

## El Emperador y el Mesías: Sobre el destino constantiniano de la cristología

Antonio González

El día veinte de mayo del año 325, un concilio de los obispos cristianos, convocado por el emperador Constantino, se reunió en Nicea, la actual Iznik. Nicea era una pequeña ciudad de Bitinia donde el emperador tenía su palacio de verano, muy cerca de la nueva capital del imperio: Constantinopla. Al concilio fueron llamados los obispos de todo el imperio. Unos doscientos, procedentes sobre todo del Oriente, se hicieron presentes. El mismo emperador cubrió los gastos de sus viajes, ofreciendo a los obispos el servicio imperial de postas y animales de carga. Según nos cuenta Eusebio de Cesarea, Constantino se aseguró de que todos los obispos fueran surtidos copiosamente de alimento durante el concilio. De acuerdo con Eusebio, el emperador habría inaugurado las sesiones, y habría conducido las discusiones. La situación no dejaba de ser paradójica, pues muchos de los obispos presentes todavía llevaban en su cuerpo las cicatrices de las persecuciones. Ahora, en cambio, el imperio los agasajaba con todo su fasto. Y, al mismo tiempo, el emperador Constantino les exigía alcanzar la unanimidad en los asuntos que les dividían. Ante todo, se trataba de poner fin a la controversia desatada por Arrio, un presbítero de Alejandría. Arrio había afirmado que Jesús era una criatura, si bien la más excelsa de todas, y por tanto no era Dios en un sentido pleno. El concilio también tenía que decidir sobre otros asuntos de diversa importancia, entre los que destacaba la búsqueda de una misma fecha para la celebración de la Pascua en todo el imperio.

Los debates no fueron siempre pacíficos. Otro Eusebio, Eusebio de Nicomedia, que era el jefe del partido arriano, fue interrumpido en su discurso, y al parecer algunos de los presentes le arrancaron su texto, lo hicieron pedazos y lo pisotearon. El mismo emperador Constantino amenazó con el exilio a los diecisiete obispos que no querían aceptar el credo elaborado por el concilio. Algunos de los asistentes, como Eustacio de Antioquía, se quejaron después de que no se les permitió el uso de la palabra. Finalmente, la presión imperial logró que todos los obispos presentes, exceptuando a dos, suscribieran el credo de Nicea, en el que se proclama que Jesús es «de la misma entidad» (*homoúsios*) que el Padre. Cuando concluyeron los debates, el emperador Constantino ofreció un rico festín a todos los participantes:

Y no faltó ningún obispo al festín imperial. El evento resultó de una grandiosidad superior a cualquier intento de descripción: doríforos y hoplitas, con las hojas de sus espadas desenvainadas, en círculo, velaban en guardia los accesos al palacio. Por en medio de ellos, pasaban libres de temor los hombres de Dios, y se internaban en lo más íntimo de la mansión. Después, mientras algunos se tendían junto al emperador, otros se recostaron en los lechos de madera, instalados a ambos costados. Uno podría imaginarse que se estaba representando una imagen del reino de Cristo, y que lo que estaba ocurriendo era un sueño, que no la realidad<sup>1</sup>.

Finalmente, el emperador obsequió a los presentes con dádivas personales, de acuerdo al rango de cada uno. El primer concilio ecuménico había terminado. Los obispos que no firmaron las resoluciones de Nicea fueron condenados y depuestos de sus cargos. A esta condena de los obispos se añadió el castigo de Constantino, quien ordenó que los obispos depuestos abandonaran sus ciudades y fueran exiliados a Ilírico. También Arrio sufrió el exilio.

Como es sabido, el concilio de Nicea no se impuso con facilidad. Aunque sus decretos estaban ahora avalados por la autoridad imperial, el favor de Constantino y de sus sucesores fluctuó entre los dos bandos. Los partidarios de los decretos de Nicea, entre los que destacaba Atanasio de Alejandría, todavía tendrían que sufrir ellos mismos la persecución y el exilio. El mismo Osio de Córdoba, quien fue la mano derecha de Constantino en Nicea, tuvo que firmar bajo presiones del hijo de Constantino, Constancio, una confesión de fe arriana. A esto hay que añadir la reacción pagana bajo el emperador Juliano, «el apóstata». Sin embargo, tras la muerte de Juliano, los emperadores volvieron a hacer profesión de fe cristiana, y tras la paulatina derrota del arrianismo, el concilio de Nicea pasó a ser reconocido como el primero de los concilios ecuménicos. Su credo, que proclama que Cristo y el

<sup>1</sup> Eusebio de Cesarea, *Vida de Constantino III*, 15.

Padre tienen la misma entidad, es todavía hoy uno de los más universalmente aceptados por las iglesias<sup>2</sup>.

### 1. Los problemas de Nicea

Pese a su universal aceptación, el credo de Nicea no deja de plantearnos algunas cuestiones interesantes. Constantino, el primer emperador «cristiano», ni siquiera estaba bautizado cuando convocó y organizó el concilio de Nicea. Su conversión al cristianismo había tenido lugar durante las guerras contra Majencio y Licinio, en las cuales obtuvo el poder absoluto sobre todo el imperio. Sin embargo, Constantino no se bautizó inmediatamente. Siguiendo una costumbre de la época, esperó a bautizarse en el lecho de muerte. Esto le permitía posponer hasta entonces el perdón de sus pecados. Paradójicamente, fue Eusebio de Nicomedia, líder del partido arriano en Nicea, quien le bautizó. La ausencia de bautismo tuvo además una ventaja para Constantino, y es que como simple simpatizante del cristianismo, los obispos debían agradecer sus favores, pero no podían aspirar a dirigirle como a un fiel cristiano ni a condenarle por alguno de sus opiniones o comportamientos. Al mismo tiempo, como emperador, Constantino seguía siendo el «Pontífice Máximo» de la religión pagana, y repetidamente participó, aun después de su conversión, en los ritos paganos a los que no podían acudir los cristianos. Constantino parece haber pensado que el Sol Invicto de los paganos y el Dios cristiano eran compatibles<sup>3</sup>. Por eso podía aspirar también a ser una especie de protector del cristianismo. Constantino, en los años posteriores a Nicea, se describió a sí mismo como «obispo para el exterior» de la iglesia, y como el encargado de garantizar que entraran en vigor los decretos del concilio<sup>4</sup>.

Puede parecer en principio bastante problemático que una persona no bautizada como Constantino haya sido tan determinante en la configuración de lo que los cristianos tendrían que creer sobre Jesús. Ciertamente, se puede relativizar de diversas formas esta dificultad. En primer lugar, se puede sostener que el papel de Constantino no fue tan determinante en las

decisiones del concilio como se puede deducir del testimonio de Eusebio de Cesarea. Este Eusebio, como ideólogo del «giro constantiniano», estaba interesado en hacer un panegírico del emperador, y por tanto de destacar su papel. Incluso llegó a sugerir, en una carta a los cristianos de su ciudad, que había sido el propio emperador quien había introducido la expresión «de la misma entidad» (*homoúsios*) en el credo de Nicea, y presentó la interpretación que Constantino hacía de esa fórmula como la interpretación vinculante para sus fieles<sup>5</sup>. Sin embargo, los testimonios del propio Constantino sobre su participación en la génesis del dogma de Nicea son más moderados, de tal manera que algunos piensan que Constantino se limitó a impulsar la búsqueda de una fórmula de concordia pero sin determinar cuál habría de ser el resultado de las deliberaciones<sup>6</sup>. Es posible que a Constantino solamente le importara la unidad religiosa de los cristianos, y no la manera concreta de alcanzarla. En este sentido, podría haber dejado bastante libertad a los obispos para que ellos mismos resolvieran la controversia en la manera que ellos juzgaran más conveniente. Pero también es posible que Constantino impulsara una fórmula concreta, sugerida por alguno de sus asesores más directos en el concilio, como el obispo Osio de Córdoba. La ausencia de más testimonios directos que el de Eusebio de Cesarea impide sacar muchas conclusiones.

Otros problemas se refieren a la fórmula elegida por el concilio. Hoy en día resulta bastante claro que el *homoúsios* («de la misma entidad») era un concepto utilizado en ambientes gnósticos para indicar que distintos entes pertenecían al mismo nivel del ser<sup>7</sup>. Esto puede apuntar de nuevo a la mano de Constantino, en el sentido de que las cartas de éste revelan ciertos influjos gnósticos<sup>8</sup>. Sin embargo, la fórmula misma puede haber sido sugerida por el mismo Arrio. En su escrito *Thaleia*, Arrio había afirmado que Jesús no tenía ninguna característica de Dios en su sustancia (*hypóstasis*) individual, y que por lo tanto no podía ser considerado como de la misma entidad (*homoúsios*) que Dios<sup>9</sup>. Lo que habría hecho el concilio de Nicea habría sido responder directamente al desafío de Arrio, afirmando lo que él negaba, con los mismos términos con los que él lo negaba. De ahí la afirmación de que el

<sup>2</sup> Cf. J. L. González, *Historia del cristianismo*, Miami, 1994, vol. 1, pp. 169-176; K. Schatz, *Allgemeine Konzilien -Brennpunkte der Kirchengeschichte*, Paderborn, 1997, pp. 27-36; H. J. Sieben, *Vom Apostelkonzil zum Ersten Vatikanum. Studien zur Geschichte der Konzilsidee*, Paderborn, 1996, pp. 9-27.

<sup>3</sup> Cf. J. L. González, *op. cit.*, vol. 1, pp. 137-138.

<sup>4</sup> Cf. Eusebio de Cesarea, *Vida de Constantino IV*, 24; A. Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche. Band 1: Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451)*, Freiburg i. B., 1979, pp. 398-399.

<sup>5</sup> Cf. Eusebio de Cesarea, *Epistola IV*.

<sup>6</sup> Cf. Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche, op. cit.*, pp. 399-403.

<sup>7</sup> Cf. Grillmeier, *ibid.*, p. 409.

<sup>8</sup> Cf. Grillmeier, *ibid.*, p. 400.

<sup>9</sup> Cf. Grillmeier, *ibid.*, p. 409.

Hijo y el Padre eran «de la misma entidad». Desde esta perspectiva, se podría sostener que los obispos de Nicea se limitaron a resistir las tendencias helenizadas representadas por Arrio. Las ideas de Arrio más bien reflejarían el modo de pensar de su época, donde el monoteísmo se había hecho aceptable, con independencia del cristianismo, por motivos puramente filosóficos. Pero desde la filosofía era difícil de aceptar que el principio absolutamente trascendente admitiera dentro de sí diferencias, como la distinción cristiana entre Padre e Hijo. El Hijo más bien encajaba en la idea neoplatónica del Logos como un Demiurgo que posibilita que el Dios trascendente entre en contacto con la creación. Por eso Jesús no sería propiamente Dios, sino la primera de las criaturas. La teología de Arrio representaba por ello un intento de acomodar el cristianismo a la filosofía pagana de su tiempo<sup>10</sup>.

Desde este punto de vista, se podría tal vez pensar que los obispos reunidos en Nicea realizaron en su mayor parte un intento de permanecer fieles a las afirmaciones ya tradicionales en la iglesia sobre Jesús, mientras que la alternativa representada por Arrio más bien representaba una helenización del cristianismo. El concilio habría utilizado una terminología que no es bíblica para defender aspectos esenciales de la fe cristiana, como es la divinidad de Jesús, que sí están fundados en las Escrituras<sup>11</sup>. Si esto es así, poco importaría «detalles» tales como el papel desempeñado por Constantino en el concilio, o la imposición de las decisiones conciliares mediante el poder imperial. Sin embargo, caben otros enfoques de la cuestión. Se podría conceder que, tal vez, los obispos tuvieron autonomía para defender una tesis propia, que correspondía al sentir general de la iglesia, y que lograron distanciarse de las tendencias helenizantes, propias tanto de Arrio como del mismo Constantino. Y, sin embargo, es posible que en Nicea se haya perdido algo decisivo respecto a la fe bíblica en Jesús. Algo que, aunque no se refiere primeramente a la cuestión de su divinidad, *cambiará completamente el sentido de la afirmación de la misma*. Se trata de una pérdida que está directamente relacionada con el papel desempeñado

<sup>10</sup> Cf. Schatz, *Allgemeine Konzilien - Brennpunkte der Kirchengeschichte*, op. cit., pp. 28-29.

<sup>11</sup> Es la tesis de A. Grillmeier, en su *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, op. cit., p. 410. Frente a la vieja tesis de Harnack sobre una "helenización del cristianismo" cada vez es más frecuente en la investigación del Nuevo Testamento el reconocimiento de que las afirmaciones sobre la divinidad de Jesús son enormemente tempranas, cf. R. E. Brown, *An Introduction to New Testament Christology*, New York - Mahwah, 1994, pp. 171-195. Puede verse también L. W., Hurtado, *Lord Jesus Christ. Devotion to Jesus in Earliest Christianity*, Grand Rapids, 2003.

por el emperador en esa reunión. Porque puede ser que, a partir de Nicea, no sólo haya cambiado el rostro de la iglesia cristiana, dejando de ser una iglesia perseguida para pasar a ser una iglesia perseguidora. Puede ser también que la cristología sufriera, precisamente en el concilio que se suele tomar como el punto de partida de la ortodoxia cristiana, un golpe fatal. Tratemos de pensar esto más despacio.

## 2. El giro constantiniano

Por supuesto, el «giro constantiniano» no designa un proceso instantáneo. Más bien, Constantino y su «conversión» al cristianismo representan un momento decisivo de un proceso que tiene sus raíces antes de Constantino y que solamente llegó a su plenitud después de este primer emperador «cristiano». De hecho, algunos cambios decisivos tuvieron lugar ya a finales del siglo segundo, y marcaron el comienzo de la escisión entre una iglesia cada vez más institucionalizada y la aparición de los primeros grupos contestatarios, que con frecuencia degeneran en sectas<sup>12</sup>. Del mismo modo, las intenciones originales de Constantino parecen no haber sido más que la implantación de una cierta tolerancia religiosa amparada por un monoteísmo compartido por todo el imperio. Sus intervenciones en la política eclesiástica parece haber estado dirigidas hacia ese fin. Quien verdaderamente termina por convertir al cristianismo en la religión imperial es el emperador Teodosio, un siglo después de Constantino<sup>13</sup>. Por eso, lo que el «giro constantiniano» designa no es un momento histórico puntual, sino un cambio en la iglesia cristiana misma y en su relación con la sociedad. Porque la iglesia cristiana deja de ser un grupo perseguido y pasa a representar la religión del imperio. Hasta entonces, a la iglesia cristiana se pertenecía en virtud de un compromiso personal que podía costar la propia vida. Cuando el cristianismo pasa a ser la religión oficial del imperio, poco a poco las demás religiones pasan a ser marginadas, perseguidas y finalmente suprimidas. Nacer en los territorios del imperio significa ser bautizado y ser cristiano. En algunas lenguas europeas, el término «cristiano» pasa incluso a ser equivalente de «ser humano». Los herejes, los judíos y las brujas designan, en la Edad Media, la precaria existencia de cualquier alternativa a la simple identificación entre la iglesia y la sociedad.

<sup>12</sup> Según E. Arnold, la escisión decisiva se da con la crisis montanista, cf. su *The Early Christians in their own Words*, Farmington (PA), 1997 (4ª ed.), pp. 34-44.

<sup>13</sup> Cf. H. A. Drake, *Constantine and the Bishops: The Politics of Intolerance*, Baltimore, 2000.

Con apenas excepciones, todos los miembros de la sociedad son nominalmente cristianos.

Esto implica, obviamente, un cambio en el significado del concepto mismo de «iglesia». La iglesia deja de ser un grupo de personas que se reúnen en las casas, y poseen una identidad característica en el conjunto de la sociedad. Todavía en el siglo cuarto, el mismo Eusebio de Cesarea hablaba de los cristianos como una «tribu». Pero cuando toda la sociedad pasa a ser oficialmente cristiana, la «tribu» desaparece. Todos son cristianos. El término «iglesia» ya no designa a un grupo determinado de gente. La palabra pasa a designar a los templos y a los líderes eclesiásticos. Ellos son lo único que queda de la iglesia visible. De ahí el significado usual de la palabra «iglesia» en casi todas las lenguas europeas. Pero en realidad, los templos cristianos son algo nuevo. El mismo Constantino se ocupó diligentemente de construir varios. Antes del giro constantiniano, los cristianos se reunían en las casas, a veces ligeramente ampliadas para acoger grupos numerosos. Pero el paso de la casa al edificio implica la transición de lo simbólico a lo ritual. El incienso y las vestimentas ostentosas hacen su aparición. La autoridad de los obispos es incorporada al sistema jurídico del imperio<sup>14</sup>. La participación activa de todos los creyentes da paso a grandes masas de espectadores, cuya presencia obedece más a la convención social o a la obligación que a una convicción personal. El ministerio cristiano pasa de ser un servicio más o menos arriesgado a convertirse en una posición social atrayente. La pluralidad de ministerios de todos los creyentes, el servicio y el liderazgo que surge del grupo dan paso a las carreras eclesiásticas.

Algunos aspectos esenciales del testimonio del Nuevo Testamento se van desplazando cada vez más hacia la penumbra. Un grupo pequeño puede permitirse la renuncia a la violencia. Un imperio no puede hacerlo si quiere seguir siendo imperio. Los ejércitos se hacen cristianos. Solamente el clero y los monjes reciben el privilegio de no participar en las guerras. Pero deben animar a otros a hacerlo. Además, la violencia ya no se dirige exclusivamente contra los enemigos del imperio. También el mantenimiento del imperio contra sus enemigos internos requiere la violencia. Y entre los enemigos internos del imperio están, por supuesto, aquellos que ponen en entredicho la unidad religiosa del mismo. En el año 385, el emperador Máximo acepta que se procese a Prisciliano, obispo de Ávila, y a Instancio, un seguidor suyo, en

un sínodo en Burdeos. No sabemos muy concretamente cuáles eran las creencias de Prisciliano. Es posible que tuvieran algunas influencias gnósticas y maniqueas. También es posible que fuera molesto por sus críticas al clero, aliado ahora con el imperio. Sus enemigos les acusaban de hechicería. En cualquier caso, Instancio fue desterrado, mientras que Prisciliano apeló al emperador en Tréveris. Tras un juicio, Prisciliano se convirtió en el primer hereje ejecutado. Se cuenta que Ambrosio de Milán, que participó en el proceso, regresó vomitando y llorando a su diócesis. Pero la suerte estaba ya echada. En realidad, si toda la sociedad es oficialmente cristiana, quienes se apartan del cristianismo oficial quedan automáticamente apartados de la sociedad. Y esto significa en concreto el exilio o la ejecución. Por otra parte, si el cristianismo es coextensivo con toda la sociedad, la extensión del cristianismo pasa a ser la extensión de la sociedad cristiana. La misión adquiere la forma de una conquista. Hay una línea que va del giro constantiniano a la «evangelización» de América y a otras formas modernas de unir la misión cristiana con la conquista cultural o económica<sup>15</sup>.

Otras dimensiones del cristianismo también cambian significativamente. Los primeros cristianos practicaban diversas formas de solidaridad económica entre los miembros de las comunidades. Esta solidaridad difícilmente se puede realizar a escala de todo el imperio. O, mejor dicho, cuando se realiza en el conjunto de la sociedad, la solidaridad económica adquiere un nuevo carácter. Los sujetos de esta solidaridad ya no son las comunidades y sus miembros, sino el imperio mismo. Es el imperio cristiano el que ahora deberá de buscar la solución a los problemas sociales. Por supuesto, la solución ya no requiere el compromiso voluntario de los creyentes, sino que se puede imponer mediante los poderes coactivos del estado. Ya no son todos los creyentes los implicados en eliminar la pobreza en sus comunidades. Ahora la tarea se limita a los líderes del imperio. Los dirigentes eclesiásticos intervendrán solamente para aconsejar a los poderosos cómo solucionar determinados problemas sociales. Los ricos serán llamados a hacer obras de caridad, pero no a poner sus bienes al servicio de la comunidad. De este modo, la posición social de los poderosos no es cuestionada. Y tampoco es cuestionada la nueva posición social de los dirigentes eclesiásticos. Mientras que la solidaridad cristiana originaria perseguía la igualdad entre las comunidades y sus miembros (2 Co 8,14), las obras sociales realizadas por los

<sup>14</sup> Cf. Pacheco, *Salviano de Marsella en el De gubernatione Dei: un cristiano que justifica romanamente a Dios*, Guatemala, 2000, pp. 22-24.

<sup>15</sup> Cf. J. L. González, *Historia del pensamiento cristiano*, op. cit., vol 2, p. 252.

poderosos difícilmente podrán cuestionar la existencia de poderosos. La fraternidad horizontal es sustituida ahora por diversas formas de paternalismo<sup>16</sup>.

### 3. El impacto cristológico

Sería ingenuo pensar que tales cambios no afectaron en modo alguno a la fe en Jesús. De entrada, el giro constantiniano implica la aparición, en el interior de la iglesia establecida, de grandes masas carentes de fe. Si la iglesia es coextensiva con la sociedad, muchos miembros de la sociedad serán miembros de la iglesia sin tener ninguna relación personal con el Resucitado. Esto significará inevitablemente lo que en lenguaje teológico se puede considerar como un desplazamiento de la *fides qua* hacia la *fides quae*. Es decir, la fe entendida como una adhesión personal al Dios de Jesús comenzará a ser sustituida por una fe que consiste primeramente en la afirmación de una serie de verdades contenidas en la Escritura o en los credos de la iglesia, difundidos ahora como decretos imperiales. Sin embargo, esas verdades se pueden aceptar de forma personal, en cuanto que uno forma parte de una cultura cristiana, sin que la fe personal llegue nunca a aparecer. En otros casos, los credos cristianos se aceptarán simplemente por obligación, para evitar el rechazo social o la persecución de las autoridades. Grandes masas de población se convirtieron siguiendo el dictado de sus reyes o de sus conquistadores. Y esto implica la existencia, dentro del imperio y de la iglesia establecida, de masas de población cuya religiosidad estará más determinada por el antiguo paganismo que por una fe personal en Jesús. Lo cual significa inevitablemente la aparición de diversas formas de sincretismo religioso, que en muchos casos no hará más que expresar la resistencia de los sometidos a una religión impuesta.

#### 3.1. El reinado del Mesías

Originariamente, el cristianismo fue todo lo contrario de una religión impuesta desde el poder. Las autoridades romanas habían percibido muy pronto al cristianismo como un movimiento altamente subversivo, y no dudaron en perseguirlo. El motivo explícito de esta persecución fue normalmente la negativa de los cristianos a adorar al emperador. Es importante no perder de vista el significado político de esta negativa: el culto al emperador divinizado era uno de los vínculos que unían al imperio, de forma que rehusarse en público a rendir ese culto equivalía a romper ese vín-

culo<sup>17</sup>. Aunque las autoridades imperiales podían aceptar que los cristianos se comportaban de forma digna o pacífica, cuando se les exigía formalmente la adoración al emperador o la participación en otras ceremonias paganas, el conflicto se hacía inevitable. Sin embargo, esta explicación no es completa. Los judíos tampoco podían aceptar el culto al emperador, y sin embargo, no fueron perseguidos por el imperio de la misma manera que los cristianos. Los grandes conflictos entre el judaísmo y el imperio se dieron en el marco de las guerras judías por la independencia. En cambio, el cristianismo fue percibido como un movimiento peligroso, no ya en Palestina, sino en todo el imperio. La razón de esta distinción es muy sencilla. En la medida en que el judaísmo esperaba a un Mesías futuro, el imperio no lo percibía como una amenaza directa. Solamente cuando algún pretendiente al mesiazgo se hacía presente en Judea, aparecía un peligro real para el imperio. Por eso, el judaísmo sinagogal, en la medida en que no formulaba pretensiones mesiánicas de presente, podía encontrar diversos modos de ser eximido del culto imperial, logrando así una convivencia pacífica con el imperio.

En el caso de los cristianos, no sucedía lo mismo. Ser cristiano significa ser seguidor del Cristo. Y «Cristo» no es otra cosa que la traducción griega de «Mesías». Y «Mesías», como es sabido, significa «Ungido». La unción era el signo con el que se designaba a los reyes de Israel. El Mesías es el Rey. Por tanto, ser «cristiano» significa literalmente ser «mesiánico». Los que afirmaban que el Mesías, crucificado por las autoridades judías y paganas, había resucitado y estaba vivo. Las comunidades cristianas eran comunidades seguidoras de un Mesías vivo, que no estaba presente exclusivamente en Judea, sino allí donde los cristianos se reunían en su nombre. Y esto significaba la existencia de una soberanía real, distinta de la ejercida por el emperador. Un pasaje del libro de los Hechos de los Apóstoles refleja este conflicto. Cuando Pablo y sus compañeros llegan a Tesalónica, anuncian en la sinagoga local que Jesús es el Mesías (Hch 17,1-3). Entonces se produce una reacción de una parte de los judíos, que no cree que Jesús lo sea. Esta sección de los judíos locales asalta la casa de Jasón, en la que se habían hospedado los misioneros. Al no encontrarlos, «trajeron a Jasón y a algunos hermanos ante las autoridades de la ciudad, gritando: “estos que trastornan el mundo entero también han venido acá; a los cuales Jasón ha recibido; y todos éstos contravienen los decretos de César, diciendo que hay otro rey, Jesús”» (Hch 17, 6-7). El anuncio de Jesús como el Cristo (Mesías) signifi-

<sup>16</sup> Cf. J. H. Yoder, *The Priestly Kingdom. Social Ethics as Gospel*, Notre Dame (Indiana), 1984.

<sup>17</sup> Cf. J. L. González, *Historia del cristianismo*, op. cit., vol. 1, p. 58.

ca afirmar la existencia de otro rey. Y esto significa claramente un desafío a la soberanía del emperador. Porque si hay un Mesías actualmente presente y actuante, hay necesariamente un pueblo que está situado, no bajo la soberanía del César, sino bajo la soberanía de Jesús. Y esto significa, a diferencia del judaísmo establecido, un desafío directo al imperio.

No se trata de un desafío que los cristianos buscaran por sí mismo. La intención de los cristianos se limitaba a subrayar la existencia de una nueva soberanía, la del Mesías. No se trataba de una soberanía celestial o imaginaria. Los cristianos constituían un nuevo pueblo, capaz de resolver soberanamente sus asuntos con independencia de la jurisdicción estatal (1 Co 6,1-8). Y, sin embargo, la soberanía del Mesías es radicalmente distinta a la que ejercen los estados. Así como el Mesías aceptó los agravios que sufrió sin responder a ellos, también los cristianos pueden hacer exactamente lo mismo en sus litigios internos (1 Co 6,7). La distinción entre dos soberanías radicalmente distintas no significaba, en cualquier caso, una ruptura con el mundo. Las comunidades cristianas podían aceptar la existencia del estado, y reconocer sus funciones represivas como algo querido por Dios para aquellos ámbitos que todavía no se encuentran bajo la soberanía del Mesías. Desde el punto de vista de Pablo, la culminación escatológica de nuestra historia tendrá lugar en el momento en que la soberanía del Mesías haya anulado a toda otra soberanía. Entonces el Mesías entregará el reinado al Padre, y Dios lo será todo en todos (1 Co 15, 20-28). Sin embargo, allí donde la soberanía del Mesías aparece ya en nuestra historia, surgen nuevos principios. Pablo lo deja claro en su famoso texto sobre el estado. Mientras que el estado responde al mal con el mal, los cristianos responden al mal con el bien. Estas dos soberanías pueden coexistir, pues el que hace el bien no tiene que temer a quien responde al mal con el mal (Ro 12,9-13-10). Pero se trata de dos soberanías radicalmente distintas, pues se basan en principios completamente diferentes. De ahí la posibilidad permanente del conflicto.

En el libro del Apocalipsis, Jesús es presentado con los caracteres propios de un emperador. Él es el «soberano (*árkhon*) de los reyes de la tierra» (Ap 1,5), situado en medio de candelabros (Ap 1,13), tal como era usual representar al emperador. También tiene en su mano siete estrellas (Ap 1,16), que eran el símbolo del poder imperial. Se trata sin duda de un imperio muy especial. El Apocalipsis nos habla «León de la tribu de Judá», que es digno de abrir los siete sellos del libro que Dios tiene en su mano, para desentrañar así el sentido de la historia (Ap 5,1-5). Pues bien, cuando el León de Judá aparece, no es más que un Cordero (Ap 5,6-14). La aclamación «eres digno», dirigida al Cor-

dero (Ap 5,9.12), está tomada también de los usos políticos del imperio. Cuando el Cordero toma el libro sellado, toda la corte se postra ante él, y le rinden homenaje con las copas llenas de incienso. Como es sabido, los incensarios eran usados en el culto romano del emperador<sup>18</sup>. Pero el emperador es ahora un Cordero que fue inmolado, y que precisamente por ello ha ganado un pueblo formado a partir «de todo linaje, y lengua y pueblo y nación» (Ap 5,9). No se trata precisamente de un reino opresivo, sino de un reinado compartido por todos los miembros de su reinado (Ap 5,10). De este modo queda claro que el imperio del Mesías es muy distinto de todo otro imperio. Frente al alarde de poder y de violencia que hace la bestia, y que la hace aparecer como invencible (Ap 13,4), la tesis del libro del Apocalipsis consiste en señalar que finalmente el reinado pacífico del Cordero y de sus seguidores se impondrá a todos los imperios. El sistema babilónico de poder será finalmente superado, y el Cordero se unirá gozosamente a su pueblo (Ap 19,1-10).

Esta perspectiva neotestamentaria parece haberse mantenido en los primeros siglos de historia cristiana. Hacia el año 155, Policarpo, líder de la iglesia de Esmirna, fue detenido. Sus perseguidores le piden que diga que «el César es Señor», y le ofrezca sacrificios. Policarpo se niega. Entonces conducido ante el procónsul romano. Éste le conminó a rechazar el «ateísmo» del que eran acusados los cristianos. Policarpo hizo esto sin dificultad. Entonces el procónsul le exigió jurar por el genio del emperador, y renegar de Cristo. Policarpo le respondió diciendo: «ochenta y seis años hace que le sirvo y ningún daño he recibido de él; ¿cómo puedo maldecir de mi rey, que me ha salvado?»<sup>19</sup>. Para el cristianismo primitivo, Jesús ejercía un reinado auténtico, que resultaba incompatible con las pretensiones del reinado del emperador. Llamar a Jesús «rey» no era un simple acto de piedad interior. Policarpo se encuentra plenamente en la línea de las esperanzas mesiánicas de Israel. Sin embargo, el Mesías en el que Policarpo creía no era ya alguien que había de venir en el futuro, dejando el presente todavía en manos de otros reyes. Si el Mesías ya había venido, esto significaba que su reino era ya una realidad. Y por tanto situarse bajo la soberanía del Mesías significaba rechazar las pretensiones de soberanía del emperador<sup>20</sup>.

<sup>18</sup> Cf. E. Peterson, *El monoteísmo como problema político*, Madrid, 1999, pp. 129-131.

<sup>19</sup> *Mart. Polycarp.* 8-9.

<sup>20</sup> Cf. Wright, *The New Testament and the People of God*, Minneapolis, 1992, pp. 347-448.

Los primeros pensadores cristianos tenían clara conciencia de la existencia de un reinado propio del Mesías. Era algo tan evidente que apenas tenía que ser explicado. Por ejemplo cuando Justino habla de la «monarquía», no tiene necesidad de aclarar que se trata de la monarquía que Jesús ejerce en nombre de Dios Padre. Esto era algo perfectamente entendido por todos los cristianos, que sabían que su rey no era el emperador, sino Dios mismo, quien ejercía el reinado mediante el Mesías<sup>21</sup>. Se trata de una forma de hablar que los cristianos toman del judaísmo helenista, en concreto de pensadores como Filón, para quienes «la monarquía» designaba la monarquía de Dios<sup>22</sup>. Las catequesis de Cirilo de Jerusalén, nos muestran que el tema de la «monarquía de Dios» era todavía en el siglo IV una parte fija de la catequesis bautismal de los cristianos<sup>23</sup>. Esta monarquía no consistía simplemente en un gobierno providente de Dios sobre el universo. La monarquía divina, tal como la entendían los primeros cristianos, requería la existencia de un pueblo. Dios reina cuando tiene un pueblo sobre el que ejercer su soberanía. Los primeros cristianos, precisamente por ser «cristianos», es decir, «mesiánicos», se consideraban situados bajo la soberanía del Mesías. Y esta soberanía la ejercía el Mesías en nombre de Dios Padre. De este modo, el reinado de Dios tenía una dimensión visible sobre la historia. Allí donde Dios, por medio del Mesías, ejerce su soberanía, surge un pueblo distinto, contrapuesto a los demás pueblos de la tierra. Es un pueblo que comparte su soberanía y donde ya son visibles las bendiciones de la era mesiánica, pues se trata de un pueblo donde reina la igualdad, la fraternidad, y donde sus miembros no se preparan para la guerra. Todo lo contrario de lo que sucedía en el imperio romano. Los primeros teólogos cristianos eran perfectamente conscientes de la contraposición entre los dos ámbitos de soberanía. Así, por ejemplo, Hipólito de Roma (siglos II-III), comentando el libro de Daniel, establece una distinción clara entre el imperio de Roma y el reinado del Mesías. El imperio romano, que se origina con Augusto, sería contemporáneo al nacimiento de Jesús precisamente porque el imperio representa un intento satánico de unir a todos los pueblos destinado a contrarrestar la reunión de los pueblos que tiene lugar bajo la soberanía de Jesús<sup>24</sup>.

<sup>21</sup> Cf. Justino, *Diálogo con Trifón*, 1,3; Teófilo de Antioquía, *A Autolico*, II, 15.

<sup>22</sup> Cf. E. Peterson, *El monoteísmo como problema político*, op. cit., pp. 55-62.

<sup>23</sup> Cf. Cirilo de Jerusalén, *Catequesis* VI, 36.

<sup>24</sup> Cf. Hipólito, *Comentario a Daniel* IV, 8-9.

### 3.2. El olvido del reinado

Una razón de esa pérdida paulatina de la conciencia mesiánica está en los reproches de subversión que el paganismo dirigió al cristianismo. El filósofo pagano Celso no pudo menos de observar que el modo de vida de los cristianos era altamente peligroso para el imperio. Según Celso, la pretensión de los cristianos de servir a un solo señor, y su afirmación de la soberanía del Mesías, implicaban una rebelión abierta contra el imperio. Según Celso, los cristianos se estarían separando del común de los hombres para constituir un reino propio, al margen del imperio romano. Ciertamente Celso era consciente de que los cristianos no utilizaban la violencia, y que por tanto el reinado de su Mesías no significaba en modo alguno la pretensión de derrocar militarmente al emperador. La amenaza era más bien de otro tipo. Los primeros cristianos, precisamente por estar situados bajo la soberanía del Mesías, actuaban de la misma manera que su maestro. Y esto significaba la renuncia a la violencia y a toda pretensión de devolver mal por el mal. Lo cual implicaba obviamente que los cristianos, especialmente en los primeros dos siglos, renunciaban a participar en el ejército y a ejercer cargos públicos de importancia, propios de la aristocracia romana<sup>25</sup>. Y justamente esto significaba una amenaza para el imperio. Como decía Celso, si todo el mundo hiciera esto, el sistema político colapsaría, y el imperio romano caería en manos de los bárbaros más salvajes<sup>26</sup>.

La respuesta de Orígenes, en pleno siglo tercero, nos muestra hasta qué punto los cambios sucedidos con Constantino se fueron preparando desde el tiempo anterior. Todavía Hipólito de Roma, a quien Orígenes fue a escuchar cuando visitó la capital en el año 212, reconocía, como vimos, la básica oposición entre la unidad de los pueblos conseguida bajo Augusto y la unidad de los pueblos que se consigue bajo la soberanía del Mesías. Para Hipólito, que murió en el destierro, la unidad del imperio era una estrategia satánica que se oponía directamente a la unidad lograda por la fe cristiana. Orígenes, en cambio, desarrolla un razonamiento concordista que se hará clásico: la unificación de los pueblos conseguida bajo Augusto significó una preparación providencial para el surgimiento del cristianismo. El cristianismo, piensa Orígenes, se expande de una manera poderosa, que ni el César, ni los gobernadores, ni el senado ni el pueblo romano pueden contener. Sin embargo, el cristianismo necesitaba

<sup>25</sup> Cf. Hipólito, *Tradición apostólica* 16; Minucio Félix, *Octavio* 8,4; Taciano, *Discurso a los griegos* 11, 2.

<sup>26</sup> Las afirmaciones de Celso han sido conservadas en Orígenes, *Contra Celso* VIII, 68, 73.

de la unificación de todos los pueblos para tener un caldo de cultivo adecuado. Ello se debe precisamente a que el cristianismo, por su naturaleza pacífica, no permite ni siquiera la defensa frente a los enemigos. El imperio romano proporcionaba la paz necesaria para que una doctrina pacífica pudiera extenderse en un contexto adecuado. Ciertamente, Orígenes admite que el imperio seguía usando la violencia, mientras que los cristianos no lo hacen. Orígenes piensa que al final de los tiempos, cuando el cristianismo haya alcanzado a toda la humanidad, la violencia ya no será necesaria, y que por tanto los temores de Celso estaban totalmente infundados. El imperio no tenía que temer ni perseguir a los cristianos<sup>27</sup>.

A diferencia de Orígenes, el propio Celso no pensaba que una unificación completa de todos los pueblos fuera posible. El imperio que Celso defendía se limitaba a albergar dentro de sí diversos dioses nacionales, y por ello Celso no apelaba más que a un monoteísmo metafísico, pero no religioso. En cambio, Orígenes piensa positivamente en una superación de los cultos nacionales, y en una unificación religiosa de toda la humanidad. Sin embargo, para Orígenes esa unificación final tiene un carácter escatológico. Por eso mismo, desde su mentalidad griega, acepta que la unificación futura de todos los pueblos puede no ser posible para quienes viven actualmente en sus cuerpos, pero piensa que sí será posible para quienes estén desprendidos de ellos<sup>28</sup>. Aquí apunta un dualismo platónico que tendrá gran importancia a la hora de pensar el reinado de Dios de una forma aceptable para el imperio. Cuando Orígenes afirma que Jesús es «el reinado mismo» (*autobasileía*) de Dios, no está sustituyendo el reinado de Dios por la proclamación de Cristo, como a veces se ha dicho<sup>29</sup>. Orígenes entiende que la *basileía* es un reinado activo. Y como tal reinado activo exige la existencia de alguien que reina, que es precisamente Jesús. Y exige también la existencia de un pueblo sobre el que Cristo reina. El problema no consiste en que en Orígenes desaparezca el reinado de Dios. El problema está más bien en que ese reinado comienza a adquirir unos caracteres marcadamente espirituales. Orígenes interpreta la expresión «reinado de los cielos», que en Mateo no era más que un circunloquio piadoso para evitar mencionar el nombre de Dios, como un reinado limitado a los aspectos espirituales del ser humano. De este modo, va apareciendo

<sup>27</sup> Cf. Orígenes, *Contra Celso* II; E. Peterson, *El monoteísmo como problema político*, op. cit., pp. 75-77.

<sup>28</sup> Cf. E. Peterson, *El monoteísmo como problema político*, op. cit., p. 133.

<sup>29</sup> Cf. Orígenes, *Comentario a Mateo*, XIV, 7.

una concepción del reinado de Dios que resulta mucho más aceptable para el imperio. El reinado de Dios, aunque sucede en esta historia, tiene un carácter espiritual. Los espíritus de los cristianos están sometidos a Dios, y no pueden rendir culto al César. Pero otros aspectos de la vida humana pueden quedar perfectamente bajo la soberanía del emperador. La idea paulina de que los cuerpos, y no solamente los espíritus, pertenecen al Señor (1 Co 6,13), va desapareciendo del horizonte. El reinado de Dios y el imperio son entonces compatibles, y las acusaciones paganas de rebelión aparecen como injustificadas.

Es cierto que la epístola a los Romanos hablaba ya de la posibilidad de una convivencia entre el cristianismo y el imperio. Pablo reconocía claramente que el principio sobre el que se funda el estado es diametralmente opuesto al principio que rige la actuación de los cristianos: los cristianos devuelven bien por mal, mientras que el estado responde al mal con la violencia. Sin embargo, Pablo señalaba que, en la medida en que los cristianos no hacen el mal ni practican la violencia, no tendrían en principio nada que temer del estado (Ro 13,3-4). Sin embargo, esta convivencia precaria, siempre amenazada por las persecuciones, es sustituida en Orígenes por una convergencia explícita y providencial entre la extensión del cristianismo y la unificación de los pueblos llevada a cabo por el imperio romano. Frente a las acusaciones de Celso sobre el peligro que la extensión del cristianismo significaba para el imperio, Orígenes muestra la posibilidad de un cristianismo que hasta cierto punto puede ser útil al imperio, pues la fe cristiana se mostraba especialmente capaz de superar las diferencias nacionales, uniendo a todos los pueblos bajo una única fe<sup>30</sup>. Lo que ha cambiado desde el tiempo de Pablo es el hecho de que, para Pablo, los cristianos no eran más que una minoría en el conjunto de un mundo pagano, mientras que Orígenes tiene que dar cuenta de la extensión creciente del cristianismo. Y quiere hacer esa extensión aceptable para un imperio que hasta entonces solamente podía ver en ella un peligro. Ahora bien, lo que ni Pablo ni Orígenes se podían imaginar era la aparición, a partir de Constantino, de emperadores «cristianos» en un imperio «cristiano». Porque entonces ya no estamos ni siquiera ante una convergencia, sino ante una identidad.

Eusebio de Cesarea, procedente de la escuela teológica de Orígenes, es el gran ideólogo del giro constantiniano. Hemos citado más arriba su descripción del banquete que Constantino ofreció a los obispos

<sup>30</sup> Cf. E. Peterson, *El monoteísmo como problema político*, op. cit., pp. 73-77.



participantes en el concilio de Nicea. Eusebio nos decía con entusiasmo que ese banquete parecía una representación del reinado de Cristo. Pensemos lo que esto significa. Antes del giro constantiniano, era perfectamente posible para los cristianos distinguir entre los ámbitos que están situados bajo la soberanía del Mesías, y los ámbitos que todavía pertenecían a los poderosos de este mundo. Las comunidades cristianas designaban aquél fragmento de la historia situado bajo la soberanía del reinado de Dios, y donde por tanto no se reconocía el imperio del César. El mismo mártir Esperato podía decir ante el procónsul Saturnino: «yo no reconozco ningún imperio de la presente era»<sup>31</sup>. El giro constantiniano implica que todos los súbditos del imperio, e incluso el emperador mismo, van a pertenecer a la iglesia cristiana. Ambos reinados quedan entonces superpuestos. Y entonces surge un grave problema. Eusebio puede comparar el banquete que Constantino preside con el reinado del Mesías. Pero entonces, en ese reinado, ¿quién es propiamente el rey? ¿Constantino o el Mesías? La solución de Eusebio ahondará en el dualismo de sabor platónico que ya nos hemos encontrado en Orígenes. Como parte de las celebraciones del trigésimo aniversario de la llegada de Constantino al poder, se inauguró la recién construida iglesia del Santo Sepulcro en Jerusalén. Allí Eusebio pronunció un discurso de alabanza del emperador Constantino, que es una pieza maestra de la adulación política. Según Eusebio, el imperio de Constantino no es otra cosa que un reflejo terrenal del reinado de Dios, de modo que el emperador es precisamente una imagen sensible del mismo Dios<sup>32</sup>. Ésta es la solución platónica de Eusebio: el imperio terrenal como reflejo sensible del imperio celestial. Precisamente por eso el banquete de los obispos con el emperador había podido ser entendido por Eusebio como una imagen del reinado de Dios.

### 3.3. Ortodoxia sin reinado

Erik Peterson, en su famoso ensayo sobre *El monoteísmo como problema político*, ha sostenido que la afirmación de la divinidad de Jesús en Nicea, y en definitiva la ortodoxia cristológica y trinitaria que culmina en el concilio de Calcedonia del año 451, representaron un contrapunto importante a la ideología oficial del imperio. El arrianismo representaría la idea de que solamente el Padre es verdadero Dios, y que por tanto el gobierno celestial lo ejerce una sola persona. Esto

<sup>31</sup> Cf. E. Arnold, *The Early Christians in their own Words*, op. cit., p. 84.

<sup>32</sup> Cf. Eusebio de Cesarea, *Discurso en alabanza de Constantino III*, 3-6.

sería perfectamente compatible con una ideología imperial como la que representa Eusebio, pues resulta entonces fácil establecer la conexión entre el prototipo celestial (Dios padre como monarca) con la imagen terrena (el emperador como único monarca en la tierra). Y eso tal vez explicaría por qué el emperador Constantino osciló frecuentemente hacia el arrianismo que él mismo había rechazado en Nicea, y las dificultades con el imperio que experimentaron los defensores de la ortodoxia nicena, como Atanasio. La idea de que no sólo el Padre es Dios, sino también el Hijo, y la afirmación posterior de la divinidad del Espíritu Santo, representarían una idea más «democrática» del gobierno divino, y harían más difícil la legitimación del poder único del emperador<sup>33</sup>. No cabe duda que, desde el punto de vista de una legitimación «platónica» de las formas de gobierno, Peterson tiene razón. Un Dios trino se presta mucho menos que el puro monoteísmo para legitimar el imperio terrenal como una imagen del reinado celestial. De hecho, tanto Moltmann como la primera teología de la liberación han planteado con frecuencia desde esta perspectiva el tema de la Trinidad<sup>34</sup>.

La verdad de estos planteamientos pende del presupuesto general de que los gobiernos se legitiman mediante arquetipos celestiales de los mismos. Ahora bien, la idea bíblica sobre la relación entre el gobierno celestial y el gobierno terrenal puede ser exactamente la opuesta. La soberanía de Dios implica, desde el punto de vista bíblico, el cuestionamiento de toda otra forma de soberanía, por la sencilla razón de que la soberanía de Dios no se refiere al cielo, sino a un pueblo concreto en la tierra. Si Dios es rey, otros no son reyes; si Dios es amo, otros no son amos; si Dios es Señor, otros no son señores, etc.<sup>35</sup> Por eso mismo, las tesis de Peterson solamente tienen sentido en un contexto constantiniano, en el que ha desaparecido la idea de un pueblo gobernado directamente por Dios, sin la mediación del emperador, y en el que el platonismo ha entrado en la teología cristiana como modo de explicar y de legitimar el poder político. En ese contexto, caracterizado por la legitimación de las formas de gobiernos terrenales mediante arquetipos celestiales, no

<sup>33</sup> Cf. E. Peterson, *El monoteísmo como problema político*, op. cit., pp. 51-95. Peterson, que abandonó la iglesia evangélica oficial alemana para pasarse al catolicismo, estaba particularmente afectado por la poca resistencia del protestantismo ante el nazismo.

<sup>34</sup> Este modo de entender la Trinidad como “modelo” de la comunidad sigue presa de una concepción platónica de la realidad bastante ajena a núcleo encarnacional de la economía de la salvación, cf. A. González, *Trinidad y liberación*, San Salvador, 1994.

<sup>35</sup> Cf. N. Lohfink, *Das Jüdische am Christentum. Die verlorene Dimension*, Freiburg i. B., 1989.

cabe duda de que una concepción trinitaria como la que representa la ortodoxia cristiana desde Nicea y Calcedonia es menos apta que el monoteísmo arriano para legitimar formas de poder absolutas. Eusebio de Cesarea, moviéndose en el trasfondo del platonismo, dice explícitamente que la monarquía terrena, como reflejo de la monarquía celestial, es una forma de gobierno superior a la democracia, que representa la anarquía y el desorden<sup>36</sup>. Sin embargo no hay que olvidar que Eusebio de Cesarea no era un arriano, y que sin embargo no duda en usar una legitimación platónica del imperio, presentándolo como imagen terrena del reino celestial. Por otra parte, las tendencias de Constantino hacia la causa arriana pueden haber obedecido simplemente a su percepción de que ciertas formas moderadas de arrianismo podían servir para alcanzar un consenso que asegurara la unidad y la paz de la iglesia y del imperio. De hecho, la legitimación del imperio fue practicada tanto por arrianos como por ortodoxos. El mismo Peterson reconoce que autores trinitariamente ortodoxos como Ambrosio y Jerónimo utilizaron la clásica legitimación del imperio como la institución que proporcionó la paz necesaria para la extensión del Evangelio<sup>37</sup>.

Peterson piensa que la obra de los grandes teólogos capadocios (Basilio de Cesarea, Gregorio de Nacianzo, Gregorio de Nisa), al establecer definitivamente la idea de Trinidad, significó la ruptura teológica entre el Evangelio e imperio. La monarquía divina, el reinado de Dios, sería ejercido por tres personas, y no podía servir ya como paradigma del gobierno del emperador. De este modo, Peterson sostiene que fue posible para Agustín cuestionar también la «paz» de Augusto, y recordar que durante su gobierno hubo muchas guerras civiles, en las que perecieron varones ilustres como el mismo Cicerón<sup>38</sup>. No cabe duda de que Agustín fue mucho menos optimista que otros autores de su tiempo respecto a cualquier posibilidad de idealizar el gobierno imperial. Y es bien posible que en ello haya influido la consolidación de la doctrina trinitaria. Sin embargo, la doctrina trinitaria, aunque pueda prevenir frente a ciertas idealizaciones de gobierno humano, no evita por sí misma la legitimación del imperio. El punto decisivo en la legitimación del imperio (y de los reinos cristianos posteriores) no está, a mi modo de ver, en cuál sea la imagen

<sup>36</sup> Cf. Eusebio de Cesarea, *Discurso en alabanza de Constantino* III, 6.

<sup>37</sup> Cf. E. Peterson, *El monoteísmo como problema político*, op. cit., pp. 86-93.

<sup>38</sup> Cf. Agustín de Hipona, *La ciudad de Dios* III, 30; E. Peterson, *El monoteísmo como problema político*, op. cit., pp. 92-95.

celestial que haya de servir como paradigma platónico del gobierno terrenal. Lo decisivo es que en cualquiera de las imágenes de la divinidad, tanto en la arriana como en la ortodoxa, hay que hacer compatible la soberanía del Mesías con la existencia de un emperador «cristiano» y de un imperio «cristiano». En esta situación, el reinado de Dios no tiene más remedio que convertirse en un reinado celestial, pues Dios no tiene un ámbito propio de soberanía distinto del emperador. O, en el mejor de los casos, ese ámbito de soberanía concierne solamente a los espíritus, y no a los cuerpos.

En Mateo, el reinado de los Cielos era simplemente el reinado de Dios, cuyo nombre se evitaba pronunciar, pero cuya soberanía llegaba con Jesús a la historia humana. En Orígenes, el reinado de Dios se limitaba a los espíritus, y no tocaba a los cuerpos, pero se seguía ejerciendo en este mundo. Sin embargo, cuando todo el imperio es oficialmente cristiano, se va haciendo cada vez más difícil discernir sobre qué espíritu reina verdaderamente el Señor. Todo el imperio es «cristiano», pero no todos se han encontrado personalmente con Jesús, ni se han puesto libremente bajo su soberanía. Los creyentes ya no se pueden distinguir de los demás. Ya no hay comunidades distintas del conjunto de la sociedad. Y estas comunidades ya no tienen soberanía para decidir por sí mismas sobre sus propios asuntos internos (1 Co 6,1-8). Los asuntos de la iglesia son ahora asuntos públicos. Y se pueden resolver de forma pública, como la represión de la crisis donatista o los concilios muestran fehacientemente. Esto no significa solamente la intervención del emperador en los debates teológicos, o en la organización de concilios y en la promulgación de sus decisiones. El imperio tendrá que velar ahora por la unidad de la iglesia, entendida cada vez más de acuerdo con el mismo modelo imperial, como una unidad jurídica. El mismo Agustín de Hipona, por más que no fuera ningún optimista respecto a las realidades del imperio, no dudará en encargar al emperador cristiano la represión violenta del cisma donatista<sup>39</sup>.

Del mismo modo, las amenazas de los bárbaros impulsarán a autores como Ambrosio o Agustín a tomar de la filosofía pagana, especialmente de Cicerón, la doctrina de la guerra justa. Ciertamente, Agustín sabe que los tiempos finales no han llegado todavía, y que las realidades políticas del imperio están repletas de las miserias humanas. El optimismo de Eusebio ha desaparecido<sup>40</sup>. Sin embargo, Agustín no puede mos-

<sup>39</sup> Cf. Agustín de Hipona, *Epístola* XCIII, 5.

<sup>40</sup> Cf. E. Peterson, *El monoteísmo como problema político*, op. cit.,

trar ya, frente a las sombrías realidades del imperio, la existencia de un ámbito distinto de soberanía, donde las promesas mesiánicas se hacen ya de algún modo visibles. Desde que toda la sociedad es cristiana, las comunidades cristianas han desaparecido. Ya no existe un pueblo donde las personas no se preparan para la guerra, donde se superan las diferencias sociales, donde se comparten los bienes, y donde las relaciones son fraternas. *El pesimismo de Agustín respecto al imperio es inevitablemente también un pesimismo respecto a la iglesia convertida al imperio.* La iglesia, dirá Agustín, es un «cuerpo mixto», en el que la cizaña crece con el trigo<sup>41</sup>. Originariamente, la parábola del Evangelio de Mateo se refería a la convivencia *en el mundo* de los hijos del reino y de los hijos del malvado (Mt 13,38). El problema es que, en el tiempo de Agustín, el mundo ya no se distingue de la iglesia. Todo el mundo es cristiano. Por eso mismo, la parábola del trigo y la cizaña puede ser aplicada, no al mundo, sino a la iglesia. La verdadera iglesia, nos dirá Agustín, es una realidad invisible<sup>42</sup>. Pero si verdadera iglesia es invisible, ya no es posible determinar sobre qué ámbitos ejerce el Mesías su soberanía. El reinado de Dios, ejercido por el Mesías, solamente tiene entonces sentido como un reino celestial. En la tierra ya no hay ningún reinado alternativo al reinado del emperador. El reinado de Dios se irá concibiendo cada vez más como un reino de ultratumba.

Algunas dimensiones esenciales del reinado de Dios desaparecen. El reinado de Dios entraña una relación interpersonal entre Dios y un pueblo. Dios mismo, por medio del Mesías, reina sobre un pueblo. Cuando este pueblo pasa a ser gobernado por un «emperador cristiano», y cuando muchos miembros del pueblo cristiano ya no tienen una relación personal con el Mesías, el aspecto interpersonal del reinado desaparece. Además, el reinado de Dios tiene un sentido dinámico. Tanto el hebreo *malkut* como el griego *basileía* son términos que no designan primeramente un territorio, sino una soberanía. En ese sentido, se trata más de un reinado que de un reino. Ciertamente, la soberanía se ejerce sobre un territorio, e implica un determinado estado de cosas. Allí donde el Mesías reina, surge un nuevo estado de cosas, caracterizado por la paz, por la igualdad, por la justicia, por un compartir los bienes que acaba con la pobreza. Pero este estado de cosas no es algo que surge espontáneamente, sino una consecuencia de la soberanía que ejerce el

Mesías. Ahora bien, cuando la dimensión interpersonal y la dimensión dinámica del reinado de Dios se pierden, lo que tenemos es simplemente un estado de cosas. Es el estado de cosas propio del cielo, a diferencia de la tierra. La paz, la justicia, la igualdad, y la felicidad propias del reinado de Dios pasan a ser características de un estado de ultratumba. El reinado de Dios, entendido como una soberanía activa de Dios sobre un pueblo en la historia, ha desaparecido. Lo que nos queda es solamente una sombra del mismo. Y esto, obviamente afecta directamente a la cristología.

### 3.4. Un Mesías sin soberanía

En la concepción del Nuevo Testamento, el Mesías es quien ejerce el reinado de Dios hasta la consumación final de los tiempos, cuando el Hijo devolverá el reinado al Padre, y Dios lo será todo en todos. Ahora bien, el giro constantiniano supone, en cierto modo, que el Mesías queda desprovisto de su reinado. El reinado se ha convertido en un reino de ultratumba. Y quien reina en la tierra es el emperador. El Mesías ha sido desprovisto de su soberanía específica sobre un pueblo concreto en la historia. Y esto significa entonces una pérdida de su mesiazgo. Como sabemos, el término Mesías designa primeramente al que ha sido designado como rey de Israel. El Mesías es quien reina sobre Israel, o sobre un pueblo que se entiende a sí mismo como injertado en la tradición de Israel. Cuando ese pueblo deja de ser un pueblo visible, distinto de todos los pueblos, y pasa a identificarse sencillamente con el conjunto de la sociedad, el Mesías ya no puede ser tal. Carece de un ámbito propio de soberanía. Ahora bien, la fe cristiana había afirmado desde sus orígenes que Jesús era el Mesías. Por eso mismo, a pesar de toda la ortodoxia formal de Nicea, la fe cristiana sufre con el giro constantiniano un golpe fatal. El constantinismo no sólo afectó a la idea de iglesia, a las relaciones del cristianismo con la violencia, a la idea de misión, a la ética cristiana, o a la idea misma del reinado de Dios. El constantinismo también afectó decisivamente a la cristología. El Mesías quedó desprovisto de su mesiazgo.

Con ello, la identidad de Jesús quedó afectada. Todas las confesiones ortodoxas relativas a su divinidad pierden la raíz misma de su sentido bíblico. En las discusiones entre los primeros cristianos y los judíos, la cuestión decisiva era determinar si Jesús era realmente el Mesías. La opinión judía era que Jesús no podía ser el Mesías, por la sencilla razón de que, de acuerdo con la Escritura, la llegada del Mesías significaría un cambio radical en el mundo. La respuesta cristiana a los judíos consistía precisamente en mostrar que ya se estaban produciendo en el mundo los cambios propios de la era mesiánica. La misma exis-

pp. 94-95.

<sup>41</sup> Cf. Agustín de Hipona, *Sermón LXXXVIII*, 19.

<sup>42</sup> Cf. J. L. González, *Historia del pensamiento cristiano*, Miami, 1992, vol. 1, p. 51.

tencia de un pueblo «mesiánico», formado a partir de todos los pueblos, mostraba que la conversión de los gentiles, anunciada por los profetas (Is 2,1-5; Miq 4,1-4), ya se estaba produciendo<sup>43</sup>. Es más, la profecía bíblica habla explícitamente de una conversión de las espadas en azadones y de las lanzas en hoces. Y el cristino Justino puede señalar que ya existe en la tierra un pueblo que ha convertido sus armas en instrumentos de labranza, y que no se prepara más para la guerra. Ciertamente, todo el universo no se ha transformado todavía. Esto sucederá solamente con la segunda venida del Mesías. Pero el hecho de que quienes estaban llenos de odio recíproco hayan formado un pueblo en el que se cumplen las promesas de paz de Isaías y Miqueas, muestra que quien ha venido ya era realmente el Mesías<sup>44</sup>. Lo triste, obviamente, es que después de Constantino los cristianos difícilmente podrán argumentar de esta manera en favor del mesiazgo de Jesús. El pueblo pacífico, distinto de todos los pueblos, se ha difuminado en el conjunto de la sociedad, y ha adquirido las características de la misma. En el siglo XX, los intelectuales judíos seguían haciendo la misma objeción a los cristianos<sup>45</sup>. Pero los teólogos cristianos, en la medida en que se encuentran situados en contextos de cristiandad, ya no pueden responder a los judíos como Justino.

Ciertamente, una parte del pueblo judío y de sus dirigentes no aceptó a Jesús como Mesías. Otro sector del judaísmo sí lo hizo. En los primeros siglos, tanto la iglesia como la sinagoga podían representar a dos ramas concurrentes del judaísmo, por más que a la iglesia se hubieran incorporado, de acuerdo con las profecías veterotestamentarias relativas a la era mesiánica, un gran número de gentiles. En Judea, los cristianos fueron perseguidos repetidamente por las autoridades judías. En otras zonas del imperio, la concurrencia entre los «mesiánicos» (cristianos) y la sinagoga puede haber sido con frecuencia una ocasión para las persecuciones por parte de las autoridades. Aparte de las denuncias que se produjeran por parte de los mismos judíos, no cabe duda de que para las propias autoridades imperiales, quienes afirmaban la existencia de un Mesías resucitado, y quienes además recordaban el asesinato de este Mesías bajo las autoridades romanas, tenían que parecer mucho más peligrosos que aquellos judíos que, especialmente después de los movimientos insurreccionales del siglo I y II, simplemente seguían afirmando que el Mesías no había ve-

nido todavía. Ahora bien, la concurrencia entre dos grupos nacidos en el judaísmo del siglo I (el cristianismo y el judaísmo rabínico) queda alterada radicalmente cuando el cristianismo se convierte en religión del imperio. Ya Eusebio de Cesarea nos decía que Constantino trató al pueblo de Israel, del que nació Jesús, como «chusma judaica»<sup>46</sup>. Las persecuciones del imperio no solamente alcanzarán a los disidentes cristianos, sino también a los judíos. Para estos, ciertamente ya no había un pueblo en el que se podía ver que las espadas se habían convertido en arados. Las espadas «cristianas» del imperio se dirigían ahora contra ellos. Si a esto añadimos la progresiva incorporación al cristianismo imperial de diversas costumbres y ritos paganos, cualquier argumentación como la realizada por Justino en el siglo II resultaba ya imposible. El pueblo del que nació el Mesías no podía reconocer en la iglesia imperial la realización de las promesas que Dios les había hecho mediante sus profetas. El tercer imperio (*Reich*), entendiéndose a sí mismo como continuador del imperio romano y del imperio cristiano, realizará criminalmente lo que el antisemitismo de la teología europea medieval y moderna contribuyó fatalmente a legitimar.

Es importante observar que el mismo sentido de la expresión «Cristo» se transforma. Como vimos, el «Cristo» no es más que la traducción griega del «Mesías», el ungido como rey de Israel. Ciertamente, en el Nuevo Testamento, especialmente en Pablo, la expresión «Cristo» adquiere a veces el carácter de un nombre propio (cf. Ro 5,6). Pero su significado originario no desaparece, como lo prueba el hecho de que Pablo frecuentemente use «Cristo» en aposición con el nombre propio «Jesús» (Ro 3,34; 6,3.11.23; 8,1-2.11.39, etc.). Cristo Jesús es el Mesías Jesús. Cuando Justino, en el siglo segundo, sostiene frente a los judíos que Jesús es el Mesías, simplemente dice que Jesús es el Cristo. No podía ser de otra manera: Justino escribe en griego, y la palabra griega para Mesías es Cristo. Llamar a Jesús Cristo equivalía a proclamarlo como Mesías. Frente a las tendencias acomodaticias de los gnósticos y los monarquianos, que distinguían entre Jesús y el Cristo, Tertuliano tuvo que defender la identidad de ambos<sup>47</sup>. Pero cuando el constantinismo desfigura la soberanía de Jesús sobre su propio pueblo, el término «Cristo» pierde todo sentido mesiánico. Esto significa entonces, por una parte, que la palabra «Cristo» va a usarse, a partir de entonces, como simple nombre propio, como sucede cuando «Cristo Jesús» (=«Mesías Jesús») se

<sup>43</sup> Cf. Justino, *Diálogo con Trifón* 121; Tertuliano, *Respuesta a los judíos* 7.

<sup>44</sup> Cf. Justino, *Diálogo con Trifón* 109-110.

<sup>45</sup> Cf. Ben Chorin, *Die Antwort des Jona*, Hamburg, 1956, p. 99.

<sup>46</sup> Cf. Eusebio de Cesarea, *Vida de Constantino III*, 18.

<sup>47</sup> Cf. J. L. González, *Historia del pensamiento cristiano*, op. cit., vol. 1, p. 179.

transforma en un ambiguo «Jesucristo». El mesiazgo de Jesús se camufla como simple parte de su nombre. Por otra parte, el término «Cristo» pasará a asociarse con ideas generales acerca de Jesús, o perderá todo significado concreto. En ocasiones, la palabra «Cristo» aludirá a la función de Jesús como salvador del género humano, o al hecho de la encarnación. Pero cualquier conexión con un mesiazgo histórico desaparecerá del significado usual del término «Cristo». Ya nadie entenderá que el Cristo es el ungido, crucificado por el imperio, y resucitado para reinar sobre el pueblo de Dios en la historia.

### 3.5. El salvador individual

En un contexto constantiniano, la proclamación de Jesús como Cristo se suele tomar como equivalente de su proclamación como Salvador. Ciertamente, Jesús, el Mesías, es proclamado por el Nuevo Testamento como Salvador (*sotér*). Y esta salvación puede entenderse en ocasiones de un modo personal («mi Salvador» en Lc 1,45), aunque lo que predomina son las expresiones colectivas («nuestro Salvador» en 1 Ti 1,1; 2 P 1,1; Jud 1,25; etc.). Jesús es entendido como Salvador de Israel (Hch 13,23), como Salvador de la iglesia (Ef 5,23) y también como Salvador del mundo (Jn 4,42; 1 Ti 4,10). Entre las muchas imágenes de la salvación que aparecen en el Nuevo Testamento, una de ellas consiste claramente en una liberación de la soberanía del los poderes maléficos que rigen el mundo para ser situados bajo la soberanía del Mesías. Como dice la carta a los Colosenses, Dios «nos ha liberado de la potestad de las tinieblas y trasladado al reino de su amado Hijo, en quien tenemos redención por su sangre, el perdón de los pecados» (Col 1,13-14). La salvación consiste en un cambio de soberanía: los creyentes ya no están bajo la soberanía de las tinieblas, sino bajo la soberanía de Jesús, el Mesías. Se trata de una soberanía real, pues en la historia aparecen unas comunidades que explícitamente reconocen al resucitado como su Señor. En el momento en que se escribe la carta a los Colosenses, estas comunidades eran visibles en la historia, y su forma de vida era perfectamente distinguible de la de su entorno: allí estaba el pueblo del Mesías, en el que no había pobres, en el que reinaba la fraternidad, y donde nadie se preparaba para la guerra.

Ahora bien, cuando el reinado del Mesías deja de ser visible en la historia, la salvación cristiana forzosamente se comenzará a entender de una forma cada vez más individual. Después de Constantino, la salvación difícilmente puede ser ya entendida como la inserción en una nueva red de relaciones sociales, caracterizadas por la paz y la fraternidad. Toda la sociedad es oficialmente cristiana, y la salvación no tendrá

otros efectos visibles que una mejora del comportamiento individual dentro de esa misma sociedad. No hay un traslado a un ámbito de soberanía distinto del existente, que no es otro que el de los emperadores y reyes «cristianos». La teoría de la redención de Anselmo de Canterbury, elaborada en plena Edad Media, responde de manera muy adecuada a la nueva situación de cristiandad, cuyas raíces se hunden en el «giro constantiniano». Como es sabido, Anselmo trató de explicar en su famoso *Cur Deus homo* las razones de la encarnación: ¿por qué Dios se ha hecho hombre? De este modo, Anselmo ponía en relación el dogma cristológico, surgido a partir del concilio de Nicea, con la salvación cristiana. Para Anselmo, la razón de que Dios se haya hecho hombre en Cristo no es otra que la necesidad de salvar a la humanidad. Su conocida teoría consiste en decir que el pecado de Adán consistió en una ofensa del honor de Dios. Puesto que Dios es infinito, la ofensa fue también infinita. Dios no podía dejar esta ofensa sin castigo, porque ello significaría una irregularidad y una injusticia<sup>48</sup>. Ahora bien, ningún sacrificio finito que los hombres ofrecieran podía satisfacer el honor infinito de Dios, ofendido por el pecado humano. Se requería un sacrificio infinito, que pudiera expiar una ofensa infinita. Pero, por otra parte, la víctima del sacrificio tenía que ser humana, dado que el ofensor era humano. Solamente alguien que fuera al mismo tiempo Dios y hombre podía expiar la culpa de Adán, y de este modo salvar a la humanidad de la esclavitud del pecado<sup>49</sup>.

Se trata de una teoría de la redención que sin duda encaja muy bien en el contexto feudal de los siglos XI y XII. Dios aparece como un señor feudal que tiene que velar para que se restituya su honor ofendido. Además, la teoría de Anselmo pudo ponerse a disposición del sistema penitencial católico desde el momento en que teólogos como Alejandro de Hales y Tomas de Aquino observaron que los méritos de Jesús, como persona inocente que se ofrece libremente para morir por los pecadores, sobrepasan los estrictamente necesarios para satisfacer el honor de Dios. Entonces se pudo sostener que méritos sobrantes se acumulan en un supuesto «tesoro de los méritos» o «tesoro de la iglesia», y se suman a todos los sufrimientos de la Virgen y los santos como un conjunto de recursos de los que la iglesia puede disponer para perdonar pecados. Es una posición que la iglesia católica sigue sosteniendo en la actualidad<sup>50</sup>. Los reforma-

<sup>48</sup> Cf. Anselmo de Canterbury, *Cur Deus homo* I, 12.

<sup>49</sup> Cf. Anselmo de Canterbury, *Cur Deus homo* II, 7.

<sup>50</sup> Cf. *Catecismo de la iglesia católica* 1476-1477.

dores protestantes adoptaron la teoría de Anselmo, liberándola de sus conexiones feudales y de su conexión con el sistema penitencial católico. Lo que Adán habría dañado no sería el honor subjetivo de Dios, sino su justicia objetiva, de tal manera que Dios como juez justo tendría que exigir un castigo para el pecado. Por otra parte, tanto Lutero como Calvino insistirán en que la satisfacción ofrecida por Jesús fue suficiente para cubrir el pecado de Adán y todos los pecados humanos, de tal manera que cualquier otro mérito sería innecesario. Además, tanto Lutero como Calvino subrayaron el hecho de que Cristo sufrió en nuestro lugar, y experimentó el castigo que nosotros tendríamos que haber recibido<sup>51</sup>. Esta liberación del contexto medieval y católico no significó, sin embargo, un distanciamiento respecto al contexto constantiniano de la teoría anselmiana de la salvación. Como es sabido, ni Lutero ni Calvino rompieron con la concepción constantiniana de la unidad entre la iglesia y la sociedad, y por tanto aceptaron sin grandes dificultades la protección estatal de las iglesias y el uso de la violencia por los cristianos. Y la teoría anselmiana de la redención, liberada de sus connotaciones católicas y medievales, siguió siendo perfectamente adecuada para funcionar en contextos constantinianos más modernos.

Varias razones se pueden mencionar para ello. En primer lugar, la salvación se concibe como algo primariamente individual e interior. El individuo, mediante los sacramentos (en la versión católica), o mediante la fe (en la versión protestante), recibe el perdón de Dios, posibilitado por el hecho de que Jesús sufrió en la cruz el castigo merecido por los pecadores. En segundo lugar, la teoría anselmiana de la salvación no necesita ninguna referencia concreta a la praxis concreta de Jesús. La cercanía de Jesús a los pecadores, su conflicto con el Templo, su formación de una comunidad representativa del Israel renovado, su renuncia a la violencia, no tienen nada que ver con la salvación tal como tuvo lugar en la cruz. Jesús bien se podría haber comportado de cualquier otra manera. Para que la teoría anselmiana funcione, basta con que haya un hombre-Dios que muera para satisfacer por nuestros pecados. La praxis de Jesús, y nuestra praxis de seguimiento de Jesús, son ajenas a esta teoría de la salvación. Y esto resulta especialmente importante allí donde esa praxis de Jesús podía entrar en conflicto con lo que el constantinismo podía esperar de los «buenos cristianos». Y es que, en tercer lugar, la teoría anselmiana de la redención no requiere sistemática-

mente del conflicto de Dios con los poderes que condujeron a Jesús a la muerte, y sobre los que Jesús triunfó en la resurrección. En el Nuevo Testamento, estos poderes no sólo tienen una dimensión diabólica, sino que además se encuentran encarnados en instituciones históricas concretas, que ejecutaron a Jesús (1 Co 2,6-10; 15,24-26; Ef 1,20-22; Col 2,8-23)<sup>52</sup>. La teoría anselmiana, al explicar la salvación sin ninguna alusión a esos poderes, era especialmente apta para funcionar en un contexto donde la iglesia se había aliado con el mismo imperio que ordenó la muerte del Mesías. Finalmente, en cuarto lugar, la teoría anselmiana de la salvación solamente necesita de la muerte de Jesús, mientras que su resurrección no ocupa en ella ningún lugar sistemático. Esto también es compatible con la cristiandad constantiniana, para la cual el reinado del Mesías resucitado ya no era una realidad experimentable en la historia. El resucitado era ya solamente una realidad trascendente, propia más bien de un reino de ultratumba, y no de la historia actual, donde solamente es visible el reinado del emperador o de los reyes «cristianos»<sup>53</sup>.

Hay una razón más por la cual la teoría anselmiana de la redención resultó enormemente compatible con la cristiandad constantiniana. Como vimos más arriba, en la carta a los Romanos, Pablo expone dos maneras diferentes de responder al mal. Los cristianos, según Pablo, responden al mal con el bien, mientras que el estado responde al mal con el mal. Mientras las comunidades mesiánicas eran una realidad distinguible del imperio, los ámbitos de aplicación de estos dos principios se podían distinguir fácilmente. Las comunidades cristianas respondían al mal con el bien, mientras que el imperio utilizaba la violencia para castigar cualquier injusticia. Pero cuando todo el imperio se hace oficialmente «cristiano», la distinción ya no es posible. No porque todo el imperio responda al mal con el bien, sino porque los cristianos adoptan diversas teorías que justifican la respuesta al mal con el mal. Salvo (en general) el clero y los monjes, todos los cristianos deben servir al imperio con las armas. La teoría anselmiana de la redención se ajusta coherentemente a este estado de cosas, porque presenta a un Dios que necesita responder al mal con el mal. El honor ofendido de Dios, o la justicia divina objetiva, exigían según los anselmianos la muerte del culpable, o de alguien que ocupara su lugar. Lo decisivo no era tanto que el culpable sufriera un castigo, sino que al-

<sup>51</sup> Cf. J. Calvino, *Institución de la religión cristiana*, II, 12, 3; M. Lutero, *Antología*, Barcelona, 1968, pp. 195-196.

<sup>52</sup> Cf. W. Wink, *Naming the Powers. The Language of Power in the New Testament*, Philadelphia, 1984, pp. 44-45; 104-113.

<sup>53</sup> Cf. D. Weaver, *The Nonviolent Atonement*, Gran Rapids, 2001, pp. 86-90 y 179-223.

guien lo sufriera. Porque lo decisivo era que hubiera un mal proporcionado al mal causado por los culpables. En los esquemas anselmianos, la única justicia posible es aquella que responde al mal con su mismo lenguaje, utilizando la violencia para destruir al culpable.<sup>54</sup> Jesús sería la víctima inocente de un drama organizado por el Padre para conseguir que el mal sea respondido con un mal proporcionado. De este modo, la lógica propia del estado, que consiste en devolver mal por el mal, se proyecta en el interior de la divinidad. No en vano la variante reformada de la teoría anselmiana ha sido llamada teoría «penal» de la salvación. Dios aparece actuando de la misma manera en que actúa el imperio.

Ciertamente, la Escritura habla en ocasiones de castigo, pero también de un perdón gratuito que caracteriza al comportamiento de Dios con independencia y anterioridad a la historia de Jesús y de su muerte. Tampoco nos dice la Escritura que el castigo sea una *necesidad* ineludible que Dios tiene que aplicar inexorablemente. Por el contrario, más bien se nos dice que es el ser humano, a diferencia de Dios, quien verdaderamente no puede perdonar (Os 11,9). Ni encontramos en la Escritura la idea de que el castigo tiene que guardar necesariamente una correspondencia proporcionada con la culpa, de tal modo que una culpa infinita requeriría un castigo infinito. Mucho menos nos dicen las Escrituras que la necesidad de castigo sea tan intensa, que puede satisfacerse con el castigo de otra persona, aunque no sea la culpable. Tampoco parece muy bíblica la imagen de un padre cuya necesidad de castigar a alguien por la culpa cometida pueda ser aplacada con el castigo del propio hijo, aunque este hijo no sea culpable. Anselmo mismo utiliza esta idea de «aplacar» la cólera de Dios, aunque no en su *Cur Deus homo*<sup>55</sup>. Todas estas descripciones *penales* convienen más bien a los estados, especialmente en sus formas imperiales más desbocadas. Cuando un imperio sufre algún tipo de agresión, su propio prestigio le exige de una manera casi necesaria la búsqueda de alguien sobre el que descargar su retribución, por más que quien sufra el castigo tenga poco o nada que ver con el culpable. Así, por ejemplo, los atentados terroristas contra las Torres Gemelas de Nueva York han conducido a una presunta «guerra global contra el terrorismo» en la que miles de civiles inocentes han sido asesinados en continuadas y repetidas

intervenciones militares, por más que su conexión con los autores de los atentados sea simplemente la de pertenecer a la misma etnia o a la misma religión. La teoría anselmiana, al presentarnos a Dios como alguien cargado con una necesidad inexorable de retribución, presenta una imagen de Dios muy distinta de la que Jesús predicó, y que se parece muy sospechosamente a la lógica interna que gobierna a los estados, especialmente en sus formas imperiales más extremas.

Todo ello no obsta para que la teoría anselmiana de la redención tenga ciertas potencialidades, que pocas veces se encuentran en otras teorías de la redención que se han propuesto a lo largo de los siglos. En primer lugar, la teoría anselmiana tiene una gran coherencia interna a la hora de explicar el por qué de la encarnación: solamente un Dios-hombre podía satisfacer la culpa infinita de la humanidad. En segundo lugar, la teoría anselmiana de la salvación puede dar cuenta de aquellos pasajes bíblicos en los que la muerte de Cristo es presentada con un lenguaje sacrificial<sup>56</sup>. En tercer lugar, la teoría anselmiana de la salvación resulta muy apta para anunciar el mensaje del perdón de los pecados y de la liberación de la culpa. Al nuevo creyente se le puede asegurar que él ya no necesita temer el castigo ni sentir culpabilidad, porque Cristo ha cargado con sus pecados en la cruz. Esto ha hecho que esta teoría haya sido particularmente querida en ambientes preocupados por la transmisión de una experiencia personal de encuentro con Jesús<sup>57</sup>. Sin embargo, esto no quiere decir que, en el marco de una cristología postconstantiniana no pueda elaborarse otra teoría de la redención que no solamente cumpla las condiciones anteriores, sino que se ajusten mejor al testimonio bíblico y estén por tanto libres de las conivencias imperiales de la teoría anselmiana. En cualquier caso, la salvación que presenta la teoría anselmiana es básicamente individual. Mediante los sacramentos (versiones católicas) o mediante la fe (versiones protestantes) el creyente se apropia la obra de Jesús en la cruz. Y esto puede hacerse sin necesidad de aludir en modo alguno al mesiazgo de Jesús. El término «Cristo» designa ya solamente la transcendencia del «Dios-hombre» o su papel en la salvación.

Ciertas características comunes de muchas teologías protestantes clásicas son resultado de este proceso. La cristología fue entendida primeramente en función de la soteriología, y la soteriología fue reducida a sus dimensiones individuales e interiores, considerando

<sup>54</sup> En realidad, se trata del concepto aristotélico de justicia, propio del mundo griego, y alejado del concepto hebreo de la misma. De hecho, el concepto de justicia no se emplea en el Antiguo Testamento con un sentido penal.

<sup>55</sup> Cf. Anselmo, *Orationes*, PL 158, c. 864.

<sup>56</sup> Cf. A. González, *Teología de la praxis evangélica*, Santander, 1999, pp. 312-316.

<sup>57</sup> Cf. J. Stott, *La cruz de Cristo*, Bogotá, 1996, pp. 127-184.

lo social y lo histórico como simples consecuencias de lo anterior. El término «Cristo» pasó a ser simplemente equivalente de «salvador celestial», prescindiendo de toda referencia a su mesiazgo regio. La Escritura fue utilizada en este horizonte, lo que significó una doble reducción. Por una parte, los textos bíblicos se interpretaron, en continuidad con el planteamiento de Calvino, como una fuente de información sobre Dios, priorizando así la aproximación doctrinal a la Escritura, que pasó a entenderse como el material bruto para construir teologías «ortodoxas».<sup>58</sup> Por otra parte, estas teologías se construyeron en función de una soteriología que tenía en su núcleo una versión más o menos moderna («penal») del planteamiento anselmiano. La iglesia fue entendida primeramente en función de la transmisión de este mensaje salvífico, mientras que se esperaba que el conjunto de la sociedad, especialmente mediante el influjo o el poder de «gobernantes cristianos», asumiera el planteamiento «evangélico». Cuando las doctrinas «ortodoxas» comenzaron a resultar inaceptables para la ilustración, el liberalismo teológico mantuvo básicamente la misma concepción individualista de la salvación, la misma reducción soteriológica de la cristología y la misma aproximación doctrinal a las Escrituras, si bien recurriendo a doctrinas complementarias, según las tendencias intelectuales del momento, que pudieran presentar al cristianismo como digerible para el conjunto de la sociedad, especialmente para los sectores dirigentes de la misma. El fundamentalismo es una mera reacción a este último proceso, que lleva a su extremo, positivizándola, la concepción doctrinal de la Escritura.

No son extrañas, desde este punto de vista, las coincidencias entre las magras cristologías del fundamentalismo y del liberalismo modernos. Aparentemente, el mensaje y la práctica de Jesús fueron percibidos por ambas corrientes como incompatibles con el comportamiento que se esperaría de un «buen ciudadano» en los estados occidentales modernos. ¿Cuál es el sentido de la distancia de Jesús frente a la institución familiar, su crítica de los juramentos, su renuncia a la violencia, su distancia del estado, o su invitación a renunciar a los bienes, por poner solamente algunos ejemplos? En el catolicismo, era posible decir que todo esto eran actitudes propias de los monjes, pero que no se esperaban del conjunto de la sociedad. En el protes-

tantismo establecido, no había más remedio que decir que estas actitudes no se esperaban de nadie. Lo que había era que «espiritualizar» estas enseñanzas, refiriéndolas a actitudes internas del individuo. Además, en el fundamentalismo fue posible decir que el mensaje de Jesús correspondía a una «dispensación» ya pasada, y que por tanto ya no era no era vinculante. En el liberalismo, también fue posible decir que Jesús había vivido con la idea falsa de que el mundo se iba a acabar, por lo que habría desarrollado unas enseñanzas tan extrañas, que desde luego no podrían considerarse como aplicables en el presente. ¿Cuál era la relevancia de Jesús? Tanto fundamentalistas como liberales tendieron a centrarse exclusivamente en la Pascua: su muerte sacrificial en la cruz (en un caso), o el anuncio del *kerygma* (en otro caso).

En esta perspectiva, ¿quedaba algo del Jesús anterior a la Pascua? Para las teologías «ortodoxas» y el fundamentalismo era esencial mostrar que el que había padecido en la cruz era el Dios-hombre, destinado a pagar los pecados de los redimidos. Ahora bien, ¿cómo mostrar que Jesús era el Dios-hombre? En el contexto conservador, una estrategia característica fue decir que Jesús mismo se había presentado a sí mismo como Dios y que, por tanto, o bien estaba loco, o bien había que creerle. La conciencia de Jesús sobre sí mismo sería esencial para probar su realidad divina. Desde este punto de vista, los textos favoritos de prueba fueron los del evangelio de Juan, ignorando obviamente que dicho evangelio contiene una reflexión teológica que va más allá del reporte histórico de las palabras de Jesús. Curiosamente, el liberalismo teológico también ha tendido a reducir a Jesús a su conciencia de Dios. No para probar su divinidad, sino para tratar de defender una posición especial de Jesús en el conjunto de la humanidad, como aquél ser humano que se habría abierto de un modo superlativo a lo divino.<sup>59</sup> Schleiermacher todavía apelaba al evangelio de Juan, pero cuando la crítica bíblica mostró las dificultades de este uso, la estrategia más usual fue recurrir a que Jesús se dirigía a Dios como *Abba*, de lo que se quería deducir la prueba definitiva de una intimidad única de Jesús con Dios. Lamentablemente, la exégesis más reciente ha prohibido también esta estrategia: El término *Abba* no implica necesariamente una especial intimidad, ni fue exclusivo de Jesús.<sup>60</sup> De todos modos, la intención de mostrar una superioridad

<sup>58</sup> En Calvino, la Escritura es entendida primeramente como un recurso para conocer adecuadamente a Dios, dada la insuficiencia de su conocimiento mediante la creación. Los «libertinos» y «fanáticos» se caracterizarían, según Calvino, por dejar de lado la Escritura, cf. *Institución de la religión cristiana*, I, 1-9. No es extraño que, históricamente, los principales representantes del fundamentalismo han tenido un trasfondo teológico calvinista.

<sup>59</sup> Cf. F. Schleiermacher, *Der christliche Glaube*, 2. Aufgabe (1830-1831), vol. 2, Berlin-New York, 2003 (*Kritische Gesamtausgabe*, vol. 13), pp. 41-60.

<sup>60</sup> Cf. G. Vermes, *La religión de Jesús, el judío*, Madrid, 1996, pp. 185-218.



de la humanidad de Jesús recurriendo a su conciencia estaba destinada al fracaso cuando el cristianismo se expusiera a un contacto más serio con religiones en las que no faltan personajes caracterizados por una gran conciencia religiosa. En cualquier caso, tanto para *fundamentalistas como para liberales*, la característica más relevante del Jesús pre-pascual habría sido su conciencia de lo divino, por más que esta conciencia de lo divino sea difícil de mostrar tanto desde los contenidos bíblicos como desde la pregunta por la historicidad de los mismos.

### 3.6. El Cristo de la fe

En la teología contemporánea, la distinción entre el «Jesús histórico» y el «Cristo de la fe» circula como moneda corriente. El origen de la distinción se remonta a un pequeño texto de Martin Kähler, publicado en el año 1892, en el que se distinguía entre el Jesús del que hablaban los historiadores y el Cristo bíblico al que se refiere la fe cristiana<sup>61</sup>. La posición de Kähler era ya entonces netamente escéptica frente a los intentos de los historiadores de reconstruir quién había sido realmente Jesús. Las diferencias notables entre las distintas imágenes de Jesús proporcionadas por los historiadores ponía de manifiesto la enorme dificultad de alcanzar de una forma objetiva y segura alguna claridad histórica sobre quién habría sido Jesús. Según Kähler, solamente el Cristo de la fe, predicado por la iglesia, sería verdaderamente accesible. Se trata de una posición que, como es sabido, de algún modo ha sido continuada por algunos teólogos del siglo XX, como Karl Barth y Rudolf Bultmann. A partir de la reacción de algunos discípulos de Bultmann, como Käsemann, la cristología ha recobrado cierto optimismo tanto sobre la posibilidad de alcanzar algún conocimiento histórico objetivo sobre Jesús, como sobre la importancia de este conocimiento para la fe<sup>62</sup>. No vamos a entrar en este momento en la discusión sobre las investigaciones recientes sobre el Jesús histórico, sino que nos limitaremos a preguntarnos por el sentido de esta dualidad.

El «Cristo de la fe» se define, en principio, por su contraposición al Jesús que la ciencia histórica podría reconstruir. Éste es el sentido originario de la expresión «Jesús histórico» (*historischer Jesus*) en la obra de Kähler. En otros casos, la expresión «Cristo de la fe» se contrapone, más en general, al Jesús «terreno» (*irdischer Jesus*), entendiendo por tal el Jesús real, de car-

ne y hueso, que habitó en Palestina en el siglo I, con independencia de qué sea lo que los historiadores puedan saber con certeza sobre él. Así, por ejemplo, en la primera teología de la liberación se suele entender el «Jesús histórico» en este segundo sentido, como Jesús terreno<sup>63</sup>. Frente al Jesús terreno y frente al Jesús histórico, estaría el «Cristo de la fe». Con esta interpretación se designaría la interpretación cristiana del primero de los términos, ya sea el Jesús histórico o el Jesús terreno. Esta interpretación creyente estaría caracterizada por reconocer en Jesús un papel único en la historia de la humanidad en cuanto Hijo de Dios y Salvador del género humano. En general, todos los títulos aplicados a Jesús por el Nuevo Testamento serían primariamente formulaciones que la fe utiliza para interpretar la realidad originaria de Jesús. Estas interpretaciones estarían determinadas por la realidad de la Pascua, especialmente por las experiencias que los discípulos tuvieron acerca de la resurrección. El Cristo de la fe sería el Jesús resucitado, exaltado a la derecha del Padre, el Jesús que ha de venir como Juez de vivos y muertos. Algo en principio muy distinto del personaje que recorría los caminos de Galilea en el siglo I.

Este dualismo presenta algunos problemas. En primer lugar, no está dicho en ninguna parte que la fe cristiana se refiera primariamente a un ser exaltado a los cielos, distinto del judío de Nazaret llamado Jesús. Las epístolas paulinas insisten en que el Mesías fue crucificado, y no solamente exaltado. Sin duda, Pablo afirma que nuestro conocimiento de Jesús ya no es «según la carne» (2 Co 5,16). El conocimiento que los creyentes tienen del Mesías es un conocimiento que está regido por la fe. La historia entera de Jesús ya no es evaluada desde la perspectiva de un observador neutral, no creyente. Pero esa historia se refiere a un Jesús muy concreto, que fue crucificado antes de ser exaltado (Gl 3,1; 1 Co 2,2; etc.). Las epístolas de Juan subrayan el hecho de que la fe cristiana se dirige al Jesús «venido en carne» (1 Jn 4,2-3; 2 Jn 1,7). Los cuatro evangelios canónicos no nos hablan de un ente celestial, sino que nos presentan el relato de un Jesús que forma parte intrínseca de la historia de la Palestina del siglo I. Ciertamente, se puede entender que a lo largo de la historia, los cristianos hayan pasado por alto la historia concreta de Jesús, y hayan convertido a éste en un ser puramente celestial. Pero estos desarrollos históricos no se corresponden con el testimonio más antiguo sobre Jesús. Más bien se corresponden con una cristología que progresivamente va concibiendo a

<sup>61</sup> Cf. M. Kähler, *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus*, München, 1969.

<sup>62</sup> Cf. E. Käsemann, *Ensayos exegéticos*, Salamanca, 1978, pp. 159-189.

<sup>63</sup> Cf. J. Sobrino, *Jesucristo liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret*, San Salvador, 2000 (4ª ed.), p. 96.

Jesús como un mero objeto trascendente de fe, cuya relevancia no concierne directamente a esta tierra. El Cristo sería un ser que pasó por esta tierra solamente para cumplir su misión de morir para expiar los pecados de la humanidad, pero cuyo ámbito propio es únicamente el celestial.

Y es que, en segundo lugar, la misma idea de un «Cristo de la fe» denota un uso muy peculiar del término «Cristo», que se ha convertido en un equivalente de «ser celestial» o cosa parecida. Traduzcamos este término por su original «Mesías», y pronto percibiremos su inadecuación: ¿Mesías de la fe? De hecho, el ser o no Mesías, ser o no Cristo, no es un asunto que solamente concierna a la fe. Ciertamente, la fe proclama a Jesús como Mesías. Pero proclamar a alguien como Mesías no es simplemente proclamar sus cualidades trascendentes o salvíficas. Cuando la fe proclama a alguien como Mesías, se está refiriendo inevitablemente a algo que esa persona hace en esta historia. Y eso que un Mesías hace no es otra cosa que ejercer el reinado en nombre de Dios. Y esto implica una referencia muy concreta a la historia de esa persona, y a la historia de la comunidad de sus seguidores, tanto antes como después de la Pascua. Ser el Mesías no es primeramente ser un ser celestial ajeno a esta tierra. Incluso la idea de «estar sentado en el trono de Dios» no es primeramente una expresión de gloria trascendente. Desde el punto de vista bíblico, también los reyes de Israel se sentaban en el trono del reinado de Dios sobre Israel (1 Cro 28,5; 29,23; 2 Cro 9,8). El Mesías, como descendiente de David, también se tenía que sentar en el trono de Dios. Pero esto no significaba en modo alguno un reinado puramente celestial, como tampoco lo significaba en el caso de los reyes de Israel. Ser el Mesías, sentarse en el trono del reinado de Dios sobre Israel, significa necesariamente tener un pueblo en esta historia. Solamente cuando ese pueblo perdió sus contornos específicos en la historia, el Mesías se convirtió en un objeto trascendente de una fe en el más allá.

En este sentido, la dualidad entre el Jesús histórico y el Cristo de la fe, tan característica de la cristología contemporánea, es una clara expresión de los efectos que el constantinismo ha tenido sobre la fe cristiana. Esos efectos duran hasta el presente, y permiten que la mayor parte de las discusiones sobre el «Jesús histórico» se hagan al margen de la consideración decisiva sobre qué aspectos de la historia de Jesús, de la comunidad de sus discípulos, y de la primitiva iglesia permitieron la confesión de su mesiazgo. La superación del constantinismo, en el campo de la cristología, exige una recuperación del mesiazgo de Jesús. Y la recuperación de este mesiazgo implica la superación del dualismo falso entre la historia y la fe, tal como se ha

formulado en la mencionada distinción entre el «Jesús histórico» y el «Cristo de la fe». La fe solamente podrá confesar que Jesús es el Mesías si este mesiazgo enlaza tanto con las perspectivas veterotestamentarias sobre el reinado de Dios, si este mesiazgo es de algún modo visible en la historia misma de Jesús a lo largo de su ministerio público, y si este mesiazgo explica algunas características de la comunidad de sus seguidores, tanto antes como después de la Pascua. La confesión de Jesús como el Cristo no es solamente la confesión de una experiencia de conversión personal, referida a un ser celestial. La confesión de Jesús como Cristo es la confesión de un mesiazgo que no es separable de la historia. De ahí precisamente la afirmación de la encarnación.

En realidad, toda la imagen tradicional de Jesús tiene que ser revisada desde una perspectiva no constantiniana. El constantinismo está en el trasfondo de muchas de las imágenes populares de Jesús. Un Jesús como emperador celestial, pero sin un reinado en la historia. Un permanente «niño Jesús», que nunca termina de crecer para ejercer la misión mesiánica que le corresponde en la historia. Un Jesús muerto y crucificado para perdonar nuestros pecados, pero no vivo y victorioso sobre los príncipes de este mundo. Un Jesús que en esta tierra está ausente, y que solamente se le puede encontrar en el cielo. Un Jesús que por tanto necesita vicarios para ejercer su soberanía sobre su pueblo, porque él mismo no la puede ejercer en este mundo. Un Jesús como mero modelo de lo que todo buen ciudadano tendría que ser. Un Jesús dotado de una humanidad idealizada e irreal, al margen de su historia y de sus conflictos. Un Jesús acaramelado, que solamente reina en la intimidad de los corazones, pero no sobre un pueblo visible en la historia. Un Cristo del más allá, pero no un Mesías en nuestra historia. Ciertamente, no todas las imágenes de Jesús fueron de este tipo. Porque no todo en el constantinismo fue constantiniano. Toda la historia de la cristiandad establecida es también una historia de permanentes movimientos de reforma, tanto ortodoxos como heterodoxos. En esos movimientos, otra imagen de Jesús se ha abierto siempre camino. Un Jesús adulto, a quien merece la pena seguir en la vida. Un Jesús vivo, que reina en la historia. Un Jesús a quien la fe puede confesar como Mesías, porque en la historia se le puede seguir de una manera personal. Un Jesús que tiene un pueblo de seguidores, que le aclama como su rey. Solamente desde este Jesús, y no desde los decretos imperiales, será imposible entender los contenidos fundamentales de la confesión cristológica.<sup>64</sup> A mi

<sup>64</sup> La teología católica subraya con razón el carácter eclesial de

modo de ver, solamente desde el mesiazgo de Jesús se podrá entender verdaderamente su humanidad y su divinidad.

#### 4. La recuperación del reino

Una característica de la cristología del siglo XX ha sido la recuperación del tema del reino de Dios, tan presente en las teologías preconstantinianas de autores como Ireneo o Tertuliano.<sup>65</sup> El mismo año de la publicación del famoso texto de Kähler sobre el Jesús histórico, el exegeta Johannes Weiss puso de relieve algo casi olvidado durante siglos: la vida de Jesús había estado completamente orientada hacia el reinado de Dios, cuya irrupción en la historia él había considerado como inminente<sup>66</sup>. Albert Schweitzer, en su famoso libro sobre la historia de la investigación sobre el Jesús histórico, confirmó y difundió la importancia de este descubrimiento<sup>67</sup>. Se trataba de un descubrimiento que inicialmente resultaba incómodo. Frente a las primeras reconstrucciones del «Jesús histórico», que sospechosamente lo mostraban como demasiado semejante a los ideales ilustrados de sus reestructores, la nueva imagen de Jesús resultaba perturbadora para el mundo moderno. Jesús ya no era un campeón de la moralidad o de la libertad, como el buen ciudadano que había aparecido en las primeras biografías ilustradas. En la obra de Weiss y de Schweitzer, Jesús resultaba enormemente extraño a su tiempo. Un profeta escatológico del inminente reinado de Dios podría tener mucho sentido para los judíos del siglo I, pero no para los occidentales de comienzos del siglo XX. El mismo Schweitzer, desconcertado por el aparente fracaso de las predicciones de Jesús sobre la llegada del reinado de Dios, abandonó la teología, estudió medicina, y entregó su vida al servicio de los pobres en África.

---

la cristología, y no faltan autores protestantes que hayan entrevisto esta dimensión esencial, pues cualquier sensibilidad hermenéutica contemporánea la pone de relieve. Ahora bien, no cualquier realidad eclesial presta el mismo servicio hermenéutico. Como señala O. González, se requiere una iglesia "confesante, viviente y fiel al evangelio", cf. sus *Fundamentos de cristología*, vol. 1, Madrid, 2005, p. 439.

<sup>65</sup> He seguido en parte lo ya expuesto en mi trabajo sobre "La razón de la esperanza", en Antonio Bosch Veciana (ed.), *El futur del cristianisme. El pensament teològic als inicis del segle XXI*, Sabadell, 2001, pp. 25-61.

<sup>66</sup> Cf. J. Weiss, *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes*, Göttingen, 1892 (trad. Inglesa: *Jesus' Proclamation of the Kingdom of God*, Philadelphia, 1971).

<sup>67</sup> Cf. A. Schweitzer, *Vom Reimarus zu Wrede: eine Geschichte der Lebens-Jesu-Forschung*, Tübingen, 1906.

#### 4.1. Los primeros planteamientos

La teología liberal pronto encontró un modo de sortear algunos de los inconvenientes del Jesús apocalíptico presentado por Weiss y Schweitzer. En realidad, el reinado que Jesús anunciaba suponía la desaparición de la violencia, de la miseria, de la enfermedad y de la opresión. Y esto era precisamente lo que la ilustración soñaba para el futuro de la humanidad. En realidad, la ilustración no había hecho otra cosa que secularizar ciertos aspectos de la visión de la historia que el cristianismo había introducido en Occidente, convirtiendo el reino de los cielos en un reino para este mundo. Si ahora Jesús aparecía como alguien que esperaba un cambio radical para este mundo, la confluencia con la ilustración no era imposible. El reinado de Dios esperado por Jesús podría interpretarse en términos de una transformación progresiva de este mundo. Ciertamente, el inmediatez de los anuncios de Jesús tendría que ser abandonado, pero el anuncio del reinado de Dios tendría perfecto sentido. El teólogo liberal Adolf von Harnack (1851-1930) ya reducía el mensaje de Jesús a tres puntos: «Primero, el reino de Dios y su venida. Segundo, Dios el Padre y el valor infinito del alma humana. Tercero, la justicia superior y el mandamiento del amor»<sup>68</sup>. El reino de Dios, desde esta perspectiva, sería la paternidad de Dios y la consiguiente fraternidad universal de todos los seres humanos.

Era necesario, sin embargo, referir los nuevos hallazgos de la teología liberal a un contexto social caracterizado por las graves lacras producidas por el capitalismo. El mérito de esta tarea le corresponde al pastor y teólogo bautista norteamericano Walter Rauschenbusch (1861-1918). Su «evangelio social» puso la teología liberal alemana al servicio de una respuesta a las condiciones opresivas del capitalismo que Rauschenbusch conoció de cerca en los barrios pobres de Nueva York. Por una parte, Rauschenbusch señaló las dimensiones sociales del pecado, hablando explícitamente de «pecado social»<sup>69</sup>. Por otra parte, Rauschenbusch mostró la importancia del reinado de Dios en el Nuevo Testamento, y el carácter social del mismo. El reino de Dios, descubrió Rauschenbusch, no se circunscribe a la intimidad de los corazones, sino que atañe a toda la realidad humana. El reino de Dios se refiere al cuerpo, al alimento, y a todas las condiciones sociales de vida. Los creyentes deben trabajar por el reino de Dios así entendido. Según Rauschenbusch,

---

<sup>68</sup> Cf. A. Harnack, *What is Christianity*, New York, 1957, p. 51.

<sup>69</sup> Cf. W. Rauschenbusch, *Christianity and the Social Crisis*, New York, 1919, p. 349.

cuando los creyentes vuelvan a poner en el centro de su fe el reino de Dios, la iglesia dejará de ser una fuerza conservadora, y el centro de gravedad de la historia pasará a ponerse, no en el pasado, sino en el futuro<sup>70</sup>. De esta manera, la teología cristiana podría acoger en su seno la visión ilustrada de la historia, la cual a su vez no puede dejar de ocultar sus raíces cristianas<sup>71</sup>. El reino de Dios, como reino futuro de paz, justicia y fraternidad, podría ser así el objetivo común destinado a unir tanto a creyentes como a no creyentes en las mismas luchas a lo largo de la historia.

Por supuesto, no todos los autores de este tiempo están tan vinculados a las perspectivas ilustradas a la hora de entender el reino de Dios. Así, por ejemplo, Christoph Blumhardt (1842-1919), en el contexto de la predicación evangélica y carismática iniciada por su padre, pronto cayó en la cuenta de que el reinado de Dios está esencialmente referido a esta tierra, destinado a los más pequeños, y que es algo radicalmente opuesto al orden capitalista dominante. En un principio, Blumhardt pensó que la militancia en el socialismo era la forma más adecuada de realizar el reinado de Dios, y llegó a ser diputado regional del partido socialdemócrata alemán. Sin embargo, Blumhardt también cayó en la cuenta de que la comunidad que crea Dios cuando reina va más allá de las propuestas socialistas de cambio social<sup>72</sup>. En el campo católico, Alfred Loisy (1857-1940), un representante del «modernismo» católico, compartía sin duda en muchos aspectos el horizonte ilustrado de la teología liberal protestante. Sin embargo, Loisy criticó a Harnack en un punto decisivo. Para Loisy, la iglesia era aquello que respondía al anuncio de Jesús sobre la llegada del reinado de Dios. Su famosa afirmación de que «Jesús anunció el reino, y lo que vino fue la iglesia»<sup>73</sup> pretendía ser una crítica del individualismo de Harnack, mostrando las dimensiones sociales del reinado de Dios, y la continuidad entre éste y la iglesia. Sin embargo, pocos podían ver la iglesia católica a la que pertenecía Loisy, y que finalmente le condenó, como la representante del reinado de Dios anunciado por Jesús. La frase de Loisy, en el contexto de la ilustración, adquirió un sentido radicalmente diverso al que le había dado su autor: Jesús anunció el reinado de Dios, y vino algo radicalmente distinto: la iglesia. Así

<sup>70</sup> Cf. W. Rauschenbusch, *Christianizing the Social Order*, New York, 1912, pp. 96-102.

<sup>71</sup> Cf. J. Moltmann, *Das Kommen Gottes. Christliche Eschatologie*, Gütersloh, 1995, pp. 209-217.

<sup>72</sup> Cf. Ch. Blumhardt, *Action in Waiting*, Farmington, 2002, pp. 98-108.

<sup>73</sup> Cf. A. Loisy, *L'Evangile et l'Eglise*, París, 1902, p. 111.

se confirmaba la idea de Schweitzer: el anuncio escatológico de Jesús no se realizó.

#### 4.2. El Dios de la historia

Si el anuncio de Jesús no se realizó, el siglo XX también mostró para muchos que los anuncios de la ilustración tampoco eran fáciles de realizar. Los desastres de las dos guerras mundiales, el nazismo, el stalinismo, la miseria de millones de personas en el Tercer Mundo y el triunfo final de un capitalismo desenfrenado eran poco compatibles con los ideales de paz, justicia, y fraternidad que la ilustración consideraba como realizables en la historia. El género humano no aparecía ya como un sujeto últimamente bueno y generoso, capaz de realizar por sí mismo las tareas emancipatorias que la ilustración le había confiado. De ahí que, dentro del mismo ámbito de ideas propio de la ilustración, surgieran planteamientos más tendentes a entregar la realización de esas tareas a grandes sujetos, distintos del género humano. Algo semejante sucede en el campo de la teología. Todavía Rauschenbusch podía animar a sus seguidores a trabajar por el reinado de Dios. Ahora, en cambio, la teología se hace menos optimista. El reinado de Dios se interpreta, en las teologías existenciales, como la soberanía de Dios que irrumpe en la vida del ser humano, sacándole de su dependencia de las cosas del mundo y abriéndolo hacia el futuro. De este modo, se puede entender que el reinado de Dios anunciado por Jesús sea algo que efectivamente llega a los creyentes cuando el mensaje de la fe (*kérygma*) saca a los creyentes de sí mismos y los abre a una existencia auténtica<sup>74</sup>. El reino de Dios anunciado por Jesús se realiza precisamente en la transformación de las personas que tiene lugar mediante la predicación del evangelio.

El problema, como vimos, es que el reinado de Dios queda de nuevo reducido a algo que sucede entre Dios y el alma humana, al margen de la historia. La transformación de la historia será solamente una consecuencia de la transformación existencial de las personas, pero no una dimensión esencial del reinado de Dios. De ahí que otras teologías hayan tratado de recuperar la esencial relación del reinado de Dios con la historia. Al hacerlo, estas teologías han tratado de evitar los problemas de las viejas teologías liberales, descargando al ser humano de la tarea de ser él mismo el realizador del reinado de Dios. El ser humano, dirá Wolfhart Pannenberg, no es el sujeto de la histo-

<sup>74</sup> Cf. R. Bultmann, "Neues Testament und Mythologie", en H. W. Bartsch (ed.), *Kerygma und Mythos*, vol. 1, Hamburg, 1951, pp. 15-48.

ria, sino su tema<sup>75</sup>. Con esto quiere decir que el ser humano no está constituido antes de la historia, sino que su identidad se constituye en ella mediante procesos de recepción, reelaboración y entrega de diversas tradiciones. La historia no es la epopeya de unos sujetos humanos que ya estarían ahí antes de la misma. La historia es historia de las tradiciones<sup>76</sup>. Y en esta historia de las tradiciones el ser humano llega a ser quien es. Estas tradiciones son entendidas por Pannenberg como visiones del mundo, concurrentes entre sí. Y la tradición triunfante será para Pannenberg indefectiblemente la más verdadera, es decir, aquella que sea más coherente internamente y más capaz de explicar la totalidad<sup>77</sup>. De ahí que incluso la visión del mundo de un pueblo derrotado, como la Grecia clásica, pueda terminar por imponerse a las tradiciones de sus conquistadores, los romanos<sup>78</sup>.

¿Cuál es la visión más completa y coherente de la totalidad? Pannenberg piensa que puede demostrar que es la que aporta el cristianismo. Ante todo, porque el cristianismo hereda del judaísmo la idea de que la totalidad no es pura naturaleza, sino también historia, pues toda experiencia de la naturaleza se da en la historia. Ahora bien, una correcta comprensión de la historia requiere una visión de la totalidad. Esto es algo que incluso los historiadores no creyentes deberían de aceptar. Los historiadores saben que la comprensión de un solo suceso histórico requiere de un contexto. Ahora bien, la comprensión de ese contexto requiere de un contexto más amplio. De esta forma, cualquier comprensión de un hecho histórico concreto acaba remitiendo a una visión de la totalidad de la historia<sup>79</sup>. En la religión de Israel encontramos algo que contrasta con todas las demás religiones y filosofías de su tiempo, que es la visión de la realidad en su conjunto como historia. Ahora bien, en Israel no hay todavía una visión de la totalidad de esa historia. El futuro permanece abierto en la esperanza de la llegada del reinado definitivo de Dios. La verdad de las promesas de Dios está en juego en la historia. Lo que sucede es que el cristianismo aporta algo nuevo. De

acuerdo con la visión cristiana, el reinado definitivo de Dios ya se ha adelantado en la historia. La resurrección de Jesucristo sería, para Pannenberg, precisamente ese adelanto del final de la historia en el interior de la historia misma. De este modo, puede sostener Pannenberg, que el cristianismo puede aportar no sólo una visión de la totalidad como historia, sino también una visión de la totalidad de la historia, gracias al adelanto, en medio de la historia, de su final. La resurrección de Jesucristo es la anticipación del reinado final de Dios. Por eso precisamente el cristianismo es la religión verdadera. Sin embargo, la historia todavía no ha llegado a su final. La verificación definitiva de la verdad de Dios solamente tendrá lugar al final de los tiempos. Hasta la llegada completa del reinado de Dios, la historia sigue siendo un lugar de lucha entre la verdad de Dios y el poder del maligno<sup>80</sup>.

A diferencia de la teología existencial, Pannenberg puede presentar una concepción del reinado de Dios referida realmente a la historia entera de la humanidad. Esto significa entonces que el reinado de Dios no queda en Pannenberg reducido a la transformación existencial que el mensaje cristiano opera en las personas. Ahora bien, Pannenberg puede afirmar, al igual que la teología existencial, que el reino de Dios anunciado por Jesús no fue una simple ilusión. El reinado de Dios realmente apareció en la historia con la resurrección de Jesús<sup>81</sup>. Además Pannenberg puede mostrar con rigor, a diferencia de las teologías liberales, que el reino no es algo que la humanidad construya por sí misma. Si el ser humano no es el sujeto de la historia, sino el tema de la misma, el reino de Dios es algo que el ser humano tiene que estar preparado para recibir como una gracia. De esta manera, el planteamiento de Pannenberg logra mostrar, a diferencia de las antiguas teologías liberales, la relación constitutiva del reino de Dios con lo sucedido en la Pascua. La resurrección de Jesús, para Pannenberg, es el adelanto del final de la historia en medio de la misma historia. Y precisamente por ello el cristianismo juega, según Pannenberg, un papel decisivo en la historia de la humanidad. Pues el cristianismo dispondría de la visión más completa de la historia, de tal modo que en el cruce y en el conflicto entre las religiones y las visiones del mundo se va decidiendo el verdadero rostro de la divinidad. De ahí el papel central que, para Pannenberg, han de tener los países de cultura cristiana, la cultura universalista de la modernidad, y más

<sup>75</sup> Cf. W. Pannenberg, "Erfordert die Einheit der Geschichte ein Subject?", en R. Kosellek y W.-D. Stempel, *Geschichte - Ereignis und Erzählung*, München, 1973, pp. 481-482.

<sup>76</sup> Cf. W. Pannenberg, *Grundfragen systematischer Theologie*, Göttingen, 1967, pp. 86-88.

<sup>77</sup> Cf. W. Pannenberg, *Systematische Theologie*, vol. 1, Göttingen, 1988, pp. 29-63.

<sup>78</sup> Cf. W. Pannenberg, *Grundfragen systematischer Theologie*, op. cit., pp. 202-222.

<sup>79</sup> Cf. W. Pannenberg, *Anthropologie in theologischer Perspektive*, Göttingen, 1983, pp. 500-501.

<sup>80</sup> Cf. W. Pannenberg, *Grundfragen systematischer Theologie*, op. cit., p. 222.

<sup>81</sup> Cf. W. Pannenberg, *ibid.*, p. 221.

concretamente los valores de una Europa capaz de unificar la fe cristiana con la herencia cultural de la antigüedad y con la apertura a otras culturas<sup>82</sup>.

Claro está que estas últimas observaciones delatan la presencia de obvios restos de constantinismo en el planteamiento de Pannenberg. La teología de Pannenberg presenta una magnífica concepción de la verdad del cristianismo en cuanto explicación más coherente de la totalidad. Ahora bien, el problema de las visiones de la totalidad de la historia es que, en ellas, los sufrimientos, conflictos y miserias del presente quedan explicados en función de esa totalidad. Los males del presente pueden ser justificados como el precio que hay que pagar para un futuro feliz. De este modo, el escándalo del sufrimiento queda de algún modo diluido en una totalidad comprensible. Jürgen Moltmann ha señalado que la teología de Pannenberg utiliza la historia de una manera semejante al que las teologías de la antigüedad utilizaron la naturaleza. En ambos casos se trataba de mostrar la armonía de Dios con la totalidad, sea natural e histórica. De esta forma, Dios y el mal son fácilmente reconciliados y armonizados<sup>83</sup>. Para Pannenberg, la principal función de Jesús en relación con el reino de Dios es la de haber resucitado, porque como resucitado, Jesús puede proporcionar una visión de la historia en su totalidad. Pero aquí no queda suficientemente clara cuál es la oposición entre Dios y el mundo que se muestra en la cruz. A Pannenberg, la realidad de la cruz le sirve apenas para señalar que el mesiazgo de Jesús no consiste en un mesianismo político, pues el Mesías enviado a Israel no fue un rey poderoso, sino un siervo sufriente<sup>84</sup>. Pero la simple corrección del mesianismo político no nos aclara cuál es el mesiazgo de Jesús en el presente. Porque si los cristianos dieron a Jesús el título de Mesías («Cristo») no fue solamente para señalar que ya ningún otro tipo de Mesías sería posible, sino también para referirse a su soberanía real sobre un pueblo en la historia. De lo contrario, el mesiazgo de Jesús se convierte en un título puramente negativo, que no explicaría que fuera tan favorecido por los primeros cristianos hasta el punto de llegar a fundirse con el nombre propio de Jesús («Jesu-cristo»), y a convertirse en el término con el que los discípulos del

Mesías («cristianos») fueron designados por sus contemporáneos.

### 4.3 La esperanza en el reino de Dios

La *Teología de la esperanza* de Jürgen Moltmann, inspirada en buena medida por la obra filosófica de Ernst Bloch, subraya la radical apertura del futuro. El futuro no es algo que esté ahí ante nosotros, como algo que podamos poseer o conocer basándonos en las experiencias del presente<sup>85</sup>. Precisamente por ello, el futuro y el presente no están fácilmente armonizados en una visión general de la historia donde todas las miserias y sufrimientos queden explicados y legitimados. En la esperanza cristiana, el futuro está en contradicción con el presente. Mientras que el presente se caracteriza por la injusticia, el pecado, el sufrimiento y la muerte, lo que es espera del futuro es precisamente la justicia, la reconciliación, la felicidad y la vida plena<sup>86</sup>. Y, sin embargo, la esperanza cristiana no se refiere a una utopía ajena a este mundo, ni a un paraíso situado exclusivamente en el más allá. La esperanza cristiana es una esperanza para esta historia, porque ella constituye una posibilidad de la misma, ya anclada en el presente. La historia no es el desarrollo de lo que ya estaba en potencia al principio de los tiempos, sino un dinamismo de posibilidad. Precisamente por ello, la esperanza se refiere de manera realista a este mundo, y a lo que él puede llegar a ser, según las promesas de Dios<sup>87</sup>.

Ahora bien, las promesas de Dios sobrepasan lo que la historia puede dar de sí, según sus propios dinamos. Ellas se refieren, en último término, a un reinado de Dios en el que habrá sido abolida toda enfermedad, toda injusticia, todo sufrimiento, y en el que habrá desaparecido definitivamente la muerte. La resurrección de Jesús, como irrupción escatológica de los últimos tiempos, muestra la radicalidad de la esperanza cristiana en una nueva creación. La esperanza cristiana en el reino de Dios incluye la resurrección de los muertos y la reconciliación de la creación entera con Dios. Precisamente por la radical novedad de lo esperando, Moltmann piensa que el reino de Dios no puede ser pensado sin Dios, como quería Bloch. Si el futuro se pudiera deducir de las potencias inscritas en la materia originaria, no habría necesidad de Dios. Pero precisamente porque el futuro no está prescrito en el pasado, precisamente porque se espera una radical

<sup>82</sup> Cf. W. Pannenberg, "Systematisch-theologisch" zur "Geschichte / Geschichtsschreibung / Geschichtsphilosophie", en *Theologische Realenzyklopädie*, vol. XII, Berlín, 1984, pp. 670-671.

<sup>83</sup> Cf. J. Moltmann, *Perspektiven der Theologie. Gesammelte Aufsätze*, München-Mainz, 1968, pp. 15-17.

<sup>84</sup> Cf. W. Pannenberg, *Systematischer Theologie*, vol. 2, Göttingen, 1991, pp. 349-356.

<sup>85</sup> Cf. J. Moltmann, *Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlicher Eschatologie*, München, 1968, pp. 12-13.

<sup>86</sup> Cf. J. Moltmann, *ibid.*, p. 14.

<sup>87</sup> Cf. J. Moltmann, *ibid.*, pp. 20-21.

novedad, el reino solamente puede ser de Dios<sup>88</sup>. La teología de Moltmann muestra así de un modo sistemático en qué consiste su diferencia con las filosofías ilustradas de la historia. Desde su punto de vista, la novedad de la acción de Dios en la historia supera radicalmente cualquier predeterminación del curso de la historia en el principio de los tiempos. Y es que el reino de Dios, al que está constitutivamente orientada la iglesia cristiana, es una novedad radical, situada en un futuro que viene de Dios, y no de nuestras propias posibilidades<sup>89</sup>.

La obra posterior de Moltmann sobre *El Dios crucificado* modera de algún modo el optimismo de la *Teología de la esperanza* respecto a las posibilidades políticas inmediatas. Pero no por ello se renuncia a entender el reinado de Dios en términos históricos. El reinado de Dios concierne a nuestra historia, pero no en la forma de una concordia entre la voluntad de Dios y el orden de este mundo. Todo lo contrario. Lo que nos muestra la cruz de Cristo es que el reinado de Dios concierne a nuestra historia en la forma de una oposición y un conflicto. Frente a todas las imágenes de Dios que se han hecho las religiones, el Dios cristiano es un Dios crucificado. Sin embargo, la cruz nos muestra también la infinita cercanía y misericordia de Dios con la humanidad. La humanidad no ha sido abandonada por Dios. La cruz de Cristo es por ello una señal de esperanza en el triunfo definitivo del reinado de Dios<sup>90</sup>. De este modo, la teología de Moltmann presenta enormes posibilidades de recuperar, para la teología contemporánea, el tema bíblico del reinado de Dios. Y, por lo tanto, para recuperar también el mesiazgo de Jesús. La orientación radical de Jesús hacia el reinado de Dios no es una simple creencia ingenua de un judío apocalíptico del siglo I, sino una característica de la fe cristiana, que no vive para el presente, sino para un futuro en el que nos aguarda la novedad de Dios. Ciertamente, lo que Dios ha prometido satisface las ansias más profundas de justicia y felicidad de todos los seres humanos. Sin embargo, la categoría de reino de Dios sirve para mostrar las diferencias entre la fe cristiana y las filosofías ilustradas de la historia. El reino es de Dios, y sobrepasa las meras posibilidades humanas. El reino de Dios no es la simple confirmación de los mejores anhelos de la humanidad, sino que entraña un conflicto con el pecado y con la injusticia. Y ese conflicto se muestra en la cruz del Mesías.

<sup>88</sup> Cf. J. Moltmann, *ibid.*, pp. 201-202; 315-319.

<sup>89</sup> Cf. J. Moltmann, *ibid.*, pp. 299-312.

<sup>90</sup> Cf. Moltmann, *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*, München, 1987.

La teología de Moltmann está libre de una confirmación de las estructuras de este mundo. Y está también libre de ser una mera versión religiosa de las esperanzas ilustradas en un cambio de este mundo en virtud de sus propios dinamismos. Cabría esperar, por tanto, que la cristología de Moltmann estuviera especialmente capacitada para recuperar el mesiazgo de Jesús. De hecho, esta parece ser la intención de su cristología, tal como lo indica su título: *El camino de Jesucristo. Cristología en dimensiones mesiánicas*. Moltmann entiende a Jesús como «persona mesiánica en devenir», precisamente porque el mesiazgo de Jesús tendría que entenderse desde el conjunto de su vida, y no solamente desde su actividad antes de la Pascua. Es el conjunto de su historia la que se ha de entender como mesiánica, y la que determina también lo que se ha de entender por mesiazgo. La historia completa de Jesús, incluyendo su muerte y resurrección, nos indica en qué consiste el verdadero mesiazgo. Sin embargo, Moltmann entiende que las comunidades cristianas tendieron a «desmesianizar» a Jesús, presentando su condena a muerte como el resultado de las intrigas de los judíos, y no directamente como un conflicto con el poder romano<sup>91</sup>. Esta tesis, por más que sea frecuente hoy en día, resulta algo extraña teniendo en cuenta que fueron las comunidades cristianas las que designaron a Jesús preferentemente como «Cristo», es decir, como Mesías. Mucho más si tenemos en cuenta que el mismo Moltmann admite que las primeras comunidades cristianas interpretaron la paz y la fraternidad que se vivía en ellas como una señal de que las promesas mesiánicas se habían cumplido<sup>92</sup>.

Si esto es así, es difícil acusar a las comunidades cristianas de haber «desmesianizado» a Jesús. A lo sumo, estas comunidades podrían haber señalado la diferencia entre un Mesías entendido como un rey poderoso y violento, destinado a destruir a los enemigos de Israel, y el Mesías que efectivamente apareció en Jesús. Pero la realidad de su mesiazgo era algo perfectamente visible en el hecho de que ese Mesías gobernaba sobre un pueblo en el que comenzaban a cumplirse las promesas de la era mesiánica. Y esto, evidentemente, también tiene implicaciones políticas, como prueban las persecuciones del imperio romano a las iglesias. Sin embargo, Moltmann no entiende el mesiazgo de Jesús en función de su soberanía actual sobre un pueblo. De ahí que esta comprensión del mesiazgo en el cristianismo primitivo no le resulte muy relevante. Para Moltmann, el mesiazgo actual de

<sup>91</sup> Cf. J. Moltmann, *El camino de Jesucristo. Cristología en dimensiones mesiánicas*, Salamanca, 2000 (2ª ed.), p. 198.

<sup>92</sup> Cf. J. Moltmann, *ibid.*, pp. 190-192.

Jesús se entiende fundamentalmente a partir de las funciones cósmicas que desempeña el resucitado. Desde su punto de vista, Cristo es el fundamento de la creación, el redentor de la evolución, y el impulsor de una comunidad cósmica reconciliada, integrada por hombres, animales y vegetales<sup>93</sup>. Todo esto es sin duda muy importante, pero no deja claro cuál sea el mesiazgo actual de Jesús. En su esfuerzo por dialogar con Israel, Moltmann recupera con acierto las dimensiones cósmicas del mesiazgo, pero olvida algo radical del Mesías, que es su soberanía actual sobre su pueblo. El rechazo de Jesús por los judíos actuales no debería ser óbice para recordar que un sector de Israel sí aceptó a Jesús como Mesías y constituyó la primera iglesia cristiana en Jerusalén. La incorporación de los gentiles a esa iglesia dio lugar a un pueblo mesiánico, que precisamente por ello se llama «cristiano». Y ese pueblo mesiánico es esencial para entender el mesiazgo actual de Jesús.

Es cierto que, en ocasiones, Moltmann reconoce que los primeros discípulos formaban una «comunidad mesiánica» en la que desaparecía la opresión y la pobreza<sup>94</sup>. Sin embargo, esta comunidad no es utilizada sistemáticamente para entender en qué consiste el mesiazgo de Jesús. Lo mesiánico, cuando no designa una gran sinfonía cósmica, parece reducirse para Moltmann al seguimiento de la práctica de Jesús, y no a la soberanía de Jesús sobre esas comunidades. La razón de esta auténtica desmesianización está en las dificultades que Moltmann parece experimentar con la categoría de «reinado» de Dios. O más bien habría que decir con la categoría de «reino» de Dios. En Moltmann, este concepto se entiende primeramente como una situación o un estado de cosas, caracterizados por la igualdad, la justicia, la paz, etc. No cabe duda de que éstos son rasgos esenciales del reinado de Dios. Desde el punto de vista bíblico, el hecho de que Dios reine tiene como consecuencia una situación radicalmente distinta de las que nos encontramos en los ámbitos en los que Dios no ejerce su señorío. Sin embargo, esa nueva situación es incomprensible sin que Dios esté efectivamente reinando. Sin duda alguna, Moltmann insiste en que el reino es de Dios, pero esto lo hace para subrayar que la novedad que se espera en el futuro no se deriva de las potencialidades del pasado, sino que requiere una acción redentora de Dios<sup>95</sup>. Sin embargo, ese reino de Dios, entendido como una auténtica novedad, sigue siendo pensado

<sup>93</sup> Cf. J. Moltmann, *ibid.*, pp. 371-419.

<sup>94</sup> Cf. J. Moltmann, *ibid.*, pp. 150-151.

<sup>95</sup> Cf. J. Moltmann, *Theologie der Hoffnung, op. cit.*, pp. 201-202, 315-319.

primeramente como un estado de cosas futuro, que Dios va introduciendo en la historia, y no como un acto de reinar en el presente.

Ahora bien, en los conceptos bíblicos para el reinado de Dios (*malkut yahweh, basileía tou theou*) hay claramente una dimensión dinámica, que señala el ejercicio de una soberanía por parte de Dios, la cual tiene como consecuencia la transformación del estado de cosas presente<sup>96</sup>. Sin embargo, Moltmann parece ser bastante reacio a este aspecto dinámico de la soberanía de Dios. Inicialmente, la idea de soberanía o señorío de Dios (*Gottesherrschaft*) es asociada por Moltmann con las teologías existenciales, que reducían el reinado de Dios a una afectación escatológica de la existencia humana por la exigencia absoluta de Dios<sup>97</sup>. La acusación de Moltmann consiste en decir que el reino de Dios se convierte en una realidad individual, al margen de la historia. Más adelante, Moltmann indica que la idea de un «señorío» de Dios tiene consecuencias políticas negativas, que daña las sensibilidades femeninas, y que sugiere algún tipo de teocracia, de manera que sería preferible evitarlo. De hecho, en alemán la palabra «señorío» (*Herrschaft*) sugiere una política estatal tiránica, y la raíz utilizada (*Herr*) se puede entender como referida a los varones, por más que también exista el femenino *Herrin*<sup>98</sup>. El término «reinado» le parece inicialmente más aceptable, entendiéndolo como complemento de «reino»: el reinado designaría la soberanía actual de Dios, y el reino se referiría a la consumación futura y trascendente de esa soberanía, cuando al final de los tiempos Dios reine de un modo universal e indiscutible<sup>99</sup>. Sin embargo, no se ve por qué el término «reinado» no podría designar ambos aspectos, tanto el histórico como el trascendente. De hecho, el mismo Moltmann ha buscado un término que abarque ambas dimensiones, que es justamente la idea de una «nueva creación», que irrumpe ya en el presente en las acciones regeneradoras y vivificadoras de Dios<sup>100</sup>. Con ello no se renuncia a la expresión «reino de Dios», pero sí al término «reinado», que por alguna razón Moltmann lo ve demasiado asociado a «los chismes acerca de los

<sup>96</sup> Cf. J. Jeremias, *Neutestamentliche Theologie*, vol. 1, Gütersloh, 1971, p. 101.

<sup>97</sup> Cf. J. Moltmann, *Theologie der Hoffnung, op. cit.*, pp. 200-201.

<sup>98</sup> Cf. J. Moltmann, *Cristo para nosotros hoy*, Madrid, 1997, pp. 14 y 24.

<sup>99</sup> Cf. J. Moltmann, *La iglesia, fuerza del Espíritu*, Salamanca, 1978, pp. 232-233.

<sup>100</sup> Cf. J. Moltmann, *El camino de Jesucristo, op. cit.*, p. 145.



reyes y las princesas que leemos en determinados pasquines»<sup>101</sup>.

La última de las razones no parece tener un gran peso teológico, ni obligarnos necesariamente a abandonar la idea de un reinado de Dios. La alusión a la teología existencial tampoco es muy convincente. Bien podría pensarse que Dios reina, no sobre los individuos, sino sobre un pueblo, pues precisamente ése es el punto de vista bíblico, con independencia de lo que piensen las teologías existenciales. La oposición entre la idea de una soberanía (o incluso un señorío) de Dios y las concepciones democráticas e igualitarias del presente tampoco es un argumento de peso. Moltmann parece estar preso del mismo razonamiento platónico que ya observamos en Peterson: lo que sucede en el cielo sería el paradigma ideal que legitima sus copias terrenas. Sin embargo, el modo bíblico de pensar es distinto: la soberanía de Dios elimina cualquier otro señorío. Dios gobierna realmente justamente cuando no hay otros reyes ni señores que ocupan su lugar. Del mismo modo, la paternidad cuestiona cualquier patriarcado (Mt 23,1-9). Su «teo-cracia», en cuanto gobierno directo de Dios, impide cualquier «hiero-cracia» como gobierno de una casta sacerdotal. Por más que el constantinismo haya utilizado modos platónicos de legitimar su autoridad, la crítica del constantinismo no está obligada a seguir su modo de pensar. La superación del constantinismo no consiste en construir un modelo alternativo de lo que hay en el cielo, como hace Moltmann cuando esboza un modelo «democrático» de Trinidad<sup>102</sup>. La verdadera alternativa de Dios a toda forma de opresión no ha sido la elaboración de modelos celestiales, sino la realización de una soberanía radicalmente distinta a toda otra soberanía sobre la tierra, incluyendo las soberanías de los estados presuntamente democráticos.

Ahora bien, si no hay un ámbito en la historia donde Dios ejerce su reinado, difícilmente puede hablarse de Jesús como Mesías. Posiblemente, lo que Moltmann quiere evitar a la hora de hablar de un reinado de Dios sobre la historia presente es la identificación entre el reino de Dios y una iglesia. Ciertamente, Moltmann reconoce que el «reino» futuro de Dios tiene anticipaciones en la historia, y que estas anticipaciones entrañan un «reinar» efectivo de Dios sobre su pueblo<sup>103</sup>. Pero Moltmann ve el peligro que de esta anticipación se pueda deducir una identificación entre

la iglesia y el reino de Dios. Es el triunfalismo de la iglesia medieval que se entendió a sí misma como sociedad perfecta, o el moralismo de los grupos que se consideran a sí mismos como superiores a los demás, o la introversión de los grupos que solamente se preocupan por sí mismos, desinteresándose por la historia<sup>104</sup>. De ahí que Moltmann prefiera entender la comunidad cristiana como un agente histórico que trabaja en favor del reino futuro de Dios, y no como un ámbito sobre el que Dios reina en el presente<sup>105</sup>. No cabe duda de que los distintos eclesiocentrismos que Moltmann menciona responden a realidades que se han dado en la historia. Pero estas realidades muestran solamente los males que se pueden derivar de la identificación de la iglesia con el «reino» de Dios, algo que no puede suceder con su «reinado». El reino, como estado de cosas, se puede tratar de identificar con la iglesia, en cuanto que ella también se puede describir como un estado de cosas. En cambio, el reinado es el acto de reinar, y *tal acto no se puede identificar con aquellos ámbitos históricos sobre los que se ejerce tal reinado*. En estos ámbitos históricos puede haber todavía pecado, enfermedad y muerte. Ello significa solamente que el reinado de Dios no ha llegado a su plenitud, pero no que no exista tal reinado. Dios reina en una historia que todavía es imperfecta. El centro es el reinado de Dios, y no el pueblo sobre el que Dios reina. Precisamente la distinción entre el reino y el reinado es la mejor manera de mantener un «reparo escatológico» ante los ámbitos concretos sobre los que Dios ejerce su reinado. El reinado, precisamente por ser un término dinámico y relacional, implica una relación de Dios con algo que no es Dios, y que por tanto no es perfecto.

El problema, en la teología de Moltmann, es que los reparos ante el reinado de Dios, su preferencia por el reino como situación futura y trascendente, o incluso la sustitución de este lenguaje por la idea de una «nueva creación», tienen inevitablemente consecuencias cristológicas. Porque sin un reinado presente, no hay rey presente. Es decir, no hay un Mesías presente. El mesiazgo de Jesús se tiende a referir a la «nueva creación», y por tanto a sus funciones como Cristo cósmico, que habrá que aclarar. Moltmann, a pesar de sus intentos de recuperar el mesiazgo de Jesús, no puede ver este mesiazgo más que en su actividad anterior a la Pascua y en su referencia a una consumación futura de todo el cosmos. Pero el mesiazgo actual de Jesús, ese que llevó a las primeras comunidades a

<sup>101</sup> Cf. J. Moltmann, *Cristo para nosotros hoy*, op. cit., p. 14.

<sup>102</sup> Cf. J. Moltmann, *Trinität und Reich Gottes*, München, 1980, pp. 207-220.

<sup>103</sup> Cf. J. Moltmann, *La iglesia, fuerza del Espíritu*, op. cit., p. 233.

<sup>104</sup> Cf. J. Moltmann, *Das Kommen Gottes*, op. cit., pp. 202-209; *El camino de Jesucristo*, op. cit., p. 145.

<sup>105</sup> Cf. J. Moltmann, *Theologie der Hoffnung*, op. cit., pp. 280-312.

confesarlo como Cristo, y que dio nombre («cristianismo») a esa rama mesiánica del judaísmo, abierta a la incorporación de los gentiles, no puede ser entendido desde las categorías teológicas de Moltmann. La razón última, como vimos, es la desaparición del reinado de Dios como categoría de presente. En esto, Moltmann se muestra como un teólogo que, a pesar de sus intentos de ir más allá del constantinismo y de las iglesias estatales, se mueve todavía bajo su influencia. Su concepción arquetípica y, en el fondo, platónica, de la Trinidad como modelo de sociedad, es una buena muestra de que el constantinismo puede sobrevivir bajo formas inconscientes. Su distinción entre la violencia, entendida como «aplicación injusta de la fuerza», y el poder político entendido como «aplicación justa de la fuerza» también muestra claros residuos constantinianos. Pues el extraño Mesías que fue Jesús parece haber renunciado tanto a una violencia como a la otra. Algo hay en el mesiazgo de Jesús que Moltmann no nos ha logrado explicar.

#### 4.4. La utopía del reino

Podría pensarse que tal vez en la teología de la liberación podremos encontrar una recuperación más decisiva del mesiazgo de Jesús. Al menos, en la teología de la liberación, el reino de Dios no ha sido sustituido, como sucede en Moltmann, por la idea más cósmica de una nueva creación. Todo lo contrario. El reino de Dios constituye una categoría central en su cristología. De ahí que quepa pensar que el mesiazgo actual de Jesús podría haber sido recuperado de una manera efectiva por la teología de la liberación. Lamentablemente, esta recuperación ha sido muy limitada. Evidentemente, en la teología de la liberación hay una gran diversidad de tendencias y autores. En cierto modo, un programa actual de cristología «mesiánica» podría inscribirse dentro de la teología de la liberación, entendiendo ésta de un modo amplio, a partir de las dos grandes intuiciones que Gustavo Gutiérrez entendía como definitorias de la teología de la liberación: el primado de la praxis y la perspectiva del pobre<sup>106</sup>. Se trata en el fondo de dos grandes intuiciones bíblicas, que se pueden justificar plenamente desde la perspectiva de una teología fundamental<sup>107</sup>. Sin embargo, normalmente se entienden como características de la teología de la liberación unas doctrinas mucho más delimitadas y concretas, definidas por autores como Leonardo Boff, Enrique Dussel, Ignacio Ella-

curía, Gustavo Gutiérrez o Jon Sobrino. A veces se habla, para referirse a esta generación, de «primera teología de la liberación». Sea como sea, tomemos a algún autor representativo de esa primera generación, como puede ser Jon Sobrino, para ver en qué medida su cristología logra una recuperación del carácter mesiánico de Jesús.

La teología de la liberación parte de la constatación de que la vida de Jesús estuvo intrínsecamente dirigida al anuncio de la irrupción inminente del reino de Dios, tal como había venido señalando la exégesis desde tiempos de Schweitzer. En realidad, muchos de los temas de la teología de la liberación derivan de la teología liberal europea, o de la teología política de Moltmann. Ahora bien, la teología de la liberación pone algunos acentos propios en la comprensión de este reino. En primer lugar, se señala que el reino de Dios tiene, a lo largo de las Escrituras, unas dimensiones claramente históricas y materiales. No se trata de un reino puramente espiritual, sino de la transformación de las condiciones reales en las que vive el pueblo<sup>108</sup>. En segundo lugar, la teología de la liberación subraya que el reino de Dios no llega a una realidad neutra, sino a una realidad caracterizada por todo lo que se opone a ese reino: la injusticia, la opresión, la miseria, el sufrimiento, la muerte. Es decir, el reino se ha de entender en contraposición a lo que la teología de la liberación denomina a veces el «antirreino»<sup>109</sup>. En tercer lugar, la teología de la liberación insiste en que los destinatarios de este reino son los pobres, tal como proclaman claramente las bienaventuranzas (Mt 5,3; Lc 6,20). Obviamente, no se tratan de dimensiones independientes. La realidad histórica del antirreino es la que crea la pobreza, y la que mantiene a los pobres en su sufrimiento. Por eso mismo, la venida del reino de Dios es algo que concierne especialmente a quienes sufren bajo el poder del antirreino. Se trata de ideas que se pueden encontrar también en Moltmann<sup>110</sup>, pero que en la teología de la liberación han recibido quizás un énfasis mayor.

Tal vez la diferencia principal con Moltmann consiste en que la teología de la liberación no tiene dificultades en hablar sistemáticamente de reino (más que de «nueva creación»), ni tampoco tiene dificultades en reconocer el carácter activo de ese reino. El reino es un «reinado»: es «el regir de Dios en acto»<sup>111</sup>.

<sup>106</sup> Cf. G. Gutiérrez, *La fuerza histórica de los pobres*, Salamanca, 1982, p. 257.

<sup>107</sup> Cf. A. González, *Teología de la praxis evangélica*, Santander, 1999, p. 451.

<sup>108</sup> Cf. J. Sobrino, *Jesucristo liberador*, op. cit., pp. 227-230.

<sup>109</sup> Cf. J. Sobrino, *ibid.*, pp. 217-219.

<sup>110</sup> Cf. J. Moltmann, *La iglesia, fuerza del Espíritu*, op. cit., pp. 104-106.

<sup>111</sup> Cf. J. Sobrino, *Jesucristo liberador*, op. cit., p. 128.

De todos modos, por alguna razón que merece la pena considerar, la teología de la liberación habla solamente de «reinado» entre comillas<sup>112</sup>, y prefiere utilizar sistemáticamente el término «reino». Tal vez una primera pista nos la puede dar otro énfasis que caracteriza a la primera teología de la liberación. Se trata de la insistencia en el carácter «popular» del reino de Dios<sup>113</sup>. Dada la gran polisemia de la palabra «pueblo», habría que preguntarse más exactamente qué se quiere decir concretamente con esto. Obviamente no se trata de decir que el reino está dirigido de una manera muy especial a los pobres, porque esto ya se ha dicho con anterioridad. Cuando la teología de la liberación habla del carácter popular del reino, se refiere al hecho de que «la acción de Dios versa en directo sobre la transformación de toda la sociedad, de todo un pueblo»<sup>114</sup>. El reino de Dios se corresponde con la esperanza popular «de todo un pueblo y para todo un pueblo»<sup>115</sup>. Ciertamente, esta afirmación es correcta, al igual que las anteriores, si se quiere decir que en el Antiguo Testamento el reinado de Dios concernía a todo el pueblo de Israel sin excepción. No era un reinado para un sector de ese pueblo, sino un reinado que Dios ejercía sobre todo el pueblo de Israel, afincado sobre un territorio concreto. En ese sentido, el reinado era para todo el pueblo, para toda la *nación* de Israel.

Claro está que aquí habría que hacer algunas importantes matizaciones. Ante todo, esta referencia del reinado de Dios al pueblo de Israel no constituía un modelo para ser repetido con todos y cada uno de los pueblos de la tierra tomados por sí mismos, como sociedades individuales, sino a una misión de Israel respecto a la humanidad en su conjunto. Ciertamente, Israel fue tentado muchas veces con el exclusivismo de entender la salvación como algo dirigido para un pueblo con exclusión de todos los demás. El libro de Jonás hace, no sin humor, una crítica de este exclusivismo. En realidad la perspectiva bíblica sobre la redención, tal como se encuentra en la Torah y en los profetas, muestra claramente una intención universal. Israel es elegido para plasmar ya en la historia una sociedad distinta, libre de idolatría y de opresión, a la que peregrinarán todas las naciones, atraídas por la nueva forma de vida. Pero, por otra parte, hay que tener en cuenta que, aunque el pueblo de Israel era el destinatario de las promesas bíblicas respecto al Mesías y respecto al reinado de Dios, fue precisamente una

parte significativa de ese pueblo la que rechazó el anuncio de Jesús respecto a ese reinado. En este sentido, el anuncio de Jesús del reinado de Dios no tuvo precisamente una respuesta muy *popular*. Una parte significativa de Israel rechazó a Jesús. Y aquí es esencial pensar cuál fue la respuesta de Jesús mismo y de las comunidades cristianas a la situación provocada por el rechazo de una parte de Israel. Porque esa respuesta parece haber consistido en la formación, en el ministerio de Jesús, de una comunidad dentro de Israel, destinada sin duda a representar a la totalidad del pueblo, pero reducida de hecho a una «pequeña manada», a la que sin embargo le correspondía recibir el reinado de Dios (Lc 12,32). En cualquier caso, las comunidades cristianas se entendieron a sí mismas como el pueblo sobre el que Dios ejercía su soberanía, pero no como algo idéntico al conjunto de la sociedad. Y esto es esencial para entender el mesiazgo de Jesús. Su mesiazgo no se realizó efectivamente sobre la sociedad en su conjunto, precisamente porque nunca quiso realizarse estatalmente. Su mesiazgo fue relevante solamente para quienes lo aceptaron y se incorporaron a un pueblo mesiánico que ya no era identificable con ninguna nación en particular, y que se estructuraba concretamente en una forma comunitaria.

En realidad, la primera teología de la liberación parece heredera de una situación de cristiandad, en la que no hay una distinción clara entre el pueblo de Dios y el conjunto de la sociedad. Ronald J. Sider, reflexionando sobre la posibilidad de ir más allá de la teología «oficial» de la liberación, lo ha expresado del siguiente modo:

Una de las debilidades serias en mucho de la teología de la liberación es su eclesiología inadecuada y, especialmente, la tendencia a no distinguir claramente entre la iglesia y el mundo. Y puede entenderse por qué. Puede entenderse que los teólogos negros y latinoamericanos se hayan impresionado por el doble hecho de que, mientras que la mayor parte de la iglesia constantemente pasa por alto la injusticia que redundaba en pobreza y opresión, aquéllos que se preocupan lo suficiente como para jugarse la vida por mejorar las condiciones son con frecuencia gente que abiertamente rechaza el cristianismo.<sup>116</sup>

<sup>112</sup> Cf. J. Sobrino, *ibid.*, p. 129.

<sup>113</sup> Cf. J. Sobrino, *ibid.*, pp. 129-130; 224-226.

<sup>114</sup> Cf. J. Sobrino, *ibid.*, p. 129.

<sup>115</sup> Cf. Sobrino, 2000, 130.

<sup>116</sup> R. J. Sider, "Los menonitas y los pobres: hacia una teología anabautista de la liberación" en D. Schipani (ed.), *Discipulado y liberación. La teología de la liberación en perspectiva anabautista*, Guatemala, 1993, p. 101.

A esto habría que añadir una razón complementaria, que es el hecho de que una buena parte de la teología de la liberación fue escrita en países que en los años setenta aún no habían experimentado una ruptura en el monopolio religioso de una iglesia establecida, normalmente la iglesia católica. Con frecuencia, la primera teología de la liberación afirmaba que América Latina era un «continente cristiano». De este modo, la pertenencia a una sociedad determinada no se diferenciaba de la pertenencia —aunque fuera meramente nominal o cultural— a una determinada iglesia. Se trata ciertamente de una situación que en América Latina ha cambiado radicalmente en los últimos años, pues los procesos de secularización, de diversificación religiosa, y de división denominacional, han acabado con la vieja ecuación entre iglesia y sociedad. En cualquier caso, esa ecuación, que en el fondo es heredera de la conquista, y últimamente del giro constantiniano, condicionó fuertemente la tarea de la primera teología de la liberación, y le impidió pensar hasta las últimas consecuencias el mesiazgo de Jesús.

Ciertamente, la teología de la liberación, siguiendo a Moltmann, ha abogado por la necesidad de «remesianizar» a Jesús<sup>117</sup>. Sin embargo, la primera teología de la liberación, en la medida en que se mueve en el horizonte constantiniano de la identificación entre iglesia y sociedad, no puede identificar fácilmente dónde se ha producido tal desmesianización. Porque, por una parte, se acepta el hecho de que Jesús, antes de la Pascua, no parece haber gustado excesivamente del título de Mesías. Por otra parte, la teología de la liberación, en la medida en que participa del horizonte constantiniano, no cae en la cuenta de que fue precisamente el constantinismo el que desmesianizó a Jesús. La solución es echar la culpa de la desmesianización a las comunidades cristianas. Ahora bien, la teología de la liberación tiene que reconocer que prácticamente todos los escritores del Nuevo Testamento han llamado a Jesús Mesías («Cristo»). La única solución entonces es afirmar que los escritores del Nuevo Testamento entendieron el título de Mesías como referido a un alma individual, separada de la práctica, y relacionada con una salvación trascendente<sup>118</sup>. Al hacer esto, la teología oficial de la liberación no cae en la cuenta de que está aceptando la lectura «constantiniana» de los escritos del Nuevo Testamento, especialmente la que se hizo a partir de Agustín de Hipona. En cambio, la exégesis actual, comenzando por la exégesis paulina, subraya el carácter radicalmente

mesiánico de los escritos neotestamentarios. Ciertamente, el giro constantiniano no permitió otra comprensión de la salvación que la referida al alma individual después de la muerte. Sin embargo, el cristianismo primitivo, tal como está reflejado en el Nuevo Testamento y los escritos de los primeros autores cristianos, no entendió la salvación de este modo individual y puramente trascendente. El Nuevo Testamento afirma una salvación referida a esta historia, y que está ya presente y visible, en las comunidades cristianas, como primicias de la liberación de toda la humanidad.<sup>119</sup>

Sin esa referencia concreta a las transformaciones sociales experimentadas en las comunidades cristianas no se podría entender que los primeros cristianos hubieran llamado a Jesús «Mesías». Porque el título de Mesías, con todas las ambigüedades que pudo tener en el siglo I, estaba claramente unido a una salvación real e histórica, y no a una salvación exclusivamente individual y de ultratumba. Si así fuera, nos encontraríamos en la situación paradójica de estar abogando por una remesianización de alguien que nunca habría sido Mesías, porque nunca habría tenido un pueblo bajo su soberanía. Si las comunidades cristianas llamaron a Jesús Mesías, esto solamente pudo ser porque ellas se entendieron a sí mismas como el pueblo mesiánico («cristiano»), sobre el que Dios por medio de Jesús ejerce su reinado. La teología oficial de la liberación, debido a sus presupuestos constantinianos, no pudo captar la relación intrínseca entre el título de Mesías y la existencia histórica, real y concreta de unas comunidades sobre las que ese Mesías ejerce su reinado, y en las que por tanto comienza a desaparecer la pobreza, la injusticia y la opresión<sup>120</sup>. Desde una perspectiva constantiniana, las comunidades cristianas aparecen como una realidad caracterizada por la «pequeñez histórica», y por la «insignificancia para cambiar la sociedad», y por lo tanto incapacitadas para plantearse los problemas de la sociedad de una forma masiva y estructural<sup>121</sup>. Ahora bien, este diagnóstico despectivo olvida un elemento esencial de toda la comprensión bíblica del cambio social, desde el Éxodo hasta el Apocalipsis. Y es que, desde el punto de vista bíblico, la transformación de las estructuras básicas de la sociedad mundial no se hace desde el poder, sino desde un pueblo pequeño e insignificante,

<sup>117</sup> Cf. J. Sobrino, *La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas*, San Salvador, 1999, pp. 261-282.

<sup>118</sup> Cf. J. Sobrino, *ibid.*, pp. 261-276.

<sup>119</sup> Cf. J. Esler, *Conflicto e identidad en la carta a los Romanos. El contexto social de la carta de Pablo*, Estella, 2006. La aplicación de los métodos sociológicos a los textos paulinos deja pocas dudas sobre las intenciones mesiánicas de los primeros cristianos.

<sup>120</sup> Cf. J. Sobrino, *La fe en Jesucristo, op. cit.*, p. 271.

<sup>121</sup> Cf. J. Sobrino, *ibid.*, p. 273.

desde una «pequeña manada» en la que aparecen, desde abajo y desde ahora, unas nuevas relaciones sociales. O, como lo expresaron Jesús y las primeras comunidades, a partir de un pequeño grano de mostaza que desde sus humildes orígenes alcanza un desarrollo inesperado (Mc 4,30-34).

Cuando se pierde de vista la conexión esencial entre la existencia de un Mesías y la existencia de un pueblo mesiánico bajo su soberanía, el resultado no puede ser otro que la contraposición entre el anuncio del Mesías y el anuncio del reinado de Dios, como si de magnitudes inconmensurables se tratase. El anuncio del Mesías se entiende como el anuncio de un salvador de ultratumba para almas individuales, y el anuncio del reinado de Dios aparece como una actividad que pretende cambiar este mundo<sup>122</sup>. En realidad, el anuncio del Mesías es justamente el anuncio de que ya ha comenzado la irrupción del reinado de Dios en la historia, y que esa irrupción está ya tocando las estructuras básicas de la vieja sociedad. Dios está ya estableciendo, mediante el Mesías, su soberanía sobre un sector de la historia, por más que éste sector sea aparentemente pequeño e insignificante. Sin embargo, esa irrupción está destinada a ir derribando todos los poderes que se oponen al reinado de Dios, hasta el triunfo final del Mesías (1 Co 15,20-28). Precisamente por eso, tampoco tiene mucho sentido contraponer la confesión de la divinidad del Mesías con el anuncio del reinado de Dios, como si solamente el anuncio del reinado de Dios fuera algo relevante para esta historia, mientras que la confesión de la divinidad del Mesías fuera una cuestión puramente especulativa y sin relevancia histórica<sup>123</sup>. En realidad, la confesión de la divinidad del Mesías conecta directamente del reinado de Dios, porque, si Jesús es Mesías, es porque ejerce algún tipo de soberanía real sobre unas comunidades. Y si ese Mesías es incluido en el monoteísmo del Dios de Israel, esto significa entonces que su soberanía es precisamente el reinado de Dios, y no el reinado de un intermediario. El reinado del Mesías, como reinado de Dios es entonces un reinado real y efectivo sobre la historia humana, porque afecta a unas comunidades históricas, y comienza ya, desde ahora y desde abajo, a transformar las estructuras básicas de la vieja sociedad<sup>124</sup>.

Lamentablemente, la primera teología de la liberación, o al menos un importante sector de la misma,

permaneció presa de su contexto constantiniano. Esto le impidió entender la referencia intrínseca del título de Mesías a un pueblo que no es como los demás pueblos, por haber sido trasladado a una soberanía nueva y original. Y ello tuvo, inevitablemente, algunas consecuencias importantes para la cristología. En primer lugar, el reinado de Dios, anunciado por Jesús, no pudo ser entendido en la práctica como una relación dinámica de Dios con su pueblo, como «un regir de Dios en acto». El regir en acto requiere, en el presente, un pueblo sobre el que pueda ejercerse esa soberanía. Al no poder identificar tal pueblo, la teología de la liberación tuvo que entender el reinado de Dios como una utopía futura, y no como una realidad presente. El reinado ya no es un reinado, sino un reino. Y este reino es un estado de cosas que, en cuanto utopía, no tiene realidad en el presente, sino que es solamente una esperanza para el futuro. En el presente, la utopía solamente designa lo que las cosas deberían ser, pero lamentablemente no son<sup>125</sup>. Y esto significa entonces, que el mesiazgo de Jesús no se puede entender en términos de una soberanía real del resucitado sobre un pueblo en la historia presente. El mesiazgo de Jesús solamente se puede entender en el sentido de que el Jesús histórico de alguna manera vivió en función de ese reino entendido como utopía futura. Su mesiazgo sería su referencia a las «utopías y esperanzas de los pobres»<sup>126</sup>, pero no a una realidad actual. En el presente, el Mesías aparece solamente como un Mesías crucificado, pero no como un Mesías también resucitado, y por tanto capaz de ejercer, desde ahora y desde abajo, una soberanía real. Su resurrección no parece haber introducido en la historia las primicias del reinado de Dios. Por eso mismo, el mesiazgo de Jesús, en el presente, queda reducido a la asociación de su nombre, y de su actividad histórica, con la esperanza en una utopía no realizada.

Con esto, la primera teología de la liberación no pudo realizar hasta sus últimas consecuencias lo mejor de sus intuiciones originales. El problema de la teología de la liberación no consiste en la persistencia en ella de formas típicamente católicas de paternalismo, como quiere el protestante Moltmann. Tampoco consiste en que la teología de la liberación, al igual que la teología liberal, haya refrendado de manera apresurada algunas concepciones seculares de la liberación<sup>127</sup>. El verdadero problema, y tal vez la razón úl-

<sup>122</sup> Cf. J. Sobrino, *ibid.*, p. 273.

<sup>123</sup> Cf. J. Sobrino, *ibid.*, pp. 274-275.

<sup>124</sup> Cf. A. González, *Reinado de Dios e imperio. Ensayo de teología social*, Santander, 2003.

<sup>125</sup> Cf. J. Sobrino, *La fe en Jesucristo, op. cit.*, pp. 268-269, 276-278.

<sup>126</sup> Cf. J. Sobrino, *ibid.*, pp. 268-269.

<sup>127</sup> Cf. J. Moltmann, *Experiences in Theology. Ways and Forms of Christian Theology*, Londres, 2000, p. 237; Moltmann, "Carta sobre la teología de la liberación", en *Selecciones de teología* 15 (1976) 305-311.

tima de las dificultades que expone Moltmann, es que la teología de la liberación, *al igual que la teología de Moltmann*, no han podido liberarse completamente de la herencia del constantinismo. La teología de la liberación, al menos en sus formas iniciales, no ha captado la conexión del reinado de Dios con la existencia en el presente de un pueblo situado bajo la soberanía del Mesías. Precisamente, por ello, su recuperación del reinado de Dios como un reinado histórico ha terminado lamentablemente en un reino entendido primariamente como utopía de futuro. Por eso, la vuelta de la teología de la liberación al Jesús histórico parece referirse principalmente a una vuelta al anuncio de Jesús de un reino futuro en el que las injusticias de este mundo serían superadas, pero no una vuelta a los modos concretos de acción y de vida en los que el Mesías entendió que irrumpía el reinado de Dios. Justamente por ello, el intento de una «re-mesianización» de Jesús ha terminado en una referencia de Jesús a una utopía futura, sin soberanía mesiánica real en el presente. Y por eso la teología de la liberación se ha tenido que sumar en innumerables puntos al carro de la vieja teología liberal, rechazando en mayor o menor medida una buena parte del testimonio del Nuevo Testamento sobre Jesús, cuando paradójicamente es precisamente el Nuevo Testamento el que ha proclamado sin ambages el mesiazgo del crucificado y resucitado.

## 5. Conclusión

El reinado de Dios que los primeros teólogos constantinianos trasladaron a un futuro de ultratumba, ha sido acercado por la teología contemporánea, especialmente por la teología de la liberación, a una utopía histórica de futuro. No cabe duda de que hay en ello un gran mérito teológico e histórico. Esto, sin embargo, no es suficiente para recuperar el mesiazgo de Jesús. El ejercicio de su soberanía mesiánica en el presente no ha sido recuperado, ni es recuperable en un horizonte constantiniano. Es preciso ser más radicales, y dar un paso más adelante. Lo que necesitamos, a la altura del siglo XXI, es una cristología radicalmente postconstantiniana. Y, por lo tanto, una cristología auténticamente mesiánica, por más que la expresión sea redundante. Siglos de olvido de la relación esencial

entre el Cristo (Mesías) y su pueblo, siglos de reducción del reinado de Dios a una situación futura, siglos de reducción del Mesías (Cristo) a un mero objeto de fe, han hecho posible que se pueda hablar de cristología sin que la expresión tenga ninguna connotación mesiánica. Una cristología mesiánica tendrá que recuperar esta dimensión esencial de la persona de Jesús. No en un sentido unilateral. Como en el Nuevo Testamento, el título de Mesías (Cristo) será el punto focal desde el que se podrá entender toda la realidad de Jesús, incluyendo el problema de su divinidad y de su carácter salvador.

En realidad, si la afirmación originaria de la divinidad de Jesús está relacionada con su mesiazgo en el reinado de Dios, todas las teologías que han hablado de su humanidad y divinidad al margen de ese mesiazgo se han movido en un vacío especulativo, lejos del sentido originario de las afirmaciones cristianas. Ni la ascensión de la naturaleza humana por la divina, ni la constitución de un Dios-hombre para pagar nuestros pecados, ni la apertura de la conciencia de Jesús hacia lo divino expresan los verdaderos orígenes de la cristología, sino más bien los efectos del constantinismo sobre la misma. Por eso mismo, una cristología postconstantiniana tendrá que preguntarse no sólo por las implicaciones sociales, políticas y económicas del mesiazgo de Jesús. Una teología mesiánica tendrá que preguntarse también por la relación esencial entre su mesiazgo y su divinidad, y entre su mesiazgo y la reconciliación que ha tenido lugar con la venida del Mesías. Pablo, unos pocos años tras la muerte de Jesús, afirma que «Dios estaba en Cristo reconciliando el mundo consigo» (2 Co 5,19). ¿Qué tiene que ver el mesiazgo de Jesús con esta reconciliación? ¿Y qué tiene que ver su mesiazgo con la confesión de su divinidad? ¿Qué tiene todo ello que ver con el horizonte del reinado de Dios, cuya irrupción anunció Jesús? Son cuestiones cruciales, que una cristología postconstantiniana tiene inevitablemente que abordar. Solamente cuando estas cuestiones hayan sido abordadas de una manera coherente y radical será posible descubrir todo el potencial liberador que se halla presente en el Mesías, y mostrar al mismo tiempo todas las dimensiones individuales, sociales e históricas, de esa liberación.