerpo de Cristo*, y llega a serlo sobre todo por la participación en el cuerpo y sangre del Señor, por la cena del Señor, en la que se realiza la anamnesis de Jesús y se proclama su muerte hasta que él llegue. Mas nada de esto puede decirse de la comida y del banquete como tal.

La subordinación, aquí patente, entre el cuerpo de Cristo como imagen de la comunidad y el cuerpo de Cristo como contenido de la cena

y de la celebración convival, se expresa una vez más en 1Cor 10,16-17, o sea en la misma carta, y con estas palabras: «El cáliz de bendición que bendecimos ¿no es la comunión de la sangre de Cristo? Y el pan que partimos, ¿no es la participación del cuerpo del Señor? Porque, si hay *un solo* pan, somos todos *un mismo* cuerpo, puesto que todos participamos de un mismo pan.»

Marxsen explica también este lugar como interpretación de la comunidad, que se representa en la imagen y fuerza parabólica del banquete. Según él, el pasaje nada dice sobre la cena sino sobre la comunidad.

A lo cual hay que responder que el pan sólo puede crear un cuerpo, si aquél posee una cualidad particular como forma de representación y presencia de Cristo. Ésta se afirma al decir que el pan es (crea) una participación en el cuerpo de Cristo. La unidad de la comunidad celebrante sólo puede fundarse en la unidad del pan, si ese pan —como dice el versículo 16— es el cuerpo de Cristo, es decir, tiene una significación y sentido nuevo.

En esas palabras, en el testimonio de 1Cor, el testimonio sobre una comunidad y sus celebraciones del banquete y de la cena del Señor, el testimonio sobre los abusos y malentendidos que allí se dan, y un testimonio de la interpretación de ese hecho, se expone la relación entre cena e Iglesia (entendida como unidad).

Se puede resumir en estas palabras: la Iglesia, la comunidad, se entiende como cuerpo de Cristo. Se hace cuerpo de Cristo como afirmación y definición de sí misma mediante la participación en el cuerpo de Cristo como compendio del acontecimiento de la cena, en el que se reconoce el discernimiento de la cena del Señor, recuerda la muerte de Jesús y proclama su muerte bajo el signo del pan partido y del vino derramado hasta tanto que el Señor venga, y en el que la comunidad recibe una parte del fruto y del alcance salvífico de esa muerte que va más allá de la muerte terrena: la muerte por muchos.

Ahí reconoce a la vez su existencia como comunidad de la *nueva alianza*. Mediante la participación en el acontecimiento que se le entrega alcanza su propia comunión. El cuerpo de Cristo (la Iglesia) vive del cuerpo de Cristo, entendido como cena del Señor. La comunidad cual cuerpo de Cristo decae de su vocación, cuando está dominada por disputas, egoísmo y desamor. Esa conducta es el verdadero impedimento para la participación en la cena. A lo cual se suma —como otro impedimento— el «no discernimiento del cuerpo del Señor».

Volvamos una vez más a la cuestión de partida: ¿Es la cena una *institución de Jesús*? ¿Puede ponerse en conexión con la *Iglesia*? La cena del Señor, descrita y certificada por Pablo, con su relación a la comunión con Jesús, con su relación a la muerte de Jesús por muchos y con su

implicación eclesiológica ¿es algo totalmente distinto de lo que el propio Jesús hizo y quiso en la última cena que relatan los Evangelios? Con esto se relaciona la cuestión de si Jesús estableció alguna conexión entre el acontecimiento de la última cena y su muerte como una entrega por muchos.

Ante todo hemos de decir que el texto (1Cor 11), redactado hacia el año 54, no se presenta como una concepción paulina, como una creación e interpretación nueva, sino como una tradición que él, Pablo, ha recibido y tiene que transmitir. Pablo está interesado en certificar que la celebración de la cena en la comunidad de Corinto se apoya en la acción de Jesús: en la acción de Jesús la noche en que iba a ser traicionado y entregado.

Le interesa a Pablo demostrar que la celebración de la comunidad recuerda y hace presente esa acción de Jesús, que la proclama por medio de su propia celebración, y que participa en la misma por la participación del pan y del cáliz, que como cuerpo de Cristo y como cáliz de la alianza se caracterizan por la sangre de Cristo. La comunidad ve la celebración de la cena como el cumplimiento del encargo de Jesús, y no puede reconocer otra explicación de ese su obrar sino la de hacer lo que Jesús hizo y que encargó que se hiciera. La comunidad cumple el encargo, el testamento de Jesús. Así consta por el añadido que se encuentra en Pablo (1Cor 11,25): «Haced esto en memoria mía.»

Así, pues, en 1Cor 11 Pablo no pretende ofrecer una praxis propia ni una teoría de esa praxis distinta, por ejemplo, de la praxis de otras comunidades, como la de Jerusalén, sino lo que pervive *en la tradición de todas las comunidades* como legado de lo que Jesús obró.

Frente a la tesis de Marxsen de que no se puede demostrar la existencia de un banquete último especial, celebrado por el Jesús histórico y llamado cena del Señor, son muchos los exegetas (J. Jeremias, P. Neuenzeit, J. Schmid, H. Schürmann) que justamente lo subrayan de una manera explícita. Y se refieren al hecho de que la cena del Señor no entra sin más en la serie de las comidas habituales de Jesús con sus discípulos y con publicanos y pecadores; sino que se destaca como un *banquete especial* y —en opinión de J. Jeremias, que se apoya en los sinópticos— ello porque Jesús la noche antes de su muerte celebró la última cena como un solemne banquete pascual con lecturas, relatos, oraciones y cantos, en el que se conmemoraba el recuerdo solemne de la salida y salvación de Egipto junto con la conclusión de la alianza. Explícitamente se refiere a ello el texto lucano: «Con ardiente deseo he deseado comer esta pascua con vosotros antes de padecer» (22,15).

Dentro del marco y contexto pascual las palabras y acciones de Jesús alcanzan su verdadero significado. Así se explican sobre todo las palabras sobre la alianza y *la alianza nueva*; y se explican las palabras de la

entrega bajo el signo del pan partido y del vino derramado como una entrega a la muerte.

Pero esa muerte se interpreta como una muerte por muchos o «por vosotros»; es decir, por Israel y los pueblos del mundo. Ese «por» tiene una doble función: ante todo la *sustitutiva* o vicaria: la muerte de Jesús está en lugar de otras muertes. Y, además, es una muerte cuyo fruto beneficia a otros; una muerte que comporta salvación, redención, reconciliación y comunión con Dios, una muerte que es el fundamento de una nueva alianza. La comunión del banquete bajo la forma de tomar, comer y beber asegura una comunión con ese acontecimiento y una comunión con quien lo hace o lo ha hecho.

Pero, aun en el caso de que no se demostrase la conexión con el banquete pascual, la última cena de Jesús antes de morir estuvo referida a su muerte según el testimonio de todos los relatos y según las palabras de interpretación pronunciadas por Jesús sobre el pan y el cáliz —ahí está la peculiaridad de ese banquete—, con las que no sólo se predice su muerte sino que se la interpreta con la ascensión del encargo y destino del Siervo de Dios —de Is 42— con que Jesús señala su vida y su destino y en el que reconoce su propia vía: la muerte de Jesús es un acto de entrega y donación que fundamenta una realidad nueva: un ordenamiento y una existencia nuevos, una nueva alianza, en la que habían de entrar los suyos mediante la participación de ese banquete. Así, y sólo así, resulta posible que la celebración de la cena del Señor sea un anuncio de su muerte hasta que él llegue.

La cena de Jesús es, por lo mismo, un signo de que Jesús ha pensado en una comunión de los que le están unidos, de los que han sido incorporados al fruto de su muerte, en el pueblo de una alianza nueva; un pueblo que él ha querido, más allá de su propia existencia y de su propia muerte; con otras palabras, Jesús ha pensado en *la Iglesia*.

Resultado

De lo dicho se deduce que los distintos relatos de la cena, que producen dos tradiciones, no nos dejan por completo a ciegas en la cuestión de la cena ni en la cuestión de cómo interpretarla.

No sólo existe una convergencia formal, sino también una *convergencia de contenido* en los puntos siguientes, pese a todas las diferencias de detalle.

Todos los relatos se reclaman a Jesús y su acción, «en la noche en la que iba a ser entregado».

La cena va ligada en todos los relatos con los banquetes de Jesús y a la vez es una comida distinta y destacada. Eso se ve ya claramente en

1Cor 11; pero resalta mucho más en los restantes relatos de la cena. La diferencia se pone de relieve mediante las aclaraciones del pan y del vino como cuerpo y sangre de Cristo; y se subraya mediante la exhortación al propio examen antes de su recepción, mediante la exhortación a discernir el cuerpo y la sangre del Señor frente a los otros manjares del banquete y, finalmente —lo que viene a ser lo mismo— advirtiéndolo contra una recepción indigna. Con lo cual no puede sostenerse la teoría de una evolución con dos estadios.

La diferencia está además en el hecho de que ese banquete va ligado a la muerte de Jesús, entendida como una entrega por muchos. Lo cual es independiente de la cuestión cena del Señor - banquete pascual.

La coincidencia está en la asociación y participación en la persona y destino de Jesús, que él asegura mediante ese banquete y sus dones, con lo que se participa en la nueva vida que de ahí arranca.

La convergencia de los relatos de la cena se da además por cuanto que mediante ese acontecimiento se crea y establece algo nuevo: la nueva alianza escatológica que se funda en la muerte de Jesús, y cuya portadora y destinataria es su comunidad.

La *ekklesia* existe y vive por la asistencia y participación a ese acontecimiento en el que se celebra la memoria de la muerte de Jesús y, mediante esa celebración, se la proclama; una celebración en que bajo la forma de los dones y signos, bajo la forma de banquete, se asegura la comunión con Jesús.

Con ello la comunidad de los discípulos de Jesús queda vinculada al sentimiento, la conducta y la acción de Jesús: a la existencia de Jesús en favor de los demás. Cuando falla esa dimensión, tampoco la cena del Señor cumple sus funciones.

De cara a esas dimensiones la cena significa que Jesús ha pensado en una sociedad, en una comunidad de quienes le están unidos, y que la ha querido. Justamente mediante dicha celebración tenía que mantenerse unida a él. Pero esto sólo es posible y razonable si la conmemoración no se refiere a un muerto que ha sido arrebatado a los suyos definitivamente por la muerte y cuya pérdida irreparable sólo cabe lamentar. Esa lamentación tendría que haber terminado algún día, y desde luego no mucho después de su muerte.

Si en la cena se habla de anunciar la muerte de Jesús hasta que él llegue, quiere decirse que sólo puede venir si está vivo, si no ha permanecido en la muerte.

Sólo así puede entenderse que la celebración de la cena del Señor por parte de la comunidad se hiciera con júbilo y alegría, y que se articulase como una acción de gracias, como una *eucaristía*. Todo ello haría muy mal efecto, si se tratase de una celebración funeraria. La celebración de la cena del Señor sólo es posible y razonable en la conciencia de que no

está muerto aquel cuya memoria y cuya muerte generosa se celebra. Y ése es justamente el mensaje de la resurrección de Jesús de entre los muertos, de su regreso a la vida.

Sin el mensaje de la resurrección de Jesús de entre los muertos no habría cena del Señor, ni habría Iglesia como comunidad de quienes fundan su existencia radicalmente en Cristo como alguien que está presente y vivo.

La situación de las Iglesias cristianas hoy sigue presentándose como una comunidad de Iglesia dividida. Y ello se manifiesta en la *comunidad de la cena* rota y dividida. De lo cual se deriva este razonamiento: mientras no haya una comunidad de cena del Señor, no habrá tampoco una comunidad eclesial; y a la inversa. Media aquí una conexión indisoluble, por lo que interesa al máximo su restablecimiento.

El problema de la comunidad eucarística de la Iglesia —en el que aquí no podemos extendernos— cuenta entre las cuestiones más candentes del actual diálogo ecuménico. Y existen al respecto documentos admirables. Baste citar entre los mismos *Das Herrenmahl* (1979), un trabajo de la comisión conjunta romano-católica y evangélico-luterana, así como las Declaraciones convergentes de la Comisión para la fe y la constitución eclesial del Consejo Ecuménico de las Iglesias (1982) acerca del bautismo, la eucaristía y el ministerio.

La dialéctica presente en esta temática se expresa con la formulación todavía no suficientemente elaborada: la cena del Señor reclama y fomenta la comunión de fe, es expresión de la unidad en la fe a la vez que una manera de alcanzar esa meta.

Una buena panorámica del estado de cosas actual la proporciona el documento de la comisión conjunta romano-católica y evangélico-luterana: *Caminos para la comunión* (1980): «Estamos apesadumbrados porque el estado de las relaciones de nuestras Iglesias entre sí todavía no permita la apertura de una plena comunión eucarística. Nosotros, sin embargo, confesamos de nuevo nuestro anhelo por alcanzar “la meta de la unidad visible en una fe y en una comunión eucarística”. La credibilidad de nuestro testimonio ante el mundo e incluso la de nuestra celebración de la eucaristía está amenazada por nuestra división en esas celebraciones. El gran impulso hacia una comunión eucarística, que vivimos al presente, nos obliga a admitir que ello no ocurre sin la acción del Espíritu Santo. No renunciamos a buscar las posibilidades que proporcionen ya ahora una admisión recíproca a la comunión en casos especiales» (81).