

José M<sup>a</sup> Castillo



EL REINO DE DIOS  
Por la vida y la dignidad de  
los seres humanos



Desclée De Brouwer

Por consiguiente, lo primero que se ha de tener presente, cuando hablamos del Reino de Dios, es que este asunto está en el centro mismo del Evangelio. Hasta el punto de que el Evangelio consiste, en su núcleo más esencial, en la realización del Reino que anunció Jesús. Y hago notar, desde ahora, que intencionadamente hablo de "realización", no simplemente de "predicación". Porque el Reino que presentó Jesús, no se reduce a una doctrina, una enseñanza o una teoría. También la actuación de Jesús, *lo que hacía y cómo lo hacía*, las personas con quienes convivía y, naturalmente, las reacciones que todo eso provocaba, son cosas indispensables, enteramente esenciales, para enterarse de lo que el Evangelio nos enseña cuando habla del Reino de Dios. Todo lo cual, en última instancia, nos viene a decir que al Dios de Jesucristo, y a Jesucristo mismo, los podemos encontrar y relacionarnos con ellos, en la medida, y sólo en la medida, en que encontramos el Reino de Dios y ponemos en práctica lo que esté a nuestro alcance para que ese Reino se haga presente aquí y ahora. Esto es lo que constituye el *centro del Evangelio*, según lo que nos enseñan los sinópticos.

## 2

## LA CLAVE PARA ENTENDER EL REINO

*El anuncio a más de Jesús  
el Reino*

En los evangelios, jamás se da una definición de lo que es el Reino de Dios. Ni los evangelios describen concretamente en qué consiste. Como se ha dicho muy bien, aquí nos encontramos con una paradoja: Jesús habla muchas veces del Reino de Dios, pero nunca dice qué es en concreto<sup>1</sup>. Esto parece indicar que, cuando Jesús hablaba de este asunto, sin duda, se refería a algo que, de la manera que fuese, resultaba familiar para sus oyentes. El problema está en precisar, hasta donde se pueda, qué es lo que aquellas gentes, que escuchaban a Jesús, tenían en su cabeza cuando oían decir: "~~Se ha cumplido el plazo, ya llega el Reino de Dios~~" (Mc 1, 15). En concreto, ¿qué esperaba aquel pueblo cuando se le anunciaba semejante noticia?

## La esperanza y el conflicto

\* Como ha escrito José Luis Sicre, "~~hablar de la esperanza de los contemporáneos de Jesús no resulta fácil~~"<sup>2</sup>. Porque habría que distinguir,

1. J. SOBRINO, *Jesucristo liberador*, 98. Este autor nos recuerda la afirmación de W. Kasper: "Jamás nos dice Jesús expresamente qué es ese Reino de Dios. Lo único que dice es que está cerca". *Jesús. el Cristo*, Salamanca, 1986, 86. Ni siquiera en las llamadas parábolas del Reino, Jesús define lo que es ese Reino, aunque recalque su novedad, su exigencia, su escándalo..., pero nunca lo define, "no aclara nunca el concepto de "soberanía de Dios" en cuanto tal. E. SCHILLEBEECKX, *Jesús. La Historia de un Viviente*, 130.
2. J. L. SICRE, *El Cuadrante. II. La apuesta. El mundo de Jesús*, Estella, 1997, 299, que cita a P. GRELOT, *L'espérance juive à l'heure de Jésus*, París, 1978. Una información, resumida pero muy completa, sobre el Reino de Dios, tal como se es-

junto a la masa del pueblo, los principales grupos político-religiosos. Y, dentro de un mismo ambiente, descubriríamos tendencias distintas e incluso opuestas<sup>3</sup>. En este sentido es claro, como indica el mismo Sicre, que la esperanza de los contemporáneos de Jesús se puede analizar fijándose en cuatro aspectos fundamentales: el nivel *político-social*, el *religioso*, el *existencial* y el *apocalíptico*<sup>4</sup>. Por supuesto, es importante tener muy en cuenta las distintas representaciones del Reino de Dios que se presuponian desde cada uno de esos aspectos. Por eso, es evidente que no podían pensar en el Reino de Dios de la misma manera los revolucionarios socio-políticos (que años más tarde terminaron por denominarse los "zelotas") que los hombres piadosos de la secta de Qumran; o los sumos sacerdotes y senadores, que disfrutaban de su situación privilegiada al amparo de los romanos. Todo esto es incuestionable.

Pero, al analizar cómo vivían las gentes del pueblo y del tiempo de Jesús la esperanza del Reino que iba a venir, hay que tener muy presente un hecho global, que es casi lo más claro en el conjunto de los evangelios sinópticos. Me refiero a lo siguiente: **si es cierto que el mensaje del Reino es central en los evangelios, tan cierto como eso es que, en los mismos evangelios, es igualmente central el conflicto que provocó el mensaje y la vida de Jesús**. Dicho de otra manera, la centralidad del Reino y la centralidad del conflicto son dos datos tan claros, tan insistentemente repetidos, en los evangelios sinópticos, que, habría que estar ciegos para no darse cuenta de la relación que tiene que haber entre lo uno y lo otro, entre el Reino y el conflicto. Quiero decir, la presencia del Reino de Dios, tal como lo planteó y lo vivió Jesús, provocó dos efectos al mismo tiempo: en la gran masa del pueblo, un *entusiasmo* desbordante

peraba en el antiguo judaísmo en su época tardía: textos apocalípticos, sapienciales, Qumran y Filón, en A. LINDEMANN, *Herrschaft Gottes Reich Gottes*, IV. *Neues Testament und spätantikes Judentum*, en TRE, 15, 1986, 196-200. Importante el estudio de O. CAMPONOVO, *Königtum, Königsherrschaft und Reich Gottes in den frühjüdischen Schriften*, OBO, 58, Freiburg (Schweiz), 1984, que estudia, no sólo el A. T. en general, sino que presta especial atención a la literatura posterior a Antioco IV y los macabeos, la teología de los fariseos, Qumran y grupos similares, los Testamentos de los Doce Patriarcas, los escritos judío-helenísticos y las traducciones judaicas del A. T., concretamente los Setenta y los Targumines, con amplia bibliografía en pg. 453-476.

3. J. L. SICRE, l.c.

4. J. L. SICRE, o.c., 300-304, que describe muy bien estos cuatro niveles.

te; y en los grupos dirigentes, un *rechazo* brutal. Ahora bien, esto significa obviamente que el mensaje de Jesús sobre el Reino de Dios respondía a algo que ansiaban las gentes más sencillas de aquella sociedad, los débiles del tiempo, puesto que, de no ser así, no hubiera provocado tal entusiasmo; mientras que ese mismo mensaje tenía que ser algo que inquietaba, ponía nerviosos y hasta irritaba a los grupos y personas más consideradas, mejor vistas y, en ese sentido, más instaladas en el sistema religioso del pueblo judío, es decir, a las gentes más identificadas con la religión establecida, tal como aquella religión era interpretada y vivida en la primera mitad del siglo primero.

#### El motivo del conflicto

Aquí debo hacer una advertencia importante. Es claro que, en los evangelios, ni una sola vez, los grupos y personas que se enfrentaron a Jesús, ni le echaron en cara, ni lo denunciaron, porque anunciaba el Reino de Dios. **Ni los fariseos, ni los escribas, ni los sumos sacerdotes, jamás acusaron a Jesús por anunciar el Reino**. El problema no se provocó por eso. **El problema se provocó, como veremos después, de un modo: como anunció el Reino. Y, sobre todo, por el modelo o tipo del Reino que presentó Jesús**. Porque, en definitiva, todo aquello (lo que decía y hacía Jesús cuando planteaba el asunto del Reino) era algo que no cabía, ni podía haber, en la calera de los hombres religiosos de aquel pueblo y de aquella sociedad.

Insisto en que los adversarios de Jesús no podían echarle en cara, y menos aún oponerse, a que dijera que ya llegaba el Reino de Dios. Porque eso era lo que más ardientemente deseaban ellos mismos. Cuando aquellos hombres rezaban, por ejemplo, el salmo 145, lo que hacían era pedir que llegara pronto el Reino de Dios, que habría de colmar todos sus anhelos. Lo mismo cuando recitaban los salmos 93, 97, 98, 99. O cuando leían a sus profetas (Is 52, 7; Sof 3, 14-16; Dn 12, 2-3, etc.). Y es importante saber que estas ideas estaban presentes, de manera muy destacada, no sólo en los libros de la Biblia, sino además en los Apócrifos, por ejemplo, en el Salmo de Salomón 17, que probablemente contenía "las ideas más difundidas durante los primeros años del siglo I"<sup>5</sup>.

5. J. L. SICRE, *El Cuadrante*, II, 306. Análisis más detenido de estas ideas en el libro del mismo autor: *De David al Mesías*. Estella. 1995. 323-401.

El problema, por tanto, no estaba en que Jesús anunciara que llegaba el Reino. El problema se planteó, y se convirtió en conflicto mortal, cuando Jesús se puso a explicar cómo entendía él en qué consiste el Reino de Dios y cómo hay que vivir para entrar en ese Reino. O, lo que es lo mismo, quiénes pueden entrar en el Reino y quiénes no. Lo que con este motivo se provocó, llegó a convertirse en un asunto tan grave, que fue lo que le costó la vida a Jesús. Esto es lo primero que se ha de tener presente cuando se trata de estudiar en qué consiste el Reino de Dios, tal como lo entendió y lo vivió Jesús. En otras palabras, aquí está la clave para empezar a entender lo que significa y exige el Reino.

### El Reino que entusiasma

En los evangelios sinópticos se repite insistentemente (utilizando fórmulas diversas) que, en cuanto Jesús se puso a decir que se acercaba el Reino de Dios, aquello produjo, en la gente o, si se quiere, en la masa del pueblo, ~~un entusiasmo de tales proporciones que, a veces, los textos evangélicos rozan la exageración desmesurada~~. En efecto, desde el primer sumario programático, cuando Jesús afirma: "El Reino de Dios está cerca" (Mc 1, 15; Mt 4, 17), lo primero que pasó queda muy bien recordado por el evangelio de Marcos, cosa que se repite, con ligeras variantes, en los otros sinópticos: "Su fama se extendió enseguida por todas partes, llegando a toda la comarca circundante de Galilea" (Mc 1, 28; Mt 9, 26; Lc 4, 14). Pero la cosa no quedó ahí. Porque Mateo repite otra vez que Jesús "recorría Galilea entera... proclamando la buena noticia del Reino". Y añade: "Se hablaba de él en toda Siria... Lo seguían multitudes venidas de Galilea, Decápolis, Jerusalén, Judea y Transjordania" (Mt 4, 23-25). Sin duda, al decir esto, Mateo se inspira en lo que dice el evangelio de Marcos: "También de Judea y de Jerusalén, de Idumea y Transjordania y de las cercanías de Tiro y Sidón, mucha gente, enterándose de las cosas que hacía, acudió a él" (Mc 3, 8). ¿Quiere esto decir que el anuncio del Reino traspasó las fronteras de Israel, de manera que ineresó incluso a gentes del extranjero? Parece que, al hablar de "toda Siria" (*ôlon tèn Syrían*), el evangelio de Mateo se refiere a eso<sup>6</sup>. En todo

6. Así, U. LUZ, *El evangelio según san Mateo*, vol. I, 253, contra G. Maier, *Matthäus-Evangelium*, vol. I, Neuhausen-Stuttgart, 1979, 96. Por lo demás, para saber si los nombres toponímicos se refieren a Israel, sería preciso aclarar el sen-

caso, lo que está claro es que los evangelios quieren destacar el interés y hasta la impresión generalizada que causó, no ya sólo la persona de Jesús, sino, más concretamente, su enseñanza sobre el Reino, ya que eso es lo que se dice en los textos, como acabamos de ver. Aparte de que, una vez más, hay que recordar que el anuncio del Reino era el tema central de la enseñanza y la actividad de Jesús. Y eso es lo que tanto impresionó e interesó en todo el país y más allá de sus fronteras.

Pero no se trata sólo de los textos citados. El evangelio de Lucas, después de indicar que Jesús curó a muchos enfermos y endemoniados, añade: "Al hacerse de día salió y se marchó a un descampado. El gentío lo andaba buscando; dieron con él e intentaron retenerlo para que no se les fuese. Pero él les dijo: También a otros pueblos tengo que anunciarles el Reino de Dios; porque para eso me han enviado" (Lc 4, 42-43). Aquí es importante notar que, en los textos paralelos de Mateo y Marcos (Mt 8, 14-17; Mc 1, 29-39), no se hace mención de la predicación del Reino. Lucas, sin embargo, relaciona el interés y el entusiasmo del gentío con la conciencia del deber que se le impone a Jesús: *anunciar el Reino de Dios*. En este sentido, se ha dicho acertadamente que lo más significativo de este episodio es que ~~Jesús aparece por primera vez en el evangelio de Lucas, como el predicador del Reino~~, lo que constituye un aspecto decisivo de su misión<sup>7</sup>. Además, la relación entre el gentío, que se apiña en torno a Jesús, y el anuncio del Reino se repite otras veces en el relato de Lucas (Lc 8, 4; cf. 8, 10; 9, 11)<sup>8</sup>.

Una cuestión que aquí es necesario aclarar es el presunto rechazo que encontró Jesús por parte de ciudades enteras, concretamente Corozáin, Betsaida y Cafarnaún (Mt 11, 20-24; Lc 10, 13-15). ¿No es este dato un indicio muy claro de que el entusiasmo popular por Jesús no fue ni tan masivo ni tan incondicional? Lo primero que se debe tener presente aquí

tido que tiene la referencia a la Decápolis, donde había minorías judías considerables. Además, la Decápolis formaba parte del "Israel bíblico". Cf. U. Luz, o.c., 253.

7. J. A. FITZMYER, *El evangelio según Lucas*, vol. II, Madrid, 1987, 473.

8. En este texto, Lucas pone una adición redaccional que especifica concretamente el contenido de la enseñanza de Jesús. La redacción de Marcos es más genérica: "Empezó a enseñarles muchas cosas" (Mc 6, 34). Lucas quiere establecer una relación entre la multiplicación de los panes, que va a tener lugar inmediatamente después, y la figura de Jesús como predicador del Reino. J. A. FITZMYER, *El evangelio según Lucas*, vol. III, Madrid, 1987, 78.

es que el texto de Mt 11, 20-24, desde el punto de vista de la narración, está mal colocado, puesto que en Corozáin y Betsaida no se cuenta ningún milagro de Jesús<sup>9</sup>. En Cafarnaún sí se sitúan bastantes curaciones de enfermos (Mt 8, 5-17; 9, 1-34). Pero eso no indica nada cierto e indiscutible de la historia de Jesús, que la mayor parte de su vida se desarrolló lejos de Cafarnaún. Por eso, las palabras de Jesús sobre las tres ciudades se han de entender de manera proleptica. Es decir, la gente sabía que Israel no había hecho penitencia. Y entendieron estas palabras de Jesús como un pronóstico o previsión (*Voraussage*) de la condena de Israel al final de la historia de Jesús<sup>10</sup>. Por otra parte, las palabras contra Cafarnaún, en Mt 11, 23 no pasan de ser un "lugar retórico" en donde se recoge la sentencia contra el rey de Babilonia, en Is 14, 13-15<sup>11</sup>. En cualquier caso, el texto de Mt 11, 20-24 se ha de entender en el género apocalíptico de las palabras de lamento o amenaza<sup>12</sup>. En este sentido, las tres ciudades, Corozáin, Betsaida y Cafarnaún, son como la representación de todo el territorio. Y, desde ese punto de vista, el texto es una llamada al reconocimiento de las propias culpas y, por tanto, al arrepentimiento<sup>13</sup>. Más que esto, no parece que se pueda deducir, con seguridad, ninguna otra conclusión. Sobre todo, si tenemos en cuenta, como voy a explicar enseguida, que el pueblo y las multitudes en general permanecieron fieles a Jesús hasta el final. La insistente repetición de este dato, en los evangelios, no cuadra con la presunta alusión al rechazo masivo de ciudades enteras.

9. U. LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus*, EKK 1/2, Zurich, 1990, 193.

10. U. LUZ, o.c., 193. En esta misma dirección, ya E. Käsemann había interpretado el legión de las ciudades como una afirmación profética de la cristología primitiva. *Die Anfänge christlicher Theologie*, en *Exegetische Versuche und Besinnungen*, II, Göttingen, 1968, 93-94.

11. Como "lugares retóricos" se citan también: Am 9, 2; Ez 28, 2-8; 31, 14; Sal 1, 5; Ovidio, *Tristia* 1, 2. 19. U. Luz, o.c., 193. Más información sobre todo este asunto en: J. COMBER, *The Composition and Literary Characteristics of Matth 11. 20-24*: CBQ, 39, 1997, 497-504; L. OBERLINNER, *Todeserwartung und Todesgewissheit Jesu*, SBB, 10, 1980, 86-93.

12. A. SAND, *Das Evangelium nach Matthäus*, Regensburg, 1986, 249.

13. A. SAND, o.c., 250. Es verdad que hay autores que dicen que las tres ciudades no aceptaron la salvación. Así, por ejemplo, comentando Lc 10, 13, J. ERNST, *Das Evangelium nach Lukas*, Regensburg, 1993, 254. Según G. SCHNEIDER, lo que viene a decir este texto es que las tres ciudades no cambiaron ante las poderosas obras de Jesús. *Das Evangelium nach Lukas*, en *Ökumenischer Taschenbuch-Kommentar zum Neuen Testament*, 3/1. Gütersloh, 1984, 230.

Atención aparte merece el rechazo que, según el evangelio de Marcos, Jesús experimentó en Nazaret (Mc 6, 1-6). El texto recuerda, sin duda alguna, "una visita infructuosa que Jesús hizo a su patria chica"<sup>14</sup>. Parece lógico pensar que este dato aislado no invalida el hecho global, insistentemente repetido por el mismo Marcos, de la acogida masiva y entusiasta que encontró Jesús en el conjunto de Galilea. Por otra parte, también en este caso "se puede suponer que el rechazo sufrido (por Jesús) en su patria chica es presentado como paradigma de la incredulidad de Israel"<sup>15</sup>. Pero esto ya sería una "interpretación teológica" del evangelista y no tanto la narración de un rechazo multitudinario del anuncio del Reino de Dios. Eso no se dice en ninguna parte. Ni siquiera se insinúa de la manera que sea<sup>16</sup>. El evangelio de Lucas presenta el rechazo de Jesús en Nazaret en un relato distinto (Lc 4, 16-30). No se trata aquí, naturalmente, de explicar un texto complejo que presenta numerosas dificultades. Lo único que quiero destacar es que, de manera parecida a lo que ocurre con el relato de Marcos, "el rechazo de Jesús por sus compatriotas de Nazaret es una síntesis del gran rechazo que va a experimentar su actividad por parte de su propio pueblo, de su *patria*, en el sentido más amplio de la palabra"<sup>17</sup>. Esta opinión parece suficientemente fundada<sup>18</sup>. Lo que nos lleva a pensar que, también en este caso, estamos ante una interpretación teológica sobre el rechazo de Israel hacia Jesús, cosa que no coincide con un presunto rechazo "del pueblo sencillo" ante el mensaje del Reino.

### Un entusiasmo que duró hasta el fin

Por lo tanto, tenemos una primera constatación muy clara: los evangelios insisten, de manera explícita y en contextos distintos, en que la predicación y la actividad de Jesús, concretamente por lo que se refiere

14. J. GNILKA, *El evangelio según san Marcos*, vol. I, Salamanca, 1986, 270.

15. J. GNILKA, o.c., 270.

16. Hay quien piensa que lo único que se puede deducir de este pasaje es "que Jesús predicó sin éxito en su patria chica. Todo lo demás son intentos de la tradición cristiana para enfrentarse a este hecho difícilmente comprensible". E. GRÄSSER, *Jesus in Nazareth (MK 6, 1-6a)*, en E. Grässer y otros, *Jesus in Nazareth*, BZNW, 40, 1972, 13.

17. J. A. FITZMYER, *El evangelio según Lucas*, vol. II, Madrid, 1987, 429.

18. Cf. R. L. STURCH, *The "Patria" of Jesus*, ITS, 28, 1977, 94-96.

al asunto del Reino de Dios, **provocó un entusiasmo generalizado entre las gentes que oían sus palabras y se beneficiaban de sus hechos.** Como es sabido, las alusiones a este entusiasmo de la gente se repiten con frecuencia, sobre todo en el evangelio de Marcos (1, 28. 37. 45; 2, 2; 3, 7. 20; 4, 1; 5, 21. 24; 6, 31. 34; 8, 1; 9, 14; 10, 1. 46), pero también en Mateo (13, 1-2; 14, 13-15. 34-36; 20, 29) y en Lucas (4, 15; 5, 1; 6, 17; 8, 4; 12, 1; 21, 38)<sup>19</sup>. Y aquí es importante recordar que el interés masivo de la gente, por lo que decía y hacía Jesús, no decae, como se suele decir, a partir de la confesión de Pedro en Cesarea (Mc 8, 27-38). Es cierto, como ha indicado R. Aguirre, que desde este momento y hasta la entrada en Jerusalén, es decir, en la sección de "el camino" hacia la ciudad (Mc 8, 27-10, 52), encontramos fundamentalmente enseñanzas de Jesús circunscritas a los discípulos. Pero, como acertadamente ha dicho J. Sobrino, "la historicidad de la crisis galilea no puede consistir en el abandono de las multitudes, tal como lo pretende Ch. Dodd"<sup>20</sup>. Porque, según el excelente análisis de R. Aguirre, "el capítulo 6 de Jn no supone un giro en la actitud de la gente ni una disminución de su eco popular"<sup>21</sup>. En Mc 8, 34, la gente es destinataria, junto con los discípulos, de la enseñanza de Jesús. Cuando baja del monte de la Transfiguración encuentra a sus discípulos rodeados de gente que corre a saludarle (Mc 9, 14-15). La escena del epiléptico que sigue (Mc 9, 16-29) refleja

19. Para todo este asunto, cf. R. AGUIRRE, *Jesús y la multitud a la luz de los sinópticos*, en R. AGUIRRE y F. GARCÍA LÓPEZ (eds.), *Escritos de Biblia y Oriente*. Miscelánea conmemorativa del 25 aniversario del Instituto Español Bíblico y Arqueológico (Casa de Santiago) de Jerusalén, Salamanca - Jerusalén, 1981, 259-282.

20. J. SOBRINO, *Jesucristo liberador*, San Salvador, 1996, (3 ed.), 261. La explicación de la llamada "crisis galilea", que, hace más de veinticinco años, intentó dar F. Mussner, no resulta convincente. Según este autor, todo consistiría en que, primero, Jesús se dirige a Israel con la oferta del Reino escatológico; pero, después del rechazo de esa oferta por parte Israel, Jesús se habría quedado distante con su oferta. Todo se podría resumir diciendo que se pasa del Mesías al Mesías del sufrimiento (*Von Messias zum Leidensmessias*). *Gab es eine "galiläische Krise"?*, en P. HOFFMANN (ed.), *Orientierung an Jesús. Zur Theologie der Synoptiker*, Freiburg, 1973, 250. Pero, ante este intento de explicación, se tiene la impresión de estar más ante una determinada tesis cristológica que ante la lectura histórica (en cuanto eso es posible) de lo que allí realmente ocurrió.

21. R. AGUIRRE, *Jesús y la multitud a la luz del evangelio de Juan*, en *Estudios Eclesiásticos*, 218-219, 1980, 1068.

con claridad la presencia de la gente en torno a Jesús. En Mc 10, 1, "de nuevo" la multitud acude a Jesús. Y en Mc 10, 46 se dice que "bastante gente" le acompañaba. Finalmente, cuando entra en Jerusalén, "muchos" le precedían y le seguían gritando (Mc 11, 7-9)<sup>22</sup>.

Más aún, durante la estancia en Jerusalén en los días que precedieron a su muerte, los dirigentes judíos querían matarle a traición, porque temían un tumulto en el pueblo (Mc 14, 1-2). Y poco antes dice el mismo Marcos que "todo el mundo estaba asombrado de su enseñanza", de manera que por eso las autoridades no se atrevían a acabar con él (Mc 11, 18), cosa que se repite en Mc 12, 12<sup>23</sup>. Y, por la teología del evangelio de Juan, sabemos que el entusiasmo popular fue lo que decidió a los dirigentes a matar a Jesús. En un texto de singular importancia histórica, referido al final del ministerio de Jesús, se afirma que fue precisamente el eco popular, que Jesús suscitaba, lo que le convirtió en peligroso porque podía dar pie a la intervención de los romanos (Jn 11, 47-54)<sup>24</sup>. **En definitiva, el entusiasmo de la gente, ante el anuncio del Reino<sup>25</sup>, duró hasta el final de la vida de Jesús. Sin duda alguna, aquellas gentes vieron, en el mensaje del Reino, algo que colmaba sus aspiraciones más profundas.**

### ¿Quiénes se entusiasmaron por el anuncio del Reino?

Pero aquí hay que aclarar una cuestión fundamental. Cuando los evangelios hablan de la "gente", que se entusiasma ante el mensaje de Jesús, en concreto, ¿a quién se refieren? Hay un dato claro: cuando el evangelio de Mateo habla, por primera vez, del "gentío" que seguía a Jesús (Mt 4, 25), precisamente porque "recorría Galilea entera... proclamando la buena noticia del Reino" (Mt 4, 23), el texto griego utiliza la expresión *óchloi polloí*, que significa literalmente "muchas gentes". El

22. Cf. R. AGUIRRE, o.c., 263-264.

23. Cf. R. AGUIRRE, o.c., 265-267.

24. R. AGUIRRE, *Del movimiento de Jesús a la Iglesia cristiana*, Bilbao, 1987, 51.

25. Es verdad que, en el evangelio de Juan, el término "Reino de Dios" casi falta por completo (excepción en Jn 3, 3. 5). Pero también es cierto que el equivalente objetivo del Reino de Dios en la teología joánica es sobre todo la "vida" (*zoé*). Cf. U. LUZ, *Basileía*, en H. BALZ - G. SCHNEIDER, *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento*, vol. I, 612. Y la decisión de matar a Jesús se tomó precisamente porque había devuelto la vida a Lázaro (cf. Jn 11, 45-46).

sustantivo *óchlos* (muchedumbre, pueblo numeroso, gentío) vuelve a aparecer en textos muy significativos, que expresan la respuesta popular al mensaje del Reino. Así, el evangelio de Marcos empieza el discurso de las parábolas del Reino (cf. Mc 4, 11. 26. 30) diciendo que se reunió un "gentío enorme" (*óchlos pleistos*) (Mc 4, 1). Y Lucas presenta a Jesús como el predicador del Reino (Lc 4, 43) justamente cuando dice que "las gentes" (*oi óchloi*) lo buscaban y querían retenerlo (Lc 4, 42). También el "gentío" (*óchlou polloû*) es el que escucha las parábolas del Reino (Lc 8, 4); y a las "gentes" (*óchloi*) les habla Jesús del Reino de Dios (Lc 9, 11). Por eso, según creo, el sustantivo *óchlos* es el término que se repite con más frecuencia, en los evangelios sinópticos, cuando hablan de la multitud, el pueblo o el gentío, que se reúne en torno a Jesús. De manera que Mateo lo utiliza 49 veces, Marcos 38 veces y Lucas 41<sup>26</sup>, mientras que otros vocablos parecidos, como *laós* (pueblo), *plêthos* (multitud) o *éthnos* (nación) aparecen con menos frecuencia<sup>27</sup>.

Por supuesto, para hacer un análisis exhaustivo de la relación de las masas populares con Jesús, sería necesario estudiar detenidamente los cuatro vocablos que acabo de indicar. Pero mi intención, en este momento, se limita a algo más concreto: la respuesta entusiasta de la "gente" al anuncio del Reino. Ahora bien, como acabo de decir, eso se expresa, en los sinópticos, principalmente y de manera muy destacada con el término *óchlos*. En todo caso, está fuera de duda que fue el "gentío" (la "muchedumbre") el que acogió, positivamente entusiasmado, el mensaje del Reino. Ahora bien, ¿a quién se refieren los evangelios cuando hablan de ese "gentío"?

El origen del sustantivo *óchlos* (de etimología incierta) es elocuente. En el griego clásico (atestiguado desde Píndaro), significa la "muchedumbre del pueblo" o el "gentío", en contraposición especialmente a los nobles o a la clase superior. Es "la masa carente de orientación y caudillaje, la plebe carente de significado político e intelectual"<sup>28</sup>. En los LXX, se expresa con esta palabra la "multitud del pueblo" (Dan 3, 4) o el "tropol de gente" (Dn 10, 6). En Lev 24, 16, se refiere a la asamblea

26. R. MORGENTHALER, *Statistik des Neutestamentlichen Wortschatzes*, Zurich, 1958, 127.

27. Sólo *laós* se acerca en el evangelio de Lucas: 36 veces. Cf. R. AGUIRRE, *Jesús y la multitud a la luz de los sinópticos*, 279.

28. R. MEYER, *Ochlos*: TWNT V, 582-583.

del pueblo que ha de lapidar al blasfemo. En otros pasajes significa el "pelotón" de los torpes o bien el "ejército" de los "mercenarios" (Nm 20, 20; Is 43, 17)<sup>29</sup>. Según esto, cuando los evangelios hablan de la "gente" (*óchlos*), la mayoría de las veces designan la multitud desorganizada de gentes, que vienen para oír a Juan Bautista (Lc 3, 7. 10) o a Jesús, o esperan de éste la curación (Mt 4, 25; 5, 1, etc.). Jesús dirige su palabra y su misericordia precisamente a esos seres humanos que no tienen ninguna cualidad especial (Mt 9, 33), y les da de comer (Mt 14, 19). La postura opuesta está representada por los círculos dirigentes, por los fariseos y los letrados, que desprecian al *óchlos*, como "masa" de los que carecen de educación y no guardan la Ley. Según la formulación durísima del evangelio de Juan, se trata de "la plebe que no entiende de la Ley y está maldita" (Jn 7, 48-49), los '*am bâ'âres*'. Por eso, en los evangelios, a estas "gentes" se les asocia con la enfermedad (Mt 4, 25; 14, 15; 15, 30-31; 19, 2; Mc 3, 9-10; 5, 24-25; Lc 5, 15; 6, 17; 9, 11), con el demonio (Mt 4, 25; 17, 14-18; Mc 3, 9-11; 9, 17-18; Lc 6, 17-19; 9, 38-39), con el pecado (Lc 3, 7; 5, 29), con el hambre (Mt 14, 19-23; 15, 32; Mc 8, 1-2; Lc 9, 12). De manera que Jesús sentía compasión de aquella "gente" porque "andaban maltrechos y derrengados como ovejas sin pastor" (Mt 9, 36). Y es importante caer en la cuenta de que el evangelio de Mateo pone estas palabras en boca de Jesús<sup>31</sup> precisamente cuando va a comenzar el discurso de la misión, en el que el tema central del mensaje es que "ya llega el Reino de Dios" (Mt 10, 7).

La conclusión que se desprende de cuanto acabo de decir es clara: lo que Jesús anunciaba y lo que ponía en práctica, cuando los evangelios hablan del Reino de Dios, era algo que provocó un entusiasmo desbordante y masivo entre las gentes más sencillas, las más pobres, las más desgraciadas e ignorantes de Galilea, ante todo. Pero también en las

29. Los distintos matices del término *óchlos*, en los LXX, se encuentran en P. KATZ: TWNT V, 583-585. Cf. H. BIETENHARD, *Pueblo*, en L. COENEN, E. BEYREUTHER, H. BIETENHARD, *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*, vol. III, Salamanca, 1983, 446.

30. H. BIETENHARD, o.c., 446. Bibliografía en TWNT X, 1208. También en P. ZINGG, *Das Wachsen der Kirche*, Göttingen, 1974, 61-63.

31. Parece que aquí Mt recoge materiales de Mc 6, 7-13. 30 s y de la fuente Q (Lc 10, 2-16). Cf. U. LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus*, vol. 2, en EKK 1/2, Zurich, 1990, 77; S. SCHULZ, *Die Spruchquelle der Evangelisten*, Zurich, 1972, 404-419.

gentes de más ínfima condición venidas de otras partes, incluso de la capital, Jerusalén. Esto, me parece a mí, es lo primero, lo más claro, lo que más se repite en los textos evangélicos. Y esto, por tanto, es lo primero que se debe tener en cuenta cuando se trata de interpretar y de explicar lo que significa el Reino de Dios.

Más adelante, en el capítulo 9, trataré con más detención el tema de la relación entre Jesús y el pueblo (*óchlos*). Sin duda, habrá quienes piensen que idealizo románticamente al pueblo, como si "los malos" fueran los dirigentes religiosos, mientras que "los buenos" serían las masas populares. Volveré sobre este asunto. Porque aquí tocamos una cuestión capital. Lo que, de momento, me interesa dejar bien claro es que no se trata de un problema de "buenos" y "malos". Si los evangelios destacan con tal fuerza la relación positiva, que existió entre Jesús y el pueblo, no es porque las masas populares fueran intachables y gentes honradas a carta cabal. Lo que allí estaba en juego no era un problema *ético*, sino un problema de *poder*. Jesús no se puso de parte de los "buenos" y en contra de los "malos". Jesús se puso de parte de los "débiles", de los "nadies", de los que sufrían más de la cuenta por causa de quienes acaparaban un poder que se traducía en agresiones constantes a la vida de aquellas gentes. Ahora bien, ¿qué quiere decir todo esto?

### El entusiasmo de la gente sencilla

Por lo pronto, tenemos una cosa clara: lo que Jesús quería decir, cuando hablaba del Reino, produjo inmediatamente un entusiasmo masivo en las gentes más sencillas de Galilea y en otras similares de las regiones circundantes. Ahora bien, para comprender lo que esto significa, lo primero que tenemos que hacer es enterarnos de cómo vivían aquellas gentes. Afortunadamente, desde hace más de treinta años, historiadores y sociólogos vienen estudiando este asunto. De manera que, en este momento, tenemos datos bastante seguros que nos informan de cómo funcionaba la sociedad en la que Jesús anunció el Reino<sup>32</sup>.

32. Los resultados de estos estudios están muy bien resumidos por J. L. SICRE, *El Cuadrante*, parte II, *La apuesta. El mundo de Jesús*, Estella, 1997, 279-297. La bibliografía, en pg. 297. Sigue siendo fundamental el estudio de G. E. LENSKY, *Power and Privilege: A Theory of Social Stratification*, Nueva York, 1966. Estudios más recientes: G. ALFÖLDY, *Die römische Gesellschaft*, Wiesbaden, 1986; A. J. SALDARINI, *Pharisees, Scribes and Sadducees in Palestinian Society*,

Pues bien, según la clasificación de Lensky (generalmente aceptada), las sociedades agrarias del tiempo de Jesús se componían de nueve clases de personas. Pero estas clases estaban estructuradas de tal forma que había un abismo de distancia entre las cinco más altas y las cuatro inferiores. Las cinco clases superiores eran: la clase *dirigente*, la clase *gubernante*, la clase de los *subalternos*, la de los *comerciantes* y la clase *sacerdotal*<sup>33</sup>. De momento, no me detengo en el análisis de estos grupos. Lo que nos interesa ahora es saber cómo vivían las cuatro clases inferiores. Estas eran, ante todo, los *campesinos*, a los que pertenecía "la inmensa mayoría de la población"<sup>34</sup>. O, como indica Sicre, "el pequeño campesinado constituía la gran masa del pueblo"<sup>35</sup>. Estas gentes vivían de unos ingresos totales que rondarían los 200 denarios, lo que en aquel tiempo era lo mínimo para sobrevivir<sup>36</sup>. Además, "la carga que suponía aguantar al estado y a las clases privilegiadas recaía sobre las espaldas de la gente humilde y, en particular, sobre las de los labradores rústicos"<sup>37</sup>. Hoy diríamos que aquellas gentes vivían de una "agricultura de subsistencia", es decir, un trabajo que les daba estrictamente para tener lo indispensable. Con frecuencia, no podían ni pagar los impuestos. Y, en los casos más trágicos, terminaban perdiendo la tierra y pasaban a engrosar la masa de los pobres, con muy pocas probabilidades de recuperar la posición anterior<sup>38</sup>.

Edimburgo, 1989; W. BÖSEN, *Galiläa als Lebensraum und Wirkungsfeld Jesu*, Freiburg, 1985; D. A. FIENSY, *The Social History of Palestine in the Herodian Period. The Land is Mine*, Nueva York, 1991; R. L. ROHRBAUGH, *The Social Location of the Marcan Audience*, BthB, 23, 1993, 114-127; J. D. CROSSAN, *Jesús: Vida de un campesino judío*, Barcelona, 1994. En esta obra se recoge una abundante bibliografía sobre toda esta temática en p. 523-541. Del mismo autor y en forma más divulgativa: *Jesús: biografía revolucionaria*, Barcelona 1996. Por lo demás, sigue siendo básico el conocido estudio de J. JEREMIAS, *Jerusalén en tiempos de Jesús*, Madrid, 1977, cuya primera edición alemana es de 1966. Pero este trabajo se limita a la sociedad de la capital Jerusalén.

33. Un resumen de cómo estaban estructurados estos grupos, en J. L. SICRE, *El Cuadrante*, p. II, 281-292. De manera más resumida, en J. D. Crossan, *Jesús: Vida de un campesino judío*, 80-81.

34. J. D. CROSSAN, *Jesús: Vida de un campesino judío*, 81.

35. J. L. SICRE, *El Cuadrante*, p. II, 292, que cita a W. Bösen, *Galiläa als Lebensraum und Wirkungsfeld Jesu*, 186-187.

36. J. L. SICRE, o.c., 292.

37. G. LENSKY, *Power and Privilege: A Theory of Social Stratification*, 266. Cf. J. D. Crossan, *Jesús: Vida de un campesino judío*, 81.

38. J. L. SICRE, o.c., 293.



Por debajo de los campesinos, estaban los *artesanos*. Estos eran un colectivo mucho más reducido, ya que, según parece, a este grupo pertenecía sólo un cinco por ciento de la población. Como dice Lensky, "en casi todas las sociedades agrarias, la clase de los artesanos se reclutaba originariamente entre las filas de los campesinos desposeídos y los hijos de éstos, carentes de derechos hereditarios"<sup>39</sup>. Por eso, se puede decir que los ingresos medios de los artesanos nunca llegaron a alcanzar ni siquiera el nivel (ya muy limitado) de los campesinos<sup>40</sup>. Sin duda, Jesús pertenecía a esta clase de personas, puesto que sabemos que era obrero manual que trabajaba la madera o la piedra (Mc 6, 3)<sup>41</sup>. En todo caso, cuando decimos que Jesús era carpintero, debemos evitar interpretar la palabra "carpintero" en el sentido que hoy le damos, es decir, el de respetable individuo de clase media, conocedor de un oficio cualificado y bien remunerado. Nada de eso. En la sociedad en que vivió Jesús, un *tékton* (obrero manual) era un pobre hombre que pertenecía a la clase baja<sup>42</sup>. Es decir, un individuo que estaba situado por debajo de los arruinados campesinos y muy cerca de los últimos en la escala social, los "impuros" y los "despreciables". En la misma situación que Jesús, se encontraban los pescadores (Pedro, Andrés, Santiago, Juan) que le acompañaban, de los que indica acertadamente Sicre: "Aunque no fuesen indigentes, carecían de poder y de influjo en la sociedad"<sup>43</sup>.

39. G. LENSKY, o.c., 278.

40. G. LENSKY, o.c., 278; J. D. CROSSAN, *Jesús: Vida de un campesino judío*, 81.

41. El sustantivo *tékton* corresponde al latino *faber* y no se limita al solo oficio de carpintero, sino que indicaría, más bien, al obrero de la construcción, porque carpintero o carretero tiene en cuenta sólo un aspecto. J. GNILKA, *El evangelio según san Marcos*, vol. I, Salamanca, 1986, 268. Por lo demás, como ha indicado J. P. Meier, a lo largo de todo el N.T., la palabra "carpintero" (*tékton*) sólo aparece en Mc 6, 3 y Mt 13, 55: en el primer texto, aplicada a Jesús; en el segundo, a José. Por consiguiente, el "hecho" universalmente conocido de que Jesús era carpintero pende del hilo de medio versículo. Sin embargo, esto no debe llevar a suponer que Mc 6, 3 sea inexacto, sobre todo porque no había razón para que Marcos, o los predicadores cristianos antes que él, se atrevieran a atribuir a Jesús una ocupación que no gozaba de especial prominencia en su sociedad. J. P. MEIER, *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico*, vol. I, Estella, 1998, 292.

42. J. D. CROSSAN, *Jesús: biografía revolucionaria*, Barcelona, 1996, 39-40.

Matizando más, J. P. MEIER indica que Jesús sería "uno de los pobres que tenían que trabajar duramente para vivir". *Un judío marginal*, vol. I, 293.

43. J. L. SICRE, o.c., 294.

Al margen de "campesinos" y "artesanos", estaban los considerados *impuros y degradados*, que eran personas cuyo origen y ocupación las mantenían alejadas de la gran masa de la población. Estas gentes se clasificaban en dos grupos, según la conocida división que establece J. Jeremias<sup>44</sup>. Por una parte, estaban los "impuros por el origen", que no podían unirse a familias legítimas. Tales eran los bastardos, los esclavos del templo, los hijos de padre desconocido, los expósitos y los eunucos. Por otra parte, los más numerosos eran los "impuros por profesión", grupo en el que se incluía una cantidad considerable de personas, según los oficios que desempeñaban. Y así, había "oficios de ladrones" (asnerizo, camellero, marinero, cochero, pastor, tendero, médico, carnicero), "oficios despreciables", concretamente a causa del mal olor que despedían quienes se dedicaban a esas tareas (recogedor de basura, fundidor de cobre, curtidor), los "sospechosos de inmoralidad" (orfebre, cardador de lino, molero, buhonero, tejedor, barbero, blanqueador, sangrador, bañero, curtidor) y, finalmente, los oficios que estaban "directamente basados en el fraude" (jugador de dados, usurero, organizador de concurso de pichones, traficantes de productos del año sabático, pastor, recaudador de impuestos y, en general, los publicanos). Quienes ejercían alguno de estos oficios estaban incapacitados para prestar testimonio y, en ese sentido, se equiparaban a los esclavos judíos, de los que dice J. Jeremias que "la dura realidad era frecuentemente más ruda que la legislación rabínica" sobre los derechos y deberes de estas personas<sup>45</sup>. Y a todos los mencionados hay que añadir todavía los "impuros por enfermedad", especialmente los leprosos. Pero del problema de la enfermedad, y lo que representaba en aquel tiempo, tendremos que hablar despacio más adelante.

Por último, en el estrato más bajo, se encontraba la clase de los *despreciables*, que "estaba formada por una gran diversidad de individuos, entre los que cabría enumerar a los pequeños delincuentes y criminales, los mendigos, los subempleados itinerantes o sin trabajo fijo y, en general, a cuantos se veían obligados a vivir de su ingenio o de la caridad pública"<sup>46</sup>.

44. J. JEREMIAS, *Jerusalén en tiempos de Jesús*, Madrid, 1977, 289-327.

45. J. JEREMIAS, o.c., 327.

46. G. E. LENSKY, o.c., 281; J. D. CROSSAN, *Jesús: Vida de un campesino judío*,

A todo lo dicho, hay que añadir todavía algo que me parece fundamental. Todas estas gentes constituían más del noventa y cinco por ciento de la población del estado judío en tiempos de Jesús<sup>47</sup>. Y, como es lógico, en personas que vivían en una cultura oral, casi todos eran analfabetos<sup>48</sup>. Teniendo en cuenta, además, que aquella cultura era muy distinta a la nuestra, sobre todo en una cosa: mientras que, para la gente de nuestro tiempo, los intereses y la preocupación central giran en torno a la economía, los valores determinantes del mundo mediterráneo del siglo primero eran el honor y la vergüenza<sup>49</sup>. Quiero decir con esto que el hecho de pertenecer a estas clases más bajas de la sociedad judía del tiempo de Jesús, además de llevar consigo el sufrimiento y las privaciones que implica la pobreza, era algo más humillante que lo que hoy nosotros podemos imaginar. En definitiva, eran gentes de ínfima condición, no sólo por su situación económica, sino, sobre todo, por su configuración social y cultural. Sin olvidar, por supuesto, que, en aquel pueblo (como ha pasado toda la vida en todos los pueblos del mundo), había corrupción, lacras y miserias morales, cosa que sabemos perfectamente por las frecuentes alusiones a pecadores, publicanos, prostitutas y en general gentes que no eran precisamente ejemplares.

### Dos conclusiones decisivas

Los datos, que acabo de analizar, nos llevan directamente a dos conclusiones que son, ante todo, obvias; y más que nada, decisivas.

47. Cf. J. D. CROSSAN, *Jesús: biografía revolucionaria*, 41.

48. J. D. CROSSAN, o.c., 41-42. Se discute si Jesús sabía leer y escribir. Hay tres textos en los evangelios que parecen indicar que poseía esa formación básica (Jn 8, 6; 7, 15; Lc 4, 16-30). Pero se trata de textos que plantean serios problemas y no ofrecen garantías de seguridad al respecto. De todas maneras, dado lo que era la educación judía y la alfabetización en tiempos de Jesús, parece que, desde una "argumentación indirecta", se puede afirmar que Jesús, de hecho, sabía leer y escribir. Estudia detenidamente este problema J. P. MEIER, *Un judío marginal*, 279-290.

49. Tal es el resultado de las investigaciones llevadas a cabo, en las últimas décadas, por los especialistas (principalmente norteamericanos) en la antropología cultural, que cada día resulta más imprescindible para el conocimiento del Nuevo Testamento. Estos especialistas pertenecen al llamado "The Context Group" ("El Grupo del Contexto"). Me refiero aquí concretamente a los resultados que presenta el estudio de B. J. MALINA, *El mundo del Nuevo Testamento*, Estella, 1995, 45-49. Con bibliografía sobre este punto en pg. 81-83.

**La primera conclusión es** que, si lo que decía Jesús cuando hablaba del Reino, entusiasmó masivamente a la gente más sencilla de aquel pueblo, sin duda alguna lo del Reino tenía que ser algo muy sencillo también, algo que estaba al alcance de los más pobres y analfabetos, un mensaje que entendían los más simples y despreciados de aquella sociedad. Es importante tener esto muy presente siempre que hablamos del Reino de Dios. Si el anuncio del Reino entusiasmó a los más ignorantes, es que el contenido de ese anuncio está al alcance de cualquiera, por más simple y analfabeto que sea. Más aún, del conjunto de los relatos evangélicos se deduce que sintonizaron rápidamente con el mensaje del Reino, no sólo los pobres y los ignorantes, sino además los corruptos, es decir, gentes que no se distinguían precisamente por su vida intachable. Y debo añadir que la teología, al menos en este punto capital, se ha empobrecido notablemente por no haber escuchado a los pobres y en general a las gentes de ínfima condición. Porque si el magisterio de los teólogos es importante en la Iglesia, también es importante en ella el magisterio de los sencillos, los que no tienen nada que decir en este mundo (*népioi*), ya que es a ellos a quien Dios revela sus misterios más profundos, los misterios que se ocultan a los "sabios" y "entendidos" (Mt 11, 25-27; Lc 10, 21 s)<sup>50</sup>. De la misma manera que el "saber de Dios" no se encuentra ni en el "sabio", ni en el "letrado", ni en el "estudioso del mundo éste" (1 Co 1, 20); como tampoco parece que eso vaya por el camino de los "intelectuales", ni el de los "poderosos", ni el de la gente de "buena familia" (1 Co 1, 26). Todo lo contrario, la *sophía tou Theou* está, más bien, asociada a "lo necio", a "lo débil", a "lo plebeyo", a "lo despreciado", incluso a "lo que no existe" (1 Co 1, 27-28), es decir, a lo que no cuenta para nada en esta vida<sup>51</sup>. Sin duda alguna, el contenido del

50. El texto proviene claramente de Q y expresa, en última instancia, quiénes son los que se enteran de la cercanía del Reino de Dios y lo que eso representa. Cf. S. SCHULZ, *Q Die Spruchquelle der Evangelisten*, Zurich, 1972, 213-228.

51. Serían los que son nada ni conocen nada. Cf. G. THEISSEN, *Estudios de sociología del cristianismo primitivo*, Salamanca, 1985, 184. Según A. DEISSMANN, el cristianismo primitivo fue un movimiento sostenido por las clases inferiores. *Licht vom Osten*, Tübingen, 1923, 115. Si bien es importante tener en cuenta que aquí no se trata solamente de un planteamiento sociológico, sino que, además, se ha de tener en cuenta el plano teológico, en relación a Rm 4, 17, en cuanto que Dios justifica y da vida donde sólo existe la nada y la muerte. Cf. W. SCHRAGE, *Der erste Brief an die Korinther*, EKK VII/1, 210-211.

Reino de Dios es algo que se tiene que interpretar a partir del hecho básico que representa el que fue comprendido inmediatamente por los últimos y los más ignorantes de este mundo. Con lo cual quiero decir: si se interpreta de otra manera, al margen de este hecho básico, es que eso no es ni puede ser lo que Jesús quiso enseñar.

~~El anuncio del Reino~~ es que, si el mensaje del Reino, no sólo fue entendido por los últimos de este mundo (económicamente, culturalmente y hasta religiosamente), sino que, además, entusiasmó a aquellas gentes, eso quiere decir que ~~el anuncio de Jesús respondía a algo que aquel pueblo deseaba y hasta necesitaba de manera apremiante. En otras palabras, lo que Jesús decía sobre el Reino tenía que ser algo que venía a satisfacer aspiraciones y esperanzas muy hondas y muy básicas de los más pobres, ignorantes y marginados de aquella sociedad.~~ En este sentido, es verdad que quien acepta el mensaje de Jesús, llega "a la auténtica relación natural del hombre con Dios, no puede ya vivir de otra manera que anhelando ante todo el Reino de Dios", lo cual lo lleva a actuar como actúa el mismo Dios, es decir, a una vida de servicio, de perdón, de misericordia, de amor, como ha dicho acertadamente Pannenberg<sup>52</sup>. Esto es cierto, no cabe duda. Pero esto, además de ser demasiado genérico, se queda a medio camino. Porque perdón, misericordia y amor son cosas que las necesita todo el mundo, lo mismo el rico que el pobre, el sabio o el ignorante, el poderoso y el débil. Sin embargo, los evangelios van más lejos. Porque el mensaje del Reino no entusiasmó a todo el mundo. Lo que Jesús dijo sobre el Reino entusiasmó al *óchlos* (pueblo), la masa de los que carecían de bienes, de educación y además no guardaban la ley. Pero, al mismo tiempo (como vamos a ver enseguida), lo que Jesús dijo indignó, enfureció y hasta escandalizó a grupos y personas que despreciaban al *óchlos* y que no podían soportar aquel entusiasmo popular. Y pienso, también aquí, que esto es determinante para poder enterarnos de lo que significa el Reino que Jesús anunció.

En resumen: lo primero que hemos de tener presente, cuando tratamos de comprender lo que significa el Reino de Dios, es que el anuncio de Jesús sobre este asunto produjo un entusiasmo masivo en el pueblo más sencillo. Lo cual quiere decir, ante todo, que lo del Reino es algo

que los más ignorantes entienden enseguida. Y, en segundo lugar, es algo que sin duda responde a las carencias que tienen las gentes de ínfima condición, es decir, es algo que resulta buena noticia (evangelio) para los pobres, los débiles, los marginados de toda índole y sea cual sea su marginación, aun cuando se trate de una marginación en la que han caído por culpa propia. A partir de estos presupuestos, tenemos que empezar a comprender lo que se nos quiere decir cuando en los evangelios se habla del Reino. Con esto no está dicho todo. Ni mucho menos. Pero esto es imprescindible para entender lo demás.

52. W. PANNENBERG, *Fundamentos de Cristología*, Salamanca, 1974, 288. Cf. J. SOBRINO, *Jesucristo liberador*, Madrid, 1991, 153.