

# **FUNDAMENTACION BIBLICA DE LA MISION CRISTIANA UNIVERSAL**

## **Panorama de su evolución en la exégesis protestante sobre la obra salvífica del Jesús terreno a lo largo de este siglo**

### **S U M A R I O :**

- I. PLANTEAMIENTO DE LA TEOLOGIA LIBERAL: ALTERNATIVA PARTICULARISMO-UNIVERSALISMO.
- II. MISION DE JESUS Y ESCATOLOGIA: LA ESCATOLOGIA CONSECUENTE DE A. SCHWEITZER, M. GOGUEL Y B. SUNDKLER.
- III. MISION DE JESUS Y ESCATOLOGIA DE HISTORIA DE SALVACION: O. CULLMANN.
- IV. LA ESCATOLOGIA REALIZADA Y LA ACTIVIDAD SALVIFICA DE JESUS: J. JEREMIAS.
- V. ESTADO ACTUAL DE LA DISCUSION: POSICIONES ESCATOLOGICAS DE F. HAHN Y S. G. WILSON.
- VI. CONSIDERACIONES FINALES PARA LA ECLESIOLOGIA.

Hablar de fundamentación bíblica de la misión cristiana puede parecer a primera vista una tarea extremadamente sencilla. Basta abrir cualquiera de los evangelios por su última página para encontrar unos textos bien claros sobre el tema. Ya Maurice Goguel, en una conferencia pronunciada en Ginebra el 16 de abril de 1931, hacía notar que el universalismo cristiano está claramente expresado en las palabras de Mt 28,18-20: «Id y haced discípulos de todos los pueblos.» Con el

mismo espíritu escribía Pablo a los Colosenses (3,11): «Ya no hay griego ni judío, circunciso ni incircunciso, bárbaro ni escita, esclavo ni libre; sino Cristo, todo en todos.» Esta misma idea universalista aflora prometadora en varios pasajes clave del evangelio de Juan (cfr. 12,20 ss.; 4,23 ss.)<sup>1</sup>.

Los Padres del Concilio Vaticano II no parece, sin embargo, que vieron la cosa tan clara cuando decidieron abordar a fondo la pregunta radical acerca de si la misión concebida a la medida del mundo resulta hoy día tan esencial como se ha dicho siempre. La respuesta profunda y decidida de la Iglesia quedó expresada en el Decreto «Ad gentes» sobre la actividad misionera de la Iglesia. El contenido de este documento sincero de la Iglesia seguía la trayectoria iniciada por el esfuerzo creciente realizado, sobre todo desde 1950, por el Consejo Ecuménico Misional. Las Conferencias de Tambaram (1938), Willingen (1952) y Evanston (1954) reconocieron la enorme importancia ecuménica de este empeño para lograr un conocimiento verdadero de la Iglesia, de su unidad y de sus objetivos.

La ocasión de estos trabajos fue la inmensa distancia que mediaba en Europa entre la solución conservadora de fines del siglo pasado<sup>2</sup> y la larga serie de trabajos llevados a cabo por la nueva escuela exe-gético-teológica, especialmente después de la primera guerra mundial. La gigantesca obra de G. Warneck daba un fundamento cultural vas-tísimo al afán misionero floreciente de aquella época, pero orientaba forzosamente hacia una Apologética de la misión. En contraposición con esta tendencia y debido a influencias diversas, se concentró el esfuerzo de fundamentación en la convicción de que la única funda-mentación válida de la misión es la bíblica. Desde entonces todo in-tento de fundamentación apologética de la misión se consideró anti-cuado. La fundamentación bíblica de la misión desde la obra salvífica de Jesús de Nazareth evitó expresamente ser un intento de justifi-cación a ultranza de las obras misioneras de la Iglesia y quiso ser un trabajo exe-gético y sistemático de lo que es y debe ser la misión desde su raíz.

Nadie osará decir que las Iglesias protestantes hayan ido por de-lante de la Iglesia Católica en la actividad misionera y en la ardua tarea multiseccular de implantar la Iglesia por todo el mundo. Pero «es obligado reconocer —escribe Pietro Rossano— que la misionolo-

<sup>1</sup> GOGUEL, M., *Jésus et les Origines de l'universalisme chrétien*, en: RHPH 12 (1932) p. 193-211.

<sup>2</sup> Representada principalmente por la obra monumental en cinco tomos de WARNECK, G., *Evangelische Missionslehre*, Gotha 1892-1900.

gía protestante, tanto germánica como angloamericana, precedió a la católica durante la primera parte de este siglo, en la investigación científica de la naturaleza y el fin de la misión»<sup>3</sup>.

El objetivo de este trabajo es ofrecer a la reflexión sistemática sobre la Iglesia un panorama del esfuerzo realizado por la exégesis protestante a lo largo de este siglo en su empeño por encontrar una fundamentación bíblica de la misión a partir de la actividad salvífica del Jesús terreno. ¿Quiso realmente Jesús durante su vida terrena una misión a los gentiles de alcance universal?

Soy consciente de que todo el esfuerzo realizado con la intención de descubrir a partir de las fuentes evangélicas el pensamiento y la intención íntima del Jesús terreno ha sido forzosamente fragmentario porque sólo ha podido realizarse a través de un proceso de aislamiento metodológico. Y este aislamiento —como apunta atinadamente Ferdinand Hahn<sup>4</sup>— corre el peligro de pasar por alto o de juzgar inadecuadamente aspectos fundamentales. «Es preciso caer en la cuenta —añade Hahn— de que la misión fue primordialmente un problema de la Iglesia primitiva. Por supuesto que la actitud propia de Jesús jugó allí un papel importante. Pero, dado el modo de ser de nuestra tradición, para hacer claridad en torno a Jesús mismo no nos queda más remedio que sacar deducciones retrospectivas a partir de las diversas tentativas de la Comunidad primitiva» (ibid.).

Este resultado fragmentario y aislacionista provoca la inevitable impresión de que la figura señera de Jesús, esa expresión definitiva e inaprehensible de la manifestación de Dios entre los hombres, queda mensurada exhaustivamente con las categorías, forzosamente limitadas, de una lógica humana. De hecho, como veremos, la fundamentación bíblica de la misión desde la vida de Jesús de Nazareth ha estado expuesta constantemente a lo largo de este siglo a los prejuicios anejos a la Teología liberal, al Existencialismo teológico y al Escatologismo exegético de los diversos investigadores. Todo este largo esfuerzo enormemente sincero, aunque inevitablemente limitado en sus perspectivas metodológicas y en sus resultados, produce, sobre todo a los sistemáticos, una sensación invencible de pura labor necesaria sí, pero pre-teológica. Como si el intento de acercarse al pensamiento teológico de Jesús, perceptible a través de la labor redaccional de los evangelistas,

<sup>3</sup> ROSSANO, P., en: *Mysterium Salutis*, Manual de Teología como Historia de la Salvación, IV/1, La Iglesia, cap. V, sec. 3.<sup>a</sup>, II, Teología de la Misión, p. 517-543; la cita en p. 535.

<sup>4</sup> HAHN, F., *Das Verständnis der Mission im Neuen Testament* (WMANT, 13), Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyt 1963, p. 9.

fuera equiparable en todo al intento baldío llevado a cabo por la Escuela histórico-crítica de las Religiones por reconstruir el origen de la Iglesia y del Jesús histórico con el método de la analogía y de la correlación. Pero la comparación no es exacta. Aquella metodología quiso ser «histórico pura» y cayó, en frase de Tröltzsch, en «pura concepción ideológica». La pre-comprensión que conllevan los nuevos métodos de investigación escriturística no sólo no coincide con ese afán puramente historicista, sino que es una realidad inevitable en el ser humano sin la cual el texto sagrado no dice absolutamente nada<sup>5</sup>. De ahí que sea admitida por todos los investigadores como una cualidad necesaria para la búsqueda sincera de la verdad total en el diálogo ecuménico actual.

Confío, a pesar de todas estas serias objeciones iniciales, en que este trabajo pueda servir de utilidad a la Eclesiología Católica en su intento sincero de búsqueda de fundamentación de la misión al que invita el Concilio Vaticano II. No debe sorprendernos que los resultados no sean satisfactorios. Sólo completándolos con la labor redaccional de los evangelistas pueden proporcionarnos una visión de conjunto que ha de prestarse a unas reflexiones más enjundiosas. Pero eso quedará para una segunda parte de este trabajo por razones de espacio y tiempo.

## I. PLANTEAMIENTO DE LA TEOLOGIA LIBERAL: ALTERNATIVA PARTICULARISMO-UNIVERSALISMO

Esta línea, profundamente controvertida e insatisfactoria en su época, fue iniciada por Reimarus y rubricada posteriormente por Fr. Strauss, Pfeleiderer y J. Wellhausen<sup>6</sup>. A principios de este siglo encontró su paladín

<sup>5</sup> BULTMANN, R., *Glauben und Verstehen*, III, Mohr, Tübingen 1962. Escribe: «Por consiguiente se presupone siempre en exégesis una cierta comprensión de las cosas en virtud de una razón vital, y en este sentido no existe ninguna exégesis libre de supuestos previos. A esta comprensión la llamo yo pre-comprensión» (p. 147).

<sup>6</sup> Reimarus en su fragmento «Von dem Zwecke Jesu und seiner Jünger» (1778), conservado por LESSING, en: *Sämtliche Schriften*, XIII, Leipzig 1897, p. 248. Reimarus halló un gran eco en STRAUSS, Fr., *Das Leben Jesu kritisch bearbeitet*, I, Tübingen 1835, p. 502ss. Según PFLEIDERER, *Das Urchristentum*, I, Berlín 1902, p. 631ss.; *Die Entstehung des Christentums*, München 1905, p. 85s. y 204), el Reino de Dios, concebido a la medida de toda la Humanidad, es una hipótesis puesta en boca de Jesús por los evangelistas. Según Pfeleiderer, Jesús nunca pensó en una idea de relaciones del judaísmo, a nivel de nación, con los paganos. Únicamente, eso sí, excluiría

más brillante en Adolf von Harnack<sup>7</sup>. Según Harnack, Jesús se manifestó netamente particularista en su actividad pública. Mateo circunscribe expresamente la misión de Jesús (15,24) y de sus discípulos (10,5b-6; 10,23b) a territorio palestino. La elección de los Doce y su envío carecen de referencia a la misión universal. El logion de los doce troncos (Mt 19,28; Lc 22,30) no parece tener en su horizonte más que a los judíos. Mc y Mt nos cuentan que Jesús penetró en la región de Tiro y Sidón (Mc 7,24; Mt 15,21). Lucas calla este episodio. Es verdad que Jesús curó a la hija de la sirofenicia y al hijo (Lc: siervo) del centurión de Cafarnaúm (Mc 7,24-30; Mt 15,21-28; Mt 8,5-13; Lc 7,10), pero —según Harnack— no son más que excepciones que confirman la regla. También declaró Jesús: «...vendrán muchos de oriente y occidente para sentarse a la mesa con Abraham, Isaac y Jacob (Lc: y todos los profetas), mientras los hijos del Reino serán echados a las tinieblas exteriores» (Mt 8,11-12; Lc 13,28-30). Pero se trata —aclara Harnack— de vaticinios proféticos amenazantes para los judíos y no de promesas de salvación para los paganos. El mismo sentido atribuye Harnack a las sentencias de Jesús, recogidas por Mt 11-21-23 par. Lc 10,13-15 (signo de Jonás).

Los textos evangélicos que hablan explícitamente de la proclamación del evangelio a las naciones (Mc 13,10 y 14,9) no los acepta como auténticos. Mc 13,10 («y a todas las naciones es necesario que se predique el evangelio antes de que llegue el fin») es, según Harnack, un teologómenon puesto en boca de Jesús que difícilmente puede proceder de él. Asimismo, Mc 14,9 («dondequiera que se predique este evangelio en todo el mundo, se contará esto que acaba de hacer en recuerdo suyo») viene a ser en la interpretación de Harnack un «hysteron-proteron», ya que suscita muchos reparos en el conjunto del discurso de Jesús (cfr. vv. 8 y 9).

La parábola de los viñadores homicidas (Mc 12,1ss; Mt 21,33ss) no habla para nada de la misión a los gentiles. Asimismo, la sentencia transmitida por Mt 21,43 («el Reino de los cielos se entregará a un pueblo que dé sus frutos») no se refiere a los paganos. Ese «pueblo» —señala Harnack siguiendo en esto a J. Wellhausen— no se refiere a los paganos; ese «pueblo» (ethnos) está en oposición con el Israel oficial y no tiene sentido nacional sino moral<sup>8</sup>.

Harnack concede sin comentarios la existencia de dos sentencias mateanas —añadidas por Mateo— alusivas a la predicación del evangelio a las naciones: 24,14: «y se predicará este evangelio del Reino en toda la ecumene en testimonio para todos los pueblos y entonces vendrá el fin» y 26,13 par. de Mc 14,9 (mira arriba).

---

una hegemonía de los judíos sobre las naciones paganas. En términos más radicales se expresa WELLHAUSEN, J., *Einleitung in die drei ersten Evangelien*, Berlín 1905, <sup>2</sup>1911, p. 104ss.

<sup>7</sup> HARNACK, A. V., *Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, I/II, Leipzig 1902, <sup>4</sup>1924, p. 31-37. En las citas seguimos siempre la paginación de la 4.ª ed.

<sup>8</sup> HARNACK, A. V., o.c., p. 34, siguiendo a WELLHAUSEN, o.c., ad Mt 21,43.

No opone reparos Harnack a la autenticidad de dos sentencias de Mt (5,13.14), a pesar de que tienen en su perspectiva al mundo gentil. Pero su alcance lo enmarca Harnack dentro de la visión profética de Jesús. Tampoco opone Harnack resistencia a la autenticidad de Mt 8,11s («... vendrán muchos de oriente y occidente...») a pesar de que Mc no transmite este logion. Pero alega: también el Bautista —según Mc 3,9— se expresa en términos parecidos... y nadie dirá que estaba pensando en los gentiles.

De todo esto se sigue —resume el mismo Harnack— que ni Mt ni Mc, salvo dos excepciones (Mc 13,10 par. Mt 24,14 y Mc 14,9 par. Mt 26,13), hacen mención de la misión a los paganos en el contexto de la predicación pública de Jesús. Sin minimizar el relato de la siro-fenicia, Harnack califica de neutral la actitud de Mc frente a la misión universal. Mt marca positivamente los límites palestinos de la actividad pública de Jesús. Desde su mentalidad histórico-positiva califica Harnack de «refinada» la maniobra con que Mt, en la última frase del evangelio, abre inopinadamente todas las compuertas a la predicación del evangelio a todos los hombres. No cabe tal contradicción en la cabeza de Harnack, ni se le ocurre pensar que Mt no viera en esa frase una contradicción palmaria con el resto del evangelio. Con la misma autoridad dictatorial con que reducía a particularismo judío las sentencias y acciones proféticas de Jesús, decide ahora que este mandato no puede proceder de Jesús. «Está construido según el patrón del desarrollo histórico posterior y puesto más tarde en boca del Resucitado. Por razones de crítica interna es un cuerpo extraño en el conjunto del evangelio» (o.c.). Hay, no obstante, un aspecto por el que Harnack llama a este mandato «verdadero en el plano ideal». El mensaje de Jesús, dice, contiene rasgos profundamente universalistas. La caridad con que Jesús llama a todos los pecadores, come con los publicanos, cura en sábado, critica la observancia farisaica de la ley, sitúa en el centro la misericordia... reflejan un universalismo que Harnack denomina *intensivo*. Un claro exponente de este universalismo intensivo era su amor a Dios y al prójimo, su modo de prescindir de todo lo exterior para interiorizar la ley, su protesta contra todo lo que habían enseñado los antiguos. «Esta actitud —concluye Harnack— introdujo y fundamentó sin revolución una de las mayores revoluciones de la historia de las Religiones. El único manifiesto de Jesús consistió en anunciar la caída del Templo y el juicio sobre el pueblo y sus jefes. Jesús sacudió los cimientos del Judaísmo y puso de relieve el meollo de la religión de Israel.» «Predicando a Dios como Padre y por medio de su muerte —añade Harnack en las ediciones posteriores de esta obra— fundó Jesús la religión universal»<sup>9</sup>.

El escrito de Harnack y su idea de universalismo intensivo de Jesús levantó muy pronto una intensa oleada de críticas. Se consideró ab-

<sup>9</sup> SUNDKLER, B., *Jésus et les Païens*: RHPR 16 (1936) p. 462-499. En la p. 465, n. 1, añade: «Il est cependant évident que cette addition ne cadre pas avec les points de vue de Harnack lui-même.»

solamente insuficiente esta explicación para saciar las aspiraciones de una iglesia misionera que atribuía con razón a este rasgo eclesial una importancia de primer orden<sup>10</sup>.

En esta abierta oposición a la obra de Harnack destacó Friedrich Spitta<sup>11</sup>. Por medio de penetrantes análisis del material sinóptico defiende la tesis opuesta. Jesús adoptó, según Spitta, una actitud positiva de cara a los paganos; más aún, los incluyó en la nueva comunidad salvífica. Llega a afirmar, como conclusión, que Jesús fue el primer misionero de los paganos. Precede a estas conclusiones una valoración excesiva de las estancias de Jesús en territorios de paganos, así como de los diversos relatos que describen la buena acogida que Jesús dispensó a los paganos. Spitta trató de superar con esta obra el universalismo intensivo de Harnack y llegó a afirmar que Jesús mismo fue el fundador de la misión. Spitta rechaza la tesis moderada de algunos autores, según la cual Jesús se dedicó sólo temporalmente a Israel y más tarde, por reacción ante el fracaso de su misión a Israel, se volvió a los paganos.

La crítica posterior no ha aceptado ni el método de trabajo de Spitta<sup>12</sup> ni las conclusiones —precipitadas— con que este autor quiso poner de relieve la actitud abierta a los gentiles y el universalismo de Jesús.

En este frente de oposición a Harnack y dentro todavía de las coordenadas particularismo-universalismo descolló la obra de Max Meinertz<sup>13</sup>, el primer católico que trató de fundamentar la misión universal en la actividad del Jesús terreno y trató de descubrir en ella un universalismo expreso.

Meinertz aborda una vía media entre las posiciones de Harnack y Spitta. En la cuarta sección de su obra dedica 34 páginas al universalismo intensivo de Harnack. El contenido latente bajo este epígrafe le parece

<sup>10</sup> En breves ensayos y largos folletos atacaron varios eruditos las posiciones de Harnack. Lo mejor, aunque a nivel popular, salió de la pluma de Bornhäuser (*Wollte Jesus die Heidenmission?*, Gütersloh 1903). Entre los católicos destacaron algunas polémicas contra Harnack de Von Raich y Grandmaison, así como algunas breves publicaciones de Semeria, Battifol y Jacquier.

<sup>11</sup> En: *Jesus und die Heidenmission*, Giessen 1909.

<sup>12</sup> WILSON, S. G. (en: *The Gentiles and the Gentile Mission in Luke-Acts*, SNTS, Monograph Series, 23, Cambridge 1973), escribe: «Spitta's view scarcely needs refuting; suffice it to say that if this was to our exegetical method, then the prize would go to the man with the most ingenious imagination» (p. 10s.).

<sup>13</sup> *Jesus und die Heidenmission: Ntl.Abh. 1*, Münster i.W. 1925. La 1.ª ed. de esta obra se publicó en 1908. Todas las citas aquí hacen referencia a la 2.ª ed.

sumamente deficiente. Meinertz prolonga este contenido y ahonda en sus raíces por medio de un análisis de los conceptos que considera fundamentales para la ampliación universalista pospascual (p. 58-59). Pondera, en primer lugar, el concepto de Reino de Dios en Jesús. Este concepto —arguye— desborda los límites nacionales porque sus condicionamientos son de naturaleza puramente interior y moral. El Reino de Dios predicado por Jesús refleja un ideal mesiánico que dista infinitamente de afiliaciones políticas, se opone radicalmente a la caricatura de la religión farisea... Dios aparece como Padre y los hombres como hermanos (p. 59).

Sería prolija la mera enumeración de todos los textos con los que Meinertz se empeña en superar el universalismo intensivo de Harnack, tratando de demostrar la ampliación profundamente humana que transpiran las Bienaventuranzas, la esperanza escatológica de Jesús, su conciencia mesiánica, la parsimonia con que Jesús utiliza los títulos de peligrosas resonancias político-nacionalistas, su conciencia de Hijo del Hombre, la lucha contra la religiosidad farisaica y el falso afán proselitista de sus adeptos, su actitud frente al Templo y las autoridades, el concepto de *basileia*, su idea del Padre, y en fin, el amor a todos los hombres, incluidos los enemigos. En una palabra, Meinertz agota y explota todos los textos que de alguna manera le sugieren la idea universalista en sentencias y escenas de la vida de Jesús.

Todos estos análisis, por exhaustivos y casi agotadores que resulten, no pueden considerarse satisfactorios. Se echa de menos un discernimiento crítico de los diversos niveles de composición literaria. No es extraño que Meinertz mismo pudiera resumir los resultados de sus análisis en estos términos: Jesús declaró expresamente la participación de la humanidad no israelita en las bendiciones del Reino de Dios. Concede al universalismo intensivo de Harnack un rango de presupuesto necesario. Pero no basta. Tampoco le resulta suficiente hablar de unas sugerencias transitorias al mundo pagano a modo de chispazos o de un atisbo profético indeterminado y general. Esto es insignificante comparado con el hecho innegable de que Jesús pudo proclamar ya presente el Reino de Dios. Meinertz aborda la dificultad grave: ¿Por qué no da Jesús ningún mandato misionero universal hasta después de su muerte? Esta falta de decisión respondía a la naturaleza misma de la causa. Los discípulos tenían que irse formando poco a poco para ponderar la hondura y magnitud de su misión. Estaban todavía demasiado apegados a las convicciones de su pueblo. No podían encumbrarse tan de repente a la altura y pureza de las ideas de Jesús. El mismo Jesús, salvo contadas excepciones, redujo su actividad al pueblo judío del que formaba parte y cuya posición privilegiada en el orden salvífico conocía perfectamente. En este sentido pudo llamarle Pablo *diákonos tês peritomês* (Rom 15,8). Pero Jesús —reacciona enérgicamente Meinertz para apuntalar su tesis— no rechazó nunca, ni en principio ni de hecho, a los paganos oyentes de su palabra. No tiene dificultad Meinertz en conceder que las alusiones más frecuentes y claras al futuro en la época posterior de la vida de Jesús fueran fruto del desarrollo exterior de los acontecimientos.

tecimientos y de la actitud pedagógica de Jesús con sus discípulos y con el pueblo. Desde esta perspectiva llega a conceder Meinertz una especie de variación del plan original porque la resistencia de los judíos vino a ser la causa de su reprobación e influyó así en la actitud de Jesús para con los paganos. Pero esta variación es puramente extrínseca. No cabe duda —recalca Meinertz— de que Jesús, desde el comienzo de su actividad pública, había incluido a la humanidad pagana en su horizonte ideológico. Los relatos evangélicos no toleran la idea de un desarrollo desde un particularismo a un universalismo. Se encuentran desde el principio ideas de un *universalismo intensivo y expreso*. «Cuando Jesús empezó su actividad pública —concluye textualmente— se mostró como una personalidad ya decidida. No es posible que unos encuentros casuales con unos cuantos paganos desbarataran su postura fundamental. Tales encuentros fueron solamente la ocasión para que Jesús se pronunciara. Se excluye totalmente que Jesús adelantara a sus discípulos normas más próximas acerca del modo de aceptar a los paganos en el Reino de Dios. No hay nada que objetar si se arguye una falta de decisión en la labor diaria de Jesús. Pero bien entendido que *esta indecisión respondía a la naturaleza misma de la cuestión* ya que una decisión de todas las cuestiones prácticas no constaba en el plan de Jesús»<sup>14</sup>.

Sería naturalmente anacrónico y, por lo tanto, injusto exigir a Meinertz, a la hora de valorar sus aportaciones, un estudio crítico-literario con una metodología a nivel redaccional que ha sido fruto de largos años de investigación posterior. Pero tampoco sería justo pasar por alto que Meinertz da muestras constantes de conocer perfectamente el método «Formgeschichte». Conoce, desde luego, a Dibelius y lo cita oportunamente con conocimiento de causa<sup>15</sup>. Pero en su análisis pasa curiosamente por alto un discernimiento entre el sentido que los evangelistas dan a determinados dichos y acciones de Jesús y el sentido distinto que éstos pudieron tener en vida de Jesús. Se le escapa frecuentemente esa tensión, constitutiva del género evangelio, entre historia y teología. Resulta sorprendente que un hombre de la pasmosa erudición de que hace gala en la exposición detallada de los textos deje la inconfundible impresión de que la Resurrección del Señor y la experiencia postpascual de los discípulos no añaden nada cualitativamente distinto a la actitud de Jesús durante su vida ante el problema que nos ocupa. Reduce esta diferencia a una sencilla falta de «planificación detallada de las cuestiones prácticas» referente al modo de llevar

<sup>14</sup> Cf. o.c., p. 167s.

<sup>15</sup> Meinertz cita a Dibelius, naturalmente, en la 2.ª ed. de 1924. Cf. p. 101, n. 4; p. 158, n. 5; p. 169, n. 4; p. 205, n. 3.

adelante la misión. Este fue, ciertamente, el problema que llevó a los apóstoles a convocar el concilio de Jerusalén entre los años 48-49<sup>16</sup>. Pretender una identidad fundamental entre la idea universalista de Jesús y la Iglesia postpascual a lo largo de todos aquellos años hasta el Concilio es cerrar los ojos al ocultamiento de la idea de misión universal en los evangelios y desconocer el carácter eminentemente escatológico de la salvación de los gentiles en la visión global de Jesús<sup>17</sup>. Tal vez intuía esta dimensión, sin explicitarla, Julius Richter, el decano de la Misionología de los años 20 cuando sentenciaba en una breve reseña de la obra meritoria de Max Meinertz que la solución del problema no va por ahí<sup>17a</sup>.

## II. MISION DE JESUS Y ESCATOLOGIA

Con brillante graficismo escribía Urs von Balthasar<sup>18</sup> que se puede aplicar con razón a toda la teología liberal del siglo XIX la frase de Tröltzsch: el despacho escatológico estaba ordinariamente cerrado. Por el contrario, desde comienzos del presente siglo este despacho mete horas extraordinarias. El teólogo sistemático Karl Barth es el primero que intenta una escatologización programática de la totalidad de la Teología. Su reconstrucción parte de una repulsa radical de la doctrina calvinista de la predestinación y la lleva a cabo desde la Escatología. «En el ámbito católico» —seguimos citando a Urs von Balthasar— «la explicación de cómo están presentes los acontecimientos finales ('és-jata') en los tratados teológicos es algo que se encuentra totalmente en los comienzos» (a.c.p. 315). Los manuales de Teología publicados hace todavía pocos años en nuestro ambiente eclesial son testigos de la última resistencia ofrecida a la posibilidad de una síntesis sistemática entre la dimensión universal, terrena e histórica del Cristianismo y su carácter eminentemente escatológico<sup>19</sup>.

<sup>16</sup> Cf. KASTING, H., *Die Anfänge der urchristlichen Mission*, Chr. Kaiser Verlag, Munich 1969, p. 123.

<sup>17</sup> Cf. BOSCH, D., *Die Heidenmission in der Zukunftsschau Jesu* (ATANT, 36), Zwingli Verlag, Zurich 1959. En la p. 13 escribe: «El carácter escatológico de la misión en la óptica de Jesús fue también desconocido o descuidado por estos autores.»

<sup>17a</sup> Cf. ThLZ 50 (1925) p. 420.

<sup>18</sup> En su art. «Escatología», publicado en español en: FEINER-TRÜTSCH-BÖCKLE, *Panorama de la Teología actual*, Ed. Guadarrama, Madrid 1961, p. 315.

<sup>19</sup> El eminente eclesiólogo jesuita Joaquín Salaverri titulaba así la primera tesis

## 1. ESCATOLOGÍA CONSECUENTE DE A. SCHWEITZER O UNIVERSALISMO EN ESPERANZA

También en el campo de la Misionología repercutió vigorosamente este esfuerzo de síntesis teológica a partir de la Escatología. El hombre llamado a fecundar en el campo de la Misionología los principios fundamentales de la Escatología fue Albert Schweitzer, un hombre privilegiado que supo unir a su autoridad de gran misionero moderno la prerrogativa de ser uno de los padres de la Escatología bíblica. Ya en 1901 había abordado el arduo problema de la fundamentación bíblica de la misión a partir precisamente del capítulo 10 de San Mateo, tan discutido desde el punto de vista misionero. En el campo de la Misionología fue el primer intento de sacar las consecuencias de la obra revolucionaria de Johann Weiss: *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes*, publicada en 1892<sup>20</sup>. Schweizer trató de lograr una valoración más objetiva de los problemas de la misión desde la vida de Jesús. Hubo que esperar, con todo, al año 1930 para ver publicada ya su idea más general acerca de la misión en la vida pública del Jesús terreno<sup>21</sup>.

Según Schweitzer, Jesús no participaba del celo misionero de los fariseos y recriminó duramente su afán proselitista porque tenía bien clara la idea de un universalismo en esperanza. Este término significa que convertir paganos era, ni más ni menos, arrebatarse anticipadamente a Dios algo que se había reservado para sí mismo. El universalismo misionero de los fariseos era para Jesús un disolvente del universalismo en esperanza, la negación del verdadero universalismo.

El cap. 10 de San Mateo es el punto de partida que ordena categorialmente toda la comprensión previa y última que Schweitzer tiene de la misión en la vida de Jesús. «Es verdad —escribe— que Jesús en algunas sentencias (Mt 8,11-12; Mt 12,41-42; 21,43) expresa la esperanza de salvación para los gentiles. En algunos casos (Mt 15,28; 8,10) encuentra incluso una fe que le asombra. Pero Jesús dirige su actividad sólo a Israel y manda a sus discípulos ceñir su actividad a las ovejas descarriadas del pueblo de Israel (Mt 10,5b-6; 15,24)»<sup>22</sup>. Esta postura —aclara Schweitzer— no tiene nada que ver con un corazón encogido. Tampoco hay que explicarla úni-

---

de su tratado sobre la Iglesia: «Jesus Christus praedicavit Regnum universale, non solum eschatologicum, spirituale et internum, sed etiam in terris existens, visibile et externum», *Sacrae Theologiae Summa*, vol. I, BAC, Madrid 1952, p. 509.

<sup>20</sup> R. Bultmann nos cuenta lo que dijo su profesor Julius Kaftan a propósito de esta obra: «Si J. Weiss está en lo cierto y la concepción del Reino de Dios es escatológica, resulta imposible utilizarla en Dogmática» (en: *Jesucristo y Mitología*, Ariel, Barcelona 1970, p. 15).

<sup>21</sup> En el cap. 9 de su obra: *Die Mystik des Heiligen Paulus*, J.C.B. Mohr, Tübingen 1930, p. 175s.

<sup>22</sup> O.c., p. 176.

camente a partir de la brevedad del tiempo disponible hasta la irrupción del Reino. Esta actitud encaja perfectamente con el universalismo de Jesús el cual, por ser un universalismo en esperanza, prohíbe una misión entre los paganos.

También Schweitzer —como Meinertz— detecta una evolución en el pensamiento universalista de Jesús. La ocasión es la misma que en Meinertz, pero la expresión es distinta.

«A medida que Jesús fue comprobando que los hijos de Israel no se avenían a hacer realidad la posibilidad de adquirir la ciudadanía en el Reino de Dios, confesando al Hijo del Hombre, Jesús fue llegando al convencimiento de que, en su lugar, entrarían gentes escogidas entre los paganos hasta colmar el número de los elegidos»<sup>23</sup>. Hasta aquí coinciden Schweitzer y Meinertz en la constatación del fenómeno histórico-religioso de la relación entre el rechazo del pueblo y la ampliación de la salvación a los gentiles. Donde difieren sensiblemente es en el modo de realización concreta de este convencimiento de Jesús. Meinertz aplica un esquema de valoración histórico-salvífico, realizable en diversas etapas de salvación: antes de la muerte de Cristo hay ya una decisión de Jesús cuya realización concreta se llevará a efecto después de la muerte y resurrección por medio de un despliegue misionero que llevará la predicación a todas las naciones. Según Schweitzer, en cambio, «estos escogidos tenían que ser designados sencillamente por Dios a participar en el Reino. Lo cual no significa que se les deba predicar. La gracia de poder acceder a los derechos de los elegidos está reservada a los hijos de Israel. Así se explica —concluye Schw— que Jesús piense en universalista y actúe en particularista judío»<sup>24</sup>.

Después de meditar la solución de este gran misionero no puede uno menos de preguntarse desconcertado... pero ¿qué tipo de misión pretendía fundamentar Schweitzer con estas reflexiones sobre la vida de Jesús? Es preciso hurgar a fondo en su concepción de Escatología consecuente, derivada cabalmente de su tesis doctoral sobre Mt 10, para caer en la cuenta de que el único concepto de misión válido dentro de la concepción dialéctico-escatológica de la misión es la que cabe dentro de la fórmula «missio Dei», según la cual el principio, autor y fin de la misión es Dios y sólo Dios. En realidad la única perspectiva de este sentido de misión es la escatológica del juicio y del fin del mundo. La acción de Dios, según este concepto de misión, es *krisis*, o sea, juicio sobre el hombre pecador<sup>25</sup>.

No es de extrañar que esta concepción dialéctico-escatológica de la misión, a pesar de estar representada por teólogos tan eminentes

<sup>23</sup> O.c., p. 177.

<sup>24</sup> O.c., p. 178.

<sup>25</sup> Cf. ROSSANO, P., *Myst. Sal.*, IV/1, p. 536.

como K. Barth, H. Krämer, W. Holsten, derivara hacia otras posiciones escatologistas más estimulantes para el floreciente movimiento misionero de aquellos años.

Observa, además, Bengt Sundkler<sup>26</sup> que el principio de Escatología consecuente, derivado por Albert Schweitzer de Mt 10, no fue tampoco capaz de superar el dualismo particularismo-universalismo, propio del planteamiento liberal.

## 2. MAURICE GOGUEL: EVOLUCIÓN PSICOLÓGICA DE JESÚS

Tampoco logra una superación de la difícil alternativa particularismo-universalismo la solución propuesta un año más tarde por Maurice Goguel<sup>27</sup>.

Las sentencias de Jesús en Mt 10,5b-6; 15,24; 15,26 par. Mc 7,27; Mt 19,28 par. Lc 22,30 parecen implicar —afirma— que en este Reino no habrá más que judíos. Goguel aborda los milagros hechos por Jesús a paganos (Mc 7,24-30 par. Mt 15,21-28; Mt 8,5-13 par. Lc 7,10) así como las sentencias de Jesús favorables a los paganos (Mt 8,11-12; Lc 13,28-30). Acepta su autenticidad, pero las rebate como objeciones a su tesis general enunciada arriba: «No son más que excepciones y, al pronunciar estas palabras, Jesús estaba mucho más preocupado por lanzar a los judíos una premonición seria que por dirigir una llamada a los gentiles»<sup>28</sup>.

Lo más que concede Goguel en orden a resolver la antinomía particularismo-universalismo en Jesús lo deduce de una evolución psicológica en la mentalidad de Jesús, observable a lo largo de su ministerio. Al principio de su actividad y durante buena parte de su ministerio fue netamente particularista. Goguel se apoya en la indudable autenticidad de la parábola de los viñadores homicidas (Mc 12,1-12), pronunciada por Jesús ya al final de su actividad pública<sup>29</sup>. Esta parábola revela que Jesús constató en Israel un rechazo de su predicación. El pueblo al que iba dirigido el mensaje no lo acogió y así repelió el perdón que se le ofreciera y con él repelió también el gran don del Reino de Dios<sup>30</sup>.

Con este planteamiento Goguel coloca a Jesús ante esta alternativa: dudar de su vocación y de su ministerio; al menos de la posibilidad de realización del Reino querido por Dios, lo cual resulta inadmisibile... o pensar que el Reino de Dios no se iba a poder realizar con los judíos, que

<sup>26</sup> En su art.: *Jésus et les Païens*: RHPR 16 (1936) p. 469.

<sup>27</sup> En su art. citado en la nota 1 de este trabajo.

<sup>28</sup> A.c., p. 197.

<sup>29</sup> Dos razones le mueven a aceptar su autenticidad: 1.ª, la parábola no habla de los romanos; 2.ª, afirma que él mismo va a destruir la viña.

<sup>30</sup> A.c., p. 200.

lo rechazaban, sino con los paganos. Y en virtud de este dilema de previsión futurista, netamente histórica, y no en virtud de una visión escatológica del problema —a lo Schweitzer— ni de una concepción epocal de diversas etapas histórico-salvíficas —como Meinertz— Jesús decide ya en su vida una abertura a los gentiles.

«Si no proclamó directamente la abertura del Reino de Dios a los gentiles —remacha Goguel— fue porque le faltó tiempo material para hacerlo. Pero esta proclamación entraba en la lógica de la actitud que había tomado en el momento en que la muerte interrumpió su ministerio»<sup>31</sup>.

Maurice Goguel es, en realidad, un rezagado de la Escuela de la Teología liberal. Las declaraciones de Jesús en favor de los paganos (Mt 8,11-12; Lc 13,28-30) y la predicción de la destrucción del Templo (Mc 13,1-2 par.; Mc 14,58; Mt 26,60; Jn 2,19; Hch 6,14; Lc 19,39-44) no las pone en conexión con la esperanza escatológico-apocalíptica de Jesús. Las explica Goguel simplemente como resultado de una evolución psicológica provocada por el rechazo del pueblo y como expresión de una visión histórica del futuro que induce a Jesús a cambiar de agujas y le hace anticipar a su vida algo que en la mente de Jesús tenía que pasar por el acontecimiento escatológico, previsiblemente unido a su muerte y resurrección. Según Goguel, el efecto inmediato del rechazo de Jesús por parte de sus paisanos, los israelitas, fue dirigirse a los paganos. De donde resulta que la cruz, paradójicamente, vino a entorpecer la puesta en práctica de una decisión tomada. Pero las fuentes evangélicas, en la opinión de la mayoría de los intérpretes<sup>32</sup>, arrojan una verdad muy distinta: el efecto inmediato del rechazo de Jesús por parte del pueblo fue precisamente la cruz aceptada voluntariamente por Jesús como expresión inequívoca de su dedicación total y exclusiva a Israel, en cumplimiento de un plan misterioso y desconcertante de salvación de Dios que incluía también a los paganos a través de la reprobación de Israel (cfr. Mc 10,45; 12,9; 14,24)<sup>33</sup>.

La solución pretendida por Goguel para superar el binomio particularismo-universalismo y dar fundamento a la misión universal cristiana hace incurrir a Jesús en el mismo defecto que Jesús reprochaba a los

<sup>31</sup> A.c., p. 201.

<sup>32</sup> Cf. MARGULL, J., art. *Christliche Mission, A. Begründung und Ziel*, RGG, Mohr, Tübingen 1960, cc. 973-980. Cita en col. 976.

<sup>33</sup> Margull (a.c.) recalca muy atinadamente que la misión no fue un producto histórico derivado del fracaso de la vida de Jesús. Más bien la consecuencia del rechazo es la cruz. Cuando Israel lo rechaza, Jesús no se dirige a los paganos, sino a Jerusalén, a morir. De donde resulta que la cruz es el fundamento de la misión (cf. Jn 12,24.31s.), el juicio sobre «los muchos» (Mc 14,24; cf. Is 53,11s.) en el que Dios actúa para todo el mundo (Jn 11,52).

fariseos que, con su proselitismo, anticipaban una acción escatológica exclusiva de Dios.

### 3. BENGT SUNDKLER: HACIA UN PLANTEAMIENTO VERDADERO DEL PROBLEMA

El primero que superó la alternativa particularismo-universalismo de Jesús y, por cierto, asumiendo vigorosamente la dimensión escatológica de la misión, fue en 1936 un modesto licenciado en Teología de Uppsala, llamado Bengt Sundkler<sup>34</sup>. «Es posible —escribía— que esta discusión de treinta años... sobre el problema de Jesús y la misión haya quedado invariablemente estéril porque no se ha puesto en su debido lugar e incluso deba considerarse equivocado el estado de la cuestión del que parten tanto los universalistas como los particularistas» (p. 470-1).

#### a) *Método de trabajo*

Antes de abordar el problema de la alternativa particularismo-universalismo, Sundkler decide esclarecer la cuestión previa del carácter literario de los evangelios sinópticos. Atribuye, para ello, una gran importancia a la historia crítica de las formas literarias («Formgeschichte») que «nos ha enseñado a distinguir entre redacción y materia». Sundkler asume plenamente el principio general de la Formgeschichte en el método de su trabajo: «La materia original se compone de pequeños relatos aislados y de palabras de Jesús que vivieron de una forma oral o escrita; y a lo largo de esa vida fueron alterados y transformados de acuerdo con las leyes de toda tradición popular... Por lo que respecta al problema de Jesús y la misión, es preciso reconocer que una de las fuerzas más grandes que han actuado sobre la forma de los relatos evangélicos ha sido precisamente la misión cristiana primitiva.

Tras dejar bien asentado este presupuesto metodológico, Sundkler arremete la tarea de analizar las «sentencias misioneras» de Jesús en los Evangelios con la esperanza de descifrar sin grandes dificultades el ambiente originario (Sitz im Leben) de las mismas. En 25 líneas exactamente despacha las sentencias que considera más explícitas de la misión universal.

El primer texto (Mc 14,3-9) presenta rasgos claramente redaccionales. En concreto, el v. 8 (ho ésjen, epoíēsen· proélaben myrísai tò sômá mou

<sup>34</sup> En su art. citado arriba (nota 9). Contra la alternativa particularismo-universalismo argüía así años más tarde J. Margull (a.c., col. 976): «Dado que el Reino de Dios en el que insisten las promesas del Antiguo Testamento incluía necesariamente a las naciones, se trata de momento de la obediencia de Israel. Por consiguiente, es falsa la oposición entre particularismo y universalismo.»

eis tòn entafiasmón : ella ha hecho lo que podía; se ha anticipado a embalsamar mi cuerpo para el sepulcro) tuvo en el origen la función de poner en relación la acción de la mujer con la pasión del Señor. Más tarde —prosigue Sundkler— se multiplicaron las alabanzas de la acción de la mujer hasta llegar a ser una predicción universalista de la misión futura. Sundkler opina —siguiendo en esto a Dibelius y a Bultmann<sup>35</sup>— que esta acumulación de alabanzas hay que considerarla como un producto de la Iglesia, cuando la misión estaba ya en plena actividad.

Lo mismo sucede con Mc 13,10 par. Mt 25,14: «apenas cabe la menor duda —escribe— de que están formuladas bajo la influencia de la actividad misionera de la Iglesia, una vez franqueadas las fronteras nacionales». Fuera de estas dos sentencias, los Sinópticos están desprovistos de expresiones universalistas alusivas explícitamente a la misión pospascual.

#### b) *Superación de la alternativa particularismo-universalismo*

Sundkler no se enreda en la discusión acerca del posible sentido universalista de ese cúmulo inagotable de frases y alusiones de Jesús analizadas por Spitta y Meinertz. Aborda otro camino distinto. Prefiere analizar cuatro puntos evangélicos estrechamente relacionados con la conciencia íntima de Jesús. Este procedimiento le parece más eficaz para demostrar precisamente que la carencia de datos explícitos alusivos a la misión universal refleja la tradición evangélica más genuina, según la cual Jesús fue totalmente ajeno a la alternativa particularismo-universalismo. Estos puntos son cuatro: el Hijo del Hombre, la Iglesia, la sala nupcial llena de comensales y el término *euaggelion*.

La figura del Hijo del Hombre —arguye Sundkler— no tiene nada que ver con el cosmopolitismo helenista, ni con el movimiento humanista del siglo XIX. Toda su inspiración presente en el evangelio procede de su trasfondo veterotestamentario expresado en Dan 7,13ss, texto de enorme importancia en la Apocalíptica judía. Ahora bien, la conexión del Hijo del Hombre con la misión (cfr. Dan 7,14: «se le dio la dominación, la gloria y el reino; y todos los pueblos, las naciones y los hombres le servían»; Hen 28: «y él será la luz de los paganos») no se ajusta a la idea apocalíptica judía de la nueva creación. Sundkler afirma que en Jesús la conciencia de Hijo del Hombre va más bien unida a la idea del Siervo de Dios del segundo Isaías. Y resulta importante comprobar que la imagen del Siervo en el segundo Isaías está también relacionada con la idea misionera (cfr. Is 49,6: «Poca cosa es que te haya hecho mi siervo para restablecer las tribus de Jacob y hacer volver a los supervivientes de Israel. Te he

<sup>35</sup> Cf. DIBELIUS, M., *Die Formgeschichte des Evangeliums*, J.C.B. Mohr, Tübingen 1966, p. 178ss.; BULTMANN, R., *Die Geschichte der synoptischen Tradition* (FRLANT, NF 12), Göttingen 1964, p. 36s.

hecho luz de las naciones para que seas mi salvación hasta los confines de la tierra»). Por consiguiente —concluye Sundkler— las dos ideas veterotestamentarias que mejor definen la conciencia mesiánica de Jesús están estrechamente relacionadas con la idea misionera. Pero esta conexión nada tiene que ver con el universalismo humanista ni con un envío a la humanidad porque el Hijo del Hombre se identifica con el Hijo de David y, por consiguiente, es enviado a Israel<sup>36</sup>.

A la misma conclusión le lleva el análisis del segundo punto: la Iglesia. Sundkler intuye que la idea de Iglesia querida por Jesús no es una entidad universal contrapuesta ni yuxtapuesta a Israel. Más bien hunde sus raíces en ciertas nociones del Antiguo Testamento de manifiesto sello particularista. Jesús, aplicándose a sí mismo el título de Hijo del Hombre de Dan 7, se consideró a sí mismo como señor de un pueblo elegido, de un pueblo de santos. El objetivo de su misión era, pues, ganar un pueblo para Dios, concentrar a Israel. Así lo define claramente San Mateo: «... enviado a las ovejas descarriadas del pueblo de Israel» porque la casa de Israel debía llegar a ser la casa de Dios; el pueblo de Israel, el pueblo de Dios. Para Sundkler la prueba inequívoca de esta intencionalidad fue la elección de los Doce con su sentido de resto de Israel, conforme a Is 10,20, y su perspectiva escatológica.

El mismo Sundkler saca la conclusión en estos términos: «el problema en torno a la idea de Jesús respecto de los paganos no se resuelve declarando que la Iglesia fundada por Jesucristo es universal y, por lo tanto, evangelizadora. El problema es mucho más profundo y más delicado si tenemos en cuenta esta circunstancia: que la Iglesia agrupada en torno a Jesús es el resto de Israel. El problema «Jesús y los paganos» se agudiza más todavía por el hecho de que la casa de la Iglesia es la casa de Israel» (p. 477).

Refuerza más todavía este punto de vista la parábola de las bodas del hijo del rey (Mt 22,1-14) y la parábola de los convidados (Lc 14,16-24). La atención de estas parábolas está dirigida únicamente a la casa de Israel. Todos los esfuerzos hechos para reconstruir una especie de evolución psicológica en Jesús desde una actitud netamente particularista hasta una postura más universalista... caen en el absurdo. Tales especulaciones no hacen justicia a la conciencia misionera de Jesús, expresada con toda claridad en Mt 15,24 («Yo no he sido enviado más que a las ovejas descarriadas del pueblo de Israel»). Es preciso no afeitar estas palabras si queremos comprender un poco el problema de Jesús y los paganos.

Con este presupuesto metodológico, claramente definido, aborda Sundkler el análisis de la parábola de la sala nupcial. El objeto principal de esta parábola no es tratar la cuestión de las relaciones de los judíos con los paganos en el Reino de Dios. No se puede comprender lo esencial de esta parábola —en sus dos versiones Mt y Lc— más que interpretándola en

<sup>36</sup> Meinertz, M. (o.c., p. 157), había dicho, por el contrario, que «con el juicio final del Hijo del Hombre llega a su fin el desarrollo histórico de la Humanidad».

un sentido verdaderamente escatológico. Desde este punto de vista esencialista una cosa es la única importante en la apreciación de Sundkler: que el verdadero Israel se ha de realizar; que la casa de Israel, la sala nupcial, se llenará de comensales.

Sundkler confirma este punto importante de vista a la luz de Mt 24-25: «el Hijo del Hombre viene sobre las nubes del cielo para salvar 'al resto', al verdadero Israel, la casa y la Iglesia de Israel, para llenar la sala nupcial del cielo» (p. 480).

También, finalmente, el término *euaggelion*, de primitivas resonancias deuterisaianas, suplanta de raíz el sentido helenístico, universalista, y nos pone en contacto con la historia de la redención y con el mundo ideológico del AT (p. 481).

De estos cuatro argumentos deduce Sundkler que la alternativa particularismo-universalismo es el producto de un cosmopolitismo moderno ajeno a la concepción bíblica de la misión y, por ende, resulta inadecuada para fijar la actitud de Jesús frente a los paganos.

### c) *Planteamiento positivo del problema de la misión*

La impresión que deja este primer paso de la solución de Sundkler es de agrídulce sorpresa. Por un lado —positivo— despoja a la investigación bíblica del prejuicio cosmopolita que, desde Reimarus, pesaba sobre los hombres de los teólogos liberales, incapaces de digerir el escándalo de las preferencias de Dios por un pueblo cuya historia discurre pesadamente entre las márgenes del complejo binomio de oposición con las naciones enemigas. Pero, por otra parte, Sundkler parece dar un paso hacia atrás. En fin de cuentas parece dar la razón a Harnack: Jesús era particularista, por cuanto no cabía en su cabeza la idea de una misión universal. Sundkler encara de frente esta dificultad y formula la solución de modo vigoroso: «Jesús era judío. Jesús era particularista», afirma tajantemente Sundkler. Y explica el sentido de estas formulaciones: «Jesús estaba convencido de que el punto central, el sentido y la meta de la historia de la redención era la salvación de Israel. Y sin embargo —añade— esto no excluye la misión a los paganos. Al contrario, la misión se hace posible únicamente a partir de este punto. Sólo el que va al centro, el que se afinca y permanece en él, puede influir sobre la periferia» (p. 497-8).

Esta solución puede parecer paradójica. Sundkler trata de demostrarla analizando la relación Israel-mundo en la concepción de Jesús. Para penetrar en la mente de Jesús en su referencia a los paganos, considera Sundkler necesaria una digresión que empieza desde el final del proceso

en Pablo y pasa por la comunidad primitiva de Jerusalén. A pesar de las grandes divergencias observables entre el culto cerrado de la Comunidad primitiva y el enorme programa misionero de Pablo, ambos coinciden en un punto fundamental: Jerusalén era el lugar central, la ciudad santa de la nueva Alianza. Por otra parte, la imagen de la Comunidad primitiva y la del servicio ricamente desarrollado del viejo Israel eran muy diversas, pero también coinciden en un punto esencial: «En los dos casos existe el convencimiento de que Israel y Jerusalén están situados en el centro del mundo» (p. 486). Confirma esta idea y la centra de modo gráfico con la imagen del *ómphalos*, tan arraigada y socorrida en el mundo oriental. Sundkler es consciente de que los numerosos textos a los que apela para demostrar la raigambre veterotestamentaria y cultural de esta idea en el ambiente de Jesús no demuestra, naturalmente, que Jesús fuera consciente de ella y actuara en consecuencia. Pero sí es indudable que en ella reside una piedra de toque para comprender el sentido centripetal del profundo espíritu misionero de la religión de Israel, basado en el supuesto israelita de la nueva creación del mundo que habrá de llevar a cabo Yahwe por la ocupación de Sión. Lo que demuestra convincentemente es que la alternativa particularismo-universalismo no entraba en la órbita del pensamiento judío de Jesús. Está bien claro que el judío del tiempo de Jesús y Jesús mismo ignoraban por completo esta cuestión helenista.

El segundo paso que intenta demostrar Sundkler es más cuestionable. Afirma Sundkler que el Hijo del Hombre no tenía más misión que hacer de la casa de Israel la casa de la Iglesia y cabalmente por eso no actuaba como un misionero. El era el centro. De ello infiere que la idea misionera centripetal es la más primitiva por ser la más radicalmente israelita. Esto es lo que Sundkler pretende demostrar con textos sacados de los evangelios.

Esta idea —dice— se desprende por todas partes en el Evangelio de Juan: en la fiesta de los Tabernáculos Jesús se proclama solemnemente como la Roca de la que salta el agua viva (Jn 7,38: «Si alguien tiene sed, que venga a mí y beba»). Esta concentración del Templo, edificado sobre la roca en el centro del mundo, en la persona de Jesús se prolonga luego bajo la misma imagen de la roca a la Iglesia (cfr. Mt 16,18) y expresa la orientación centripetal de la misión de Jesús (p. 492-493).

La misma idea se reafirma con mayor claridad en la escena de los vendedores del templo. Sundkler se inclina a pensar con Joachim Jeremias en la probable afinidad entre la purificación del templo y las palabras de Jesús sobre el milagro de la destrucción del templo y de su reconstrucción en tres días<sup>37</sup>, y en su base tradicional auténtica. Sundkler construye del modo siguiente el argumento sobre esta base tradicional: «del mismo modo que Yahwe hace renacer el mundo a partir del templo, Jesús también hace

<sup>37</sup> Cf. JEREMIAS, J., *Jesus als Weltvollender* (BFchrTH, 33,4), C. Bertelsmann, Gütersloh 1930, p. 36; cf. también del mismo autor: *La Última Cena. Palabras de Jesús*, Ed. Cristiandad, Madrid 1980, p. 95.

su entrada en el templo para transformar el mundo e inaugurar el tiempo mesiánico en el centro mismo de Israel y del mundo. Era necesario que esto tuviera lugar en Israel... y *cabalmente por esta razón y únicamente por esta razón* tuvo consecuencias para todo el mundo. La misión de Jesús, del Mesías, es la transformación cósmica, la cual no puede efectuarse más que partir del eje del cosmos: Israel» (p. 494).

Tanto el episodio de la Samaritana (Jn 4) como la escena de los griegos que se acercan a Jesús por mediación de dos de sus discípulos confirman la idea de que esta transformación cósmica se verifica centripetalmente a través de una mediación del pueblo judío (cfr. Jn 4,22: la salvación viene de los judíos) que se concentra y estiliza en la persona de Jesús (Jn 12,20ss). La venida de los paganos es la última cosa que tenía que suceder antes de la glorificación de Cristo. Lo cual quiere decir que la misión depende de la muerte de Jesús. En el sentido más profundo el camino de la cruz es el de la misión.

No duda Sundkler de que también va en esa misma dirección la solución presentada por los Sinópticos (p. 496-497). Todo demuestra que Jesús miraba sus relaciones con los paganos en la dimensión vertical de la perspectiva de la historia de la redención. Era universalista —resume taxativamente— cabalmente y únicamente porque era particularista (p. 497). Para Harnack, que mensuraba a Jesús con categorías horizontales de cosmopolitismo y universalismo, el particularismo de Jesús significaba que la misión entre los paganos no cabía en su horizonte. Para Sundkler, en cambio, las proposiciones «Jesús era judío; Jesús era particularista» no excluyen la misión entre los paganos. Al contrario, solamente a partir de este punto es posible la misión porque Jesús estaba convencido de que el punto central y la meta de la historia de la redención eran la salvación de Israel.

No cabe duda de que la solución de Sundkler tuvo aspectos de gran acierto y provocó un desplazamiento en la óptica de los investigadores sobre escatología y misión. Veinte años más tarde reconocerá Joachim Jeremias<sup>38</sup> que a Sundkler le cupo el gran mérito de haber obligado a los investigadores a plantear correctamente el problema de Jesús y la misión. El acierto mayor de Sundkler consistió en transportar el problema de los planteamientos liberales, encuadrados dentro de la clave horizontalista «universalismo-particularismo», a la clave de la conciencia íntima de Jesús en su contexto cultural y dentro de su dedicación a Israel, como centro del mundo.

<sup>38</sup> En: *Jesu Verheissung für die Völker*, Stuttgart 1956. Esta obra la citaremos siempre según la paginación de la traducción francesa: *Jésus et les Païens: Cahiers théologiques* 39, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel-Paris 1956, p. 35, n. 1. Lamento no haber podido tener acceso ni al original alemán ni a la reciente traducción española bajo el título: *La promesa de Jesús para los paganos: Actualidad Bíblica «Brevior»*, Fax, Madrid.

Desde este planteamiento la solución ideada por Harnack queda definitivamente superada. La de Meinertz resulta también anticuada porque orienta apologeticamente hacia una concepción de historia de salvación en la que la Pascua no representa una verdadera ruptura con la vida de Jesús y su aspecto escatológico queda sometido a un esquema de continuidad histórica. Según este esquema no puede decirse que la Pascua sea el verdadero comienzo de la misión histórica a los gentiles, ya que ésta empieza propiamente en Jesús. La muerte de Jesús no es más que un paso necesario en el designio de Dios para que empiece la realización concreta apenas se cumpla esa condición. Esta domesticación de la ruptura escatológica que supuso la Pascua es fruto de una amalgama entre historia y teología o, si se quiere, entre el verdadero Jesús terreno atisbable en los evangelios y el Cristo de la fe postpascual.

Pero Sundkler arrastra el péndulo de esta delicada tensión hasta el extremo opuesto. Analiza —por no decir, despacha— todas las expresiones universalistas en los evangelios alusivas a la misión histórica postpascual en escasas líneas, limitándose a aplicarles, a partir de Mt 15,24 tomado en serio, el principio exegético fundamental de la «Formgeschichte», entendido de la forma más radical. Este principio presupone que todos los matices universalistas alusivos a la misión histórica son alteraciones o creaciones de la Comunidad cristiana a partir de la experiencia de la misión ya en plena actividad entre los gentiles. Pero falta a todas luces un análisis detallado de las expresiones de Jesús recogidas en Mc 14,9 par. Mt 26,13 y en Mc 13,10 par. Mt 24,14. Tampoco explica satisfactoriamente las acciones milagrosas de Jesús con los gentiles. Ni siquiera aborda el episodio de la curación de la hija de la mujer siro-fenicia (Mc 7,24-30 par. Mt 15,21-28), realizada curiosamente, según San Mateo, en el mismo contexto en que Jesús acaba de afirmar que ha sido enviado solamente a las ovejas descarriadas del pueblo de Israel (v. 24). Dado el sentido salvífico que tienen las acciones milagrosas de Jesús, resulta imperdonable pasar por alto una explicación de un hecho que realiza Jesús con una mujer pagana en territorio extrapalestino, es decir, fuera del «ombligo» de Jerusalén y de Israel. Tampoco hay un estudio de la curación del hijo (o siervo) del centurión, a pesar de tratarse de una tradición registrada también por Juan (cfr. Mt 8,5-13; Lc 7,1-10; Jn 4-46b-54).

El peso de estas lagunas se deja sentir en la fuerza probativa de los argumentos de la segunda parte del artículo. Los argumentos elaborados a partir de la mente de Pablo, de la Comunidad primitiva y de la idea del «ómphalos» en el entorno contemporáneo de Jesús no

acaban de demostrar que Jesús fuera un judío y nada más que un judío en su actitud frente a los paganos. Es innegable que la actividad de Jesús estuvo prevalentemente dirigida al pueblo de Israel, pero el contenido implícito en esa circunscripción a Israel no puede identificarse exhaustivamente con esa orientación centripetal y consiguientemente con un sentido presuntamente primitivo, genuino, puramente israelita de misión centripetal porque, como dice muy bien J. Margull<sup>39</sup>, «esa circunscripción a Israel refleja un estado de cosas que teológicamente es mucho más amplio». Esta complejidad puede verse a propósito del argumento esgrimido por Sundkler acerca de la escena del Templo. Pocos temas se han debatido tanto como el sentido de la entrada de Jesús en el templo<sup>40</sup>, sobre todo desde la perspectiva de la actitud de Esteban y de los helenistas con el Templo en Hch 7. Esta actitud resulta especialmente importante desde el punto de vista de este trabajo porque es la condición de posibilidad histórica de la expansión del Cristianismo fuera de Palestina (cfr. Hch 8,1 ss.). Con el riesgo que implica toda afirmación un poco absoluta en tema tan debatido me atrevería a decir que hoy día se acepta la tesis de M. Hengel según la cual la crítica contra el templo y la ley que lleva a la muerte a Esteban tiene su base en las palabras críticas de Jesús, sin que haya necesidad de recurrir a influjos esenios, gnósticos o sincretistas helenísticos<sup>41</sup>. No se trata de ver en la postura de los helenistas una identidad evidente entre su actitud respecto del Templo y la que tuvo Jesús. Pero difícilmente podría explicarse, y menos aún legitimarse, la relectura helenista si pudiera demostrarse que la actitud de Jesús era más afín a la de un Sionismo centripetal circundante. La norma de permanecer en Jerusalén, bajo la confianza ilusoria de que el eje del mundo atraería a los gentiles después de la muerte de Jesús, no agota convincentemente el modo como los paganos estaban incluidos en la

<sup>39</sup> Cf. arriba (nota 9).

<sup>40</sup> Sundkler, B. (a.c. en nota 9), no se mete a analizar detalladamente la escena ni la sentencia de Jesús cuando afirma que la purificación del Templo terrestre, situado en el 'ombligo' del mundo, representa la renovación cósmica y la revelación del Templo celeste (p. 491ss.). De aquí que se equivoque al poner en relación la adoración escatológica, significada por la acción de Jesús, con el Templo terrestre. Volveremos sobre este punto en la sección 5,1 ad 5).

<sup>41</sup> En su art.: *Zwischen Jesus und Paulus*: ZThK 72 (1975) p. 151-206; la cita en la p. 196. Sobre la enorme gama de posibles influjos en la actualidad de los Helenistas frente al Templo, cf. GRÄSSER, E., *Acta Forschung seit 1960*: ThR 42 (1977) p. 20. Recientemente no acepta la sentencia de Hengel: SCHNEIDER, G., *Stephanus, die Hellenisten und Samaria*, en: KREMER, E. (ed.), *Les Actes de Apôtres*. Traditions, Rédaction, Théologie, Bibl. Eph. Théol. Lov. XLVIII, Duculot, Paris-Gembloux et Leuven University Press, 1979, p. 215-240; especialmente en p. 239s.

acción salvífica centripetal de Jesús porque deja en suspenso una pregunta clave a la que Sundkler no da respuesta: ¿qué tipo de misión queda fundamentada desde la vida y muerte de Jesús según la interpretación de Sundkler? En el punto 4 de su resumen escribe: «No es posible sacar aquí las consecuencias de nuestro estudio neo-testamentario para la misión moderna. Es preciso subrayar, no obstante, que nuestra interpretación no carece de consecuencias actuales» (p. 499).

La última página de su escrito es una exposición de la solución paulina del problema. «La experiencia pascual ha transformado todo...» (p. 498). Esta solución presenta inevitables resonancias de una especie de *Deus ex machina*, porque la única misión previsible desde la obra salvífica del Jesús terreno es una obra apocalíptico-escatológica que corresponde a Dios solo. El se encargará de atraer a todos los gentiles al centro, tras la muerte y resurrección de Jesús. Ahí encaja perfectamente la norma de permanecer en Jerusalén, en espera de la vuelta próxima del Hijo del Hombre conforme a la *epaggelia* del Padre (Lc 24,49 par. Hch 1,4). Sundkler no podía apercibirse cuando escribió estas líneas de la enorme corriente de especulaciones que iba a desencadenar años más tarde el posible sentido primitivo de la orden de permanecer en Jerusalén<sup>42</sup>. Sólo dos líneas, al final ya de su escrito, dejan entrever una especie de vértigo ante la idea de misión postpascual que salía obviamente de su escrito<sup>43</sup>. Desde esta perspectiva centripetal, primitiva, y desde la solución postpascual paulina, tal como la interpreta Sundkler (p. 498), no le queda más remedio a la misión histórica postpascual, tal como aparece descrita en Hch 1,8, que ser un sustitutivo de la verdadera misión escatológica querida por Jesús. En esta idea ha de abundar unánimemente durante decenios la exégesis dialéctica radical representada por Bultmann, Käsemann, Conzelmann, Vielhauer, Haenchen, Schulz, Dinkler, Grässer y Klein<sup>44</sup>. En efecto, la única misión con carta de ciudadanía legítima es la paulina porque «cuando la Pascua ha revolucionado el estado anterior de cosas y cuando la orden misionera del Resucitado (Mt 28,18 ss.) ha introducido definitivamente el mundo pagano en la esfera de la joven iglesia y en

<sup>42</sup> Cf. especialmente: GRÄSSER, E., *Das Problem der Parusieverzögerung in den synoptischen Evangelien und in der Apostelgeschichte*, BZNW 22, Berlín 1957, p. 187ss.

<sup>43</sup> En la p. 498, después de afirmar que la salvación del mundo depende de la norma de permanecer en Jerusalén, añade: «Et ceci n'est pas notre propre opinion ni une opinion moderne sur la mission. Mais c'est là une autre histoire.»

<sup>44</sup> Para un juicio de valor equilibrado e imparcial sobre la obra de estos autores me remito a BOVON, F., *Luc le Théologien, vingt-cinq ans de recherches (1950-1975)*, Neuchâtel-Paris 1978, p. 21ss.

su radio de acción, Pablo logró a pesar de todo conservar lo esencial de las ideas de Jesús sobre la misión: la salvación de Israel es el punto central y la meta de la historia de la historia de la misión»<sup>45</sup>. Pero, se podría parafrasear, cuando Lucas introduzca la meta de la misión en «los confines de la tierra» a partir de Jerusalén, con carácter centrifugal (Hch 1,8) y a partir también de un desplazamiento del conocimiento a fecha fija de la Parusía (Hch 1,7) y un debilitamiento progresivo del «Ioudaioi prôton» (Hch 3,26; 13,46; cfr. 2,39; Rom 1,16) en aras de un envío a los paganos (Hch 28,28) en libertad y sin impedimentos (Hch 28,30), entonces, en frase de Conzelmann, «la escatología habrá dejado de ser la cualidad de la misión para venir a ser su *término* imprevisible»<sup>46</sup>, la escatología convertida en «locus de novissimis»<sup>47</sup>. Con estos desplazamientos universalistas Lucas operará una falsificación del verdadero Cristianismo y del verdadero sentido de la misión de Jesús... porque no encaja en las medidas de la misión escatológica de Jesús deducida por Sundkler.

Tampoco convence el otro extremo de la solución, según la cual «la Pascua lo transforma todo» (p. 498). Este aforismo tan socorrido y verdadero en su fondo no explica suficientemente por qué razón los Apóstoles, después de la muerte de Jesús, no se dirigen inmediatamente a los paganos, ni siquiera intentan organizar una misión a Israel. En efecto: prescindiendo ahora del sentido, ampliamente discutido, que pudo tener en su origen, la reconstrucción del colegio de los Doce entre Ascensión y Pentecostés<sup>48</sup>, es claro que los Apóstoles no inician su predicación al pueblo hasta después de la venida del Espíritu (cfr. Hch 1-2). Y años más tarde, después del apedreamiento de Esteban y la expulsión de los Helenistas (Hch 7-8), los Doce se

<sup>45</sup> A.c., p. 499.

<sup>46</sup> CONZELMANN, H., *El Centro del Tiempo, La Teología de Lucas*, Actualidad Bíblica 34, Fax, Madrid 1974.

<sup>47</sup> VIELHAUER, Ph., *On the «Paulinism» of Acts*, en: *Studies in Luke-Acts, Essays presented in honour of Paul Schubert*, ed. by L. E. Keck and J. L. Martyn, London, S.P.C.K., 1968, p. 33-50; la cita en la p. 45.

<sup>48</sup> Para un estado actual de la discusión, cf. JÁUREGUI, J. A., *Testimonio-Apostolado-Misión, Justificación teológica del concepto lucano Apóstol-Testigo de la Resurrección*, Ed. Mensajero, Bilbao 1973, p. 173-226. Cf. también: NELLESSEN, E., *Tradition und Schrift in der Perikope von der Erwählung des Matthias*: BZ 19 (1975) p. 205-218; mismo autor, *Zeugnis für Jesus and das Wort* (BBB 43), Köln 1976, p. 128-178; WEISER, A., *Die Nachwahl des Matthias* (Apg 1,15-26), en: *Zur Geschichte des Urchristentums*, ed. por G. DAUTZENBERG, QD 87, Herder, Freiburg i.B. 1979, p. 97-110; SCHNEIDER, G., *Die Apostelgeschichte, I Teil, Herders Theologischer Kommentar zum N.T.*, Freiburg-Basel-Wien 1980, p. 211-232.

quedan en Jerusalén (Hch 8,2). Los Helenistas son los primeros que se lanzan a predicar el evangelio a los griegos (cfr. Hech 11,20). La Pascua, por lo tanto, no parece que aclara del todo *el modo* como la misión a los gentiles estaba implicada en la actividad salvífica del Jesús terreno.

Por estas razones la solución aportada por Sundkler para fundamentar desde la vida de Jesús la misión cristiana actual era a todas luces insuficiente no sólo para fomentar el espíritu misionero del momento eclesial, sino incluso por las lagunas exegéticas que dejaba al descubierto <sup>49</sup>.

### III. MISIÓN DE JESUS Y ESCATOLOGÍA DE HISTORIA DE SALVACION: O. CULLMANN

Por aquel mismo año una corriente escatológica nueva conducida por Oscar Cullmann intentó subsanar estas lagunas.

Oscar Cullmann opera, con su nueva teoría escatológica de *Historia Salutis*, una corrección considerable en la comprensión de la esencia de la revelación realizada en Jesucristo y consiguientemente también en el carácter escatológico de la misión cristiana. Cullmann no considera la historia de la salvación como un elemento irreconciliable con el verdadero sentido escatológico del Cristianismo. La escatología es para Cullmann el horizonte último de la historia de la salvación y concibe el ser cristiano como una tensión entre un «ya» de salvación y un «todavía no» de realización plena. Según este principio escatológico de historia de salvación la misión no empieza a ser posible a partir del progresivo debilitamiento de la esperanza escatológica... como un sustitutivo de la espera decepcionada del Reino de Dios que no acaba de llegar <sup>50</sup>. «A esta concepción —arguye— subyace una falsa comprensión de la Escatología del Cristianismo primitivo... Al contrario, una actividad en este mundo, en forma concretamente de predicación misionera, fue parte integrante fija del plan salvífico de Dios en los últimos tiempos. Más aún, la misión es precisamente un signo escatológico y recibe su máximo estímulo de la esperanza bíblica en el fin. La predicación del Evangelio a todo el mundo forma parte de los acontecimientos finales» (p. 98). Cullmann percibe una clara relación entre el aconteci-

<sup>49</sup> J. Jeremías se encargará de subsanar esas lagunas en 1956 (a.c.).

<sup>50</sup> CULLMANN, O., *Eschatologie und Mission im Neuen Testament*, EMM, 1941, 98-108. La cita en la p. 98. Siempre que nos remitamos a este artículo lo citaremos según la paginación en: *Vorträge und Aufsätze (1925-1962)*, J. C. B. Mohr, Tübingen 1966, p. 348-360.

miento total de Cristo y la anticipación del Reino de Dios iniciado ya en este mundo: «El Reino de Dios de hecho se ha aproximado con Cristo más de lo que hubiera sido el caso con el decurso normal del tiempo. Con la venida de Cristo ha acontecido algo en el aspecto cronológico: el eón presente ha dado un salto brusco hacia adelante» (p. 100). Pero Cullmann no explicita en este paso ni en el breve análisis que ofrece de los dos pasajes evangélicos que hablan de la misión (Mc 13,10 par. Mt 24,14) de qué modo está incluida la misión universal en la vida pública de Jesús y en su íntima conciencia escatológica. Se limita a subrayar los complementos de tiempo de ambas frases: en Mc: *antes* (luego habla de la venida del Anticristo). En Mt más claramente: *entonces* vendrá el fin, y este fin está introducido por la venida del Anticristo. En ambos pasajes se menciona la misión como un signo divino junto con los dolores escatológicos: guerras, hambres, catástrofes cósmicas, persecuciones... y el aumento de la maldad de los hombres. La venida del Reino no depende del éxito de la misión, sino del hecho de la misma» (p. 106). En este artículo le preocupa a Cullmann la legitimación teológica, desde la perspectiva escatológica, de la misión histórica a los gentiles, la cual arranca de la Pascua. Habrá que esperar unos cuantos años para encontrar en los escritos de Cullmann una elaboración más explícita de la presencia en Jesús de la tensión histórico-salvífica, propia del tiempo intermediario, entre un «ya» de cumplimiento en el presente y un «todavía no» de plena realización en el futuro temporal<sup>51</sup>. Entonces abordará con más amplitud la pregunta acerca de si Jesús previó un tiempo intermediario, por breve que éste fuera, ulterior a su muerte. Un esclarecimiento de posturas en torno a estas preguntas se hará necesario para poder fundamentar desde la vida de Jesús si la misión es la tarea que da sentido pleno a la vida del hombre, prolongada más tarde hasta la previsiblemente lejana Parusía, o si hay que abordar otros caminos para fundamentar la misión cristiana pospascual desde la vida de Jesús.

#### IV. LA ESCATOLOGIA REALIZADA Y LA ACTIVIDAD SALVIFICA DE JESUS: J. JEREMIAS

Desde 1941 hubo un estancamiento bastante prolongado hasta que en 1956 Joachim Jeremias publicó un artículo titulado «La promesa de Jesús para los paganos»<sup>52</sup>. Jeremias aprovecha no pocas sugerencias del artículo de Bengt Sundkler y trata con su habitual erudición de cubrir los huecos dejados por el joven autor escandinavo.

<sup>51</sup> Cf. CULLMANN, O., *La historia de la salvación*, Edicions 62, Barcelona 1967, p. 211ss.

<sup>52</sup> Cf. nota 38.

## 1. TRES OBSERVACIONES NEGATIVAS

En la primera parte de su artículo analiza Jeremías con riguroso método histórico-crítico de las formas literarias todos los textos, sentencias y acciones de Jesús que apuntan explícita o implícitamente a los gentiles. Jeremías concentra estos análisis bajo el epígrafe: Tres observaciones negativas. Son las siguientes:

### a) *Jesús emite un juicio severo contra el proselitismo judío*

Jesús, efectivamente, criticó duramente el proselitismo judío de su tiempo. Este había alcanzado un florecimiento inédito hasta entonces. Jeremías no emite un juicio de valor sobre el alcance de esta condenación contenida en Mt 23,25. Pero el análisis de los puntos siguientes le parece confirmar la probabilidad de que Jesús condenó el proselitismo en sí mismo como anticipación arbitraria de una acción que, según la ortodoxia judía, correspondía sólo a Dios.

### b) *Jesús prohibió a sus discípulos, durante su vida, anunciar el evangelio a los paganos (Mt 10,5b-6)*

Este pasaje evangélico recoge un viejo logion de cuya autenticidad no duda Jeremías, debido a su colorido arameo subyacente. La estructura sintáctica es palestina. En efecto, «a dos líneas en paralelismo sintético» (*eis hodòn ethnôn mē apélthēte kai eis pólin Samaritôn mē eisélthete*) sigue como conclusión una línea en paralelismo antitético» (*porúesthe de mállon pròs...*). La expresión *eis hódon* no significa «por el camino»; es traducción literal de un arameo original 1'ôrah= hacia, dirección a. *Ethnôn*, opuesto a los samaritanos y a Israel, es un biblicismo, un término religioso colectivo que designa a los paganos. En la expresión *eis pólin Samaritôn* es muy curioso el singular y la falta de artículo delante de *pólin*. Según Jeremías el sustantivo *pólis* es una falsa traducción de la voz original *m'dîna'*, que en arameo palestino era equívoca: con artículo indeterminado significaba «provincia» y con artículo determinado, «ciudad». El texto de San Mateo registra equivocadamente la segunda acepción. Asimismo «oikos» es un semitismo para designar «raza», «pueblo», «descendencia». No puede, pues, caber duda de la autenticidad de esta sentencia de Jesús.

Se ha intentado por diversos caminos suavizar la aspereza de esta frase, pero no tiene escapatoria posible. Lo confirma Jeremías con otro pasaje clave de Mt 10,23b («cuando os persigan en *la ciudad ésta*, huid a *la otra*, pues *en verdad* os digo, no terminaréis las ciudades de Israel antes de que venga el Hijo del Hombre»). Los rasgos semíticos subrayados, como son el empleo superfluo del demostrativo (*tautēi*), el artículo definido (*tēn*) y el «amēn», característico de los *ipsissima verba* de Jesús; la contradicción palmaria con el espíritu universalista de Mt y el carácter chocante de la

profecía incumplida abogan por la antigüedad y autenticidad de este logion, y en su conjunto implica que en el horizonte temporal de Jesús no pudo haber una etapa lo suficientemente amplia como para dirigir una predicación a los gentiles.

Se reafirma todavía más Jeremías en este punto de vista por la consideración del número doce. Este número revela la intención de Jesús de dirigirse al pueblo de las doce tribus, entendido en sentido escatológico, es decir, en el sentido propio de la fe ortodoxa israelita, según la cual al final de los tiempos se iba a verificar la reconstrucción del pueblo de las doce tribus. Este sentido escatológico se opone a un sentido histórico. Lo pone de manifiesto no sólo el logion de los doce tronos (Mt 19,28; Lc 22,30) sino también el número doce por sí mismo, ya que el pueblo histórico contemporáneo de Jesús constaba de dos tribus y media. El número doce abarcaba también las nueve tribus y media perdidas del Reino del norte, cuya vuelta se esperaba para el final de los tiempos. Los doce apóstoles son, por consiguiente, los representantes del pueblo de Dios tal como será en la consumación de los siglos.

Aborda a continuación Jeremías la gran objeción contra su tesis: los textos pre-pascuales de los evangelios que hablan explícitamente de una misión entre los paganos: Mc 13,10 par. Mt 24,14 y Mc 14,9 par. Mt 26,13. Jeremías alienta la sospecha de que estas sentencias tuvieron otro sentido distinto en la intención de Jesús.

Empieza el análisis por Mc 14,9 («amēn de légō hymîn, hópou eán kēryjthēi tò euaggélion eis hólon tòn kósmon, kai ho epofēsen haúte lalēthēsetai eis mnēmósynon autēs»). Se trata indudablemente de un viejo logion arameo por tres razones: es uno de los trece dichos del Señor del evangelio de Mc precedidos de un amén; *keryjthe eis* es una traducción literal de un original arameo bašš'r 1° al que sigue la indicación de la persona o personas a las que va dirigido el mensaje; finalmente, *keryjthe, lalēthēsetai* son tiempos verbales que traducen pasivos arameos de una acción de Dios o de seres celestes cuyos nombres se evita por respeto religioso<sup>53</sup>.

Concede Jeremías que tanto Marcos como Mateo, desde su respectiva experiencia eclesial, entendieron la cláusula *hopou eán kēryjthēi tò euaggélion eis hólon tòn kósmon* en el sentido de una proclamación hecha por hombres de alcance universal. Pero Jeremías se pregunta por el sentido original de este logion en boca de Jesús y encuentra tres variantes. a) Siguiendo una opinión personal, publicada anteriormente en la ZNW 44 (1952/3) 103-7, interpreta la partícula griega *hópou eán*, no en el sentido

<sup>53</sup> Hay que añadir que la expresión *eis mnēmósynon* es un giro frecuente en la LXX para traducir fórmulas de la raíz hebrea *zkr*. Muchos documentos citados por J. JEREMÍAS (en: *La Última Cena. Palabras de Jesús*, Ed. Cristiandad, Madrid 1980, p. 261-281) dan fe de que este giro hace referencia a fórmulas técnicas utilizadas en banquetes funerarios y en otras conmemoraciones palestinas para expresar el recuerdo por parte de Dios y no un recuerdo de carácter humano.

iterativo espacial («dondequiera que...»), sino en el sentido de una acción única e irreplicable de futuro temporal («cuando, en el momento en que...»), tal como aparece en el texto actual de Mc 14,14a («donde entre, allí donde entre...»); b) el término *euaggélion* lo interpreta Jeremias en un sentido primitivo, prepaulino, tal como aparece en Apoc 14,6, donde el término *euaggélion* designaría el evangelio eterno que anunciará el ángel al final de los tiempos; c) esta acción del ángel se oculta tras el pasivo divino *kēryjthēi*. De estos tres rasgos deduce Jeremias que Mc 14,9 tuvo en boca de Jesús un sentido estrictamente escatológico y apocalíptico alusivo al fin del mundo y al juicio final y no a la misión histórica pospascual entre los gentiles<sup>54</sup>. El texto original de Jesús sonaría así: «En verdad os digo: en el momento en que (el ángel de Dios) anunciará el evangelio eterno al mundo entero, se proclamará también (delante de Dios) lo que ella ha hecho para que El se acuerde de ella (favorablemente, el día del juicio)».

En el mismo sentido de suceso apocalíptico-escatológico interpreta Jeremias el sustrato literario primitivo subyacente a Mc 13,10 (*kai eis pánta tà éthnē prôton deî keryjthēnai tò euaggélion*). Originariamente, afirma Jeremias, se trataba de un logion aislado porque interrumpe la diáfana secuencia de los vv. 9 y 11 y, además, porque falta en los pasajes paralelos de Mt 10,17-22 y Lc 12,11s. Mt trae un texto paralelo pero en otro contexto (24,14: *kaî kēryjthēsetai toûto tò euaggélion tēs basileías én holēi tei oikoumēnēi eis martyrion pāsîn toîs éthnesîn kaî tôte hēxei tò télos*). Marcos lo añadió al contexto actual probablemente por atracción del giro común a Mt *eis martyrion autoîs* (cfr. Mc 13,9 y Mt 24,14), donde va seguido de *pāsîn toîs éthnesîn*. La forma original, concluye Jeremias, sería más acorde a la versión mateana, purificada ésta de sus claros elementos secundarios (*tēs basileías y én holēi tēi oikoumēnei*). La forma original no llevaría ese *prôton* marciano, que no aparece en la versión mateana y en Mc añade al logion un matiz de privilegio meramente temporal, tras del cual se está esperando un *épeita*, un después, que no cabía en el horizonte escatológico de Jesús. Las pruebas de esta afirmación las basa de nuevo Jeremias en el sentido primitivo de la voz *euaggélion* y en la proclamación angélica, no humana, de éste al final de los tiempos. Mc 13,10 queda reconstruido, a tenor de estas modificaciones, del modo siguiente: «Y en el mundo entero será proclamada la buena noticia (de la venida del Reino de Dios) para servir de testimonio a todas las naciones. Entonces vendrá el fin.»

### c) Jesús limitó su propia actividad a Israel (Mt 15,24)

La tercera observación negativa de Jeremias se refiere a la limitación de la actividad de Jesús a Israel. El análisis de la actitud de Jesús frente a los paganos que pululaban en su tiempo a orillas del lago y en las regio-

<sup>54</sup> J. Jeremías ha abandonado posteriormente esta interpretación del término *euaggélion* (cf. Abba, Göttingen 1966, p. 115-120). Ahora, siguiendo a F. Hahn (o.c., p. 101, n. 4), lo ve más bien como expresión de la predicación cristiana misionera en círculos helenísticos.

nes fronterizas de Galilea y Jerusalén se centra en Mt 15,24, un logion de claro colorido particularista: *ouk apestálēn eí mē eis tà próbata tà apolólota oíkou Israel*. Se trata también de un logion aislado ya que falta en el par. Mc 7,25 y vuelve a aparecer en forma de instrucción a los discípulos en un pasaje propio de Mateo (10,6). Jeremias no duda de su autenticidad porque se remonta a una tradición aramea antigua. Los rasgos arameos son inconfundibles: *apestálēn* oculta en su forma pasiva una acción positiva de Dios cuyo nombre se evita siempre en arameo; el giro *ouk ... eí mē* es traducción literal de *la'...'ellá'*, giro arameo que significa «solamente», finalmente, *apostellein eis*+acusativo de persona encierra verosímilmente un giro semítico ya que no aparece nunca en el griego clásico y sí, en cambio, en la LXX como traducción del hebreo *b<sup>c</sup>*.

El genitivo *oíkou Israel* podría designar, en sentido partitivo, a aquellas ovejas de la casa de Israel que están perdidas. Pero Jeremias se inclina por un sentido objetivo o epexegetico, según el cual Jesús ha sido enviado a las ovejas descarriadas que constituyen toda la casa de Israel. En cualquier caso Jesús rechaza expresamente a los gentiles de su misión personal.

Esta interpretación de Jeremias supera con cierta holgura las dificultades de orden filológico<sup>55</sup> o de carácter retrospectivo, e.d., nacidas a lo largo de los debates de la comunidad palestina a propósito de la misión. Pero ante esta interpretación de la actitud de Jesús frente a los paganos se opone bastante curiosamente el comportamiento de Jesús en pasajes bien significativos de los evangelios. Cuanto más obstinadamente asienta el método de la «Formgeschichte» a Mt 15,24 como criterio exhaustivo de la actitud de Jesús frente a los gentiles, con tanta mayor fuerza emergen esas acciones milagrosas de Jesús con los gentiles, máxime teniendo en cuenta el sentido proléptico de salvación escatológica que tienen las curaciones milagrosas de Jesús en los Evangelios. Recordemos especialmente Mc 7,24-30 (curación de la

<sup>55</sup> Cf. BULTMANN, R., *Syn. Trad.*, Göttingen 1931, p. 167, había puesto reparos a la autenticidad de Mt 15,24, alegando que «todas estas palabras que hablan de un *élthein* (o *apostalēnai*) de Jesús caen en la sospecha de ser creaciones de la Comunidad porque dan la impresión de que, con estas palabras, la Iglesia está contemplando retrospectivamente como un todo la manifestación histórica de Jesús». Para afirmar esto se apoyaba Bultmann en el evangelio de Juan: «Este demuestra que *élthein* y *apostalēnai* son típicos de una terminología de época posterior.» Y en la p. 176 añade: «La producción de las sentencias con 'yo' son prevalentemente obra de la Comunidad helenística, aunque el comienzo de esta obra se hizo en la Comunidad palestina.» Entre estas últimas cita expresamente Mt 15,24. J. Jeremías rechaza el influjo joaneo «porque Juan no emplea nunca la forma pasiva de *apostéllo* para designar la misión de Jesús. En cambio, emplea varias veces la forma activa (cf. Jn 3,17); lo cual demuestra que el uso de la forma pasiva, que evita el nombre de Dios..., caracteriza la tradición antigua» (*Païens...*, p. 22).

hija de la siro-fenicia) par. Mt 15,21-28; Mt 8,5-13 par. Lc 7,1-10 y Jn 4,46-53 (curación del hijo del Centurión de Cafarnaum).

Jeremias aborda la solución de estas serias objeciones comenzando por el episodio de la siro-fenicia en Mc 7,24-30: («*áfes prôton jortasthênai tà tékna: ou gar éstin kalón labéin tôn árton tôn téknon kai tois kynariois baleîn*»).

A pesar del desenlace final favorable a la mujer pagana, defiende Jeremias el rechazo fundamental de los paganos consecuente con su conciencia de envío exclusivo a los judíos. Aporta tres argumentos para demostrar esta tesis: a) el adverbio *prôton* es secundario y representa una atenuación marcana de la sentencia pronunciada originariamente por Jesús, ya que ese adverbio no aparece en el texto transmitido por Mt 15,26. En virtud de este *prôton* queda reducido a privilegio meramente temporal, provisorio, el derecho primordial de Israel a la salvación, enunciado en Mt 15,24. La añadidura de este *prôton* —alega Jeremias siguiendo a H. Stoevesandt—<sup>56</sup> pudo haberla encontrado Marcos en un texto anterior y puede que tuviera por objeto desechar la idea de que Jesús hubiera descartado por principio la misión entre los paganos. b) El diminutivo *kynariois*, a pesar de la tendencia marcana a los diminutivos, puede ser que esté expresando una mitigación en el griego de la época. Pero esto, en la apreciación de Jeremias, no significa mucho porque la lengua semítica no conoce el diminutivo correspondiente. La palabra pronunciada por Jesús debió de ser *kalbā'* (perro), y no *gûrā'* (animalillo, pero faldero). Aunque nos resulte difícil imaginarlo, no parece honrado sustraerse a la idea de que Jesús motejó a aquella pobre mujer con el insulto común con que los judíos zaherían a los paganos enemigos. Puede ser que la palabra hubiera perdido la acritud que sugiere la imagen<sup>57</sup>. De todas formas en boca de Jesús, recalca Jeremias, fue expresión de que no podía ni debía auxiliar a aquella mujer porque había sido enviado a Israel y no a los paganos. c) Tiene que conceder Jeremias que la historia de este encuentro termina de una manera insospechada. La mujer insiste y, al final, obtiene el favor de Jesús. ¿Cómo explicar esta conducta anómala de Jesús, tan claramente opuesta a la misión encomendada por Dios y no menos subrayada por Jeremias? Extraña respuesta la de Jeremias: «Jesús no cede a la oración de la mujer hasta que

<sup>56</sup> STOEVESAND, H., *Jesus und die Heidenmission*, Diss., Göttingen 1943, p. 15. Lamento que esta citadísima disertación no me haya resultado asequible.

<sup>57</sup> Así, por ejemplo, opina LOHMEYER, E., *Das Evangelium des Markus, Kritisch-exegetischer Kommentar über das N.T.*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1963 («esta comparación se basa en primer lugar en que 'perro' es una imagen corriente para designar a los 'paganos', con la cual no se piensa en la gran significación histórica ni en la profunda importancia histórico-salvífica de este extremo, sino en la manera como aparece en la vida y en el trato de cada día») (p. 146s.). Lohmeyer cita varios ejemplos afines reseñados por Billerbeck I, 772ss.

ésta reconoce la separación ordenada por Dios entre el pueblo de Dios y los otros pueblos. Esta separación sigue siendo sagrada» (p. 24).

Las otras dos escenas de milagros con personas paganas tienen un esquema parecido (cfr. Mt 8,7ss par. Lc 7,6ss; Jn 4,48ss, y Mc 5,1-20 par. Lc 8,26-39: endemoniado de Gerasa). El análisis de estos textos arroja el mismo resultado que el del anterior: «estas historias aparecen, sin género de duda, como excepciones. Si se añade que, en los tres casos, la iniciativa no procede de Jesús, una conclusión se desprende claramente: estas historias no pueden apoyar la hipótesis de una actividad de Jesús entre los paganos; por el contrario, confirman el hecho de que Jesús limitó su actividad a Israel» (p. 26).

A la objeción de una posible evolución en Jesús a lo largo de su ministerio, Jeremias responde con dos argumentos, uno textual y otro territorial del tiempo de Jesús, que descartan la posibilidad de una evolución psicológica hacia los paganos (27-30). «El estudio de los Sinópticos —concluye— no aporta nada en apoyo de la suposición, según la cual Jesús, decepcionado quizás por el rechazo de su pueblo, se hubiera consagrado a la misión entre los paganos hacia el final de su actividad» (p. 31). Ad redundantiam confirma esta misma conclusión con argumentos de Pablo, Juan y Mt 28,18-20. Pablo es fiel a la tradición y ésta no le proporciona un solo dato relativo a una actividad de Jesús entre los paganos. Juan, pocos días antes de la entrada de Jesús en Jerusalén, afirma expresamente que «sólo cuando haya sido elevado de la tierra atraerá a todos hacia sí» (12,32). Finalmente, «con la muerte y la resurrección de Jesús ha sonado la hora escatológica» (según Mt 28). El evangelio de San Mateo confirma así indirectamente que la actividad terrestre de Jesús no abarcaba todavía a los paganos» (p. 33).

Con esta primera parte del artículo, de resultados drásticamente negativos, pretendió Jeremias dos cosas: rellenar las lagunas del artículo de Sundkler y zanjar de una vez por todas un planteamiento tradicional y, a su modo de ver, equivocado del problema. También en esta segunda parte trata de aquilatar y responder más satisfactoriamente a la pregunta que el trabajo de Sundkler dejaba menos convincentemente contestada. El mismo Jeremias la formula de esta manera: ¿Leía Jesús en su Biblia que su viaje a Jerusalén era verdaderamente una peregrinación hacia el centro mismo de donde procede toda la salvación de Dios y resumía de una vez por todas la concentración del verdadero Israel en el que estaban incluidas las naciones paganas? ¿De qué modo se realizaba en Jesús y en su actividad terrena todo esto?

## 2. TRES OBSERVACIONES POSITIVAS

Jeremias responde a estas preguntas con tres observaciones positivas de las que se desprende un resultado abiertamente contradictorio con el de la primera parte. Repasemos brevemente estas observaciones:

### a) *Jesús rechazó el odio característico de la espera escatológica*

Jesús, en efecto, rechazó todos los sentimientos nacionalistas de odio. Más aún, descartó de la espera mesiánica todas las ideas nacionalistas de venganza contra las naciones paganas. Lo demuestra J. Jeremias con un análisis original y seductor de Lc 4,16-29. Un par de frases ambivalentes de este pasaje evangélico en el v. 22 han hecho tradicionalmente difícil una lectura coherente: «*kaî pántes emartyroun autōi*» se ha entendido siempre en el sentido positivo de dar a Jesús un testimonio laudatorio de asentimiento. Asimismo «*etháumazon epì toîs lógois tês járitos...*» se traducía siempre por «se admiraban de sus palabras llenas de gracia...», con sentido positivo de admiración. Pero luego, como sin solución de continuidad, Jesús empieza a defenderse de una acusación implícita («Médico cúrate a ti mismo»), a la que sigue una especie de amenaza de sello profético en la sugerencia universalista de la viuda de Sarepta y de Naamán el sirio; y a renglón seguido el rechazo abrupto con intento de homicidio. J. Jeremias ofrece una lectura coherente de este pasaje y una bella estructura unitaria dando sentido negativo a los verbos *martyreo* y *thaumazo*. Tanto en el griego neotestamentario, arguye, como en hebreo el dativo dependiente del verbo *martyreo* (en hebreo *he'id*+sufijos personales) puede ser un *dativus commodi* (dar testimonio *en favor de* uno) o *dativus incommodi* (dar testimonio *contra* alguien). La segunda frase puede ayudarnos a romper este equívoco: «*kaî pántes etháumazon...*». Este verbo puede expresar no sólo la admiración en el sentido positivo de asombro, sino también el negativo de extrañeza, sorpresa e incluso escándalo. De otro lado, *hoi lógoi tês járitos* puede no significar inequívocamente «las palabras llenas de gracia», sino «las palabras referentes a la gracia (de Dios)». «Todos... se escandalizaron de que leyera (sólo) las palabras de gracia... omitiendo las de venganza contra las naciones paganas que venían a continuación en el texto de Isaías 61,2 (« y un año de venganza de nuestro Dios»). La alusión a Naamán y a la viuda de Sarepta colma el vaso de su indignación contra el evangelio de Jesús. Sus paisanos rechazan a Jesús porque acaba de proclamar un mensaje sobre el Reino futuro en el que quedaba suprimido el anhelo escatológico de venganza contra los paganos.

Un escándalo parecido que confirma la misma perspectiva escatológica de Jesús de cara a la venganza contra los enemigos puede leerse en Mt 11,5s par. Lc 7,22s.

b) *Jesús promete a los paganos la participación en la salvación*

Lo prueba Jeremias con tres sentencias de Jesús que, en años sucesivos, han de dar mucho estímulo a la exégesis sobre el tema que nos ocupa. Se trata de Mt 12,41s par. Lc 11,31-32 (Jonás tipo de Jesús); Lc 4,25-27 (Naamán y viuda de Sarepta); Mt 8,11-12 par. Lc 13,28s («vendrán muchos de oriente y occidente...»), un logion de cuya autenticidad no duda casi ningún autor y sobre el cual ha de volver Jeremias para conciliar los resultados contradictorios de las dos partes de este trabajo.

c) *La obra salvífica de Jesús y su soberanía se extienden también a los paganos*

En este punto no añade Jeremias nada substancialmente nuevo a los argumentos de Sundkler. La soberanía de Jesús se enmarca dentro de su conciencia de Hijo del Hombre (según Dan 7,13), de Rey pacífico (Zac 9,9); de Hijo de David (cfr. Mc 12,35-37); de siervo paciente de Dios (según Deut Is 42;49;52;53). Estos atributos engloban a los pueblos paganos en la obra salvífica de Jesús.

Para resolver la palmaria contradicción entre los resultados de ambos grupos de observaciones Jeremias encuentra la clave en Mt 8,11-12 («Vendrán muchos de oriente y occidente y se sentarán con Abraham, Isaac y Jacob en el Reino de los Cielos; y los hijos del Reino serán arrojados a la tiniebla exterior. Allí será el llanto y el rechinar de dientes»). Jeremias estudia el trasfondo veterotestamentario y extrabíblico de este logion de Jesús. A su luz descubre la idea que Jesús tenía acerca de la peregrinación escatológica de las naciones a la hora del juicio final. Textos clave son Is 49,12 y 25,6s, que hablan del festín escatológico y aluden a la participación de los gentiles en el banquete final.

En esta misma dirección escatológica va toda una serie larga de imágenes recogidas por los evangelistas: 1) la imagen del Templo del tiempo de la salvación (Mt 14,58 par.; Mt 16,18; Mc 12,10; Mc 11,17); 2) la imagen de la ciudad sobre el monte (Mt 5,14; Mc 4,21; Mt 5,15; Lc 8,16; 11,33); 3) el río de la vida (Apoc 22,1; Jn 7,37s); 4) la imagen de la herencia (Mt 15,34); 5) la imagen de la alegría escatológica (Mt 25,21-23; Lc 15,7.10 par. Jn 4,36; Jn 15,11; 16,24 y 17,13); 6) la imagen del grano de mostaza, y 7) finalmente, la prohibición de jurar por el templo de Jerusalén por ser la ciudad del gran rey (Mt 5,35).

Todas estas imágenes engloban la peregrinación escatológica de las naciones e implican la participación de los gentiles en la salvación final. Así es —concluye Jeremias— cómo Jesús esperó y anunció la incorporación de los paganos en el Reino de Dios... *como un acto escatológico del poder de Dios*, como la revelación última de la gracia de Dios.

Desde esta aportación de Jeremias el problema en torno a la actitud de Jesús respecto de la misión a los gentiles se convierte y se

identifica con la pregunta en torno a la mentalidad escatológica de Jesús.

Y desde esta perspectiva escatológica hay que volver a plantear a Jeremías la pregunta decisiva: ¿Qué tipo de misión sale de esta concepción escatológica de salvación de los gentiles? Ya vimos que Sunkler no contestaba a esta pregunta, aunque barruntaba que sus posiciones no dejaban de tener un influjo en la idea actual de misión. Jeremías en cambio contesta y lo hace en dos términos paradójicos a primera vista. El primer término es una exhortación a la humildad: no somos nosotros los que realizamos los designios de Dios en la historia del hombre. No es nuestra predicación la que determina la conversión del mundo pagano. *Jesús mismo no cristianizó el mundo; se limitó a morir en cruz.* Dios es el que hace todo porque la misión es su obra. Pero, al mismo tiempo, y éste es el segundo término, las palabras de Jesús sobre los paganos son *una revelación de la grandeza y de la responsabilidad de la obra misionera.* Con la Pascua ha comenzado el fin. La misión es un primer comienzo de la acción divina que, al final de los tiempos, debe llamar a los paganos... La misión es una parte del cumplimiento final... una escatología en trance de realizarse. La misión, en cuanto acción escatológica de Dios, es la señal distintiva de la época que va de Pascua a la Parusía.

### 3. RESONANCIAS CRÍTICAS

Por caminos distintos y con divergencias de detalle en análisis particulares llegaba a resultados parecidos tres años más tarde David Bosch<sup>58</sup>. La contradicción entre Mt 10,5-6; 15,24, por un lado, y Mt 24,14; 26,13 y 28,18-20 por otro, no la resuelve Bosch a partir de principios que califica de filosóficos (como Wellhausen o Strecker) o humanistas decimonónicos (como Spitta o Goguel). Bosch se adhiere decididamente a la sentencia que Schniewind formula en forma de pregunta: «¿No será acaso que todas las tradiciones de Jesús que conocemos son veterotestamentarias, rabínicas, conservadoras y, al mismo tiempo, universalistas?»<sup>59</sup>. Jesús concentra todo en Jerusalén, pero esta concentración no es la meta, no es un fin en sí misma, sino una condición para su expansión por todo el mundo. La opción por el mundo entero se decide en torno a la actitud de Israel para con Jesús... De esta manera, la tendencia misionera está en coordinación con la limitación a Israel. En la fidelidad a Israel está contenida la fidelidad al mundo. Jesús se somete al *prôton* de Mt 7,27 y ayuda a los

<sup>58</sup> En su obra: *Die Heidenmission in der Zukunftsschau Jesu* (ATANT 36), Zwingli Verlag, Zurich 1959, p. 114.

<sup>59</sup> SCHNIEWIND, J., *Zur Synoptiker-Exegese*: ThR 2 (1930) p. 154.

paganos de modo relucante. Pero ese *prôton* desaparecerá después de la Resurrección. Por lo tanto, su limitación a Israel incluye a los paganos, no los excluye. Con Sundkler afirma también Bosch: «Il était universaliste justement parce que et seulement parce qu'il était particulariste.» La misión a los paganos fue posible no a pesar del particularismo de Jesús, sino precisamente a causa de su particularismo.

Todos estos planteamientos llenos de paradojas de Jeremias y Bosch se explican razonablemente desde una óptica escatológica que desplaza de manera definitiva el papel histórico-salvífico del Jesús terreno en esta obra exclusiva de Dios que es la misión. Contra esta concepción de misión se alzó una voz vigorosa en 1963. Era la obra maestra de Ferdinand Hahn<sup>60</sup>. Con ella recibió un nuevo estímulo la investigación sobre el tema.

Hahn somete a dura crítica los resultados de J. Jeremias. Concede Hahn que Jeremias nos ha abierto ante los ojos la perspectiva de un Jesús profundamente universalista. El método de Jeremias ofrece la gran ventaja de poner en el centro de la investigación el problema de la esperanza escatológica de Jesús y de la Comunidad primitiva. Pero pone el dedo en la llaga de varios puntos que representan soluciones insatisfactorias: 1) En primer lugar, es cuestionable la autenticidad de varios *logia* de Jesús. 2) En segundo lugar, el motivo «peregrinación escatológica de las naciones» al monte de Dios, tal como lo defiende Jeremias, no es suficiente para entender cómo pudo surgir un movimiento activo misionero en la Iglesia postpascual. 3) Asimismo, hay que descartar Mt 28,18-20 para explicar esta expansión misionera hacia afuera porque este texto tiene una tradición complicada. Este texto, tal como lo poseemos, deja sin explicación coherente la actitud eminentemente particularista de la Comunidad cristiana primitiva a los comienzos. 4) Finalmente, Mt 10,5b-6.23; 15,24 no pueden considerarse sin más como auténticos. Este problema hay que replantearlo porque, aun cuando los discípulos hubieran considerado la Resurrección como el verdadero comienzo de la hora escatológica, esto no basta para explicar el modo como se sintieron impulsados a salir hacia las naciones centrifugalmente; siendo así que Jesús vivió de una espera en una acción exclusiva de Dios que atrajera a las naciones centripetalmente hacia Sión. Por estas razones, en síntesis, la solución de Jeremias, según la cual «en la misión actúa sólo Dios», oculta más problemas que resuelve<sup>61</sup>. La explicación de Jeremias no le resuelve a Hahn de

<sup>60</sup> Nos referimos a la obra citada arriba (nota 4).

<sup>61</sup> O.c., p. 21s.

modo convincente cómo estaba contenida en la actividad salvífica de Jesús ese espíritu que, después de Pascua, lleva a la Iglesia a la misión entre los paganos.

## V. ESTADO ACTUAL DE LA DISCUSION: POSICIONES ESCATOLOGICAS DE F. HAHN Y S. G. WILSON

La crítica de F. Hahn, si bien ha hecho modificar a Jeremias sus posiciones en algunos puntos de sus análisis de Mc 14,9, no ha logrado que los trabajos ulteriores se alejen mucho de los derroteros marcados por Jeremias. Entre estos trabajos destaca la obra de S. G. Wilson, *The Gentiles and the Gentile Mission in Luke-Acts*<sup>62</sup>. A su estudio analítico sobre los escritos de San Lucas preceden unas páginas densas en las que resume —con postura crítica y personal— el estado de la discusión, adhiriéndose fundamentalmente a J. Jeremías.

Dentro de la pregunta en torno a la escatología propia de Jesús, Wilson se preocupa sistemáticamente por descubrir huellas de una inclusión de la misión histórica a los gentiles en la perspectiva futurista de Jesús. Por razones de claridad seguiremos en esta sección los pasos de Wilson, contrabalanceados por las posiciones de Hahn, a fin de sopesar con la mayor objetividad las pruebas y contrapruebas que han de inducirnos a tomar posiciones frente a un problema cuya solución depende básicamente de una opción razonada y coherente con los principios escatológicos aplicados al problema.

### 1. SENTENCIAS ALUSIVAS A LOS GENTILES

Wilson comienza su estudio a partir precisamente del mismo texto que Jeremias asume para resolver la contradicción de las dos partes de su trabajo: Mt 8,11-12, un pasaje de cuya autenticidad son raros los que dudan (cfr. par. Lc 13,28 s.). Hahn se inclina también por su autenticidad. Varios factores la sustentan, escribe Wilson: el estilo semítico, los aramaismos, las categorías judías de pensamiento: banquete mesiánico, bendición de los condenados, y muy en especial el detalle de «los muchos», término claramente alusivo a los gentiles por su contraste con los hijos del Reino, es decir, los judíos (Mt 11,19).

<sup>62</sup> Publicada por: Society for NTS, Monograph Series 23, Cambridge at the University Press, 1973.

La referencia temporal de este logion es discutible<sup>63</sup>. Hahn postula una referencia de tiempo futuro y presente a la vez. Arguye a partir de la mención de «los muchos» al final de los tiempos. Concede Hahn que se trata primariamente de una palabra profética amenazante contra los israelitas. Pero, al mismo tiempo, este logion está asumiendo la promesa veterotestamentaria a los paganos porque la meta de esa peregrinación de las naciones ya no es el Templo, ni Jerusalén, sino la Basileia proclamada por Jesús que ha empezado a realizarse en la actividad de Jesús. Replica Wilson: «Aunque es verdad que hay razones para hablar de una escatología realizada en la predicación de Jesús, esto no puede justificar la confusión que hace Hahn entre términos presentes y futuros» (p. 3-4). Y la referencia presente en estos versículos alude claramente a un suceso de futuro *apocalíptico*, insiste Wilson. Lo demuestran los tiempos verbales de futuro, la presencia de los patriarcas, los temas apocalípticos del banquete mesiánico y de la tiniebla exterior. Concede de buen grado Hahn que la perspectiva de aceptación de los gentiles procedentes de todas partes está orientada hacia el futuro. Pero —añade— tanto la maldición como la bendición se deciden en torno a Jesús, en la confianza que ponen aquí y ahora en su palabra y acción poderosa.

Las conclusiones a las que llegan ambos autores son matizadamente distintas. Ambos coinciden en que la posición tradicionalmente privilegiada de Israel está puesta a prueba en este logion. Ambos conceden que los gentiles serán definitivamente incluidos en la Basileia proclamada por Jesús. Pero según Wilson la referencia temporal es de futuro apocalíptico, contrapuesto a un futuro histórico. Según Hahn es de futuro, pero ese futuro empieza a estar incluido germinalmente de manera anticipada en el presente de Jesús y, por consiguiente, participa ya de una calidad histórica (que no se opone radicalmente a la escatología de Jesús).

Los dos autores encuentran una confirmación de sus posturas en otras sentencias probablemente auténticas de Jesús. Estas son: 1) Mt 10,15 par. Lc 10,12 («Pues os doy mi palabra de que se tendrá más misericordia en el día del juicio con la tierra de Sodoma y Gomorra que con aquel pueblo»); Mt 11,21s par. Lc 10,13-14 («¡Ay de ti, Corozáin, ay de ti, Betsaida!, porque si en Tiro y Sidón hubiera habido los milagros que ha habido en ti, hace

<sup>63</sup> Esta discusión es un claro exponente de la implicación que existe entre los resultados de la exégesis y los presupuestos metodológicos admitidos por las reglas de juego de la investigación histórico-crítica. Cf. las bellas páginas de Introducción de GOPPELT, L., en: *Die apostolische und nachapostolische Zeit*, Band 1, Lieferung A, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen <sup>2</sup>1966, especialmente p. 3.

mucho que habrían hecho penitencia con saco y ceniza. Por eso os digo, para Tiro y Sidón habrá más compasión en el día del juicio que para vosotras»; 2) Mt 22,1-10 par. Lc 14,16-24 (parábola de la sala nupcial llena de comensales); 3) Mt 12,41s par. Mc 8,11-12 y Lc 11,29-32 («Los hombres de Nínive se levantarán en el juicio contra esta generación y la condenarán porque hicieron penitencia ante la predicación de Jonás *kaî idou pleïon îôna hôde*. La reina del Sur se alzarán en el juicio contra esta generación y la condenará porque vino desde los extremos de la tierra para oír la sabiduría de Salomón, *kaî idou pleïon Salomônos hôde*»); 4) Mt 25,31-46 (parábola del juicio final sobre las ovejas y las cabras); 5) Mc 11,15-17 («... y entrando en el templo empezó a expulsar a los que vendían y compraban en el Templo; derribó las mesas de los cambistas y los puestos de los vendedores de palomas, y no dejó que nadie llevara ningún objeto por el templo. Y les enseñó: ¿No está escrito que *Mi casa será llamada casa de oración para todos los pueblos?* Pero vosotros la habéis hecho cueva de ladrones»).

a) Hahn se decide por la autenticidad de las sentencias comprendidas sub 1) habida cuenta que esas antitesis tan radicales con el Antiguo Testamento son sólo comprensibles en boca de Jesús. También Wilson —a pesar de la opinión contraria de R. Bultmann<sup>64</sup>— cree que no hay razones convincentes para rechazar como no auténticas estas palabras de Jesús. Pero se refieren expresamente a un futuro escatológico. Wilson no valora tan decisivamente para el momento presente como Hahn la antitesis respecto del Antiguo Testamento. «El destino de esas ciudades paganas no está nada claro. El texto dice que no les irá peor que... ¡lo cual no es decir mucho!» (p. 4).

b) Hahn sigue viendo una confirmación de esta presencionalización consciente de la salvación a los gentiles en la actividad de Jesús en la parábola de la sala nupcial (Mt 22,1-10 par. Lc 14,16-24). La autenticidad de esta parábola es más discutible. D. Bosch<sup>65</sup> propone que la parábola original de Jesús habría que reconstruirla a partir de materiales deducibles de Lc 14,16; Mt 22,4s; Lc 14,21ab; Mt 22,9s; Lc 14,24. Pero Wilson replica que si se acepta esta interpretación habría que concluir que la experiencia posterior de la Iglesia ha coloreado de tal forma la narración que queda irreconstruible la opinión original de Jesús. Sugiere Wilson que, si Jesús apuntó a los gentiles, tal vez lo hizo en los mismos términos de Mt 8,11-12, es decir, como parte de su enseñanza acerca del banquete mesiánico. Hahn, por su parte, concede que en los últimos invitados por los caminos no se nombra expresamente a los gentiles. Pero su aplicación a los gentiles por parte de la Iglesia posterior viene a legitimar y confirmar la interpretación que él da de Mt 8,11-12. Porque en la parábola de la sala nupcial saltan por los aires de tal forma los límites convencionales de la tradición veterotestamentaria que de hecho la Comunidad posterior aplicó con razón este

<sup>64</sup> En: *Syn. Trad.*, p. 117-118.

<sup>65</sup> O.c., p. 124s.

texto a la misión histórica postpascual. Del mismo modo que Mateo procedió con toda lógica cuando colocó el logion Mt 8,11-12 a continuación de la escena del Centurión porque, desde el momento en que los gentiles ponen su confianza incondicionalmente en Jesús, *ya están aprovechando una oferta que Israel rechaza y, a partir de ahí, se hace comprensible la aceptación de los gentiles a través de Jesús.*

c) El mismo fenómeno puede apreciarse en la valoración que hacen Wilson y Hahn de las sentencias de Jesús sobre Jonás y Salomón (Mateo 12,41s par.). Ambos ven en estas sentencias una confirmación de sus puntos de vista expuestos en torno a Mt 8,11s. Ambos admiten la autenticidad del logion, si bien la forma transmitida por Lucas y Mateo es la más parecida al original. En la forma original —según Hahn— el punto de comparación con Jonás y Salomón no era la persona de Jesús, sino la obra instaurada por él. El desplazamiento a la persona de Jesús es obra de la Comunidad cristiana primitiva. Pero Hahn da a este desplazamiento un valor de prueba de que en la actividad de Jesús empezaban ya a estar incluidos los gentiles porque la Comunidad cristiana intuyó que ese desplazamiento a la persona de Jesús estaba objetivamente justificado porque Jesús —como Jonás— estaba ya salvando a los gentiles: Wilson, por el contrario, sostiene que el punto de comparación entre Jesús y Jonás es la predicación de penitencia con vistas al juicio venidero. No hay nada —añade— que justifique la sugerencia de que el punto de comparación estriba en que ambos —Jonás y Jesús— predicaron a los gentiles porque, sin detrimento de que Jesús tal vez previera una misión a los gentiles, no existe ninguna prueba de que predicara a los gentiles. *Jonás es, pues, según Wilson, signo de Jesús en cuanto anunciador de un juicio y no en cuanto predicador a los gentiles.* La única referencia de esta sentencia a los gentiles está en la declaración de que ellos juzgarán a los judíos... reverso directo —comenta— y bien sorprendente de la expectación judía.

Hasta aquí podemos apreciar que la conclusión a la que les ha llevado el análisis de Mt 8,11-12 y sus respectivas confirmaciones ha sido bien distinta. Hahn formula así la suya: Todas estas sentencias demuestran que Jesús entendió su actividad entre Israel bajo un aspecto universal y como una supresión de la historia particularista de la salvación, supresión que empezaba a abrirse paso a partir del escatón (p. 28).

d) La zanja que les divide se abre más profunda todavía con la confirmación que cada uno de ellos encuentra en la parábola del juicio universal (Mt 25,31-46). Ambos admiten una sustancia original en la base de esta narración que se remonta a Jesús mismo. Según Hahn, no obstante, resulta irreconstruible el texto original con exactitud. La labor redaccional, según Wilson, afecta a ciertas remodelaciones lingüísticas y cristológicas. Estas son: la identificación de *pánta tà ethnē* (v. 32) con *tôn adel-fôn mou tôn elajistôn* (vv. 40,45); *adelfós*, usado en forma figurada, designa unas veces a los discípulos (cfr. Mt 28,10; Mc 7,33 par.), otras, a los israelitas (cfr. Mt 5,22s; 7,3s; 18,35). Lo más seguro es que en este contexto se trata de una añadidura porque falta en el v. 45. En cuanto a la expresión

*elajistós*: ningún otro pasaje sinóptico lo usa para designar al pueblo. Probablemente se refiere a todos los que se encuentran en necesidad y no al grupo exclusivo de los discípulos. La frase *pánta tà éthnē*, más que a los cristianos, se refiere a los gentiles o a todos los pueblos<sup>66</sup>. Entre los datos ciertamente antiguos cuenta Hahn: la mirada al mundo entero desde la perspectiva del último día. El Hijo del Hombre se declara solidario con los más pobres de todas las naciones; erige en criterio del juicio la misericordia sola e indica que también hombres no pertenecientes al pueblo, inconscientemente, harán rectamente la voluntad de Dios. Coinciden Wilson y Hahn en que la parábola original contenía una referencia temporal totalmente futurista y una esperanza positiva para los gentiles<sup>67</sup>. Pero Wilson ve expresada esta esperanza en términos de un juicio puramente escatológico que excluye en la previsión de Jesús una misión histórica a los gentiles (p. 5). En cambio Hahn descubre en el nivel lingüístico más antiguo de esta parábola que Jesús está poniendo en discusión, de una manera tan inaudita como en Mt 8,11-12, toda prerrogativa de Israel de cara a la salvación escatológica y proclama que el Reino de Dios venidero es ya una realidad salvífica que engloba a todos los hombres (p. 30-31). Nada dice el texto de una misión futura a los gentiles.

e) En este sentido de alcance universal coincide plenamente en opinión de Hahn la parábola del juicio con la escena de la expulsión de los vendedores del templo en Mc 11,15-17. Hahn descarta la posibilidad de que Jesús estuviera pretendiendo con esta acción una reforma cültica o una preparación del verdadero Templo para el momento del escatón puesto que la intervención de Jesús no se extiende a todo el recinto del templo ni al recinto sagrado. La escena se realiza en el atrio de los gentiles y hay que interpretarla como una acción simbólica. Siguiendo a Lohmeyer<sup>68</sup>

<sup>66</sup> O.c., p. 5.

<sup>67</sup> Wilson recalca el reverso de la medalla: la parábola reserva un juicio negativo para algunos gentiles. Según Mt 25,31-46, los gentiles serán juzgados por no haber oído el evangelio, ya que no cayeron en la cuenta de que estaban actuando a favor o en contra de Jesús.

<sup>68</sup> Cf. LOHMEYER, E., *Die Reinigung des Tempels*: ThBl 20 (1941) p. 257-264; mismo autor, *Kultus und Evangelium*, 1942, p. 44ss., donde dice expresamente que se trata «sólo *mediatamente* de un problema del templo judío, e *inmediatamente* del problema de las 'naciones paganas'» (p. 48). JEREMÍAS, J. (en: *Jesus als Weltvollender*, Ed. C. Bertelsmann, Güterloh 1930, p. 35-46), defiende, en cambio, la unidad indisoluble formada por la entrada de Jesús en Jerusalén, la purificación del templo y la pregunta en torno a la autoridad de Jesús. De este doble nexo infiere que el sentido primitivo de la escena del templo consistió en una proclamación mesiánica *oculta*. Más tarde (en: *Jésus et les Pâiens* (1956), p. 58, nota 3) rechaza la trascendencia que Lohmeyer concede a la localización de la escena en el atrio de los gentiles. Esta es para él puramente circunstancial. Modifica, no obstante, su postura anterior de 1930. Ve, en efecto, una relación entre la acción simbólica de Jesús y su concepción universalista sobre el templo escatológico. Pero nada afirma acerca de una presencia simbólica de los gentiles en la acción de Jesús. Para una presentación clara del estado de la cuestión en torno a este problema, cf. ROLOFF, J., *Das Kerygma und der irdische*

opina Hahn que esta acción simbólica trata inmediatamente de los gentiles: «De una manera significativa se ha hecho espacio en este templo perecedero para la llegada escatológica de los paganos» (p. 29). La razón de esta inmediatez estriba en que, según la promesa de Jesús, este templo terrenal se destruirá con la manifestación definitiva del Reino de Dios dejando así espacio libre a la nueva creación escatológica. De aquí la importancia que tiene la correlación entre la acción simbólica de Jesús en el templo y sus palabras acerca de la destrucción y restauración del templo. Sólo ponderando debidamente esta correlación se esclarece el sentido de la demostración hecha por Jesús en el templo. Tiene, es verdad, una relación con la nueva creación escatológica, pero, al mismo tiempo, realiza una renovación universal en virtud de la cual los paganos «adoran al verdadero Dios y son partícipes de la salvación escatológica». Esta realidad escatológica se hace ya de algún modo presente en esa acción simbólica de Jesús que rescata para los paganos ese espacio del templo que les estaba reservado pero al que los judíos les prohibían el acceso. Así encaja plenamente —concluye Hahn— la acción autoritativa de Jesús en el templo con su mensaje y su manera de actuar en otras ocasiones (p. 30).

Wilson, en cambio, partiendo de la cita de Is 56,7 en el texto de Mc, sostiene que la cláusula *pásin tois éthnésin* es redaccional de Mc o una prolongación marcana de la cita de Isaías que Jesús no la pronunció. El emplazamiento de la escena carece de valor simbólico. Se debe simplemente al hecho de que allí se colocaban los vendedores<sup>68a</sup>. Entonces, obviamente, no queda más referencia a los gentiles que la conexión implícita a la fe judía, según la cual los gentiles participarán en el culto del nuevo templo de la era mesiánica ya que el modo mejor de interpretar la acción de Jesús se logra poniéndola en conexión con sus palabras acerca de la destrucción y restauración del templo, y por restauración entiende la manifestación del nuevo templo mesiánico. Con esta interpretación «la acción parabólica» de Jesús incluye a los gentiles como un tema secundario solamente pero de un modo que excluye toda noción de una misión histórica a los gentiles.

Todavía añade Wilson el análisis de algunos pasajes que contienen posiblemente alusiones a los gentiles. Estos son: la parábola de la lámpara (Mc 4,21; Mt 5,15; Lc 8,16; 11,33s); la parábola del grano de mostaza (Mc 4,30-32; Mt 13,31-35; Lc 13,18-19), amén de otro grupo de sentencias que reflejan una clara afirmación de alcance universal, sin mencionar es-

---

*Jesus. Historische Motive in den Jesus-Erzählungen der Evangelien*, Vandenhoeck u. Ruprecht, Göttingen 1969, p. 89-110. Roloff excluye la interpretación de J. Jeremías: «No es demostrable —dice— un nexo tradicional entre purificación del templo y entrada triunfal de Jesús en Jerusalén por incompatibilidad de este nexo con la pregunta sobre la autoridad de Jesús. Roloff tampoco sigue a Lohmeyer y Hahn. Sostiene que la acción de Jesús fue un signo profético que pretendió operar la penitencia y conversión de Israel en el tiempo final.»

<sup>68a</sup> Wilson sigue en este punto a J. Jeremías (o.c., p. 58, n. 3).

pecíficamente una misión a los gentiles. Estos son: Mc 10,45: (kaî doûnai tèn psyjén autou lytron *anti pollôn*); Mc 12,9: (eléusetai kaî apolései tous geōrgous, kaî dōsei ton ampelōna *alloîs*) y Mc 14,24: (toûto estin tò haîma mou tês diathēkēs tò egjynnómenon *hyper pollôn*).

Las conclusiones que explicita Wilson a propósito de las dos parábolas son opuestas a las posturas más tradicionales de T. W. Manson<sup>69</sup> y J. Jeremias<sup>70</sup>. Si hay una referencia a los gentiles en estas parábolas lo es a su inclusión en el futuro Reino de Dios.

En cuanto a las tres sentencias de Mc, se ha cuestionado ampliamente su autenticidad. En orden a elaborar un argumento en torno al tema que nos ocupa, Wilson los utiliza como genuinos con ánimo de ver lo que nos dicen estas sentencias, caso de ser auténticas, sobre la actitud de Jesús frente a los paganos. En todas estas sentencias el evangelista deja un tanto indefinida la cláusula crucial. Wilson sigue a Jeremias<sup>71</sup> en la interpretación de los *polloî*: «refleja un semitismo que puede significar 'todos' o 'muchos'». Si aceptamos la primera acepción, incluiría naturalmente a los gentiles. Ahora bien, en las tres sentencias esta referencia universal va unida a la muerte de Jesús y se llevará a efecto después de su muerte. ¿Qué significa esta referencia temporal? Wilson ve la clave de esta referencia en las tres sentencias en Mc 14,25 porque este texto va unido inmediatamente a una de ellas («En verdad os digo, no deberé más del fruto de la vid hasta el día en que lo beba nuevo en el Reino de Dios»). Wilson intenta aquilatar la medida de la referencia temporal de esa renuncia de Jesús. Descarta la explicación de A. Schweitzer<sup>72</sup>, según la cual Jesús identificó la irrupción de la era mesiánica con el momento de su muerte y, por consiguiente, esperó comer el banquete mesiánico con sus discípulos el domingo de Pascua. Se inclina con W. G. Kümmel<sup>73</sup> por un fin previsiblemente cercano, pero sin precisarlo más. En todo caso y desde esta perspectiva temporalmente limitada de Mc 14,25, excluye las interpretaciones que dan acerca de Mc 14,24 tanto Lichtenhan<sup>74</sup> como Bosch<sup>75</sup>.

<sup>69</sup> En: *The Sayings of Jesus*, London 1956, p. 92s. y 123.

<sup>70</sup> En: *Paiens...*, p. 59-61.

<sup>71</sup> En: *La Última Cena. Palabras de Jesús*, Cristianda, Madrid 1980, p. 250-254, concluye así su interpretación sobre el significado de la muerte de Jesús: «Por tanto, Jesús en la Última Cena declara el significado de su muerte: es la muerte supletoria del siervo del Señor que expía los pecados de los 'polloî', es decir, *de todos los pueblos*, una muerte que inaugura la irrupción de la redención final y pone en vigor la nueva alianza» (p. 254).

<sup>72</sup> En: *The Quest of the Historical Jesus*, London 1954, p. 377s. y 318.

<sup>73</sup> En: *Promise and Fullfilment*, SCM Press, London 1966, p. 332.

<sup>74</sup> LICHTENHAN, R., *Die urchristliche Mission, Voraussetzungen, Motive und Methoden* (ATANT 9), Zwingli Verlag, Zurich 1946, p. 40. Pensaba que, según Mc 14,24, la cena del Señor fue «die Geburtstunde der Heidenmission».

<sup>75</sup> Cf. o.c., p. 178. También tiene por equivocada la opinión de Lichtenhan, pero opina que la muerte de Jesús, unida a la Resurrección y a Pentecostés, es un presupuesto necesario para la proclamación del Evangelio a los gentiles.

En resumen concluye Wilson: *a)* Cada sentencia tiene una referencia de carácter temporal, pero en forma indefinida e inexacta. *b)* Dicha referencia va unida a la comprensión que Jesús tenía de su propia muerte y a lo que iba a pasar después de ella. *c)* No hay ninguna alusión a una proclamación histórica a los gentiles. *d)* La referencia temporal que tenemos parece indicar que Jesús esperó la Parusía inmediatamente después o muy poco después de su muerte. Así que la muerte de Jesús y su significación para los «muchos» se empalma con el Reino inminente, el cual excluye toda noción de una proclamación universal, histórica a los gentiles.

Hahn, en cambio, no dedica un apartado en su obra sobre la Misión en el Nuevo Testamento a estas sentencias. En la página 28 añade una nota (2) para negar la posibilidad de lanzar un empalme desde Mt 8,11 s. y Lc 14,16-24 a la perspectiva escatológica de la última Cena según Mc 14,25. La razón estriba en que el motivo «expiación por los muchos» en Mc 14,24 no forma parte de las palabras auténticas de Jesús. Por esta razón, distinta de la de Wilson, añade contra Lichtenhan: La Cena no se puede considerar que sea «die Geburtstunde der Heidenmission». El origen de esta idea de expiación —según Hahn— no está en Jesús, sino en el Cristianismo primitivo<sup>76</sup>. Por consiguiente, en estas sentencias no puede dirimirse el modo como estaba incluido en la conciencia y en la actividad salvífica de Jesús el fundamento de la misión a los gentiles.

---

<sup>76</sup> F. HAHN (en: *Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum* (FRLANT 83), Vandenhoeck u. Ruprecht, Göttingen 1966) defiende que la expresión «anti pollôn» puede considerarse expresión de la idea general de expiación propia del Judaísmo tardío y del Cristianismo primitivo; más aún, debe serlo a causa de su sentido universal ya conectado con Is 53. En efecto, Is 53 influyó decisivamente en las formulaciones cristianas acerca de la muerte de Jesús por «los muchos», porque en el Judaísmo tardío la idea de expiación supletoria todavía no iba unida a Is 53 (p. 57-58). LOHSE, E. (en: *Märtyrer und Gottesknecht, Untersuchungen zur urchristlichen Verkündigung vom Sühntod Jesu Christi* (FRLANT 64), Göttingen 1955), confirma este punto de vista, ya que «para el Judaísmo era extraña la idea de que Dios mismo pudiera sustituir por los pecados de los hombres para expiarlos por medio de su entrega personal. Por esta razón tenía que ser para los judíos causa de escándalo la predicación de la cruz del Hijo de Dios, muerto para perdón de los pecados, no sólo de los judíos, sino también de los paganos» (p. 110).

## 2. ACCIONES SALVÍFICAS DE JESÚS CON PERSONAS PAGANAS

Quizás con más cautelas que Wilson, sugiere Hahn que de los perfiles delineados hasta el momento se desprende que no se pueden disociar las sentencias de Jesús alusivas a los gentiles de las acciones salvíficas realizadas por Jesús con algunos gentiles aislados. Se trata concretamente del episodio de la Sirofenicia (Mt: cananea) (Mc 7,24-30; Mt 15,21-28; Lc om.); de la curación del hijo (Lc: siervo) del Centurión de Cafarnaum (Mt 8,5-10.13; Lc 7,1-9) y del episodio del endemoniado de Gerasa (Mt 8,28-34; Mc 5,1-19; Lc 8,26-39).

Todas estas acciones salvíficas de Jesús las encuadra Hahn dentro del marco de una dedicación en primera línea a Israel. Hahn recalca con énfasis la dedicación a todo Israel. Jesús, en efecto, no se dedica a un pequeño resto. Los Doce, cuya historicidad admite Hahn sin apelaciones, son claro exponente de esa dedicación plena a todo Israel: ellos son los representantes de las doce tribus. Jesús, en consecuencia, no excluye a los pecadores, publicanos, prostitutas, ni siquiera a los celotas. Pero el marco de sus pretensiones es más amplio que el trazado por los límites tradicionales de los piadosos judíos de su tiempo: Jesús dirigió sus pretensiones también a los Samaritanos y trató de superar los prejuicios ambientales que tenían a los samaritanos por semi-paganos. Esta actitud abierta se desprende de la parábola de Lc 10,30-37. Algo análogo late en la intención del relato de Lc 17,11-19 y en la tradición subyacente al episodio junto al pozo de Siquén de Jn 4,1 ss. Hahn no duda en calificar de muy probable la posibilidad de que todos estos relatos reflejan realmente una actitud abierta de Jesús a favor de los Samaritanos.

Otro rasgo al que Hahn concede importancia teológica en línea de esfuerzo por ampliar el marco universalista de su dedicación a Israel es el de sus incursiones por tierras situadas al norte y este de Galilea. Aceptando los resultados de la investigación Form- y Redaktionsgeschichte, concede que no puede hablarse en términos estrictos de un viaje por el norte. Pero esto no excluye el hecho de que algunos datos locales quedaran vinculados a toda una serie de fragmentos tradicionales. Hahn rechaza la idea de que tales datos locales deban su explicación exhaustiva a la tradición o redacción tardía. Es fácil que pasajes como Mc 7,24; 8,27 hundan sus raíces históricas en datos locales que hacían referencia a una estancia ocasional de Jesús. La explicación de tales datos locales, por supuesto, no es la de Spitta, quien vio en esos viajes motivos misioneros de Jesús entre paganos. Pero

tampoco lo es la de Bosch<sup>77</sup> y Wellhausen<sup>78</sup>, según los cuales Jesús buscó allí un retiro en la soledad, lejos de la jurisdicción de Herodes. Hahn se inclina moderadamente por la solución de Albrecht Alt: «Jesús buscó puestos destacados de la nación israelita y de la religión judía»<sup>79</sup>.

a) *Curación de la hija de la Sirofenicia*

Desde este marco ampliado de referencia, pasa Hahn a estudiar las acciones salvíficas de Jesús. Wilson y Hahn asumen el texto de Mc 7,24-30 básicamente tal como está<sup>80</sup>. La versión más original es la representada por Mc y no la de Mt. Las únicas excepciones redaccionales son el v. 24b (localización de la escena en una casa) y el v. 27a («áfes prôton jortasthênai tà tékna»), una adición posterior que mitiga el sentido hiriente de la réplica de Jesús contenida en el v. 27b (par. Mt 15,26). El adverbio *prôton* viene a ser un elemento suavizante, una noción afín a Rom 1,16; 2,19; Hch 3,26, que presupone un *deúteron* y transforma el derecho dogmático prioritario, permanente de los judíos en una prioridad meramente temporal dentro de la economía divina de la salvación. Hasta aquí van de acuerdo Hahn y Wilson. No pierde, con todo, este último la ocasión para apuntarse un tanto porque «aun cuando este *prôton* formara parte de la frase original de Jesús, no se seguiría que Jesús hubiera entendido esta cláusula en el mismo sentido que Pablo y Lucas; y por consiguiente ese *prôton* no implica necesariamente que Jesús estuviera pensando en un futuro plan de misión histórica, primero, a los judíos y, después, a los gentiles» (p. 10). Por lo demás, es éste un aspecto que Hahn no lo discute. Su inclusión de

<sup>77</sup> BOSCH, D., o.c., p. 97 —siguiendo a Schniewind, Mk, 107—, hace derivar el sentido redaccional de estos viajes en Mc de los acontecimientos sucedidos en Tiro y Sidón, en Gerasa y en la Decápolis. Después de analizarlos, concluye: «Los acontecimientos... son cabalmente signos que Jesús realiza aquí y allá en tierra extraña y que, por encima del *prôton* de Mc 7,27a, garantizan para el futuro una comunicación total de la salvación divina a los paganos» (p. 103).

<sup>78</sup> *Evangelium Marci*, 21909, p. 44ss.

<sup>79</sup> Cf. ALT, A., *Die Stätten des Wirkens Jesu in Galiläa territorialgeschichtlich betrachtet*, 1951, en: *Kleine Schriften zur Geschichte Israels*, II, Munich 1953, p. 450ss. También J. JEREMÍAS (en: *Päiens...*, p. 29-30) asume, aunque con mayor reserva que Hahn, el sentido de estos puestos avanzados de la nación judía. «Ni allá (en Genesareth), ni aquí franquea Jesús verdaderamente los límites del Judaísmo; y el objetivo principal que Jesús se propone no es Galilea, sino Jerusalén.»

<sup>80</sup> Contra R. BULTMANN (*Syn. Trad.*, p. 38) y E. LOHMEYER (Mk, p. 144ss.), quienes defienden que lo más primitivo de este relato fue el diálogo. Más tarde se le añadió una descripción del milagro. Finalmente, esta unidad literaria fue encuadrada redaccionalmente entre el marco geográfico formado por una buena parte del v. 24 y el v. 31, con objeto de crearle un entorno pagano a la escena.

los gentiles en las acciones salvíficas de Jesús va por otro camino.

Tenemos otro elemento suavizante en el v. 27b («οὐκ ἔστιν καλὸν λαβεῖν τὸν ἄρτον τὸν τεκνὸν καὶ τοῖς κύναισι βαλεῖν»), y se refiere al diminutivo *kynariois* («Perrillos»). Es discutible si este elemento suavizante tuvo su origen en Jesús mismo o fue fruto de una evolución posterior. Ya hemos tenido ocasión de leer la interpretación de J. Jeremias. D. Boch<sup>81</sup>, por el contrario, defiende la importancia original de este término porque Mt, que no sigue a Mc en esta perícopa, tiene también la misma expresión (15,26). Si siguiera a Mc sería menor la fuerza del argumento de Bosch porque Mc tiene una gran tendencia a los diminutivos. No convence el argumento a ninguno. Wilson arguye: «pero si, como parece más probable, Mt está siguiendo a Mc, puede que (la forma diminutiva) no sea tan significativa porque Mc es aficionado a los diminutivos y, como advierte Jeremias, el arameo carecía de forma diminutiva del sustantivo perro» (p. 10).

Hahn, por su parte, rechaza el argumento de Bosch porque éste ignora por completo el efecto más original del relato: precisamente la mujer conserva firme su esperanza frente a la negativa rotunda de Jesús y encuentra en ésta su última tabla de salvación y cabalmente por esta fe le concede Jesús el favor. Pero, en vez de concluir como Wilson, «luego no puede concluirse nada sobre el uso del diminutivo», Hahn se fija en la realidad definitiva de la gracia concedida para concluir que Mc 7,27b no puede entenderse en el mismo sentido de Mt 15,24. El v. 27b enuncia unas fronteras que están empezando a desportillarse.

#### b) *Curación del hijo del Centurión*

El mismo resultado pone de relieve Hahn en el episodio más teologizado del hijo del Centurión. A través de la labor redaccional se columbra una escena primitiva común: Jesús en definitiva concede el favor solicitado. Luego, apenas queda lugar en el texto para deducir que se trata de excepciones que confirman la regla, ya que la Iglesia conservó y transmitió estos episodios como paradigmas de la confianza incondicional que tenían los paganos en Jesús<sup>82</sup>.

<sup>81</sup> O.c., p. 99-100, arguye a partir de la distinción entre perros domésticos y perros callejeros. En esta escena se trata —dice— de los primeros y éstos no tienen el sentido de algo impuro. Esta acepción conlleva una suavización del rechazo operado por Jesús en el sentido de que «también los gentiles forman parte en definitiva de la economía doméstica de Dios, aun cuando sea en segundo lugar». De aquí deduce Bosch que el v. 27a formaba parte también del texto original y en nada cambiaba el sentido de Mt 15,24.

<sup>82</sup> Hahn se opone a la tesis de la excepcionalidad de las acciones de Jesús de-

Wilson, por el contrario, recalca en sus conclusiones la excepcionalidad de estas acciones de Jesús dentro de su dedicación total al pueblo de Israel<sup>83</sup>.

En la postura argumental de Hahn queda un tanto en suspenso el sentido salvífico de esas acciones milagrosas de Jesús con los paganos. Si se trata, en efecto, de meras excepciones pierde mucha fuerza la argumentación de Hahn, ya que de estas acciones quiere concluir que se hace ya presente en los gentiles el Reino de Dios, en cuanto que se rompen las fronteras tradicionales de la circunscripción a Israel. Hahn propugna la presencia de la *communicatio salutis* en las acciones milagrosas partiendo del hecho de la predicación escatológica de Jesús, según la cual el Reino de Dios está ya inmediatamente cercano, más aún, ha irrumpido ya con el mensaje y las hazañas de Jesús. Lo prueba con un texto de Lc 11,20 («*ei de en daktylōi Theou égō ekballō tà daimónia, ára éfthasen éfhymâs he basileía toû Theou*»). Aquí está clara la unión entre milagro y salvación porque el milagro actualiza la salvación. Las expulsiones de demonios desbordan infinitamente todo horizonte particularista porque en ellas se enfrentan los poderes divinos de Jesús y las fuerzas del mundo opuestas a Dios. Luego puede decirse que, en la medida en que se trata de la salvación de todo Israel, se trata en términos absolutos de la salvación del mundo. Más aún: mientras pueda hablarse con buenas razones de una «Escatología en trance ya de realización» puede decirse que ya alborea con los milagros de Jesús el nuevo día para los gentiles y que ya está al alcance de la mano el momento de su llegada (p. 25-26).

A Wilson le parece muy bien traído este argumento y lo distingue, tratando de asumir el valor positivo de los milagros, pero sin supervalorar su importancia. El argumento de Hahn —alega Wilson— no

---

fendida por Harnack, Sundkler, Jeremías y Wilson. Pero no afirma que no fueran excepcionales respecto de la norma general de actuación del Jesús terreno. No son excepcionales en cuanto que la Iglesia primitiva las interpretó muy pronto, con razón, como paradigmas de la confianza incondicional con que los paganos se acercaban a Jesús y éste es cabalmente el aspecto que recalca más el texto evangélico. Por esta razón el texto apenas deja traslucir el aspecto de la excepcionalidad de tales acciones de Jesús.

<sup>83</sup> Wilson recalca los detalles que apuntan a la excepcionalidad de la acción de Jesús: 1.º, cura a distancia; su importancia significativa la recalca el episodio de la curación del hijo del Centurión; 2.º, se trata sólo de tres casos que no alteran el esquema fijo de dedicación a Israel; 3.º, se le otorga la curación una vez concedida la situación privilegiada del pueblo; 4.º, puede ser que Mt 10,5b-6; 15,24 fueran pronunciadas por Jesús para prevenir a sus discípulos contra una falsa comprensión de sus acciones, no fuera que pensaran que había intentado con ellas inaugurar la misión histórica a los gentiles.

debería oscurecer el hecho fundamental de que Jesús limitó su función a Israel y que el principal empeño de la doctrina de Jesús fue que los gentiles entraran en posesión de lo suyo solamente en el Reino de Dios futuro y ya manifestado. El hecho *excepcional* —añade— de que los gentiles sean curados y, sin embargo, su emplazamiento en el Reino sea una realidad predominantemente futura encaja bien con la doctrina de Jesús, según la cual el Reino de Dios es principalmente futurístico, aunque, al mismo tiempo, Jesús viera una realización parcial del Reino en el presente. Jesús —parece conceder Wilson— pudo haber visto esto y, sin embargo, todavía mantuvo una esperanza básicamente futurista para los gentiles, la cual habría de cumplirse con la irrupción final y manifiesta del Reino. En conclusión, termina Wilson, no pueden usarse las curaciones milagrosas de los gentiles como una prueba de que Jesús inauguró o intentó hacer realidad *ya* una misión entre los gentiles.

Hahn no tiene dificultad en conceder estos extremos, ya que Jesús nunca dio a sus discípulos un encargo de misión a los gentiles, dirigió su actividad a la concentración de Israel y nunca intentó una misión a los gentiles. Pero de la asociación de sentencias alusivas a los gentiles y de las acciones salvíficas con gentiles se desprenden los contornos de un cuadro que ya empieza a salirse de su marco tradicional demasiado estrecho. He aquí los rasgos conclusivos:

1) La actividad de Jesús, dentro de su circunscripción y consagración total a Israel, se extendió a Samaría y penetró en territorios paganos. Algunos paganos acudieron a él y le dieron pruebas de una confianza incondicional, superior a la de sus propios paisanos.

2) El mensaje salvífico, rechazado en muchos casos por Israel, se volvió en palabras amenazantes contra el pueblo de Dios y se convirtió en promesa para los paganos, de cuya aceptación al final de los tiempos por parte de Dios ya sabía el Antiguo Testamento.

3) De esta manera el mensaje y la actividad de Jesús vinieron a ser testimonio entre los paganos. Más aún, dado que el suceso escatológico empezaba ya a realizarse, la salvación de los gentiles venía a estar al alcance de la mano.

4) Jesús no dio un encargo de misión propiamente dicho. Mc 13,10 no es auténtico... Pero Jesús, con su predicación del Reino de Dios a Israel, ha promulgado la pretensión y la salvación de Dios para todo el mundo y hasta los paganos han oído el anuncio.

5) Sólo concediendo estas premisas, que desbordan las conclusiones de Jeremías y Wilson, pueden explicarse satisfactoriamente fenómenos tan paradójicos como los observables en la primitiva Comuni-

dad: el desarrollo de la misión tan llamativamente diferenciado en las actitudes de las diversas facciones eclesiales; la dedicación en primer lugar a Israel, la abertura repentina hacia los paganos y la labor verdaderamente misionera entre las naciones.

### 3. ANÁLISIS DE LOS TEXTOS EXPLÍCITOS MÁS CONTROVERTIDOS

Desde los primeros apuntes de Harnack conocemos cuáles son y la contradicción que encierran entre sí. Unos parecen cerrar el paso a toda previsión posible de una misión a los gentiles por parte del Jesús terreno: Mt 10,5b-6. 23b y 15,24; otros ponen expresamente la misión histórica a los gentiles en boca de Jesús: Mc 13,10 (par. Mt 24,14) y Mc 14,9 (par. Mt 26,13). Comenzaremos el estudio comparativo de las diversas posiciones por los primeros.

#### a) *Mt 10,5b-6; 15,24*

Se han aducido muchos argumentos a favor y en contra de la autenticidad de estos controvertidos versículos de Mt. Si excluimos a Bultmann<sup>84</sup>, para quien el uso del aoristo *apestátēn* refleja el lenguaje de la Iglesia posterior y trata el suceso de Jesús histórico como algo situado totalmente en el pasado, la mayor parte de los autores sostienen que estos *logia* se remontan claramente a una tradición palestina. Conocemos los argumentos lingüísticos de J. Jeremias. Estos demuestran ciertamente el trasfondo arameo antiquísimo de estas sentencias. Hay, además, otros indicios que confirman la procedencia palestina antigua de estas tradiciones: son el punto de vista adoptado y el horizonte de estos *logia*. En efecto: la concentración en Israel es tan exclusiva que quedan fuera del horizonte incluso los samaritanos. La fundamentación de esta concentración es una espera tan próxima que no va a quedar tiempo ni siquiera para acabar la misión a los judíos (v. 23b) antes de que venga el Hijo del Hombre. Esta motivación de espera próxima falta en el envío a los discípulos (Mt 10,5b-6), pero en su lugar el giro «id más bien a las ovejas descarriadas del pueblo de Israel» viene a ser un principio fundamental que echa raíces en el puesto privilegiado que, según el AT, tiene el pueblo de Israel. Según 15,24 la mujer sirofenicia parece entrar como una excepción. Hasta la Diáspora judía parece quedar fuera del horizonte de 10,23.

<sup>84</sup> Además de Bultmann (cf. nota 55 arriba), rechazan también la autenticidad de estos vv.: SPITTA, F., *Jesus und die Heidenmission*, Giessen 1909, p. 41ss.; HAHN, F., *Das Verständnis...*, p. 43ss. Propugnan su autenticidad: HARNACK, A. V., o.c., p. 41s.; MEINERTZ, M., o.c., p. 114ss.; SCHWEITZER, A., *Die Mystik...*, p. 177; JEREMÍAS, J., *Päters...*, p. 15s. y 21s.; BOSCH, D., o.c., p. 84ss.; STÄHLIN, G., *Die Endschau Jesu: EMZ 7* (1950) p. 97-105 y 134-147, especialmente en p. 98s.; WILSON, S. G., o.c., p. 14-15.

Ante estos textos las actitudes de Hahn y Wilson son claramente opuestas. Wilson defiende la autenticidad en Jesús. Hahn ve en ellos una contradicción tan palmaria con la actitud general más abierta de Jesús hacia los gentiles que no los tiene por auténticos, aunque propugna su origen en el ambiente palestino de la Iglesia primitiva. Wilson, plenamente consecuente con los resultados obtenidos por él hasta ahora, no ve una contradicción tan esencial entre estos resultados y el contenido de Mt 10,5b-6; 15,24. «El hecho de que Jesús limite su ministerio y el de sus discípulos a Israel, aparte de unas pocas excepciones, encaja perfectamente con Mt 10,5b-6; 15,24, siempre y cuando reserve la inclusión de los gentiles para el Reino futuro» (p. 14-15).

Insiste Hahn en que esta postura cerrada respecto de los paganos, plasmada en estos versículos, se explica mejor poniendo su origen en la concepción escatológica, involucionista del grupo de judeo-cristianos de la Comunidad primitiva. Entre las peculiaridades rastreables de este grupo apunta Hahn las siguientes: 1) La pretensión de Jesús, dirigida a todo Israel, queda de pronto reducida a los judíos que habitan en tierras palestinas, fieles al templo. 2) Los samaritanos, por los que Jesús probablemente sintió una abertura, casi una predilección, quedan marginados en estos logia. ¿Por qué prohíbe a sus discípulos ir a donde iba él? Hahn apunta a una solución localizada en la Comunidad judeo-cristiana: «Quizá se debió este repliegue a dificultades eventuales con los samaritanos y confirmaron su actitud en el hecho de que los samaritanos también despacharon una vez a Jesús (cfr. Lc 9,51 ss.)» 3) La actitud frente a los paganos se hace más radical. F. Hahn, siguiendo a E. Käsemann en la explicación de este fenómeno<sup>85</sup>, alega que estos judío-cristianos habían asumido elementos apocalípticos que Jesús los englobaba en un modo de pensar y de predicar no-apocalíptico. Estos elementos habían recobrado entre los judío-cristianos su desnivel característico, viéndose éstos inducidos a asumir cada vez más una tradición y una cosmovisión apocalípticas. Estas, en oposición con la Apocalíptica judía, propiciaban una salvación a las naciones y no un juicio solamente; sostenían que la salvación era inminente, pero enmarcaban los acontecimientos salvíficos en un esquema dicotómico de «*prôton*» y «*deúteron*», que aparece robustecido en Mc 13,10. La consecuencia de esta esquematización es que la promesa de Jesús a los paganos expresada en Mt 8,11-12 queda desvinculada de su referencia al mo-

<sup>85</sup> Cf. KÄSEMANN, E., *Los comienzos de la Teología cristiana*, en: *Ensayos exegeticos*, Biblioteca de Estudios Bíblicos 20, Ed. Sígueme, Salamanca 1978, p. 191-216. Mismo autor, sobre el tema de la Apocalíptica cristiana primitiva, misma obra, p. 217-246.

mento actual, vuelve a entenderse, como en el Judaísmo, en términos puramente de futuro y viene a ser algo afín a un principio teológico aceptado acerca de la tarea misionera. Este efecto escatológico, según una antigua tradición, es una labor propia de Dios. Por eso, consecuentemente, el encargo misionero queda limitado a Israel y se rechaza una misión entre los paganos.

Hahn encuentra una confirmación de este punto de vista en un texto de una época todavía posterior, redactado en Asia Menor a fines del siglo I y que, en su opinión, conserva resonancias de una tradición de la Cristiandad palestina antigua. Se trata de Apoc 14,6s, el mismo texto que nos habla de un evangelio proclamado por el ángel al final de los tiempos convocando a juicio, y en el que Jeremías veía reminiscencias de un concepto primitivo, pre-paulino de *euaggélion* en boca de Jesús en Mc 14,9<sup>86</sup>.

También encuentra una confirmación en Mt 25,31-46. Es verdad que Jesús habla en este discurso de un juicio sobre todas las naciones, pero se trata de un juicio de misericordia sobre los gentiles buenos. La Comunidad primitiva no olvidó este aspecto. Es más, esta tradición la empalmó con su Cristología del Hijo del Hombre y la puso en relación con la venida de este personaje misterioso al final de los tiempos. Pero —añade Hahn— «esta esperanza escatológica, esta promesa a las naciones, en opinión del judeo-cristianismo particularista excluía una misión entre paganos»<sup>87</sup>.

Wilson considera sumariamente que todos estos argumentos deducidos a partir del desarrollo histórico de la misión de la Iglesia son problemáticos porque sabemos muy poco acerca de él. Y añade: en cuanto puede desvelarse este desarrollo, se puede explicar desde puntos de vista distintos de los de Hahn. En prueba de esta refutación se limita a prometer pruebas para más adelante<sup>87a</sup>. El argumento más fuerte que esgrime Wilson contra las posiciones de Hahn a favor de la autenticidad de Mt 10,5b-6; 15,24 estriba en el hecho de que estos

<sup>86</sup> F. Hahn recalca que la interpretación de J. Jeremías encaja perfectamente con esta mentalidad particularista de una parte del judío-cristianismo primitivo, pero resulta inaceptable su aplicación a Jesús. Ya dijimos que posteriormente se retractó Jeremías de su interpretación del término *euaggélion* (cf. n. 54).

<sup>87</sup> F. Hahn (o.c., p. 47) ve las consecuencias de esta concepción de misión en la actitud de los judaizantes de la Iglesia primitiva: exigían la circuncisión y la ley a los convertidos del paganismo. Estas exigencias y las consecuencias provocadas llevaron a convocar el concilio apostólico. La misión cristiana se acercaba peligrosamente a la concepción farisea de propaganda proselitista, condenada por Jesús (cf. Mt 23,15).

<sup>87 a</sup> Se refiere al estudio sobre la obra de Lucas. Tema en el que no vamos a entrar en este trabajo.

textos encajan bien con la imagen, deducida por él, de los textos menos controvertidos alusivos a los gentiles. De donde infiere la opinión probable de que Jesús excluyó expresamente una misión a los gentiles en plena escala.

Hahn, por el contrario, como resultado del análisis de estos mismos textos controvertidos, deduce que, si Jesús se dedicó concentradamente a Israel, pero no tuvo por principio una actitud limitada a Israel, entonces se explica mejor todo el desarrollo subsiguiente con las diversas corrientes observables en la Comunidad primitiva. Incluso se explica la actitud particularista de una facción judeo-cristiana en Palestina.

b) *Mt 10,23b* («amēn gar légō kymîn, ou mē telésēte tās póleis toû Israēl héōs àn élthēi ho hyiōs toû anthrōpou»)

La autenticidad de este versículo ha sido sometida a discusión por muchos autores y con una multiforme variedad de recursos exegéticos<sup>88</sup>. La causa que da pie a estas posiciones tan opuestas es precisamente la miopía de futuro temporal que dejan traslucir estas palabras. La espera próxima que subyace a la visión de futuro de este hemistiquio es tan inminente que no resta tiempo ni siquiera para terminar con las ciudades de Israel antes de que llegue la Parusía del Hijo del Hombre. Aceptada la autenticidad, en contexto de envío misionero de los discípulos, parece quedar excluida de raíz la posibilidad misma de una misión a los gentiles.

Este fue el sentir de A. Schweitzer cuando creyó descubrir en *Mt 10,23* la prueba de que Jesús, en el momento en que enviaba a los Doce a la misión, acariciaba la ilusión de una venida tan inminente del Hijo del Hombre que ésta se iba a producir antes de que sus discípulos terminaran su jira misionera. Como los hechos no confirmaron esta esperanza, Jesús fue cayendo en la cuenta, a la luz de estas decepciones y de *Is 53*, que debía morir y expiar por el pueblo y que su Parusía tendría lugar después de esta tragedia<sup>89</sup>. Esta posición extrema del célebre Profesor de

<sup>88</sup> A la lista de autores de la nota 84 hay que añadir una serie de autores que impugnan la autenticidad de *Mt 10,23b*; SCHWEIZER, E., *Der Menschensohn. Zur eschatologischen Erwartung Jesu*: ZNW 50 (1959) p. 185-209, especialmente p. 191; TÖDT, H. E., *Der Menschensohn in der synoptischen Überlieferung*, Gerd Mohn, Gütersloh <sup>2</sup>1963, p. 56-57. Otros autores han concedido su autenticidad, pero postulando para él la categoría de un logion aislado, desencajado de su contexto original: KÜMMEL, W. G., *Promise and Fullfilment*, p. 63-64; BÄMMEL, E., *Matthäus 10,23*: StTh 15 (1961) p. 79s. A otros autores católicos haremos referencia más abajo (nota 91).

<sup>89</sup> En: *Geschichte der Leben-Jesu Forschung*, Siebenstern Taschenbuch Verlag

la Universidad de Strasburgo tuvo muy pocos seguidores<sup>90</sup>. Pero tampoco han convencido las posiciones de quienes, con afán de quitar hierro a esta palabra dura del Señor, han pretendido de diversos modos sacarla de su contexto inmediato para buscar su lugar originario en otro contexto del evangelio<sup>91</sup>.

---

79/80, München u. Hamburg, II, p. 416s. Dom Jacques Dupont escribía a propósito de esta opinión de A. Schweitzer: «Esta debilidad de las reconstrucciones de Schw. llamó la atención de sus primeros lectores. Su propio maestro H. J. Holtzmann le reprochaba su negligencia en la observancia de las reglas de la crítica literaria; según A. Jülicher, las leyes más elementales de la investigación histórica, de la crítica de las fuentes, ceden su puesto en Schw. a la fantasía desbordante de una imaginación creadora: Schw. escribe novelas, no historias» (en: «Vous n'aurez pas achevé les villes d'Israël avant le fils de l'homme ne vienne» (Mt 10,23), *Nov Test* 2, 1958, p. 228s.). Cf. también KÜMMEL, W. G., *L'eschatologie conséquente d'Albert Schweitzer jugée par ses contemporains*: RHPR 37 (1957) p. 58-70, esp. p. 63s.

<sup>90</sup> FEUILLET, A., *Les origines et la signification de Mt 10,23b. Contribution à l'étude du problème eschatologique*: CBQ 23 (1961) p. 182-198, en la p. 189, notas 19 y 20, cita a WERNER, G., *Die Entstehung des christlichen Dogmas problemgeschichtlich dargestellt*, Bern 1941, p. 71ss.; GOGUEL, M., *Le caractère à la fois actuel et futur du salut dans la théologie paulinienne*, en: *The Background of the N.T. and Its Eschatology, Studies in Honour of C. H. Dodd*, Cambridge 1956, p. 322-341.

<sup>91</sup> SCHÜRMAN, H., *Zur Traditions- und Redaktionsgeschichte von Mt 10,23*: BZNF 3 (1959) p. 82-88, pretende demostrar la conexión original de Mt 10,19s (=Lc 12,11s.) con la tradición Q, la cual, a su vez, estaría conectada con Mc 13,9-11, siendo este texto una edición corregida de Mt 10,23. En tal caso, Mt 10,23 sería un logion auténtico de persecución, una palabra de consuelo, puesta posteriormente en ese contexto misionero. A Hahn no lo convence esta solución porque, entonces, Mt 10,23 queda totalmente aislado de Mt 10,5b-6 y de 15,24. Además, Schürmann trabaja con muchas incógnitas. Para colmo, el verbo *teleîn* sólo tiene sentido aplicado a un encargo misionero. También Dom Jacques Dupont (a.c. arriba en nota 89) intenta salvar la autenticidad del logion desgajándolo de su contexto actual y poniendo su lugar originario en el discurso misionero por su afinidad con Mt 10,5b-6. Dupont mantiene así la conexión con Mt 10, cosa que no logra Schürmann, pero lo hace a costa de despojar de carácter escatológico a la sentencia final sobre el Hijo del Hombre. «Es posible —escribe— que el evangelista quiso (con este título) dejar constancia de su respeto por el Maestro, sin dejar de considerarlo en su existencia terrena y en sus relaciones familiares con los discípulos» (p. 244). No se le escapa a Dupont la seriedad de esta renuncia ni la consiguiente modestia de su aportación para resolver un problema increíblemente arduo para la exégesis. Tampoco convencen a Hahn otras soluciones concordistas sugeridas por A. Feuillet (a.c. arriba, nota 90), E. Bammel (cf. nota 88 final) y W. G. Kümmel (a.c., nota 88). También defendió la autenticidad de este logion aislado D. Bosch (o.c., p. 156s.). Bosch saca Mt 10,23b del contexto de Mt 10. Era un logion aislado porque el v. 23a habla de la huida de los discípulos; en cambio, el v. 23b habla del cumplimiento de una labor en las ciudades de Israel, cosa muy distinta de una huida. Además, el v. 24 empalma muy lógicamente con el v. 23a. El 23b, tomado aisladamente, dice escuetamente que los discípulos tienen que llevar a cabo un servicio a Israel; nada dice acerca del tiempo que ha de pasar hasta la Parusía porque no hay motivo alguno para entender *telésete* en sentido estricto y aplicarlo sólo a los Doce. Ahora bien,

Hahn opone un par de dificultades serias a la autenticidad de esta sentencia, contra la que son aplicables los mismos reparos comunes a las otras sentencias estudiadas arriba. En primer lugar, Mt 10,23, en un contexto de enseñanzas de Jesús a sus discípulos, habla expresamente de *diōkein* (persecución) de los discípulos. Hahn arguye: Desde el supuesto bien sabido de que hay *logia* auténticos de Jesús que hablan de que los discípulos tienen que aceptar el sufrimiento, no obstante, los *logia* que hablan expresamente de persecución son de formación más reciente. Wilson refuta esta objeción de un modo no muy convincente. Concede que la experiencia posterior de la Iglesia ha podido dejar su huella en este *logion*, pero afirma con más énfasis que no hay razones para pensar que Jesús no pudiera haber previsto persecuciones para sus discípulos. Desde su propia experiencia no le habría resultado difícil tal predicción para sus discípulos.

Se reafirma Hahn en sus posiciones alegando como último argumento a favor de la no-autenticidad de este *logion* el mismo argumento de congruencia aportado a propósito de los otros textos controvertidos de Mt<sup>92</sup>: Desde una actitud de Jesús no totalmente cerrada por principio a los gentiles se explica mejor el desarrollo de la Comunidad primitiva con sus diversas corrientes, incluida la más cerrada del grupo judío-cristiano palestino.

Otra objeción contra la autenticidad de este *logion* nos viene desde la sugerencia de una fecha más o menos conocida de la Parusía en este *logion*<sup>93</sup>, lo cual parece contradecir la tradición más genuina sobre Jesús. A partir de este dato arguye Schweizer que el origen de este *logion* se explicaría más coherentemente en el ambiente de la Comunidad donde se agudizó la pregunta acerca de si los misioneros tenían que traspasar o no los límites de Palestina. Schweizer se inclina a pensar que la Comunidad no disponía de ninguna consigna unívoca que estableciera la misión a los paganos o la circunscripción a Israel. Apuntala más este argumento A. N. Wilder<sup>94</sup> alegando que Jesús nunca hizo una predicción temporal de este estilo. Wilson rechaza estos argumentos porque la tradición que llaman más ge-

---

si nos empeñamos en ver aquí una labor de predicación dirigida a Israel en exclusiva, queda claro que el v. 23b no encaja en el contexto de Mt 10,17-23.»

<sup>92</sup> F. HAHN, o.c., p. 45, nota 3 (final): «Se añade, por último, la razón ya mencionada varias veces: una actitud de Jesús concentrada en torno a Israel sí, pero no encerrada por principio en Israel explica mejor las diversas corrientes de la Comunidad primitiva, incluso la actitud particularista de este grupo del judío-cristianismo palestino.»

<sup>93</sup> Cf. SCHWEIZER, E., *Der Menschensohn*: ZNW 50 (1959) p. 191.

<sup>94</sup> WILDER, N. A., *Eschatology and Ethics in the Teaching of Jesus*, New York 1950, p. 129ss.

nuina sobre Jesús está basada en una exégesis dudosa de textos tan discutidos como Mc 9,1 y 13,30 y porque, como en el caso de las hipótesis de Hahn, conocemos muy poco acerca del desarrollo y de las posiciones antagónicas de las facciones de la Comunidad primitiva (p. 16).

Otra objeción procede del uso del título Hijo del Hombre. Los que siguen la teoría de Ph. Vielhauer acerca del uso de este título por parte de Jesús<sup>95</sup>, y en general los que opinan que Jesús no usó nunca este título ven en este detalle del logion un signo de su inautenticidad. Tampoco esta objeción le hace mucha mella a Wilson porque cabalmente éste es un logion en el que Jesús no se identifica con el Hijo del Hombre; y éste es el criterio esgrimido por Vielhauer como señal inequívoca de uso verdadero del título por parte de Jesús. Con otras palabras, este rasgo confirmaría su autenticidad. Pero, aun cuando el uso del título no fuera original en boca de Jesús, todavía podría tratarse de un logion genuino de Jesús, redactado posteriormente en forma de logion del Hijo del Hombre.

Todavía Wilson apura a tope el argumento con algunas consideraciones que confirman su autenticidad. Ante todo, el hecho de que esta profecía de Jesús quedó manifiestamente incumplida en la experiencia histórica de la Iglesia, ya que la misión de la Iglesia desbordó los límites de Israel y el Hijo del Hombre no vino<sup>96</sup>. Por otra parte, las limitaciones espacio-temporales de Jesús son tan llamativas con este logion que resulta difícil aceptar que lo creara la Comunidad primitiva. Todos estos datos, unidos al argumento lingüístico de J. Jeremias y a la falta de contradicción entre estos resultados y los conseguidos a través de los materiales discutidos anteriormente, inducen decididamente a Wilson a aceptar su autenticidad.

En un paso ulterior examina Wilson la posibilidad de interpretarlo dentro de su contexto misionero actual, ya que por este flanco se le han hecho muchos reparos al logion desde la obra de W. G. Kümmel<sup>97</sup>. En este punto sigue Wilson las pistas señaladas por Erich Grässer, optando por una mezcla de estas dos propuestas válidas: Este

<sup>95</sup> VIELHAUER, Ph., *Gottesreich und Menschensohn in der Verkündigung Jesu*, Festschr. f. Günther Dehn, Hrsg. von Wilhelm Schneemelcher, 1957, p. 71-79, especialmente en p. 77.

<sup>96</sup> También TRILLING, W., *El verdadero Israel. La Teología de Mateo*, Actualidad Bíblica 36, Fax, Madrid 1974, pondera la fidelidad con que el evangelista San Mateo transmite los dichos del Señor recibidos a través de la tradición eclesiástica (p. 143ss.).

<sup>97</sup> KÜMMEL, W. G., *Promise and Fullfilment*, 1966, p. 61ss., consideró el v. 23b como un logion aislado que originariamente no hacía referencia al envío misionero y, consiguientemente, discutía Kümmel el sentido del verbo *teléō* («llegar al fin, terminar»).

logion pudo ser en boca de Jesús un estímulo para animar a los discípulos en su tarea misional; también pudo ser una palabra reconfortante en previsión de los procesos ante tribunales y de las frustraciones que les esperaban en su labor misionera<sup>98</sup>.

He aquí en resumen las conclusiones que formula Wilson:

1) A tenor de este logion auténtico de Jesús, la misión de Jesús y de sus discípulos queda decididamente reducida a Israel.

2) Mt 10,23b implica claramente que esta misión a Israel no se acabará porque el Hijo del Hombre aparecerá muy pronto, antes de que los discípulos recorran todas las ciudades de Israel.

3) Este hemistiquio, rectamente enmarcado en un contexto misionero, excluye cualquier posibilidad de una misión a los gentiles en la previsión de Jesús (p. 17-18).

Todos estos últimos argumentos de Wilson no dejan de ser susceptibles de réplicas y contrarréplicas. Concretamente la posición de Wilson en torno a los logia del Hijo del Hombre tiene enfrente de sí a un autor tan destacado como Heinz Eduard Tödt en una de las obras más completas que se han escrito sobre este título cristológico<sup>99</sup>. Tödt se resiste a creer que Jesús limitara su predicación de semejante manera al territorio de las ciudades de Israel. «No se puede afirmar que el Reino de Dios, según la predicación de Jesús, tenía que pasar solamente por estas ciudades. Por eso este logion se entiende mucho mejor desde la situación de una misión judío-cristiana muy antigua» (p. 56-57). Sugiere Tödt que en este ambiente se recibió una sentencia profética que hablaba del Hijo del Hombre con una conación extraordinaria. En esta sentencia profética, que quisieron reconocerla como una sentencia acreditada de Jesús, se promulga una promesa consoladora para los misioneros. Estos no tendrán que aguantar mucho tiempo la persecución porque el Hijo del Hombre va a venir en seguida. Con esta explicación queda suficientemente contestada la segunda de las observaciones finales de Wilson<sup>100</sup>. En cuanto a la primera, la transmisión del logion incumplido solamente refleja

<sup>98</sup> GRÄSSER, E., *Parusieverzögerung...*, p. 137-141. Resulta curioso que Wilson opte por las pistas de solución de Grässer, siendo así que este autor no admite la autenticidad de Mt 10,23b y proyecta estas vías de solución desde la situación de la Iglesia perseguida.

<sup>99</sup> TÖDT, H. E., *Der Menschensohn in der synoptischen Überlieferung*, p. 56-57.

<sup>100</sup> Nos llevaría demasiado lejos el mero hecho de asomarnos a la discusión en torno a estos logia del Hijo del Hombre. Presenta una buena orientación sobre el tema y una bibliografía selecta: SEGALLA, GIUSEPPE y otros, *Il problema cristologico oggi*, Assisi 1974, p. 23ss.

la fidelidad del evangelista a su labor de transmisor fiel de la tradición sobre Jesús. En cuanto a la contradicción evidente con la realidad histórica, deja de serlo desde la óptica teológica de San Mateo<sup>101</sup>.

Creo que desde todo este cúmulo de objeciones y puntos de vista contrapuestos ante un texto tan difícil y debatido hay que enfrentar a las diáfanas conclusiones de Wilson un modesto non liquet. Aun concedido, con Hahn y otros, el recto emplazamiento del logion en contexto misionero, *n o n l i q u e t* su autenticidad, ni consiguientemente la absoluta falta de perspectiva espacio-temporal de futuro en la que poder insertar un posible tiempo intermediario, previsiblemente breve, pero susceptible de ser llenado con una misión cuyos destinatarios están tal vez incluidos en la abertura ya probada de Jesús a los gentiles<sup>102</sup>.

#### 4. RESUMEN DE LOS RESULTADOS OBTENIDOS DESDE AMBAS PERSPECTIVAS ESCATOLÓGICAS APLICADAS AL MINISTERIO DE JESÚS

a) Ambas líneas de investigación escatológica están totalmente de acuerdo en que Jesús se limitó en su ministerio terreno a Israel y mandó a sus discípulos hacer lo mismo. No hay ningún testimonio de que Jesús se apartara de este objetivo principal, ni de que predicara o deseara predicar a los gentiles.

b) Sin embargo y de acuerdo con la doctrina de Jesús sobre los gentiles, éstos tienen un puesto determinado en el Reino de Dios. Este puesto —según Wilson— está reservado casi exclusivamente para el futuro, cuando el Reino de Dios se manifieste en toda su plenitud. A modo de corolario nota Wilson que esta esperanza a favor de los gentiles está expresada en los evangelios en un contraste con la desobediencia y obcecación de los judíos, y que surtirá efecto como resultado de la muerte de Jesús.

Hahn, por el contrario, postula en todos los materiales analizados una referencia de tiempo futuro y presente a la vez en cuanto que ese futuro empieza a estar incluido germinalmente en torno a la persona de Jesús y en la confianza incondicional con que se le acercan los gentiles. También Hahn ve esta inclusión de los gentiles enmarcada

<sup>101</sup> Cf. a este propósito: TRILLING, W., o.c. (nota 96); SCHLIER, H., *Die Entscheidung für die Heidenmission in der Urchristenheit*, en: *Die Zeit der Kirche*, 1956, p. 90-107.

<sup>102</sup> Este argumento lo apura hasta el extremo CULLMANN, O., en: *La historia de la salvación*, Barcelona 1967, p. 239ss.

dentro de la dialéctica Israel-naciones. Pero la mente de Jesús no es la apocalíptica del Judaísmo, como tienden a creer Wilson y Jeremias. El dualismo Israel-naciones lo englobaba Jesús en un modo de pensar y de predicar no-apocalíptico, aunque naturalmente todavía no podía formular su incorporación de los gentiles en términos tan claramente histórico-salvíficos como lo hizo la Iglesia posterior. Hay que considerar, no obstante, que el vuelco decisivo de la conversión de los gentiles lo veía él vinculado al hecho crucial de su muerte en cruz, como efecto de su fidelidad a Israel y del rechazo de éste.

c) Según Wilson, Jesús respondió en ocasiones *excepcionales* y con notable reluctancia a ciertos gentiles que le llamaron insistentemente. Concede Wilson que la curación y la respuesta favorable de Jesús muestra que, al menos para esos gentiles, se dio una participación en el Reino de Dios. Esta participación estaba en proceso de realización de una manera parcial y oculta.

Hahn no admite la mera excepcionalidad de estas acciones de Jesús. Entran perfectamente dentro de una dinámica de la actuación de Jesús. Es históricamente probable su predilección por los samaritanos; los evangelios nos conservan datos locales que revelan salidas de Jesús fuera de territorio palestino; los paganos se le acercaban con una gran confianza. Todo esto induce a pensar que no se trata de acciones excepcionales, sino de verdaderas acciones paradigmáticas de una *communicatio salutis* que ya se ha hecho presente en la actividad salvífica de Jesús. Con los milagros de Jesús puede decirse que ya alborea para los gentiles el nuevo día de la salvación porque ahí está al alcance ya de su mano.

d) Finalmente concluye Wilson: no hay ninguna prueba de que Jesús previera o intentara una misión a los gentiles, tal como de hecho se dio en la primitiva Iglesia. De hecho —añade Wilson— tal misión está *indirectamente* excluida en Mt 10,23b.

También Hahn suscribe la primera proposición de Wilson. Pero añade: «Pero Jesús con su predicación del Reino de Dios a Israel ha promulgado la pretensión y la salvación de Dios para todo el mundo y hasta los paganos han oído el anuncio.» Sin esta actitud abierta de Jesús hacia los gentiles no se explican los fenómenos detectables en la Comunidad primitiva en torno a la misión histórica a los gentiles. Este espíritu abierto marca una constante en la actitud de Jesús radicalmente opuesta a la estrechez mental de Mt 10,23b en sus coordenadas espacio-temporales. Hahn se adhiere a la larga lista de autores que niegan la autenticidad de este logion y pone su lugar originario

en la facción judaizante de la Comunidad primitiva opuesta a Pablo, Bernabé y Pedro.

### 5. Mc 13,10 y Mc 14,9

Llegados a este 'impass', sólo nos queda estudiar los textos más controvertidos y explícitos de una misión a los gentiles en la tradición sinóptica.

Aunque para los que parten de una concepción escatológica son objeciones aquellos textos que, para los defensores de la otra posición escatológica, son explicitaciones evangélicas de sus tesis, vamos a seguir en este apartado el plan de estudio trazado por Wilson por ser metodológicamente el más claro. Wilson sigue este plan de estudio de estos textos:

#### a) *Razones a favor y en contra de su autenticidad*

No se puede decidir la autenticidad o inautenticidad de este versículo (13,10) desde constataciones hechas a nivel puramente redaccional<sup>103</sup> porque el hecho de que sea una inserción no dice nada a favor ni en contra de su autenticidad. Puede todavía tratarse de un dicho aislado del Señor, pero genuino.

Tampoco son decisivas las razones lingüísticas. Es verdad que este logion reproduce palabras de un lenguaje propio de la predicación cristiana: *pánta tà éthnē, keryssein, euaggélion, prôton, deî*<sup>104</sup>. Pero por esta razón exclusivamente no se sigue que se trate de un vaticinium ex eventu creado en la época misionera de la Iglesia. Puede ser que Marcos esté ahí redactando con un lenguaje edificante connatural en la Iglesia de los años 60 un auténtico logion del Señor, formulado en otro lenguaje más arcaico. Una tal reformulación podría ocultar un auténtico logion en términos de una explanación si por otras razones sospechamos de la autenticidad del logion.

No convencen tampoco las razones deducidas en virtud de una lógica a priori o de una construcción de los hechos acontecidos en la

<sup>103</sup> Opinan que Mc 13,10 es una inserción redaccional: CONZELMANN, H., *Geschichte und Eschaton nach Mk 13*, en: ZNW 50 (1959) p. 210s.; HAENCHEN, E., *Der Weg Jesu*, Berlín 1966, p. 441s.; LOHMEYER, E., *Das Evangelium des Markus*, Göttingen 1963, p. 272s.; MARXSEN, W., *Der Evangelist Markus*, Göttingen 1959, p. 118ss.

<sup>104</sup> Así, BULTMANN, R., *Syn. Trad.*, 129; F. HAHN, o.c., p. 59-63; V. TAYLOR, *Evangelio según San Marcos*, Madrid 1980, p. 612.

Iglesia primitiva sin datos lo suficientemente precisos<sup>105</sup> acerca de la formulación posible del logion primitivo y las vacilaciones comunitarias en torno a este problema de la misión entre los gentiles.

Pero, ciertamente, hay que conceder de todos modos que todas estas observaciones son serias objeciones contra la autenticidad de este versículo. Los argumentos lingüísticos militan en contra de su autenticidad. Y, lo que es más importante, el significado pleno de este versículo parece contradecir abiertamente los resultados obtenidos por toda una corriente exegética a partir de las sentencias y acciones salvíficas de Jesús.

#### b) Sentido del versículo a nivel composicional de Mc

La mayor parte de los investigadores están de acuerdo en que este v. 10 es una inclusión redaccional. Según Wilson, se incluyó en este lugar porque Marcos entendió que la cláusula *eis martyrion autois* del v. 9 tenía un sentido de testimonio positivo y no de testimonio de cargo contra ellos<sup>106</sup>. Este verso 10 está hablando, además, de una misión histórica a los gentiles capaz de dar positiva relevancia al tiempo entre Resurrección y Parusía, de forma que este tiempo dejara de ser un tiempo de endurecimiento. De esta forma la misión a los gentiles ayudó a dar una respuesta al problema de la dilación de la Parusía<sup>107</sup>. Finalmente, esta misión se había de extender a todas partes del mundo entonces conocido *antes de* que llegara el fin<sup>108</sup>.

Está bien claro, concluye Wilson, hasta qué punto contradice todo esto a los resultados deducidos hasta ahora (¡por él!). Wilson sigue preguntándose: ¿Participaba también Jesús de estos puntos de vista de Marcos? ¿Cómo resolver la contradicción?

<sup>105</sup> Así, KÜMMEL, W. G., *Promise...*, p. 84. Excluye la noción de misión universal arguyendo a partir de la espera próxima de Jesús. Pero puede darse una interpretación de Mc 13,10 que no se oponga a una espera próxima. También arguye Kümmel desde la contradicción existente entre este mandato tan claro y los desacuerdos innegables de la Comunidad primitiva en este punto.

<sup>106</sup> Contra STRATHMANN, H., art. 'mártys, ktl', TWNT, IV, p. 508. A propósito del uso de la expresión *eis martyrion autois* y sus diversas acepciones, cf. TRILLING, W., o.c., p. 186ss. A propósito del sentido redaccional en Mc 13,9-10, cf. la discusión LOHMEYER-MARXSEN en la obra de este autor, *Der Evangelist Markus*, Göttingen 1959, p. 119. Una breve reseña en: JÁUREGUI, J. A., *El Libro de los Hechos de los Apóstoles*, en: *Introducción al Nuevo Testamento*, Unidad Didáctica 2, Inst. Esp. de Teol. a distancia, Madrid 1976, p. 30-31.

<sup>107</sup> En esta concepción de misión sigue Wilson a CONZELMANN, H., en: *Mk 13*, p. 218ss., y a GRÄSSER, E., *Parusieverzögerung...*, p. 158ss.

<sup>108</sup> Puesto que el *prôton* de Mc 13,10 tiene un sentido temporal que está presuponiendo un «hysteron» posterior. Cf. Mt 24,14: *kai tôte hēxei tò télos*.

c) *Posturas de los investigadores ante esta contradicción*

La postura fácil y cómoda es siempre negar uno de los extremos. El primero en realizar esta operación fue A. von Harnack<sup>109</sup>. No menos cómoda es la postura de R. Bultmann para quien tanto los vv. 9-13 (de Mc 13) como Mt 10,23 son vaticinios cristianos que revelan dos corrientes ideológicas acerca de la misión en la Iglesia primitiva<sup>110</sup>.

Otra postura más sutil y laboriosa, pero que encaja todavía en el afán de eliminar uno de los extremos de la contradicción es la de G. D. Kilpatrick<sup>111</sup>. Con argumentos textuales y lingüísticos trata de «afeitar» el texto, eliminando de él la misión a los gentiles. Kilpatrick cree poder leer así los vv. 9-10: *darēsesthe kaî epî hēgemónōn kaî basilēōn stathēsesthe hēneken emoû eis martyrion autoîs kaî eis pánta tà éthnē. Deî prôton keryjthēnai tò euaggélion*. Por lo tanto, no se trataría de una predicación del evangelio a todas las naciones. Para que se cumpliera la profecía de Jesús bastaba con que el evangelio se predicara en las sinagogas de la Diáspora. El argumento textual se apoya en algunos manuscritos que llevan el punto después de *eis pánta tà éthnē*. Esta puntuación está basada en Mt 10,18 (*eis martyrion autoîs kaî toîs éthnesin*). Kilpatrick hace notar además que muchas sentencias en Mc empiezan con un verbo. De manera que, cuando la puntuación es dudosa, este criterio debería ser decisivo. En consecuencia, queda conectado el v. 10a con el v. 9, y el v. 10b conecta con el 11 (como arriba). Entonces *prôton* ya no hace referencia al final sino al arresto: «antes (de que os arresten) es necesario que sea anunciado el evangelio, y cuando os lleven a los tribunales...». El resultado es que la idea de misión histórica a los gentiles queda eliminada.

El argumento lingüístico se apoya en el régimen del verbo *keryssein*. Este verbo lleva normalmente en dativo las personas destinatarias del mensaje<sup>112</sup>. La construcción con *en*+dativo<sup>113</sup> o con *eis*+acusativo<sup>114</sup> debería entenderse en un sentido puramente geográfico: predicar en las sinagogas, predicar entre las naciones... a los judíos de la Diáspora. Confirma esta interpretación aduciendo versiones siríacas y latinas que traducen la expresión *keryjthēnai... eis pánta tà éthnē*: «entre todas las naciones».

<sup>109</sup> Cf. *Mission und Ausbreitung*, I, p. 36-43. En reacción contra Harnack, F. Spitta (o.c., nota 11) se fue al otro extremo. Negó la autenticidad de Mt 10,5b-6.23; 15,24.

<sup>110</sup> Cf. *Syn. Trad.*, p. 129. Bultmann afirma que Mc 13,9-13 son un apunte de *Vaticinios* del tiempo de la misión y de la persecución. En cuanto a Mt 10,23 dice textualmente: «Evidentemente un vaticinio cristiano del tiempo de la misión.»

<sup>111</sup> En su art: *The Gentile Mission in Mark and Mk 13,9-11*, en: *Studies in the Gospels. Essays in Memory of R. H. Lightfoot*, ed. by D. E. Nineham, Oxford 1955, p. 145-58.

<sup>112</sup> Cf. Hch 8,5; 10,42; 1 Cor 9,27; 1 Pe 3,19; Mc 16,15.

<sup>113</sup> Cf. Mt 3,1; 4,23; 9,35; 11,1; 24,14; 26,13; Mc 5,20; Hch 9,20; 20,25; 2 Cor 1,19; Gal 2,22; Col 1,23; 1 Tim 3,16.

<sup>114</sup> Cf. Mc 1,39; 13,10; 14,9; Lc 4,44; 24,47; 1 Thess 2,9; cf. también 1 Pe 1,25; Mc 5,14; Lc 8,34; Jn 8,26; Hch 23,11; Rom 16,26.

Pero ninguno de los argumentos es convincente<sup>115</sup>. Comenzando por el argumento lingüístico, su comentario a *keryssein eis* tiene alguna validez. Pero la frase es muy amplia. Podría significar incluso «predicar bajo» o «hasta», lo mismo que «en» o «entre» los gentiles. En todos estos casos podría tratarse todavía de una misión gentil<sup>116</sup>.

En cuanto al argumento textual, Mt 10,18 es probablemente una variación mateana de Mc 13,10; otra variación parecida tenemos en Mt 24,14 (kaî keryjthēsetai toûto tò euaggélion tês basileías en hólēi tēi oikouménēi eis martyrion pāsîn toîs éthnesin, kaî tóte hēxei tò télos). La lección secundaria en Mc 13,10 se debe más probablemente a los escribas que asimilaron Mc a Mt por mayor familiaridad con la lectura de éste. Además los cálculos que hace Kilpatrick a propósito de las frases que comienzan con un verbo arrojan los siguientes resultados: 48 v. está un verbo al comienzo de la sentencia; 16 v. en el medio, y 19 v. al final. Luego apenas pueden usarse estos datos como argumento decisivo cuando la puntuación es dudosa.

Finalmente, desde un punto de vista sintáctico no convence la conexión del v. 10a con el v. 9 y la del v. 10b con el v. 11. En efecto, el v. 10b parece quedar sin punto si no lo califica el v. 10a; por su parte el v. 11 no suple este defecto de modo convincente. De hecho, hay buenas razones para suponer que el v. 10 es una inserción dentro de los vv. 9-11, los cuales están conectados por sus lemas *paradōsousin* (v. 9), *paradídonτες* (v. 11) y *paradōsei* (v. 12)<sup>117</sup>. Por otra parte, no es difícil imaginar por qué el argumento de los vv. 9-11 atrajo hacia sí el contenido del v. 10<sup>118</sup>.

En síntesis: el argumento de Kilpatrick es ingenioso, pero débil en todos sus puntos<sup>119</sup>.

Han sido frecuentes y variados los intentos de conciliación de estos extremos contradictorios, intento que aceptan ambas líneas contrapuestas y tratan de asumirlas en esquemas que ayuden a evadir la contradicción entre ambas.

Un intento ya clásico y digno de mención ha sido la interpretación his-

<sup>115</sup> No tardaron en mojarse plumas críticas contra Kilpatrick. Cf. FARRER, A., *An Examination of Mark XIII,10*, en: JThSt NS 7 (1956) p. 75-79; MOULE, C. F. D., *ibid.*, p. 281; cf. también la respuesta de KILPATRICK, en JThSt 9 (1958) p. 81-86.

<sup>116</sup> Ya JEREMÍAS, J., *Païens...*, p. 19, n. 7, escribía: «Su conclusión... concuerda... con la nuestra. Pero esa frase ultramontana "universalism is absent from Mark" (p. 157) no puede mantenerse.»

<sup>117</sup> Cf. HAENCHEN, E., *Weg...*, p. 442: «Los vv. 9-11 presuponen el v. 9. Por supuesto que no forman una unidad original. Constan de varias sentencias aisladas, cohesionadas aquí por la palabra clave 'paradídonai' en los vv. 9, 11 y 12.»

<sup>118</sup> Cf. HAENCHEN, E., *Weg...*, p. 442: «El v. 9 habla de predicación cristiana ante autoridades oficiales en Judea; el v. 10 deja en claro que la predicación cristiana tiene que seguir haciendo grandes progresos antes del final. Tiene que llegar a todas las naciones. A causa de este contexto podía haber puesto Mc 5,10 en este sitio.»

<sup>119</sup> Cf. WILSON, S. G., o.c., p. 24.

tórico-salvífica. Su representante principal fue Max Meinertz, cuyos planteamientos generales en torno al problema de Jesús y la misión universal hemos tenido ocasión de examinar<sup>120</sup>. Meinertz aplica las sentencias controvertidas de Mt 10,5b-6; 15,24, de acuerdo con un esquema de historia de salvación, al tiempo de la vida del Jesús terreno. Pero teniendo en cuenta que Jesús, al pronunciarlas, ya veía que la misión a los gentiles irrumpiría después de su resurrección. Mc 13,10 y 14,9 son explicitaciones ocasionales de esta convicción personal. En la obra de Marcos conducen como connaturalmente a los mandatos misioneros y de ahí a la realidad de la misión universal.

La exégesis protestante se resiste a aceptar este bello esquema histórico-salvífico en la mente escatológica de Jesús<sup>121</sup>. Wilson no tiene dificultad en conceder que Mateo vio claramente estos dos tipos de líneas en un esquema teológico<sup>122</sup>. Pero se resiste a aceptar una sola prueba de que Jesús viera estos dos tipos de ideas en un esquema personal de historia *salutis*. No hay ninguna prueba de que Jesús intentara aplicar los logia particularistas exclusivamente al período pre-pascual. De hecho las limitaciones de Mt 10,23 —en la rigurosa interpretación de Wilson— cierran el paso a esa perspectiva. Desde los resultados obtenidos en sus análisis se reafirma en que Mc 13,10 y 14,9 son los únicos textos que contradicen abiertamente un modo de entender la inclusión de los gentiles. Esta pertenece primariamente a un suceso puramente futuro que participa de los acontecimientos del final. Estas le parecen a Wilson buenas razones para sospechar de la aplicación válida del esquema de historia *salutis* a este problema en la mente de Jesús.

Tampoco le convence otro intento llamado «Universalismo representativo»<sup>123</sup>. Según esta interpretación, la tarea primaria de Jesús consistía en crear en Israel una comunidad de fe que transformara, primero, la vida del propio pueblo a fin de que, una vez transformado, transformara éste después el mundo.

Esta solución presenta algunas ventajas. Explica bien el hecho innegable de que Jesús se dedicó a Israel e intentó en serio la conversión y restablecimiento de su pueblo, como lo atestigua la elección de los Doce<sup>124</sup>.

<sup>120</sup> Cf. o.c. arriba (nota 13).

<sup>121</sup> No quisiera con esta frase dar la impresión de pasar por alto el meritísimo esfuerzo realizado por O. Cullmann por descubrir en Jesús un esquema válido de historia de salvación en el que cupiera un tiempo intermediario breve, pero prolongable (cf. *La historia de la salvación*, Barcelona 1967, p. 234-254).

<sup>122</sup> En este sentido redaccional de síntesis teológica mateana entre estos términos contrapuestos resultan altamente iluminadoras las p. 181-202 de TRILLING, W., *El verdadero Israel*. («La solución —escribe— de la tensión que se da ahí radica en una concepción teológica cuya clave la ofrece Mt 15,24», p. 202.)

<sup>123</sup> Sus principales representantes son: CADOUX, C. J., *The Historic Mission of Jesus*, London 1943, p. 160s.; MANSON, T. W., *Jesus and the non-Jews*, London 1955, p. 1s.; MUNCK, J., *Paul and the Salvation of Mankind*, London 1959, p. 260-271s.

<sup>124</sup> Cf. también JEREMÍAS, J., *Païens...*: «Los doce apóstoles son así los repre-

Además, Jesús no sólo condena a Israel porque no se convierte. Lo que es más importante, conecta ya el endurecimiento de Israel con la futura inclusión de los gentiles<sup>125</sup>. Pero Wilson se resiste a admitir que todo esto implique, como estos autores sostienen, una misión histórica a los gentiles. Le parece más probable que la misión de Jesús a Israel tenía por finalidad convertir y restablecer a Israel, preparándolo así para la era mesiánica, de acuerdo con la fe judía, según la cual esto iba a ser una realidad de los últimos días. Por lo tanto —concluye—, si la conversión a los gentiles está de algún modo incluida en este objetivo, habría que entenderla como un suceso apocalíptico. Las limitaciones de Mt 10,23 —en la estricta interpretación de Wilson— militan en contra de toda perspectiva histórica de la misión a los gentiles en la mente de Jesús<sup>126</sup>.

Ya hemos escuchado la solución de J. Jeremias. En el fondo también trata de evadir el dilema contradictorio que nos ocupa con un procedimiento distinto del de Kilpatrick<sup>126 a</sup>. J. Jeremias ve en el trasfondo original de Mc 14,9 y 13,10 unas «palabras auténticas de Jesús» que no contradicen la misión de Jesús a Israel expresada auténticamente en Mt 10,5b-6; 15,24. Según J. Jeremias las sentencias recogidas en Mc 13,10; 14,19 no se referían originariamente a la misión histórica a los gentiles, tal como lo hacen en el contexto actual. En labios de Jesús tuvieron otro sentido, a saber, la proclamación apocalíptica a los gentiles congregados en torno a Sión en los últimos días<sup>127</sup>.

El argumento lingüístico de Jeremias no ha podido resistir impávidamente el bombardeo de la crítica posterior. F. Hahn admite que J. Jeremias apunta con acierto a la distinción judío-tardía entre «obras de misericordia» (una de las cuales es enterrar a los muertos) y «limosnas». La buena obra de la mujer está por encima de la limosna<sup>128</sup>. También concede Hahn que el giro introductorio (*amen de légo hymîn*) y el motivo del recuerdo (*eis mnemósynon*) pueden formar parte de una tradición semítica antigua<sup>129</sup>. Todo parece indicar que esos dos motivos (unción de Jesús como

---

sentantes del pueblo de Dios tal como lo será en la consumación de los siglos» (p. 17).

<sup>125</sup> Cf. Mc 11,15-17; 12,1-9; Mt 8,11-12; 10,15s.; 11,21-24; 12,38-42.

<sup>126</sup> Cf. WILSON, S. G., o.c., p. 22s.

<sup>126 a</sup> Kilpatrick había utilizado un argumento textual y otro lingüístico. J. Jeremias usa un argumento lingüístico, pero distinto.

<sup>127</sup> Recordemos cómo deducía esta idea por medio de una peculiar interpretación de los términos *hópou éan*, *eis mnemósynon*, *kēryjthēi* y *euaggélion* en Mc 14,9. Luego aplicaba los mismos resultados a Mc 13,10, a la luz de su paralelo más antiguo en Mt 24,14. De estos análisis resultaba una futura proclamación apocalíptica a todas las naciones al final de los tiempos, pero en modo alguno una misión histórica a los gentiles.

<sup>128</sup> Cf. HAHN, F., o.c., p. 101, nota 4.

<sup>129</sup> Cf. documentación abundante sobre el tema en: JEREMÍAS, J., *La Última Cena*, p. 262-281.

signo de su sepultura y recuerdo de esta buena obra por parte de Dios) pertenezcan a un estrato tradicional primitivo de la perícopa<sup>130</sup>. Pero Hahn excluye la posibilidad de que la cláusula *hopou ean keryjthei tò euaggélion eis hólon tôn kósmon* forme parte de ninguna tradición semítica antigua. Se trata, más bien, de una añadidura posterior. Lo deduce del sentido iterativo de *hopou ean* («dondequiera que») y no meramente de futuro temporal irrepentible («cuando, en el momento en que»)<sup>131</sup> y por el paralelismo con Mc 13,10 donde Marcos asume terminología judeo-cristiana helenística<sup>132</sup>.

Concretamente el término *tò euaggélion* en Mc 13,10: no hay razones para considerarlo redaccional de Marcos porque no se ve clara la identificación del concepto con la tradición sobre Jesús, como se puede apreciar claramente en Mc 1,1, donde *euaggélion Iesoû Christoû* designa todo el ministerio de Jesús y toda la tradición sobre él<sup>133</sup>. Es, por tanto, tradicional. Pero no es cierto que refleje ni en Mc 13,10 ni en Apoc 14,6 un uso pre-paulino ya que probablemente se trata de un desarrollo apocalíptico cristiano observable en este tipo de sentencias<sup>134</sup>. Pero, aun cuando Apoc 14,6 reflejara la noción judía más primitiva de la proclamación apocalíptica a los gentiles, no puede leerse la misma interpretación en Mc 13,10; 14,9 y Mt 24,14 porque cuando *tò euaggélion* es proclamado (*keryjthē*) en Mc y Mt, es proclamado por hombres y éste es el sentido presumible en Mt 24,14; Mc 13,10 y 14,9<sup>135</sup>.

Wilson va un poco más adelante en el ataque contra el argumento lingüístico de J. Jeremías. A Hahn le parecía ver un rasgo antiguo en el motivo del recuerdo de la mujer (*eis mnemósynon*). Jeremías argüía a partir

<sup>130</sup> Contra la opinión de DIBELIUS, M., *Die Formgeschichte des Evangeliums*, Mohr, Tübingen 1966, p. 58, y contra BULTMANN, R., *Syn. Trad.*, p. 37, para quienes el relato más primitivo era un paradigma que terminaba en el v. 7 (o, a lo sumo, en el v. 8a: *ho ésjen epofesen*, ¡sic Bultmann!) y quedó más tarde transformado en 'Legende' al serle añadida la interpolación de los vv. 8-9.

<sup>131</sup> Contra JEREMÍAS, J., *Die Salbungsgeschichte: Mk 1,3-9*, ZNW 35 (1936) p. 75-82. Cf. también: *Páiens...*, p. 18, nota 1.

<sup>132</sup> Cf. HAHN, F., o.c., p. 59-63. Mira también p. 102, nota 4.

<sup>133</sup> El término *euaggélion* aparece en Mc 8 v. (1,1; 1,14; 1,15; 8,35; 10,29; 13,10; 14,9; 16,15). Hahn sostiene que Marcos no usa este término de modo uniforme; lo toma sencillamente de la tradición con sentidos variados: en 8,35 aparece un sentido anterior a Mc que identifica seguir a Jesús y seguir el evangelio; tampoco es típicamente marcano en 1,14 (*keryssôn tò e. t. Th.*); le resulta dudoso el uso en 1,15 (*pisteúete en toi eu.*). El uso específico de Mc sería el reflejado en Mc 1,1, donde el término *euaggélion* se identifica con toda la tradición sobre el ministerio público de Jesús. De ahí las dudas para tener por redaccional el uso de *euaggélion* en Mc 13,10 y 14,9 (HAHN, F., o.c., p. 61).

<sup>134</sup> Ya hemos dicho arriba (nota 54) que Jeremías abandonó posteriormente su sentencia acerca del sentido primitivo del término *euaggélion*.

<sup>135</sup> En este punto WILSON, S. G., o.c., p. 26, se adhiere a HAHN, F., o.c., p. 103ss.

del AT que este hapaxlegómenon del NT se refería originariamente al recuerdo por parte de Dios de la buena obra de la mujer el día del juicio. Citaba Gen 30,32; Num 10,9; Ps 25,7. Es verdad —replica Wilson— que en el AT aparece Dios acordándose de la gente, pero la raíz hebrea *zkr* y el sustantivo *mnemósynon* en la LXX se usan más frecuentemente para expresar el recuerdo por parte de los hombres. A falta de otras pruebas textuales, Wilson se inclina por la mayor probabilidad de este sentido más usual (p. 26).

d) *Confrontración de las posturas de Wilson y Hahn*

A pesar de estos reparos contra el argumento lingüístico de J. Jeremias, se adhiere fundamentalmente Wilson a su punto de vista convencido de que en la base de Mc 13,10; 14,9 subyacen unas palabras genuinas de Jesús que hacían referencia originariamente a *la proclamación apocalíptica a los gentiles en los últimos días*. Ahora bien —arguye desde el punto de vista de sus resultados—, como todos los intentos de conciliación entre la doctrina de Jesús sobre los gentiles con el material opuesto han fracasado, no queda más que esta alternativa: rechazar estos textos de Mc 13,10 y 14,9 como no auténticos o interpretarlos de modo distinto que Marcos, ya que el texto, tal como está, no puede ser de Jesús.

Emplazados ante esta disyuntiva, Wilson se decide claramente por la segunda alternativa; Hahn, por la primera. Wilson explica así la realidad de esos textos irreconciliables con la mente de Jesús: «Podríamos entender las versiones de Mc (13,10 y 14,9) como una redacción consciente o como una genuina mal-comprensión de las palabras de Jesús, un proceso probablemente largo que tuvo lugar antes de escribir Mc. Este proceso podría ser parte de una historización del material (apocalíptico), llevado a cabo por la Iglesia para acomodarlo al estadio de dilación de la Parusía, dado que hay pruebas de este proceso en otros materiales apocalípticos»<sup>136</sup>.

Hahn sostiene que Mc 13,10; 14,9 no son auténticos, pero tampoco son redaccionales de Marcos. Con objeto de emplazar objetivamente Mc 13,10 en el proceso histórico-tradicional, investiga cada uno de sus elementos, puesto que la expresión ha sido elaborada ciertamente ad hoc en este contexto por San Marcos.

El giro *pánta tà éthnē* y otros afines aparecen frecuentemente en contextos que hacen referencia a la misión universal postpascual<sup>137</sup>. Por su uso

<sup>136</sup> WILSON, S. G., o.c., p. 27.

<sup>137</sup> Cf. la misma expresión en Mt 28,19; *pâsa he ktísis* en Mc 16,15; Col 1,23; *hólos ho kósmos* en Mc 14,19; 16,15; Rom 1,8.

frecuente en citas sacadas del Antiguo Testamento se infiere claramente que el giro *pánta tà éthnē* es de acuñación antiquísima y fue asumido por la Iglesia primitiva<sup>138</sup>.

La fórmula *keryssein tò euaggélion* recoge términos frecuentes de la predicación y de la misión cristiana primitiva<sup>139</sup>. La fusión de *keryssein*+*tò euaggélion* no se logró desde el principio<sup>140</sup>, aunque no tardó mucho en aparecer<sup>141</sup>. En tiempo de Mc la fórmula fusionada *keryssein tò euaggélion* pertenece a un estrato tradicional anterior, de forma que, si bien Marcos la carga en el contexto de un contenido redaccional especial<sup>142</sup>, pero no es el primero que introduce «el sustantivo *euaggélion* en la tradición sinóptica»<sup>143</sup>. El término *euaggélion* en el uso marcano registra varias acepciones que no coinciden con el sentido específico atribuido a Mc<sup>144</sup>, detectable con seguridad únicamente en Mc 1,1<sup>145</sup>. Por estas razones no se puede considerar redaccional el término *euaggélion* en Mc 13,10. En este texto no se ve clara la identificación del concepto *euaggélion* con toda la tradición sobre Jesús<sup>146</sup>.

Confirma esta conclusión acerca de la tradicionalidad primitiva cristiana de estos términos el uso del adverbio *prôton* y del verbo *dei*<sup>147</sup>.

Hahn sostiene que Mc no utiliza el verbo *dei* («es necesario») de un modo consecuente ni unitario. Lo toma sencillamente de la tradición con sentidos distintos<sup>148</sup>. A Hahn le parece indiscutible el sentido *escatológico-apocalíptico* del *dei* en Mc 13,10, lo mismo que en 13,7.

<sup>138</sup> Cf. Mc 11,17; Hch 15,17; Rom 15,11; Apoc 15,4; mira esp. Lc 24,47; Hch 14,16; Rom 1,5; 16,26; 2 Tim 4,17; Mt 25,32.

<sup>139</sup> *Tò euaggélion*, como término absoluto, es de acuñación más reciente que el verbo *euaggelidsesthai* (=hebreo *bsr*), el cual se utilizaba ya en la tradición palestina.

<sup>140</sup> *Tò euaggélion* fue, primero, un verbo sustantivado o nombre de acción, ya que no designaba tanto el contenido de la predicación, cuanto la acción misma de predicar. Tal vez, *evangelización* sería, más que evangelio, la palabra castellana correspondiente a esta acepción antigua de *euaggélion*.

<sup>141</sup> Cf. 1 Thess 2,9; Gal 2,2.

<sup>142</sup> Cf. MARXSEN, W., *Der Evangelist Markus*, Göttingen 1959, p. 119s.

<sup>143</sup> Contra MARXSEN, W., o.c., p. 83s.

<sup>144</sup> Cf. arriba (nota 133).

<sup>145</sup> Cf. arriba (nota 133).

<sup>146</sup> Cf. HAHN, F., o.c., p. 61.

<sup>147</sup> A propósito del uso neotestamentario del verbo griego *dein*: cf. COENEN, L., y otros, *Theologisches Begriffslexikon zum N.T.*, Theologischer Verlag R. Brockhaus, Wuppertal 1969, p. 979. (La Editorial Sígueme, Salamanca, ha arremetido en 1980 la magna empresa de traducir al castellano esta obra. Hasta ahora han aparecido dos volúmenes, el segundo acaba en la palabra *luz*.) Cf. también: FASCHER, E., *Theologische Beobachtungen zu «dei»*, en: *Neutestamentliche Studien für R. Bultmann*, ZNW 21 (1954) p. 228-254; GRUNDMANN, W., art. «*dein*, ktl.», en: TWNT III, p. 23ss.

<sup>148</sup> *Dei* sale 6 veces en Mc. Dos de ellas (13,14 y 14,31) tiene un sentido especial. En 8,31 se refiere a la necesidad de cumplimiento de la Escritura; en 13,7 a

En cuanto al adverbio *prôton* de Mc 13,10, Hahn observa un matiz interesante. En contraste con Mc 9,11<sup>149</sup>, donde *prôton* apunta a la actualidad del acontecimiento, en 13,10 *prôton* apunta a un hecho que está deteniendo el suceso subsiguiente (¡el fin!, cfr. Mt 24,14). Dos conclusiones saca Hahn de esta constatación: 1.ª, si esto es verdad, entonces el tiempo intermedio entre Pascua y Parusía recibe en Mc 13,10 una evaluación positiva, mientras que en la Apocalíptica judía (que está en la base de todo este discurso) llevaba una connotación exclusivamente negativa, caracterizada por la resignación escatológica; 2.ª, con esta evaluación positiva el tiempo intermedio logra un peso específico propio en la Comunidad primitiva que curiosamente no está configurado todavía a partir de la idea de Exaltación, como en los discursos misioneros del Resucitado (Mt 28,18-20; Lc 24,47ss; Hch 1,8-11). Precisamente este modo de argumentar contando con un tiempo intermedio sobre la base de una mentalidad apocalíptica latente en este *prôton*, le hace pensar a Hahn que Mc 13,10 no puede ser redaccional<sup>150</sup>. Más aún, le hace preguntarse, por esa misma razón, si no será Mc 13,10, desde un punto de vista de la historia crítica de la tradición, anterior incluso a Mc 16,15-18 y a Mt 28,18-20 (p. 62).

En resumen brevísimo, F. Hahn rechaza la autenticidad de Mc 13,10 y 14,9, lo mismo que rechazó antes la autenticidad de los logia particularistas de Mt 10,5b-6.23; 15,24. Estos últimos los rechazó porque estaban en contradicción con la actitud general de Jesús, abierta a los gentiles, y deducida por él de las sentencias y de las acciones salvíficas de Jesús en el amplio material evangélico. Los textos de Mc 13,10

---

la necesidad histórico-salvífica; en 9,11 y 13,10 presenta un cierto parecido mutuo en cuanto que va unido en ambos casos a *prôton*, pero con intenciones muy distintas; en 9,11 va unido a la necesidad de cumplimiento de la profecía del A.T.; en 13,10 no implica esta idea.

<sup>149</sup> Hotì Eleían deî élthein *prôton*.

<sup>150</sup> Contra MARXSEN, W., *Der Evangelist Markus*, p. 121, *prôton* no significa en Mc 13,10 «ante todo», «por encima de todo». Tiene un sentido temporal. Pero, al mismo tiempo —contra JEREMÍAS, J., *Paiens...*, p. 18—, no es una añadidura secundaria, confirmable por la ausencia de *prôton* en el par. Mt 24,14. Más bien la inclusión del motivo misión en este contexto apocalíptico supone que ya estaban echadas previamente las premisas temporales. Desde este punto de vista Marcos no introduce cambios en el sustrato apocalíptico del discurso. Lo único que hace es introducir una periodización más marcada y así queda la misión como un signo de la época histórica que precede a los acontecimiento estrictamente escatológicos. Mateo reafirma más todavía esta tendencia *suprimiendo* el *prôton* y el *deî* de Mc 13,10. Con estas supresiones queda la misión en el contexto escatológico exterior, pero quedan eliminados los rasgos apocalípticos todavía presentes en Mc. Según Mt, ya no se trata de comprobar una necesidad escatológica establecida por Dios (*deî*), sino de una promesa de Jesús acerca de lo que va a suceder entre Resurrección y Parusía.

y 14,9 los rechaza Hahn porque estas formulaciones tienen su ambiente originario en la Comunidad cristiana helenista y, por consiguiente, no tienen en su base ningún substrato semítico de origen arameo que dé pie a pensar en una latente proclamación apocalíptica a los gentiles en los últimos días. Jesús no dijo ninguna frase alusiva a una organización expresa de una misión a los gentiles. Pero —y esto lo recalca por activa y por pasiva F. Hahn— «su mensaje y su obra en Israel vinieron a ser un testimonio entre los gentiles. Más aún, en cuanto empezó a realizarse el suceso escatológico (del Jesús terreno) la salvación llegó ya al alcance de los gentiles» (p. 31).

Wilson considera inaceptable esta posición a partir de lo dicho en la sección anterior y de sus conclusiones opuestas a las de Hahn. Y formula en estos términos las ventajas de su interpretación de Mc 13,10 y 14,9:

1) Está bien basada en una expectación veterotestamentaria y judía de la que tenemos muchos testimonios y sabemos, por otros dichos del Señor, que Jesús participaba de ella.

2) Encaja bien con otros dichos del Señor en los que la esperanza dada a los gentiles está orientada hacia el Reino futuro de Dios y en los que, por otra parte, no hay sugerencias de que Jesús previera o esperara una misión histórica a los gentiles.

3) Da lugar a que transcurriera un período de tiempo relativamente largo, necesario para explicar la resistencia de la Iglesia primitiva a embarcarse en la misión a los gentiles. En efecto —arguye Wilson—, si Jesús no dio ningún mandato expreso de misión a los gentiles y si sus seguidores mantuvieron la misma visión apocalíptica de la misión que Jesús, se explica bien por qué fue tan lenta la misión a los gentiles en desbordar los límites de Palestina y por qué encontró tanta hostilidad <sup>151</sup>.

El mismo Wilson sale al paso de una objeción a este tercer punto: la hostilidad no se dirigió contra la misión en sí misma, sino contra el modo de llevar adelante la misión a los gentiles <sup>152</sup>. Wilson concede lo que hay de verdad en esta objeción, pero insiste en que hay que dar una explicación al largo lapso de tiempo transcurrido entre Resurrección y comienzo de la misión a los gentiles. Advierte, además, que los primeros promotores de la misión a los gentiles no fueron los primeros enviados, sino los helenistas, Pablo y Bernabé. Por consiguiente, y aun concediendo que los términos de la discusión giran en

<sup>151</sup> Cf. o.c., p. 27.

<sup>152</sup> Cf. KASTING, H., *Die Anfänge...* (nota 16, arriba).

torno al modo de llevar adelante la misión, Wilson se pregunta ¿qué había en el fondo de esa postura estricta? ¿Meros escrúpulos de los judaizantes o convicción de que los gentiles no deberían participar de la salvación hasta el momento en que irrumpiera el Reino de Dios al final de los tiempos?<sup>153</sup>.

Con esta sospecha final Wilson explica más que de sobra la indecisión inicial de la Comunidad primitiva por una misión a los gentiles. Como contrapartida se le puede aplicar la misma diagnosis que a J. Jeremias: dejando la promesa de salvación a los gentiles para una prospectiva de puro futuro apocalíptico en Jesús y en la Comunidad primitiva, no se explica la expansión fulminante de la misión a los gentiles tal como se dio en el plano histórico. En el fondo, para demostrar su tesis, cae Wilson en el mismo defecto que acusa a Hahn: tiene que apoyarse en una teoría acerca de la Comunidad primitiva para la cual le faltan datos porque, de hecho, sabemos muy poco de aquellos comienzos. Y nuevamente se puede apreciar el influjo apriorístico que ejerce en él su concepción de escatología ya realizada a partir de la Pascua. En efecto, Jesús no esperó una misión histórica a los gentiles porque «su espera escatológica la desaprobaba». Así que nuestro estudio —concluye— sobre la actitud de Jesús frente a los gentiles ha venido a ser una clave para entender su escatología (p. 28)... que es ni más ni menos que la misma que defiende la escuela de Wilson.

Pero el plazo de inactividad misionera inicial se puede explicar por otros recursos distintos de la convicción unánime de salvación para los gentiles en los sucesos apocalípticos del final. Entre los meros escrúpulos de los judaizantes y esa convicción unánime de carácter apocalíptico cabe desde el principio una participación sui generis de esa tensión observable en todo el Nuevo Testamento entre la identidad con Israel y la profunda responsabilidad misionera universal. Todo el Nuevo Testamento es un reflejo vivo de la tensa polarización con que vivió la Cristiandad antigua la dualidad entre judíos y gentiles, la prioridad de Israel y la insoslayable universalidad de la salvación de Dios, a su modo, la tensión entre Iglesia y misión. Tampoco la Comunidad primitiva se vio libre de esta tensión a su modo. Los Hechos de los Apóstoles nos describen una Iglesia en aquellos comienzos fiel al Templo y a la vez profundamente evangelizadora, cuando todavía no ha salido fuera de Jerusalén. Un factor decisivo de esta tensión profunda y constante de la Cristiandad desde los comienzos —aunque vivida ciertamente de modos distintos— fue el mensaje y la

<sup>153</sup> Para contestar a estas preguntas Wilson remite a sus análisis ulteriores de Hch.

actividad terrena de Jesús. Desde uno de los extremos creadores de tensión puja cada vez con más fuerza la convicción de que el Reino de los Cielos proclamado por Jesús ha comenzado a realizarse con su persona, ha comenzado a su vez la concentración de Israel, y en esta concentración los paganos no son unos desplazados. La experiencia de las apariciones pascuales no destruyó esta tensión. La prioridad de Israel era axiomática. Había que conservarla. Pero también la universalidad que resplandecía de modo inconfundible en la actividad terrena de Jesús. La convicción veterotestamentaria eminentemente apocalíptica de la salvación de los gentiles había reservado a Dios solo esta obra para el final de los tiempos. En la Iglesia antigua empieza a formularse esta pregunta: ¿es posible una misión a los gentiles llevada a cabo por hombres? Pero antes de llegar a esta pregunta tuvieron que rasgarse cosas muy importantes como efecto de las tensiones comunitarias. Pero esto pertenece a los relatos de los Hechos en los que no vamos a entrar ahora. En síntesis puede decirse que con la actitud crítica frente al templo, fundamentada en la actitud de Jesús durante su vida frente al Templo, caen las fronteras particularistas y comienza la expansión misionera entre los gentiles.

## 6. RESUMEN Y RESULTADOS

Sin una abertura del Jesús terreno a los gentiles que supera la visión judía tradicional de miras puramente apocalípticas del problema de la conversión de los paganos, resulta más difícil de explicar la expansión centrifugal histórica de la misión entre los paganos.

Un resultado claro se desprende de esta ya larga exposición. El mensaje y el ministerio de Jesús no pueden dar una explicación de la misión histórica entre los gentiles en términos de un proceso histórico en continuidad iniciado en Jesús. La muerte de Jesús supuso una ruptura de un camino cuya meta principal fue la concentración del pueblo escatológico de las doce Tribus. Lo demuestra la elección de los Doce y su envío a Israel. La misión a los gentiles —lo advertía Hahn desde el principio— fue un problema de la Iglesia primitiva y la decisión formal por ella tuvo en la experiencia pascual su verdadero comienzo. Por más intentos que hizo San Lucas por crear suturas histórico-salvíficas que ayudaran a restañar en términos de continuidad histórica la herida profunda abierta entre el final abrupto de Jesús y la Iglesia postpascual, tenemos que afirmar esa continuidad siempre en la fe y por encima de la ruptura que supuso la Pascua.

Pero, al mismo tiempo, aunque resulte paradójico, hay que seguir afirmando que sin la actividad salvífica y el mensaje del Jesús terreno no puede explicarse de modo convincente la decisión postpascual por la misión a los gentiles. Su persona y su mensaje fueron decisivos en esta opción de la Iglesia primitiva. Es verdad que las acciones salvíficas de Jesús con los gentiles tuvieron un carácter de excepción y que, incluso, los cinco primeros capítulos de Hch no muestran rasgos de una inquietud misionera hacia los gentiles en la Iglesia de Jerusalén. Pero los helenistas no tardaron mucho tiempo en emprender una misión sistemática a los gentiles (Hch 11,20)<sup>154</sup>. Y aunque obviamente se apoyaron mucho más en el envío del Jesús glorioso entronizado ya como rey escatológico en los cielos que en el envío del Jesús terreno, también es probable un apoyo legítimo en la actitud del Jesús terreno frente al Templo y frente a la ley que trascendía necesariamente ya en su persona y en su acción el cerco estrecho de la concentración de Israel<sup>155</sup>. La legitimidad de esta interpretación helenista de la actitud de Jesús hay que inscribirla, como un jalón importante, en el proceso histórico-tradicional largo que desemboca en la formación del mandato misionero de Mt 28,18-20.

Hahn explica así la formación de este mandato. El encargo del Jesús terreno trataba sólo de una llamada escatológica para lograr la concentración del pueblo de Dios. Pero al mismo tiempo ese mandato trascendía necesariamente ese concentrado de Israel. El judío cristianismo había introducido una división apocalíptica en dos períodos. De acuerdo con una vieja tradición judía había reservado a Dios solo el segundo y último paso al final de los tiempos. En cambio el Judaísmo helenístico cristiano tomó en serio el aspecto universal que entrañaba el mandato de Jesús y que Pedro tampoco lo había discutido. Y por eso ni siquiera apeló primariamente al encargo misionero del Jesús terreno. Entendió más bien el mandato misionero como un

<sup>154</sup> HAHN, F., o.c., p. 74-79, dedica un excursus a la cronología cristiana primitiva. Sus resultados no carecen de originalidad. Se inclina a poner el a. 27 la muerte de Jesús. La conversión de Pablo, como muy tarde, entre los años 30/31; quizá más probable el 29, o incluso el 28. No da una fecha de la muerte de Esteban, ni de la consiguiente expansión fuera de Palestina. Pero no es aventurado inducir que entre la muerte de Jesús y la decisión de los Helenistas por la misión no queda un espacio de tiempo tan largo como presume Wilson. S. Dockx parece dar más bien la razón a Wilson, ya que pone la lapidación de Esteban entre la Pascua del 36 y la del 37 (en: *Date de la mort d'Etienne le Protomartyr*: Bib. 55 (1974) p. 65-73). Pero supone, a su vez, que la expansión fuera de Palestina ha tenido lugar antes de este suceso, puesto que pone a Pablo camino de Damasco en la primavera del 35.

<sup>155</sup> Cf. arriba (nota 41) a propósito de la tesis de M. Hengel.

encargo del Glorificado, del Señor del universo. Así se llegó a una primera fundamentación con carácter de principio de la misión a los paganos, lograda sobre el apoyo y la modificación de la antigua expectativa cristiana primitiva. Con Mt 28,18-20 se daba ya un punto de partida que permitía una misión organizada a los paganos<sup>156</sup>.

## VI. CONSIDERACIONES FINALES PARA LA ECLESIOLOGIA

Las consecuencias que fluyen de esta fundamentación bíblica de la misión a los gentiles en la persona y en la obra del Jesús terreno se prestan a consideraciones que no carecen de actualidad para una Eclesiología post-conciliar.

1. Ante todo nuestro estudio sobre la actitud de Jesús respecto de los gentiles ha mostrado cómo se ha ido iluminando desde diversos campos de investigación exegética la compleja concepción escatológica de Jesús. Desde las aportaciones inadmisibles y superadas de Albert Schweitzer las posiciones escatológicas que están en la base de los métodos exegéticos más recientes han sufrido correcciones y desplazamientos muy positivos. La primera consecuencia positiva ha sido la superación de aquella vieja concepción escatológica que concibió la misión cristiana histórica como un sustitutivo de la espera próxima decepcionada del Reino de Dios en perenne retardo. Según esta concepción, la Iglesia había emprendido la misión porque había tenido que renunciar a la Escatología. Con razón escribía Cullmann en 1941: «Dieser Auffassung liegt ein falsches Verständnis der urchristlichen Eschatologie zugrunde»<sup>157</sup>. La misión pertenece ya al acontecimiento escatológico y tiene su puesto bien merecido en el tiempo y en la historia. Walter Freytag no teme expresarse en estos términos: «Es la brújula que orienta el Reino de Cristo hacia el fin»<sup>158</sup>. La predicación misionera atestigua el *ahora* de la salvación, que no es ni más ni menos que la promesa siempre nueva de que caminamos al encuentro del mundo venidero de Dios y de que ya podemos vivir de él. Esto es lo único capaz de dar sentido a la historia de nuestro mundo y ahí radica el estímulo para la misión<sup>159</sup>. «Sin misión —escribe Freytag— la historia

<sup>156</sup> HAHN, F., o.c., p. 57.

<sup>157</sup> En: *Eschatologie und Mission im Neuen Testament* (1941), en: *Vorträge und Aufsätze*, p. 348.

<sup>158</sup> FRAYTAG, W., *Vom Sinn der Weltmission*, en: *Reden und Aufsätze*, II (ThBüch 13,2), 1961, p. 190.

<sup>159</sup> Cf. CULLMANN, O., a.c., p. 348. («Más aún, la misión es justamente un signo escatológico y recibe su más poderoso estímulo de la esperanza bíblica en el fin.»)

no es más que mera historia humana cuyo progreso consiste a lo sumo en llegar a la cúspide de su situación catastrófica»<sup>160</sup>.

Y, desde luego, no hubiera sido jamás ni sería hoy día posible una misión cristiana de la Iglesia si Jesús no hubiese aparecido sobre la tierra. La fundamentación cristológica de la misión es indisoluble de la escatológica. En efecto, si algún sedimento incontrovertible ha dejado la larga discusión en torno al Jesús histórico y el Cristo de la fe, sobre todo desde el nuevo giro iniciado por Käsemann<sup>161</sup>, es que sin el Jesús de la historia no puede explicarse el fenómeno de la Iglesia posterior. Y la razón última estriba en que la obra salvífica escatológica de Jesús descansa sobre una cristología ya incipiente en Jesús mismo<sup>162</sup>. Este secreto lo captó con gran sensibilidad la Iglesia en la que se fue configurando el Nuevo Testamento. Según el NT no existe ninguna predicación ni actividad misionera en la que no se trate de anunciar en todo el mundo el acontecimiento de Cristo, de anunciar entre todos los hombres la salvación manifestada en Cristo. La mirada escatológica hacia el final se hace posible desde el principio de la Iglesia primitiva porque Jesús ya ha proclamado con excepcional premura el Reino escatológico de Dios y ha hecho partícipes a sus discípulos del encargo de transmitir este mensaje al mundo. Este envío realizado por Cristo y capaz de llenar de un extremo a otro todo el horizonte escatológico es constitutivo para la comprensión neotestamentaria de la misión, aun cuando la misión encomendada por el Jesús terreno y por el Glorificado se entendieran de modo distinto. La *exousía* necesaria para transmitir el evangelio a todo el mundo no puede proceder más que de Cristo. Y desde este punto de vista el envío de los discípulos está fundado también en el envío que el Hijo recibe del Padre.

El Concilio Vaticano II también ha puesto claramente de relieve la razón última que ha originado este envío de los discípulos. Los PP. conciliares quisieron mostrar cómo la misión recibe su impulso vital a partir de su fuente primordial. Esta no puede ser más que Dios mismo. El designio divino de salvación universal nace de la caridad divina que se difunde (*charitas diffusiva*). La misión no es más que el exponente más avanzado de

<sup>160</sup> O.c., II, p. 216.

<sup>161</sup> En su art.: «El problema de Jesús histórico», en: *Ensayos exegéticos*, Sígueme, Salamanca 1978, p. 159-189. Con razón escriben los editores de la ed. española en la Presentación: «E. Käsemann ha sacado de las propias exigencias de su maestro (R. Bultmann) ... el coraje de plantear ciertas cuestiones radicales nacidas de la destrucción del sistema explicativo de la máquina hermenéutica bultmaniana» (p. 9).

<sup>162</sup> Cf. especialmente: KÄSEMANN, E., *Anfänge der Christologie* (SBS 57), Stuttgart 1972, p. 125-245; mismo autor, *Die neue Jesus-Frage*, en: DUPONT, J., *Jésus aux origines de la Christologie*, Bibl. Eph. Theol., Lov. XI, Ed. Duculot, Gembloux et Leuven University Press 1975, p. 47-57. Cf. también en esta misma obra: DESCAMPS, A. L., *Portée christologique de la recherche historique sur Jésus*, p. 23-46, así como las páginas de Dom JACQUES DUPONT dedicadas a *Conclusion des Journées Bibliques*, p. 351-356.

este designio. Así lo describe en términos trinitarios el magnífico número 2 del Decr. Ad Gentes. La caridad, fuerza divina, es la energía primordial del plan de salvación y ésta se desliza hasta la historia humana por una acción *ad extra* de la Trinidad que parte del Padre, por las *misiones históricas* del Hijo Redentor y del Espíritu Santificador. Cristo, en nombre del Padre y el Espíritu, echa las bases de la fundación de la Iglesia en la elección y el envío de los Doce, a cuya cabeza está Pedro. Los apóstoles son enviados por Cristo del mismo modo que el Hijo por el Padre y así la Iglesia viene a ser el cuerpo de la caridad divina en la tierra. La misión de la Iglesia se cumple en este movimiento por medio del cual, obedeciendo al mandato de Cristo y bajo el impulso de la gracia del Espíritu Santo, se hace plenamente presente a los individuos y a los pueblos como sacramento de salvación<sup>163</sup>. De este modo trinitario la *exousia* de los mensajeros de Jesús no se apoya sólo en una palabra de envío pronunciada una vez, como si una ley nos vinculara ahora con ella; aquella *exousia* es nuestra *exousia* actual, la que nos da el Espíritu Santo a cuya eficacia nos encomendamos los testigos de Jesús de todos los tiempos.

2. Una segunda consideración eclesiológica a la que se presta este estudio consiste en hacer consciente esta realidad profundamente humana que contrasta con la belleza ideal de la consideración anterior: la misión, en cuanto encargo y función de la Cristiandad, no ha estado nunca exenta de problemas. En el principio, podríamos decir parafraseando el comienzo del Génesis, fue el problema de los judíos y los paganos. La perspectiva apocalíptica con que una cosmovisión judía ancestral enfocaba este problema pasó a segundo plano cuando una mayoría de la Cristiandad primitiva optó por la misión a los paganos. Pero esta decisión supuso una superación de graves problemas que no debemos pasar por alto. En primer lugar toda una concepción acerca del Antiguo Testamento como libro de la promesa de Dios al pueblo. De hecho pueden apreciarse todavía en el Nuevo Testamento estratos literarios de una época en la que la salvación ofrecida a los gentiles irrumpe violentamente en la mentalidad y en el mensaje neotestamentario, como si frustrara un plan original perfectamente predicho<sup>164</sup>. La admisión de los paganos se realiza como resultado del rechazo empírico de una gran masa del pueblo de la promesa<sup>164a</sup>. Esto constituye una causa de espanto y desconcierto, un escándalo inasimilable que Pablo se encarga de fundamentar teológicamente a la luz del escándalo por antonomasia que constituye la muerte de Cristo, rechazado por sus paisanos.

<sup>163</sup> Cf. MASSON, J., *Fonction Missionnaire de l'Eglise*: NRTh 88 (1966) p. 249-272.

<sup>164</sup> Cf. ELLIOT, J., *A Catholic Gospel, Reflections on 'Early Catholicism' in the New Testament*: CBQ 31 (1969) p. 213-223.

<sup>164a</sup> En torno a la sutil relación histórico-salvífica entre defección de Israel y ampliación de la salvación a los gentiles existe una amplia bibliografía. Son dignas de especial mención las aportaciones de GEORGE, A., *Israël dans l'oeuvre de Luc*: RB 75 (1968) p. 481-525, y la de JERVELL, J., *The Divided People of God*, en: *Luke and the People of God. A New Look at Luke-Acts*, Minneapolis 1972, p. 41-74.

La superación de este problema crea otro nuevo, no menos espinoso: la relación entre la Iglesia de Jesucristo y el Israel todavía no convertido al Señor. La orden del Resucitado de predicar a todo el mundo no suprime la prioridad histórica-salvífica de Israel. Esos «christianoï» (Hch 11,26), resultantes de los judíos y de los paganos, se saben la nueva comunidad salvífica. Pero esta situación no supera en muchos pasajes del Nuevo Testamento el carácter «epocal» dentro de un plan histórico-salvífico de Dios. En el fondo se contempla, se acaricia casi, la conversión total del pueblo de Israel, porque sólo así podrá cumplirse la promesa definitiva de la resurrección final (cfr. Rom 11,15). Esta relación casi subordinada al Israel empírico se hace todavía en Hch programa teológico de la actividad de Pablo hasta llegar, tras el último rechazo en Roma, a la libertad final sin impedimentos de la predicación enviada a los gentiles (Hch 28,28-30)<sup>165</sup>. Es notable la fidelidad con que Lucas mantiene hasta el final de su obra el *Ioudaïoi prôton*, cuyos orígenes se remontan a épocas pre-paulinas<sup>166</sup>.

Esta especie de desgaje paulatino del gremio materno reconduce también a un planteamiento de síntesis entre ley y libertad, un problema que no deja de tener hoy día suma actualidad en tierras de misión. Esta síntesis puede verse claramente al alcance de la mano en las descripciones lucanas de los Hechos de los Apóstoles donde, por un lado, el constante incremento eclesial viene a ser el fruto incontenible de una dialéctica entre persecución y *parrhesía* apostólica y, por otro, no faltan rasgos que evidencian un Pablo contra quien no encuentran nada de qué acusarle los más puritanos de la ley (cfr. Hch 21-26). Sin llegar a las afirmaciones más radicales denunciadas por Ph. Vielhauer<sup>167</sup> y apuntaladas por su discípulo G. Klein<sup>168</sup> y por E. Käsemann<sup>169</sup> en torno a esta tensión de ley y libertad paulinas en la obra de Lucas, bien podemos conceder que Hch se encuentra en la recta final de un proceso en el que los antagonismos de las cartas

---

BOVON, F., en: *Luc le Théologien...*, trae una amplia recensión de esta obra (p. 353ss.).

<sup>165</sup> En este sentido, cf. STAGG, F., *The Book of Acts: The Early Struggle for an Unhindered Gospel*, Nashville 1955. El subtítulo de este comentario sugiere ya la finalidad de la obra de Lucas. En esta orientación abundaba ya HAENCHEN, E., *Die Apostelgeschichte. Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament*,<sup>5</sup>1965, p. 649.

<sup>166</sup> Cf. MENOUD, Ph. H., *Le plan des Actes des Apôtres*: NTSt 1 (1947/8) p. 44-51. También en su art.: *Les additions au groupe des Douze Apôtres d'après le Livre des Actes*: RHPH 37 (1957) p. 71-78, defiende que el número de apóstoles debe ser precisamente doce, «como signo de que la salvación en Cristo es para todo el pueblo y, en primer lugar, para los judíos».

<sup>167</sup> VIELHAUER, Ph., *On the 'Paulinism' of Acts*, en: *Studies...*, ed. by Keck-Martyn, London 1968, p. 37-42.

<sup>168</sup> KLEIN, G., *Die Zwölf Apostel, Ursprung und Gehalt einer Idee* (FRLANT 77, NF 55), Vandenhoeck u. Ruprecht, Göttingen 1961, p. 210s.

<sup>169</sup> Cf. *Problemas neotestamentarios actuales*, en: *Ensayos exegéticos*, Sígueme, Salamanca, p. 135-157.

paulinas entre ley y evangelio parecen quedar asumidos en un intento de continuidad histórico-salvífica a través de Pablo hasta Jerusalén.

3. No es menos sugestivo el problema neotestamentario de la tensa relación entre Iglesia y misión. Ya hemos sugerido al comienzo de este trabajo la sincera radicalidad con que el Concilio Vaticano II —al menos en muchos de sus representantes— se preguntó por la actualidad y esencialidad de la Iglesia misionera. Muchos especulaban si la Iglesia no estaría destinada, por circunstancias históricas, quizás providenciales, a ser en el mundo una especie de *pusillus grex*. En muchos representantes de la Iglesia católica latía entonces la misma pusilanimidad que pocos años antes se había detectado en la Conferencia Mundial de Ginebra ante la empresa sobrehumana de recobrar para la Iglesia un rasgo que fue constitutivo a todo lo largo y ancho del Nuevo Testamento y había quedado oscurecido por siglos de insistencia en el aspecto de reunión. Si Ginebra supo romper el embrujo y hacer suya la sentencia de Bassarak, según la cual «la iglesia es misión y sólo en cuanto misión puede la iglesia ser iglesia»<sup>170</sup>, no fue menos decidida la Iglesia Católica pronunciándose en el Decr. Ad Gentes como esencialmente misionera<sup>171</sup>. La Eclesiología protestante, influenciada por el espíritu de la Reforma luterana, había acentuado largo tiempo el sentido de iglesia-asamblea, con evidente peligro de convertir en grupo cerrado lo que originariamente había querido ser un centro abierto de irradiación. A raíz de las grandes conferencias mundiales se ha impuesto la insoslayable tarea de asumir en una unidad las divergencias brotadas de la difícil tensión Iglesia-Misión. Están, pues, convencidos de que no existe más Iglesia que la Iglesia enviada al mundo y, a su vez, no existe otra misión que la misión de la Iglesia de Cristo<sup>172</sup>. Se trata —explica Hahn— de una unidad objetiva de Iglesia y misión en la que deben ser exigibles tareas y funciones diversas sin perjuicio de una interreferencia recíproca indisoluble. Porque la Iglesia está marcada en toda su actividad por el encargo misionero y, viceversa, toda acción misionera no es más que una actuación de la Iglesia.

Esta realidad tan tensa como sutil la captó perfectamente el evangelista San Lucas cuando nos describió una Iglesia inicial fiel al Templo y a las instituciones del pueblo y al mismo tiempo profundamente evangelizadora; una Iglesia en perfecta continuidad con los vínculos jurídicos del pueblo de Israel y al mismo tiempo enfilada, a través de la misión, hacia los confines de la tierra. Pero la Iglesia que prevalece y da sentido histórico salvífico a aquella facción fiel al Templo y a la Ley no es la Iglesia

<sup>170</sup> BASSARAK, G., *The Church and the citizen in a secular world*, citado por ORTIZ, J. (ed.), en: *Protestantismo y Liberación*, Col. Teología Deusto 12, Mensajero, Bilbao 1978, p. 161.

<sup>171</sup> Cf. Decreto 'Ad Gentes', I,2 («Ecclesia peregrinans natura sua missionaria est, cum ipsa ex missione Filii missioneque Spiritus Sancti originem ducat secundum propositum Dei Patris»).

<sup>172</sup> Cf. HAHN, F., o.c., p. 152-154.

replegada, que huye a Pella en tiempos de la sublevación judía, sino la Iglesia misionera que a partir de Jerusalén y a través de Samaría, la nación semi-pagana, llega por Antioquía hasta «todas las naciones» (Lc 24,27)<sup>173</sup>. Esa es la Iglesia que queda legitimada en el Concilio apostólico de Jerusalén y viene a ser, en boca de Santiago, *laós ex éthnôn*, el pueblo sacado por Dios de entre los paganos para su nombre (Hch 15,14) y anunciado por los profetas<sup>174</sup>. Esta síntesis entre Iglesia y misión, legitimadora de la misión a los gentiles llevada a cabo por Pablo y Bernabé, es claro exponente de la madurez a la que había llegado la Iglesia apostólica<sup>175</sup>.

4. Esta solución nos lleva a una última consideración eclesiológica de gran fecundidad espiritual, puesto que nos revela la función profética insoslayable de la Iglesia en este mundo. El Manual para los Comités de la Asamblea la define así: «La Iglesia es una institución profundamente histórica que recibe su tradición del pasado, su llamada del futuro y su desafío de la situación actual»<sup>176</sup>. Esto quiere decir que la Iglesia de todos los tiempos debe verse siempre confrontada con la situación concreta en la que está inmersa para trascenderla. En esta dualidad cabalmente consiste la dimensión profética de la Iglesia. La inmersión encarnacionista en el presente sofocante no le impide verlo a la luz del pasado como algo querido por un designio de Dios que trasciende inmensamente este momento presente y lo enfila hacia el futuro dominado por Dios. Esta visión trascendente dentro de la inmanencia es un testimonio de que el sentido último de la vida está fuera de y más allá del mundo, de sus logros y decepciones, y en ese testimonio consiste la nota profética de la Iglesia. Esta nota profética, si se da realmente, la hace refractaria a toda esquematización institucional fija que la identificaría de hecho con la situación concreta del momento histórico presente.

Ahora bien, esta dimensión profética de la Iglesia se nutre y cobra toda su eficacia de la actividad salvífica ejemplar ya incipiente del Jesús terreno. Jesús, en efecto, se dedicó con absoluta plenitud a la misión que el Padre le había confiado entre su pueblo. Pero la fecundidad de su entrega no quedó ahogada en la inmanencia de su fracaso humano, llegado a su cota máxima en el Gólgota. En la inmanencia de su dedicación exclusiva a los judíos y en el profundo fracaso de su misión inmediata, como en el grano de trigo que cae a tierra y muere, estaba ya incluida, sin juegos de distintos saberes, toda la potencia de su fecundidad entre las naciones. No se trataba, claro está, de una previsión de la misión histórica postpas-

<sup>173</sup> Cf. GOPPELT, L., *Die apostolische und nachapostolische Zeit*, Göttingen 1966, p. 41.

<sup>174</sup> Cf. DAHL, N. A., *A People for his Name* (Acts XV,14), NTS 4 (1957/8) p. 319-327, y la cita final de DUPONT, J., *Laós es éthnon*, en: *Etudes sur les Actes des Apôtres*, Lectio Divina 45, Ed. Cerf, Paris 1967, p. 365.

<sup>175</sup> Cf. MENOUD, Ph. H., *Le plan des Actes des Apôtres*: NTS 1 (1947/8) p. 44-51.

<sup>176</sup> Cf. ORTIZ, J., *Protestantismo y Liberación*, Col. Teología Deusto, 12, Mensajero, Bilbao 1978, p. 162.

cual. Esta caía fuera de su horizonte histórico-temporal de futuro. Pero... —y aquí es preciso recalcar con gran énfasis la fuerza de esta partícula adversativa— el cumplimiento perfecto de su misión respondió de tal forma al desafío del presente que sin él no es posible explicar de modo convincente la expansión fulminante de la misión histórica de la Iglesia.

Los evangelistas captaron perfectamente la trascendencia del signo profético de Jesús incluido en la inmanencia de su dedicación a los judíos y la expresaron dentro de las coordenadas de la tensión Israel-naciones.

San Marcos contempla el tiempo intermediario previo a los sucesos escatológicos definitivos como polarizado entre la destrucción del Templo y la misión a los gentiles (cfr. 13,10). La destrucción del Templo vuelve a aparecer en el relato de la Pasión con sentido eclesiológico propio de Marcos. Mc 15,29s recoge el escarnio de los jefes del pueblo contra Jesús crucificado («Tú que destruías el Templo de Dios y lo construías en tres días »). Entre las mofas y burlas de jefes y soldados la Pasión llega a su punto culminante: el velo del Templo se rasga. Entonces surge discordante la confesión del Centurión pagano («Verdaderamente éste era Hijo de Dios») (Mc 15,38). El rasgón del velo del Templo es para Marcos el fin del culto judío y del Judaísmo. Y en ese momento se decide el problema de los gentiles. Con la confesión del Centurión los paganos aceptan el rescate, la sangre derramada por 'los muchos' (cfr. Mc 10,45; 14,24)<sup>177</sup>.

Al mismo desgarrón llega la tensión del principio teológico «primero a los judíos» - «luego a los paganos», tras la cita de Is 6,9s en Hch 28,26ss. El *soterion* anunciado a todos los hombres al comienzo de la actividad del Bautista (Lc 3,6) se hace sobrecogedora realidad en los gentiles a través del rechazo y el endurecimiento de los judíos: «Sabedlo, a los gentiles ha sido enviada esta salvación de Dios» (28,28)<sup>178</sup>.

Este rasgón de la tensión tradicional entre Judaísmo (Templo)-naciones paganas, por haber estado prefigurado de una vez para siempre en el rasgo profético de la actividad de Jesús, rechazado por los suyos, es un signo profético válido para todos los tiempos de la Iglesia. Y en los tiempos modernos se ha visto trasladado a la tensión entre Iglesia-grupo e Iglesia-misión. La Conferencia de Ginebra se preguntó insistente cómo se hermanan estas dos ideas. Pero llegó a su máxima radicalidad en la Conferencia de Upsala. Una de las ponencias más vehementes fue la de J. Baldwin, un negro norteamericano, que se define a sí mismo como una de las criaturas de Dios más traicionadas por la Iglesia cristiana. Ahí acusa a la Iglesia de haber negado a Cristo una y otra vez con los hechos, concretamente con su actitud racista, y de haber hecho callar el evangelio. Tanto que, según el autor, la destrucción de la Iglesia actual puede ser no sólo deseable sino también necesaria. Y J. Taylor recoge esta idea al decir que desde el punto de vista teológico es posible que Cristo haya terminado con toda

<sup>177</sup> Cf. HAHN, F., o.c., p. 100s.

<sup>178</sup> Así, DUPONT, J., *Le salut des gentils et la signification théologique du Livre des Actes*: NTSt 6 (1959/60) p. 132-155.

la Iglesia, tal como está organizada actualmente, y que encuentre en otra parte los herederos espirituales de los apóstoles, su verdadera Iglesia<sup>179</sup>. El escalofrío que producen estas palabras no debe de ser muy distinto del que tuvieron que sentir los paisanos de Jesús cuando le oyeron decir el logion contenido en Mt 8,11s.

Estas posturas radicales no condujeron a una aniquilación de la Iglesia-grupo, pero sí la empujaron a posiciones encarnacionistas que están en los antípodas de las posiciones de la Iglesia de la Reforma<sup>180</sup>. La Conferencia de Upsala vio que el cristiano no se puede conformar —como lo pensaron los primeros padres de la Escatología moderna— con proclamar un mensaje consistente en un juicio de Dios venidero (krisis) sobre todos los hombres. Es necesario además trabajar por llevarlo a cabo. Tampoco se pronuncia Upsala por una idea de misión concebida a la medida de una acción reservada sólo a Dios y entendida de forma que excluya la colaboración del hombre en la dinámica de la historia humana caminante hacia la libertad de los hijos de Dios. El Informe Oficial de Ginebra presenta íntimamente unidos los dos aspectos de la libertad cristiana: liberación 'de' y libertad 'para'. Intuye claramente que la misión cristiana no consiste exclusivamente en adquirir una liberación de la situación presente mala y perversa (cfr. Hch 2,38). Esta liberación —conforme al espíritu del Cristianismo primitivo— conduce a eso que viene a ser la Iglesia, enviada por el Espíritu, 'para' predicar el mensaje en todo el mundo. La libertad 'de' no es un don poseído sino un espíritu que le hace al cristiano disponible para los demás. Este espíritu hace a la Iglesia misionera por naturaleza y se hace testimonio vivo en el mundo de las misiones de modo particular. Desde allí viene a ser una instancia crítica que impide a la Iglesia jerárquicamente establecida en la Cristiandad apoltronarse en fórmulas cómodas de un Cristianismo aburguesado, carente de garra profética. De esta y otras variadísimas maneras el dualismo Iglesia-misión se enriquece mutuamente e imprime a la Eclesiología una corrección tendente a evitar una burda amalgama, todavía a veces perceptible en algunos sectores, entre implantación progresiva de la Iglesia jerárquica en tierras de misión y avance proporcionado del Reino de Dios en este mundo. Aunque parezca paradójico, la verdad total del dualismo Iglesia-misión debe afirmar también que el aspecto de Reino de Dios ya presente en la Iglesia crece y se desarrolla desde la misión encomendada por Cristo a la Iglesia, ya que la misión es un testimonio esencial de que el Reino de Dios iniciado en Cristo camina hacia el Reino venidero. La predicación misionera de la Iglesia da sentido histórico salvífico al tiempo entre Resurrección y vuelta del Señor. Exagerando un poco —escribe Bosch— puede decirse que la Iglesia es una función de la misión, del apostolado, y no al revés, la misión una

<sup>179</sup> Me remito en esta página a ORTIZ, J., *Protestantismo...*, p. 254.

<sup>180</sup> También O. Cullmann (a.c., p. 359) denuncia el error de los Reformadores «wenn sie glaubten, die Heidenmission damit abtun zu können, dass sie sagten, das Evangelium sei bereits durch die Apostel allen Heiden angeboten werden».

función de la Iglesia<sup>181</sup>. Esto puede afirmarse en un sentido negativo, en cuanto que la Iglesia dejaría de existir desde el momento en que se realizara la reconciliación y plenitud universal. Según el designio salvífico de Dios, la existencia de la misión da sentido a todo el tiempo histórico intermediario y, en consecuencia, la existencia de la Iglesia en el mundo tiene todo el sentido que le confiere la misión que Jesucristo le ha encomendado en este mundo.

JOSÉ ANTONIO JÁUREGUI, S.J.

Universidad de Deusto  
Bilbao

---

<sup>181</sup> Cf. BOSCH, D., *Die Heidenmission...*, p. 195.