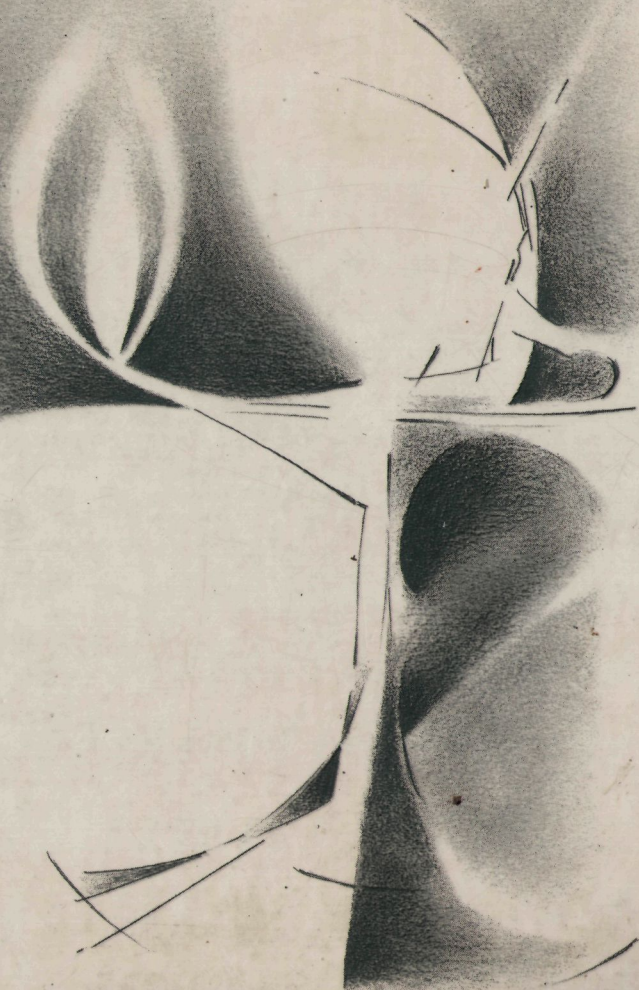


MISION SIN FRONTERAS

Senior - Stuhlmüller

BIBLIA Y MISION



In. Situes

**Donald Senior
Carroll Stuhlmueller**

Biblia y misión

Fundamentos bílicos de la misión

**EDITORIAL VERBO DIVINO
Avda. de Pamplona, 41
ESTELLA (Navarra)
1985**

Biblia y misión

Contenido

<i>Prólogo</i>	9
<i>Introducción</i>	11
I. LOS FUNDAMENTOS DE LA MISIÓN EN EL ANTIGUO TESTAMENTO (C. Stuhlmüller)	19
1. De la liberación secular a la historia de la salvación y a la misión universal	21
2. El proceso de aculturación en la biblia	56
3. La humanización, desafiada por los profetas	81
4. La elección de Israel y la salvación del mundo	116
5. La oración de Israel y su misión universal	150
II. LOS FUNDAMENTOS DE LA MISIÓN EN EL NUEVO TESTAMENTO (D. Senior)	187
6. Jesús y la misión de la iglesia	189
7. La teología de la misión en san Pablo	217
8. El alcance cósmico de la misión de la iglesia en Colosenses y Efesios	258
9. La teología de la misión en Marcos	284
10. La teología de la misión en Mateo	314
11. La perspectiva de la misión en Lucas-Hechos	345
12. La teología juanina de la misión	379
13. Testimonio y misión: los restantes libros del Nuevo Testamento ...	402
III. CONCLUSIÓN (D. Senior - C. Stuhlmüller)	423
14. Fundamentos bíblicos de la misión	425

Traducción: *Constantino Ruiz-Garrido*. Título original: *The biblical Foundations for Mission*. © Orbis Books - © Editorial Verbo Divino, 1985. Es propiedad. Printed in Spain. Fotocomposición: Cometip, S. L., Plaza de los Fueros, 4. Barañain (Navarra). Impresión: Gráficas Lizarra, S. L., Ctra. de Tafalla, km. 1. Estella (Navarra). Depósito Legal: NA. 919-1985.

ISBN 84 7151 407 9

ISBN 0 88344 046 6, edición original inglesa.

La traducción de la presente obra no ha supuesto ningún problema especial para el traductor español. Tal es la diaphanía de su estilo y la corrección y sencilla elegancia de su inglés «americano». El pensamiento de los autores no se estanca, ni mucho menos, en lo teórico. El discurso tiene siempre resonancias de vivencia personal. No es de extrañar, tratándose del tema de la misión.

Para la traducción española, he utilizado preferentemente la versión de *La Biblia*, dirigida por el P. Serafín de Ausejo, OFM Cap. (Barcelona: Herder 1976). Es la que se halla más en consonancia con la *Revised Standard Version*, seguida casi siempre por los autores americanos. Para el Salterio, he utilizado, naturalmente, la versión del Oficio de las Horas. Varias veces, he utilizado también la versión de Reina-Valera (Revisión de 1960) y el *Nuevo Testamento Trilingüe* (con la traducción de J. M. Bover) (Madrid: BAC 1977). Se ha tenido en cuenta alguna vez la *Nueva Biblia Española* de Ediciones Cristiandad. En ocasiones, he tenido que ceñirme sencillamente a la interpretación dada por el original americano.

Para las citas bíblicas, he utilizado las siglas más corrientes en español. He consultado: Serrano-Alonso Schökel, *Diccionario terminológico de la ciencia bíblica* (Madrid 1979).

Para las transliteraciones del hebreo y del griego, he procurado no ceñirme a la fonética anglosajona. Para el hebreo, he seguido el sistema internacionalmente aceptado, de William L. Holladay, *A Concise Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament* (E. J. Leiden: Brill 1971). Coincide casi en su totalidad con la edición española de Jenni, Westermann, *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento*, vol. I (Madrid: Cristiandad 1978). Para el griego, he seguido la edición española de Léon-Dufour, *Diccionario del Nuevo Testamento* (Madrid: Cristiandad 1977).

Deseo a los lectores las mismas experiencias espirituales que yo tuve al traducir esta obra.

Viena (Austria)
El traductor

Los cristianos han acudido siempre a la biblia como estatuto básico para su actividad misionera. De la biblia han extraído abundantes recursos, de muchas maneras. Por numerosas razones. Algunas veces han acudido a la biblia por razones personales, buscando en ella inspiración para reavivar y orientar las motivaciones para su actividad misionera. Otras veces, las razones han sido prácticas o apologéticas, para enfocar determinados problemas o afianzar ciertas estrategias. A su vez, en otras ocasiones, han dirigido su mirada hacia las Escrituras para elaborar proyectos de acción misionera o formular criterios para la fundación de la comunidad cristiana.

Sin embargo, existe la constante sospecha de que leer las Escrituras con este solo objetivo podría llegar a ser una acción miope o estar incluso al servicio de los propios intereses. La lectura exclusiva de Lucas y Hechos para descubrir procedimientos y criterios que ayuden en la implantación de iglesias es una actividad que pasa por alto otros testimonios del Nuevo Testamento. La concentración exclusiva en los profetas clásicos como medio para fundamentar estrategias de transformación y liberación social es un obstáculo para captar el complejo testimonio de Jesús en los evangelios sinópticos. Y centrar las propias motivaciones exclusivamente en el gran encargo misionero de Mateo 28, sin adentrarse en la compleja experiencia atestiguada por Pablo en Romanos 9-11, es algo que hace que la actividad misionera tenga carácter superficial. Una lectura atenta y sensible de ambos testamentos hace ver claramente que la misión relativa a la salvación no es para un solista, sino para un coro integrado por numerosas comunidades y personas que constituían las comunidades hebrea y cristiana.

Donald Senior y Carroll Stuhlmüller han trabajado a fondo para captar la multiplicidad y armonía de ese testimonio y presentárnoslo en el libro. Se centran en la relación de Israel y de la iglesia con los gentiles: punto de contacto donde se adquiere conciencia de universalismo y elección, de juicio y justicia, de promesa y cumplimiento. Como verá el lector, los autores saben transportarnos a

variaciones de contrapunto en la experiencia y el testimonio que caracterizan a las ricas tradiciones bíblicas. Estudian de paso la espiritualidad y las motivaciones que llevan a la misión, la relación entre lo secular y lo sagrado en el desarrollo del plan divino, el sentido de la actividad de Dios en la historia y nuestro destino dentro de ella, y el entrelazamiento de los temas bíblicos de la justicia y la salvación.

En una palabra, los autores nos han presentado los *fundamentos* bíblicos de la misión, en el sentido más apropiado del término. Son fundamentos que, en el diálogo con las situaciones y exigencias concretas de nuestro mundo, pueden llevarnos a la edificación del cuerpo de Cristo, que es la iglesia. No se contentan con lecturas superficiales o con el acopio de reflexiones críticas, sino que intentan penetrar hondamente en el espíritu de los textos y, a mi parecer, lo logran admirablemente.

En los últimos veinte años no se ha escrito ningún estudio extenso y crítico sobre los fundamentos bíblicos de la misión. La obra de Donald Senior y Carroll Stuhlmueller colmará —estoy seguro— esta laguna. Examinan toda la gama de los estudios críticos actuales sobre la biblia, y nos presentan, inspirándose en ellos, las imágenes y energías que han de impulsar la misión cristiana. La obra podría servir muy bien para fundamentar e inspirar la labor de los que están llamados a la misión cristiana, y para ayudar a reflexionar sobre los problemas teológicos con que tiene que enfrentarse la misiología en una iglesia universal. La erudición y la piedad, evidentes en la presente obra, serán una buena ayuda —una ayuda muy necesaria— para continuar la empresa misionera de la iglesia.

Robert J. Schreiter, C.P.P.S.
Decano de la Catholic Theological Union, de Chicago

Introducción

De vez en cuando hay alguien que toma el pulso sinceramente a la iglesia. Parece que así ocurrió con la conferencia de Karl Rahner, pronunciada en abril de 1979, y cuyo título era: *Hacia una interpretación teológica fundamental del Vaticano II*¹. Los objetivos de Rahner consistían en definir con precisión la cuestión básica que palpitaba bajo las múltiples preocupaciones y debates de ese importante concilio. Su conclusión: el Vaticano II es el primer acontecimiento oficial importante en el que la iglesia se experimentó a sí misma como iglesia *mundial*². Por vez primera, los dirigentes de la iglesia comenzaron a vislumbrar y a experimentar realmente las implicaciones de un evangelio que no era meramente europeo ni norteamericano, sino verdaderamente universal.

Rahner trata de ofrecer esta perspectiva, estudiando desde el punto de vista teológico la historia de la iglesia. Sugiere que, contemplada teológicamente, y no sólo cronológicamente, la historia de la iglesia puede dividirse en tres grandes fases principales. La primera fue la de la cristiandad judía. La misión propia de Jesús tuvo lugar en Israel y para Israel. Los primeros discípulos, en la comunidad apostólica de Jerusalén, fueron plenamente judíos por sus costumbres y por sus ideas. Pero esta fase judaica inicial de la historia de la iglesia experimentó pronto honda transformación. La expansión misionera y la consiguiente influencia de los convertidos gentiles movió a la iglesia a entrar en su segunda fase principal: la de la cristiandad «helenística» o «europea». Este desplazamiento desde una cristian-

¹ K. Rahner, *Towards a Fundamental Theological Interpretation of Vatican II: «Theological Studies»* 40 (1979) 716-727.

² Según palabras de Rahner, el concilio fue «la primera autorrealización oficial de la iglesia como iglesia *universal* (*Towards a Fundamental Theological Interpretation of Vatican II*, 717). El autor señala cosas tales como la presencia significativa de la jerarquía indígena de países del tercer mundo, el movimiento en favor del uso de las lenguas modernas en la liturgia, la corriente que lleva a discutir la cuestión del ecumenismo y de las religiones no cristianas, etc.

dad predominantemente judía hacia una cristiandad predominantemente helenística o europea originó cambios radicales en casi todos los aspectos de la vida de la iglesia: identidad cultural, lengua, sede de la autoridad (que finalmente se desplazó de Jerusalén a Roma), estilos de culto, estructuras de la moralidad, etc.

Es importante darse cuenta, insiste Rahner, de que la iglesia permaneció en el período helenístico, o período segundo, de su historia desde el tercer cuarto del siglo I hasta nuestros propios días. Evidentemente, la cultura occidental experimentó —ella misma— enorme desarrollo y cambio, pero la cristiandad siguió estando fija dentro de un marco cultural básicamente grecorromano u «occidental». Aunque se emprendió extensa actividad misionera y el evangelio se difundió por todo el orbe, estos nuevos sectores de la iglesia fueron, en su mayor parte, plenamente occidentalizados, y sus culturas indígenas tuvieron poco impacto sobre la autoconciencia de la iglesia en su totalidad.

Las explosiones políticas e históricas del período que siguió a la segunda guerra mundial tuvieron importantes consecuencias para el mundo y para la iglesia. El período colonial quedó frenado bruscamente por una nueva conciencia de identidad cultural y nacional que se extendió por el orbe como incendio forestal. Este desarrollo de los acontecimientos señaló un momento de profunda transición en la historia de la iglesia: saliendo de un largo período en el que el evangelio estuvo encajado casi exclusivamente en un contexto occidental y europeo, se llegó a un período en el que la iglesia, quizás por primera vez en su historia, comenzó a vislumbrar el verdadero sentido de la universalidad y del pluralismo.

Rahner concluye sus reflexiones con una pregunta que es, al mismo tiempo, un desafío: ¿cabrá esperar que el desplazamiento del segundo período al tercer período de la historia de la iglesia va a ser menos profundo y traumático que el cambio del primer período al segundo? Para decirlo con otras palabras: si el desplazamiento de los estrechos confines de la cristiandad judaica al escenario más amplio del imperio romano significó profundos cambios en todos y cada uno de los aspectos de la vida de la iglesia, ¿cabrá esperar que el desplazamiento de una iglesia dominada por el occidente a una iglesia genuinamente universal vaya a ser menos revolucionario? ¿No deberíamos esperar que se produzcan también intrépidas transformaciones en la liturgia, en los valores morales, en el gobierno de la iglesia, en las estructuras de la teología, cuando la iglesia cruce las fronteras de la raza, la cultura y el sexo?

La cuestión del universalismo no es simplemente académica; tiene asombrosas consecuencias para la vida pastoral de la iglesia. No es tampoco una cuestión que la iglesia pueda sencillamente tolerar o

incluso eludir. Es esencial para el evangelio el ser universal, el ser capaz de abarcar todas las culturas y pueblos y recibir expresión en ellos. La misión divina de la iglesia es dirigirse a «todas las naciones».

Los fundamentos bíblicos de esa misión universal constituyen el tema de la presente obra. Si, como sugiere Rahner, las épocas de la historia de la iglesia ofrecen la perspectiva que nuestra actual experiencia necesita, la biblia también la ofrece. Tendrán que entrar en escena también otras disciplinas, como la teología y las ciencias sociales. Asimismo, es vital la orientación que dé la legítima autoridad de la iglesia. Ahora bien, desde la perspectiva de la fe, la biblia —por ser la palabra inspirada de Dios— constituye una fuente única para la reflexión de la iglesia. La biblia expresa la rica experiencia de un pueblo que estaba convencido de que, en los acontecimientos históricos y en los grandes dirigentes, Dios estaba plasmando su destino.

El mandato explícito de llevar el mensaje de salvación hasta «los confines de la tierra» se halla únicamente, como es lógico, en el Nuevo Testamento. Pero las raíces de la misión de la iglesia calan más hondo y van más allá de la historia de Jesús y de la iglesia primitiva. La raíz primaria de la misión universal de la iglesia se adentra en el Antiguo Testamento y podemos seguirla hasta allí. El Dios soberano y misericordioso que congrega a un grupo dispar de esclavos y de personas sin categoría alguna y constituye con ellos un «pueblo escogido» y un «sacerdocio real», es —en último término— el mismo Dios que impulsará a esas personas hacia costas lejanas, más allá de las fronteras de la tierra prometida. Por eso, uno de los principios básicos del presente estudio es que los fundamentos bíblicos de la misión se extienden por la totalidad de la palabra de Dios.

Dada la importancia decisiva que tiene la cuestión del universalismo en la iglesia actual, nos sorprende un poco los relativamente escasos trabajos exegéticos que se han realizado sobre el tema de la biblia y la misión, especialmente en las principales iglesias³. El

³ Es raro encontrar estudios bíblicos importantes sobre la misión, enfocados desde una perspectiva crítica. Véanse: J. Blauw, *The Missionary Nature of the Church* (Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans, 1962), y F. Hahn, *Mission in the New Testament* («Studies in Biblical Theology» 47) (Naperville, Ill.: Allenson, 1965). El estudio de Blauw se escribió como documento de trabajo encargado conjuntamente en 1961 por el Consejo Mundial de las Iglesias y el Consejo Internacional de Misiones. El importante estudio de Hahn se publicó primeramente en alemán en 1963 y se centra exclusivamente en el Nuevo Testamento. Téngase en cuenta que, en todo el presente estudio, utilizamos los términos —aceptados comúnmente— de «Antiguo Testamento» y «Nuevo Testamento». Pero sabemos muy bien que esta nomenclatura refleja un punto de vista estrictamente cristiano; el judaísmo no consideraría como

problema sería quizás las connotaciones que el término «misión» conlleva para muchos teólogos y dirigentes eclesiásticos. Para algunos, la «misión» evoca imágenes de proselitismo febril y, muchas veces, poco delicado. E incluso los que tengan una idea más cabal de lo que es la «misión», pueden sentir a veces vacilaciones en cuanto a las dimensiones de dicho concepto en la vida de la iglesia. La actividad misionera de la iglesia atravesó por una profunda crisis a mediados del siglo XX. El rechazo del colonialismo, el nuevo respeto hacia las religiones no cristianas, la transformación de los modelos de la iglesia: estas y otras experiencias contemporáneas han sido causa de que, en los tiempos que siguieron al Vaticano II, disminuyeran las actividades misioneras. Tan sólo en los años 80 vemos que se está renovando la perspectiva.

El orden del día para los estudios de teología y de exégesis ha sido determinado, al menos en parte, por las experiencias y las preferencias de los que emprenden tales estudios. Por eso, no es sorprendente que cuestiones internas, como la evolución de las estructuras y los ministerios de la iglesia, y cuestiones más especulativas, como la cristología, dominen el temario actual. Estas cuestiones, en realidad, les parecen más sustanciosas a numerosos exegetas y teólogos especializados⁴.

«Antiguo» Testamento sus libros sagrados. Ahora bien, no se ha elaborado hasta ahora ningún término que sustituya adecuadamente los términos de «Antiguo Testamento» y «Nuevo Testamento». Expresiones tales como «Escrituras hebreas», aunque tienen más resonancia ecuménica, poseen otros inconvenientes; por ejemplo, no todos los libros del «Antiguo Testamento», según el canon católico romano, fueron escritos en hebreo (por ejemplo, el libro de la Sabiduría se escribió en griego). Además, el hecho de llamar «Escrituras hebreas» al Antiguo Testamento podría dar la impresión de que tales libros no pertenecen por derecho propio a la biblia cristiana. Como da a entender claramente el espíritu con que hemos escrito toda la obra, la denominación de «Antiguo Testamento» no significa que estos escritos sagrados perdieran su vigencia por la aparición del *Nuevo Testamento*. «Antiguo», en el contexto de nuestra obra, quiere decir «primero» y tiene, por tanto, una connotación de reverencia.

⁴ «La investigación exegética depende a menudo de los presupuestos teológicos y culturales con que uno se aproxime a los textos. Por eso, la erudición histórica enjuicia el pasado desde la perspectiva de sus propios conceptos y valores. Dado que, por diversas razones, la propaganda religiosa, la misión y la apologética no son temas muy de moda en el escenario teológico contemporáneo, tales temas han sido también muy descuidados por los especialistas en Nuevo Testamento. Muchos exegetas no entienden actualmente que la historia del cristianismo primitivo fue la historia de un esfuerzo propagandístico y misionero. Lejos de eso, consideran primordialmente los escritos del Nuevo Testamento como documentos de una lucha entablada dentro mismo del cristianismo, e interpretan principalmente la historia del cristianismo primitivo como una historia «confesional», como una lucha entre diferentes partidos y teólogos cristianos» (E. Fiorenza, *Aspects of Religious Propaganda in Judaism and Early Christianity* [South Bend, Ind.: University of Notre Dame Press, 1976] 1; véase

Ahora bien, la vida contemporánea de la iglesia y la naturaleza de los datos bíblicos exigen que se conceda más relieve al tema de la misión universal de la iglesia. La vocación que ésta tiene de ser universal incide en los temas candentes que parecen causar perplejidad hoy día en la iglesia: el impacto de la teología de la liberación, el reto urgente de la justicia y la paz a escala mundial, los debates sobre el pluralismo en el dogma y la praxis, el diálogo con el judaísmo y con las religiones no cristianas, el gobierno eclesiástico, la aparición de nuevas formas de ministerio, el papel de las mujeres. Tener que luchar con estos temas es consecuencia necesaria de la fe en un evangelio universal. Porque, por definición, esa fe no puede encasillarse en una sola cultura, en una sola clase social, en un solo sexo, o en un solo grupo de poder. La biblia suscitaría, ella misma, tales temas, si la vida cristiana contemporánea no lo estuviera haciendo ya. Las páginas de las Escrituras—tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento—están llenas de las batallas que el pueblo de Dios tuvo que pelear para mantenerse fiel al pacto, para llevar la justicia y la salvación a los indefensos, para rebasar las fronteras de Judea y Samaría, para hallar su identidad como pueblo de Dios en tiempos nuevos y en lugares nuevos. El tema de la misión es intrínseco para la biblia.

Hoy día no deberíamos tachar a nadie de concebir la «misión» en sentido puramente propagandístico. La actividad misionera implica mucho más que «hacer convertidos», como pueden atestiguar la mayoría de los misioneros. En la presente obra, entendemos por «misión» el llamamiento divino para valorar y compartir la propia experiencia y las propias ideas religiosas, primeramente en el seno de la propia comunidad y tradición, y luego con personas y comunidades de otras tradiciones culturales, sociales y religiosas. Al hacerlo así, los cristianos tratan de cumplir el mandato divino dado a la iglesia y que quiere que la humanidad refleje la vida misma de Dios constituyendo un pueblo congregado y unido en amor y respeto. Este concepto significa que la misión tiene dos direcciones: la fe se comparte, pero no se impone, y el misionero se instruirá y enriquecerá al descubrir que la salvación divina está actuando ya en el pueblo y la cultura a los que él es enviado. Esta estructura dialéctica elimina todo intento de imponer por la fuerza un sistema religioso a individuos o comunidades. En la persona y el mensaje del misionero, el evangelio llega como invitación libre y respetuosa. El que trae el

también el artículo de esta autora titulado: *For the Sake of our Salvation... Biblical Interpretation as Theological Task*, en *Sin, Salvation and the Spirit*, ed. D. Durken [Collegeville, Minn.: Liturgical Press, 1979] 30).

evangelio tiene que ser consciente de que no es propietario de toda la verdad, sino que es portador del don de la salvación divina, que los no-cristianos han experimentado ya por muchos caminos.

Nuestro objetivo no consiste en estudiar todo el mensaje bíblico de la salvación: semejante tarea supondría una reflexión teológica sobre todos los aspectos, prácticamente, de la biblia. Nuestra tarea es mucho más limitada, pero creemos que es de vital importancia. Deseamos investigar cuáles fueron las tradiciones y el dinamismo que plasmaron la conciencia que Israel tenía de su destino en relación con los gentiles: esa conciencia que, en último término, condujo a los cristianos a proclamar el evangelio a los gentiles. Para decirlo con otras palabras: nos interesa saber cómo la misión universal llegó a ser parte aceptada de la perspectiva bíblica cristiana.

Para alcanzar nuestro objetivo vamos a recorrer toda la biblia. Puesto que la misión universal no es parte explícita de la conciencia de Israel, y teniendo en cuenta el vasto alcance histórico y literario de la biblia, nuestra aproximación al Antiguo Testamento tiene que ser diferente de nuestra aproximación al Nuevo Testamento. En la primera sección principal de la obra (primera parte), Carroll Stuhlmueller adoptará más bien un enfoque temático, reuniendo aquellas tradiciones teológicas del Antiguo Testamento que tengan consecuencias significativas para el tema de la misión. La presencia dominadora de la misión en el Nuevo Testamento y la breve amplitud histórica de la iglesia primitiva nos permitirá conceder atención detallada, en la segunda parte, a cada uno de los libros del Nuevo Testamento. Después de un capítulo inicial sobre Jesús, Donald Senior se dedicará a estudiar las teologías de Pablo y de otros autores del Nuevo Testamento sobre la misión. Una sección importante (la tercera parte) compendia, a modo de conclusión, los resultados obtenidos y estudia posibles consecuencias del presente estudio para la teología y la vida eclesial contemporáneas.

La idea de escribir la presente obra comenzó en un seminario sobre la biblia y la misión, celebrado a lo largo de varios años en la «Catholic Theological Union». Tuvimos la suerte de que los participantes en las clases fueran, a su vez, un microcosmos de la iglesia universal. Había estudiantes de Europa, Africa, Asia, Hispanoamérica y América del Norte, Australia y Nueva Zelanda. No pocos de ellos eran misioneros veteranos que habían pasado los mejores años de su vida en lugares muy lejanos de su patria. Tuvimos también jóvenes —hombres y mujeres— que se preparaban para realizar trabajos misioneros en culturas y países que no eran los suyos. Muchos otros asistieron también por la sencilla razón de que estaban interesados en temas relativos a la justicia y el ministerio, y deseaban saber lo que las Escrituras pudieran decir a este respecto.

Ese curso nos convenció de que el tema de la misión es de vital importancia, no precisamente como cuestión pastoral, sino como cuestión bíblica. Descubrimos que la aproximación a la biblia desde el punto ventajoso de la misión conducía al centro mismo de su mensaje. La presente obra intenta presentar un poco lo que fue ese descubrimiento.

Hemos tratado de conseguir que los resultados de nuestro estudio sean fáciles de entender para el mayor número posible de personas, incluidas las que no tengan formación en exégesis, pero que posean experiencia e interés que aviven su atención para el tema de la misión. Por esta razón hemos tratado de eliminar, siempre que fue posible, el lenguaje especializado, o hemos procurado explicarlo. Las notas han quedado reducidas al mínimo, y hemos procurado ofrecer variedad de referencias bibliográficas, de forma que las notas puedan resultar útiles para los especialistas y los principiantes interesados.

Sobre todo, esperamos que nuestro estudio esté inspirado por el sentido del respeto hacia los heroicos hombres y mujeres que, con su vida de increíble generosidad, testifican que nuestro Dios es Dios de compasión y justicia, y Dios de todos y cada uno. Se hallan por todo el mundo: en la llanura de Serengeti, entre las tribus minoritarias de Mindanao, con los campesinos de El Salvador, en los infiernos urbanos de Manila y de Chicago, en las zonas descristianizadas de Charleroi (Bélgica), tras la fachada tecnológica impenetrable de Tokio, en los campos de refugiados de Hong Kong, que son como hormigueros, con los inmigrantes de Salinas (California), y entre los rostros endurecidos de los niños de Belfast. El relato bíblico que nosotros hemos tratado de seguir tiene su continuación en ellos.

Deseamos expresar nuestra especial gratitud a Robert Schreiter, C. PP. S., decano de la «Catholic Theological Union», por los alientos que nos ha dado en esta empresa y por la inspiración que debemos a su erudición en la esfera de la misión. Es para nosotros un honor que él aceptara escribir el prefacio. Y nunca agradeceremos todo lo que se merece a Kay Sheskaitis, I. H. M., por su labor eficiente, abnegada y amable al escribir a máquina las diversas versiones del manuscrito, y a Ann Maloney, O. P., en ayudarnos gentilmente en todos los trámites necesarios para que la obra llegara hasta el editor. Nos sentimos también muy agradecidos a la generosidad y competencia de Kenneth O'Malley, C. P., director de la biblioteca de la «Catholic Theological Union», que elaboró los índices para la presente obra.

Donald Senior quiere ofrecer especiales palabras de gratitud al «Center for Mission Studies», de Maryknoll. La concesión de una bolsa de estudios «A. Walsh - Thomas F. Price» para realizar estu-

dios e investigaciones sobre la misión, en la primavera de 1979, permitió que fuera posible toda esta empresa. Esa beca generosa le permitió disfrutar de un permiso sabático para dedicar toda su atención a perfeccionar el proyecto, a llevar a cabo los necesarios trabajos de redacción, e incluso a ensayar algunas de sus ideas con misioneros e iglesias locales de Asia y Africa. Los fondos de esta bolsa ayudaron también a costear los trabajos de secretaría. Por todo ello, los autores se sienten inmensamente agradecidos y confían en que la presente obra sea señal digna de agradecimiento por el valor que Maryknoll desarrolla en su ministerio, tanto en actividades sobre el terreno como en la letra impresa.

*Donald Senior, C. P.
Carroll Stuhlmueller, C. P.*

I

LOS FUNDAMENTOS DE LA MISION EN EL ANTIGUO TESTAMENTO

Carroll Stuhlmueller, C. P.

1

De la liberación secular a la historia de la salvación y a la misión universal

«Yo haré de ti una nación grande, ...
y tú mismo serás bendición [para]
todos los linajes de la tierra» (Gn 12, 2-3).

La cuestión es seria y tenemos que enfrentarnos con ella claramente desde el comienzo mismo de nuestra investigación. ¿Qué contribución a la misión universal puede venir jamás de un pueblo como Israel, cuya historia lo fue separando más y más de todas las demás naciones vecinas y cuyos libros sagrados desarrollaron una teología etnocéntrica: la de ser en exclusiva el pueblo escogido por Dios? Es una realidad que, hasta el día de hoy, Israel no posee ningún programa misionero significativo para hacer proselitismo entre los no judíos, y así se diferencia singularísimamente del cristianismo y del islam ¹. Este momento centripeta procedió inicialmente de las

¹ J. R. Rosenbloom, *Conversion to Judaism from the Biblical Period to the Present, 1978* (New York: Ktav, 1978), apoya la postura reformada de que el judaísmo debiera adoptar una actitud más positiva hacia la búsqueda activa de prosélitos. La publicación especial de *Face to Face. Anti-Defamation League of B'Nai B'rith* (otoño-invierno de 1977), dedicado a la «misión cristiana y el testimonio judío», se interesa casi exclusivamente por la legitimidad de una misión cristiana con respecto a los judíos, pero se interesa muy poco por las conversiones a la fe judía.

tradiciones patriarcales y se consolidó con la legislación mosaica; fue separando de manera bastante categórica a Israel de los pueblos gentiles y lo centró en los *bēnē yisrā'el* como único pueblo elegido. Israel no sintió nunca la necesidad de integrar la salvación de los no elegidos dentro de una síntesis teológica de sus principales doctrinas².

Teología de la elección y señales de universalismo

Una sentencia clave, que precede inmediatamente a la revelación del monte Sinaí, expresa elocuentemente el separatismo de Israel:

«Así hablarás a la casa de Jacob y así anunciarás a los hijos de Israel: habéis visto cuanto yo he hecho en Egipto y cómo os he llevado sobre alas de águila y os he traído hasta mí. Ahora bien, si de veras escucháis mi voz y guardáis mi alianza, seréis propiedad mía particular entre todos los pueblos, porque toda la tierra me pertenece. Vosotros seréis para mí un reino de sacerdotes y una nación santa» (Ex 19, 3-6).

Estas líneas del libro del Exodo se atribuyen generalmente a la misma tradición que produjo el libro del Deuteronomio. En este último libro, que es el quinto de la Torá, hay declaraciones todavía más fuertes y llega incluso a respaldarse la guerra santa contra las naciones gentiles.

En realidad, el capítulo del Deuteronomio que expresa de manera muy conmovedora el amor del Señor hacia Israel, incita también a Israel al *hērem*, a la guerra santa. Vemos que en el capítulo 7 del Deuteronomio se yuxtaponen las siguientes frases:

«Cuando el Señor, tu Dios, te haya introducido en el país al que vas a entrar para tomarlo en posesión, y haya arrojado delante de ti a muchas naciones,... tú las darás al anatema [= las exterminarás]. No pactarás alianza con ellas ni les tendrás compasión» (7, 1-2).

«Porque eres un pueblo consagrado al Señor, tu Dios; es el Señor, tu Dios, quien te ha escogido de entre todos los pueblos de la tierra para que seas pueblo de su propiedad. Si el Señor se ha prendado de vosotros y os ha elegido, no es porque seáis el más numeroso de todos los pueblos, ya que sois el más pequeño de todos ellos, sino porque el Señor

² S. Sandmel, *The Several Israels* (New York: Ktav, 1971) se enfrenta seriamente con el problema de los no elegidos en una religión que subraya la elección.

os amó, y porque quiso guardar el juramento que hizo a vuestros padres» (7, 6-8)³.

No podemos menos de preguntarnos: ¿cómo es posible detectar una idea de misión en estas líneas de ardiente exclusivismo e incluso de violenta repudiación del extranjero? No sólo aquí en el Deuteronomio, sino en casi todos los libros del Antiguo Testamento, se considera a Israel como el pueblo elegido, y todas las demás naciones siguen siendo las no elegidas. Si esas naciones extranjeras, como escribe Bruce Vawter, «estaban muy alejadas de la vida, la geografía y la historia del pueblo de Israel»⁴, y quedaban reducidas por tanto (hablando prácticamente) a una inocua no existencia, o si habían concertado tratados amistosos y favorables con los israelitas, entonces eran agrupadas en la categoría de «los descendientes de Jafet» en el cuadro de las naciones que aparece en Génesis 9-10 y se invocaba sobre ellas una bendición parcial. Si, por el contrario, las naciones extranjeras habían entrado en contacto estrecho y competitivo con Israel, entonces eran clasificadas entre «los descendientes de Cam» y se fulminaba contra ellas una maldición:

«Maldito sea Canaán;
esclavo de esclavos será para sus hermanos.
... Bendito sea Sem por el Señor, mi Dios,
y sea Canaán esclavo suyo.
Dilate Dios a Jafet,
y habite éste en las tiendas de Sem;
y sea Canaán esclavo suyo» (Gn 9, 25-27).

Es evidente el empuje centrípeto de estas páginas. Sin embargo, como ocurre tan a menudo en las Escrituras hebreas, un lector atento descubrirá aquí señales o destellos de un movimiento de sentido contrario. Debajo de la superficie se mueve una corriente opuesta, una radiación centrífuga que va de Israel hacia las naciones de la gentilidad. En el capítulo 10 del Génesis no se separa de los demás pueblos a los antepasados de Israel; en realidad, no se distinguían en lo que parece a los lectores más modernos un revoltijo de nombres extranjeros imposibles de pronunciar: «Elam, Assur, Arpakšad, Lud y Aram... Us, Jul, Guéter y Maš... Almodad, Sélef, Jasarmávet, Yéraj, Hadoram...» (Gn 10, 22-27). Pero, cuando seguimos el texto

³ La importancia de este versículo aparece por su intensa resonancia en Is 43, 1-7 y por las reflexiones que sobre él se hacen en 1 Pe 2, 5-9. Lo investigaremos en el c. 4, *infra*.

⁴ B. Vawter, *On Genesis: A New Reading* (Garden City, N.Y.: Doubleday, 1977) 144.

bíblico de Génesis 10 a 11, vemos que en la línea de Arpaksád aparece el nombre de «Téraj... padre de Abram». En su origen, con arreglo a sus Escrituras sagradas, Israel no era diferente de cualquier otro pueblo gentil (véase Ez 16, 3). Israel no gozaba por su nacimiento o por su historia primitiva de un estatuto particular o sobrenatural. Gerhard von Rad formula una observación importante para el presente estudio:

«También hemos hablado de cómo ese acontecimiento salvífico que comenzaba en Israel fue despojado de todo carácter mitológico, al incorporar el catálogo de los pueblos [en Génesis 10]. La historia bíblica de los orígenes, que enseguida desemboca en el universo de los pueblos, coloca a Israel en un lugar semejante al de las demás naciones, desde el punto de vista de la creación, excluyendo cualquier primado de Israel mitológico-protohistórico. Lo que Dios va a realizar en él, tendrá lugar dentro de la historia, y según Gn 10 en el espacio de una historia universal secular»⁵.

En este pasaje bíblico vemos el destello –según Gerhard von Rad– de una señal de salvación universal. Si Arpaksád puede ser el progenitor de un pueblo escogido, ¿por qué Dios no podía escoger, en alguna época posterior, a Sélef o Jasarmávet, a Grecia o a Roma, a Tanzania o a Papúa Nueva Guinea, para proporcionar los antecedentes históricos o el marco político y cultural para la revelación y el culto? Si la salvación de Israel ha de llevarse a cabo «en el espacio de una historia universal secular», entonces las naciones del mundo tendrán algún elemento positivo para contribuir a la comprensión israelítica de la voluntad de Dios, e incluso al rico simbolismo de su liturgia. Las palabras de G. von Rad corroboran en otra ocasión esta intuición: «Lo que Israel aprende y experimenta sobre Yahvé, sucede exclusivamente dentro del ámbito de la historia»⁶. Lo mismo que Dios se sirvió de Arpaksád o de Šelaj, puede suscitar también un nuevo pueblo escogido a base de otros candidatos que parecían los menos probables en los días de Juan bautista, escogiéndolos «de estas piedras [que, al parecer, no tienen vida]» (Lc 3, 8).

De lo secular a lo sagrado

La elección y salvación de Israel, «en el espacio de una historia universal secular», atrajo nuestra atención sobre otra observación

⁵ G. von Rad, *Teología del Antiguo Testamento*, II (Salamanca: Sígueme, 1972) 441. La cursiva es mía.

⁶ G. von Rad, *Genesis* (Philadelphia: Westminster Press, 1972) 145.

importante. Vamos a referirnos a la manera en que los acontecimientos seculares evolucionan hasta constituir símbolos religiosos. Encontramos también otro ejemplo en el que los sucesos que separaron a Israel de todas las demás naciones contienen al mismo tiempo un potencial oculto para atraer hacia el Dios de Israel a esos mismos pueblos extranjeros. La historia de Israel se convirtió, de algún modo, en historia simbólica de la salvación del mundo, porque anunciaba un mensaje que era comprensible y significativo para los pueblos todos de la tierra.

Los especialistas han matizado seriamente el sentido y alcance de un término como el de «historia de la salvación»⁷. Si un punto tan fundamental para Israel como el éxodo de Egipto o la toma de la tierra prometida no dejó vestigio alguno en los archivos de las naciones egipcia o cananea, ¿podemos afirmar sinceramente que esos sucesos fueron «históricos»? Para que un acontecimiento se denomine «histórico», hace falta mucho más que el simple hecho de que algo ocurrió en el planeta tierra. La mayoría de los episodios reales de la vida no se califican nunca como historia. Nadie entendió quizás más profundamente que el Eclesiastés este hecho humilde y a menudo desalentador de que algo no sea historia:

«Lo que fue, eso será; ...
nada hay nuevo bajo el sol...
No queda recuerdo de los antiguos,
ni quedará tampoco de los venideros» (Ecl 1, 9-11).

Otros países, como Egipto y Mesopotamia, nos han dejado monumentos históricos de impresionante magnitud, como las pirámides y los ziggurats, que son de mucha mayor magnificencia que todo lo que los arqueólogos han podido desenterrar en Israel. Volúmenes de literatura sagrada y profana procedentes de los lugares arqueológicos de esos países vecinos nos hablan más de la vida cotidiana en esos países, de su ceremonial palatino y de la edificación de su imperio que todo lo que podemos averiguar jamás acerca del

⁷ J. Barr, *Story and History in Biblical Theology*: «Journal of Religion» 56 (1976) 1-17, ha cuestionado con razón que sucesos bíblicos como el éxodo puedan denominarse «historia», a menos que ampliemos el sentido del término y le demos una significación muy distinta de la que tiene en la historia secular. Autores como Bertil Albrektson, *History and the Gods: An Essay on the Idea of Historical Events as Divine Manifestations in the Ancient Near East and in Israel* (Lund: Gleerup, 1967), han hecho ver de manera decisiva que la idea veterotestamentaria de los sucesos históricos no es nota distintiva de la religión bíblica. En realidad, esa idea debe contarse entre los rasgos análogos, no entre los rasgos distintivos; forma parte de la teología común del Próximo Oriente antiguo» (p. 114).

pasado de Israel. Como muy bien nos recuerda J. J. M. Roberts, no tenemos que subestimar la historiografía de Mesopotamia⁸. Lo mismo que en Israel, esa historiografía trató de ver la continuidad entre un período y otro, la libertad humana que influye en los sucesos y una explicación teológica –moduladora o desarrolladora– de los grandes momentos del pasado. En realidad, si juzgamos por el conjunto de materiales que han llegado hasta nosotros, los pueblos egipcio y mesopotámico tuvieron mentalidad más histórica que Israel, y al igual que Israel desarrollaron una síntesis que combinaba el logro humano, la aprobación o condenación divina, y una manera de celebrar a través del culto los acontecimientos significativos. Tenemos que sacar la conclusión de que la religión de Israel no se distinguía de otras religiones por tener una visión extraordinaria de la «historia de la salvación». Sin embargo, como estudiaremos más tarde, había una cualidad única y persistente en la interpretación religiosa que Israel hacía de su propia historia. Y esa interpretación religiosa diferenciaba a Israel de otras religiones antiguas.

Hemos dado ya un paso en el camino hacia la caracterización de la nota especial de la historiografía de Israel, al admitir lo insignificantes y no históricos que fueron los episodios primitivos de los orígenes de Israel: la migración de los patriarcas y la huida de Egipto. Ahora bien, estos sucesos, que no dejaron vestigio alguno en los monumentos o archivos del mundo, siguen hoy día plasmando la vida y dirigiendo la conciencia de millones de personas. Moisés, de quien no se hizo mención en los jeroglíficos egipcios, sigue todavía haciendo historia. Los judíos siguen viviendo bajo el impacto de su genio: impacto que influye en la formación del estado de Israel, en la crisis del petróleo y en la economía mundial. Un estado ateo como la Unión Soviética no puede hacer caso omiso de la «historia de la salvación» de Israel.

La religión de Israel transformó sucesos insignificantes en acontecimientos históricos. Es de importancia decisiva en nuestro método para investigar los enunciados del Antiguo Testamento relativos a la misión, tomar buena nota de que la religión no sólo desarrolla los ingredientes de los acontecimientos seculares, sino que además deja una impronta definida en el curso de la historia secular. La religión bíblica está insertada en lo secular; el culto divino celebrado en Israel y su literatura sagrada estaban entrelazados dentro del «espacio de una historia universal secular». Aunque la religión apoyaba aquel

⁸ J. J. M. Roberts, *Myth versus History*: «Catholic Biblical Quarterly» 38 (enero de 1976) 1-13, discute convincentemente que Israel y otros pueblos antiguos del Próximo Oriente combinaran el mito y la historia en la formulación de sus documentos religiosos.

aspecto de los orígenes de Israel que lo segregaba y separaba de en medio de las naciones, los orígenes seculares y el continuado impacto secular sobre la expresión religiosa de Israel estaban requiriendo de manera sutil pero constante a Israel para que se abriera al mundo exterior.

Los orígenes seculares y la motivación religiosa

En la religión de Israel hay tres etapas vitales que van señalando la transición de lo secular a lo sagrado⁹. Las dos primeras etapas aparecen como seculares por su finalidad, pero contienen (cosa que más adelante pondremos entre paréntesis) una motivación religiosa por parte de unas cuantas personas clave. El tercer período hace que irrumpa al exterior esa motivación religiosa, que será compartida ahora por todos. Habrá quedado claro por todo lo que llevamos dicho que lo de «secular» no implica nada derogatorio o irreligioso; se refiere a sucesos y circunstancias que son claramente visibles y para cuyo reconocimiento o explicación no hacen falta especiales ideas religiosas o revelaciones divinas. De hecho, un especialista en economía, política o asuntos militares puede entender mejor esos sucesos o circunstancias que no un santo que confía únicamente en la oración y en la intuición mística. En primer lugar, enumeraremos rápidamente las tres etapas y trataremos luego de explicarlas extensamente por medio de ejemplos.

a. Hay *sucesos seculares*, a menudo de proporción insignificante, que liberan a un pueblo en tiempo de crisis. (Es posible que el dirigente que haya emprendido la tarea estuviera motivado por fe religiosa y creyera que es Dios quien le ha pedido que la lleve a cabo).

b. Se organizan *celebraciones seculares*, una vez conseguida la liberación. (Pero, al menos, unas cuantas personas entre la multitud están movidas por admiración religiosa y por gratitud hacia Dios).

c. Hay *ceremonias litúrgicas* que vuelven a orquestar de tal modo los sucesos antiguos y las celebraciones iniciales, que sitúan en el centro del escenario lo que había sido periférico, invisible o que había figurado entre paréntesis: la vocación divina y la fe del dirigente.

⁹ Véase C. Stuhlmüller, *History as the Revelation of God in the Pentateuch*: «Chicago Studies» 17 (primavera de 1978) 29-44.

te y también los sentimientos religiosos de un grupo de selectos. La liturgia impidió que la memoria acerca de los orígenes de Israel se perdiera en las arenas.

Estas tres etapas que se dan en la formación de la biblia nos permiten examinar nuestros anteriores enunciados acerca de la historia de la salvación. La liturgia de los santuarios y de las asambleas tribales proporcionó muchísimos —si no la inmensa mayoría— de los detalles que quedarían registrados en la biblia, y durante este proceso substituyó muchos detalles «históricos» en el relato bíblico de lo que realmente tuvo lugar¹⁰. En forma casi contradictoria, aquello que substituyó a los *detalles* históricos permitió que se recordara el *hecho* histórico fundamental. La historia de la salvación saca del santuario su «historia» y también su «salvación». La liturgia proporcionó el contexto o marco popular gracias al cual un suceso como el de la huida de Egipto no quedaba olvidado, sino que se celebraba, narraba, representaba y convertía en símbolo que habría de ser significativo para futuras generaciones. Thomas L. Thompson lo expresó vigorosamente: «La historia de la salvación no ocurrió; es una forma literaria que tiene su contexto histórico propio»¹¹. Sucedió que, en la mayoría de los casos, ese contexto histórico fuera el santuario. El «desarrollo literario» de la biblia estuvo centrado frecuentemente en formas evolutivas de culto, cánticos y relatos sagrados. Las acciones litúrgicas se iban modulando en la medida en que se atendían *nuevas* crisis o necesidades seculares y se introducían como puntos para la oración y el culto.

Un ejemplo del Antiguo Testamento podrá aclarar este concepto de «historia» y «salvación» en la biblia, y, en este momento, nos servirá de guía en el método elegido para dilucidar un enunciado acerca de la misión mundial en el Antiguo Testamento.

El éxodo de los israelitas, al abandonar Egipto, parece que con-

¹⁰ J. Barr, en *Story and History*, admite que el «relato» (*story*), término preferido por él al de «historia» (*history*), puede ser fuente de fragmentos bastante fidedignos de testimonio histórico y contiene segmentos muy afines a la verdadera historiografía. Sin embargo, la finalidad global y el contexto no consisten en informar sobre el suceso original, sino sobre su impacto continuo, sus causas divinas, su relación con la instrucción y el culto.

¹¹ T. L. Thompson, *The Historicity of the Patriarchal Narratives* «Beihefte zur Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft» 133 (Berlín, 1974) 328. El autor escribe además en la p. 329: «La fe de Israel no es una fe histórica basada en un suceso histórico; sino que es más bien una fe dentro de la historia... Su justificación... no reside en el testimonio de sucesos pasados... sino en la afirmación de una promesa futura».

sistió en una serie de numerosas escapadas a lo largo de un siglo o más. Es lo que cabría esperar de esclavos que son tratados con dureza a todas horas y en todos los lugares. Incluso la biblia combina, por lo menos, dos de esas salidas bajo el caudillaje de Moisés: en una serie de pasajes, el pueblo se escapa de Egipto contra la voluntad del faraón (Ex 10, 27-29; 14, 5a); en otra serie, son expulsados deliberadamente por el faraón (Ex 6, 1b; 11, 1; 12, 39)¹². Estas escapadas intermitentes y, a veces, difíciles hacia la libertad no influyen gravemente en la política o en la economía egipcias, como tampoco las episódicas expulsiones, huidas o formas más legales de salida de la Unión Soviética modifican el régimen o el estilo de vida de Rusia. A esas evasiones se las trató en Egipto con el mismo silencio con que se trata en la prensa soviética de hoy día a las huidas hacia la libertad. Sin embargo, una de esas salidas estaba destinada a imprimir su nombre en las religiones universales y en la política internacional. Fue emprendida por un dirigente de arrolladora fe en Dios y de valentía irresistible frente a la oposición. Su nombre fue Moisés; su logro, el éxodo. Este suceso secular de liberación de la esclavitud debe atribuirse a una persona no secular, dominada totalmente por la fe: Moisés.

La liberación bajo el caudillaje de Moisés tenía que celebrarse con cánticos de gratitud a Dios (Ex 15, 20-21), pero la mayoría de las personas se entregaban al jolgorio, comiendo, bebiendo y bailando. Los excesos y las protestas del populacho merecieron una amonestación grave y severa (Ex 15, 22 - 17, 7). El texto clásico sobre la murmuración en el desierto aparece en el libro de los Números:

«Una chusma de gentes que se habían mezclado con el pueblo sintió tan insaciable apetito, que incluso los hijos de Israel rompieron a lamentarse de nuevo y decían: '¡Quién nos diera a comer carne! ¡Cuánto nos acordamos del pescado que comíamos de balde en Egipto, de los pepinos, de los melones, de los puerros, de las cebollas, de los ajos! Ahora, en cambio, nuestro vigor se seca; pues no hay nada de nada, y nuestros ojos no ven más que el maná'» (Nm 11, 4-6).

Después de presenciar como testigos y de tomar parte activa en el éxodo de Egipto, la gente murmuraba, echando de menos los puerros y los ajos. Por ésta y por otras razones, es difícil admitir como datos históricos todo el boato y las circunstancias que se refieren en el capítulo 14 del libro del Exodo. ¿Es posible que la gente, transcurridos sólo tres días, hubiera olvidado los *mirabilia Dei* y, sin que

¹² Véase R. de Vaux, *Historia antigua de Israel*, I (Madrid: Cristiandad 1975) 361-363.

tales maravillas hubiesen dejado vestigio alguno en su memoria, murmurasen ahora por el sabor del agua? (Ex 15, 24). El pasaje de los Números que acabamos de citar distingue entre la «chusma»¹³ (a la que, más delicadamente, se llama en Ex 12, 38 «abigarrada muchedumbre») y los verdaderos y fervorosos israelitas. Aunque las personas religiosas pudieran corromperse, seguían siendo el núcleo de la fe y de la devoción. La perseverancia en la fe permitió a Israel sobrevivir durante cuarenta años en «ese vasto y espantoso desierto» (Dt 1, 19) que se extiende entre Egipto y la tierra prometida. Vemos de nuevo que las actitudes de fe y los sentimientos religiosos—menos visibles y más frágiles—de los «verdaderos» israelitas impidieron que un acto secular desapareciera en las extensiones arenosas y en los wadíes rocosos del Sinaí.

Después de los actos seculares iniciales de la liberación y de la festividad, llegamos al tercer momento, al momento crucial: el de la celebración litúrgica. Lo que había permanecido casi como invisible o sumergido, por lo menos, bajo la emoción y entusiasmo secular, se sitúa ahora en el centro del escenario. La fe de los dirigentes religiosos de Israel en el momento de la liberación, y asimismo los sentimientos religiosos del grupo en medio de las festividades seculares—lo que habíamos puesto entre paréntesis en el esquema presentado antes—, se ha hecho visible actualmente mediante acciones y palabras litúrgicas y las personas que intervienen en ellas. De ahora en adelante, las Escrituras hablarán de una procesión religiosa, en vez de una huida o expulsión de Egipto; hablarán de sacerdotes y levitas, en vez de hacerlo de jefes militares, y se referirán a palabras inspiradas para conmemorar el pasado, en vez de recitaciones en torno al fuego de campamento familiar. El cántico de Moisés en Ex 15, 1-8, el cántico de Débora en Jue 5, 2-31, y un poco más tarde los cánticos de acción de gracias en los Salmos 18 y 68, representan todos ellos de algún modo los más tempranos poemas de la biblia y conservan probablemente una forma más primitiva que las narraciones en prosa de análoga extensión que se encuentran en otras partes de la Torá de Moisés¹⁴.

¹³ La palabra «chusma» no sólo tiene la connotación peyorativa del término hebreo original, sino que se le asemeja hasta en su estructura: *hā-'safusuf*. Incluso el término hebreo empleado en Ex 12, 38, *'ereb rab*, con su repetición de las consonantes clave, suscita la impresión visual y auditiva de una «abigarrada multitud» o, quizás mejor, de una «turba inmensa».

¹⁴ F. R. Cross y D. N. Freedman han dedicado extensas investigaciones a la poesía más primitiva de Israel. Véase Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic* (Cambridge: Harvard University Press, 1973); véase también la obra conjunta de estos dos autores: *Studies in Ancient Yahwistic Poetry* («Society of Biblical Literature Dissertation Series» 3) (Missoula, Mont.: Scholars Press, 1975; obra escrita en 1950), y su artículo:

Acciones como la del éxodo, personas como Moisés y Miriam, y relatos como el de la salida de Egipto se han convertido ahora en símbolos sagrados, de suerte que los elementos invisibles de la fe en la vida de las personas se hacen patentes y dirigen toda su existencia. Este sistema de símbolos permitió que todas las generaciones subsiguientes evocaran sus acciones y plasmaran sus decisiones con arreglo a las normas heroicas de generaciones más antiguas, y que de este modo contribuyeran con sus nuevas ideas a la forma del símbolo en desarrollo. La liturgia permitió que creciera y floreciese todo el potencial de acciones antiguas como la huida de Egipto y la peregrinación por el desierto. La liturgia, al poner de relieve la actuación compasiva de Dios en favor de los solitarios y el poder arrebatador de su gracia en el interior de los cuerpos débiles y de los corazones desalentados del pueblo, convertía un suceso insignificante en momento histórico clave para Israel. Quizás podamos apreciar mejor el enunciado anterior: la liturgia, que sustituyó *detalles* históricos antiguos con rituales de santuarios y relatos sagrados, permitió de esta manera que se recordara el *hecho* histórico fundamental.

Mientras que las dos primeras etapas de la liberación secular y de la celebración secular eran centrípetas, apartando a Israel de la nación de Egipto para que buscara nueva vida para sí en su propia tierra, la tercera etapa de la celebración litúrgica contenía una reacción centrífuga, permitiendo que Israel encontrara en esos mismos acontecimientos un modelo de la preocupación de Dios por los oprimidos, cualquiera que sea el pueblo al que pertenezcan. Esta comprensión de la historia de Israel podía traspasar las fronteras nacionales y étnicas. No hace falta, ni mucho menos, ser israelita y hallarse en Egipto para ser clasificado como oprimido o como pobre. Este giro por el cual la liturgia confería a sucesos seculares valor simbólico para un número creciente de personas y que, al mismo tiempo, acentuaba la necesidad de preocuparse de los pobres y liberarlos, demostrará ser un modelo bíblico muy importante para la misión universal de la iglesia. Se pedirá a los dirigentes de la iglesia que busquen nuevos ejemplos de liberación secular que puedan asociarse con el éxodo bíblico y que se puedan celebrar litúrgica-

The Song of Miriam: «Journal of Near Eastern Studies» 14 (1955) 237-250. Véase también D. A. Robertson, *Linguistic Evidence in Dating Early Hebrew Poetry* («Society of Biblical Literature, Dissertation Series» 3) (Missoula, Mont.: Scholars Press, 1972). Otro ejemplo más de la manera en que acontecimientos antiguos pueden ser subsumidos dentro de una acción litúrgica posterior, puede verse en Josué 1-6; véase J. A. Wilcoxon, *Narrative Structure and Cult Legend. A Study of Joshua 1-6, in Transitions in Biblical Scholarship* (Chicago: University of Chicago Press, 1968) 6, 43-70, y J. N. M. Wijngaards, *The Dramatization of Salvific History in the Deuteronomical School* («Oudtestamentische Studiën» 16) (Leiden: E. J. Brill, 1969).

mente, de forma que se siga reconociendo en todas las épocas la compasión que Dios siente de los pobres.

Momentos históricos para Israel: símbolos de la misión universal

Si examinamos ahora los períodos principales de la historia de Israel, no sólo tendremos una visión más enfocada y clara de la larga y complicada historia desde Abraham hasta Jesús, sino que además poseeremos una metodología básica para leer el Antiguo Testamento en el contexto de la misión universal de la iglesia. Y, sobre todo, nos daremos cuenta de la relación que existe entre lo secular y lo sagrado, y de las señales de preocupación por el mundo en el seno de una historia que, por lo demás, se limita a un solo pueblo elegido: Israel.

La historia de Israel se puede dividir en seis períodos principales, que no siempre son iguales en duración y abundancia de documentación, pero que son esenciales todos ellos para la formación no sólo del pueblo de Israel, sino también para la respuesta que demos a la voluntad divina de salvación universal.

1850-1550 a. C.	Era de los patriarcas
1240-1200 a. C.	Período mosaico
1200-921 a. C.	Etapas iniciales de la religión de la alianza, primeramente bajo liderazgo carismático, luego bajo la dinastía davídica
921-587 a. C.	Desintegración de la política y llamamiento profético
587-539 a. C.	Destierro y llamada a la nueva creación
539-7 a. C.	Reconstrucción y esperanzas apocalípticas

Era de los patriarcas (1850-1550 a. C.)

Resulta extraordinariamente difícil reconstruir históricamente la era de los patriarcas¹⁵. Sin embargo, hay unos cuantos hechos de

¹⁵ Para un excelente compendio popular de la solución clásica del problema del Pentateuco con arreglo a la teoría de las cuatro tradiciones: J (Yahvista), E (Elohista),

sólida credibilidad y de seria congruencia para nuestro estudio que aparecen por vía de comparación con la era mosaica y con los períodos posteriores de la existencia de Israel. Por algún motivo, y a pesar del hecho de que la evolución posterior que Israel hizo de sus antepasados era diversa, siendo parcialmente favorable y parcialmente desfavorable¹⁶, el pueblo recordaba a dichos antepasados por el papel clave que desempeñaron en el desarrollo y, más tarde, en la reforma de la religión de la alianza. Algunos textos bíblicos tan importantes como Ex 3, 6 identifican primordialmente a Yahvé como «el Dios de tu padre, el Dios de Abraham, el Dios de Isaac y el Dios de Jacob». El recuerdo de una intuición de Dios tenida por un patriarca o por un antepasado sentaba la base para una ulterior labor de desarrollo y perfeccionamiento teológicos. Las tradiciones patriarcales emergieron principalmente durante los dos períodos más internacionales de la historia de Israel: cuando Israel creó un imperio de estados vasallos y unidos por alianzas, y cuando Israel quedó absorbido dentro del imperio babilónico. Durante el destierro babilónico (587-537 a. C.), esta época sería recordada, entre otros, por el Segundo Isaías para volver a crear y revitalizar una religión que se hallaba en ruina:

«Mirad a Abraham, vuestro padre,
y a Sara, que os dio a luz,
pues yo lo llamé cuando era uno solo,
pero lo bendije y lo multipliqué.
Consoló el Señor a Sión,
consoló todas sus ruinas.
Hizo su desierto como un paraíso» (Is 51, 2-3).

Este mismo profeta creó una síntesis de tradiciones ancestrales con numerosos aspectos de la vida y la religión de Babilonia.

Los antepasados de Israel, los patriarcas, aceptaron de buena gana y experimentaron la influencia de formas cananeas de culto y de estilo de vida. Vemos que los patriarcas adoran en santuarios cana-

D (Deuteronomía) y P (Sacerdotal), y del entrelazamiento de estas tradiciones con la historia y culto israelitas, véase W. Brueggemann y H. W. Wolf, *The Vitality of Old Testament Tradition*, 2.ª ed. (Atlanta: John Knox Press, 1982). Una de las más serias objeciones ha sido formulada por T. L. Thompson, *The Historicity of the Patriarchal Narratives*. Véase el «Journal for the Study of the Old Testament» 2 (abril de 1977) y 3 (julio de 1977), por lo que se refiere a los relatos sobre los patriarcas y la tradición del yahvista.

¹⁶ Aunque Génesis 10-50 es favorable generalmente a los patriarcas y reconoce en sus vidas un plan divino (declaración inicial en Gn 12, 1-4 y declaraciones finales en Gn 45, 5; 50, 20), aparecen otros juicios prudentes o incluso desfavorables; sobre Judá, en Gn 38; sobre Simeón y Leví, en Gn 34: 49, 5-7; y sobre Téraj, en Jos 24, 27.

neos tradicionales como «el lugar sagrado de Šikem» (Gn 12, 6), Betel (Gn 12, 8), Hebrón (Gn 13, 18) y Beer-Šeba (Gn 21, 33). Aunque Abraham construyó altares en honor del dios de su familia (Gn 12, 8; 13, 4), nunca instituyó un sacerdocio separado. En realidad, aceptó la bendición dada por el sacerdote no israelita Melquisédec y le ofreció diezmos en retorno (Gn 14, 18-20). Son particularmente útiles las referencias que hace la biblia a la ciudad-santuario de Šikem, y como señala Bruce Vawter, «en los primeros días de Israel, los israelitas (que adoraban a Yahvé) y los cananeos (que adoraban a Baal) convivían juntos en Šikem»¹⁷. Los textos de la biblia oscilan entre lo uno y lo otro y hablan indiscriminadamente del dios cananeo llamándole El-Berit y Baal-Berit (berit = «alianza»); como ejemplo, véase Jue 8, 33; 9, 4-46. Finalmente, «El» permaneció como título aceptable para el Dios de Israel; «Baal» fue repudiado e incluso más frecuentemente fue sustituido por la palabra hebrea que significa vergüenza, *bōšet*¹⁸. Sin embargo, tanto un nombre como otro eran nombres semíticos corrientes, significando «El» una divinidad, y «Baal», dueño o señor.

Si el sincretismo de cultura y religión entre los israelitas y los cananeos, entre los adoradores de Baal y los adoradores de Yahvé, seguía siendo todavía un factor significativo después del período mosaico, este proceso debió de ser más activo todavía en el período patriarcal. En este período primitivo no había autoridades religiosas ni confesiones de fe, como las legadas más tarde por Moisés, que pudieran dirigir al pueblo. M. J. Mulder escribe en el *Diccionario teológico del Antiguo Testamento*:

Las importantes diferencias entre los adoradores de Yahvé que llegaron del desierto y los adoradores de Baal, que eran agricultores asentados, no podían impedir que Israel tomara en préstamo desde el primer momento costumbres y prácticas seculares y religiosas de la población asentada en Canaán, que fueron asimiladas con bastante rapidez. Esto condujo a la lucha entre Yahvé y Baal...¹⁹

¹⁷ B. Vawter, *On Genesis*, 355.

¹⁸ Os 2, 16-17 (18-19) ordena al pueblo que no se dirija ya a Yahvé llamándole «Baal mío». Jr 11, 13 sustituyó ya *ba'al* por *bošet*: «Tantos son los altares que habéis erigido a la vergüenza». A veces, un libro tardío como Crónicas, compuesto mucho después de haber pasado ya la amenaza religiosa de *ba'al*, preservará la forma original de *ba'al* con nombres propios: *'ešba'al* en 1 Cr 8, 33; 9, 39; *Meribba'al* en 1 Cr 8, 34; 9, 40; el libro de Samuel, más antiguo, compuesto durante la lucha religiosa contra el sincretismo de *ba'al* con el culto de Yahvé, dirá *'is-bošet* (2 Sm 2, 8) o *Mefibošet* (2 Sm 4, 4).

¹⁹ M. H. Mulder, *Ba'al*, en *Theological Dictionary of the Old Testament* (Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans, 1974) 2, 200.

Observamos, por tanto, un doble movimiento de absorción y repulsa. Los patriarcas, y también los primeros israelitas que, bajo el caudillaje de Josué, se habían asentado en el país, respiraban una atmósfera de cultura cananea, y era difícil distinguirlos de los cananeos en cuanto a la lengua, la arquitectura, los cultivos agrícolas, el sistema de leyes y los valores. Ahora bien, se observa igualmente a las claras el otro movimiento de repulsa o, por lo menos, de prudente selección. «Baal», como dijimos, fue rechazado finalmente.

La biblia registra la experiencia de un nuevo llamamiento, que ella interpreta como ruptura radical: «Dijo el Señor a Abram: vete de tu tierra, de tu parentela y de la casa de tu padre, a la tierra que yo te indicaré. Yo haré de ti una nación grande; te bendeciré y engrandeceré tu nombre, y tú mismo serás bendición» (Gn 12, 1-2). Aunque Dios llamaba a los patriarcas a salir de su tierra y de su parentela (Gn 12, 1) para que fueran los padres de un pueblo único y elegido, ello se hacía de modo que apareciese la contribución *positiva* del ambiente secular y de las religiones «paganas» preexistentes. Se nos transmite así el mensaje de que la religión no es nunca pura creación por parte de Dios, sino que es síntesis de lo mejor, presidido todo ello por una nueva inspiración divina. Los movimientos seculares, como la extraordinaria migración de pueblos por el creciente fértil del Próximo Oriente antiguo durante los siglos XX y XIX a. C., se convertirían en símbolos religiosos clave por la fe de Abraham.

De la conmemoración que la biblia hace de los patriarcas se desprenden varias conclusiones significativas para nuestro estudio sobre la misión mundial. Tuvo lugar una nueva experiencia religiosa sin la creación de una nueva religión. Abraham permaneció dentro del sistema religioso cananeo. A pesar de la propensión de este sistema a los excesos sexuales en el culto de Baal, Abraham reconoció en él cierta dignidad y autenticidad, y se valió de él como instrumento para conseguir su propio lenguaje religioso, su propio estilo de culto y su propio sistema de valores morales. De hecho, el «Dios de los padres» se aparecía a Abraham en lugares santos de los cananeos. Las prácticas religiosas e incluso la captación de la presencia especial de Dios se desarrollaron *dentro* de la geografía y la política de una zona local. Tan sólo después de aceptar la dignidad y autenticidad de las religiones preexistentes, los personajes de la biblia eran ya capaces de purificarlas, cuestionarlas y desarrollarlas. La inspiración divina actuó a tenor de las condiciones locales. La prehistoria anterior a Abraham (Gn 9-11) y los mismos relatos sobre los patriarcas (Gn 12-50) reconocen los lazos seculares de los orígenes religiosos de Israel. Se comprende perfectamente que líderes religiosos posteriores, como David, el Segundo Isaías y Pablo de Tarso se apoyaran de manera especial en los patriarcas cuando querían acentuar un

aspecto más universal dentro de la vida o de la religión israelita. Sin embargo, aunque admitamos la influencia del ambiente sobre la religión bíblica, la biblia reconoce siempre una intervención muy especial, e incluso milagrosa, de Dios. Esta nota característica salta a la vista no sólo en los relatos sobre la vocación especial de los patriarcas (Gn 12, 1-3; 28, 13-15), sino también en los relatos sobre una pareja estéril que milagrosamente recibió el hijo prometido, o en los relatos sobre la protección poderosa de Dios en medio de colosales poderes seculares como Egipto.

Período mosaico (1240-1200 a. C.)

El período mosaico señala la inauguración formal de una nueva religión con su propio sacerdocio distinto, con su propio ritual y su credo. Gracias al genio creador y divinamente inspirado de Moisés, Israel fue adquiriendo gradualmente: a) un objeto sagrado, el arca de la alianza (Ex 25, 1-31, 18; 35, 1-40, 38) y/o una tienda de la reunión (Ex 33, 7-10; Lv 1, 1; 6, 26-30), para acercarse a Dios en el desierto del Sinaí; b) ministros sagrados, los sacerdotes levíticos (Nm 1, 47-54; capítulos 3-4; Lv 8; Dt 31, 9.24-28; y c) un «credo» o confesión formal de fe (Ex 15; Dt 26, 5-10; Jos 24).

Es difícil decidir cuántos y qué detalles litúrgicos y legislativos contenidos en la serie de libros del Exodo al Deuteronomio tuvieron su origen en Moisés. Pero es igualmente arriesgado negar la «importancia histórica y religiosa» de este dirigente que «no sólo fue un guía que hizo que sus compatriotas pudieran escapar de Egipto, sino que además fue un jefe que los unió e hizo de ellos un solo pueblo, y fue autor de su fe, y también legislador e iniciador religioso»²⁰. Roland de Vaux, que escribió la declaración que acabamos de citar, volvió a confirmarla en su obra definitiva, *Historia antigua de Israel*. Más aún, de Vaux matizó su postura con palabras que nos ayudarán a relacionar la era mosaica con los temas de la misión mundial:

«Es indudable que Moisés representó un papel esencial en los orígenes de la religión de Israel... Pero... cabe preguntarse si [Moisés] merece realmente el título de 'fundador' de una religión. Su personalidad supera las categorías en que los pensadores de Israel y los autores modernos quisieron encerrarla. No es un taumaturgo, ni un juez, ni un sacerdote, ni un profeta. En cierto sentido, es todo eso, pero es más que eso. Es quien recibió la revelación de Yahvé y la comunicó al pueblo, el mediador de la alianza entre Yahvé y su pueblo, el jefe carismático del pueblo

²⁰ R. de Vaux, *Israël*, en DBS 4, 736.

de Yahvé. No «fundó» una religión, si por ello se entiende que hubiera determinado su credo y establecido sus instituciones. La acción de Moisés se desvanece ante la acción de Dios: no es más que un instrumento suyo, y únicamente en el primer estadio. A la muerte de Moisés, al entrar en la tierra prometida, el yahvismo era todavía la religión de un simple grupo seminómada; *para llegar a ser una religión mundial, deberá realizar un largo desarrollo*, en el que tomarán parte otros hombres de Dios y el mismo Dios. Pero Moisés estuvo presente en *el origen de ese movimiento*, pues fue quien sembró ese germen de fecundidad extraordinaria. Es el primer «siervo de Yahvé (Ex 14, 31). Sólo en este sentido cabe hablar de una religión de Moisés»²¹.

Precisamente a causa de Moisés, la gente no podía obrar ya tan a gusto como los antiguos patriarcas, que se mezclaban con los cananeos en sus santuarios, que eran bendecidos por sacerdotes cananeos, que oraban a Dios invocándolo bajo advocaciones cananeas. Israel, indudablemente, siguió absorbiendo estilos cananeos, pero poseía ya sus propias estructuras religiosas para enjuiciar y asimilar tales influencias. A pesar del trato íntimo de Moisés con Dios (Ex 33, 11; 34, 29-35; Nm 12, 8; Dt 34, 10), continuaron las influencias humanas y ambientales. Esta persona extraordinaria, Moisés, tenía que seguir considerando todos los detalles terrenos que intervienen en una decisión, y tenía que adaptar su dictamen no sólo a los ideales divinos, sino también a las posibilidades humanas. Por su parte, Moisés estaba sujeto al cansancio e incluso al agotamiento, tal y como su suegro señalaba: «No está bien lo que haces. Acabarás por agotarte, tú y ese pueblo que está contigo; porque esa tarea es demasiado pesada para ti, y no puedes llevarla tú solo... Elige de entre todo el pueblo hombres de valer... Aligera tu carga; que ellos la compartan contigo» (Ex 18, 17-22).

Moisés adaptó sus decisiones a las circunstancias del desierto del Sinaí. Escogió como objetos sagrados, en torno a los cuales el pueblo pudiera congregarse para orar y recibir la inspiración divina, aquellos objetos únicamente que eran adecuados al desierto, donde los recursos materiales son limitados y donde la gente tiene que estar dispuesta a levantar el campamento y continuar la marcha. La «tienda de la reunión» (o tabernáculo) era plegable; se recogía y trasladaba al próximo oasis. El «arca de la alianza» estaba diseñada precisamente para ser transportada de un lugar a otro: «Harás también unas barras de madera de acacia, las recubrirás de oro, y las introducirás por las anillas de los lados del arca para poder llevarla» (Ex 25, 13-14). El texto combina la antigua tradición mosaica con el estilo

²¹ R. de Vaux, *Historia antigua de Israel*, I, 431-432. La cursiva es mía.

«dorado» o elegante del rey Salomón. El libro del Exodo, en 25-31, pudiera reflejar una revisión litúrgica de las prácticas mosaicas, efectuada en el período mosaico y en períodos ulteriores²². Incluso cuando ya no se transportaba el arca de un lugar a otro, seguían existiendo las «barras» como recuerdo de los días antiguos y como símbolo de la vida que es caminar bajo la dirección de Dios.

Estos ejemplos pudieran tener carácter incidental para la religión de Israel, pero manifiestan claramente que esa religión podía combinar un extraordinario poder carismático con un delicado interés por la situación humana inmediata. Estamos, pues, alerta ante la posibilidad de desarrollos y novedades importantes. Un día ya, en el futuro, el arca no peregrinará con la gente, sino que descansará permanentemente en el santo de los santos, tras una sólida pared de piedra y un pesado velo bordado (1 Re 6, 7; Ex 26, 31-34). Esa innovación, demasiado radical para que la ejecutara incluso David (2 Sm 7, 1-7), fue resultado de una serie de logros seculares: la conquista militar de Jerusalén, el gobierno político de una autoridad centralizada, y el programa masivo de construcciones emprendido por Salomón.

Del período mosaico, que fue el momento creador cuando las experiencias religiosas se transformaban y dirigían por el camino de una nueva religión, se pueden deducir varias conclusiones de interés vital para la misión mundial de la iglesia, hoy día. De culturas extranjeras se importaron estilos de culto, en momentos vitales de desarrollo. Moisés se acomodó a las necesidades del desierto y a las prácticas de un pueblo en migración; Salomón adaptó las reglas mosaicas a una nueva riqueza y a costumbres urbanas. En los días de Moisés, la religión no se atrevía a imponer normas al desierto, sino que aprendía de sus reglas y exigencias.

El elemento carismático no consiste en novísimas revelaciones sobre la liturgia o en choques conflictivos con las culturas locales, sino en el camino heroico por el cual se conduce al pueblo a que supere la opresión política, a que mantenga sus esperanzas de tierra y libertad, a que se vaya transformando mediante su fe en «el Señor, el Señor, Dios compasivo y misericordioso, tardo a la ira y rico en gracia y fidelidad; que guarda su benevolencia hasta la milésima generación; que tolera culpas, transgresiones y pecados» (Ex 34, 6-7).

La religión bíblica, concebida en la era patriarcal y nacida en el

período mosaico, estará caracterizada siempre por su espíritu de «peregrinación» (migración). Su mayor peligro consiste en la falsa paz de creer que ya ha «llegado» a la expresión completa y definitiva de su doctrina, culto y exhortación. La carta a los Hebreos, a pesar de su insistencia en la escisión entre la «antigua» y «caduca» alianza de Moisés y la «nueva» alianza por la muerte y resurrección de Jesús (Heb 8, 13), mantiene la insistencia mosaica en el «éxodo» y en que hay que seguir caminando:

«Así, pues, también nosotros, rodeados de tan gran nube de testigos [dentro de la alianza mosaica], despojémonos de todo lo que nos sirve de peso, incluso del pecado que nos acosa, y corramos con constancia la carrera que se nos presenta, fija nuestra mirada en el jefe iniciador y consumidor de la fe: Jesús. El cual, frente al gozo que se le presentaba, soportó la cruz... y está sentado a la diestra del trono de Dios» (Heb 12, 1-2; véase Flp 3, 12-14).

Etapas iniciales de la religión de la alianza (1200-921 a. C.)

La religión mosaica nació de la interacción entre la economía, la política y la cultura, por un lado, y la presencia de un Dios-salvador, por el otro, el cual ponía en tela de juicio, purificaba y transformaba las instituciones humanas. El resultado fue que las cambiantes circunstancias de la vida humana fijaron el orden del día para la religión de Israel y el contexto básico de sus ideas sobre la presencia de Dios. Ahora bien, las intuiciones religiosas y las esperanzas morales sobrepasaron con mucho lo que parecía humanamente posible. La gente rezagaba, de forma que la «murmuración» se convirtió en un motivo clave de las tradiciones acerca de la marcha por el desierto²³. Yahvé no cedía, sino que respondía con poder carismático en caudillos como Moisés y Josué. Aquí, pues, están los dos aspectos fundamentales de la religión bíblica, bien visibles en las etapas iniciales de la alianza y que siguen estando presentes hoy, cuando la religión continúa peregrinando de una cultura a otra.

Fijémonos, ante todo, en la insistencia bíblica en una transición ordenada, y pretendida por Dios, de Moisés a Josué. El redactor o redactores finales de los libros del Deuteronomio, Josué, Jueces, Samuel y Reyes eran muy conscientes de esta relación. El Deuteronomio termina y Josué comienza con la referencia a la muerte de

²² Véase B. S. Childs, *The Book of Exodus* (Philadelphia: Westminster Press, 1974) 529-537. En la p. 537 saca la siguiente conclusión: «Hemos recobrado un nivel de tradición antigua que precedió a la fuente sacerdotal, pero que luego fue acomodada cuidadosamente a la teología sacerdotal, a pesar de las señales de continuada fricción entre los niveles».

²³ Véase G. W. Coats, *Rebellion in the Wilderness*. The Murmuring Motif in the Wilderness Traditions of the Old Testament (Nashville: Abingdon, 1968).

Moisés y su sucesión por Josué (Dt 34; Jos 1, 1-9)²⁴. Esta misma repetición, pero esta vez al pie de la letra, aparece en el relato de la muerte de Josué en Jos 24, 28-29 y en Jue 2, 6-9. Se nos hace sentir de este modo que hay transmisión del espíritu carismático de Moisés a Josué, y de Josué a diversos jueces. Observamos la línea de continuidad y el papel del espíritu:

«Josué, hijo de Nun, estaba lleno del espíritu de sabiduría, pues Moisés le había impuesto las manos» (Dt 34, 9).

«Sirvió el pueblo al Señor durante todos los días de Josué y durante todos los días de los ancianos que le sobrevivieron, los cuales habían sido testigos de todas las grandes hazañas que en favor de Israel había realizado el Señor» (Jue 2, 7).

«El espíritu del Señor vino sobre él [el juez Ehúd] y quedó constituido juez de Israel» (Jue 3, 10).

«Entonces Gedeón quedó revestido del espíritu del Señor» (Jue 6, 34).

La transición de los jueces a la monarquía queda atestiguada en el relato sobre el último y, posiblemente, el mayor de todos los jueces: Samuel. El nacimiento de Samuel fue anunciado con anticipación en el santuario de Šiló donde se guardaba el arca de la alianza (1 Sm 1, 17-20), asegurando de esta manera los lazos con Moisés. Samuel fue capaz de conducir a Israel, desde el antiguo caudillaje carismático de Moisés, Josué y los Jueces, a la institución, más estable, de la monarquía. Anunció la presencia del espíritu como signo de la primera elección de rey. El mismo espíritu que descendía sobre un juez carismático (Jue 3, 10), revestía a Gedeón (Jue 6, 34) y excitaba a Sansón (Jue 13, 25), «invadiría» a Saúl y le transformaría «en otro hombre» (1 Sm 10, 6). Por la desobediencia (1 Sm 13, 13-14; 15), «el espíritu del Señor apartóse de Saúl, y un espíritu malo enviado por el Señor lo atormentaba» (1 Sm 16, 14). Mientras tanto, «el espíritu del Señor se apoderó de David desde aquel día en adelante» (1 Sm 16, 13).

Las palabras clave que vinculan a Moisés con David son: «el espíritu del Señor», la fuerza divina por la cual se llevan a cabo actos extraordinarios. Este *espíritu carismático*, por el que Dios irrumpía en la vida humana, constituía un elemento clave de la religión

²⁴ Los primeros capítulos del libro de Josué son particularmente conscientes de esta modelación de Josué con arreglo a la imagen de Moisés. Véase Jos 3, 7; 4, 14; 5, 13-15.

mosaica. Inspiraba y mantenía en el pueblo de Israel las esperanzas extraordinarias en Dios. El otro elemento clave era la *vida humana*, subrayándose su debilidad y su carácter de algo que está en desarrollo y que tiende a las componendas. La tradición bíblica unió a Moisés con David por los lazos de la carne. Este vínculo terreno podía ser débil y falible (Nm 20, 2-13), doloroso y purificador (Jue 2, 10-23), lleno de sarcasmo (Jue 3, 12-20), libre e indiferente (Jue 21, 25), y tan sensual e intrigante como una corte bizantina (2 Sm 6-21; 1 Re 1-2).

Nm 20, 2-13. Dios impide que Moisés y Aarón, por su impaciencia con los israelitas, «pueblo de dura cerviz» (Ex 34, 9), acaudillen al pueblo en su entrada en la tierra prometida.

Jue 2, 10-23. El Señor suscitó jueces para librar a Israel de la servidumbre en que había caído por abandonar al Señor. El Señor dejó en la tierra prometida naciones opresoras, con el fin de probar a Israel.

Jue 3, 12-30. Se describe con befa un momento clave en el drama del juez Ehúd, cuando los siervos del rey de Moab dejan de intervenir en favor de su señor, porque «se dijeron: sin duda que está satisfaciendo una necesidad en la cámara [en el excusado]»²⁵.

Jue 21, 25. La transición a la monarquía fue haciéndose cada vez más necesaria, porque «cada uno hacía lo que bien le parecía».

1 Sm 8, 5. El pueblo insiste en que se acabe ya con el liderazgo tradicional de los jueces carismáticos y se pase a la monarquía, porque «tú te has hecho ya viejo, y tus hijos no siguen tus caminos». Aún más, querían de Samuel lo siguiente: «Establécenos un rey, como lo tienen todas las naciones, para que nos gobierne». No fue revelación divina ni ningún otro motivo espiritual, sino la emulación de los extranjeros, lo que exigió la institución nueva y radical de la monarquía.

2 Sm 6-21; 1 Re 1-2. El largo relato sobre el derecho perpetuo de sucesión al trono dentro de la familia de David y la elección de Salomón como sucesor, entre los numerosos hijos de David, está

²⁵ A pesar de este humor bajo, el relato del juez Ehúd está escrito en brillante estilo de balada con ritmo pegadizo, juego de palabras, hábil repetición y todo el «suspense» de un relato detectivesco: Ehúd, zurdo y de la tribu de Benjamín (*Ben-jemini* significa en hebreo «hijo de mi mano derecha»), fue encargado de traer un tributo de grano al opresor extranjero. Se «lo ofrece», realmente, pero con su mano izquierda mete otra clase de tributo en el vientre del rey moabita: un «puñal que clava al rey en el vientre». Y el rey era tan gordo, que «la empuñadura penetró tras la hoja y quedó tapada por la grasa».

marcado, todo él, por la envidia, el desdén, el incesto, el adulterio, el fratricidio y la ambición: lo peor de las intrigas palaciegas y de los pecados en el seno de la familia.

No obstante, el salmista puede ver más allá de esta situación «humana, demasiado humana» y declarar no sólo que se han logrado los planes providenciales de Dios para su pueblo escogido, sino también que Dios concede su fidelidad y su amor íntimo a la dinastía davídica. Las cualidades divinas, que son para David el factor determinante de continuidad, se remontan a Moisés en el monte Sinaí: «El Señor, el Señor, Dios compasivo y misericordioso... rico en gracia y fidelidad» (Ex 34, 6). Estos epítetos divinos se repiten en el Salmo 89 y tienen por objeto a David y a sus sucesores:

«El amor del Señor quiero cantar por siempre,
anunciar tu lealtad por las generaciones...
Yo hice con mi elegido una alianza,
he jurado a David, mi servidor:
mi lealtad y mi amor están con él» (Sal 89, 2.25)²⁶.

De estas dos etapas iniciales de la religión de la alianza se pueden deducir muchas aplicaciones para la misión. En un capítulo ulterior, estudiaremos algunos paralelos, por ejemplo la implicación de la biblia en la violencia militar, los cambios radicales en los estilos de gobierno religioso y civil, la aceptación de nuevos valores morales y culturales y la mitigación de antiguos valores mosaicos. En este momento, subrayamos de qué manera los autores bíblicos estaban convencidos de una intensa continuidad con Moisés, aunque el mundo secular controlara las formas exteriores en que iba a expresarse de nuevo la alianza del Sinaí. Lo que parecía estar sucediendo principalmente por impulso secular, resulta que más tarde es atribuido al espíritu del Señor y que se contempla en continuidad directa con Moisés.

En el período que vino inmediatamente después de Moisés, hemos encontrado dos movimientos casi contrarios: uno, la plena aceptación de formas radicalmente nuevas, tomadas de la cultura circundante; el otro, un explosivo movimiento en sentido contrario, impulsado por el espíritu. Con la misma severidad y buen juicio práctico con que Moisés afrontaba las dificultades del desierto y «forjaba» el pueblo de «Israel» a base de ex-esclavos murmuradores

²⁶ Los paralelos entre la alianza mosaica y la alianza davídica, entre el poder real de Yahvé y el de los reyes davídicos, ha sido estudiado por J.-B. Dumortier, *Un rituel d'intronisation. Le Ps. LXXXIX 2-38: «Vetus Testamentum»* 22 (1972) 176-196.

y otra chusma, y más tarde los dirigentes israelitas abordaron en Canaán los nuevos problemas de la agricultura, concertaron tratados políticos y adoptaron nuevas formas de gobierno, y constituyeron un nuevo «Israel» con invasores llegados del desierto, siervos sin identidad y otros 'apiru errabundos'²⁷. Hubo siempre para cada cambio una motivación inmediata y humana. Sin embargo, se dirigieron también serias amonestaciones espirituales contra la nueva cultura, y éstas se hallaban vinculadas con los llamamientos carismáticos de los días de Moisés. Precisamente, la capacidad de la fe para detectar esta presencia dinámica del espíritu mosaico en la existencia de Israel en Canaán fue la que permitió a Israel echar raíces profundas en Canaán y, al mismo tiempo, desarrollar una religión característicamente nueva.

Desintegración de la política y llamamiento profético (921-587 a. C.)²⁸

A la muerte de Salomón, se separó la monarquía que hasta entonces había permanecido unida y se disgregó en una parte norte y en otra sur. Aunque hubo líderes religiosos, principalmente los profetas, que defendieron activamente y sancionaron la revolución contra Jerusalén, emprendida por las tribus mosaicas del norte (1 Re 11, 29-39; 12, 22-24), sin embargo, como escribía Walter Brueggemann: «la escisión no se produjo por una disputa teológica, sino que fue desencadenada por una cuestión concreta: la opresión política y la liberación social»²⁹.

Las tribus del norte no aceptarían el ultimátum del rey Roboán: «Mi padre [Salomón] os impuso un yugo pesado, pero yo agravaré aún más vuestro yugo. Si mi padre os azotó con látigos, yo os azotaré con escorpiones» (1 Re 12, 14). El rechazo indignado del norte

²⁷ La historia e incluso el significado y ortografía de los 'apiru son cuestiones complicadas. Remitimos al extenso estudio realizado por R. de Vaux, *Historia antigua de Israel*, II, 335, índice analítico. En la p. 218, el autor compendia las dos características principales que «podrían aplicarse, ciertamente, a los antepasados de los israelitas»: 1) eran extranjeros no plenamente integrados en la población en que vivían; 2) eran ambulantes y se encontraban en todas partes. Su presencia en la biblia se estudiará más extensamente en el c. 2 de la presente obra.

²⁸ Este capítulo quedó planeado definitivamente antes de que yo pudiera leer el trabajo de W. Brueggemann, *Trajectories in Old Testament Literature and the Sociology of Ancient Israel: «Journal of Biblical Literature»* 98 (1979) 161-185. Sin embargo, estoy agradecido a Brueggemann, no sólo porque ha confirmado algunas de mis ideas, sino, además, porque me ha permitido adquirir muchas ideas nuevas y excelentes.

²⁹ W. Brueggemann, *Trajectories...*, 172.

contra la monarquía de Jerusalén, en 922, tendría eco, unos dos siglos más tarde, en las vehementes invectivas del profeta Jeremías contra el rey Yoyaquim de Jerusalén (609-597 a. C.). Jeremías establece un contraste entre este príncipe maquiavélico y astuto y el rey Josías:

«¡Ay de quien construye su casa sin justicia
y sus habitaciones superiores sin derecho,
por medio de su prójimo que le trabaja de balde
sin darle él su salario!
Y dice: me construiré una casa espaciosa
con amplias habitaciones superiores.
Le abre ventanas,
las recubre de cedro
y las pinta de rojo.
¿Acaso eres rey
para apasionarte por el cedro?
¿No comió y bebió tu padre [el rey Josías]?
Pero practicó el derecho y la justicia...
Juzgó la causa del pobre y del necesitado,
y entonces le iba bien...
Pero tus ojos y tu corazón
no están más que para tu ganancia,
para la sangre inocente que derramas
y para la opresión y violencia que haces» (Jr 22, 13-17).

Aunque estas palabras de Jeremías, mezcla de desmán y de sarcasmo, se centraban en las injusticias sociales, el profeta no hablaba como reformador social o sobre una base económica y política. El profeta se sentía obligado a hablar por un encargo especial recibido del Señor y en nombre de un Dios que es «compasivo y misericordioso, ... rico en gracia y fidelidad» (Ex 34, 6). Un llamamiento divino enviaba a los profetas a realizar esta misión, como se ve con claridad en los relatos correspondientes. Por ejemplo:

Am 7, 15. «El Señor me tomó de detrás del rebaño y me dijo: ‘Vete, profetiza a mi pueblo Israel’»³⁰.

³⁰ En el episodio que figura en Amós 7, 10-17, una confrontación entre Amós y el sumo sacerdote Amasías (v. 10-13) prepara para dos importantes oráculos de Amós; el primero se refiere a su vocación por Yahvé (v. 14-15); el segundo, al juicio de Dios contra Amasías; véase H. W. Wolff, *Joel and Amos* (Philadelphia: Fortress Press, 1977) 308. La vocación de Amós sigue el modelo del camino extraordinario por el que Dios tomó a David «del campo de pastoreo, de detrás del rebaño, para que fueras caudillo de mi pueblo Israel» (2 Sm 7, 8). La acentuación que Amós hace de la iniciativa divina en su vocación profética vuelve a aparecer claramente en 3, 8; un texto que «sugiere la autoridad de quien tiene que expresarse públicamente en términos clarísimos... con la misma seguridad con que Yahvé le había impuesto esta exigencia terrible» (Wolff, 187).

Jr 1, 7. «El Señor me dijo: ‘no digas: soy un niño, pues irás a todos a quienes yo te envíe, y todo lo que yo te mande dirás’».

La ocasión que movió a los profetas a una nueva apreciación de Yahvé fue el clamor de los pobres y de los oprimidos; la actitud o la disposición que les permitía escuchar ese clamor se había formado gracias a la vieja tradición mosaica; el lenguaje de los profetas se forjaba en textos antiguos que incidían de lleno en la controversia contemporánea.

Los logros de Moisés y Josué, al liberar a los esclavos y a otras víctimas de los faraones egipcios y de los reyezuelos cananeos, han quedado ahora anulados. Apareció una gran multitud nueva de personas pobres e indefensas, que esta vez eran hermanos y hermanas israelitas, oprimidos por una monarquía que se consideraba a sí misma como heredera y protectora de la religión mosaica. Pero los reyes habían profanado el mensaje de Moisés y se habían opuesto a él, haciendo caso omiso de los derechos de las familias, viviendo con ostentación y lujo, e imponiendo pesados impuestos, y también adueñándose de los símbolos religiosos para justificarse a sí mismos. Varios ejemplos ilustrarán la tarea, casi imposible, de los profetas consistente en condenar a reyes, sacerdotes y otros profetas, todos ellos debidamente ungidos y encargados válidamente de desempeñar sus oficios:

Am 7, 13. El sumo sacerdote Amasías, en nombre del rey Yeroboam, da al profeta la siguiente orden: «No continúes profetizando en Betel, porque es un santuario real y un templo nacional»³¹.

Jr 7, 4. El profeta grita diciendo que la frase sagrada: «(Este es) el templo del Señor» son palabras engañosas, por muchas veces que se las pronuncie. Jeremías repite tres veces las palabras. Por eso, «Así dice el Señor: ... Haré de este templo como del de Siló [donde antaño se conservaba el arca], y haré de esta ciudad [Jerusalén] una maldición para todas las naciones de la tierra» (Jr 26, 4.6).

1 Re 21. En medio de sus ayunos y oraciones, el rey Ajab y la reina Jezabel tramaron arrebatar a Nabot la heredad de sus padres. Se violaban así antiguas tradiciones que protegían los derechos de las familias y de los clanes (Lv 25)³².

³¹ El autor profético de esta sección hace un bonito juego de palabras con los términos hebreos que utiliza: «No continúes profetizando en Betel [en hebreo significa: casa de Dios], porque es... un templo nacional [en hebreo: *bêt-mamlākā*, casa del reino]. El sumo sacerdote de Betel repudia las palabras que vienen de Dios y que indudablemente tienen su lugar indicado en la «casa de Dios» (*bêt-‘ēl*), porque pretende que Betel es en realidad un templo nacional, la casa del reino (*bêt-mamlākā*).

³² Véase W. Brueggemann, *Trajectories...*, 172.

Los profetas eran los que llamaban a cuentas a los reyes y a los sacerdotes. De este modo, personas sin cargo alguno oficial formulaban juicios sobre los dirigentes legítimos del país, tanto en el ámbito religioso como en el civil. Los profetas querían que se volviera a la antigua alianza. Puesto que con este llamamiento a la acción se escuchaba el grito de dolor intenso de los pobres, los profetas llamaron «nueva» a esta alianza y la concibieron como expresada por primera vez³³. Como en los días de faraón y de los reyezuelos cananeos, Dios barrería –o, mejor, incitaría a naciones extranjeras a que destruyeran– el templo, la ciudad y la dinastía para justificar su promesa de compasión hacia los pobres.

Por extraño que parezca, la religión bíblica sobreviviría únicamente si se centralizaba en la ciudad santa de Jerusalén, y estarían justificados los objetivos de unir al pueblo con el Dios compasivo únicamente si se destruía la ciudad santa. La religión bíblica halló la supervivencia gracias a sus líderes y centros institucionales; pero sólo era digna de sobrevivir gracias a los líderes del antiestablecimiento: los profetas.

El mensaje principal para la empresa misionera de la iglesia, que se deriva de este período que comienza con la muerte de Salomón y que alcanza su punto culminante con la caída de Jerusalén (922-587 a. C.), consiste en el reconocimiento de los profetas que alzan su voz en nombre de los oprimidos, y consiste también en el papel que desempeñan las naciones extranjeras para hacer justicia a ese clamor.

Destierro y llamada a la nueva creación (587-539 a. C.)

Con la destrucción de Jerusalén en el año 587 a. C. y la deportación del pueblo a un país extranjero, Israel retrocedió a los días que precedieron a Moisés:

«El Señor hizo olvidar en Sión
fiestas y sábados;
rechazó en el furor de su ira
al rey y al sacerdote.
Desdeñó su altar el Señor,
profanó su santuario;
entregó los muros de sus palacios
en poder del enemigo;

³³ De esta manera, Jr 31, 31-34 reinterpreta el pasaje de Dt 6, 4-9. Véase J. Swetnam, *Why Was Jeremiah's New Covenant New?* («Studies on Prophecies, Supplement to Vetus Testamentum» 26) (Leiden: E. J. Brill, 1974) 111-115.

éste gritó en la casa del Señor
como en día de fiesta...
Su rey y su príncipe están entre gentiles;
ya no hay ley.
Tampoco sus profetas reciben
visión del Señor...
Mis ojos se consumen por las lágrimas,
hierven mis entrañas,
Se derramó por tierra mi hiel
a causa del desastre de la hija de mi pueblo»
(Lam 2, 6-11).

Estas líneas, llenas de tristeza, fueron compuestas en la tierra prometida, después de su devastación, y su autor es uno de los pocos israelitas a los que permitieron quedarse los conquistadores babilonios³⁴. Puesto que este lamento volvía al viejo credo de la alianza y clamaba a «el Señor, el Señor, Dios compasivo y misericordioso, tardo a la ira y rico en gracia y fidelidad» (Ex 34, 6), la tristeza tenía un vislumbre de esperanza:

«Las bondades del Señor no terminaron,
no se agotaron sus misericordias;
nuevas son cada mañana.
¡Grande es tu fidelidad!...
Porque no rechaza por siempre el Señor» (Lam 3, 22-31).

Sin embargo, el futuro no se confiaría al resto que quedó en el antiguo reino de Judá, ni a las personas que huyeron de la tierra prometida a Egipto, llevando con ellos al profeta Jeremías contra su voluntad (Jr 43, 1-7). Los desterrados en Babilonia pretenderían ser el «verdadero resto» del Señor, la cepa de la que iba a crecer el nuevo pueblo de Dios (Jr 24; Ez 11, 14-21; Esd 4, 1-3)³⁵.

Por este motivo, se transmitió un grave sectarismo que pasó del período anterior a los días del destierro, y que después del destierro pasó a los quinientos años finales que transcurrieron antes de la aparición del cristianismo³⁶. En algunos casos, las diferencias que

³⁴ Véase D. R. Hillers, *Lamentations* (Garden City, N.Y.: Doubleday, 1972) XXIII.

³⁵ D. E. Gowan, *Bridge between the Testaments* (Pittsburgh: Pickwick Press, 1976) 36-38: «Tensiones entre los que habían regresado y el 'pueblo de la tierra'».

³⁶ Este sectarismo se fue haciendo cada vez más pronunciado, sobre todo desde que Esdras hizo más rigurosas las condiciones para pertenecer al «judaísmo». Véase M. Stone, *Scriptures, Sects and Visions. A Profile of Judaism from Ezra to the Jewish Revolts* (Philadelphia: Fortress Press, 1980); W. S. McCullough, *The History and Literature of the Palestinian Jews from Cyrus to Herod* (Toronto: University of

separaban a la diáspora judía de los que habían quedado en su tierra patria llegaron a agrandarse hasta constituir un abismo insalvable, como ocurrió con los judíos de Elefantina en Egipto. En otras ocasiones, la diáspora no se hallaba más alejada que Samaría, unos pocos kms. al norte de Jerusalén, pero la grieta llegó a convertirse en un cañón insalvable, por los recelos de tipo religioso y psicológico. Incluso entre el «verdadero resto» de Mesopotamia, se fueron formando dos grupos rivales. Dos dirigentes predicaban un mensaje, cada uno lo suficientemente compatible con el otro para que pudieran incluirse ambos en una misma biblia. Sin embargo, sus respectivos mensajes de consuelo y vida nueva tendían a realzar valores diferentes en el proyecto inicial de un Israel repatriado.

El profeta Ezequiel, que predicó antes y después de la caída de Jerusalén (los capítulos 4-24, antes del año 587 a. C.; los capítulos 33-39. 40-48, después de esa fecha), se convirtió en el portavoz de la tradición meridional de Jerusalén; el otro profeta, denominado Segundo Isaías o Deuteroisías, cuyas palabras –contenidas en los capítulos 40-55– fueron añadidas al rollo de Isaías por un editor posterior, eran un eco de la tradición septentrional contenida en el Deuteronomio, en Oseas y en Jeremías³⁷. Véanse resumidos los puntos de comparación y contraste:

<i>Ezequiel</i>	<i>Segundo Isaías</i>
Acentúa los actos de culto o litúrgicos en la reconstrucción de Israel (36, 16-38).	Quita énfasis al lenguaje sagrado y a la función litúrgica (Is 43, 22-28).
Centra la vida en Jerusalén y en el templo (c. 40-48).	Habla simbólicamente sobre Jerusalén y nunca menciona al templo, a no ser en el pasaje de controversia: 44, 28 b.
Refuerza el papel de los zadoquitas o sacerdocio de Jerusalén contra los otros levitas (40, 46; 43, 19; 44, 15-31).	Hace caso omiso del sacerdocio, incluso en pasajes como 52, 11-12 (en Dt 18, 1-8 se defienden los privilegios de los levitas no zadoquitas).

Toronto Press, 1975). P. D. Hanson, *The Dawn of Apocalyptic*, 2.^a ed. (Philadelphia, Fortress Press, 1979), explica y documenta la lucha, principalmente entre el elemento «realista» o «pragmático» y el elemento «visionario». Este último ganó la batalla, de forma que la profecía anterior al destierro quedó reducida al silencio y fue siendo sustituida gradualmente por un movimiento apocalíptico. La resistencia a esta evolución de las cosas se hace patente en libros como Isaías 56-66.

³⁷ Las semejanzas entre Ezequiel y el Segundo Isaías fueron acentuadas excesivamente por D. Baltzer, *Ezechiel und Deuteromesaja* (New York: Walter de Gruyter, 1971), pero esta obra nos hace ver, a pesar de todo, la estrecha interacción de pensamiento que hubo entre ellos y la posibilidad de una síntesis viable. Véase mi reseña en «Biblical Theology Bulletin» 3 (1973) 100-102.

Reconoce el papel del rey davídico, llamado ahora «príncipe» (46, 2).

Define el momento del regreso por la aparición de la gloria del Señor en el templo (43, 1-9).

Termina haciendo un rechazo de las naciones (c. 38-39).

Devuelve los privilegios reales al pueblo llano (55, 3-5).

Al extranjero pagano *Ciro* le llama el «ungido» del Señor (45, 1), que como un nuevo Moisés conducirá al pueblo a la libertad (45, 1-7; 41, 25-29).

Concluye refiriéndose a la salvación de las naciones (49, 6).

Podrían desarrollarse con mucha mayor extensión estos puntos de comparación y contraste entre Ezequiel y el Segundo Isaías. En capítulos posteriores del presente estudio, volveremos sobre estos profetas clave. Por el momento, podemos llegar a varias conclusiones, que son importantes para tener una idea de conjunto del Antiguo Testamento y que son útiles para discutir la misión de la iglesia con respecto al mundo. En primer lugar, resumiremos las cuestiones relativas a la biblia:

a. En un momento crucial como el destierro, cuando Israel se hallaba en la encrucijada y tenía que adoptar una grave decisión sobre sus futuras direcciones, no se disponía de una respuesta única que lo abarcara todo. Las diferencias entre Ezequiel y el Segundo Isaías eran teológicas por cuanto implicaban el sacerdocio, el templo y el criterio para discernir a los miembros del pueblo elegido. Pero lo que obligó a Israel a volver a pensar su propia teología fueron factores políticos y económicos. Por ejemplo, se suscitó la cuestión de si las naciones podrían ser o no instrumentos en manos del Señor, no sólo para castigar a Israel, sino también para contribuir positivamente a su salvación. ¿Se dignaría Dios escoger a un extranjero pagano, a *Ciro* rey de Persia, para que fuera otro Moisés en la liberación de su pueblo? La experiencia que Israel adquirió en el destierro babilónico, rindiendo culto a Dios sin un templo y sin funciones clave para los sacerdotes zadoquitas, ¿indicaría la voluntad de Dios con respecto al liderazgo religioso y a los estilos de oración para el futuro? ¿Habría que dar más laxitud a las normas del templo de Jerusalén (Segundo Isaías) o convendría hacerlas todavía más estrictas (Ezequiel)?

b. Los dos principales profetas acudían a la tradición para dar apoyo a sus divergentes conclusiones: Ezequiel, a las costumbres y centros meridionales, o Jerusalén; el Segundo Isaías, al reino septentrional de Israel. Aunque la actitud de Ezequiel podría parecer más

tradicional, porque había persistido –de manera casi inquebrantada– durante los quinientos últimos años, las raíces del Segundo Isaías llegaban más allá de las innovaciones de David y Salomón con respecto a Jerusalén y se identificaban con las formas de culto, más sencillas, del tiempo de Moisés y de los jueces.

c. La teología de Ezequiel dominó los quinientos años siguientes del período que siguió al destierro. No obstante, la respuesta del Segundo Isaías ejerció influencias de menor importancia, y de este modo mantuvo vivo un ideal religioso que Jesús evocaría en su ministerio y en su oración³⁸. Aunque los sucesores de Ezequiel mantuvieron una línea clara y siempre más rígida de continuidad teológica, que casi equivalía a un tipo de existencia de «ghetto» voluntario en Jerusalén, especialmente después de aplicarse las leyes dictadas por Esdras (véase Esd 10), las tradiciones del Segundo Isaías permitieron ver destellos de salvación universal, e hicieron posible que el reinado cósmico del Señor iluminara incluso el ritual del templo. Los compositores de los salmos 96-99 experimentaron intensas influencias del Segundo Isaías. Por eso, aunque las reglas del templo, heredadas de Ezequiel, eran muy restrictivas, los símbolos del templo, que procedían del Segundo Isaías, llegaron libremente a todo el universo.

Reconstrucción y esperanzas apocalípticas (539-7 a. C.)³⁹

Los quinientos años que siguieron al destierro y que prepararon el terreno para la manifestación de Jesús a Israel, resultan ser los más difíciles de reconstruir históricamente⁴⁰. Aunque numerosos detalles sobre gobierno y relaciones internacionales o sobre fiestas y partidos religiosos permanecen envueltos en brumas históricas, hay un hecho en el escenario religioso que parece bastante claro. Está comprobado por la escasa documentación de que disponemos y también por el resultado final del período que siguió al destierro. Se

³⁸ Véase P. D. Hanson, *The Dawn of Apocalyptic*, c. 2; y, más adelante, el c. 6.

³⁹ El año 7 a. C. representa la fecha del nacimiento de Jesús. Es difícil decidir cuál fue el momento real y básico en el que los discípulos de Jesús se apartaron de su progenitor, el judaísmo: véase, más adelante, el c. 6.

⁴⁰ Véase J. Bright, *A History of Israel*, 2.^a ed. (Philadelphia: Westminster Press, 1972) 343: «Resulta extraordinariamente difícil escribir la historia de Israel durante este período. Nuestras fuentes bíblicas son inadecuadas (en el mejor de los casos); sigue habiendo lagunas descorazonadoras y problemas de solución nada fácil.

realizaron intensos esfuerzos por conservar la pureza del pueblo elegido. El exclusivismo se tradujo en una grave disputa entablada no sólo entre los dos grupos rivales que vivían en el destierro y que se centraban alrededor de Ezequiel o alrededor del Segundo Isaías, respectivamente, sino que además (de manera más dramática aún) tenía por objeto una cuestión aparentemente inocente: ¿quién constituye el verdadero resto de Israel? Los que regresaban del destierro babilónico reclamaban para sí ese título y rechazaban a los rezagados que habían quedado atrás en la tierra prometida. La lucha duró más de un siglo y fue resuelta definitivamente por Esdras en el año 428 a. C. Esdras exigía que se despidiera a todas las mujeres «extranjeras» y a sus hijos (Esd 10). En este punto, la escisión entre «Jerusalén» y «Samaría» se convirtió en irrevocable hostilidad.

Se dio entonces el nombre de «samaritano» a un pueblo que nació del matrimonio mixto entre personas del «resto» (que habían quedado en el país, después de la destrucción y deportación del reino septentrional en 721 y del reino meridional en 587) y extranjeros que habían sido traídos o que habían llegado espontáneamente al país. Los samaritanos limitaban sus libros sagrados al hexateuco (los seis libros del Génesis, Exodo, Levítico, Números, Deuteronomio y Josué) y de esta manera pretendían conservar estrechos lazos con Moisés el legislador y con Josué el conquistador. Por el contrario, los «judíos» de Jerusalén acentuaban otra parte diferente de su historia. Esta otra tendencia puede verse en los dos libros de Crónicas y también en los libros de Esdras y Nehemías. Aquí, la historia comienza con Adán y llega hasta Jacob, salta después hasta David y su dinastía y la ciudad sagrada de Jerusalén. Se pasa por alto el período de Moisés y de la alianza. Estos cuatro libros de 1 y 2 Crónicas y de Esdras y Nehemías hacían aún más: transferían las prerrogativas finales a los sacerdotes y personal del templo. Se defiende, pues, teológicamente, una relación estricta entre los israelitas puros, el país, el sacerdocio zadoquita y el Dios que mora en su templo⁴¹.

«Una segunda característica del judaísmo [posterior al destierro] –para citar a Werner Foerster– es el hecho irracional de que la profecía se fuera extinguiendo gradualmente»⁴². La desaparición no es enteramente irracional. Puede explicarse, al menos parcialmente. La profecía clásica, tal como la observamos en Amós, Miqueas, Isaías o Jeremías, suponía una situación en que la política y la

⁴¹ Véase S. Japhet, *Conquest and Settlement in Chronicles*: «Journal of Biblical Literature» 98 (1979) 205-218.

⁴² W. Foerster, *From the Exile to Christ* (Philadelphia: Fortress Press, 1964) 4; véase Sal 74, 9; 1 Mac 4, 46; 9, 27; 14, 41.

economía tuvieron repercusiones sobre los sacerdotes y los teólogos y los obligaron a adoptar nuevos símbolos y estilos de culto y a abrigar nuevas esperanzas morales. Por el contrario, el judaísmo posterior al destierro combinaba la religión y la política con tanta exclusividad en el control ejercido por los sacerdotes, que desaparecía la saludable tensión entre estas fuerzas. Más aún, el judaísmo llegó a ser tan diminuto en su demarcación geográfica, que la política mundial pudo prescindir de él hasta el período, muy tardío, de los macabeos y los hasmoneos (167-163 a. C.). El judaísmo, encerrado en su «ghetto», tendía a hacer caso omiso del mundo y se concentraba en su propia pureza ritual y étnica. No existía ya el marco natural para la profecía. Los profetas no podían ya dirigir un llamamiento a una vida independiente y secular para hacer crítica y purificar el centro religioso de poder.

Ahora bien, el judaísmo era mucho más que esa teocracia de control exclusivo. Podemos descubrir puntos aislados de leal oposición entre los herederos de la tradición, desde Jeremías y el Segundo Isaías. Había un grupo de personas de mente abierta, pero en agonía, a quienes hay que atribuir los capítulos 56-66 de Isaías y libros como Jonás y Rut. Estos «rebeldes religiosos» dirigían un llamamiento al judaísmo para que se abriera al exterior:

«Que no se diga al extranjero que se ha asociado al Señor:
 'Me separará totalmente el Señor de su pueblo'.
 Que no diga el eunuco:
 '¡Ay! Soy un leño seco'.
 Pues así dice el Señor:
 ...'Los llevaré a mi santa montaña
 y los alegraré en mi casa de oración.
 Sus holocaustos y sus sacrificios
 serán aceptos sobre mi altar;
 porque mi casa es casa de oración
 y así la llamarán todos los pueblos.
 Oráculo del Señor, nuestro Dios,
 que congrega a los dispersos de Israel:
 aún congregaré a sus deportados
 con los ya reunidos'» (Is 56, 3-4.7-8).

En Jerusalén había otros grupos de «oposición leal». Eran los descendientes de los antiguos sabios, que antaño habían estado próximos a la realeza de Jerusalén, pero que ahora tendían a distanciarse. No confiaban en los profetas antiguos ni los admiraban. Estos sabios eran gente moderada, acomodados económicamente, personas religiosas pero no fanáticas en su piedad litúrgica. Por ejemplo, el libro de los Proverbios menciona raras veces, si es que lo hace alguna

vez, la alianza, el templo o el sacrificio; su introducción de nueve capítulos, redactada muy tardíamente en el período que siguió al destierro, se refiere a las tradiciones reales y proféticas, pero sólo para atribuir tales beneficios a la sabiduría⁴³.

Finalmente, en Jerusalén hizo su aparición el movimiento apocalíptico que nació de numerosas influencias, algunas bastante dramáticas. Este movimiento alcanzó en Daniel 7-12 su más intensa expresión. Misteriosos y fantásticos símbolos reflejan tiempos de horror, cuando la «abominación de la desolación» se instale en el templo y quede anulada la ley (Dn 9, 27; 1 Mac 2, 57). Los apocalípticos anunciaban la destrucción de los perseguidores y la venida del reino de Dios. Sin embargo, la respuesta fue diferente. El reino de Dios no caía del cielo; más bien, la dinastía hasmonea se apoderaba del poder político y religioso. Las reacciones adoptaban en Judea diversas formas. Aparecieron sectas y grupos religiosos diferentes y, a veces, hostiles, como los saduceos, los fariseos, los zelotas y los esenios⁴⁴. La historia es larga y complicada. Los romanos ocuparon Judea en el año 63 a. C. En el año 37 a. C., la dinastía hasmonea fue totalmente barrida y el último de sus descendientes, Antígono, fue decapitado por los romanos, que pusieron como rey a Herodes el Grande.

Esta visión rápida de la época que siguió al destierro no estará completa si no hablamos más explícitamente de los fariseos, grupo religioso laico que llegó a preocuparse muy activamente de ganar conversos para el judaísmo. Su actividad misionera estuvo alentada y promovida por el gran número de judíos que vivían ya en el extranjero, en la diáspora. Parece que la labor de conversión que más éxito tuvo se desarrolló en Asia Menor y en el norte de Africa. Grupos poderosos e influyentes de judíos vivían también en Egipto y en la zona oriental que antaño había sido Babilonia. No es casual que de la diáspora procediera el gran apóstol de los gentiles, Pablo de Tarso.

De este largo período que siguió al destierro deducimos dos observaciones que son importantes para estudiar la misión de la

⁴³ El estudio más adecuado del movimiento sapiencial ha sido escrito por G. von Rad, *Wisdom in Israel* (Nashville: Abingdon, 1977). La interacción entre la sabiduría y el culto es el título de una obra (*Wisdom and Cult*) escrita por L. G. Perdue (Missoula, Mont.: Scholars Press, 1977) en la que no se ve que la reacción de los sabios fuera excesivamente negativa y donde dicha reacción se matiza cuidadosamente. E. E. Urbach, *The Sages: Their Concepts and Beliefs* (Jerusalén: Magnes Press, 1975) 551-554, recoge el tópico de la «elección y proselitización» en el judaísmo, después de la destrucción del templo y, posteriormente, en el imperio romano. Urbach hace notar la ambigüedad que existía en los rabíes y sabios judíos que no sabían si estimular o no las conversiones, y señala lo difícil que era definir las condiciones para las mismas. R. Gordis, *Poets, Prophets and Sages* (Bloomington: Indiana University Press, 1970) 160-197, estudia «los antecedentes de la literatura sapiencial».

⁴⁴ Véanse las referencias mencionadas en la nota 36, *supra*.

iglesia. En primer lugar, aparecieron graves tensiones entre los judíos, al inclinarse la religión a ser estrechamente conservadora en su país de origen y al echar sólidas raíces, al mismo tiempo, en numerosas partes del mundo muy distantes. Las diferencias llegaron incluso al hecho de que en Alejandría (Egipto) existiera un canon de libros sagrados más extenso que el que se usaba normalmente en Jerusalén. Aunque a los gentiles se les prohibía bajo pena de muerte llegar más allá del gran patio exterior del templo de Jerusalén, sin embargo podían ser admitidos a las sinagogas de la diáspora en calidad de «temerosos de Dios». Esas personas tenían fe en Yahvé, pero no se sometían a la circuncisión ni observaban otras prescripciones relativas a la alimentación o las ceremonias. La diáspora se vio obligada a cuestionar algunas de las prescripciones tradicionales y de las exigencias de los sacerdotes de Jerusalén.

Conclusión

Al cerrar el capítulo, nos fijaremos en algunos aspectos clave de la larga historia de Israel que pueden ser importantes luego, cuando elaboremos una teología de la misión. Los paralelos pueden ser sorprendentes y pueden contribuir con normas esenciales o sólida sabiduría al apostolado de la misión. Señalaremos en seguida a la atención del lector algunos de esos aspectos.

En muchos casos hemos visto que la religión bíblica no se desarrolló simplemente porque los dirigentes religiosos se inspiraran en sus propios recursos teológicos y decidieran actuar de manera diferente. Las repercusiones de la economía y la política obligaron a los sacerdotes y los príncipes a hacer frente a situaciones completamente nuevas. Las guerras emprendidas por Asiria o Babilonia contra Egipto y sus minúsculos estados satélites, y asimismo la entrada de Grecia y Roma en el escenario israelita dispersó a los israelitas y produjo la diáspora. Las tensiones que antaño podían observarse entre el reino septentrional de Israel y el reino meridional de Judá se extendieron hasta adquirir proporciones internacionales. Las realidades seculares que había detrás de aquellos cambios religiosos hicieron saber a Israel que él no tenía completo control sobre el orden del día y el desarrollo de dichos cambios. La iglesia, lo mismo que Israel, tiene que reaccionar ante un escenario que a menudo le ha sido impuesto políticamente.

Israel tuvo que aprender a reaccionar positivamente. En otras palabras: las naciones extranjeras y el mundo secular de los israelitas sobrevivieron y son recordados hoy por la tenacidad de la tradición religiosa de Israel, pero esta tradición religiosa fue enriquecida enor-

memente por las naciones y por preocupaciones seculares. La huida de Egipto bajo el caudillaje de Moisés o la conquista de la ciudad de los jebuseos por David se transformaron en los símbolos religiosos clave del «éxodo» y de la «santa ciudad de Sión». La iglesia debe preguntarse cuáles son las tensiones y acontecimientos centrales de hoy que pueden convertirse en símbolos religiosos clave que manifiesten el mensaje evangélico.

Cuando Israel transformaba acontecimientos seculares en imágenes o tipos religiosos, la religión se purificaba e impartía nueva vida a los fenómenos seculares. Algunas veces, esos hechos seculares eran más bien insignificantes y nunca habrían hecho historia. La liturgia les confería existencia permanente, al convertirlos en focos de unión para futuras generaciones y en mensajeros de las secretas esperanzas divinas y en objetivos para su pueblo. La iglesia, hoy día, no debiera subestimar jamás su poder para llegar al exterior y plasmar de nuevo aquellos movimientos seculares que pudieran tener quizás algunas características nocivas o degradantes, pero que no obstante son capaces de comunicar la presencia misteriosa del creador.

El mundo secular o periférico emitía constantemente señales o destellos de gran importancia para Israel. El mundo visible seguía conservando la memoria y la presencia de su hacedor invisible, e Israel podía convertirlo en palabra del amor personal de Dios. Con mucha frecuencia, aquellas intuiciones incidentales eran tan importantes como el *corpus* principal de la doctrina y la vida de Israel; esas intuiciones invitaban insistentemente a Israel a reaccionar vigorosamente y a cumplir de esta manera su misión.

Procederemos ahora con arreglo a la metodología básica de este primer capítulo: 1) de acontecimientos seculares, que a veces eran insignificantes, se pasa a la historia mundial por medio de las celebraciones litúrgicas y el símbolo religioso; 2) de las señales del interés y preocupación universal de Dios por todo su pueblo, se pasa al enriquecimiento y expansión de la doctrina y la vida de Israel.

2

El proceso de aculturación en la biblia

«Por tu origen y por tu nacimiento eres del país de los cananeos; tu padre era amorreo y tu madre era hitita» (Ez 16, 3).

Dios no comenzó la religión bíblica creando a Israel de la nada, al alborear la vida en el planeta tierra. Dios eligió a Israel después que el linaje humano existiera ya desde hacía miles y quizás millones de años. En consecuencia, la primerísima visión o comprensión de Dios, dentro del marco de la biblia, no se centraba en Dios como hacedor del universo o como creador del linaje humano, sino como *salvador* de Israel como pueblo elegido. En este capítulo vamos a estudiar algunas de las consecuencias de esta decisión divina de intervenir primariamente como salvador más bien que como creador. Asimismo, la misión universal no comienza nunca *ex nihilo*, sino dentro del marco de una cultura preexistente.

Dios como salvador y creador

Cronológicamente, la creación fue primero. Pero, teológicamente, hay que concederle el primer puesto a la salvación. La biblia comienza con un relato dramático sobre «los orígenes de los cielos y de la tierra, cuando fueron creados» (Gn 2, 4). Pero los once primeros capítulos del Génesis se reunieron en una época tardía de la historia israelita, para dar una introducción solemne a la ley divina de

salvación que figura en la Torá (los cinco libros desde el Génesis hasta el Deuteronomio). La mejor interpretación de esos capítulos del Génesis es considerarlos como un comentario teológico del camino de Dios para salvar a su pueblo Israel¹. La organización de dichos capítulos se llevó a cabo por vez primera en los reinados de David y de Salomón (1004-921 a. C.), y se revisaron durante el destierro (587-539 a. C.). Cada vez, la nueva revisión estuvo al servicio de un fin religioso: para Dávid y Salomón, ese fin religioso fue crear un marco para su imperio y para el apoyo de su dinastía; durante el destierro, el fin consistió en la esperanza de restaurar la vida en la tierra prometida; después del destierro, el objetivo fue la fe en el reinado definitivo de Dios en la tierra.

Para la teología de la misión, es importante que sigamos investigando esta distinción entre «creación» y «salvación»². Si la religión bíblica se basara en el acto divino de la creación, entonces sacaríamos la conclusión de que *a*) Dios, de ordinario, actúa solo en medio de esplendor divino solitario, ya que tuvo que hacerlo así al crear el mundo de la nada; *b*) Dios consigue de una vez lo que él decide, y es conocido más que nada por su omnipotencia; *c*) Dios actúa en una situación perfecta, porque él no puede producir nada indigno y sobra por tanto aquel estribillo: «Y vio Dios que era bueno» (Gn 1, 4.10.12.18.21.25.31); *d*) los detalles de la acción creadora de Dios en todo el universo pueden medirse con instrumentos científicos, y *e*) el primer acto divino de creación es único y no puede repetirse nunca.

Si, por el contrario, la religión bíblica no se inaugura en el momento de la primera creación, sino dentro del curso de la historia humana, entonces los acentos se desplazan radicalmente. Por contraste con el modelo de religión basado en la creación, descrito anteriormente, vemos ahora que *a*) Dios no actúa solo, sino dentro de una red humana complicada de la política, la economía y las costumbres sociales; *b*) Dios no nos inculca tanto su poder como su misericordia y tolerancia hacia la humana debilidad, la ignorancia e incluso el pecado deliberado; *c*) el marco para la acción de Dios no es ya el escenario libre y abierto de la nada, como ocurrió en la primera creación, sino el agua fangosa y la atmósfera contaminada de la vida

¹ Véase H. W. Wolf, *The Kerygma of the Yahwist*, en *The Vitality of Old Testament Traditions*, obra publicada bajo la dirección de W. Brueggemann y H. W. Wolff, 2.ª ed. (Atlanta: John Knox Press, 1982) 29-40; reimpresión de «Interpretation» 20 (1966) 131-158.

² Véase B. W. Anderson, *Creation versus Chaos. The Reinterpretation of Mythical Symbolism in the Bible* (New York: Association Press, 1967); J. Reumann, *Creation and New Creation. The Past, Present and Future of God's Creative Activity* (Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1973); C. Westermann, *Beginning and End in the Bible* (Philadelphia: Fortress Press, 1972).

humana; *d*) la acción de Dios resulta ser inconmensurable, porque nadie puede determinar la altura y la profundidad del amor que le sirve de motivación (Ef 3, 18), y *e*) los grandes actos divinos de redención (los *mirabilia Dei*) podían repetirse y, de hecho, tuvieron que repetirse sin cesar.

Con arreglo a este nuevo esquema, la religión bíblica se basa en la voluntad divina de ocuparse de la complicada situación de la vida humana, no sólo en cuanto está plasmada por su cultura y sus valores, sino también en cuanto está deformada por su pecado, debilidad y prejuicios. La religión nace de la iniciativa de Dios dentro de una estructura preexistente de existencia humana. Este proceso por el cual Dios se interesa por el estilo de vida de un pueblo, lo purifica y le imprime una nueva dirección, y de este modo hace que la comunidad, guiada por la providencia divina, cree un modelo de culto, moralidad y esperanzas: este proceso, que se realiza dentro del marco de la religión, lo denominamos nosotros «aculturación». Hay particularmente un texto bíblico que enuncia este camino misterioso e inminente de Emmanuel o Dios-con-nosotros:

«Buscad al Señor mientras se deja encontrar,
invocadlo cuando está cerca.
Abandone el impío su camino
el hombre inicuo sus pensamientos,
y vuelva al Señor, que se apiada de él,
y a nuestro Dios, que perdona continuamente.
Pues mis pensamientos no son los vuestros,
y vuestros caminos no son mis caminos –oráculo del Señor–.
Porque como el cielo es más alto que la tierra,
así mis caminos son más altos que vuestros caminos,
y mis pensamientos que vuestros pensamientos.
Como la lluvia y la nieve descienden de los cielos
y no vuelven allá, sino que empapan la tierra,
la fecundan y la hacen germinar,
y dan semilla al sembrador y pan al que come,
así es mi palabra, que sale de mi boca:
no volverá a mí vacía,
sino que hace lo que yo deseo
y consigue aquello para lo que la envió» (Is 55, 6-11).

Nunca estimaremos demasiado la importancia de estas líneas para orientar nuestra apreciación de la teología del Antiguo Testamento y para dirigir nuestra aplicación pastoral a la misión. Señalamos a la atención del lector el movimiento de la acción en este poema: *a*) aunque seamos impíos o inicuos, podemos invocar todavía al Señor «mientras él se deja encontrar» y está cerca de nosotros; *b*) se espera de nosotros que adoptemos una decisión tajante: «Invo-

cadlo... Abandone el impío su camino»; aunque no podamos prever todas las consecuencias, hemos de actuar de manera decidida y con confianza; *c*) continuando con la actitud de entrega confiada a Dios, se nos recuerda el misterioso plan divino de salvación para nosotros; los pensamientos de Dios son más elevados que los nuestros, «como el cielo es más alto que la tierra»; *d*) pero Dios no permanece trascendentalmente reservado y frío, ni sus pensamientos están suspendidos como nubes en el cielo. Lejos de eso, la palabra de Dios cae suavemente, «como la lluvia y la nieve descienden de los cielos», empapando la tierra, y poco a poco «volverán a mí», dice Dios, pero no volverán vacías, sino en la forma terrena de árboles, matas y grano.

La palabra divina retorna a Dios en formas humanas, en lenguajes antiguos y estructuras psicológicas, incluso dentro de las situaciones comprometedoras del prejuicio humano, de la ambición y de la ignorancia. No importa lo intrincadamente humano que pueda ser el marco y la forma del mensaje divino. Seguirá pujando con impulso hacia el cielo. Como las plantas y las matas, la palabra de Dios se extiende espontáneamente hacia el sol. En el corazón de nuestra existencia humana, tanto individual como socialmente, hay un núcleo eficaz y misterioso de vida que nos insta a vivir «divinamente», con esperanzas, decisiones y acciones que son heroicas, sin que pueda darse de ello una explicación puramente humana.

El ciclo de la vida con que el Segundo Isaías describía la manera que Dios tiene de ocuparse de su familia humana cautiva la mente y mantiene la tensión en el presente capítulo y en el siguiente. En el capítulo 2, estudiaremos el proceso de aculturación por el que se absorbió la palabra de Dios y se la comunicó luego dentro de un lenguaje y cultura humanos. En el capítulo 3, estudiaremos las exigencias y desafíos que se hacen a nuestra existencia terrena, cuando las esperanzas divinas atraen nuestro camino humano hacia el cielo. Ni el capítulo 2 ni el capítulo 3 se podrán entender adecuadamente si se leen y estudian independientemente el uno del otro.

Con arreglo a Is 55, 6-11, la voluntad y el plan de Dios preexisten desde toda la eternidad. Sin embargo, no son conocidos hasta que, como la lluvia y la nieve, empapan la tierra y brotan de ella con nuevas formas de vida. La palabra misteriosa de Dios, que antes estaba tan trascendentalmente por encima de nosotros como el cielo y las nubes, se manifiesta ahora dentro del contexto y la relación de la vida humana. Una vez que hemos aceptado esta forma humana de la voluntad de Dios dentro de nuestra sociedad, nos sentimos impulsados casi al instante a protestar proféticamente contra nuestra comprensión –inadecuada y torcida– de la palabra de Dios. No obstante, como indicamos antes, la secuencia es de importancia vital y tene-

mos que respetarla. Hasta que no hayamos aceptado la forma humana, no comenzaremos jamás a intuir el impulso divino *desde dentro*, y de esa intuición brotará como en erupción el desafío y las exigencias proféticas.

Lucha - indigenización - exigencias

Hay que enfrentarse con otra cuestión introductoria. El proceso de aculturación por el cual la revelación se eleva hasta la superficie y dirige la vida humana con arreglo a la voluntad divina sigue generalmente un proceso de tres etapas³. Este proceso, expresado con la mayor concisión posible, es el siguiente: *a*) un pueblo nuevo o una idea nueva engendra primeramente algún tipo de violencia o lucha; *b*) viene luego un largo proceso de indigenización por el cual el nuevo pueblo o la nueva idea se adapta a sí misma y llega a estar completamente encajada en su ambiente; *c*) después de echar hondas raíces y de la adaptación al medio ambiente, surge un desafío profético que plantea sus exigencias en el frente «de casa». Las dos primeras etapas se investigarán en el presente capítulo. La tercera etapa de la confrontación profética la examinaremos en el capítulo 3.

Este método de tres fases es de importancia básica para nuestro estudio del Antiguo Testamento y para su aplicación a la misión. En realidad, se está repitiendo constantemente en las esferas públicas y en las esferas privadas de la vida humana. Israel, en su historia, pasó por este ciclo de violencia inicial, de prolongada indigenización y de confrontación profética. Y lo hizo muy a menudo. Por ejemplo:

1. *En los relatos sobre los patriarcas.* Abraham, después de abandonar Ur de los caldeos (Gn 11, 31), constituyó finalmente su hogar en Canaán, y residió por breve tiempo en Egipto. En cada uno de esos casos, Abraham fue *gēr* o extranjero residente (Gn 15, 13; 23, 4)⁴. Al no sentirse nunca completamente aceptado, tuvo que sentir en su vida y en su círculo familiar algo de la lucha asociada con la etapa *a*). No obstante, Abraham siguió las costumbres locales (Gn

³ Para seguir más detalladamente esta mutua influencia, véase W. Dietrich, *Israel und Kanaan* (Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk, 1979).

⁴ D. Kellermann, artículo *gēr*, en *Theological Dictionary of the Old Testament* (Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans, 1974) 2, 439, afirma que la significación básica es «quedarse como residente», y se inclina a favor de que la raíz *gwr* II = forma subordinada de *grb*, 'atacar, esforzarse', [y, por tanto,] 'ser extranjero' y 'ser hostil' pueden ser, sencillamente, dos observaciones diferentes acerca de la misma persona».

16, 1-6), adoró en santuarios cananeos (Gn 12, 6.8), compró una propiedad sepulcral (Gn 23), y así pasó a la etapa *b*): la indigenización. Pero hay también signos de la etapa *c*), del desafío profético, cuando Abraham se apartó finalmente de las prácticas sexuales cananeas (Gn 20) y de los sacrificios de niños (Gn 22).

2. *En el asentamiento en el país.* No importa si Israel tomó posesión de Canaán en forma pacífica o en forma violenta. La primera cabeza de playa, después de cruzar el Jordán, tuvo repercusiones violentas. Originó revueltas entre los esclavos de Canaán y otros pueblos nómadas como los 'apiru. Esta etapa inicial fue seguida por el enérgico esfuerzo de Israel por controlar el país, adaptarse a sus necesidades y posibilidades y convertirse en cananeo en cuanto a la mayoría de las formas externas: etapa *b*). La amenaza profética grave de la etapa *c*) no llegó sino mucho más tarde, casi quinientos años después de Josué y del comienzo de la etapa *b*).

3. *En el destierro.* Durante este tiempo, el principio de las tres etapas tuvo sentido contrario. A pesar de la etapa inicial de violencia, al ser destruida Jerusalén en el año 587 a. C. y al ser conducida al destierro la mayoría de la población, Israel se negó a adaptarse a las maneras babilónicas de vivir y, en vez de eso, soñaba y proyectaba, con ayuda de sus dirigentes, un regreso a la tierra prometida. Por eso, en cuanto se refiere a los relatos bíblicos, nunca se produjo un desafío y llamamiento profético para que Israel no se adaptara a las costumbres babilónicas (la historia posterior de la diáspora y del Talmud babilónico es otra cuestión, que queda fuera del alcance actual de nuestro estudio). Por tanto, aunque transcurre un largo período de asentamiento, no se produce la respuesta profética clásica.

4. *Después del destierro.* A pesar de los largos períodos de silencio en el tiempo que siguió al destierro (del 539 a. C. en adelante), podemos detectar, no obstante, la repetición del principio de las tres etapas. Al comienzo, los que regresaron del destierro encontraron muchas dificultades, no sólo por su reducido número, por su inercia y por su pobreza (véase Ageo), sino también a causa de los habitantes locales (Esd 4; Neh 3, 33-4, 16; 6). Durante los primeros años del período posterior al destierro, el estilo israelítico de asentamiento fue espectacularmente diferente del período de Josué, Jueces y de la monarquía anterior al destierro. Los que regresaban vivían en un país pequeño de sólo unos pocos km.² de extensión y rehusaban todo contacto con los habitantes locales. El

pueblo de Judá desarrolló una teocracia encerrada en sí misma y que era lo suficientemente pequeña para ser considerada como un ghetto. Por este motivo, como ya se mencionó en el capítulo 1, durante el período siguiente al destierro no se produjo nunca el desafío profético de la etapa c), a no ser en intentos muy dispersos, como los de Jonás, Job o Rut, en los que una mayor apertura hacia el exterior ponía en tela de juicio las ideas estrechas que prevalecían entre la clase dirigente de Jerusalén, o como en el caso de la antología de predicaciones proféticas que leemos en Is 56-66⁵.

Las dos etapas a) y b), que vamos a considerar ahora, ofrecen un buen modelo bíblico del apostolado misionero. Con harta frecuencia, la primera aparición del cristianismo llegó de la mano de ejércitos conquistadores o acompañada, por lo menos, de las ondas de choque de sus formas occidentales de culto y de su escala separada de valores. Desde la terminación de la segunda guerra mundial, y por lo que respecta a la iglesia católica romana, particularmente, a partir del Vaticano II, ha comenzado el largo período de la indigenización.

Violencia y lucha en el Antiguo Testamento

Con arreglo al esquema que vamos siguiendo, muchos períodos de la historia bíblica comenzaron con algún tipo de violencia o de lucha: la aparición de los patriarcas en la tierra prometida, la cabeza de plaza de los invasores israelitas acaudillados por Josué, la deportación y el destierro, el reasentamiento en el país después del destierro. La violencia sacudió en muchas otras ocasiones la historia de Israel, especialmente en las guerras que Israel mantuvo en los días de David, o en las guerras que se hicieron contra Israel en respuesta a una amenaza profética. Todos admiten el hecho de que en el Antiguo Testamento existe la violencia. Como escribía Peter C. Craigie: «Nuestra función consiste más en explicar que en defender el elemento bélico que encontramos en el Antiguo Testamento. Necesitamos explicar su riqueza teológica, sus implicaciones para nuestra

⁵ La decadencia de la profecía, su reducción a un grupo marginal cada vez más pequeño y su evolución hacia la apocalíptica en la época posterior al destierro han sido estudiadas por R. P. Carroll, *When Prophecy Failed. Cognitive Dissonance in the Prophetic Traditions of the Old Testament* (New York: Seabury Press, 1979), y P. D. Hanson, *The Dawn of Apocalyptic*, 2.ª ed. (Philadelphia: Fortress Press, 1979). La postura de R. P. Carroll se halla compendiada en el artículo: *Twilight of Prophecy or Dawn of Apocalyptic*; «Journal for the Study of the Old Testament» 14 (1979) 3-35.

comprensión de Dios y su relevancia para el vivir cristiano»⁶. Definiremos primeramente la violencia y luego, teniendo en cuenta esa definición, indicaremos las numerosas formas diferentes con que la violencia aparece en el Antiguo Testamento. Deduiremos entonces dos series de consecuencias que son útiles para el apostolado misionero.

La violencia se nos impone en muchos niveles diferentes de la existencia humana y no puede reducirse simplemente a la fuerza física. En nuestro siglo, hemos oído hablar de muchas clases, muy refinadas, de injusticia o daño psicológico, como el lavado de cerebro, la propaganda masiva, el vilipendio, las amenazas, los anuncios que nos presionan intensamente. La violencia psicológica puede ser necesaria y beneficiosa. Es obligatoria para informar sobre la muerte de un ser querido, incluso cuando produce un dolor muy vivo en los sentimientos y priva del habla a la persona. La violencia física se practica constantemente en los hospitales, por ejemplo cuando se anestesia a la gente y se la deja inconsciente, o cuando hay que amputar brazos o piernas o extirpar otros órganos del cuerpo. Aunque la finalidad sea prolongar la vida o, por lo menos, cortar el dolor, sin embargo los medios utilizados representan una grave y, a veces, irreversible intromisión en el proceso normal de la vida.

Cuando consideramos la violencia dentro de este amplio intervalo de la actividad humana, sea física o psicológica, sea volitiva o irracional, sea por motivos buenos o por motivos malos, nuestra definición de la violencia tendrá que ser moralmente neutra y amplia en su descripción. *Se entiende entonces la violencia como una iniciativa muy enérgica o como una acción contundente que va más allá del diálogo normal, viola la libertad de la otra persona e impone una solución o una situación contraria a veces a los deseos de la otra persona.*

Con el fin de comprender mejor esta definición en nuestros estudios sobre la misión, señalaremos algunos tipos de violencia en el Antiguo Testamento.

La *violencia física* aparece frecuentemente en los relatos bíblicos, desde el asesinato de Abel en el primer libro de la biblia (Gn 4, 8) hasta la destrucción de Jerusalén en el capítulo final del libro segundo de las Crónicas, que es el último libro en la colección hebrea de libros de la biblia. En el último capítulo de 2 Macabeos (2 Mac 15, 35), que es el libro con que finaliza el Antiguo Testamento según el orden de la Vulgata, se nos habla de que se mandó «fijar y colgar de la

⁶ P. C. Craigie, *The Problem of War in the Old Testament* (Grand Rapids, Mich: Wm. B. Eerdmans, 1978) 103.

ciudadela la cabeza de Nicanor». El Antiguo Testamento sancionaba ⁷ la guerra, incluso el *hērem* o guerra «santa» (1 Sm 15) ⁸; eter C. Craigie escribía:

«... al expresar una comprensión particular de las realidades de la existencia política (y de las necesarias implicaciones de que se posea la categoría de estado), sugiero que la existencia del antiguo estado de Israel implicaba *necesariamente* una asociación entre dicho estado y la violencia (especialmente, la guerra) en cualquier momento de su existencia» ⁹.

La biblia hebrea preveía también la aplicación de la pena capital por lapidación (Dt 17, 5), por la hoguera (Lv 20, 14) y por la espada (Dt 13, 15) ¹⁰.

La *violencia psicológica* aparece en numerosas formas. Mencionamos el trauma de Saray, a quien Abram dio las siguientes instrucciones: «Di que eres mi hermana, a fin de que me vaya bien por tu causa, y gracias a ti viva yo» (Gn 12, 13). A Abram se le trató generosamente. En otra ocasión, la violencia psicológica tuvo por objeto a Abraham mismo, cuando Dios le ordenó: «Toma a tu hijo, a tu unigénito, al que tanto amas, a Isaac, y vete a la tierra de Moriá; ofrécelo allí en holocausto sobre uno de los montes que yo te indicaré» (Gn 22, 2).

Se exige *violencia ascética* al sumo sacerdote que «no se acercará a ningún cadáver; ni siquiera por el de su padre o de su madre, puede hacerse impuro [estando presente en su muerte o velando el cadáver]» (Lv 21, 11). A Jeremías le ordenó el Señor: «No tomes mujer ni tengas hijos e hijas en este lugar» (Jr 16, 2). Asimismo, a Ezequiel se le prohibió cualquier acto público normal para llorar a su mujer, «el encanto de tus ojos» (Ez 24, 16-18). Ezequiel, que de ordinario es

⁷ La expresión hebrea *qaddēšū milhāmā*, que significa literalmente «santificar una guerra», aparece en Jr 6, 4; Jl 3, 9; Mq 3, 5; y una expresión análoga aparece en Jr 22, 7; 51, 27-28. La palabra *hērem* «significa en realidad 'consagrar' (véase la raíz semítica común *hrm*, 'ser separado, ser consagrado'), y lanzar el anatema era consagrar a Yahvé», P. K. McCarter, Jr., *1 Samuel*, Anchor Bible (Garden City, N. Y.: Doubleday, 1980) 265. El c. 15 de 1 Samuel suscita el problema más grave, porque en dicho pasaje se rechaza precisamente a Saúl como rey, porque no ha llevado a cabo la guerra de exterminio contra los amalecitas. Con arreglo a Dt 25, 19, Israel borrará «el recuerdo de Amaleq de debajo del cielo».

⁸ Varios autores señalan que, mejor que hablar de «guerra santa», sería hablar de «guerra de Yahvé»; véase Craigie, *The Problem of War*, 49.

⁹ Craigie, *The Problem of War*, 52.

¹⁰ Véase M. Greenberg, *Crimes*, en *Interpreter's Dictionary of the Bible* Nashville: Abingdon, 1962) 1, 741.

ampuloso y prolijo, señala en este punto con fuerte dominio de sí mismo: «Hice como se me había mandado». Estos ejemplos simbolizan las graves crisis y pérdidas dolorosas con las que Dios purificaba y transformaba a su pueblo.

La *violencia litúrgica* se refleja en muchas ceremonias sagradas que conmemoraban la victoria del Señor sobre los poderes hostiles. En realidad, uno de los títulos más antiguos y que se aplicaron casi constantemente a Yahvé fue el de *gibbôr* (guerrero) ¹¹. El profeta Isaías asentó sólidamente en la tradición bíblica otro título: el de *yahweh sēbā'ôt* o «señor de los ejércitos». Estos y otros títulos análogos se tomaron del léxico militar. Estos términos, aplicados a Yahvé, significaban, como confesaba Israel, que «con nosotros está el Señor, nuestro Dios, dispuesto a prestarnos ayuda y a *pelear en nuestros combates*» (2 Cr 32, 8). Se describe también al Señor batallando con fuerzas sobrehumanas:

«Tú aplastas a Rábah como un cadáver,
con tu brazo poderoso dispersas tus enemigos» (Sal 89, 11).

La liturgia reflejaba batallas de proporciones cósmicas entre descomunales fuerzas del bien y del mal, batallas que de alguna manera influían en la vida diaria de los israelitas.

La *violencia profética* se contempla no sólo en la función de los profetas de ungir reyes y derrocar dinastías, sino también en competiciones tan dramáticas como la que tuvo lugar entre Elías y los 450 profetas de Baal. Este último episodio terminó con la orden dada por Elías de que los prendieran «sin que ni uno de ellos se escape». Luego, Elías «los hizo bajar al torrente Quíson y allí los mandó degollar» (1 Re 18, 40).

Dios inspiró particularmente a los profetas para que actuaran enérgicamente en nombre de la justicia y defendieran a los pobres y los desvalidos. Leemos que «el profeta Eliseo llamó a uno de los hijos de los profetas» y le dijo que fuera a ungir a Yehú por rey de Israel. El joven, después de derramar aceite sobre la cabeza de Yehú, declaró:

«Así habla el Señor, Dios de Israel: has de exterminar a la familia de Ajab, tu señor, pues voy a vengar en Jezabel la sangre de mis siervos los profetas y la de todos los siervos del Señor» (2 Re 9, 6-7) ¹².

¹¹ Véase F. M. Cross, *The divine Warrior*, en *Canaanite Myth and Hebrew Epic* (Cambridge: Harvard University Press, 1973) 91-111; véase Dt 10, 17; Is 9, 5; 10, 21; Jr 20, 11; 32, 18; Sof 3, 17; Neh 9, 32; Sal 19, 6; 24, 8; 78, 65; Job 16, 14.

¹² Véase R. R. Wilson, *Profecy and Society in Ancient Israel* (Philadelphia: Fortress Press, 1980) 204-205. La acción precipitada e irracional del profeta al ungir a

De este modo, vindicaba Dios violentamente los derechos de muchos que sufrían siendo inocentes, entre ellos Nabot, cuya viña había sido confiscada, siendo él mismo asesinado por decreto del rey Ajab y de la reina Jezabel (1 Re 21).

En la literatura profética descubrimos una importante evolución en el tema de la violencia: de los antiguos profetas «carismáticos» como Samuel, Elías y Eliseo, a los profetas «clásicos», más tardíos, como Amós e Isaías, hasta llegar finalmente al movimiento apocalíptico dentro de la profecía. Los profetas carismáticos instaban a Israel a luchar contra los extranjeros, como en el caso de Samuel (1 Sm 15), u originaban una rebelión en la corte para eliminar a una dinastía, como en el caso de Eliseo (2 Re 9). Un giro radical tuvo lugar «con la aparición de los profetas [clásicos] que invirtieron el sentido de la guerra santa, declarando audazmente que en las guerras que había entonces era Yahvé quien combatía [junto con las naciones extranjeras] en contra de Israel¹³. En esas guerras, conforme al profeta Isaías, los gentiles desempeñaban una función positiva plasmando la historia religiosa de Israel¹⁴. Este desarrollo profético continuó también en la literatura apocalíptica posterior, como en Daniel 7-12, donde Yahvé no dependía ya de una potencia terrena, sino que combatía directamente contra fuerzas descomunales para establecer el reino prometido. En este momento, ningún ser humano participa ya en la guerra santa. Únicamente Dios, los ángeles y los demonios. Los hombres y las mujeres han quedado reducidos a absoluta debilidad.

Después de definir la violencia y examinar algunas de sus manifestaciones en el Antiguo Testamento, trataremos ahora de aislar dos aspectos de este tema que pudieran ser útiles para la futura aplicación al apostolado misionero.

En primer lugar, la violencia no se puede eliminar ni suprimir del Antiguo Testamento sin mutilar la estructura básica de las Escrituras, o, por lo menos, sin interrumpir gravemente el desarrollo del pensamiento o de la acción en los libros clave. Las numerosas formas

Yehú en 2 Re 9 hace que los compañeros de este último consideren loco al profeta (*mēšuggā*). «No obstante, los jefes toman en serio, en este caso, el mensaje del profeta. Proclaman por rey a Yehú, y éste comienza a reformar las instituciones políticas y religiosas con arreglo a las exigencias de Eliseo y del grupo que le apoyaba».

¹³ N. Gottwald, *War, Holy*, en *Interpreter's Dictionary of the Bible*, Supplement (Nashville: Abingdon, 1976) 944.

¹⁴ Tal es una de las principales tesis, defendida convincentemente por F. Huber, *Jahwe, Juda und die andern Völker beim Propheten Jesaja* (New York: Walter de Gruyter, 1976); véase la reseña de Stuhlmüller: «Catholic Biblical Quarterly» 39 (1977) 420-422.

y la presencia casi continua de la violencia en el Antiguo Testamento significan que la violencia se halla estrechamente conectada con la cuestión de la inspiración bíblica. No podemos negar la inspiración a los «pasajes violentos» y seguir manteniendo la inspiración total del Antiguo Testamento. Ni podemos tampoco relegar las declaraciones sobre la guerra y la lucha a unos cuantos pasajes aislados y de inspiración mínima. Esos pasajes no se limitan a apéndices como 2 Sm 21-22.

La violencia debe considerarse como un carisma o un don puesto al servicio del pueblo de Dios y del plan de la providencia divina, con la misma verdad con que lo está cualquier otra cualidad, como el pacifismo o la oración¹⁵. Algunas personas aciertan siempre con la yugular de cualquier tema. Lo mismo que el profeta Jeremías, esas personas están llamadas

«para arrancar y arrasar,
para destruir y derruir»

antes de que se las exhorte y anime

«para edificar y plantar» (Jr 1, 10)¹⁶.

Esas personas reducen siempre las cuestiones importantes a un simple «sí» o «no» (Mt 5, 37), de forma que se ocupan posiciones rápidamente y se trazan líneas de combate.

Podemos ver otro paralelo entre la presencia de la violencia en el Antiguo Testamento y la actividad misionera de la iglesia en las exigencias heroicas que se imponen al acto humano. Para esas personas «escogidas» no hay manera fácil y, desde luego, no hay manera normal de obrar. A Jeremías se le negó el matrimonio; tuvo que hacer frente a muchas otras privaciones. La violencia ascética fue la única manera eficaz de proceder.

El celibato de Jeremías se entendía simbólicamente, ya que unía al profeta con «los hijos y las hijas que han nacido en este lugar, y [con] las madres que los dan a luz y [con] los padres que en este país

¹⁵ Véase C. Stuhlmüller, *Does the Bible Preach Hate?*: «The Bible Today» 46 (febrero de 1970) 3.190-3.196; para un buen resumen de los puntos de vista, véase C. Barth, *Introduction to the Psalms* (New York: Scribners, 1966) 43-48.

¹⁶ Estas líneas de Jeremías aparecen también en las secciones en prosa: 12, 14-17; 18, 7-9; 24, 6; 31, 26.40; 42, 10; 45, 4. El profeta proclamaba oráculos sobre la destrucción a las naciones, incluida Judá, y también sobre su restauración. Pero, como hace notar J. A. Thompson, *The Book of Jeremiah* (Grand Rapids, Mich.; Wm. B. Eerdmans, 1980) 151, Jeremías «hizo —en comparación— muy poca predicación constructiva y mucha de índole destructiva».

los engendran» (Jr 16, 3). Esos padres se verán privados de sus hijos que «morirán de enfermedades angustiosas... Perecerán a espada y de hambre» (Jr 16, 4). El libro de Jeremías no desarrolla las consecuencias teológicas, pero su ascetismo era un aspecto importante del desarrollo espiritual del profeta y un elemento, también esencial, de su mensaje: un mensaje que se dirigía supremamente a «edificar y plantar».

La cualidad heroica y la dedicación personal en el marco del ascetismo bíblico nos recuerda que la violencia consagrada ciegamente a la destrucción es tan equivocada como el rechazo pasivo a infligir jamás sufrimiento o muerte. M. Douglas Meeks señalaba la dirección equivocada y los errores que se pueden cometer por ambas partes. Escribía que «el poder sin el sufrimiento no tiene carácter histórico y es destructivo de sí mismo, igual que el sufrimiento desprovisto totalmente de poder sería un estado de no ser o una ilusión engañosa»¹⁷. Esta afirmación nos conduce a una grave dificultad, cuando recordamos que, en la biblia, Dios cumplía sus planes mediante diversas formas de violencia, y por la inspiración divina Dios sancionaba que se infligiera sufrimiento positivamente, como hemos visto por nuestros ejemplos anteriores.

Llegados a este punto, nos adentramos en el misterio del sufrimiento, ese misterio que no pudo desenmarañar el extenso y maravilloso libro de Job. Para citar de nuevo el estudio de Meeks:

«Dios es muy problemático y «peligroso» para nosotros (teológicamente hablando), cuando está *apasionado*: cuando está airado, maldice, está furioso, abatido por sus criaturas, y cuando sufre por liberarlas. Son los aspectos no elegantes de Dios, que nosotros no habíamos creído encontrar. Ahora bien, ¿no debiéramos tomar en serio la *theologia crucis*?»¹⁸.

Si «no es decoroso afirmar que las personas oprimidas tenían que sufrir para su salvación»¹⁹, entonces los que luchan por su liberación tienen que ser «los puros de corazón» que pueden restaurar y ver de nuevo la faz de Dios que se alza sobre esas personas a quienes él ama (véase Mt 5, 8).

Esta sección sobre la violencia y la lucha se estudió bajo el epígrafe del plan de tres fases para la aculturación y la salvación, que se repite en muchos ciclos importantes de la religión bíblica. En primer lugar, una idea nueva o un pueblo nuevo engendra algún tipo

¹⁷ M. D. Meeks, *God's Suffering Power and Liberation*: «Journal of Religious Thought» 33 (1976) 52.

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ *Ibid.*

de violencia o lucha; desestabilizan el viejo orden. Tal violencia tiene que ir seguida por un largo período de indigenización, si la nueva idea o el nuevo pueblo han de echar raíces, adaptarse a sí mismos y prosperar. Mucho más tarde, una voz profética pondrá en tela de juicio las formas equivocadas de adaptación que comprometen las ideas básicas de la religión bíblica. Nosotros hemos creído que la primera etapa —la violencia en sus numerosas formas— hace una aportación positiva y ha sido pretendida directamente por Dios. Nos hemos demorado estudiando esa etapa, porque la violencia es un fenómeno que predomina en muchos países de misión y en los ministerios que se prestan a través de las fronteras de las culturas. Pasamos a estudiar ahora la segunda etapa en la que se vive y se expresa el mensaje divino de salvación: el prolongado proceso de indigenización.

La indigenización

Nos hallamos en el contexto del asentamiento de Israel en el país de Canaán, después de la muerte de Moisés (Dt 34). Aunque Josué y los jueces posteriores a él emprendieron expediciones militares contra la población actual, los estudios de Norman Gottwald y George E. Mendenhall han desplazado la atención de «la frecuencia, alcance y grado de intensidad» de esas guerras²⁰. Se ha visto que la base sociopolítica de los sucesos es mucho más complicada de lo que los especialistas se habían imaginado antes²¹. Este complicado entrelazamiento de la fe con la política, la economía y la guerra pone bien a las claras de qué manera tan cabal estaban dispuestos los dirigentes de Israel a aceptar las consecuencias de la indigenización para su religión.

Dos aspectos de esta segunda etapa se combinaron de tal manera, que mantuvieron la continuidad con el antiguo período mosaico y, al mismo tiempo, transformaron la religión mosaica. En esta sana tensión vemos que se halla el principio del crecimiento.

El primer aspecto incitó a Israel, con el espíritu de la era mosaica,

²⁰ La cita está tomada de N. Gottwald, *War, Holy*, 942. Véase también su importante obra: *The Tribes of Yahweh. A Sociology of the Religion of Liberated Israel, 1250-1050 B. C.* (Maryknoll, N. Y.: Orbis Books, 1979), y también la obra de G. E. Mendenhall, *The Tenth Generation. The Origins of the Biblical Tradition* (Baltimore: Johns Hopkins Press, 1973).

²¹ Para un conjunto de la bibliografía, véase N. K. Gottwald y F. S. Frick, *The Social World of Ancient Israel. An Orientation Paper for Consultation*: «Seminar Papers» «Society of Biblical Literature» 1 (1975) 165-178.

a liberar a los esclavos y cuidar de los indefensos y necesitados. Lo que comenzó en Egipto y continuó en la península del Sinaí era muy oportuno en el corazón de Canaán, donde muchas personas habían quedado reducidas a graves condiciones económicas y se hallaban políticamente desvalidas ante aquellos reyezuelos que dominaban en el país. Esas personas estaban a punto de rebelarse cuando los israelitas cruzaron el río Jordán y consiguieron una cabeza de playa cerca de la antigua ciudad de Jericó.

El otro aspecto, esta vez en discontinuidad con el espíritu mosaico, consiste en la constante tentación experimentada por los «israelitas» de conseguir el dominio, de instaurar dinastías reales y de subyugar como esclavos a los extranjeros. De Moisés venía el espíritu de liberación y de peregrinaje; de las ciudades-estado cananeas venía el deseo de poder y estabilidad.

El primer aspecto. Los israelitas que habían huido de Egipto acaudillados por Moisés y que habían cruzado el río Jordán bajo la dirección de Josué reconocían fácilmente un lazo especial de afinidad con dos tipos de gentes que habitaban en el país de Canaán. Uno de esos grupos estaba integrado por campesinos de las zonas rurales que habían perdido casi toda su independencia en manos de los reyezuelos que gobernaban en las ciudades-estado. El otro grupo estaba integrado por extranjeros que habían sido obligados a emigrar a Canaán por las revueltas en el norte de Siria y en Mesopotamia. Este último grupo, que se alquilaban como mercenarios a los reyezuelos, podían sentir fácilmente la tentación de ponerse de parte de los campesinos o de los vasallos rivales.

Las circunstancias de inquietud en Canaán, durante esta época e incluso antes, se nos han revelado por una serie de notas diplomáticas escritas por los reyes y por los funcionarios egipcios en Canaán y en Siria y dirigidas a los faraones egipcios Amenofis III y Amenofis IV (este último es el famoso faraón «monoteísta», llamado también Ajenaton). Algunas de esas notas o cartas, llamadas tablillas de Amarna, se refieren a un grupo de personas rebeldes a las que llaman 'apiru²².

El término 'apiru o 'abiru procede de la misma raíz semítica de la que se deriva nuestro término actual «hebreo». Ambos tienen la misma serie de consonantes. La raíz básica era *hbr* o 'hr, que significaba «cruzar» (Gn 31, 21) o «atravesar» o «pasar al otro lado» (Gn 12, 6; Jue 11, 29). Mendenhall escribe:

²² Véase E. F. Campbell, Jr., *The Amarna Letters and the Amarna Period: «The Biblical Archaeologist Reader»* (Garden City, N.Y.: Doubleday, Anchor Books, 1970) 3, 67-78, reimpresión de «Biblical Archaeologist» 23 (febrero de 1960) 2-22.

«... el término 'hebreo', *Hab/piru*, 'Apiru... aparece desde el año 2000 a. C. en numerosas fuentes, hasta sus últimas apariciones en la biblia hebrea hacia el tiempo de David, quien fue —también él— hebreo en este sentido, cuando estaba huyendo del rey Saúl, no por propia decisión, sino para salvar su vida... Si los antiguos israelitas recibían el nombre de hebreos, solamente se los podía llamar así desde el punto de vista de una sociedad política existente y legítima, de la que ellos se habían retirado. Para decirlo con otras palabras: nadie nacía «hebreo», sino que llegaba a serlo por su propia acción, por necesidad o por su propia incapacidad para tolerar por más tiempo las irracionalidades de la sociedad en que había nacido²³.

Josué unió con sus propios seguidores a los grupos disidentes que residían en Canaán, haciéndolo unas veces por medio de tratados (Jos 8, 30-35) y otras por medio de acción militar (Jos 10, 28 - 11, 23). Se unieron para constituir una federación que, finalmente, en los días de David y Salomón, llegó a convertirse en lo que se llamaba las doce tribus de Israel. En el centro mismo de esos tratados y conquistas se hallaba presente en todo momento la idea de que Yahvé era compasivo con los humildes, inquebrantablemente leal hacia su pueblo elegido y sumamente justo para salvaguardar los derechos de los desposeídos. La religión de Israel tuvo su origen y su continuidad en el interés de Dios por los humildes, los desposeídos y los desvalidos. Esta religión tenía sus raíces en un proceso histórico-sociológico, y no obstante funcionaba con independencia de centros nacionales o urbanos de poder, y, por tanto, no formaba parte —en este sentido— de lo que constituye la fibra del proceso histórico-sociológico.

Este nuevo nacimiento de vida nacional procedía de una fuente muy improbable: de una fuente de debilidad y esterilidad. Resultado de ello fue que la tradición bíblica hablara de una fuente milagrosa de poder y de liderazgo carismático. Desde Abraham, y especialmente desde Moisés en adelante, la gente se alzaba con repentinos estallidos de energía. La historia israelita siguió derroteros sumamente impredecibles. En el corazón se hallaba el amor compasivo de Dios y su poderosa determinación de hacer que los pobres y los humildes fueran el centro de su preocupación e interés, y que la liberación de esta gente fuese el objetivo de las intervenciones divinas.

El segundo aspecto. Este aspecto de la religión israelita fue un movimiento en sentido contrario que tendía a la estabilidad, el

²³ G. E. Mendenhall, *The Hebrew Conquest of Palestine: «The Biblical Archaeologist Reader»*, 3, 105-106. El artículo se reimprimió de «Biblical Archaeologist» 25 (septiembre de 1962) 66-87.

dominio y el éxito. Hizo que Israel retrocediera hacia «la misma clase de sociedad centrada en el poder, centrada en el estado, de la que Israel había escapado»²⁴. Adquirió forma, primeramente, absorbiendo varios modos o estilos de cultura cananea y, en segundo lugar, creando la institución de la monarquía. A pesar de que parece que es una traición a los ideales mosaicos, no tenemos que juzgar demasiado duramente este curso seguido por las cosas. Era necesario, si Israel tenía que sobrevivir en el nuevo país de Canán, la «tierra prometida». Por la dinastía davídica surgió la ciudad y el templo, y gracias al templo de Jerusalén Israel halló una trayectoria de vida que se prolongaría a lo largo del período que siguió al destierro, hasta llegar a nuestra era con el cristianismo²⁵.

Hemos observado que las facetas más antiguas de la fe de Israel –su visión inspirada de Dios como compasivo hacia los pobres, y su propia identificación como pueblo de Dios «en peregrinación» o «en éxodo»– se originaron por la situación sociopolítica de la huida de Egipto y de la marcha por el desierto del Sinaí. De manera análoga, las nuevas formas de vida y de culto que Israel adoptó en la tierra prometida se derivarían con más razón todavía de fuentes humanas, principalmente de los cananeos, pero también del entorno –más amplio– del Próximo Oriente. Aunque esta forma humana de la vida de Israel recibió en las Sagradas Escrituras una aprobación solemne y divina por la palabra de Dios, es importante señalar que las formas externas no fueron reveladas inmediatamente por Dios. Las consecuencias de este hecho serán de vital importancia para cualquier estudio del proceso de aculturación en la labor misionera de la iglesia.

En el Israel antiguo –y por lo que a esto respecta, también hoy–, el proceso de aculturación podría ser una gran amenaza para lo que muchos consideran las verdades divinas y, por tanto, inmutables de la religión. Para Israel, el espíritu del «éxodo» fue un aspecto esencial de la religión mosaica. Simbólicamente, este motivo del éxodo exigía que el arca de la alianza tuviera que trasladarse siempre con el pueblo, y que por tanto no permaneciera oculta en un templo

²⁴ Mendenhall, *The Hebrew Conquest of Palestine*, 111.

²⁵ Uno de los estudios más completos sobre las repercusiones de la cultura urbana sobre la vida y la religión bíblica es el de F. S. Frick, *The City in Ancient Israel* (Missoula, Mont.: Scholars Press, 1977). Jerusalén como lugar de fusión de tradiciones y pueblos se describe en S. Yeivin, *Social, Religious and Cultural Trends in Jerusalem under the Davidic Dynasty: «Vetus Testamentum»* 3 (1953) 149-166. En cuanto a las implicaciones más religiosas de Jerusalén, véase «The Bible Today» 97 (octubre de 1978) y «Le Monde de la Bible» 1 (noviembre-diciembre de 1977). Para un estudio comparado de Jerusalén con Atenas y Roma, véase M. M. Eisman, *A Tale of Three Cities: «Biblical Archaeologist»* 41 (junio de 1978) 47-60.

grandioso, estando visible únicamente al sumo sacerdote o al rey. Esta preocupación por el antiguo símbolo de la movilidad del arca estuvo asociado con el temor a muchos aspectos del culto cananeo: su sensualidad, su ceremonial pomposo, su riqueza, su conciencia de clase. Cuando David quiso edificar un templo, Dios le envió por el profeta Natán su respuesta negativa:

«¿Vas a edificarme tú una casa para que yo habite en ella? En realidad, yo no he habitado en ninguna casa desde el día en que hice subir de Egipto a los hijos de Israel hasta hoy, sino que he andado transhumante en tiendas y pabellones. Durante todo el tiempo en que anduve en medio de todos los hijos de Israel, ¿dije yo acaso a algunos de los jefes de Israel por mí designados para apacentar a mi pueblo Israel: por qué no me habéis edificado una casa de cedro?» (2 Sm 7, 5-7).

Más tarde, cuando Salomón pudo finalmente construir un templo al estilo cananeo, siguió conservándose el símbolo del éxodo. Las largas barras o varales con que antaño se transportaba el arca fueron conservadas, aunque el arca ya no se iba a transportar a ninguna parte. Leemos así en la ceremonia de dedicación del nuevo templo:

«Los sacerdotes pusieron el arca de la alianza del Señor en su lugar, en el *debir* del templo, en el lugar santísimo, bajo las alas de los querubines; pues los querubines tenían las alas extendidas sobre el lugar del arca, de suerte que cubrían por encima el arca y sus barras. Estas tenían tal longitud, que sus extremos se veían desde el lugar santo que está delante del *debir*, pero no se veían desde fuera. Y allí han quedado hasta el día de hoy» (1 Re 8, 6-8).

Esta evolución hacia un ritual del templo más refinado todavía (como veremos en el capítulo 3) terminó por inquietar a los profetas y lanzarlos a una dramática desconfianza. Sin embargo, la evolución en las prácticas religiosas y en el simbolismo religioso del templo de Jerusalén resultó ser un medio de conservar la vida de Israel y su religión. Investigaremos ahora dos ejemplos de cambio religioso radical: uno de ellos en la esfera del liderazgo, y el otro en los modelos sociológicos de la vida. Ambos son ejemplos importantes de indigenización en el Israel antiguo.

El primer ejemplo está relacionado con la esfera del gobierno, y lo tomamos del capítulo 18 del libro del Exodo. En él se nos informa sobre el origen de los «ancianos»: institución cuya importancia aparece en seguida que observamos la evolución del término hebreo que significa «anciano»: *zāqēn* (literalmente: «hombres con toda la barba»), que se tradujo al griego por *presbíteros*, y del que se deriva

el término inglés para «sacerdote»: *priest*²⁶. El que se encargó de editar la Torá puso deliberadamente este incidente antes del capítulo 19, y por tanto antes de la milagrosa teofanía y de la revelación divina en el monte Siná; de este modo quedaban acentuados los orígenes humanos y el marco de familia del episodio.

El relato comienza cuando el suegro de Moisés, Yetró, «oyó todo lo que había hecho Dios en favor de Moisés y de Israel, su pueblo» y «fue a ver a Moisés al desierto en el cual acampaba, a la montaña de Dios». Trajo consigo a Séfora, mujer de Moisés, y a sus dos hijos, Guerçon y Eliézer. El relato continúa así:

«Viendo el suegro de Moisés todo lo que éste hacía por el pueblo, le dijo: ¿cómo haces eso por el pueblo? ¿Por qué te pones a juzgar tú solo, mientras que el pueblo se agolpa en torno tuyo desde la mañana hasta la tarde?... No está bien lo que haces. Acabarás por agotarte, tú y ese pueblo que está contigo; porque esa tarea es demasiado pesada para ti y no puedes llevarla tú solo. Escúchame, pues, ahora: voy a darte un consejo, y Dios estará contigo... Elige de entre todo el pueblo hombres de valer, temerosos de Dios, hombres fieles que aborrezcan la ganancia injusta, y ponlos al frente de ellos como jefes de mil, de cien, de cincuenta y de diez...» (Ex 18, 14-21).

Para determinar el impacto sísmico de este episodio, tenemos que recordar: *a*) la posición sacrosanta y única de Moisés en las tradiciones posteriores de Israel, en las que se nos dice que «no ha vuelto a surgir en Israel un profeta como Moisés, ... ni por tantas señales y prodigios como el Señor le mandó hacer» (Dt 34, 10-11); *b*) los antecedentes paganos de Yetró, su suegro madianita, que pertenecía a un pueblo que no siempre estuvo bien visto en Israel (véase Nm 22, 4.7; 25, 6-9); *c*) la crítica amistosa pero enérgica que hace al yerno demasiado celoso en el desempeño de sus funciones, y la consecuencia de que la sabiduría divina no llega exclusivamente por conducto de la autoridad religiosa superior, y que dicha sabiduría puede quedar incluso desvirtuada, en detrimento del pueblo, porque Moisés no sabe delegar y compartir su autoridad.

Antes de sacar ninguna conclusión, abramos el libro de los Números por el capítulo 11. Vemos que otra vez se encuentra Moisés en dificultades, pero esta vez por las murmuraciones de «una chusma de gente que se había mezclado con» los israelitas. El texto bíblico prosigue así:

²⁶ Para una investigación más completa sobre los orígenes y evolución antigua del sacerdocio desde el Antiguo Testamento hasta los primeros padres de la iglesia, véase C. Stuhlmueller, R. J. Karris y C. Osiek, en *Women and Priesthood* (Collegeville, Minn.: Liturgical Press, 1978) 23-68.

«Dijo el Señor a Moisés: júntame setenta hombres de los ancianos de Israel, de los que tú sabes que son los ancianos del pueblo y sus dirigentes, y llévalos a la tienda de la reunión, y que estén allí contigo. Yo descenderé y te hablaré allí; tomaré del espíritu que hay en ti y se lo infundiré a ellos, para que compartan contigo la carga del pueblo y no la lleves tú solo» (Nm 11, 16-17).

Si comparamos este pasaje con el de Exodo 18, observamos notorias diferencias: *a*) se reconocía la competencia única y completa de Moisés: él estaba dotado de la plenitud del espíritu; aunque los ancianos «profetizaran», «no volvieron a hacerlo más» [sólo en aquella única ocasión] (Nm 11, 25); *b*) el sacerdote pagano Yetró ha desaparecido de la escena, juntamente con su reprensión o amonestación paternal dirigida a Moisés; *c*) la sabiduría y autoridad descendían directamente del Señor hasta Moisés, y por conducto de Moisés se comunicaban a otras personas. Aunque otros ayudaran, Moisés no perdía nada, sino que conservaba su plena posesión del espíritu.

Estos dos pasajes de Exodo 28 y Números 11 ilustran el origen y desarrollo de la autoridad religiosa. Lo que nació de la sabiduría secular —y en este caso de un sacerdote madianita— se aceptó más tarde como exclusivamente divino en su origen. Aunque Israel se benefició grandemente de este refrendo teológico de la prudencia secular, sufriría más tarde los efectos nocivos de esa misma prudencia secular, cuando los sacerdotes y profetas del templo de Jerusalén se negaban a ser corregidos por Jeremías. Jerusalén y los líderes religiosos de la ciudad habían conseguido un puesto tan firme en la tradición sagrada de Israel, que el hecho de ser una amenaza para el templo o tener diferencias con respecto a los sacerdotes y profetas se interpretaba como una negación de Dios y una apostasía de la religión (Jr 7, 26). Esta aberración religiosa, que se había apartado de lo que los profetas clásicos anunciaron, sería rectificada por la política y los ejércitos extranjeros. Nuevamente se desarrolló la religión de Israel, fue purificada y consiguió nuevas intuiciones de la voluntad de Dios mediante el proceso humano. A este proceso lo llamamos indigenización.

Aunque el oficio de los ancianos puede remontarse a los tiempos de Moisés, el oficio de rey apareció como un reto e incluso como una deformación del espíritu mosaico. Moisés no legó una estructura gubernativa fuerte, y desde luego no legó una dinastía real centrada en una ciudad y en el templo. El arca era trasladada juntamente con el pueblo. Más aún, los grupos cananeos que se unieron a los invasores israelitas no poseerían una inclinación congénita hacia la monarquía y la centralización. Eran o bien fuerzas mercenarias (*apiru*) o bien antiguos esclavos: todos ellos, hostiles o, por lo menos, potencialmente traidores a los reyezuelos cananeos.

Durante el período de los jueces (1200-1050 a. C.), algunos israelitas sucumbieron a la tentación de tener un rey. Aceptaron un ofrecimiento de Abimélek, hijo del juez Gedeón y de una concubina que vivía en Sikem. El relato entra en desatada erupción: el asesinato de los setenta hermanos de Aimélek, el quemar vivas a mil personas entre hombres y mujeres en la ciudadela de Sikem, y finalmente la muerte misma de Abimélek, al serle arrojada una piedra de molino que le rompió el cráneo (Jue 9).

La amenaza de los filisteos se vio que era demasiado fuerte para las tribus de Israel, que estaban divididas y sentían recelos unas de otras. ¡Otra vez quería el pueblo tener un rey! Los ancianos se llegaron a Samuel en Ramá y le dijeron: «Mira: tú te has hecho ya viejo, y tus hijos no siguen tus caminos; por tanto, establécenos un rey, como lo tienen todas las naciones» (1 Sm 8, 5). Las palabras «como lo tienen todas las naciones» son de importancia esencial para nuestro estudio. La monarquía davidica, que salvaría a Israel de los filisteos y aseguraría a Israel su lugar importante en la teología bíblica, no fue objeto de revelación directa²⁷. Nació de una amenaza contra la existencia política de Israel y por la sabiduría que se había ido acumulando, tomada de las naciones circundantes. Y, lo que es más significativo aún: la idea de la monarquía se hallaba en conflicto con una de las actitudes dominantes de la religión israelita: la preocupación compasiva del Señor por los pobres, en contra de los déspotas reales. No es de extrañar que «desagrado a Samuel que le dijeran: danos un rey que nos gobierne». Teológicamente, entendemos muy bien la respuesta del Señor a Samuel: «No es a ti a quien han rechazado, sino a mí, para que no reine yo sobre ellos» (1 Sm 8, 6-7).

Si los estilos de gobierno religioso procedieran directamente de Dios, raras veces se podría modificar sustancialmente o derrocar la institución divina. No se permitiría jamás a Israel cambiar la forma, instituida divinamente, del juez carismático para sustituirla por la institución de una dinastía real, pasando de una confederación bastante libre a una centralización rigurosa. La autoridad religiosa, al tomar parte en el proceso de aculturación, no sólo evolucionará con los tiempos, sino que, además, se verá obligada a efectuar cambios radicales. El factor determinante debe situarse en la política y en las fuerzas internacionales; estos elementos seculares fijan el orden del día del desarrollo teológico y determinan al mismo tiempo las líneas principales de una solución.

²⁷ Los orígenes de la dinastía davidica en el Israel premonárquico y en otras partes del Próximo Oriente antiguo han sido estudiados con esmerada matización por K. W. Whitelam, *The Just King. Monarchical Judicial Authority in Ancient Israel* (Sheffield, Inglaterra: University of Sheffield Press, 1979).

El proceso de aculturación no sólo incluía la forma evolutiva de gobierno, sino también la estructura de las tribus. Uno de los rasgos más característicos de la sociedad israelita consiste en el «parentesco de sangre» o «lazos de sangre». El término hebreo para designar esta realidad era el de *gō'el*²⁸. Varias características de ese fenómeno interesan muy de cerca a nuestro estudio sobre la manera en que la revelación divina se fue desarrollando a partir de una costumbre social. Esta vez nos vemos metidos en la grave cuestión moral de la poligamia.

Las relaciones mutuas del *gō'el* se extendían por todo el clan y trataban de mantener el vigor e integridad de la vida de la gente. El *gō'el* o «pariente más próximo» tiene que recuperar la propiedad familiar y conservar intacto el patrimonio (Lv 25, 23-34), tiene que ejecutar a quien haya asesinado a un pariente para que no corra peligro el signo de la vida en la familia o en el clan, y para que no se trastorne el equilibrio o la integridad de las relaciones tribales (Nm 35, 9-29). No está claro hasta qué punto las obligaciones del *gō'el* incluían el matrimonio por levirato, pero hay razones suficientes para incluirlo en este concepto²⁹. El pariente más próximo de sexo masculino estaba obligado a casarse con la viuda que no había tenido hijos y a engendrar un hijo que recibiera el nombre del marido difunto y heredase sus bienes. El pariente más próximo estaba casado, generalmente (podía ser incluso el padre del marido difunto [Gn 38]). Y de este modo la costumbre sancionaba la poligamia.

Las obligaciones del *gō'el* se basaban en la sangre y exigían gran generosidad e interés. La institución secular se convirtió en imagen ideal del amor de Dios y de su fidelidad hacia Israel. El Segundo Isaías desarrolló esta idea plenamente al declarar que el Señor, por ser el *gō'el* de Israel, haría que sus hijos e hijas regresaran de la esclavitud (Is 43, 1-7) y realizaría incluso el matrimonio por levirato con la esposa sin hijos (Is 54, 1-10)³⁰.

Cuando observamos el proceso de aculturación, por el cual unas instituciones sociales se convirtieron en medio de formular teología,

²⁸ Véase H. Ringgren, *gā'al*, en *Theological Dictionary of the Old Testament* (Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans, 1974) 2, 350-355; F. Holmgren, *The Concept of Yahweh as Gō'el in Second Isaiah* (Ann Arbor, Mich.: University Microfilms, 1963); C. Stuhlmüller, *Creative Redemption in Deutero-Isaiah* (Roma: Biblical Institute Press, 1970) c. 5: «Yahweh-gō'el, Israel's Creative Redeemer».

²⁹ H. Ringgren, *gā'al*, 352, no incluye el matrimonio por levirato entre la obligación del *gō'el*. R. de Vaux, *Ancient Israel* (New York: McGraw-Hill, 1965; reimpre- sión de la edición de 1961) 1, 21-22, sí lo incluiría.

³⁰ Véase Stuhlmüller, *Creative Redemption*, 110-115, en cuanto al hecho de que Yahvé redime de la esclavitud a sus hijos; 115-122, para la realización del matrimonio por levirato; en cuanto a Israel, véase el c. 54.

entendemos hasta qué punto Dios actuó en y por medio de las formas humanas de sociedad, para revelarse a sí mismo. Vemos también por todo lo relacionado con el *gō'ēl* que la moralidad sexual no se halla determinada exclusivamente por la forma física de ser varón o hembra, ni se la aprecia mucho por el equilibrio afectivo que proporciona, sino que está reglamentada por la paz y la fuerza que de ella se deriva para el clan o la familia. Dentro de este marco social sano, los esposos, las mujeres y los hijos encontrarían los mayores recursos, durante un período de tiempo muy largo, para un matrimonio feliz. La poligamia, pues, no debe juzgarse tanto con arreglo a un ideal estático, ni por las exigencias de placer o de poder, sino por la seguridad y la tranquilidad global dentro de la sociedad.

Algunas otras observaciones podrán ser útiles en esta discusión. En primer lugar, la poligamia era raras veces la estructura normal del matrimonio. La poligamia terminó prácticamente al terminar la era patriarcal. La práctica de tener más de una mujer sobrevivió únicamente en el harén real: símbolo de la fecundidad del rey y, por tanto, de la productividad de todo el país. Las intrigas y envidias dentro del harén real llevan inherente la condena de la poligamia. En el caso de los matrimonios por levirato, la poligamia era la excepción de la regla. En la biblia, el matrimonio tendía por su misma naturaleza a la forma monógama. No obstante, la existencia del matrimonio por levirato dentro de la gran familia, o relación de *gō'ēl*, indica cómo las leyes morales debieran basarse primordialmente en el marco social, en la estabilidad del mismo y en una evolución sin estridencias. Decidir que la poligamia es inmoral, sin más discusión, puede originar grandes daños y tener repercusiones desastrosas sobre la sexualidad³¹.

Conclusión

En este capítulo hemos estudiado las consecuencias de la convicción bíblica de que hay que conocer y adorar a Dios como salvador; tan sólo en el empeño de redimir a su pueblo, Dios se reveló a sí mismo como creador, o –mejor dicho– como recreador de su pueblo desamparado. Dios, como salvador, actúa por medio de los detalles

³¹ Véase E. Hillman, *Polygamy Reconsidered* (Maryknoll, N. Y.: Orbis Books, 1975) c. 2-4. J. Omoregbe, *Polygamy and Christianity: «African Ecclesiastical Review»* 21 (diciembre de 1979) 363-372, saca la conclusión de que «no hay razón válida para excluir de la religión cristiana a los polígamos». M. C. Kirwen, *African Widows* (Maryknoll, N. Y.: Orbis Books, 1979) se refiere escasas veces a la biblia, pero ofrece bien pensados paralelos con la cultura bíblica.

humanos y terrenos de la existencia de Israel. A este proceso lo llamamos «aculturación», y reconocemos en él las tres etapas importantes de la violencia, la indigenización y el desafío. Nos hemos limitado a estudiar las dos primeras etapas: a) la «cabeza de playa» inicial, cuando un pueblo nuevo o una idea nueva altera el viejo orden y origina algún tipo de cambio violento; b) el largo proceso de indigenización, cuando la nueva idea o el nuevo pueblo echa raíces y vuelve a expresar sus creencias y prácticas religiosas con arreglo a las condiciones locales. Aunque habría señales y advertencias que se anticiparan al tiempo, la primera etapa se desencadenó generalmente de manera súbita y violenta: como el éxodo de Israel al salir de Egipto, como la conquista y asentamiento en Canaán, y como la construcción del templo de Jerusalén. Algunos de estos cambios se produjeron mediante expediciones militares. La violencia de la guerra aparece con excesiva frecuencia en las Escrituras y ocupa un lugar demasiado central en el desarrollo de los principales temas teológicos de Israel para que no aceptemos algunas formas de violencia como divinamente inspiradas e incluidas entre los carismas divinos. En nuestra definición, el significado de la violencia se amplió hasta abarcar toda iniciativa enérgica o toda acción de fuerza que infringía la libertad de otros o les imponía una solución o una situación, a veces contra su voluntad. En el contexto de la biblia, los poderes seculares impusieron a Israel muchos «hechos consumados», o bien Israel mismo o algunos de sus dirigentes religiosos actuó con un fin que dejaba poco o ningún margen a la libertad. Con harta frecuencia, la violencia estuvo provocada por la visión de las injusticias sociales.

Después de la «cabeza de playa» inicial y violenta, Israel se entregaba generalmente a un largo proceso de indigenización. Hemos observado cómo los invasores israelitas englobaron fuerzas que congeniaban con ellos o concertaban tratados con *'apiru* extranjeros y con campesinos desposeídos de sus derechos, en contra de los reyezuelos que había por todo el país de Canaán. Estas alianzas estaban plenamente de acuerdo con el espíritu mosaico de liberar a los cautivos en nombre del Dios misericordioso. Aunque Israel fue el catalizador enérgico para unir a todos esos grupos, sin embargo la población pobre e indígena de Canaán, y también otros grupos del Próximo Oriente, proporcionaron numerosos factores culturales y económicos: arquitectura, agricultura y ganadería, y estructuras de gobierno o de familia. En ocasiones, especialmente cuando Israel quiso tener una dinastía real «como la tienen todas las naciones», estas instituciones humanas llegaron a veces a chocar con el espíritu y las normas de la tradición mosaica. Las estructuras seculares y religiosas de Israel, entonces, no fueron reveladas directamente por

Dios, aunque más tarde se las llamara la palabra de Dios revelada en la biblia, sino que fueron transmitidas por formas experimentadas y visibles de existencia humana.

Si hubo cambios, como los hubo ciertamente al pasar de una confederación amplia a un poder centralizado, de un estilo de vida más bien agrícola a una cultura predominantemente urbana, estas modificaciones no estaban en contradicción con las verdades «reveladas», sino que indicaban que se había producido un desplazamiento de valores. La importancia del «éxodo» y de la libertad tribal cedió el paso al nuevo valor de la seguridad y unidad en una ciudad amurallada y bajo el reinado de una dinastía permanente.

La religión bíblica salvaguardaba las prioridades importantes dentro de la cultura, y, en nombre del Dios compasivo y misericordioso, consagraba los valores de una preocupación heroica por el pobre. La religión mosaica purificaba y consolidaba la cultura, e incluso criticaba y aplicaba un correctivo a sus abusos. Cómo sucedía todo esto, es algo que vamos a estudiar en el capítulo siguiente. Como hemos advertido ya, el presente capítulo no se entenderá adecuadamente, ni se aplicará en forma debida al apostolado de la misión, si no se tienen bien presentes las tres etapas de la interacción entre la religión y la cultura: la primera etapa, de violencia, generada siempre por la penetración brusca de nuevas ideas o nuevas personas; la segunda etapa, de indigenización, etapa larga y en la que intervienen muchos factores, y la etapa final, del llamamiento y desafío profético, que transforma tanto la cultura como la religión. La primera etapa establece la cabeza de playa, la segunda asegura que se echen raíces e influye en la forma externa, y la tercera hace que la supervivencia esté en consonancia con las esperanzas divinas.

Iniciamos el presente capítulo con una cita de Ezequiel sobre los orígenes humanos de Israel, que se remontan a los cananeos, amorreos e hititas. Vamos a clausurarlo con dos lecturas del Deuteronomio que testifican la manera continua en que Dios va cumpliendo sus planes sobre Israel mediante una combinación de lo «divino» y de lo «humano»: de «señales y portentos» y de «guerras, ciudades y viñedos»:

«¿Ha intentado jamás venir un dios a escoger para sí un pueblo de en medio de otro a fuerza de pruebas, de señales, de portentos y de guerra, con mano fuerte y brazo tenso...?» (Dt 4, 34).

«Cuando el Señor, tu Dios, te haya introducido en la tierra que a tus padres... juró que te daría, ciudades grandes y magníficas que tú no has edificado, casas repletas de toda suerte de bienes que tú no has acumulado,... viñedos y olivares que tú no plantaste, y comas y te sientas saciado, guárdate entonces de olvidarte de Yahvé, que te sacó de Egipto, de la casa de los esclavos» (Dt 6, 10-12).

3

La humanización, desafiada por los profetas

«Desde el día en que vuestros padres salieron del país de Egipto hasta hoy, os he enviado a todos mis siervos los profetas día tras día» (Jr 7, 25).

Después de estudiar el ambiente humano en el camino divino de salvación, tal como aparece en la biblia hebrea, pasamos ahora a estudiar el espíritu y los objetivos con los que Dios indujo a Israel a pensar y actuar sobrepasando sus fuerzas naturales y sus esperanzas limitadas. Este llamamiento y desafío no se produjo principalmente por medio de visiones y milagros, ni siquiera por medio de héroes carismáticos como los antiguos jueces, que se recordaban por sus extraordinarias hazañas, ni tampoco por medio de una actitud espiritual y trascendente que recelara de la carne y de sus intereses terrenos. Parecerá extraño al principio, pero la religión de Israel fue corregida sobrenaturalmente, y también castigada y restaurada, de forma que la gloria de Dios volviera a morar con su pueblo (Ez 43, 1-5), y todo ello a base de sentido común, profunda sinceridad y preocupación elemental por la justicia social. Los instrumentos de Dios para purificar y revigorizar las actitudes religiosas de Israel fueron los profetas clásicos. Estos individuos tenían una personalidad tan burda y tosca como Amós, a quien el Señor «tomó de detrás del rebaño» (Amós 7, 15), o tan tímida como el joven Jeremías, que pertenecía a los desacreditados «sacerdotes de Anato» (Jr 1, 1; 1 Re 2, 26).

Estas personas, a quienes la tradición israelita aplicaría el nombre de «profetas», hablarían en nombre de Dios:

«Ruge el león:
¿quién no temblará?
Habla el Señor:
¿quién no profetizará?» (Am 3, 8).

Pero estos profetas hablaban también en nombre de los pobres, cuyos derechos humanos fundamentales habían sido violados:

«¡Ay cómo se volvió prostituta
[Jerusalén] la ciudad fiel!...
Tus príncipes son rebeldes,
comparsas de ladrones.
Cada cual ama el soborno,
anda a la caza de regalos.
Al huérfano no lo defienden,
la causa de la viuda no llega a ellos» (Is 1, 21.23).

Estos dos pasajes combinan el elemento humano y el elemento divino que hay en la profecía. Con ardiente preocupación por las injusticias sociales, los profetas hicieron que resonara de nuevo la voz divina que llamaba a Moisés para que sacara de la servidumbre a los esclavos. Los profetas hablaban en nombre del «Señor, Dios compasivo y misericordioso, tardo a la ira y rico en misericordia» (Ex 34, 6).

No podemos detenernos aquí a estudiar la larga historia de la profecía, ni las diversas formas de expresión profética. Sólo investigaremos los orígenes de la profecía clásica, primeramente en las personalidades creadoras y adelantadas de Moisés y Josué, y luego, más específicamente, en el elohísta y en las tradiciones deuteronomícas del Pentateuco y de los libros deuteronomícos de Josué, Samuel y Reyes. Finalmente, propondremos una definición de la profecía clásica como marco que nos sirva para estudiar el llamamiento y el desafío dirigido por los profetas a la cultura y política israelita.

La profecía: sus orígenes y características

Hemos citado ya los estudios sociológicos de especialistas como George Mendenhall, Norman K. Gottwald, Frank S. Frick y Walter Brueggemann, que son importantes para adquirir nuevas ideas sobre la historia terrena de Israel. Vamos a resumir ahora estos resultados para ver cuáles son las raíces de la profecía. De hecho, los profetas

solían remontarse a etapas anteriores a la monarquía, la ciudad y el templo, y hacían un llamamiento para que se volviera a las ideas puras y sencillas y a las esperanzas del período mosaico. Los profetas, por sus ideas y por su autoridad, regresaban de alguna manera al «período prerreligioso», antes de que se hubieran asentado firmemente instituciones tales como el sacerdocio levítico y los guerreros-jueces, o antes de que hiciera su aparición la identidad nacional de los israelitas, que los hacía distintos de todos los demás pueblos o naciones. Los profetas formaban sus convicciones y expresaban sus criterios en un contexto determinado por la idea de liberar a los oprimidos y de creer en un Dios que es compasivo y fiel.

El término «israelita» nos pone en contacto con esos orígenes proféticos. Este término tiene varias significaciones en la biblia, pero originalmente significaba vagamente una mezcla de diversos pueblos cuyo único lazo común consistía en su condición (o falta de condición social) por ser refugiados, extranjeros residentes y personas desposeídas que habían sido desarraigados de su patria de origen y que frecuentemente se hallaban a merced de los residentes o amos locales. Los patriarcas están clasificados como forasteros o advenedizos, que en el país no gozan de protección segura y que, no obstante, están siempre libres, por este motivo, para recoger sus cosas y ponerse otra vez en camino, como hicieron Jacob y su familia al dirigirse a Egipto. El término hebreo para designar a esta clase de personas era el de *gēr*, que los profetas utilizarán para referirse a las personas indefensas o incluso para referirse a Dios cuya presencia aparece como incierta:

«Moren en ti
los fugitivos de Moab» (Is 16, 4).
«Esperanza de Israel,
su salvador en tiempo de apuro,
¿por qué eres como extranjero en el país
y como huésped que se para [únicamente] a hacer noche?» (Jr 14, 8).

En Egipto, los «israelitas» son una mezcla de *‘apiru* (proscritos o refugiados) y *šosu* (merodeadores de la región de Edom). En los relatos del éxodo, la biblia describe a los «israelitas» con términos tan poco corteses como *‘ēreb rab* («abigarrada muchedumbre») y *hā-‘safsusuf* (la «chusma» de Nm 11, 4). Después del asentamiento en Canaán, la palabra «israelita» significaba un conglomerado tan diverso como esclavos egipcios que a lo largo de años se habían escapado de Egipto o que fueron sacados de allí por Moisés y entraron en Canaán acaudillados por Josué, campesinos que habían sido antaño siervos a sueldo de los reyezuelos cananeos, y otros que

eran clasificados como *gēr*. Tan sólo en tiempo de David y de Salomón, este grupo fragmentado se organizó para constituir las doce tribus de «Israel».

Cuando los profetas atacaban a los reyes por andarse en manejos para robar los bienes ancestrales de una familia (1 Re 21; Miq 2, 2), estaban defendiendo los derechos de los indefensos en el antiguo Canaán y hacían revivir los días de Josué. Cuando Amós criticaba duramente el orgullo de Israel por «sentirse superior» a los extranjeros, el profeta evocaba cómo Israel mismo había estado integrado por numerosos tipos de extranjeros que no poseían tierras y que se hallaban como refugiados y advenedizos en el país:

«¿No sois como hijos de etíopes para mí,
vosotros, hijos de Israel? —oráculo del Señor—.
¿No saqué yo a Israel del país de Egipto,
a los filisteos de Kafter y a los arameos de Quir?» (Am 9, 7).

Las novedades políticas, después de los días de Moisés y Josué, recibirían la bendición divina. El profeta Natán sancionó —en 2 Sm 7— la dinastía davídica, y Jerusalén fue enaltecida en el Salmo 48 como el «monte santo» de Yahvé, «la ciudad del gran rey. Dios en sus fortalezas». No obstante, la memoria profética podía ir más allá de tal institucionalización y declarar tranquilamente que Jerusalén será destruida «como Siló» (Jr 26, 6), y la dinastía quedará reducida a un renuevo del tronco o a raíces ocultas en el interior de la tierra (Is 11, 1).

En el proceso de humanización, tal como se describió en el capítulo 2 de la presente obra, se institucionalizaron las formas antiguas —heroicas o carismáticas— de liderazgo, creando por ejemplo los levitas o los nazireos. Los levitas, que no poseían tierras en heredad, simbolizaban a Israel en peregrinación, los días de Moisés en que no se poseían tierras (Nm 18, 20). Los nazireos observaban las severas reglas del desierto, no bebían licor, no se cortaban ni arreglaban el cabello, no se acercaban a ningún cadáver (Nm 6, 1-21). Cuando los profetas condenaban a los israelitas de épocas posteriores por su corrupción, su conducta sensual, evocaban la etapa antigua y casi prerreligiosa de la existencia de Israel, como vemos en las palabras de Amós:

«Yo suscité profetas entre vuestros hijos,
y nazireos entre vuestros jóvenes.
¿No es verdad, hijos de Israel?
—oráculo del Señor—.
Pero vosotros hicisteis beber vino a los nazireos,
y a los profetas disteis esta orden:
¡No profeticéis!» (Am 2, 11-12).

Por eso, los profetas recordaban esos días antiguos, considerándolos unas veces como una amenaza, y otras como un período idílico de paz y amor (según vemos en Jr 2, 1-3):

«Recuerdo de ti el cariño de tu juventud,
el amor de tu noviazgo,
cuando ibas tras de mí por el desierto,
por una tierra no sembrada.
Santo para el Señor era Israel,
primicia de su cosecha;
cuantos lo comían, pecaban,
les llegaba la desgracia
—oráculo del Señor— (Jr 2, 1-3).

Podemos afirmar que la profecía trataba de reformar las instituciones religiosas y civiles de Israel, haciendo que se regresara a los tiempos de libertad, de falta de complicaciones y de vida heroica de Moisés y Josué, y al momento en que Israel actuaba más inmediatamente bajo el caudillaje de Dios. En aquellos días, el impacto de la voluntad de Dios se sentía directamente en la vida secular cotidiana de Israel. El desierto evocaba las respuestas que habían dado espontáneamente personas fuertes y valientes; en el desierto había que cumplir muy pocas formalidades y había que actuar rápidamente. De manera análoga, en los días de los profetas, personas como Amós y Jeremías eran llamadas directamente por el Señor a una vida heroica en defensa de los pobres, que necesitaban hogares, trabajo digno, religión auténtica y protección política.

Al retornar a las etapas prerreligiosas de la existencia de Israel, vemos que Isaías, Miqueas y otros profetas clásicos no intentaron nunca fundar una nueva religión, sino reformar la antigua, y reformarla infundiéndole en ella vida nueva. Lo hacían invitando a prácticas religiosas y formas de culto: *a*) que estuvieran más en consonancia con la piedad popular de los pobres que con las formas, más estilizadas, de la vida en la ciudad y del culto del templo; *b*) cuyos símbolos estuvieran tomados de la peregrinación por el desierto, de las antiguas luchas en favor de la justicia y la seguridad, y de las ocupaciones agrícolas o pastoriles; *c*) que no tuviesen lazos fuertes con las instituciones políticas, y *d*) que estimularan un espíritu que estuviese más dispuesto a arriesgarse en favor del futuro que a dar estabilidad a las viejas formas.

Podemos valorar la contribución de la profecía a la misión de la iglesia, no sólo por su conmemoración y uso de aspectos clave de la vida israelita antigua en tiempo de Moisés y Josué, como acabamos de mencionar, sino también por las manifestaciones de la profecía en

el contexto de la vida israelita, como se describen en el elohísta y en las tradiciones deuteronómicas ¹.

La tradición del elohísta consideraba al profeta: *a*) como intercesor ante Dios, *b*) como fuente de bendición, *c*) como persona con sabiduría o anciano para decidir en cuestiones prácticas, y *d*) principalmente como alguien que era fiel a la herencia mosaica. Los textos del elohísta no son abundantes ni se encuentran continuamente, pero son hartamente significativos para llegar a las conclusiones que acabamos de exponer, y que examinaremos en los pasajes que vamos a estudiar.

En el incidente de Guerar, que se relata en Génesis 20, cuando Abimélek envía por Sara para hacerla formar parte de su harén real, Dios advierte en sueños al rey para que no ose tocar la mujer de otro hombre. La tradición elohísta añade que Abraham «es un profeta [*nābi*]', y orará por ti y vivirás» (Gn 20, 7). La profecía interviene en este episodio para defender la pureza del matrimonio y la dignidad de la mujer Sara. Este relato del elohísta es significativamente más elevado en su tono moral que el fragmento parejo de la tradición del yahvista en Gn 12, 10-20. Hay que observar, además, el poder de la oración de intercesión.

En Números 22-24 se menciona la invitación dirigida a la figura, omnipresente y misteriosa, de Balaam para que acudiera desde «Petor, que está junto al río [Eufrates], en el país de los hijos de Ammav» (Nm 22, 5)². Seguimos el estudio efectuado por Robert R. Wilson, en el que la faceta más positiva de Balaam como «vidente» y encargado profesional de bendiciones y maldiciones se asocia con la imagen negativa del «adivino» que, por una retribución adecuada, erige altares y ofrece sacrificios para descubrir la voluntad de Dios. Por este motivo, la tradición elohísta formula diestramente un juicio contra aquellos sacerdotes israelitas de tiempos posteriores, que son como Balaam:

«Los que proclaman: ¡paz!
mientras tienen algo que masticar entre sus dientes;
pero declaran: ¡guerra santa!
a quien no les pone algo en la boca» (Miq 3, 5).

¹ El resumen que se hace a continuación debe mucho a la obra de R. R. Wilson, *Prophecy and Society in Ancient Israel* (Philadelphia: Fortress Press, 1980), especialmente el c. 4.

² Véase Wilson, *Prophecy and Society*, 132-133. 147-150. Se menciona a Balaam en una inscripción aramea descubierta en Deir 'Alla en la moderna Jordania y que data de alrededor del año 700 a. C. (J. Hoftijzer y C. van der Kooij, *Aramaic Texts from Deir 'Alla* [Leiden: E. J. Brill, 1976]).

En otro pasaje del elohísta, en Números 11, los ancianos se han convertido ya en una institución fija. Su oficio se halla firmemente asentado en la alianza sinaítica y se encuentra diestramente asociado con Moisés y con el don del espíritu: «El Señor descendió en la nube y le habló [a Moisés]; y tomó del espíritu que había en él y lo puso sobre los setenta ancianos. Tan pronto como el espíritu se posó en ellos, comenzaron a profetizar» (Nm 11, 25). Ahora bien, desde el punto de vista textual, la tradición del elohísta ha rodeado esta unción de los ancianos que reciben el espíritu de episodios un poco negativos y que, por lo menos, matizan un tanto el sentido: el relato de la murmuración del pueblo, el relato del fuego enviado por el Señor, las renovadas quejas de la «chusma» (*hā-'safsuf*) porque echaba de menos los ajos y cebollas, y otro incidente en que Josué siente envidia de otras dos personas que reciben el espíritu y comienzan a profetizar. Parece como si el editor quisiera poner en guardia contra la envidia y los aires de grandeza en el ejercicio de los oficios sagrados: deterioro que puede ocurrir cuando los dirigentes religiosos o civiles se apartan del humilde y popular Moisés (véase Nm 12).

La tradición deuteronómica, no sólo en el libro del Deuteronomio, sino también cuando continúa en los libros deuteronómicos de Josué, Jueces, Samuel y Reyes, describe cómo había profetas que ocupaban un puesto central en la administración, por lo menos al principio, pero luego va relegando cada vez más los profetas a la periferia.

El Deuteronomio (16, 18 - 18, 22) asocia claramente la profecía con los otros oficios normales de juez, rey y sacerdote. Cada uno de ellos tiene su espacio asignado en una sección que viene a continuación inmediata de las reglas para la celebración de las festividades importantes. Moisés dice al pueblo: «El Señor, tu Dios, te suscitará de en medio de ti, de entre tus hermanos, un profeta como yo» (Dt 18, 15). Pero estos profetas tienen que guardarse bien de dedicarse a adivinar y hacer de agoreros, evitando la tentación de ocuparse de información oculta que pertenece exclusivamente a la esfera de lo divino, y de controlar así la vida en forma supersticiosa. Por eso, la profecía estaba sometida a las tradiciones mosaicas y al sentido común del pueblo. Estaba abierta de par en par a la evaluación por parte de la gente, porque no tenía fuentes ocultas ni privadas de información. En este caso, la profecía se acerca mucho a la idea elohísta de los «ancianos» en Números 11.

El oficio de profeta, según la tradición deuteronómica, abarca muchas otras esferas de actividad. Recordemos que «Débora, profetisa, mujer de Leppidot, era juez en Israel» (Jue 4, 4). No sólo «tomaba ella asiento bajo la palmera de Débora, entra Ramá y Betel..., y los hijos de Israel acudían a ella para resolver sus litigios»

(4, 5), sino que además incitó a Barac a pelear contra el ejército invasor del rey de Jator, y después cantó el magnífico cántico de victoria. Su autoridad debió de apoyarse en visión clara, honradez indiscutible y poder de carácter.

En la tradición deuteronomica, el profeta Samuel desempeñaba muchas funciones: era juez, dirigía el culto y ungió a los reyes³. En realidad, su enorme autoridad aseguró un lugar firme en Israel para el nuevo orden –sumamente innovador– de los reyes. Samuel ungió primeramente a Saúl (1 Sm 10, 1) y luego a David (16, 13). Esta tradición de ungió y quitar reyes continuó con los profetas Elías y Eliseo (2 Re 9, 1-3), profetas que defienden también al pueblo contra las injusticias reales (1 Re 21).

Citaremos un pasaje final de la tradición deuteronomica. En el incidente del profeta Miqueas (1 Re 22) vemos el grave deterioro de la autoridad profética⁴. Los profetas reñían entre ellos y, con excepción de Miqueas, trataban de granjearse el favor real con profecías engañosas (1 Re 22). Los profetas se habían convertido en criaturas del rey. Uno de los últimos «profetas» que aparecen en los libros deuteronomicos es Isaías, que se muestra auténticamente como intercesor. No desempeñó *oficio* de profeta, sino que hacía su aparición únicamente cuando le necesitaban (2 Re 18-20).

En este breve resumen sobre la profecía en el Israel antiguo, especialmente según las tradiciones elohista y deuteronomica, destacan las características siguientes: *a)* fidelidad al espíritu de Moisés; *b)* evitación de medios secretos o lucrativos de proporcionar información oculta; *c)* oficio religioso de intercesor; *d)* oficio civil de anciano y de juez para decidir en casos prácticos; *e)* popularidad ante la gente corriente; *f)* a veces, los profetas vivían congregados en comunidades religiosas, como en Ramá o en Jericó. Observamos también la tendencia de la profecía a deteriorarse y a quedar desplazada a la periferia. Robert R. Wilson saca la siguiente conclusión:

Las funciones sociales de la profecía efraimita [tal como aparece en las tradiciones elohista y deuteronomica] parece que se fueron transformando a lo largo de la historia israelita... Después de la formación de la monarquía, parece que los profetas efraimitas ejercieron primariamente sus funciones en la periferia de la sociedad... Al parecer, dejaron de desempeñar un papel en el culto central y no tenían ya voz en los asuntos de gobierno⁵.

³ Wilson, *Prophecy and Society*, 169: Samuel «ejercitaba funciones sacerdotales, proféticas, judiciales y de gobierno». Véase 1 Sm 1, 1-25, 1.

⁴ La debilitación de la autoridad profética, por las querellas entre unos profetas y otros, es la tesis principal de S. J. De Vries, *Prophet against Prophet* (Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans, 1978).

⁵ Wilson, *Prophecy and society*, 252.

La grave decadencia de la profecía antigua se debía a disputas internas, a envidias e intrigas para conseguir poder y prestigio, a la extinción de la antigua popularidad, y a las formas egoístas y supersuntuosas de determinar cuándo se producía un oráculo del Señor. La profecía siguió existiendo, pero se vio desplazada al círculo exterior a la base del poder, y su presencia allí se convierte en factor de confusión para la vida del pueblo. Estos «profetas profesionales» originaron también tribulaciones y sufrimientos a la nueva serie de «profetas clásicos», que eran personas que raras veces se consideraban a sí mismas como profetas, y que se creían únicamente personas sinceras, con visión, e impulsadas por Dios a hacer declaraciones. No obstante, estos profetas más tardíos sacan su inspiración y sus directrices de la historia antigua de la profecía dentro del contexto de las tradiciones elohista y deuteronomica. Necesitamos definir más claramente esta nueva serie de dirigentes religiosos, a quienes la tradición judía fue aplicando gradualmente el nombre de «profetas» y a quienes los especialistas modernos denominan como «profetas clásicos»⁶.

El problema inicial para definir la «profecía» que convenga a personas como Amós, Oseas e Isaías –profetas con libros que llevan sus correspondientes nombres– consiste en que tales personas raras veces, y en algunos casos nunca, utilizaron el término de *nābī'* o «profeta» para referirse a sí mismos. Rolf Rendtorff afirma:

nābī' puede utilizarse a veces para referirse a los profetas escritores. En los libros proféticos más antiguos [comenzando por Amós] este uso es raro, aunque más tarde va aumentando su frecuencia. Amós rechaza el título (7, 14). Pero Oseas lo utiliza para referirse a sí mismo en 9, 7 s. No se utiliza en este sentido en Isaías, aunque en 8, 3 se hace referencia a la *nēbī'ā*, que evidentemente es la mujer de Isaías. A Jeremías se le llama *nābī' lāgōyīm* en 1, 5. En las secciones narrativas (el relato de Baruc) se le llama siempre *nābī'*. A Ezequiel se le llama con énfasis *nābī'* en la visión correspondiente a su vocación, y luego se le llama también así indirectamente en 14, 4⁷.

Amós, que es el primero de los profetas escritores o clásicos, rechaza el nombre o título, pero utiliza el verbo «profetizar» en una acción referida a sí mismo: «Yo no era profeta, ni hijo de profeta,

⁶ El título de «profecía clásica» llegó a ser término aceptado gracias a su empleo en las publicaciones de especialistas como W. Eichrodt, *Theology of the Old Testament* (Philadelphia: Westminster Press, 1961), 1, 338-391. (Traducción española del original alemán: *Teología del Antiguo Testamento* (Madrid: Cristiandad 1975).

⁷ R. Rendtorff, *Nabi in the Old Testament*, en *Theological Dictionary of the New Testament* (Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans, 1964) 6, 804.

sino que soy vaquero y cultivador de sicómoros. Pero el Señor me tomó de detrás del rebaño, y el Señor me dijo: vete, profetiza a mi pueblo Israel» (Am 7, 14-15). Podemos imaginarnos a Amós profiriendo esta respuesta mordaz al sumo sacerdote Amasías, que —con aire protector— había agrupado a Amós con los círculos, ya decadentes y corrompidos, de profetas. Amós decía: «¡No me insultéis llamándome profeta! Yo me ganaba la vida y, en medio de mis ocupaciones, el Señor me tomó y me dijo: ‘¡Habla una nueva clase de profecía!’».

Israel necesitaba la profecía, porque al pueblo le ayudaría siempre una voz vigorosa y clara que hablase auténticamente del interés de Dios por los pobres y, desde luego, de la presencia de Dios en medio de ellos, como antaño en Egipto, en el desierto del Sinaí y en Canaán. Incluso Amós, con la misma alentada con que condenaba toda la escenificación religiosa en Israel, enunciaba la terrible situación de un Israel sin profecía:

«Mirad que vienen días —oráculo del Señor Dios—
en que enviaré hambre al país:
no hambre de pan ni sed de agua,
sino de oír la palabra del Señor.
De mar a mar irán tambaleándose,
de norte a oriente andarán vacilantes
en busca de la palabra del Señor,
pero no la encontrarán» (Am 8, 11-12).

Aparece la nueva serie de profetas, no sólo por la grave laguna en la vida religiosa de Israel, sino también porque las raíces de Israel en la alianza mosaica todavía encerraban en sí vida germinal e inspiración básica de los intercesores religiosos y jueces honrados, pero también porque en Israel había surgido una alfabetización popular, acompañada por nuevos contactos internacionales. Del vacío religioso y del progreso secular en documentos escritos surgieron los «profetas escritores»⁸.

La siguiente definición de los profetas «clásicos» o «escritores» servirá de compendio de nuestro estudio y de orientación para el resto del capítulo:

«Los profetas clásicos son personas: a) tan integradas de manera consecuente y plena en su comunidad y tan en contacto con sus tradiciones, y b) con tanta visión y tanta claridad de expresión, c) que —como

⁸ Véase H. P. Scanlin, *The Emergence of the Writing Prophets in Israel in the Mid-Eighth Century*: «Journal of the Evangelical Theological Society» 21 (1978) 305-313.

resultado— son la voz interior que habla en la conciencia de la comunidad, que expresa sus esperanzas e ideales inspirados por Dios e influye en la forma externa del estilo de vida y de la labor de la comunidad»⁹.

Los profetas, como miembros integrantes de su comunidad, estaban dispuestos a sufrir en su propia persona las consecuencias de sus profecías contra Israel y Judá. A este respecto, Jeremías es ejemplo destacado. Aunque «Nabucodonosor, rey de Babilonia, había dado... orden con respecto a Jeremías: tómallo, mira por él, no le hagas ningún daño» (Jr 39, 11-12), Jeremías no aceptó el trato preferente que se le ofrecía en Babilonia, sino que se quedó con el resto allá en Judá..., para que ellos volvieran a maltratarle. Los profetas, al quedarse tan cerca del pueblo llano, permanecían en contacto con las necesidades prácticas y graves de la vida cotidiana. De este modo mantenían vivas las tradiciones mosaicas de preocupación por los pobres, y en su impresionante manera de hablar y escribir eran la voz que hablaba a la conciencia de la comunidad»¹⁰.

El desafío profético a la cultura

Oseas, hijo de Beerí, uno de los primeros profetas clásicos, influyó vigorosamente en la tradición y en la cultura. El marco de su obra lo constituye el agudo dolor y la tortura que le produjo su matrimonio. Se vio ultrajado por las infidelidades de su esposa. Ella, probablemente, había caído seducida por los ritos cananeos de fecundidad que se practicaban en el santuario local. Pero Oseas encontró en su dolor un símbolo del intenso sufrimiento de Dios por las infidelidades de Israel. A pesar de su gran dolor por los excesos de la sensualidad cananea, Oseas es capaz de deducir de la religión cananea y de sus ritos de fecundidad uno de los más impresionantes símbolos bíblicos del amor divino. Haciendo un llamamiento a la cultura, en vez de destruirla, purificándola, en vez de condenarla con improperios, Oseas no sólo abrió nuevas profundidades para valorar la alianza mosaica, sino que además se elevó a nuevas alturas en lo que él esperaba del matrimonio. Por la influencia mutua entre la religión y la cultura, entre la aceptación y el desafío, que es tan compleja en la profecía de Oseas, necesitamos considerar más atentamente los hechos.

⁹ C. Stuhlmüller, *Thirsting for the Lord* (Staten Island, N. Y.: Alba House, 1977) 19-20; 2.ª edic. (Garden City, N. Y.: Doubleday, 1979) 36.

¹⁰ Esta expresión está tomada del título de la obra de B. Vawter, *The Conscience of Israel* (New York: Sheed & Ward, 1961).

Oseas conocía tan bien la historia religiosa de su pueblo, que debió de ser un sacerdote levítico; no cabe duda de que mantenía estrechos contactos con grupos religiosos que le inspiraban, apoyaban y formaban. El «conocimiento de Dios» en Oseas significa mucho más que datos de hecho o razonamientos teóricos; especialmente en su forma hebrea, *da'at 'ēlōhīm* denota un conocimiento íntimo nacido de la experiencia¹¹. Un valor o una relación se ha convertido de tal forma en una segunda naturaleza, que uno se halla firmemente convencido de su verdad, sin ser capaz de explicarla o definirla. Pero Oseas conocía también los hechos objetivos. Es muy interesante ver cómo él combina los datos objetivos con las experiencias subjetivas de la historia de su pueblo.

Oseas dominaba bien un milenio de historia israelita. Sus alusiones se remontan mil años, hasta el patriarca Jacob (Os 12, 2-4.12). Estaba familiarizado con los temas principales de la tradición mosaica. Sabía tejer primorosamente sus propias experiencias con el tema de la liberación de Egipto (2, 15; 11, 1; 12, 13 - 13, 4), de la peregrinación por el desierto (2, 3.14-15; 9, 10; 13, 5) y de la ocupación o conquista de la tierra prometida (2, 8.15; 9, 10; 10, 9-12; 13, 5-6). Se refiere al crimen atroz cometido en Guibá en los días de los jueces (9, 9; 10, 9), al reinado de Saúl (13, 10-11), a una derrota militar masiva en Bet-Arbel (10, 14: incidente que no se halla registrado en ningún otro lugar de la biblia) y al sangriento golpe de mano, sancionado por el profeta Eliseo, que dio comienzo a la dinastía de Yehú (2 Re 9-10; Os 1, 4-5). Por entonces era rey Jeroboam II, el cuarto y más famoso de esa dinastía, y el penúltimo de la misma. Su hijo Zacarías fue asesinado después de seis meses de reinar (2 Re 15, 8-12).

Oseas no sólo se sabía al dedillo la historia israelita, sino que dominaba todos los aspectos de la vida en el reino septentrional de Israel. Robert R. Wilson comenta: «La mayoría de los lugares [geográficos] a que Oseas se refiere en sus palabras están situados en el norte: Samaria... Betel... Guilgal... el valle de Acor... Adam... Ramá, Guibá... y Galaad»¹². Wilson pasa luego de la geografía a los detalles literarios: «Vienen haciéndose notar hace ya mucho tiempo las analogías entre el lenguaje de la historia deuteronomica [tal como aparece en el Deuteronomio, Josué, Jueces y los libros de Samuel y Reyes]¹³. Ambos emplean expresiones semejantes o idénticas para

condenar el culto en los lugares altos, la locura de adorar ídolos y la violación de la alianza. «Parece que Oseas aceptó el concepto deuteronomico de que en cada generación (véase Dt 18, 15-18) Yahvé suscitaba un profeta mosaico que dirigiese al pueblo»¹⁴. Oseas escribía:

«Por un profeta sacó el Señor a Israel de Egipto,
y por un profeta [Israel] fue custodiado»
(Os 12, 14; véase Ex 14, 21-22).

«Hablaré a los profetas,
multiplicaré las visiones,
y por los profetas hablaré en parábolas» (Os 12, 11).

La profecía de Oseas, como se ha indicado ya, da testimonio de una persona muy familiarizada con la tradición profética del reino septentrional. A diferencia del profeta Amós, que emplea imágenes severas y ásperas, procedentes, casi todas, del desierto de Judea, en el reino meridional, Oseas se mueve constantemente a través de las cálidas tierras de labrantío y los viñedos del reino septentrional. Se nos muestra también en vivo contraste con Amós en cuanto a la amistad. Amós era el profeta solitario. Y Oseas, el amante. Y así, el hijo de Beerí daba color a sus palabras proféticas con continuas alusiones al matrimonio, a los hijos y al hogar.

Otro rasgo de la vida en el reino septentrional, que es una de las características que predomina en la profecía de Oseas, es la presencia intensa y que lo impregna todo de los ritos cananeos de fecundidad. Hombres y mujeres iban y se asociaban con personas de ambos sexos dedicadas a la prostitución sagrada en los templos, y de esta manera pretendían incorporarse místicamente a la vida de los dioses y de las diosas, y conseguir de ellos que los campos fueran feraces en primavera, y que hubiera fecundidad en sus ganados y en su propio hogar. Wolff sacaba la conclusión: «La teología de Oseas se desarrolla abiertamente en diálogo con la *mitología* [cananea] de sus días, en admirable proceso de adaptación de dicha mitología y en polémica con la misma»¹⁵.

El culto del santuario y su intenso empleo de símbolos y mitos inducía también en Oseas una manera de contemplar los acontecimientos pasados como si estuvieran sucediendo *ahora*. Aquí también aparece en vivo contraste con Amós. Incluso en el relato trágico de su matrimonio, Oseas utiliza un estilo literario denominado

¹¹ Véase H. W. Wolff, *Hosea* (Philadelphia: Fortress Press, 1974) 67.

¹² Wilson, *Prophecy and Society*, 227. Samaria (Os 7, 1; 8, 5-6; 10, 5, 7; 13, 16); Betel o Bet-Avén (Os 4, 15; 5, 8; 10, 5; 12, 4); Guilgal (Os 4, 15; 9, 15; 12, 11); el valle de Acor (Os 2, 15); Adam (Os 6, 7); Ramá, Guibá (Os 5, 8), y Galaad (Os 6, 8; 12, 11).

¹³ Wilson, *Prophecy and Society*, 227.

¹⁴ *Ibid.*, 228.

¹⁵ Wolff, *Hosea*, xxvi.

memorable por H. W. Wolff ¹⁶, en el cual se seleccionan cuidadosamente los detalles, de forma que cada elemento suscite una reacción en el oyente o lector sobre lo que está sucediendo en el momento actual. Este efecto se logra, no sólo comparando el presente con el pasado, sino también –principalmente– actualizando en el presente una característica importante de lo que sucedió entonces ¹⁷. La reviviscencia no se lograba nunca por una imitación literal, sino por el sentimiento del impacto pleno del pasado sobre una serie nueva de circunstancias.

Para nuestro estudio de la misión es importante examinar más detalladamente cómo se actualizaba el pasado en el momento presente. De ordinario, el suceso anterior podía considerarse aisladamente en lo que había entrañado por sí mismo en su propia época. El éxodo de Egipto y la ocupación del país de Canaán eran suficientemente importantes como actos de Dios en la historia de Israel, para que tuvieran en seguida carácter definitivo dentro de la vida de Moisés y Josué. Ahora bien, esos actos, importantes para Israel, pero insignificantes para el resto del mundo, adquirirían forma simbólica y religiosa en la liturgia, en la cual las nuevas generaciones sentían que estaban saliendo de Egipto y que conquistaban de nuevo el país. El éxodo se convertía así en símbolo del paso del pecado a la gracia, de las penalidades al gozo, de la zozobra a la tranquilidad.

En estas circunstancias, la gente se sentiría atraída a meditar en los símbolos, cuando se viera inmersa en penas y tribulaciones. El asombroso éxito del profeta Oseas consiste en haber sabido unir dos series, aparentemente opuestas, de símbolos: una tomada de los tiempos antiguos de Israel, y la otra, del estilo de vida cananeo, cuestionándolas de este modo y enriqueciendo y purificando a cada una de ellas. Ahí está el modelo según el cual los misioneros deben cuestionar y enriquecer la cultura o las culturas nacionales o étnicas de los pueblos a los que son enviados, y también la religión que los envía. Contemplaremos un patrón más extenso que se nos ofrece en la profecía de Oseas, para activar antiguos símbolos religiosos, y luego estudiaremos con más detalle los pasos en los que Oseas dialogó abiertamente «con la mitología [cananea] de sus días en un notable proceso de adaptación de dicha mitología y de polémica contra ella» ¹⁸.

Oseas, como hemos señalado ya, utilizaba frecuentemente las antiguas tradiciones mosaicas del éxodo, de la peregrinación por el

desierto y de la toma de posesión de la tierra prometida. La crisis actual de su propio matrimonio y la infidelidad del país a la alianza no sólo impulsaron a Oseas a dirigirse a las tradiciones ancestrales para conseguir de ellas orientación y vigor, sino que además le proporcionaron el marco para hablar sobre la herencia de Moisés.

El largo discurso divino de 2, 4-17 presupone «una próspera situación económica en Israel y, asimismo, ... la organización tranquila de festivales religiosos en Palestina» ¹⁹. En este pasaje vislumbramos diversos intentos de reconciliación entre Oseas y su esposa, Gomer, y contemplamos también la espléndida producción agrícola del reino septentrional ²⁰. En el «clímax» en que se vuelven a unir el esposo y la esposa, Yahvé e Israel, nos ofrece Oseas un cuadro del pueblo a punto de abandonar los desiertos del Sinaí y de la Transjordania, de cruzar el río Jordán y de adentrarse, como Josué, por el valle de Acor en la tierra prometida ²¹. Este pasaje de idílico gozo y ternura dice así:

«Pero ahora yo la voy a seducir:
la llevaré al desierto
y le hablaré al corazón.
Yo le daré sus viñas de antes
y el valle de Acor como puerta de esperanza.
Y ella responderá como en los días de su juventud,
como en los días en que subió del país de Egipto» (Os 2, 16-17).

Otro desarrollo extenso, que traslada al momento actual el motivo del éxodo, lo encontramos en el capítulo 11, que es una de las joyas más preciosas de la biblia. Dice así, citado parcialmente:

«Cuando Israel era niño, lo amé,
y de Egipto llamé a mi hijo.
Cuanto más los llamaba yo,
más se apartaban de mí;
sacrificaban a los baales
y quemaban incienso a los ídolos.

¹⁹ *Ibid.*, 33.

²⁰ *Ibid.*, xxiv: «En principio, no omite [en su rico y variado simbolismo] ninguna esfera de la vida; pero predominan claramente las imágenes tomadas del mundo vegetal y animal y de la vida familiar».

²¹ Es difícil identificar el valle de Acor. Wolff, *Hosea*, 42-43, se decide en favor del «Wadi en Nuwē'ime, suministrador de agua [y de gran extensión], al noroeste de Tell es-Sultan». M. Noth, *Josua*, 2.^a ed. (Tübingen: Mohr 1953) 88, y otros, prefieren identificarlo con el Wadi en-Nar, al sudeste de Jerusalén. Yo sugiero que Oseas escogió deliberadamente esta expresión para simbolizar el rápido asentamiento de Israel en el corazón del país entre el norte y el sur.

¹⁶ *Ibid.*, 57-58.

¹⁷ Véase C. Stuhlmüller, *Creative Redemption in Deutero-Isaiah* (Roma: Biblical Institute Press, 1970) 60-66.

¹⁸ Wolff, *Hosea*, xxvi.

Yo enseñé a Efraím a andar,
 los llevé en mis brazos;
 pero no comprendieron que yo los cuidaba...
 Volverán al país de Egipto,
 Asiria será su rey,
 porque no quisieron convertirse...
 ¿Cómo podré yo abandonarte, Efraím;
 cómo entregarte, Israel?...
 Mi corazón se conmueve dentro de mí...
 Vendrán desde Egipto temblando como pájaros,
 como palomas desde el país de Asiria;
 y yo los haré habitar en sus casas
 —oráculo del Señor— (Os 11, 1-3.5.8.11)

El tema del éxodo se introduce más fugazmente en muchos otros pasajes (7, 16; 8, 13; 9, 3.6; 12, 8; 13, 4). En todos ellos se contempla a Egipto como en los días de Moisés: como país hostil de opresión y destierro. El pecado significa retorno a Egipto en castigo y culpa. Ahora bien, es un hecho que Egipto, en tiempo de Oseas, era país de refugio contra las invasiones militares de Asiria. Oseas, por tanto, combina las antiguas tradiciones sobre Egipto como «casa de esclavitud» (Ex 20, 2) con la situación religiosa contemporánea en la que Israel se halla en la esclavitud del pecado, de la culpa y del castigo.

Llegamos ahora al corazón de nuestro estudio sobre la profecía de Oseas: su diálogo con la mitología cananea, en el que acepta y adapta dicha mitología, al mismo tiempo que polemiza vivamente contra ella. Pero Oseas dialogó, en primer lugar, con sus propias esperanzas y afectos, con su pasión de amar y de ser amado. Oseas contrajo matrimonio con Gomer apasionado y lleno de ilusión. Aparece precisamente como esa clase de persona en toda su profecía, pero especialmente en los capítulos 1 y 2, con grandes momentos culminantes y trágicas depresiones, con intensa dedicación y con mezcla de cólera y perdón, esperanza y frustración, ternura y sarcasmo, atracción y repulsa. Como hombre intensamente apasionado, Oseas tuvo que aparecer como el esposo ideal: romántico, formal, delicado, capaz de amar y desoso de ser amado, cariñoso y juguetón con los hijos (véase Oseas 11). A los fines del presente estudio, diremos que en ese momento eran las tres en el reloj de su vida.

Según iba descendiendo hacia las seis la manilla del reloj, las sospechas de Oseas se iban suscitando por lo que decían las habladoras. Muy pronto, las infidelidades de su mujer se hicieron del dominio público. Ella buscaba abiertamente amantes y los retribuía, incluso con regalos que antaño le había dado Oseas. En esas ocasiones, volvía a los ritos de fecundidad del santuario, ritos que eran sensualmente atrayentes pero de degradación moral. La mujer coha-

bitaba con su otro amor (Os 3, 1), y Oseas no aceptaría la paternidad de su segundo hijo (una niña) y de su tercer hijo²². Aunque el código de leyes septentrional permitía el divorcio por «algo desagradable», mucho menos ofensivo que el adulterio (Dt 24, 1) —en realidad, el adulterio podía castigarse con la muerte (Dt 22, 22)—, Oseas no se decidía nunca a los trámites del divorcio (Os 2, 2). Más de una vez aceptó el regreso de su mujer. Cada vez que hacía esto, se exponía a que volvieran a abrirse las heridas y se extendieran, y el dolor por un nuevo abandono fuera más agudo. ¡Y de nuevo Gomer se arrojaba en brazos de algún extraño! La hora de las seis sumergió a Oseas en un abismo de trágica negrura.

Oseas seguía obedeciendo el mandato del Señor: «Vete otra vez y ama a una mujer amada por otro y adúltera» (Os 3, 1 a). Ahora, la manilla del reloj comienza a elevarse hasta las nueve: Oseas seguía contemplando las tradiciones antiguas sobre el éxodo y la peregrinación por el desierto. Su propia mujer le hizo recordar cómo los antiguos israelitas se habían apartado del Señor, se habían hartado de buena comida y de bebidas embriagadoras, se habían alzado con orgullo en sus corazones y se habían olvidado del Señor (Os 13, 6). Se sintieron atraídos por los ritos de fecundidad de Baal-Peor y, como escribía Oseas, «se hicieron abominables como las cosas que amaron» (Os 9, 10). Pero el Señor no podía destruir a Israel ni hacer alianza con otro pueblo. En medio de la oscuridad de su corazón, Oseas escuchó cómo el Señor exclamaba con dolor desesperado:

«¿Cómo podré yo abandonarte, Efraím;
 cómo entregarte, Israel?
 ¿Cómo podré yo dejarte como a Admá,
 ni hacerte semejante a Seboyim?
 Mi corazón se conmueve dentro de mí,
 a la vez que mi compasión se excita.
 No daré curso al ardor de mi ira,
 no volveré a destruir a Efraím,
 porque yo soy Dios, y no un hombre;
 en medio de ti yo soy el santo,
 por eso no vendré para destruir» (Os 11, 8-9).

Oseas, que se mantenía en contacto constantemente con las antiguas tradiciones, se fue dando cuenta poco a poco de por qué no podría divorciarse nunca de Gomer. Lo enunció claramente: «Como ama el Señor a los hijos de Israel, aunque ellos se vuelven a otros

²² Únicamente en el caso del primer hijo (Os 1, 3) se dice que «le dio a luz un hijo». En 1, 6 y 1, 8, el texto dice: «Concibió ella de nuevo y dio a luz una hija... un hijo, omitiendo el dativo *le* [dio], en hebreo *ló*.

dioses» (Os 3, 1 b). Exactamente igual que Yahvé no podía abandonar a Israel, Oseas no podía rechazar tampoco a Gomer.

Lo que Oseas fue aprendiendo entre las seis y las nueve sobre el amor apasionado y fiel de Yahvé, lo sabía él desde siempre. No obtuvo nueva información. Ahora bien, su «conocimiento del Señor» dejó de ser un conocimiento teórico o estadístico sobre una serie de hechos relativos a los orígenes de Israel, y se convirtió en experiencia práctica y vivificante –sentida en su propia vida– del antiguo amor perdonador de Yahvé. Esta nueva visión no era tan clara, ni mucho menos, como su antiguo conocimiento de verdades reveladas; de hecho, esa visión se hallaba envuelta en el misterio de la bondad trascendente de Dios:

«No daré curso al ardor de mi ira...
porque *yo soy Dios, y no un hombre*;
en medio de ti yo soy el santo...» (Os 11, 9; el subrayado es mío).

Sublimemente, las manillas del reloj llegan a la hora cumbre de las doce. En este punto, Oseas puede formular ideales y esperanzas que sobrepasan con mucho los de su juventud, cuando eran las tres. Son esperanzas sobrenaturales, más allá de la capacidad humana de comprensión. Esas esperanzas se aceptan o se rechazan, en parte o en su totalidad, según sea la profundidad de la propia experiencia mística del amor del Señor. Esta experiencia está enraizada en la antigua tradición, se nutre del ambiente secular y cultural, y va madurando por la larga contemplación de las gracias místicas de Dios. Estas esperanzas han quedado tan genuinamente encajadas en el corazón del creyente, que negarlas es destruirse a sí mismo.

Bajo el impacto de estas visiones místicas, Oseas reafirmó las tradiciones de sus antepasados relativas a la alianza y reaccionó enérgicamente contra la depravación moral de los ritos cananeos de fecundidad que honraban a la deidad masculina Baal y a la deidad femenina Anat. El profeta anunciaba: «En aquel día –oráculo del Señor– me llamará esposo mío y no me llamará más baal mío. Quitaré de su boca los nombres de los baales, y no serán más mencionados sus nombres» (Os 2, 18-19).

En esta condenación del culto de Baal y Anat, Oseas empleó términos e imágenes tomados de la cultura y religión indígenas de Canaán. A Yahvé se le llamará *'iši* («esposo mío»). El lenguaje de la fecundidad se incorpora de manera formal y afirmativa al culto y a la teología de Israel. El antiguo lenguaje de la alianza, que hablaba del Señor y del vasallo, recibe ahora una modulación distinta y habla del esposo y de la esposa. La alusión a las lamentaciones del país y a las

penalizaciones de la gente sirve también de eco al ritual de Baal al ser actualizadas nuevamente durante la larga, ardiente y seca estación del año. El enunciado más explícito en el lenguaje de la fecundidad lo encontramos en una colección de expresiones (2, 16-23) que muestran mayor profundidad de reflexión y aplicación teológicas que los arrebatos –más espontáneos– de 2, 2-15. Es posible que el redactor del libro recogiera aquí algunas reflexiones de Oseas escritas más tarde y con mayor calma. Si así fuera, entonces el profeta y la tradición israelita reafirman tanto más conscientemente esta reinterpretación de la alianza mosaica en términos cananeos: «Yo seré tu esposo para siempre, yo seré tu esposo en justicia y derecho, en amor y misericordia; yo seré tu esposo en fidelidad, y tú conocerás al Señor» (Os 2, 21-22).

En conclusión, vemos que Oseas cuestionó y habló tan hondo a la cultura cananea, que recuperó y purificó las ideas más delicadas de esa cultura y les dio luego nueva vida dentro de la tradición de la alianza mosaica. La laxitud sensual de los cananeos fue contrarrestada enérgicamente por el recuerdo que Israel conservaba del desierto del Sinaí y de su severa moralidad doméstica. Al mismo tiempo, la cultura cananea causó su propio impacto sobre la teología de la alianza, permitiendo que Israel hablara del amor de Dios en términos de unión conyugal y de sus profundidades místicas.

Este desafío profético dirigido a la moral cananea y la revitalización cananea de la alianza mosaica llevaron su *tiempo*. Este ataque violento de Oseas contra los ritos de fecundidad se produjo varios siglos después de la indigenización de Israel en el país de Canaán. Durante muchos años, Israel había estado absorbiendo elementos importantes de la cultura y del culto de Canaán. Por eso, Israel no hizo desaparecer inmediatamente el estilo de vida y la estructura moral de los habitantes locales. Oseas también necesitó tiempo. Aun después de recibir de nuevo en casa a su caprichosa esposa, pactó con ella lo siguiente:

«Mucho tiempo quedarás reservada para mí
sin prostituirte ni entregarte a ningún hombre,
y yo haré lo mismo contigo» (Os 3, 3).

Oseas era demasiado serio y delicado para revivir en seguida, de manera plena, su condición de marido. Obedeció al Señor y a su conciencia; compró inmediatamente a su esposa para rescatarla de su «otro amor» y la reintrodujo en el hogar. Pero la completa reunión de ambos y todo su sentido necesitarían más tiempo, para que uno y otro la llevaran a cabo plenamente y con total aceptación.

El desafío profético a la política

Así como Oseas, hijo de Beerí, nos ha permitido observar de cerca la influencia mutua entre la profecía y la cultura, encontramos ahora otro modelo diferente en la persona de Isaías, hijo de Amós, el profeta a quien se debe la primera parte importante del rollo de Isaías (capítulos 1-39).

La profecía de Isaías nos permite: *a)* investigar de qué manera un importante dirigente religioso, sin dejar de ser lo que es, puede moverse dentro y fuera del complicado círculo de la política; *b)* observar el papel de un dirigente religioso laico en el intento de reformar el templo y el palacio a base de las normas de sentido común sobre lo que está bien y lo que no lo está, y *c)* sacar la conclusión de que la plataforma de un dirigente religioso para corregir abusos políticos o sociales es su visión de fe.

El círculo político

Isaías siguió estando lo suficientemente independiente de los partidos políticos y de las instituciones religiosas para cuestionar cualquiera de sus programas o proyectos, pero siguió estando lo suficientemente cerca de ellos para hacerlos objeto de su evaluación. No sólo su sabiduría y elocuencia, sino también sus relaciones políticas le aseguraban inmediata atención. Isaías se muestra firmemente convencido de que, si Dios llama a un laico como él, tal persona tiene que hablar, con espíritu de obediencia, la palabra de Dios contra los sacerdotes y el templo, contra el rey y la corte real. Los profetas basaban su crítica en los orígenes seculares de la religión. Isaías, además, actuaba más que nada desde la perspectiva de la fe: la convicción a toda prueba de que Yahvé era siempre el *Emmanuel*, «Dios con nosotros», en todas las esferas de la vida, tanto seculares como religiosas. Desde una base secular, Dios puede cuestionar y dirigir un desafío a cualquier otra esfera de su presencia, aunque sea tan sagrada como el templo o la dinastía real.

En contraste con los profetas Amós, Oseas y Miqueas, vemos que Isaías se movía con facilidad en los niveles más altos de la sociedad y del gobierno. Un incidente, en Is 7, muestra el fácil acceso que Isaías tenía a la familia real. Este pasaje combina el encanto, la fina composición y la competencia. En medio de la relajación familiar, el profeta dedica su atención a graves asuntos de gobierno. Isaías se paseaba con su hijo menor a quien había dado un nombre hebreo simbólico, Sear-Yašub, «un resto regresará». Se encontraron nada menos que con la persona del rey, que estaba inspeccionando la

suficiencia del suministro de agua para Jerusalén en caso de asedio. El encuentro tuvo lugar «al extremo del canal de la piscina superior, en el camino del campo del batanero» (Is 7, 3). Sin ninguna introducción formal—casi hablando de tú a tú—, Isaías comenzó a dialogar con el rey. El estilo hebreo lleva la impronta característica de la alta calidad de Isaías; observamos los hábiles contrastes, las fascinantes profundidades de la intuición, la economía de las palabras, la claridad de quien va derecho a lo que pretende, los elementos no negociables de la fe religiosa y el gran sentido común de un sabio. Nos detendremos a estudiar estos aspectos del estilo de Isaías para mostrar cómo la fe divina se ayudó de la técnica humana. Observamos, por ejemplo:

1. *Excelencia estilística y hábiles contrastes*: dos verbos positivos y dos negativos: «Sé precavido, pero estáte tranquilo; no temas ni desmaye tu corazón» (7, 4 a); escuchamos también la inolvidable cadencia rítmica del v. 9 b:

'im lō' tā aminū
kīlō' tē' āmēnū
«Si no creéis,
no subsistiréis»²³.

2. *Fascinantes profundidades*: Isaías saca la conclusión de que no hacer nada es la mejor manera de hacerlo todo bien. No se podía hacer nada que fuera moralmente aceptable; combatir contra los ejércitos invasores de Israel y Siria era algo condenado al fracaso; acudir a Asiria, la superpotencia, sería traicionar la independencia de Judá y destruir la moral del pueblo.

3. *Fe no negociable*: Yahvé no sólo está presente en medio del pueblo de Judá, sino que además será fiel a las promesas de eterna alianza con los sucesores de David en el trono real (2 Sm 7, 16) y fiel a su templo: «un lugar en que habites para siempre» (1 Re 8, 13).

4. *Sentido común y visión política*: Las fuerzas militares del rey Ajaz no podían igualarse en fuerza con los invasores, ni la distante

²³ La traducción inglesa [que aparece en el texto original] está tomada de F. James, *Personalities of the Old Testament* (New York: Scribners, 1939) 252. [La traducción española es de Olegario García de la Fuente, publicada en la traducción de la Biblia dirigida por Serafín de Ausejo y editada por Herder (Barcelona 1976). Coincide también con la traducción que aparece en la *Nueva Biblia Española (Adición del traductor)*].

Asiria vendría en defensa de Judá y marcharía contra los invasores, a no ser que ese país estuviera dispuesto a hacerlo por sus propios intereses. Ajaz, presa de pánico, estaba liquidando la independencia nacional para apuntalar su trono y salvaguardar sus intereses personales.

Estas cualidades del estilo de Isaías tienen que proceder de la educación familiar, de su larga estancia en la corte, de las oportunidades que tuvo de enriquecer y afirmar sus cualidades, de su lealtad inquebrantable a Jerusalén y a la corona, y de una intensa piedad y probada fe en Dios. Por estos motivos, Isaías atrajo inmediatamente la atención en «la estructura social central de la ciudad»²⁴. Sin embargo, las ideas de Isaías eran demasiado vigorosas y atrevidas, su estilo demasiado claro y exigente, su conciencia demasiado pura y su fe en Dios demasiado absoluta, para que a la larga le tolerase la camarilla en torno del rey, encargada de adoptar decisiones. Para comprender bien cómo Isaías obligaba a la política a una postura profética de decir «sí» o «no» a las exigencias de Dios, necesitamos recorrer los momentos importantes de su carrera.

Con arreglo al capítulo 6, Isaías comenzó su larga busca profética de justicia y fe en la política «en el año de la muerte del rey Ozías [740 a. C.]» (Is 6, 1). Durante el largo y próspero reinado de este monarca, el éxito había degenerado en lujo sensual e insensibilidad hacia el pobre. La hinchada cultura y la encallada injusticia con los empobrecidos continuó durante el breve reinado del rey Yotam (740-736 a. C.). Tuvo que iniciarse una antipatía natural que separaba a Isaías de los funcionarios de gobierno y de los personajes de la corte. Lo más probable es que le fueran invitando cada vez menos para consultas oficiales y para actos sociales. Isaías vio que no había esperanza de reformar la corte real. Las palabras de Dios, con motivo de la vocación del profeta, reflejan seguramente esta situación:

«Vete... y di a este pueblo:
escuchad atentamente, pero no entendáis;
mirad bien, pero no percibáis.
Embrutece el corazón de este pueblo,
endurece sus oídos,
ciega sus ojos,
para que sus ojos no vean,
ni oigan sus oídos,
ni entienda su corazón
y se convierta y se cure» (Is 6, 9-10).

²⁴ Wilson, *Prophecy and Society*, 271.

La reacción contra Isaías se fue agriando hasta llegar al sarcasmo durante el reinado del rey Ajaz (736-716 a. C.). Este período crítico para la historia de la nación estuvo marcado, desgraciadamente, por la abierta apostasía con que la gente se apartaba de Yahvé. Ajaz llegó incluso a defender su indiferencia religiosa citando contra Isaías tradiciones sagradas. El profeta le había dicho: «Pide una señal para ti de parte del Señor, tu Dios». A lo que el monarca respondió con fingida piedad: «No la pediré y así no tentaré al Señor» (Is 7, 11-12). La respuesta de Ajaz recoge, arrogantemente, unas palabras del Deuteronomio en que se enuncia la siguiente prohibición: «No tentaréis al Señor, vuestro Dios» (Dt 6, 16). El sucesor de Ajaz, el rey Ezequías (716-687 a. C.), inició una intensa reforma religiosa (2 Re 18-19; 2 Cr 29-32) e Isaías regresó al centro de la sociedad jerosolimitana. A los ojos del profeta, Ezequías se había criado en buenos pañales, pero al final el rey obró en contra del consejo de Isaías y se rebeló contra Asiria. Esta acción condujo al momento decisivo en que se separaron los caminos. Con arreglo a una tradición judía posterior, Isaías fue martirizado durante el reinado del siguiente monarca, Manasés (687-642 a. C.). Se nos cuenta que «Manasés derramó muchísima sangre inocente, hasta inundar Jerusalén de un extremo a otro» (2 Re 21, 16).

Por este breve examen del carácter y de la vida de Isaías, vemos que es difícil hablar de que tuviera una actitud política consecuente. Isaías no pertenecía a ningún partido político y no patrocinaba ni un solo programa. Podía aparecer como antiasirio, cuando instaba a Ajaz a no concertar alianzas con esa superpotencia, y podía aparecer como proasirio, cuando en la corte de Ezequías peroraba contra la idea de alzarse contra Asiria, y pudo aparecer otra vez como antiasirio, al ser martirizado por orden de Manasés, uno de los vasallos más leales de Asiria. Otra variable en la predicación de Isaías podemos verla en su inquebrantable lealtad a la dinastía davidica. Sin embargo, su solución final de que no quedaría del árbol real sino un renuevo del trono o un tallo que brotara de sus raíces (Is 11, 1), resultó ser tan radical que nadie que recordase las promesas iniciales hechas a David algunos siglos antes (2 Sm 7, 8-17), reconocería apenas una continuidad positiva con las palabras de Isaías²⁵.

Teniendo presentes estos antecedentes sobre la «inconsecuencia» de Isaías al enfocar los problemas relativos a la política y a la religión, pasamos ahora a estudiar dos importantes actitudes consecuentes. En primer lugar, Isaías creía firmemente en la presencia de

²⁵ Véase R. P. Carroll, *Inner Tradition Shifts in Meaning in Isaiah 1-11*: «Expository Times» 89 (1978) 301-304.

Dios en la vida secular y cotidiana, y basándose en esa fe podía dar una respuesta vigorosa y práctica a los abusos que se cometían en religión y en política. En segundo lugar, Isaías actuaba con la convicción de que Dios dirigía, de manera misteriosa pero firme, el futuro de la ciudad santa de Jerusalén y de la casa real de David. La vocación profética de Isaías, de la que queda constancia en el capítulo 6, y el resumen de su predicación en el capítulo 1 son excelentes ejemplos de la manera en que este profeta lanzaba –en nombre de Dios– un vigoroso llamamiento y reto, desde una base secular, contra el centro de poder político y religioso.

Abusos religiosos y sociales

El relato autobiográfico en que Isaías nos cuenta su vocación profética manifiesta fuertes lazos con las tradiciones sagradas de Israel. Partiendo de esa base antigua, que era anterior a la religión o que, por lo menos, quedaba al margen de ella, Isaías podía juzgar y condenar a su propio mundo contemporáneo de la religión y la política.

El capítulo 6 abunda en contrastes literarios que subrayan el ataque de Isaías contra los abusos religiosos y sociales:

1. *El año de la muerte del rey Ozías, vi al Señor sentado en un trono:* Ozías, de la línea real davídica, padecía lepra y «residió en una casa aislada», incapaz de desempeñar ninguna de las funciones reales (2 Re 15, 5). Isaías rechazó pronto los logros de este largo y próspero reinado. El verdadero rey era Dios. Isaías se remontaba a los días anteriores a David y Saúl, cuando Dios regía de manera más directa por medio de dirigentes carismáticos (véase 1 Sm 8, 7).

2. *Vi al Señor [en] el templo:* Isaías, siendo laico, contempló de cerca el santo de los santos. Ordinariamente, tan sólo los sacerdotes, y en raras ocasiones los reyes, penetraban en la parte más sagrada del santuario. Ningún rey ungido ni sacerdote consagrado recibía directamente el encargo de predicar en nombre de Dios ni de juzgar y determinar de nuevo el alcance de las promesas de Dios.

3. *Santo, Santo, Santo es el Señor de los ejércitos; toda la tierra está llena de su gloria:* La maravilla trascendente de Dios, como el arca donde esa maravilla se mostraba, pertenecía exclusivamente a Israel. La expresión «Señor de los ejércitos» está relacionada con el anterior período de «guerras santas» y de las medidas militares

adoptadas por Israel contra los extranjeros. Isaías contempla cómo esta gloria se extiende desde el santo de los santos por «toda la tierra», de suerte que el mundo se transforma en salón del trono divino.

4. *Isaías dijo: ¡Ay de mí! ¡Estoy perdido... mis ojos han visto al Rey, al Señor de los ejércitos!* Estas palabras son eco de una larga tradición, ya que fueron repetidas por Jacob (Gn 32, 30), Moisés (Ex 33, 20), Gedeón (Jue 6, 22-23), Manóaj y su mujer (Jue 13, 22), y Miqueas, hijo de Yimlá (1 Re 22, 17). Por tanto, Isaías se cuenta entre las personas que no participaban en el culto y adoración oficial; algunas de esas personas, como Jacob y Moisés, eran anteriores a la religión de Israel; otras, como Gedeón y Manóaj y su mujer, padres de Sansón, vivían a distancia –geográfica y social– de los santuarios de Israel, y otros, finalmente, como Miqueas, se oponían a los reyes ungidos y a sus profetas cortesanos.

Finamente, pero con eficacia, Isaías –un laico– hacía valer su derecho de cuestionar las instituciones sagradas de Israel, formulándoles un desafío y condenándolas últimamente a la destrucción, a pesar de la larga lista de credenciales y promesas divinas en que se apoyaban tales instituciones.

En realidad, el capítulo 6 aparece enteramente como un juicio divino contra la ciudad de Jerusalén y el reino de Judá y, asimismo, como un relato de la vocación de Isaías al ministerio profético²⁶. A este propósito, vemos que Isaías es llamado por Dios, no tanto a realizar algo, cuanto a escuchar y anunciar lo que había sido dispuesto por Dios y era irreversible: la destrucción del reino meridional. Aquí hallamos la paradoja de Isaías. Se le llamó a poner en juego sus extraordinarios talentos humanos para anunciar que nada humano, sino Dios solo, salvaría al pueblo: hecho que se demostraría con el derrumbamiento de todas las instituciones humanas de Israel. La incapacidad del pueblo para «convertirse y curarse» (véase Is 6, 10) y, por tanto, el carácter inevitable de la destrucción fueron anunciados claramente a Isaías:

«Vete... y di a este pueblo:
escuchad atentamente, pero no entendáis;
mirad bien, pero no percibáis...
¿Hasta cuándo, Señor? –pregunté–.
Y él me respondió:
Hasta que queden las ciudades assoladas y sin habitantes...
el campo desolado como un desierto» (Is 6, 9-11).

²⁶ Véase B. O. Long, *Prophetic Authority as Social Reality*, en *Canon and Authority*, ed. por G. W. Coats y B. O. Long (Philadelphia: Fortress Press, 1977) 12.

Aunque Isaías recibió esta voz divina mientras estaba orando en el patio del templo, y aunque señaló la fecha del acontecimiento refiriéndose al monarca reinante (y que en aquel año moría), sin embargo sus credenciales para lanzar ese desafío contra los sacerdotes del templo y los reyes ungidos le llegaban independientemente de tales instituciones «divinas». Isaías fue llamado *inmediatamente por Dios*, como Jacob, Moisés y Miqueas. Se hallaba directamente en presencia de Dios, y por tanto no se acercó a él mediante símbolos litúrgicos y ceremonias. Desde el «trono» que estaba sobre el arca, en el santo de los santos (véase Lv 6, 2), Yahvé habló a Isaías de manera tan directa y con tanto encarecimiento como raras veces había sido escuchado por algún sacerdote o levita. Aunque siguió siendo laico, Isaías pronunció juicios sobre sacerdotes y reyes. Rolf Knierim explica la paradoja de este profeta, diciendo que era «una persona profundamente enraizada en las tradiciones culturales del templo de Jerusalén... Tenía una visión correspondiente al tradicional modelo cultural, pero dirigía [su exposición y luego su predicación] contra el contenido tradicional de las experiencias del culto»²⁷.

Esta reforma de lo «sagrado» a partir de una sabiduría «secular» fue cuestión de supervivencia o destrucción. Isaías 1, que parece ser el libro completo en miniatura, compendia claramente la actitud bien informada y leal del profeta con respecto al culto, y su encarecida exigencia de reforma. No sólo hay que separar el capítulo del siguiente capítulo 2, en donde hallamos en el versículo 1 una nueva introducción, sino que además los párrafos están organizados claramente para encarecer la necesidad de las esferas seculares de la vida. Resumiremos primeramente el contenido del capítulo 1 y deduciremos luego algunas conclusiones:

Is 1, 2-3.10-12: Se pronuncia un juicio²⁸. A Jerusalén se la encuentra culpable. Pero en vez de sentenciar al pueblo a duro castigo, se le ofrece una segunda oportunidad, «si queréis obedecer» (v. 19).

v. 2-3	Se llama a los testigos
v. 10	Se cita al acusado
v. 11-12	Interrogatorio del acusado y acusación preliminar
v. 13-15 b	Cargos contra el acusado

²⁷ R. Knierim, *The Vocation of Isaiah*: «Vetus Testamentum» 18 (1968) 67.

²⁸ J. Harvey, *Le plaidoyer prophétique contre Israël après la rupture de l'Alliance* (Montreal: Les Éditions Bellarmin, 1967) 36-42.

v. 15 c Veredicto de culpabilidad: «Vuestras manos estan llenas de sangre».

v. 16-20 Sentencia clemente, perdón y nueva oportunidad.

Is 1, 4-9: Lamento por la extensa destrucción del reino de Judá, después de la invasión de Senaquerib en 701 a. C. (véase Is 36-37); puesto que Judá no escuchó ni obedeció, el país está «desierto» y sólo ha quedado «un resto»; las generaciones futuras tienen que tomar la advertencia del profeta mucho más en serio que sus antepasados.

Is 1, 21-26: Combinación de lamento en tercera persona (v. 21-33) y juicio o sentencia pronunciada en segunda persona (v. 24-26); Jerusalén revivirá «como al principio», para manifestar la «justicia» y «fidelidad» de Dios. Pero esto sólo ocurrirá después de graves y purificadoras penalidades sufridas de mano de naciones extranjeras.

Is 1, 27-28.29.30.31: Apéndice integrado por cuatro observaciones breves e ingeniosas, que continúan el tema de Sión-Jerusalén²⁹.

El marco del capítulo 1 es, evidentemente, la ciudad de Sión-Jerusalén (Sión se refiere al lugar elevado y al patio del templo en el ángulo nordeste de la ciudad). No sólo era el lugar de culto (v. 11-15 b), sino también el símbolo de la «fidelidad» de Dios a sus promesas, y con ello de su «justicia». Estas promesas, que en definitiva se cumplirían, estaban condicionadas no obstante a la respuesta obediente del pueblo al Señor. La obediencia no debía medirse por la rectitud en la celebración de los ritos, ni por la dócil cooperación con los dirigentes consagrados por Dios, los sacerdotes y el rey. La norma había que buscarla en la vida secular. El tema de la justicia social aparece en las expresiones clave:

«defended al huérfano,
proteged a la viuda (v. 17).
... asesinos (v. 21).
... comparsas de ladrones,
cada cual ama el soborno...
Al huérfano no lo defienden,
la causa de la viuda no llega a ellos» (v. 23).

Se cita a los testigos de cielos y tierra, incluso a testigos del reino animal como el buey y el asno. El ejemplo de Sodoma y Gomorra

²⁹ W. L. Holladay, *Isaiah Scroll of a Prophetic Heritage* (Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans, 1978) 8, demuestra el empleo eficaz de las palabras clave para enlazar el material en el libro de Isaías, e incluso dentro del presente apéndice.

está tomado de los días pre-israelíticos y pre-mosaicos (v. 9-10; véase Gn 19, 24). La moralidad de Israel será juzgada con arreglo a un patrón básico de orden natural³⁰. Israel no puede aguardar al procedimiento jurídico o al proceso litúrgico de entrar en relación con Dios por medio de sacerdotes, ancianos y reyes. Lejos de eso, la voluntad de Dios se manifestará con inmediatez intuitiva, demasiado evidente para poder discutirse, demasiado engranada en la naturaleza humana para ser negada, y, no obstante, sumamente sobrecedora en sus esperanzas para ser deseable y aceptable.

Se impartía pureza y grandeza sobrenatural a la bondad humana o natural. Ahora bien, esta última era contemplada por Isaías dentro del contexto de la alianza mosaica y de las antiguas tradiciones patriarcales. Estas conferían «justicia» y «fidelidad», reflejadas en la fidelidad de Dios hacia Israel a lo largo de los siglos y en la intensa preocupación del Señor por los esclavos indefensos de Egipto y por los campesinos maltratados de Canaán. Las tradiciones litúrgicas relativas a la alianza contribuían entonces a la visión de fe y a las esperanzas de santidad sobrenatural; la vida secular y las relaciones naturales dentro de la familia y de otros lazos humanos proporcionaban el motivo de crítica y juicio para vivir con arreglo a esas esperanzas religiosas. La religión de la alianza, el contexto de la actividad profética, daba continuidad y supervivencia, pero la bondad innata y el sentido común secular hacían que esa supervivencia valiera la pena. Estas fueron las normas proféticas para juzgar la bondad y la maldad y para ir modificando gradualmente la comprensión de Israel acerca de la profecía y su cumplimiento.

Visión de fe

Un fragmento importante de la predicación de Isaías se recogió en el libro de Emmanuel, en los capítulos 7 a 12. No podemos dedicar tiempo al proceso largo y complicado de la edición de tales capítulos. En vez de eso, nuestro objetivo consistirá en comprender mejor la convicción de Isaías de que el Señor era verdaderamente Emmanuel, «Dios con nosotros», no sólo como acabamos de ver en el escenario secular de la vida, sino también en aquella parte de la existencia secular que, al parecer, es antagónica al «compasivo y misericordioso» (Ex 34, 6) y contraria incluso a la fe de Isaías en la continuidad absoluta de Jerusalén y de la dinastía davídica. Isaías quiere confesar que Emmanuel está presente incluso con la máquina

³⁰ Véase J. Barton, *Understanding Old Testament Ethics: «Journal for the Study of the Old Testament»* 9 (1978) 44-64.

militar invasora de las potencias extranjeras. Nos hemos preparado ya con la lectura de 1, 4-9 y 1, 21-26 a la solución final de Isaías: las naciones desempeñarán una función positiva en la tarea de purificar a Israel y a la dinastía davídica y de volver a dirigir su futuro.

El libro de Emmanuel (Is 7-12) contiene numerosos problemas de interpretación. Las dificultades comienzan con su verso clave, 7, 14: «Pues bien, el Señor mismo os dará una señal: la doncella está encinta y va a dar a luz un hijo, y le pondrá el nombre de Emmanuel». Sigue siendo verdad lo que G. Hölscher escribía en 1914 sobre esta declaración profética: «Hay tantos pareceres como cabezas»³¹. J. Steinmann estaba plenamente de acuerdo: «Sobre el sentido de cada línea de este famoso texto, reina entre los críticos la mayor confusión»³². Hay gran divergencia de interpretaciones en cuanto a la identidad y el sentido simbólico de Emmanuel y de los dos hijos de Isaías, Šear-Yašub (Is 7, 3 - «un resto regresará») y Maher-šalal-jaš-baz (Is 8, 1 - «pronto al saqueo; rápido al botín»). Ahora bien, del hecho de que estos nombres se hallan insertos en el contexto literario y por el contexto literario de los capítulos 7-11, podemos deducir conclusiones importantes para nuestro estudio: a) Dios estaba presente en los sucesos catastróficos a que se refieren estos capítulos, y b) Dios conseguía por medio de ellos efectos positivos para la salvación de Israel. En realidad, el gran designio de Dios sobre la salvación de Israel por medio de la dinastía davídica se va haciendo cada vez más claro según se avanza en la lectura de estos capítulos³³.

Uno de los acontecimientos históricos de gran estruendo en estos capítulos fue la horrorosa destrucción del reino septentrional de Israel. Invasado por dos veces, su zona septentrional se convirtió en el año 732 a. C. en tierra lóbrega, atormentada y despreciada (véase Is 9, 1), y unos cuantos años más tarde, en 721 a. C., la capital del reino, Samaría, fue conquistada después de un largo asedio, y su población, deportada. Desde este sombrío colapso, Isaías contemplaba una nueva era de victoria y pudo escribir aquel himno eufórico de coronación:

³¹ G. Hölscher, *Die Profeten* (Leipzig, 1914) 229.

³² J. Steinmann, *Le Prophète Isaïe* (Paris: Editions du Cerf, 1950) 88, nota 11; véase Stuhlmüller, *The Mother of Emmanuel: «Marian Studies»* 12 (1961) 165-166.

³³ J. Jensen, *The Age of Immanuel: «Catholic Biblical Quarterly»* 41 (abril de 1979) 232-234, basándose en sólidos argumentos fuertes, saca la conclusión de que el Emmanuel no es sencillamente uno de los descendientes de David en quien va a continuarse la dinastía y las promesas que llevaba inherentes, «sino una persona especial en quien se restaurará la dinastía y se realizarán las promesas que ésta lleva inherentes... un rey mesiánico para regir el nuevo orden... muy diferente del orden actual... un juez que establecerá la justicia (Is 11, 4; Jr 23, 5)».

«Porque nos ha nacido un niño,
se nos ha dado un hijo,
que lleva al hombro el principado
y es su nombre:
consejero portentoso, Dios poderoso,
padre sempiterno, príncipe de paz.
Para aumento del principado
y para una paz sin fin,
sobre el trono de David se sentará y sobre su reino,
para consolidarlo y apoyarlo
en derecho y en justicia
desde ahora y para siempre.
El celo del Señor de los ejércitos hará esto» (Is 9, 5-6).

Las famosas palabras de Isaías sobre las mansas aguas de Siloé, en el capítulo 8, prevén la invasión asiria del reino meridional de Judá. Las aguas de Siloé fueron «enviadas» (tal es el sentido de la raíz hebrea (*šalah*) a ese reino por una canalización que venía del manantial de Guijón. Tal era el sistema de abastecimiento de aguas que el rey Ajaz inspeccionaba en 7, 3. Guijón era famoso no sólo por ser el apoyo para la vida en Jerusalén, sino también como lugar de culto. Allí fue ungido Salomón por rey (1 Re 1, 33-34.38-40). Esas aguas fluían tan mansamente, que su corriente apenas podía apreciarse a simple vista, pero todo el que se metiera en las aguas sentía en sus piernas la caricia fresca y continua de la corriente. Era imagen ideal de la presencia callada, constante y vivificadora de Dios en medio de su pueblo. Si Israel rechazaba estas aguas –este Emmanuel– ante la amenaza de acción militar por parte de los reinos de Israel y Siria, y buscaba su salvación en la intriga y en otros medios inmorales, entonces el pueblo acarrearía sobre sí una horrible destrucción: caerían sobre él las hordas del ejército asirio. Pero aun en esas aguas tumultuosas, Israel podría encontrar al Emmanuel: la presencia salvadora de Dios. Isaías escribía:

«Porque ha rechazado este pueblo las aguas de Siloé, que corren mansamente ante el estruendo de Resín y el hijo de Remalayá [es decir, ante los reyes de Siria y de Israel], por eso ved que el Señor hace subir contra ellos las aguas del Río, poderosas y caudalosas –al rey de Asiria y toda su gloria–, que subirán sobre sus cauces, desbordarán todas sus riberas, irrumpirán en Judá, inundarán, crecerán, hasta el cuello llegarán; y el despliegue de sus alas será la anchura total de tu país, Emmanuel» (Is 8, 6-8).

Asiria invadió el reino de Judá y asoló todo el país. Jerusalén fue lo único que escapó a la acción de tierra quemada, llevada a cabo por la brutal Asiria. Unos noventa años más tarde, en 612 a. C., Asiria se desintegró por las disensiones entre sus generales y por el empuje de

los ejércitos de Babilonia y de los medos, que tenían sed de sangre y venganza. Después de la caída de Asiria, un comentarista inspirado contemplaba la continua protección de Dios sobre su pueblo de Israel a través de todo aquel *Sturm und Drang* de la política internacional. Se reinterpreto la sección anterior sobre las aguas de Siloé. «Emmanuel» no designaba ya la presencia de Dios entre los invasores asirios, sino, lejos de ello, la poderosa determinación divina de derrocar a todos los pueblos extranjeros que fueran hostiles a su nación escogida, Israel. El editor inspirado de los oráculos de Isaías añadió las siguientes palabras:

«¡Sabadlo, pueblos, y temblad!
¡Oídllo, lejanías todas de la tierra!
¡Ceñíos y temblad!
¡Ceñíos y temblad!
Urdid un plan, y se deshará;
decid una palabra, y no se cumplirá,
porque Dios está con nosotros» [en hebreo = Immanuel]

(Is 8, 9-10).

Se proclamaba la fe de que Dios vive entre su pueblo, como salvador, en medio de todos esos actos seculares de violencia, ya estén dirigidos contra Israel o bien contra una nación extranjera.

En otro texto (10, 5 s), Isaías es todavía más explícito sobre la función positiva de las naciones no israelitas en la historia de la salvación. No ocurre ya, como en las anteriores tradiciones que se encuentran en los libros de Josué y de Jueces, que las naciones sean sencillamente fuerzas hostiles que obstaculizan el camino de Israel, y a las que hay que vencer. Ni tampoco, como en los días «coloniales» de David y Salomón, hay que absorber militarmente a las naciones e integrarlas en el reino de Judá y de Israel, obligándolas a adorar a Yahvé (2 Sm 8; Sal 87). De conformidad con la visión de Isaías, las naciones son elegidas explícitamente por Yahvé para castigar y purificar a su pueblo, para reducir a Israel a un resto que regrese humildemente al Señor, escarmentado y renovado. Isaías no podía ir adelante con la idea. No disponía de un plan mundial que incluyera a las naciones en la labor salvífica de Dios. De hecho, una vez que Asiria comenzó a insolentarse contra el Señor y a erigir un imperio que chocaba con las esperanzas que Israel tenía puestas en Yahvé, se eliminó a esa nación extranjera. No obstante, las limitaciones que tiene la visión de Isaías con respecto a las naciones no tienen que cernarnos para no ver su avance real sobre las tradiciones anteriores.

El pasaje clave de Isaías es 10, 5-27, al que William L. Holladay considera «el párrafo quizás más importante de todos [particular-

mente, 10, 5-15] para exponer la idea de Isaías sobre el lugar que ocupa Asiria en el plan divino de las cosas»³⁴. La unidad original pudo haber constado de los versículos: 10, 5-7a. 13b-15a. 20-22. Se añadieron probablemente otros versículos durante la adaptación del pasaje a otras circunstancias pastorales posteriores, hasta que el libro de Isaías adquirió la forma que tiene actualmente en el canon.

«¡Ay de Asiria, bastón de mi ira,
vara en la mano de mi furor!³⁵
Contra una nación impía la envío,
contra el pueblo de mi enojo la mando,
para despojar el despojo, para saquear el saqueo,
para hacer de él holladura, como barro de las calles»
(Is 10, 5-6).

En estos versículos, Isaías enuncia claramente las intenciones positivas de Yahvé en sus planes sobre Judá. Ahora bien, cuando Asiria decidió reaccionar contra esos planes para erigir su propio reino universal, Isaías declaró de parte de Dios:

«Pero él [Asiria] no piensa así,
no opina así en su corazón...
Pues dice:...
Removí las fronteras de los pueblos,
sus tesoros depredé,
derribé, como héroe, a los sentados en los tronos.
Mi mano alcanzó, como un nido,
las riquezas de los pueblos;
como se recogen huevos abandonados,
la tierra entera recogí...
[Entonces el Señor responde:]
¿Se jacta el hacha ante quien corta con ella?
¿Se engríe la sierra ante quien tira de ella?» (Is 10, 7-15).

Una vez rechazada Asiria por el Señor, toda la atención vuelve a dedicarse a Israel:

«Y sucederá en aquel día: el resto de Israel y el residuo de la casa de Jacob no volverá ya a apoyarse en quien le golpea, pues se apoyarán de verdad en el Señor, el Santo de Israel. Un resto volverá, el resto de Jacob, al Dios poderoso» (Is 10, 20-21).

³⁴ W. L. Holladay, *Isaiab Scroll*, 79.

³⁵ Estas palabras pueden traducirse más adecuadamente, según Holladay, *ibid.*: «vara en la mano de mi furor». La *Revised Standard Version* traduce: «la vara de mi furor».

Estas palabras no sólo revelan la evolución de la mente de Isaías hacia el final de su carrera, sino que además son eco de sus momentos iniciales. Sus líneas se modulan con arreglo a los nombres dados a sus dos hijos, nacidos muy probablemente en los años 20, antes del 740 a. C. Los asirios entraron con sus ejércitos en Judá el año 701 a. C. La forma hebrea de las palabras de Isaías en 10, 6: *lišlōl šālāl wē-lābōz baz*, está modulada sobre el nombre de segundo hijo: *Mahēr-sālāl-hāš-baz* (8, 1); la tercera y cuarta sílabas, *šālāl* (despojar) y la última sílaba, *baz* (saquear), son parte del mensaje de Isaías a Israel acerca del carácter instrumental de los asirios. El versículo 20 y especialmente el versículo 21 reflejan el nombre del hijo mayor de Isaías, *šearyasšub* (6, 3), cuando hablan sobre el resto de Israel (en hebreo, *šē'ār - yisra'ēl*) y sobre el resto que volverá (en hebreo, *šē'ār yāšūb*).

Este contacto con la juventud de Isaías nos indica que, a pesar de numerosos desplazamientos y cambios que hubo en su vida, se mantuvo siempre la continuidad. Su postura en política podrá parecer incongruente y no fiable, pero el profeta estaba guiado por una moralidad vigorosa y pura que, incluso desde el punto de vista de la evaluación política, sería extraordinariamente sabia. Esta moralidad se basaba no sólo en el respeto a los derechos naturales y al bienestar nacional de su pueblo, sino también en la firme convicción de que Dios estaba *siempre presente*, como Emmanuel, a lo largo de todas las fluctuaciones políticas. Dios se hallaba presente incluso, y de manera especial, en los alborotos de la guerra y de las deportaciones.

Conclusión

Esta investigación sobre la respuesta profética a la cultura y la política ha sido larga y complicada. Aunque no hay una manera simple de esbozar los pasos dados y el método seguido, aparecen unos cuantos hechos sencillos e importantes. Estos hechos pueden encerrarse en el nombre hebreo simbólico de *'immānū - 'ēl*: «con nosotros-Dios». Dios está con nosotros, no sólo en la vocación de Abraham y Moisés y en la institución de la religión de Israel, no sólo en la toma de posesión de la tierra prometida y en las promesas formuladas a la dinastía davídica de Jerusalén, sino también en los momentos seculares que precedieron a la religión de Israel, en la cultura avanzada pero corrompida de los cananeos, y en la política internacional y las expediciones militares de las naciones extranjeras. Los profetas insistían cada vez más claramente en que esas fuerzas seculares, o no israelitas, contribuían a comprender positivamente el sentido de la alianza mosaica.

Oseas fue capaz de volver a formular la alianza del Sinaí en términos de un matrimonio sagrado entre Yahvé e Israel. Sacó esta idea de los cultos cananeos de fecundidad, que fueron la causa misma de la infidelidad de su mujer y de la paternidad dudosa sobre sus hijos. Isaías era más resuelto en cuanto a considerar las naciones extranjeras como instrumentos de Dios para la purificación y transformación de Israel y de sus instituciones sagradas.

Pero hay más: la profecía recibía directamente de Dios su autoridad. La profecía no era encargada por el sacerdote o por el rey. Representa un movimiento religioso «laico». Por su calidad de movimiento laico, la profecía se hallaba en contacto mucho más íntimo con los orígenes seculares de los empobrecidos esclavos en Israel o con los *'apiru* inmigrantes y privados de derechos en Canaán o con los siervos a contrata que trabajaban para los reyezuelos cananeos. Los profetas, como «misioneros laicos», podían hablar a los sacerdotes y reyes de Israel y exhortarles a observar de nuevo la regla primordial de vida de que había que adorar al «Dios compasivo y misericordioso,... rico en gracia y fidelidad» (Ex 34, 6).

Los profetas eran llamados directamente por Dios, pero el catalizador de su predicación era la injusticia social. Los profetas no condenaban a Israel por tener mala teología o practicar liturgias sin valor. Las liturgias eran suntuosamente correctas, y la teología repetía cuidadosamente las tradiciones antiguas y las promesas sólidas que se derivaban de Moisés, de David y de otros dirigentes consagrados. Pero cuando la religión no defendía ya adecuadamente los derechos de las viudas y los huérfanos y sancionaba los despliegues altivos y orgullosos de autoridad religiosa, la conciencia profética no podía permanecer callada. La religión se reformaba a base de fuentes seculares y no religiosas.

Los profetas trabajaban dentro del sistema religioso. Dios llamaba a Oseas dentro del marco de la alianza, y la gloria del Señor se manifestaba a Isaías desde el santo de los santos. Los profetas no organizaban nunca una religión nueva y rival. Trabajaban para reformar lo que ya existía. La línea de continuidad procedía de la estructura religiosa; pero la energía para que esa supervivencia valiese la pena procedía de fuentes seculares.

Si los profetas daban una respuesta crítica a la religión, no por eso se oponían menos a las equivocadas innovaciones culturales que corrompían la religión. Por su visión de fe, se daban cuenta perfectamente de lo que era precioso y divino en la cultura secular; con su sentido común, sabían aprovechar los recursos seculares para que Israel hiciera más profunda su visión de la religión.

La religión de Israel emergió de la política internacional y de intervenciones militares (la esclavitud en Egipto y la rebelión de los

campesinos en Canaán), y los profetas eran sumamente conscientes de que, mediante la política y las guerras de sus propios días, la religión iba a revivir uno de sus mejores momentos y recuperar su más pura intuición del «Dios compasivo y misericordioso».

Los profetas recibían su vocación dentro de la religión de Israel, pero independientemente de los sacerdotes y los reyes de Israel. Los profetas veían las intervenciones de Dios dentro del marco de la política internacional, pero de manera que no podían verlas los reyes extranjeros. Los profetas no se comprometieron nunca totalmente con un sistema teológico o con un programa político. Isaías amenazaba a la teología tradicional del templo de Jerusalén. Oseas volvía a formular la teología de la alianza mosaica. Ambos podían ser pro-asirios o anti-asirios en política. La congruencia de su actitud profética procedía de su compromiso básico con Yahvé que era creador de vida, en el seno de una alianza de amor compasivo, para unos fines que quedaban más allá de las dimensiones de la tierra. La fe en el interés y preocupación de Yahvé por los pobres, y la convicción de que Yahvé estará presente –como Emmanuel– para dirigir el camino en peregrinación hacia la exaltación de la gloria: he ahí donde los profetas encontraban sabiduría y vigor para alentar en lo más íntimo el proceso de humanización de la religión de Israel.

4

La elección de Israel y la salvación del mundo

«Por amor de mi siervo, Jacob,
y de Israel, mi elegido,
te llamo por tu nombre,
te apellido sin que me conozcas» (Is 45, 4).

La idea de que Israel es el pueblo escogido constituye un obstáculo importante para nuestro intento de formular un enunciado misionero en favor de los «no escogidos». Hay un pasaje clave en el Antiguo Testamento que dice así: «Porque eres un pueblo consagrado al Señor, tu Dios; es el Señor, tu Dios, quien te ha escogido de entre todos los pueblos de la tierra para que seas pueblo de su propiedad» (Dt 7, 6). La idea de la elección suscita inmediatamente una grave cuestión sobre los no elegidos. Este problema se enreda y se convierte en un enigma cada vez más complicado, primeramente porque la elección no es una idea periférica, esparcida aquí y allá en el Antiguo Testamento. Esta doctrina no sólo se halla en el centro, sino que —con arreglo al «proceso de aculturación»— la elección está entrelazada con la historia única de Israel y con su geografía y cultura singularísimas.

La elección de Israel se ha visto frecuentemente en tensión con la misión universal. Cuando Abraham se separó de todas las demás naciones, esta separación incluía la idea de ser «bendición para todos los linajes de la tierra» (Gn 12, 3). Y de conformidad con el pasaje de

Is 45, 4, citado al principio del presente capítulo, *Ciro el persa* fue llamado por su nombre, «sin que me conozcas», «por amor de... Israel, mi elegido». Iremos hallando gradualmente la urdimbre y trama de toda esta tensión —la elección y la misión mundial—, estudiando en primer lugar la base y los peligros de la elección; en segundo lugar, estudiaremos las diversas reacciones de Israel con respecto a las naciones, y, en tercer lugar, examinaremos el desarrollo del sentido de su elección que tenía Israel, del cual nació, en cuarto lugar, su apertura hacia la salvación universal.

La elección: su base y sus peligros

Para constituir su pueblo elegido, Dios no escogió ángeles, libres de vínculos terrenos, sino una familia humana con una cultura distintiva aunque en evolución; se crearon hombres y mujeres con su marco peculiar en el cielo y en la tierra y con sus antecedentes ancestrales: «El Señor Dios formó al hombre [*'ādām*] del polvo de la tierra [*'ādāmā*]'» (Gn 2, 7). Así como la humanidad (*'ādām*) procedía del planeta tierra (*'ādāmā*), así también Israel fue formado de su grano específico de tierra. Ahora bien, la misión envía personas a todas y cada una de las partes de la tierra y no puede limitarse a una sola parcela de terreno, ni puede vincularse con una determinada cultura o historia. Como es bien sabido, dos obstáculos principales para cualquier actividad misionera son las restricciones impuestas por las fronteras étnicas de cultura y lengua y los recelos que un país siente contra los residentes extranjeros. Cada país custodia su propia «tierra prometida» y su «condición de elegido» contra los intrusos, ya sean éstos misioneros, soldados, periodistas o gente de negocio. La doctrina del Antiguo Testamento acerca de un «pueblo escogido» se desarrolla a base de este fenómeno secular común y parece sancionar las limitaciones gubernamentales o étnicas que se imponen a los de fuera.

La doctrina acerca del pueblo escogido puede estudiarse siguiendo su trayectoria que se remonta a los orígenes más remotos de la religión de Israel. Incluso en la prehistoria de Israel, tal como se refiere en Génesis 1-11, está actuando continuamente un proceso de diferenciación y separación: Dios escogió a Abel y luego a Set, en lugar de Caín (Gn 4, 4.25-26), a Sem en lugar de escoger a los otros hijos de Noé: Cam y Jafet (Gn 9, 25-27), a Abram en vez de escoger a Najor, Harán y Lot (Gn 11, 27). Este prolongado camino, que conduce a la elección de una sola persona entre muchas otras, se compendia en Gn 12, 1:

«Dijo el Señor a Abram: vete de tu tierra, de tu parentela y de la casa de tu padre, a la tierra que yo te indicaré. Yo haré de ti una nación grande; te bendeciré y engrandeceré tu nombre, y tú mismo serás bendición... [para] todos los linajes de la tierra» (Gn 12, 1-3).

La religión de Israel comenzó formalmente unos cuantos siglos después de los patriarcas, cuando Dios liberó a Israel de Egipto y reveló a Moisés en el monte Sinaí una nueva alianza. La declaración inicial de este contrato es tan importante, que se ha convertido en el prólogo a los Diez Mandamientos dictados para el pueblo judío: «Yo soy el Señor, tu Dios, que te ha sacado de la tierra de Egipto, de la clase de esclavitud» (Ex 20, 2). La fuerza teológica de ser el pueblo consagrado al Señor, quien «te ha elegido de entre todos los demás pueblos de sobre la haz de la tierra para que seas su pueblo predilecto» (Dt 14, 2), hizo que uno de los editores finales de la biblia insertara las siguientes palabras al comienzo de la alianza del Sinaí:

«Habéis visto... cómo os he llevado sobre alas de águila y os he traído hasta mí. Ahora bien, si de veras escucháis mi voz y guardáis mi alianza, seréis propiedad mía particular entre todos los pueblos, porque toda la tierra me pertenece. Vosotros seréis para mí un reino de sacerdotes y una nación santa» (Ex 19, 4-6).

Paul-Eugène Dion afirma que este pasaje es el «documento capital» de la elección¹.

Samuel Sandmel, especialista judío muy respetado y ecumenista muy querido, que murió en 1980, está de acuerdo con Dion: «Mucho de lo que hay en el Pentateuco está relacionado sólo indirectamente con este tema de la elección, pero todo ello existe únicamente, de una manera o de otra, a la luz de este tema»². Sandmel reconoce sinceramente el problema grave planteado por la condición de Israel de ser no sólo «propiedad» divina particular (Dt 14, 2), sino también de poseer con ello el derecho a la tierra prometida. El autor citado expresa esta dificultad en términos nada ambiguos: «Está claro que la tierra prometida perteneció antes a otros, que no eran los elegidos..., pero ellos perderían la tierra y los hebreos la conseguirían. ¿No se refleja cierta inquietud en algunas sugerencias de la Escritura por el hecho de que un pueblo se apodere de una tierra que no había sido antes la suya?»³. Un poco más adelante, en esa misma obra, este escritor judío, sincero y de mente abierta, añadía: «No sugiero que debamos condenar, sino únicamente que debemos reconocer que,

junto con la agradable doctrina bíblica de los elegidos, ha habido también una doctrina tácita pero implícita sobre los no elegidos»⁴.

Al estudiar y, esperamos, desatar este nudo gordiano, descubriremos quizás una cualidad distinta sobre la elección bíblica, que paradójicamente preparaba para el alcance universal del Nuevo Testamento. Sin embargo, debemos afirmar que los israelitas no eran diferentes de sus vecinos en cuanto a considerarse a sí mismos como especialmente elegidos por una divinidad. Ahora bien, en el núcleo mismo de esta conformidad con otros pueblos antiguos del Próximo Oriente aparece ya una diferencia vital. Estos dos pasos —de conformidad (o aculturación) y de diferencia (o desafío profético)— corresponden al método seguido en los capítulos 2 y 3 de la presente obra.

No sólo los otros países del Próximo Oriente antiguo abrigan un sentimiento de elección, sino que también se manifiestan entre ellos otros aspectos de la elección especial de Israel por Dios. En la documentación egipcia que comienza con el imperio medio (del siglo XXI al siglo XVIII a. C.), vemos que el rey era elegido para una tarea especial y se le decía que «era amado por Dios más que todos los demás eran amados por él»⁵. Lo mismo que en Israel, uno de los títulos reales, «a partir de la 18.ª dinastía, fue el de *štp n*, 'elegido por' la divinidad»⁶. Estos dos rasgos, elección para un designio y elección por favoritismo divino, aparecen también en la literatura de Mesopotamia. En ella se designa al rey como «el único elegido por el corazón fiel de Dios»; el rey es «el único a quien se han dirigido los ojos de los dioses». En el caso de Hammurabi, el rey es escogido en orden a cumplir obligaciones especiales: «a fin de apacentar el país» y «para hacer que prevalezcan el orden y la justicia»⁷.

Cuando examinamos más detenidamente las razones para la elección de Israel por Dios y las comparamos con lo que podemos ver en los documentos egipcios o mesopotamios, descubrimos diferencias sutiles pero importantes. La elección divina, en el caso de otras naciones, estaba asociada de ordinario con el origen histórico de dichas naciones, es decir con la fundación original de su ciudad y templo y con la institución de su dinastía. Más aún, para esos otros países la religión resultaba ser un medio de asentar y dar continuidad a lo que se creía que los dioses habían hecho al comienzo, cuando

⁴ *Ibid.*, 12.

⁵ J. Bergman, H. Ringgren, *Bāchar*, I. En el Próximo Oriente antiguo, en *Theological Dictionary of the Old Testament* (Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans, 1974-) 2, 73.

⁶ *Ibid.*; véase 1 Re 1, 34; Ag 2, 23.

⁷ *Ibid.*, 74, basándose en J. M. Seux, *Epithètes Royales Akkadiennes et Sumériennes* (París: Letouzey et Ané, 1968) 121-122 y 434-435.

¹ P. E. Dion, *Dieu Universel et Peuple Élu* (París: Les Éditions du Cerf, 1975) 67.

² S. Sandmel, *The Several Israels* (New York: Ktav, 1971) 2.

³ *Ibid.*, 8.

escogieron tales países y eligieron a sus respectivos reyes. La elección, por tanto, les aseguraba riqueza y posesiones, hasta tal punto que las riquezas, el poder y la fecundidad se consideraban como prueba de verdadera elección. No ocurría lo mismo con Israel, pueblo de Yahvé.

La elección de Israel estaba relacionada con su tierra prometida, pero otras circunstancias de la elección divina de Israel lo segregaban religiosa e ideológicamente de otras naciones. La vocación, o elección, de Israel por Yahvé no tuvo lugar en el momento de su aparición como nación separada, ni ocurrió en el momento en que tomó posesión por vez primera de la tierra prometida. Dios llamó, o escogió, a Israel en un momento bajo de su existencia, y no, como en el caso de Egipto o Babilonia, en el momento excelso en que se crea una ciudad capital y un brillante imperio. Cuando Dios entró en la historia de Israel, se trataba de un momento que difícilmente podría calificarse de histórico y digno de conservarse en los archivos del mundo. «Israel», como tal, no existía, sino únicamente un conglomerado de personas desposeídas, marcadas y aglutinadas por revoluciones, migraciones y guerras. «Israel» eran refugiados procedentes de Egipto, residentes temporales en los oasis de los desiertos y, a veces, población seminómada. Tal era la situación al quedar plasmadas las líneas principales de la alianza mosaica. Aun el principal objeto religioso de Israel, el arca de la alianza, estaba construida en forma de arcón con anillas y varas para su fácil transporte de un lugar a otro (véase Ex 25, 13-14). Y conservó estas características de movilidad, aun después de quedar colocada permanentemente en el santo de los santos (1 Re 8, 8).

Por eso, el asentamiento de Israel en la tierra prometida significó un desafío y casi un mensaje contradictorio. Puesto que Israel había sido elegido por Yahvé en el desierto, la tierra apareció en seguida como cumplimiento de promesas divinas y como amenaza para dichas promesas. En el desierto se escoge a la gente para que camine hacia adelante, no para que se queda parada. Pero la gente del desierto se siente constantemente atraída por las feraces tierras verdes que rodean su arena sedienta y seca. Dios no pretendía que Israel se quedara en el desierto, pero al mismo tiempo Israel debía permanecer fiel y obediente a su moralidad del desierto (véase Lv 25, 23). Walter Brueggemann ha sabido captar la grave tensión de una tierra a la que la biblia considera simultáneamente como regalo, tentación, tarea y amenaza. El mencionado autor escribía así: «La tierra, fuente de vida, encierra en sí poder seductor. Invita a Israel a entrar en la vida, pero independientemente de la alianza, a reducir el lugar de la alianza, con todas sus exigencias y posibilidades, a un espacio sereno separado de la historia, sin contingencias, sin exigencias, sin

misterio»⁸. Brueggemann señaló también que, para ser propietarios responsables de la tierra, como pueblo de la alianza, la tierra

«se convierte en lugar de reunión entre gigantes y liliputienses, entre poderosos agentes de fuerza y desesperanzadas víctimas incapaces de resistir o de afirmarse a sí mismas. La nueva tierra es la que crea el contraste y engendra en Israel el sentimiento de temor y de desesperanza. La tierra misma de la promesa, la meta de toda la peregrinación de fe es la que hace que fallen los nervios... La tierra es para aquellos y únicamente para aquellos que sienten su propio carácter precario y actúan con arreglo a su propia vulnerabilidad»⁹.

Por eso, para Israel la elección divina no estaba vinculada con antiguos privilegios y con posesión de tierras. Más aún, la alianza, al ofrecer promesas de tierra y de fecundidad, exigía constantemente una actitud humilde de estar dispuestos a compartir. La elección de Israel no se basaba en el recuerdo de derechos o privilegios nacionales o étnicos; no situaba a Israel en el centro del universo. Lejos de eso, como señalaba H. Seebass hacia el final de su artículo sobre la «elección»:

«La nación de Israel vio siempre la necesidad de contemplar la grandeza de la nación a la luz de la grandeza de Dios. Este punto de vista se halla claramente expresado en este pasaje (Dt 7, 7-8). Israel es más pequeño que todos los demás pueblos; su Dios no es el de una potencia nacional, y el punto de vista de la elección de Israel no está determinado por el número de personas que ocupan el país. Las palabras de Dt 7, 7s. hablan también en sentido bastante positivo acerca del misterio inde demostrable del amor de Dios hacia su pueblo... Es decisivo que la elección de Israel se entienda no en función de su poder nacional, sino del amor con que Yahvé ama a su pueblo»¹⁰.

La circunstancia del amor de un dios aparece también en documentos egipcios y mesopotamios, pero la nota adicional del amor de Dios hacia los pobres y los desposeídos es cosa única de Israel.

La elección de Israel debe entenderse en estos términos: una elección por un Dios personal, en favor de un pueblo desvalido, con promesas y dones que debían recibirse como un préstamo, y no poseerse nunca como cosa en propiedad, como signos de amor y no como indicios de poder, como bienes que hay que compartir y no como riquezas que hay que atesorar y defender. Precisamente por-

⁸ W. Brueggemann, *The Land* (Philadelphia: Fortress Press, 1977) 53.

⁹ *Ibid.*, 68-69.

¹⁰ H. Seebass, *Bāchar*, II-III, en *Theological Dictionary of the Old Testament* (Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans, 1974-) 2, 84.

que la elección prometía tanto, pero en condiciones tan exigentes, la elección divina de Israel incurrió repetidas veces en riesgos, y a veces se vino abajo con muy pocas esperanzas de levantarse. Por extraño que parezca, las pérdidas colosales redujeron a Israel a la condición necesaria –a los ojos de Dios– para la elección y la alianza: a la condición de pueblo desvalido y esclavizado. Esta condición natural de la elección –la amenaza de perder las posesiones que uno retiene con orgullo y sensualidad– condujo a la condición absoluta de desamparo que aseguraba la compasión y elección divinas.

Los riesgos, como hemos mencionado ya, son grandes. Algunos de esos riesgos se dan en la esfera de la teología sistemática o especulativa, mientras que otros se centran en la debilidad moral de nuestra naturaleza humana común. En cuanto a los riesgos teológicos, llamamos la atención sobre el anhelo de todas las religiones de poseer seguridad eterna para sí mismas y proporcionar verdades sempiternas a sus seguidores. Este problema surgió en Israel por la manera en que la elección conducía a las promesas divinas; las promesas divinas, a su cumplimiento parcial; el cumplimiento parcial, a la esperanza de un *status quo* que no cambiaría ya nunca. Para decirlo con otras palabras: el cumplimiento que sea obra de Dios tiene que ser un cumplimiento divino; y, si es divino, no podrá alterarse jamás. Un ejemplo: si la posesión de la tierra prometida por Israel, o los derechos de la familia davídica al trono, se derivaban de las promesas y de la actuación divina, entonces ningún delito cometido por Israel podría cambiar esta configuración de los hechos. Cada uno de ellos es fruto de la elección divina.

Parece que algunos pasajes bíblicos han caído en esta trampa teológica. Incluso el profeta Oseas, a pesar de sus vivas denuncias y evocaciones de muerte (Os 13, 9.14), no podía aceptar la destrucción definitiva del reino septentrional. Oseas escuchó a Dios exclamar en frases apasionadas de amor:

«¿Cómo podré yo abandonarte, Efraím...?
Mi corazón se conmueve dentro de mí,
a la vez que mi compasión se excita.
No daré curso al ardor de mi ira,
no volveré a destruir a Efraím,
porque yo soy Dios, y no un hombre» (Os 11, 8-9).

No obstante, Dios abandonó el reino septentrional. Su población desapareció de los anales de la historia, una vez destruida la capital en el 721 a. C. y de quedar dispersa la población dentro del imperio asirio.

El sentido de falsa seguridad aparece de nuevo en el reino meridional. Jerusalén y la dinastía davídica se consideraban a sí mismas

como indestructibles. Después de todo, Dios había prometido a David:

«Cuando se cumplan tus días y vayas a descansar con tus padres, yo suscitaré después de ti tu linaje... No se apartará de él mi benevolencia... Tu casa y tu reino permanecerán para siempre ante mí» (2 Sm 7, 12.15-16).

Esta promesa vuelve a repetirse en uno de los salmos dirigidos a David y a sus sucesores:

«Le guardaré el amor eternamente
y mi alianza será con él leal.
Yo establezco por siempre su semilla,
su trono, como los días de los cielos...
Su estirpe durará eternamente» (Sal 89, 29-30.37).

No obstante, el trono de David quedó hecho pedazos y la casa de David desapareció durante varios siglos de los anales de la historia. En las guerras de la independencia, durante los días de los macabeos, la familia davídica no apareció nunca. Uno de los macabeos, de una familia sacerdotal de la tribu de Leví, y por tanto no de la familia real de David (1 Mac 2, 1), se declaró a sí mismo rey con el nombre de Judas Aristóbulo I (105-104 a. C.). Antes de ello, en tiempo de la caída de la casa davídica, el autor del salmo 89 rompía en lamentos. Al contrastar sus palabras con las promesas eternas del Señor, revelaba el trauma de la fe:

«Pero tú le has desechado y despreciado,
te has airado con tu unguido,
has burlado la alianza de tu siervo,
profanado por tierra su corona...
¿Hasta cuándo, Señor? ¿Te ocultarás por siempre?...
¿En dónde están, Señor, tus favores de otro tiempo,
que juraste a David en lealtad?»
(Sal 89, 39.47.50).

El profeta mencionaba las anteriores promesas divinas y recordaba a Dios su antigua elección, creyendo que de esta manera le obligaría a renovar la dinastía davídica, tal y como había existido siempre. La teología funciona ordinariamente de esta manera, citando a la Escritura como respuesta suprema, pero nos damos cuenta de que, en esta manera de proceder, hay algo que no va.

La elección no sólo nos conduce hasta el extremo de la equivocada confianza y de la obstinación segura de sí misma, sino que también puede hacer que la gente vaya al extremo contrario: a un vago y suave panteísmo. Dios, según esta manera de ver, creó y eligió

a todo el universo. Todas sus fuerzas y, por tanto, todo impulso y manifestación de vida son sumamente buenos. Desaparece el desafío y la tensión, al menos por un instante. La gente pierde el sentido del Dios personal que lucha apasionadamente contra el mal. La angustia mortal de Jeremías queda envuelta y apagada por pétalos de rosa. El olor áspero de la prisión y de la muerte se desvanece por efecto de una fragancia artificial y de una falsa paz. Pero la biblia nos cuenta una historia diferente de la elección y de su cumplimiento. En las Escrituras, la elección, como la tierra prometida –diremos citando otra vez las palabras de Walter Brueggemann–, siguen siendo un don, una tentación, una tarea y una amenaza.

De la doctrina bíblica de la elección surgen riesgos y problemas. Nos dedicaremos ahora a un estudio más detenido del texto bíblico, a seguir el dramático avance que pasó de la elección a la misión mundial.

Las reacciones de Israel con respecto a las naciones

Puesto que la elección y el universalismo implican inmediatamente la relación de Israel con los de fuera que no han sido elegidos, será útil examinar las numerosas actitudes diferentes que encontramos en el Antiguo Testamento hacia los extranjeros. En nuestras lenguas vernáculas es difícil encontrar el término adecuado: los de fuera, los extranjeros, las naciones, los gentiles, los no-israelitas; en hebreo hay varias expresiones diferentes, cada una con su propio matiz. Por ejemplo, el término «israelita» evolucionó en su significado y puede aplicarse: *a*) a los que habían escapado y a la «chusma» del desierto del Sinaí; *b*) a la multitud abigarrada que, bajo el mando de Josué, cruzó el Jordán y entró en Canaán procedente del desierto, a los siervos que trabajaban a contrata para los reyezuelos de Canaán, a los mercenarios a sueldo, o a los ‘apirû, y a otros que estaban aliados con Josué; *c*) al sistema de doce tribus que se estableció en tiempo de David y de Salomón. De manera análoga, el término de «gentil» a un conjunto variante de personas que se consideraban siempre como «los de fuera» en relación con «Israel». En un lugar determinado de la biblia, un grupo particular como los hititas serían considerados como extranjeros sujetos a la guerra de anatema (*bē-rem*, Dt 7, 1) o a la esclavitud (1 Re 9, 20-21), y en otro momento se les consideraría como antepasados de Israel (Ez 16, 3). El término *gôyîm*, o naciones, «acentúa los lazos políticos y sociales, más bien que de parentesco»¹¹.

¹¹ E. J. Hamlin, *Nations, in Interpreter's Dictionary of the Bible* (Nashville: Abingdon, 1962) 3, 555.

Para complicar aún más las cosas, el término de «gentil» puede referirse también a los cripto-israelitas que, como apóstatas, trataban de vivir y obrar como los no israelitas, pero que en su corazón seguían adheriéndose a la alianza mosaica. Conviene tener presentes estas distinciones, cuando vayamos siguiendo los grandes momentos históricos de las relaciones de Israel con los de fuera¹². En todo caso, el marco de la mentalidad y de las actitudes de Israel estuvo dictado siempre por la proximidad geográfica y la política internacional. De este contexto secular se desarrolló una teología acerca de la elección y la no elección.

En la era patriarcal

En la época patriarcal observamos relaciones muy cordiales con los gentiles. Abraham se estableció entre ellos como *gēr*, o extranjero residente (Gn 15, 13; 23, 4; Dt 26, 5), y compró en su tierra una propiedad sepulcral (Gn 23). Abraham previó que sus descendientes vivirían por mucho tiempo en ese país. Aunque los patriarcas tuvieron buen cuidado de no contraer matrimonios mixtos con la población cananea, sin embargo Abraham aceptó dos mujeres secundarias, Agar (Gn 16, 1-4) y Queturá (Gn 25, 1), de la población local, que eran considerados como «extranjeros» o «los de fuera», desde el punto de vista bíblico. La cananea Tamar dio un hijo al patriarca Judá: un hijo que sería uno de los antepasados del rey David (Gn 38, 12-19.27-30; Rut 4, 18-22; Mt 1, 3). Tanto política como económicamente, los patriarcas no podrían haber sobrevivido si no hubieran cooperado amistosamente con los «extranjeros».

En la esclavitud de Egipto

Esta actitud se agrió hasta llegar al odio durante la esclavitud de Egipto. El recuerdo de la dureza con que habían sido tratados obsesionaba también la mente de muchos de los siervos a contrata en el país de Canaán, que se aliaron con Josué para hacerse con el dominio del país. El odio o, en el mejor de los casos, la confrontación dominó las tradiciones bíblicas relativas a los «extranjeros», desde Moisés y la época de Josué hasta el período del rey David. Con su

¹² W. Vogels, *God's Universal Covenant* (Ottawa: University of Ottawa Press, 1979), investiga esta relación, pero dedicando menos atención al proceso histórico que la que dedicamos nosotros en el presente estudio. Este enfoque diferente no pone en contingencia, ni mucho menos, sus conclusiones.

situación de poder, David sojuzgó a los vecinos moabitas (2 Sm 8, 2), y con actitud de mutua ayuda concertó tratados con Tiro. Y lo mismo hizo su hijo Salomón (2 Sm 5, 11; 1 Re 5, 26).

Una vez más, las naciones extranjeras son enjuiciadas bíblicamente desde el punto de vista de los beneficios obtenidos por Israel. Josué pudo ver un cumplimiento parcial de las promesas, al establecer en Canaán una serie de «tribus» independientes y federadas (Jos 24). Parecía que David ampliaba esas promesas y hacía más completo su cumplimiento al establecer un gran imperio en el que los extranjeros desfilaban con el botín para pagar tributo a David o a Salomón y adoraban a Yahvé en el templo. Parece que en el salmo 87 ha quedado constancia de una de esas ceremonias:

«Su fundamento está sobre los montes santos:
el Señor ama las puertas de Sión [el templo]
sobre todas las moradas de Jacob...
Yo recuerdo a Ráhab y a Babel entre los que me conocen;
aquí están Tiro y Filistea y la misma Etiopía:
éste ha nacido allí [, dicen].
De Sión se ha de decir:
todos han nacido en ella,
y el Altísimo mismo la ha establecido.
El Señor ha de contar, al inscribir los pueblos:
éste ha nacido allí.
Y serán todo canto y danza
cuantos tienen en ti su residencia».

Parece que en este salmo la política se ha desbordado sobre el campo de la teología. El reino de David tendría que pasar por varias etapas más hasta que se convirtiera en símbolo apropiado del reino mesiánico de Dios.

Influencias extranjeras

Irrumpió una nueva situación cuando la prístina moralidad de Israel y sus costumbres religiosas se vieron infiltradas y corrompidas por la sensualidad extranjera. Políticamente, la escena cambió también de manera drástica. Por los pecados de Israel, con arreglo a la teología de los libros deuteronomícos (Jue 2, 6 - 3, 6), Dios llamó a las naciones para que vinieran contra su pueblo de Israel. Jeremías sintió que desfallecía su corazón al oír el estruendo del ejército invasor (Jr 4, 19). Pero no pudo acallar la voz de Dios que llamaba a las armas contra la ciudad que antaño había sido santa:

«Proclamad guerra santa contra ella...
Así dice el Señor:
mirad: un pueblo viene de la región del norte,
una gran nación avanza desde los confines de la tierra.
Manejan arco y venablo,
son crueles y sin compasión.
Como el bramido del mar es su estruendo...»

(Jr 6, 4.22.23).

Los profetas habían anunciado antes la destrucción de Samaría (2 Re 17) y ahora vaticinaban la caída de Jerusalén (Jr 7, 27). Pronunciaban también solemnes oráculos contra las naciones; los pueblos extranjeros, con su arrogancia y brutalidad, trataban de desbaratar los planes de Dios sobre Israel, su pueblo escogido (Is 10, 13-14). Estas secciones especiales de los libros proféticos, denominadas «oráculos contra las naciones», aparecen por vez primera con Amós (1, 3 - 2, 16) y se convierten en estructura fija en casi todos los profetas.

Después de la destrucción de Jerusalén en el año 587 a. C., gritos de dolor y de cólera, de venganza y de frustración produjeron lo que Paul-Eugène Dion ha denominado acertadamente «expediente de odio» contra los extranjeros¹³. En él figuraban versos inolvidables de teología distorsionada como los siguientes:

«Bendito el que te pague como a nosotros tú has pagado:
bendito el que cogiere y estrellare contra la roca tus infantes»
(Sal 137, 8-9).

Una actitud de mayor arrepentimiento aparece en el salmo 79, en el que se pide a Dios:

«No nos tengas en cuenta los pecados antiguos,
venga tu misericordia de prisa a nuestro encuentro,
que estamos extenuados» (Sal 79, 8).

Después de mezclar ideas de piedad, al final del salmo se dice:

«Que a tu presencia llegue el llanto del cautivo
y, conforme a la grandeza de tu brazo,
pon en salvo a los hijos de la muerte.
Retorna a los vecinos siete veces en su seno
el oprobio con que ellos, Señor, te han afrentado»
(Sal 79, 11-12).

¹³ Dion, *Dieu Universel*, 61.

Israel confiesa con fe que lo que a él le hacían, se lo estaban haciendo a Dios: «El oprobio con que nos han puesto en ridículo es el oprobio) con que ellos, Señor, te han afrentado».

El Segundo Isaías, profeta de esta época, comenzó también su actividad con odio y rechazo de los extranjeros, especialmente de los babilonios. Estudiaremos más adelante cómo sus palabras se fueron transformando hasta convertirse en mensaje de salvación para los gentiles. En todo caso, la visión religiosa destacaba tanto como las razones políticas y económicas en el juicio que el profeta hace de las naciones. Ello significó un definido avance sobre el período anterior.

Después del destierro

Después del destierro, las reacciones de Israel contra los gentiles adquirieron formas diferentes, según fuera la situación geográfica de los mismos en el Próximo Oriente. En Jerusalén, los judíos tendían a encerrarse en un reducido ghetto. La teología dominante allí rechazaba todos los contactos con los de fuera, repudiaba e incluso disolvía los matrimonios mixtos (Esdras 9-10) y soñaba con la batalla y la victoria final sobre las naciones en el valle de Josafat (Jl 4, 9-21). El profeta Joel releía e invertía el sentido de algunas profecías anteriores importantes sobre la paz. Revisó radicalmente la visión de la paz que aparece en los libros de Isaías y de Miqueas (Is 2, 1-5; Miq 4, 1-4), convirtiéndola en oráculo de guerra:

«Forjad espadas con vuestros azadones
y lanzas con vuestras hoces» (Jl 4, 10).

Mientras que Esdras repudiaba incluso a los judíos que se habían quedado en Judá en tiempo del destierro a Babilonia, y que se inclinaban a contraer matrimonios mixtos con extranjeros, el Tercer Isaías (capítulos 56-66) hablaba en favor de esas mismas personas y de otros extranjeros ¹⁴:

«A los extranjeros que se asocian al Señor para servirle,
para amar el nombre del Señor
y ser sus servidores,
a cuantos guardan el sábado sin profanarlo
y se atienen a mi pacto,
los llevaré a mi santa montaña
y los alegraré en mi casa de oración...

¹⁴ Tal es la tesis defendida convincentemente por P. D. Hanson, *The Dawn of Apocalyptic*, 2.ª ed. (Philadelphia: Fortress Press, 1979).

Porque mi casa es casa de oración,
y así la llamarán todos los pueblos.
Oráculo del Señor Dios,
que congrega a los dispersos de Israel:
aún congregarás a sus deportados
con los ya reunidos» (Is 56, 6-8).

Por eso, mientras la actitud dominante en Jerusalén, durante este período, no era favorable a los gentiles, unas cuantas mentes más tolerantes proclamaban una nueva esperanza de vasta expansión del judaísmo.

El odio hacia los extranjeros se inflamó hasta el rojo blanco en la literatura apocalíptica, que tuvo sus orígenes en pasajes como los de Ezequiel 38-39 y alcanzó su punto culminante en 1 y 2 Macabeos y en Daniel 7-12. No obstante, los seis primeros capítulos de Daniel preveían la posibilidad de que se convirtieran reyes paganos, y un libro como la Sabiduría de Salomón, compuesto en Egipto hacia el año 50 a. C., trataba de dialogar con la filosofía pagana. No existía una política consecuente hacia los extranjeros; no había una teología central, aceptada generalmente, sobre la salvación universal. Al fin, Israel no sabía exactamente qué hacer con su propia elección especial en relación con la multitud de los no electos.

Israel y el mundo gentilico

Antes de estudiar más detenidamente la doctrina de la elección y la adaptación de la misma, efectuada por un escritor bíblico, a la salvación universal, haremos un breve resumen de las formas diversas con que Israel contemplaba el mundo gentilico:

1. Los patriarcas necesitaban cooperar amistosamente con el mundo de los gentiles.
2. A Israel se le exigía, como señala Mendenhall, filiación legítima. El pueblo tenía que mostrar su línea ascendente que se remontaba hasta los primeros antepasados, a quienes el Señor había elegido y bendecido. Ahora bien, para ser hijos de los patriarcas, no bastaba descender simplemente de ellos por parentesco de sangre, sino que la actual generación tenía que identificarse con los refugiados a quienes Moisés había liberado de Egipto, y con los desposeídos de Canaán que se habían aliado con el ejército liberador de Josué. Todos ellos encontraron su unidad en la adoración del «Dios compasivo y misericordioso, tardo a la ira y

rico en gracia y fidelidad». Israel fue elegido «porque el Señor te ama y guarda el juramento que juró a tus padres».

3. Las victorias militares y los tratados internacionales condujeron a la creación de un respetable imperio en tiempo de David y de Salomón; este logro se convirtió finalmente en símbolo del reino definitivo de Dios. En unos cuantos casos, como en el Salmo 87, se dice que los gentiles adoran en el templo de Jerusalén.
4. La creciente hostilidad y luego el odio violento hacia las naciones dominaron el pensamiento bíblico después de la destrucción de Jerusalén el 587 a. C. y durante el destierro babilónico.
5. El período que siguió al destierro muestra diversas reacciones –separatismo, cordialidad, recelos, cólera– según fuera la ocasión: vivir en ghetto en Jerusalén, necesidad de cooperar en Egipto, en Mesopotamia y en cualquier lugar en que hubiera diáspora, y nuevamente una experiencia de invasión y persecución.

Podemos situar dentro de la literatura de Israel todas estas respuestas del pueblo elegido hacia los no elegidos. Para ser completos, señalaremos a la atención del lector tres aspectos más:

6. Los escritores bíblicos hablan de conversión, pero hemos de preguntar en qué condiciones. Por ejemplo, en Is 45, 14, los egipcios, los etíopes y los sabeos adoran a Yahvé, pero «en pos de ti irán, con cadenas pasarán».
7. Los escritores bíblicos son capaces de exagerar, como en el Salmo 17: «Alabad al Señor, todos los pueblos; ensalzadle, todas las naciones». Pero, si leemos atentamente este salmo, veremos que hay que alabar a Yahvé porque «grandes son sus bondades *con nosotros* [es decir, con el pueblo de Israel] y su fidelidad dura por siempre».
8. Los escritores bíblicos se dirigen únicamente a los israelitas. Las excepciones no hacen más que confirmar la regla. No se ejercía ministerio directo con los extranjeros. A modo de exageración, se puede exhortar a los extranjeros, como en el Sal 117, a adorar al Señor, o se menciona a «los países de la costa» o a «los confines de la tierra», pero de hecho se hace referencia a los cripto-

israelitas¹⁵, que seguían creyendo en su corazón, pero habían adoptado normas paganas de conducta (Is 42, 1).

Si la postura más básica de la religión de Israel consistía en un diálogo personal y comunitario con Yahvé y acerca de Yahvé, que los había escogido, entonces los israelitas tenían que respetar sus propias tradiciones y no podían poner jamás en peligro la intensa relación de familia con su Dios y Señor. La elección, que expresaba y salvaguardaba la doctrina única de un Dios personal y compasivo, no ha de abandonarse, sino que debe enriquecerse y ampliarse todavía más. Esta tarea de unir la «elección» con la «salvación universal» exigía toda la extensión del Antiguo Testamento como fase preparatoria, las luchas de Jesús y del Nuevo Testamento como base sólida para la expresión teológica, y los esfuerzos misioneros de la iglesia durante los dos últimos milenios, como un cumplimiento sólo parcial. Si la «elección» es esencial para asegurar lo que ha de compartirse en la misión, entonces necesitamos investigar más detenidamente este término.

Desarrollo del sentido de elección en Israel

El término hebreo para designar la elección, *bāhar*, se convirtió en término técnico tan importante en la tradición de Israel, que no se sustituyó jamás por ninguna serie de sinónimos¹⁶. De las numerosas veces en que aparece en el Antiguo Testamento (el verbo únicamente, 164 veces) se pueden deducir dos características esenciales: *a)* *bāhar* «significa una cuidadosa elección motivada por necesidades reales, y por tanto una elección muy consciente y que puede examinarse a la luz de determinados criterios»¹⁷; entre esas normas sería importante «un acto de relación especialmente íntima»; *b)* *bāhar* implica una *finalidad o misión especial*, particularmente cuando intervienen personas. Cuando «de un grupo» se escoge a una persona, «tal persona desempeña una función en relación con el grupo»¹⁸. A este respecto, H. Seebass llega a una conclusión más avanzada que la postura que adoptan la mayoría de los especialistas:

«El horizonte de la elección del pueblo de Israel lo constituyen los pueblos del mundo, en relación con los cuales, con la totalidad de ellos,

¹⁵ Véase D. E. Hollenberg, *Nationalism and 'The Nations' in Isaiah XL-LV: «Vetus Testamentum»* 19 (1969) 23-26.

¹⁶ G. Mendenhall, *Election*, en *Interpreter's Dictionary of the Bible* (Nashville: Abingdon, 1962) 2, 76.

¹⁷ Seebass, *Bāchar*, II-III, 74. El subrayado es mío.

¹⁸ *Ibid.*, 82-83.

fue escogido «uno»: Israel. [El término hebreo *bāhar*], como tecnicismo para designar la elección de Israel, se halla bajo el signo del universalismo»¹⁹.

Esta síntesis de la elección y del universalismo aparece, cuando menos, en el Segundo Isaías (capítulos 40-55). Más tarde, seguiremos las etapas principales de su desarrollo.

La teología de la elección de Israel se remonta hasta los momentos seculares, muy anteriores, de la historia de Israel. En primer lugar, el término *bāhar* aparece en algunos contextos no religiosos, pero siempre con el sentido de «elección cuidadosa... [y] necesidad real»; por ejemplo, en Gn 13, 11: Lot escogió para sí la llanura del Jordán, «toda ella de regadío». En Jos 8, 3: «Josué escogió treinta mil valientes guerreros» para que prepararan una emboscada contra la ciudad, y estuviesen preparados para el momento decisivo de la batalla. En 1 Sm 17, 40: cuando David se aprestaba para luchar con Goliat, «escogió del torrente cinco guijarros lisos» para su honda²⁰.

En segundo lugar, otros pasos económicos o políticos, dados por los antepasados de Israel, prepararon para el sentido religioso de *bāhar*. Puede ser que el término no aparezca siempre formalmente, pero la idea de segregar cuidadosamente a una persona o a un grupo de entre un conjunto mayor de personas y el sentido de misión o, por lo menos, de futuro son características destacadas. Estos dos ingredientes de segregación y de misión fueron elementos esenciales en nuestra explicación anterior de la elección. Los encontramos de forma bastante visible en los siguientes ejemplos clave:

Gn 12, 1-3: Se le dice a Abraham: «Vete de tu tierra, de tu parentela y de la casa de tu padre, a la tierra que yo te indicaré». Esta segregación de una persona de entre todo lo que la rodea inmediatamente, o esta preferencia con que se escoge a una persona de entre los demás miembros de la misma familia se convierte en forma esencial en todo el libro del Génesis. Aparece en las transiciones importantes. Dios escogió a Set, en lugar de escoger a Caín y su familia (Gn 4, 4.25-26); escogió la familia de Noé, «que fue el único que halló gracia a los ojos del Señor» (Gn 6, 8); escogió a Sem, prefiriéndolo a los otros dos hijos de Noé (Gn 9, 25-27); escogió a Isaac en vez de escoger a Ismael (Gn 21, 1-21), y escogió a Jacob en vez de escoger a Esaú (Gn 25, 23)²¹.

¹⁹ *Ibid.*, 83.

²⁰ *Ibid.*, 75. Mendenhall, *Election*, 77, cita más ejemplos todavía.

²¹ B. E. Shafer, *The Root bhr and Pre-Exilic Concepts of Chosenness in the Hebrew Bible*: «Zeitschrift für Alttestamentliche Wissenschaft» 89 (1977) 20-42, sigue la trayectoria de la teología de la elección, remontándose hasta las tradiciones patriarcales.

Ex 3, 8: «Yo [el Señor] he bajado para liberarlo [a mi pueblo de Israel] de la mano de los egipcios y hacerle subir... a una tierra que mana leche y miel».

Jue 2, 18: El Señor les suscitaba jueces y salvaba a los israelitas de las manos de sus enemigos».

Aunque en el relato bíblico de estos incidentes se realiza la acción de Dios, el marco de especial necesidad y el estilo de liberación pertenecen a la esfera secular de la vida. El contexto de la elección de Dios se fue haciendo gradualmente más sagrado, conforme las características seculares iban siendo absorbidas dentro del santuario y dentro de los estilos de culto de Israel: los levitas, que políticamente eran la tribu menos importante, fueron seleccionados como sacerdotes (Gn 49, 5-7; Dt 33, 8-11); Samuel, que cambió radicalmente el sistema político de Israel, nació después de una promesa en el santuario de Siló (1 Sm 1, 17); David, el menor de los hijos de Jesé, fue escogido con preferencia a todos sus hermanos mayores y ungido por rey (1 Sm 16, 11-13). En cuanto llegamos a la monarquía, comienza un nuevo capítulo en la historia de la elección. El término especializado *bāhar* comienza a aparecer con frecuencia y de manera destacada.

Esta palabra hebrea se convirtió rápidamente en el término técnico para designar un acto especial de Dios al escoger una persona, un lugar o un pueblo (el rey, el santuario, el pueblo de Israel) entre todos los demás, con un fin particular. Los criterios para esta elección dependían primero de la necesidad humana, tal vez la privación, y en segundo lugar dependían de las esperanzas y planes de Dios para Israel. El término *bāhar* se posesionó, él solo, de esta esfera –antes secular y ahora sagrada– de acción. Como escribía Mendenhall:

«No hay palabra en hebreo que pueda considerarse como sinónima [de *bāhar*]. Análogamente, en el Nuevo Testamento, el verbo *eklēgō-mai*, «elegir», y sus formas derivadas ... carecen de verdaderos sinónimos. Parece justificada la conclusión de que, en ambas lenguas, la terminología de la «elección», con Dios como sujeto, se convirtió en tecnicismo para expresar un sentido específico, no comunicado por ninguna otra palabra»²².

Mendenhall afirmaba también:

«La rapidísima aceptación y popularidad del término puede atribuirse, indudablemente, al hecho de que daba expresión clara a antiqú-

²² Mendenhall, *Election*, 2, 76.

simas convicciones religiosas, precisamente en un momento en que esto era más necesario como garantía del valor de la fe religiosa y de la comunidad»²³.

El Deuteronomio es el libro religioso que estableció el uso de *bāhar* en el vocabulario religioso de Israel. Los cinco primeros libros de la Torá, si se leen superficialmente, parecen exhalar el aire fresco y tranquilo de la primavera avanzada; se observa su espíritu de ternura y devoción. Sin embargo, el Deuteronomio es también libro de crisis. Sus predicadores/escritores deseaban adaptar la alianza mosaica a las necesidades surgidas posteriormente, pero eran inexorables en no ceder en cuestiones esenciales. Reclamaban encarecidamente una decisión «hoy»: expresión profundamente arraigada en el libro del Deuteronomio (4, 40; 5, 3; 6, 6; 7, 11; etc.). Demostraban cómo Israel tenía que resistir a las prácticas supersticiosas de las naciones (Dt 4, 37; 7, 6-7; 10, 14-15; 14, 2). Los israelitas debían permanecer fieles al Señor, su Dios, y amarle a él solo con todas sus fuerzas (Dt 6, 4-9). El libro del Deuteronomio se redactó, o reeditó, durante varios períodos de reforma religiosa ferviente y casi febril. Estos esfuerzos por purificar y restaurar la antigua religión fueron emprendidos durante el reinado de Ezequías (2 Re 18-20; 2 Cr 29-32) y con más energía aún por el rey Josías (2 Re 22, 1 - 23, 30; 2 Cr 34-35).

Examinemos ahora el texto clásico: el capítulo 7 del Deuteronomio. Este pasaje combina el *hērem*, o guerra de exterminio contra los extranjeros, en los versículos 1-5 y 16-26, con la expresión más delicada del amor divino a Israel, el pueblo escogido, en los versículos 6-15. Estos últimos versículos fueron reeditados en diferentes ocasiones: tributo a su largo y continuado uso. El texto hebreo, especialmente en los versículos 6-9, revela una modulación entre el uso de la segunda persona en singular y el uso de esa misma persona en plural. Cuando habla en plural, el predicador hace aplicación explícita a todos los israelitas. El relato, anterior, en singular tiende a ser más especulativo o teológico y repite las consabidas expresiones de la alianza mosaica. La combinación de los textos en singular y en plural pudo deberse a la misma mano que se encargó de recopilar los «libros deuteronomícos»: Josué, Jueces, Samuel, Reyes.

v. 6 (en singular): Porque eres un pueblo consagrado al Señor, tu Dios; es el Señor, tu Dios, quien te ha escogido de entre todos los pueblos de la tierra para que seas pueblo de su propiedad.

²³ *Ibid.*

v. 7 (en plural): Si el Señor se ha prendado de vosotros y os ha elegido, no es porque seáis el más numeroso de todos los pueblos, ya que sois el más pequeño de todos ellos,

v. 8a (en plural): sino porque el Señor os amó, y porque quiso guardar el juramento que hizo a vuestros padres; por eso os sacó el Señor de Egipto con mano poderosa

v. 8b (en singular): y te rescató de la casa de los esclavos, de la mano del faraón, rey de Egipto.

v. 9 (en singular): Reconoce, pues, que sólo el Señor, tu Dios, es Dios: el Dios fiel que guarda la alianza y la benevolencia hasta mil generaciones para con los que le aman y guardan sus mandamientos.

Deuteronomio 7, 6-9 debe estudiarse en estrecha relación con otros textos del mismo libro, como 4, 37; 10, 15; 14, 1-2; 26, 18-19. De estos pasajes deducimos las siguientes conclusiones:

a. Israel pertenece de manera muy especial a Yahvé, no por su propio valer o por sus logros, sino sencillamente por la bondad y clemencia únicas del Señor. «Porque el Señor os ama».

b. A Israel se le exige filiación legítima, como señala Mendenhall. El pueblo tiene que hacer ver que sus orígenes se remontan a sus primeros antepasados, a quienes el Señor escogió y bendijo. Ahora bien, el ser hijos de los patriarcas no se decide únicamente por la descendencia carnal, sino también por la manera con que la generación actual se identificaba con los refugiados a quienes Moisés había sacado de Egipto y con las personas desposeídas de Canaán que se habían aliado con el ejército liberador de Josué y de los antiguos jefes. Todos ellos se unían en la adoración del «Dios compasivo y misericordioso, tardo a la ira y rico en gracia y fidelidad» (Ex 34, 6). Israel ha sido elegido «porque el Señor os amó, y porque quiso guardar el juramento que hizo a vuestros padres...».

c. Otro signo de elección se halla en la obediencia de Israel a «los mandamientos, preceptos y normas que yo te mando hoy poner en práctica» (Dt 7, 11). Pero esta observancia de la ley no es condición para que Israel sea elegido por el Señor, sino consecuencia de dicha elección. Yahvé ha dado vida a Israel, y esta vida –para ser fiel a sí misma– se expresa en un género de vida bien ordenado, pacífico y

bondadoso. La ley sería el necesario marco, de forma que la vida pudiera reflejar estas nobles esperanzas de Dios para su familia.

d. La elección conduce también a la renovación de la vida. El Deuteronomio declara: «El Señor, tu Dios, ... te amará, te bendecirá y te multiplicará; bendecirá el fruto de tu vientre y los productos de tu suelo: tu trigo, tu mosto, tu aceite, las crías de tus vacadas y la fecundidad de tus rebaños, en la tierra que a tus padres juró darte. Bendito serás más que todos los pueblos...» (Dt 7, 12-14). Los resultados de la elección de Dios y de la respuesta obediente de Israel se extendían incluso a «tu cesta y tu artesa» (Dt 28, 5), a todo lo que realza la plenitud y dignidad de la vida. Estas bendiciones llegan hasta los cielos y se extienden por toda la tierra; adquieren alcance cósmico. Se hallan íntimamente asociadas con el acto divino de creación y renovación del universo. Como tal, la elección de Israel comenzaba ya a extenderse al exterior y abarcar el mundo entero.

e. La elección exigía también un rechazo firme y total de los extranjeros. Esas personas habían sido responsables, en parte, de la corrupción moral de Israel. El Deuteronomio sanciona el *hērem* o guerra de exterminio contra los de fuera²⁴. Ahora bien, el libro del Deuteronomio no es una invectiva contra los no israelitas. Refleja una larga historia, de suerte que a veces responde con simpatía hacia las naciones y trata a las mujeres cautivas con atención y cortesía (21, 10-14). Admite a los edomitas y egipcios de la tercera generación en «la asamblea del Señor» (23, 8). Pero el Deuteronomio puede sentir también furor nacionalista contra los extranjeros. Ese lenguaje marcial introduce y concluye el capítulo que, en su sección intermedia, contempla el amor clemente del Señor hacia Israel, su pueblo escogido. Sin embargo, no es raro que ese amor tierno y paternal se convierta de repente en amor embravecido que trata de proteger a sus descendientes.

Esta mezcla, al parecer contradictoria, de compasión y crueldad, de aceptación y repulsa, representa uno de los graves riesgos de la elección. Estos riesgos no siempre se salvaron en la biblia, ni tampoco fueron evitados siempre en el apostolado misionero de la iglesia. En algunas ocasiones, la preocupación por la propia vida y por los propios valores está asociada con una dura condena de la escala de valores morales y culturales de otro pueblo. Volvemos ahora al Segundo Isaías para estudiar el desarrollo ulterior de la elección y la

²⁴ Seebass, *Báchar*, II-III, cree que la guerra de *hērem* estaba vinculada esencialmente con la elección, especialmente con la elección de reyes.

salvación universal; este profeta dará orientaciones para evitar los riesgos del celo mal dirigido por parte del pueblo «elegido».

De la elección a la salvación universal

Antes de investigar el proceso, a veces muy doloroso, por el que el Segundo Isaías amplió la doctrina de la elección de Israel para que incluyera la salvación universal, vamos a echar una mirada a algunos pasajes bíblicos anteriores en los que está implicado o mencionado de paso cierto tipo de universalismo. El Segundo Isaías no creó una doctrina nueva, sino realzó una doctrina que había quedado oscura.

Una serie de textos se agrupa en torno de la dinastía davídica de Jerusalén y el imperio controlado por ella. Este hecho se mencionó ya al citar el salmo 87. En él vemos que Filistea, Tiro y Etiopía ofrecen tributo al rey en Jerusalén y adoran en el templo al Dios de ese rey. Otros salmos apoyan la dinastía y consideran la alianza de Yahvé con David y la presencia del Señor en el templo como un poder que mantiene la seguridad y vence a las fuerzas hostiles en todo el universo. El salmo 89 asocia íntimamente el amor perpetuo de Yahvé (v. 3) con el «trono» de David erigido «para todas las generaciones» (v. 5); identifica el brazo poderoso y la mano derecha de Yahvé, que domina «la furia de los mares... el orbe y su plenitud» (v. 10.12.13) con la «mano derecha» de David puesta «sobre el mar» (v. 26). El salmo 89 supone la intención de Dios de hacer extensiva al mundo entero la seguridad de su constante amor, prometido en la alianza²⁵.

El salmo 29 orchestra una sinfonía mundial con su director en el templo de Jerusalén:

«Tributad al Señor, oh seres celestiales,
tributad al Señor honor y fuerza,
tributad al Señor la gloria de su nombre,
postraos ante él en esplendor sagrado.
Una voz: el Señor sobre las aguas,
el Dios de la gloria hace tronar,
el Señor sobre las aguas numerosas...
Una voz: el Señor quiebra los cedros...
Una voz: el Señor lanza relámpagos...
Una voz: el Señor retuerce las encinas...
en su santuario todo dice: gloria.

²⁵ La aplicación de epítetos y cualidades divinas al rey davídico en el salmo 89 ha sido expuesta con madura reflexión por J.-B. Dumortier, *Un Rituel d'Intronisation: Le Ps. LXXXIX 2-38: «Vetus Testamentum»* 22 (abril de 1972) 176-196.

El Señor hace su asiento en el diluvio
y se establece rey eterno.
El Señor presta a su pueblo fortaleza».

Aunque no se hace declaración alguna sobre la intención de Dios de salvar al mundo, el salmo asocia la paz de Jerusalén con un esbozo de la paz mundial y con una mezcla extraordinaria de frases e imágenes cananeas.

Fragmentos himnicos análogos aparecen en la profecía de Amós ²⁶. Los ojos de este vidente recorren las montañas y se dirigen con el viento hasta lugares lejanos:

«Mirad que es él quien forma las montañas y quien crea el viento,
quien descubre al hombre su designio,
quien hace la aurora y las tinieblas
y quien camina por las cumbres de la tierra.
¡Señor, Dios de los ejércitos, es su nombre!» (Am 4, 13).

Amós se vio obligado a otro tipo de visión del mundo, diferente de la del himno que acabamos de citar, cuando tuvo que hablar contra la satisfacción, pagada de sí mismo, que sentía Israel. El pueblo se creía ultra-santo y super-seguro, porque alegaban ser hijos del éxodo y de la alianza. De la alianza deduce Amós cuál es el veredicto divino: «Por eso os castigaré por todas vuestras iniquidades» (Am 3, 2). La teología ortodoxa lo habría expresado de manera diferente: «Por eso, yo os bendeciré a causa de la alianza». El éxodo, enuncia Amós con su sentido clásico para rebajar los motivos de presunción, pudiera no ser diferente de las migraciones realizadas por otros pueblos:

²⁶ Prescindimos de la cuestión acerca de si los tres fragmentos himnicos que aparecen en Amós fueron compuestos originalmente o no por el profeta. Lo probable es que no lo fueran. Véase J. L. Crenshaw, *Hymnic Affirmation of Divine Justice* («SBL Dissertation Series» 24) (Missoula, Mont.: Scholars Press, 1975). Por la redacción del libro, que tuvo lugar en época muy temprana, estos pasajes merecen que se les preste atención en cualquier estudio sobre la predicación de Amós. La datación del libro por el terremoto del 760 a. C. (Amós 1, 1), más bien que por otros sucesos, más impresionantes, como la caída de Samaría en 721 a. C., indica una primera redacción en época temprana» (H. W. Wolff, *Joel and Amos* [Philadelphia: Fortress Press, 1977] 108. Más aún, Wolff asocia las doxologías con la liturgia de Betel, otra indicación más de que figuraron desde antiguo en Amós. W. Brueggemann, *Amos IV, 4-13 and Israel's Covenant Worship*: «Vetus Testamentum» 15 (1965) 1-15, defiende incluso que el v. 13 es parte integrante de todo el poema y la liturgia de los v. 4-13.

«¿No sois como hijos de etíopes para mí,
vosotros, hijos de Israel? —oráculo del Señor—.
¿No saqué yo a Israel del país de Egipto,
a los filisteos de Kaftor y a los arameos de Quir?»
(Am 9, 7).

Podríamos razonar diciendo que Dios pudiera haber convertido las migraciones de los filisteos o de los sirios en éxodos sagrados, lo mismo que había hecho en el caso de Israel. Pero Amós no saca nunca esta conclusión.

Los relatos de la creación en Génesis 1-3 y el cuadro de las naciones en Génesis 10 representan también otras tradiciones, estrechamente asociadas con Jerusalén, en las que —entre líneas— hay destellos de la salvación universal. Es posible que tales secciones se hayan insertado en la biblia en fecha tardía, pero habían circulado ya durante siglos y se habían condensado entre las tradiciones y las ceremonias del templo de Jerusalén y de la dinastía davidica.

En Jerusalén existía saludable tensión. Mientras se desarrollaba una teología, más persistente, de elección y separatismo, el pueblo —por lo menos con ocasión de las grandes festividades— tendría una visión universal y contemplaría al Señor sentado en su trono sobre el universo. Esta situación es claro paralelo de la relación de los misioneros de hoy con las iglesias de su patria de origen. Los misioneros actúan a impulso de las intuiciones de quienes los envían y sustentan la fe y la visión de su familia y de la congregación de que proceden. Sin los misioneros, estos sueños se perderían o quedarían suprimidos. Muchas de las personas que se hallan en el país de origen no están tan interesadas en la salvación del mundo como en la propia elección, e incluso en una comprensión egoísta y rígida de sus propios privilegios, cultura y valores morales. Por eso, los misioneros tienden a estar en una zona límite entre quienes los envían y aquellos a quienes son enviados.

El profeta que rompió con el punto muerto entre la elección y el universalismo fue el Segundo Isaías, autor de los capítulos 40 a 45 del extenso libro que lleva el nombre de Isaías ²⁷.

El brillo de la poesía del Segundo Isaías nos pone en guardia inmediatamente en espera de profundas tensiones. El genio se crea siempre por el impulso de dos términos opuestos que con vigor se yuxtaponen lo suficiente para que puedan vislumbrarse relaciones

²⁷ El papel de la elección en la vida de Israel y particularmente en la teología del Segundo Isaías se estudia en un artículo de Stuhlmüller, *God in the Witness of Israel's Election*, en *God in Contemporary Thought*, obra publicada bajo la dirección de S. A. Matczak (Louvain: Nauwelaerts, 1977) 349-378.

nuevas y maravillosas. La tensión principal en el Segundo Isaías se engendra por su doble preocupación por: a) el *particularismo* de la condición de Israel como pueblo elegido y su *segregación* de las naciones, y b) el panorama *universal* en el que se logra este *particularismo* divino con respecto a Israel. Este avance decisivo, presentado vagamente o quizás sólo subcientemente por el Deuteronomio, Oseas y Jeremías, se manifiesta cuando el Segundo Isaías escucha finalmente la proclamación divina:

«Demasiado poco es que seas mi siervo,
[simplemente] para levantar a las tribus de Jacob
y hacer volver a los preservados de Israel;
por eso te hago luz de las naciones» (Is 49, 6)²⁸.

En su predicación inicial, Isaías se hallaba totalmente preocupado por el nuevo éxodo²⁹. El pueblo elegido regresaría del destierro babilónico a su tierra prometida. En visión extática, el profeta contempla a Yahvé sentado en su trono y rodeado por la corte celestial. Y escucha cómo el Señor exhorta así a sus ministros celestiales: «Consolad, consolad a mi pueblo». El Segundo Isaías recoge luego la respuesta de uno de los miembros de la corte del Señor:

«Una voz proclama:
Preparad en el desierto el camino del Señor,
trazad en la estepa la calzada para nuestro Dios.
Todo valle se alzaré,
todo monte o collado se rebajará,
y lo saliente será una llanura,
y lo escarpado una explanada.
Se revelará la gloria del Señor.
Y verá todo mortal [literalmente: toda carne] a la vez
que la boca del Señor ha hablado» (Is 40, 3-5).

Aunque el Segundo Isaías esté preocupado exclusivamente por la salvación de Israel, podemos descubrir en él importantes señales de

²⁸ C. Stuhlmüller, *Self-Determination as a Biblical Theme: Prophetic Vision on Particularism Versus Universalism*, en *Christian Spirituality in the United States: Independence and Interdependence*, obra publicada bajo la dirección de F. A. Eigo (Villanova, Pa.: Villanova University Press, 1978) 107.

²⁹ N. H. Snaith, *Isaiah 40-66. Studies on the Second Part of the Book of Isaiah* (Leiden: E. J. Brill, 1967) 147. El éxodo «no es simplemente uno de los temas... Es el tema dominante del profeta... [su] único tema, y todo lo demás está subordinado a él».

una preocupación más amplia. Examinaremos más detenidamente estas intuiciones de universalismo, que se encuentran dispersas en todo lo que se ha dado en llamar el Libro de la consolación de Israel (Is 40-55).

a. El profeta contempla el nuevo éxodo dentro de un amplio escenario internacional. A diferencia del grupo disperso de los *'apirû* y *šosu*, a los que Moisés sacó cautelosamente de Egipto, esta nueva empresa atraerá inmediatamente la atención mundial. En los días de Moisés, Egipto, su faraón y su imperio permanecieron enteramente intactos; en la visión del Segundo Isaías, Babilonia se derrumbará (capítulo 46) ante la rápida y diestra campaña de Ciro el Grande (42, 1-5). El Segundo Isaías rinde homenaje al conquistador persa, llamándole el «ungido» del Señor, quien «te llama por tu nombre» para una misión especial «por amor de mi siervo Jacob, y de Israel, mi elegido» (Is 45, 1.4). Aparece de manera clara la tensión entre el pueblo escogido y la preocupación e interés por el mundo.

b. Otra señal de la visión universal del profeta aparece en su prontitud para reconocer la gloria del Señor en lo que incluso Amós llamaba «tierra impura» (7, 17). De ordinario, la gloria del Señor, como vimos ya en el salmo 29, descansaba en el templo de Jerusalén. Todo el que viajaba a tierras extranjeras era considerado «impuro» y se le impedía el culto en el templo. Más aún, esta gloria del Señor no hace que el Segundo Isaías caiga rostro en tierra, como Ezequiel (Ez 1, 28). En realidad, «toda carne [es decir toda la humanidad, incluso los pobres mortales que son débiles y sufren tentaciones] la verá a la vez». Pero, ¡cuidado!, el Segundo Isaías no anunció la conversión de los gentiles a Yahvé, sino únicamente la admiración que ellos sentían por el modo en que Yahvé sacaba de en medio de ellos a su pueblo escogido. Hay en esto hasta su poco de exageración. No *todos* los mortales [toda carne] contemplaron el regreso de Israel. Pero la exageración, como el humor, encierra siempre su granito importante de seria verdad. Lo que algunos extranjeros contemplan y admiran pudiera convertirse para ellos, lo mismo que para Israel, en fuente de salvación. Si *algunos* de los de fuera se convierten, entonces queda abierto el camino para una misión mundial dirigida a «toda carne».

c. El Segundo Isaías empleaba frecuentemente el término hebreo *'eres* con el significado siempre de «tierra». También Ezequiel empleó con mucha frecuencia este término —198 veces— y entendía por él el «país» (o «tierra») de Israel. Mientras el Segundo Isaías va

ampliando cada vez más su perspectiva, Ezequiel va estrechándola más y más³⁰.

d. El Segundo Isaías hizo del nuevo éxodo el marco principal para su poema, pero no se refirió explícitamente a la alianza mosaica. Mencionó otras tres alianzas: la de Dios con Noé (54, 7-10), la alianza con Abraham (51, 1-3) y la alianza con David (55, 3-5). El Segundo Isaías descentralizó la alianza davídica y, con estilo democrático, devolvió a todo el pueblo sus privilegios y obligaciones. Las otras dos alianzas conducen a un jardín maravilloso «como el Edén», donde vivieron antaño los progenitores de todo el linaje humano una vida de paz con Dios, o conducen a «las montañas... y a los collados» donde permanecerá para siempre la universal «alianza de paz» de Yahvé. En todos estos casos –¡admitámoslo!– el Segundo Isaías se dirige a Israel y habla exclusivamente de su salvación. Pero no por eso dejó de ver tanto más persistentemente las *repercusiones mundiales* de lo que Yahvé iba a hacer en favor de su pueblo escogido.

Estas intuiciones practicaron el camino para una declaración abierta de salvación universal que se formula en los cantos del siervo o varón de dolores. Esbozaremos esta transición lo mejor que podamos³¹.

*Isaías, capítulos 41-48*³². Estos capítulos representan el ánimo confiado del profeta y su estilo de exaltación al prever la caída de Babilonia e incluso la posible conversión de Ciro el Grande a la religión de Israel. Estos poemas de excepcional belleza y rica teología contienen enseñanzas religiosas importantes: un nuevo éxodo (41, 17-20; 43, 16-21); que realizará el pueblo *elegido* por Yahvé (41, 8-10; 43, 8-13; 43, 19-21; 44, 1-5); mediante el *cumplimiento de la profecía* por Yahvé (muchos poemas sobre «el Primero y el Último», especialmente 48, 1-13), y por su fidelidad en ser el *gō'el* de Israel o su pariente cercano de sangre (43, 1-7). Todos los demás dioses, a los que algunos israelitas han pasado a prestar fidelidad, «son nada

³⁰ E. J. Hamlin, *God and the World of Nations* (Association of Theological Schools in South East Asia, 1972) 35-36, escribe: «El término *eres* aparece no menos de cuarenta veces en Is 40-55. Esta frecuencia indica ya, por sí misma, un interés intenso. Lo que es más notable aún es que en ninguno de esos casos el término se refiera inequívocamente al país de Palestina».

³¹ La parte final del presente capítulo compendia un extenso artículo de Stuhlmüller, *Deutero-Isaiah: Major Transitions in the Prophet's Theology in Contemporary Scholarship*: «Catholic Biblical Quarterly» 42 (enero de 1980) 1-29.

³² Isaías 40 se considera como una introducción en toda la regla, sacada de la predicación del Déutero-Isaías por el profeta o el editor y colocada aquí para compendiar los temas importantes del profeta.

todos ellos, son nulidad sus obras, viento y vacío sus estatuas» (41, 29).

Por la importancia del tema de la elección para nuestras investigaciones en curso, nos detendremos a estudiar el pasaje 44, 1-5:

«Ahora escucha, Jacob, siervo mío,
Israel, a quien elegí.
Así dice el Señor, tu creador,
tu formador desde el seno, que te ayuda:
no temas, siervo mío Jacob,
Yešurún, a quien elegí.
Derramaré agua sobre el sediento
y arroyos sobre la resaca;
derramaré mi espíritu sobre tu estirpe
y mi bendición sobre tus vástagos:
brotarán como campo de césped,
como sauces junto a las corrientes de agua.
Éste dirá: soy del Señor,
ése se llamará con el nombre de Jacob,
y aquél escribirá en su mano: del Señor,
y con el nombre de Israel se apellidará».

Desde el punto de vista gramatical, tan sólo un verbo, que se repite dos veces, *bāharti* («elegí»), se encuentra en tiempo perfecto o *qatal*; todos los demás verbos que aparecen en el poema se hallan en otros tiempos o formas. Se concibe, pues, la acción como «no terminada», como acción lineal o en desarrollo, y que depende –como tal– del acto de compleción o acto definitivo por el que Dios escogió a Israel. A causa de esta elección, toda la vida de Israel volverá a ser creada por el Espíritu, el cual la convertirá en nuevo paraíso de «corrientes de agua». El amor de Yahvé no sólo fluirá abundantemente como «corrientes de agua» en la época de lluvias, sino que penetrará y calará hondo en el manantial de la vida y moldeará con cuidado a cada persona «desde el seno». Tal amor divino prevé y forma la vida de cada una de las personas elegidas, aun desde antes de su nacimiento. Tales personas no tienen nada que exigir previamente a Dios; él las escoge y crea libremente. Parece que el Segundo Isaías se dirigía a apóstatas o a cripto-israelitas –o, posiblemente, a extranjeros dispersos– que «se llamarían a sí mismos con el nombre de Israel»³³. Si la elección no es merceda, entonces Dios la confiere gratuitamente a todos y cada uno de los elegidos, incluidos los apóstatas y los extranjeros.

³³ Hollenberg, *Nationalism and «The Nations»*.

Isaías, capítulos 49-55. Estos capítulos se escribieron con mayor rapidez que los anteriores, algún tiempo después de la caída de Babilonia en el año 539 a. C. Ciro no se convirtió a Yahvé; el nuevo éxodo resultó ser un suceso pequeño, triste, descorazonador. El profeta fue rechazado por muchos de sus compatriotas (49, 5-13), principalmente por haber atribuido a Ciro el papel de nuevo Moisés que conducía su pueblo a la patria (44, 24 - 45, 7). El tono de los escritos es apagado y triste, haciéndose mucho uso de la endecha o lamento. Citaremos algunos de los versos que expresan esa tristeza:

49, 14	Sión ha dicho: el Señor me abandonó, me olvidó el Señor.
49, 19	... tus ruinas y estepas, tu destruido país.
49, 20	Los hijos de que fuiste privada.
50, 1	¿Dónde está el libelo de repudio de vuestra madre, por el cual yo la haya repudiado?
51, 17	Despierta, despierta, ¡levántate, Jerusalén! Tú, que bebiste de la mano del Señor la copa de su ira.

El Segundo Isaías no abandonaría sus sueños, aunque éstos le acarrearán un alud de ridículo, frustración y melancolía. La tristeza producirá su fruto, en forma espiritual mediante una renovada dedicación dentro del corazón del Segundo Isaías, y en forma literaria mediante la composición de los cantos del siervo o varón de dolores. Dentro de este marco religioso clásico, el profeta pasa de la frustración a la fe.

Los *cantos del siervo*. Creemos que se escribieron en dos etapas y se insertaron luego en el contexto de otros poemas por obra de un editor posterior. Estos cantos se encuentran ahora en Is 42, 1-4; 49, 1-4.5c; 50, 4-9a; 52, 13 - 53, 12. Antes de componer estos importantes cantos del siervo, el Segundo Isaías buscaba palabras para expresar y alimentar su tristeza; comenzó a poner por escrito esos ensayos iniciales o primeras intuiciones. El editor final del libro reunió esos versos y otros versos aislados y los colocó delante o, de ordinario, detrás de los principales cantos del siervo. Estos fragmentos incluyen 42, 5-7; 48, 22 (situado erróneamente aquí, ya que su lugar es 57, 21); 49, 5a.b.6.8.9a; 49, 7; 50, 10-11 (exhortaciones del editor), y 51, 4-6 (adición bastante tardía al libro). Para aclarar la situación, inevitablemente complicada, debido a la condición en que se halla el texto hebreo, presentaremos a continuación un esquema. La primera columna indica cómo se podía hacer perfectamente una lectura continua, antes de que se insertaran los cantos del siervo y los

fragmentos. La segunda y tercer columnas aíslan los cantos del siervo y otros pasajes dispersos.

<i>Libro de la consolación</i>	<i>Cantos del siervo</i>	<i>Fragmentos</i>
41, 21-29 Primero y último v. 29 De los ídolos	42, 1-4 Primer canto	42, 5-7 Fragmento sobre el siervo
42, 8-9 Primero y último v. 8 De los ídolos		
49, 20-21 Conclusión de la 1.ª parte (c. 41-48) sobre el nuevo éxodo	49, 1-4-5c Segundo canto	48-22 Fuera de su lugar, aquí aparece también en 57, 21 49, 5a-b.6.8.9a Fragmentos sobre el siervo 49, 7 Fragmento del libro de la consolación
49, 9 b-12 Nuevo éxodo		
50, 1-3 Consolación para Israel v. 3 Del sayal	50, 4-9a Tercer canto	
50, 9b Continúa la imagen del sayal de 50, 3; las frases, aquí, están tomadas de 51, 6b. 8d		50, 10-11 Comentario del editor, que nos exhorta a prestar atención al mensaje del siervo 51, 4-6 Interpolación muy tardía
	52, 13-53, 12 Cuarto canto	

Los principales cantos del siervo retratan al profeta que se siente atraído cada vez más vigorosamente hacia el reino de la misteriosa presencia de Dios. Para nutrirse de la fe, el Segundo Isaías acudió principalmente al profeta Jeremías y también a un repertorio más amplio de tradiciones. El nuevo éxodo le había conducido al interior del corazón de Dios. Las lágrimas de tristeza que brotan de su corazón desgarrado se convierten de repente –como ocurre con los temperamentos delicados– en lágrimas de gozo y victoria. El cuarto canto termina con una serena visión de nuevo nacimiento. El siervo se ve envuelto en silencio, mientras otros contemplan su misión ³⁴:

«Así se asombrarán naciones numerosas,
ante él cerrarán los reyes su boca;
porque verán lo que nunca se les había referido,
y lo que nunca habían oído percibirán.
Y el querer del Señor se logrará por su mano.
Libre de los trabajos de su alma, verá la luz»
(Is 52, 15; 53, 10-11).

Las líneas clave de transición que condujeron al Segundo Isaías desde el centrarse intensamente en el pueblo escogido Israel a este vislumbre de la salvación mundial se hallan recogidas en uno de los versículos de los fragmentos:

«Demasiado poco es que seas mi siervo
[simplemente] para levantar a las tribus de Jacob...
Por eso te hago luz de las naciones» (Is 49, 6).

Este versículo no sólo captaba y expresaba las intuiciones y señales de la predicación inicial del Segundo Isaías, sino que además le capacitaba para tolerar el sufrimiento de verse rechazado por su propio pueblo ³⁵. Se convirtió en el catalizador para transformar

³⁴ Véase D. A. Clines, *I, He, We & They. A Literary Approach to Isaiah 53* (Sheffield, Inglaterra: University of Sheffield Press, 1976) 43: «Lo que es significativo acerca de Is 53, desde este punto de vista, es la ausencia de habla. No tiene lugar ninguna comunicación. No se transmite ningún mensaje verbal de un personaje a otro... La ausencia de habla como elemento formal del poema se concretiza también en la descripción explícita del silencio del siervo: «no abría la boca» (*dos veces* en 53, 7)... Desde el principio hasta el fin, se guarda silencio, se evitan las palabras. Los reyes enmudecen ante el siervo (52, 15). Dios no dirige la palabra al siervo, lo retira de la compañía de los hombres... y en el momento en que cabría esperar que se pronunciara una palabra de protesta –en el momento del juicio injusto contra el siervo–, surge de nuevo el silencio en la superficie del poema: ‘de su destino ¿quién se preocupa?’».

³⁵ El tema de cargar con el peso de la propia esperanza y de hacer que, a través del sufrimiento, ésta se cumpla, está desarrollado por Stuhlmueller en el artículo: *The Painful Cost of Great Hopes. The Witness of Isaiah 40-55*, en *Sim, Salvation and the Spirit*, obra publicada bajo la dirección de D. Durken (Collegeville, Minn.: Liturgical Press, 1979) 146-162.

antiguas tradiciones en las visiones contemplativas de los cuatro principales cantos del siervo. Hizo extensiva la elección de Israel al mundo, y cumplió así la misión de Israel al ser elegido en primer lugar.

Conclusión

Este estudio sobre la elección nos ha llevado por un camino largo y tortuoso a través del Antiguo Testamento. Sin embargo, no fue tarea sencilla para los israelitas mantener –o para nosotros entender– que un pueblo puede tener título a una condición especial, a pesar de mezclarse con el gran mundo. Israel, desde luego, tendría que afrontar graves problemas teológicos al intentar aferrarse a una revelación única recibida de Dios, y al esperarse de él, no obstante, que aprendiera de otros acerca de su propio sentido pleno, de otros que no compartían esas verdades divinas y que a veces actuaban en contra de ellas.

Por su papel central en la religión bíblica, la elección corría el riesgo de ser manipulada para fines políticos o para otros fines egoístas. Después de todo, nadie podía subir jamás al poder en Israel y hacer caso omiso de lo que era esencial para la existencia del mismo. En consecuencia, la elección podía convertirse –y, de hecho, se convirtió– en uno de los principales «ídolos» por los que los israelitas se gozaban supersticiosamente de los favores divinos, a los que ellos pretendían tener derecho a causa de las promesas de Dios: mi «pueblo predilecto, [cuidadosamente] elegido entre todos los demás pueblos de sobre la haz de la tierra» (Dt 14, 2). Al mismo tiempo, la elección no sólo seguía siendo uno de los medios más importantes de que disponían los israelitas para definir a Dios como señor personal y amante (no simplemente como creador del mundo y poder omnipotente) y para considerarse a sí mismos como «propiedad especial» de Dios, sino que también se convertiría en el camino por el que Israel presentaría finalmente ante el universo este misterio de un Dios salvador personal.

La elección se remontaba hasta las tradiciones más antiguas. Particularmente en momentos cruciales y de transición, se presentaba la imagen de Dios que llama y segrega a su(s) escogido(s) de entre la gran familia humana: Abraham fue llamado aparte y escogido de entre otros emigrantes arameos de mediados del siglo XIX a. C.; los esclavos israelitas fueron llamados aparte y escogidos de entre los egipcios, los moabitas, amonitas y otros pueblos vecinos; los desposeídos siervos de Canaán fueron liberados de los reyezuelos y de

otras personas importantes del país; David fue escogido con preferencia a sus hermanos mayores.

Este estilo divino de manifestar amor personal hacia Israel halló expresión finalmente en el término hebreo *bāhar* («él escogió»). Este término técnico resistió a todos los sinónimos y se mantuvo durante los largos siglos de la época del Antiguo Testamento. Sin embargo, apareció por primera vez en un contexto secular y denotaba una cuidadosa elección motivada por necesidades especiales. Podemos ver con la imaginación al joven David que se inclina sobre el arroyo y escoge cuidadosamente unos cuantos guijarros para su honda y corre a enfrentarse con Goliat. Por tanto, *bāhar* presuponía una serie de razones o criterios para efectuar una elección adecuada, con miras a un fin determinado o a una misión.

La transición del sentido secular al sentido religioso de *bāhar* tuvo lugar cuando el término se aplicó a los reyes que representaban al pueblo ante el acatamiento de Dios, luego al santuario construido o embellecido por los reyes para que el pueblo se congregara para el culto, y finalmente el término designó a los israelitas mismos como pueblo escogido por Dios para que fuera su propiedad especial. El empleo de *bāhar* aplicado a los reyes y al santuario tendió a trasladar la idea de la elección hacia un concepto de grandeza y privilegios, y a apartarla de los orígenes de la religión de Israel, cuando Dios escogiera al peregrino Abraham o al pueblo esclavo Israel o a los siervos cananeos desposeídos. Bajo una poderosa influencia profética, el libro del Deuteronomio acentuó la pobreza e indignidad de Israel. Y de este modo, el pueblo se hallaba otra vez en condiciones de ser amado, protegido y cuidado por el Señor, su Dios, que lo había escogido. La protección, para el Deuteronomio, conducía también al severo rechazo de los extranjeros e incluso al *hērem* o «guerra de exterminio» contra ellos.

El Deuteronomio hizo extensiva explícitamente la elección a todo Israel, pero al mismo tiempo eliminó a todos los extranjeros. El profeta Segundo Isaías recogió los temas principales del Deuteronomio, juntamente con ideas tomadas de Jeremías y Oseas. Todas estas tradiciones acentuaban el amor personal de Dios. Al principio, el Segundo Isaías las aplicó a Israel, que a la sazón se hallaba en el destierro babilónico, exhortándolo a un nuevo éxodo, a apartarse de los gentiles y a regresar a su propia tierra prometida. Pero las perspectivas eran muy amplias: abarcaban el cielo y la tierra, la política mundial, una nueva creación, alianzas como las concertadas con Noé y con Abraham, que tenían por objeto a toda la humanidad. El Segundo Isaías implicó íntimamente al gran mundo, al mundo secular, en la salvación de Israel, pretendiendo incluso que el persa

Ciro, que no conocía a Yahvé, iba a desempeñar el papel de Moisés en el nuevo éxodo. El Segundo Isaías declaraba:

«Por amor de mi siervo Jacob,
y de Israel, mi elegido,
te llamo por tu nombre,
te apellido sin que me conozcas» (Is 45, 4).

Esta aculturación política era excesiva para la mayoría de los israelitas y éstos se opusieron al profeta, llegando finalmente a repudiarlo (Is 45, 9-13). Los pensamientos del Segundo Isaías dieron entonces un salto radical. En los cantos del siervo o varón de dolores, de hecho en los intentos iniciales de elaboración de esos cantos, el siervo escuchó la sorprendente declaración de Dios:

«Demasiado poco es que seas mi siervo,
[simplemente] para levantar a las tribus de Jacob...
por eso, te hago luz de las naciones» (Is 4, 6).

¡Qué justo era que la elección, que comenzó en un Israel desposeído y lleno de padecimientos, fuera hecha extensiva al mundo por medio de un siervo que era varón de dolores!

Cuando la elección divina de Israel alcanzó en el Segundo Isaías su expresión plena y clara, el profeta no estaba revelando algo enteramente nuevo. A través de todo el Antiguo Testamento había indicaciones que señalaban –más allá de Israel– hacia las naciones. Estas ideas religiosas nunca llegaron a desarrollarse hasta constituir una síntesis teológica ni se integraron con otras posturas religiosas importantes de Israel. Tan sólo más tarde, el apóstol san Pablo consumiría aquella tarea, a un gran precio para él y para la iglesia primitiva.

5

La oración de Israel y su misión universal

«Entrad, postrémonos por tierra,
bendiciendo al Señor, creador nuestro.
Porque él es nuestro Dios
y nosotros su pueblo, el rebaño que él guía» (Sal 95, 6-7)

«Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?» (Sal 22, 1)

En el capítulo anterior sobre la elección, hemos visto que Israel, como pueblo elegido por Dios, era contemplado normalmente como un pueblo segregado de las demás naciones. Nos hemos dado cuenta también de que, esporádicamente, emergían a la superficie algunas intuiciones acerca de la salvación mundial. Estos destellos de universalismo convergían dentro de la experiencia mística del siervo o varón de dolores, de Isaías 40-55. Ahora que vamos a estudiar los salmos, ha llegado el momento de examinar detenidamente estos dos fenómenos religiosos, íntimamente relacionados: las intuiciones y el misticismo ¹.

Pudiera creerse al principio que va a aparecer también aquí una tensión análoga a la que trazaba una línea de tirantez entre la elección

¹ Un estudio más extenso de esta aproximación a los salmos puede verse en: Stuhlmüller, *Thirsting for the Lord* (Staten Island, N. Y.: Alba House, 1977: 2.ª ed., Garden City, New York: Doubleday Image Books 1979), c. 11-12. [Para el texto español de los salmos que se citan en el presente capítulo, hemos utilizado la versión oficial de la Liturgia de las Horas. (Adición del traductor)].

y el universalismo. Las intuiciones y el misticismo pueden hacer que una persona se repliegue hacia su interior, hacia sí misma, en vez de volverla hacia el exterior, hacia los otros. Ahora bien, así como la fricción entre la elección y el universalismo se convirtió precisamente en situación sana y que originaba una apreciación nueva de la salvación, de la misma manera podría llegarse en el presente caso a un proceso análogo, a un resultado positivo.

El estudio de los salmos nos beneficiará también de otras maneras. Se nos brinda la oportunidad de ir observando cómo se desarrolla en Israel la tradición de la oración. «Se admite desde hace mucho tiempo —escribe Brevard S. Childs— que la forma actual del salterio refleja una larga historia de desarrollo tanto en su etapa oral como literaria, ... una complicada historia de redacción literaria»². Lo mismo que el culto de Israel, los salmos tuvieron a menudo que sufrir adaptaciones. Como ejemplo, el salmo 51 constituía originalmente una meditación sobre textos proféticos anteriores y no acentuaba la necesidad de actos rituales:

«Los sacrificios no te satisfacen;
si te ofreciera un holocausto, no lo querrías» (Sal 51, 18).

Un editor posterior, tan inspirado como el salmista original, matizó esta actitud negativa. El salmista-editor, que aguardaba con ilusión la reedificación de las murallas de la ciudad y de la fábrica del templo, añadió dos versículos nuevos. Uno de ellos dice así:

«Entonces aceptarás los sacrificios rituales,
ofrendas y holocaustos,
sobre tus altares se inmolarán novillos» (Sal 51, 21)

El mismo verbo hebreo, *ḥāfēs* («complacerse»), se usa en ambos casos la primera vez con el sentido negativo de «no complacerse en sacrificios» (v. 18), y en la oración siguiente en sentido positivo, estimulando a los sacrificios (v. 21). La biblia no se contradice, sino que refleja dos momentos históricos diferentes o, por lo menos, dos maneras de contemplar la liturgia del templo. Según una de esas maneras, se condena a la liturgia por sus rúbricas formalísticas y carentes de sentido; según la otra, se acepta y reconoce la importancia de la oración y culto tradicional y público.

La conservación y adaptación de los salmos nos instruirá sobre el desarrollo de la doctrina en Israel y nos permitirá ver cómo textos

² B. S. Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture* (Philadelphia: Fortress Press, 1979) 511.

antiguos absorbían las intuiciones posteriores y se desarrollaban juntamente con la evolución religiosa del mismo. Nos acercáramos más a la verdad, si habláramos de la tradición inspirada en cuyo seno se oraba y celebraba la biblia, en vez de hablar sencillamente del texto escrito e inspirado bíblico. Recordemos el estudio anterior, en la presente obra, sobre el desarrollo teológico bajo el impacto de los acontecimientos seculares. Este principio hay que ilustrarlo ahora con ejemplos tomados de la oración y del culto de Israel. Y es un principio básico para la teología contemporánea de la misión.

Investigaremos los dos tipos principales de salmos, los himnos de alabanza y las oraciones de súplica. Pero nos limitaremos a estudiar unos cuantos salmos dentro de esas dos categorías, para observar más atentamente la influencia mutua de lo secular y lo sagrado, y para apreciar la evolución continua de esta interacción, dentro de un contexto de oración y culto. Aislaremos los factores que nos parezcan pertinentes para el tema de la misión.

Himnos de alabanza

Este tipo de salmos se extiende a lo largo de toda la historia de Israel, desde el salmo 29, que parece todavía bastante cananeo, hasta el salmo 95 con su ambivalencia entre el politeísmo y la amenaza profética, y hasta los salmos 146 a 150, que son una orquestación completa de alabanza al final del salterio, en el que cada salmo comienza y termina con el *halēlū-yāh* («¡Alabad a Yah[vé]!»). La alabanza constituía el rasgo más característico de la religión bíblica.

La alabanza es también la reacción más esencial a la vida, la reacción más inherente a la vida, en los salmos y en el ánimo de todo el mundo. Personas de toda raza y lugar celebran los cumpleaños y los aniversarios; las bodas, con su promesa de nueva vida, resuenan siempre con música, baile y risas de alegría. En el Antiguo Testamento, los himnos de alabanza se inspiran con abundancia y profusión en la naturaleza humana. Por lo menos indirectamente, con su espontaneidad y exuberancia, los himnos forman un coro universal. Este aspecto y otros de los himnos de alabanza enlazarán con el apostolado misionero.

Alabanza espontánea y continua

Definimos la «alabanza» como «una aclamación maravillada de la acción redentora de Dios que sigue actuando entre su pueblo». La alabanza es una aclamación maravillada e incluso extática. La alaban-

za no es una respuesta pensativa después de una investigación científica del universo, por sobrecogedoramente grande y meticulosamente perfecta que pueda ser. La alabanza no brota tampoco del estudio de la biblia, con sus relatos sobre la compasión y misericordia de Dios y sobre sus prodigios, sino que la alabanza comienza con la actuación divina, no con la actividad humana en la mente o en el corazón. Dios envolvió primeramente a Israel con acciones gloriosas, sacando a su pueblo de Egipto, cuidando de él en el desierto, concertando con él una alianza en el Sinaí, y conduciéndolo a «la tierra que mana leche y miel» (Dt 6, 3).

La alabanza, como tal, no da a Dios nada que él ya no poseyera o que todavía no haya conseguido. La alabanza, con sinceridad y entusiasmo, reconoce la vida *tal como la vida es* en su plenitud. La alabanza no degrada a Dios ni nos degrada a nosotros mismos, como si Dios estuviera sentado en un trono celestial, esperando que nuestros cantos le deleiten o aplaquen. La alabanza permite que seamos absorbidos en un ciclo de vida, que procede activamente de Dios y que, por medio de nuestro gozo, retorna entusiásticamente a su creador. La alabanza da sonoridad a una vida plena, se asocia con misteriosas esperanzas de nuestros antepasados, conduce hacia un futuro que queda más allá de la imaginación, un futuro que se vive hasta lo sumo en el momento presente. Este ciclo del cielo a la tierra y de regreso al cielo nos recuerda un texto importante del Segundo Isaías, al que el capítulo 2 de la presente obra dedicó gran atención:

«Como la lluvia y la nieve descienden de los cielos
y no vuelven allá, sino que empapan la tierra,
la fecundan y la hacen germinar,
y dan semilla al sembrador y pan al que come,
así es mi palabra, que sale de mi boca:
no volverá a mí vacía,
sino que hace lo que yo deseo
y consigue aquello para lo que la envío» (Is 55, 10-11).

La alabanza es parte de la energía cíclica de la vida, que desciende hasta nosotros como lluvia mansa y nieve suave, y que se eleva después hasta los cielos.

La alabanza pone de manifiesto a un Dios de vida. Por esta razón, y como estudiaremos más tarde en el presente capítulo, la enfermedad, el sufrimiento y la muerte constituían un reto para la teología del Antiguo Testamento y exigían explicación adecuada. Los sacerdotes se hacían impuros cuando tocaban un cadáver, aunque lo hicieran inadvertidamente. El sumo sacerdote no podía hallarse en presencia de la muerte y de la agonía, «ni se acercará a ningún cadáver; ni siquiera por el de su padre o de su madre, puede hacerse

impuro» (Lv 21, 11). Por extraño que parezca, a la mayoría de las personas hoy día la tristeza las acerca a Dios, mientras que la alegría las distrae y puede convertirse incluso en ocasión de pecado. Ocurría exactamente lo contrario con las personas de la biblia. Esta preocupación por la vida las llevaba a excesos, como los cultos de fecundidad en el templo, pero la teología se halla del lado de la biblia. Rendimos culto a un Dios vivo que promete vida.

La alabanza, como hicimos notar, celebra «la acción redentora de Dios, que sigue actuando en su pueblo». En la biblia, la vida se centraba en la acción *contemporánea*. Se conmemoraba el pasado porque, con su sabiduría y sus esperanzas, inspiraba y orientaba al momento presente. En cuanto a la vida después de la muerte, Israel —durante el período más largo de su historia— no tuvo una clara creencia en la inmortalidad personal (Sal 6, 5; 88, 4-7; 94, 17; 143, 3). La alabanza proclamaba lo que Dios estaba haciendo *ahora*. Hacía que la comunidad de culto se entregara totalmente a procesiones, cánticos, palmadas, exclamaciones, postraciones, danzas, toque de instrumentos musicales, exhortaciones recíprocas. Los himnos de alabanza usan abundantemente el participio hebreo, que tiene carácter tan atemporal como las acciones descritas en la oración anterior.

La alabanza, insistimos, debe reconocerse como «aclamación maravillada de Dios» celebrado por su pueblo. Nos referimos a la celebración *comunitaria*, para la que se congregan muchas personas en alguno de los santuarios. La orquestación del canto y los instrumentos musicales, el movimiento de la procesión y la danza, la alternancia entre grupos corales: todo ello exigía cuidadoso planeamiento y destreza artística. Hacía falta, por tanto, disponer de «clérigos» entrenados, los levitas, que se transmitían de padres a hijos sus conocimientos y habilidad en materia de culto. Algunos de estos levitas «estaban encargados, específicamente, de todo el servicio del tabernáculo del templo de Dios» (1 Cr 6, 32). El estudio de los himnos de alabanza revelará el complejo entrelazamiento de palabras y acciones, un impulso de exaltación por la repetición de palabras clave en forma cada vez más estudiada. Esta habilidad y estructura armoniosa estimulaba a un gran número de personas a integrarse en la celebración. La alabanza revelaba así la hondura, el vigor y la autenticidad de la dicha que ese pueblo sentía ante Dios.

Para hacer sus celebraciones con dignidad y grandeza, los israelitas se vieron obligados a dirigirse a los cananeos. Los israelitas, al cruzar el río Jordán después de años de peregrinación por el desierto y después de siglos de esclavitud en Egipto, se hallaban empobrecidos litúrgicamente. Según fueron apoderándose de los antiguos santuarios de Canaán, iban aprendiendo el estilo litúrgico de los cananeos, que estaban más avanzados que ellos artística y cultural-

mente. Los «conquistadores militares» fueron conquistados culturalmente por los vencidos. Estamos de acuerdo en que la «conquista» fue mucho más complicada y larga de lo que estas últimas palabras parecen suponer. Pero llegamos —no obstante— a dos resultados importantes, por lo que se refiere a los himnos bíblicos de alabanza: a) los himnos más antiguos manifiestan la máxima influencia cananea, y b) la dirección y colorido cananeos continuaron durante mucho tiempo. En realidad, Israel había absorbido tanto estilo cananeo, litúrgico y políticamente, que resulta difícil, en estas dos esferas, desenmarañar a Israel de Canaán.

Entre los himnos de alabanza, son patentes las influencias cananeas o extranjeras intensas en cánticos tan antiguos, acerca de la creación o la naturaleza, como los salmos 19a y 29, o también en salmos que celebran a la dinastía davídica, como el salmo 89, 9-18, u otros más que dan solemnidad a las ceremonias del templo de Jerusalén, como los salmos 46-48. Vendrá después un estudio detallado de estos salmos, pero en este momento vamos a dejar constancia de un fenómeno excepcional acerca de los himnos de alabanza. La mayoría de estos salmos, aunque son los primeros en el tiempo, no acentúan y, de hecho, apenas aluden a los factores formativos más remotos de la religión bíblica, a saber: el éxodo de Egipto, la estancia en el desierto, la alianza del monte Sinaí. Los himnos de alabanza manifiestan importantes diferencias, en cuanto a sus temas, de otras muestras de poesía, también muy antiguas, que aparecen en la biblia, como el cántico de Débora en Jueces 5 o el cántico de Moisés en Exodo 15. La Torá (los libros del Génesis al Deuteronomio, inclusive) se centra en la «historia de la salvación», mientras que los primeros himnos celebran la creación.

Una posible explicación de esta importante diferencia, en los orígenes mismos del culto bíblico, es la de que Israel aceptó rápidamente himnos o escritores de himnos cananeos; otra posibilidad, que no excluye sino que complementa a la anterior, sugiere que los himnos más antiguos de Israel reflejan formas populares de piedad, por contraste con las formas más oficiales o más ortodoxas que aparecen en la Torá. Si esto es así, entonces la biblia contiene varias clases de «espiritualidad»: no sencillamente en términos de un tipo septentrional o más mosaico y un tipo meridional con mayor influencia de Jerusalén, perteneciendo ambas «cepas» a la postura central, ortodoxa u oficial; sino también en términos de piedad popular, de amenaza profética y de influencia sapiencial, que tendían a ser más periféricas, enriquecedoras o desafiantes. Los himnos primitivos de alabanza gravitan en torno a la piedad popular, con alusiones mitológicas más visibles y con acentuación mayor de Dios como creador que como salvador (véase el capítulo 2, *supra*, para

esta última distinción). Nosotros sugerimos que la aceptación de estas diversas formas de manifestación religiosa y la atención debida a la piedad popular ofrecerá directrices valiosas para todas las formas de misión que rebasen los límites impuestos por la propia cultura.

Salmo 29

Estudiaremos primeramente el salmo 29 como ejemplo de la aceptación por Israel de la cultura e himnología cananeas. «Este salmo —concluye A. A. Anderson— es uno de los más antiguos de todo el salterio, y en años recientes viene siendo habitual acentuar las analogías entre este poema y la literatura ugarítica [o antigua literatura semítica nordoccidental]»³. Se opina generalmente que «un antiguo himno cananeo a Baal... fue adaptado al culto israelita», o que al menos dicho himno cananeo proporcionó «el modelo y las metáforas»⁴. El salmo 29 dice así:

I

Invitación a la alabanza

- 1 «Hijos de Dios, aclamad al Señor
aclamad la gloria y el poder del Señor,
- 2 aclamad la gloria del nombre del Señor,
postraos ante el Señor en el atrio sagrado.

II

Motivación y teofanía

- 3 La voz del Señor sobre las aguas,
el Dios de la gloria ha tronado,
el Señor sobre las aguas torrenciales.
- 4 La voz del Señor es potente,
la voz del Señor es magnífica,
- 5 la voz del Señor descuaja los cedros,
el Señor descuaja los cedros del Líbano.
- 6 Hace brincar al Líbano como a un novillo,
al Sarión como a una cría de búfalo.
- 7 La voz del Señor lanza llamas de fuego,
- 8 La voz del Señor sacude el desierto,
el Señor sacude el desierto de Cades.

³ A. A. Anderson, *The Book of Psalms* (Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans, 1972) 1, 233.

⁴ *Ibid.*

- 9 La voz del Señor retuerce los robles,
el Señor descortezas las selvas.
En su templo un grito unánime: ¡Gloria!

III

Conclusión

- 10 El Señor se sienta por encima del aguacero,
el Señor se sienta como rey eterno.
- 11 El Señor da fuerza a su pueblo,
el Señor bendice a su pueblo con la paz.

El poeta utiliza con excepcional eficacia el recurso de las frases rápidas y repentinas como el relámpago; emplea (en hebreo) verbos como «descuajar» y «lanzar llamas», que nos impresionan con el masivo y retumbante fragor del trueno. Parece que el mundo entero cae por tierra. Los cedros quedan hendidos, las montañas tiemblan, los wadies del desierto se convierten en aguas torrenciales. Conservando el recurso de la mitología cananea, transferida ahora a Yahvé, el universo se convierte en un templo tumultuoso en el que todos gritan a una voz «¡Gloria!» (v. 9).

En el versículo 8 vemos que se transfiere a Yahvé otra de las imágenes cananeas. Originalmente, decía así (con la palabra clave en cursiva):

«¡El trueno del Señor!
Sacude el desierto [como una mujer en el momento del parto];
el Señor sacude el desierto *sagrado*».

Estos versículos describen los azotes de las tormentas invernales que encrespan al Mediterráneo y lo lanzan contra las costas. El embate de estas tempestades chocaba con las cadenas montañosas del Líbano y del Antilíbano y después se desfogaba por el desierto de la parte oriental. Puesto que parecía que los dioses encolerizados desaparecían en el desierto juntamente con la tempestad, al desierto se lo consideraba «sagrado» o estremecedor: morada de dioses y demonios⁵.

Los israelitas conservaron este temor al desierto. Pero en este salmo suprimieron la palabra «sagrado» y la tradujeron por un

⁵ Véase Lv 16, 21-22 (el macho cabrío para Azazel, que se mandaba al desierto); Tob 8, 3 (el demonio expulsado de Sara «huyó al [desierto del] alto Egipto»); Mt 4, 1 (Jesús es tentado por Satanás en el desierto).

nombre propio: «de Cades». Cades era el nombre de un exuberante oasis, al sur de la tierra prometida y al borde del Sinaí ⁶. Este cambio que sustituyó lo de «desierto sagrado» por «desierto de Cades» desplazó la dirección de la tormenta, de suerte que después de su embate inicial desde el Mediterráneo contra la costa libanesa, al norte de Israel, y de su penetración en el desierto oriental, se dirigió hacia el sur, rodeando tierra santa y terminando en Cades ⁷. Violentas tempestades rugían en torno de tierra santa, pero este país quedaba en paz y el pueblo se sentía seguro en el templo del Señor en Jerusalén. En él se congregaban todos para gritar unánimes: «¡Gloria!» (v. 9). Esta aclamación despertaba un eco en las lejanas montañas y repetía el «¡Gloria!», pronunciado ahora por los seres celestiales («hijos de Dios») de que se habla en el versículo 1.

Por excelente que sea la traducción de este salmo, es inevitable (*traduttore traditore*) que la versión en lengua vernácula no pueda transmitir toda su fuerza y belleza. No podemos detenernos a estudiar la brillante forma literaria del texto hebreo, a no ser para deducir una conclusión obvia pero importante. La teología «primitiva» de este antiguo poema cananeo se transmite en forma excepcionalmente artística. El poeta, no cabe duda, poseía rica herencia de tradición y cultura, y tenía méritos sobrados para instruir a los israelitas, cuyos orígenes se remontaban a Moisés y Josué. De hecho, Israel aceptaba de buena gana la cultura superior de los cananeos como medio de captar y expresar su propia intuición superior de un Dios personal y misericordioso.

Es evidente la referencia politeísta del versículo 1. La expresión «hijos de Dios» (en hebreo, *bēnē`ēlīm*) corresponde casi literalmente a la denominación que se aplicaba a las divinidades tutelares o subordinadas que constituían la corte celestial en torno al dios principal, Baal. La religión israelita, al tolerar este politeísmo velado, mantuvo la idea de que el universo está cargado de prodigios divinos. Y los israelitas establecieron una estrecha relación entre la victoria del bien (Dios) sobre el mal en sus propias vidas y este combate entre dioses. Yahvé triunfaba entre todas las fuerzas del universo, para asombro y maravilla de su pueblo y, con ello, para gloria de Dios.

La expresión «la voz del Señor» (en hebreo, *qôl Yahvé*) se refiere al trueno que retumba en las nubes y tiene su eco en las montañas.

⁶ Qadés-Barnea, lugar con tres manantiales donde había gran abundancia de agua. Se nos dice que Israel permaneció allí muchos días; de hecho, los israelitas llegaron a ese lugar en Nm 13, 26 y seguían todavía en él en Dt 1, 2.

⁷ Véase H. Cazelles, *Une Relecture du Psaume XXIX?*, en *A la Rencontre de Dieu* (París: Xavier Mappus 1961) 119-128, quien muestra cómo el salmo da carácter histórico al desierto sagrado de la literatura ugarítica y lo asocia con el éxodo.

Este «salmo de los siete truenos» ⁸ tuvo que cantarse con acompañamientos de trompetas, panderetas y címbalos ⁹:

«¡El trueno del Señor!
 ¡Retumba sobre las aguas!
 ¡El trueno del Señor!
 ¡Retumba potente!
 ¡El trueno del Señor!
 ¡Retumba majestuoso!
 ¡El trueno del Señor!
 ¡Descuaja los cedros!
 ¡El trueno del Señor!
 ¡Lanza llamas de fuego!
 ¡El trueno del Señor!
 ¡Sacude el desierto!
 ¡El trueno del Señor!
 ¡Hace que las ciervas busquen a sus crías!»

La paz de Israel dimanaba de la presencia vigorosa y protectora del Señor, que mantenía a raya a la tormenta. Era una paz magnífica. Era también una paz peligrosa, porque la tempestad podía cambiar su rumbo y descargar su furia sobre Israel. Sin embargo, mientras Israel se congregara en presencia del Señor, sería bendecido:

«El Señor se sienta por encima del aguacero,...
 El Señor da fuerza a su pueblo,
 El Señor bendice a su pueblo con la paz».

La fuerza que los dioses inferiores atribuían a Yahvé en el versículo 1 se ha convertido ahora en vigor de la vida de la gente, en el regalo que el Señor les hace. *Ellos* —el pueblo— son dioses inferiores, ellos son la corte del Señor, y viven apasionadamente su presencia.

Cuando Israel aceptó este salmo cananeo con sólo ligeras enmiendas, sustituyendo el dios Baal por Yahvé, y leyendo Cades como nombre de lugar que quedaba al sur de su país, no sólo recogió un brillante himno para añadirlo al repertorio de los himnos del templo, sino que además los cananeos tuvieron que encontrar familiar y comprender la presencia de Yahvé en el santuario israelita. Yahvé poseía en sus manos el prodigio y la fuerza de manera más gloriosa y más poderosa que la que los cananeos habían hallado en

⁸ Tal es el título dado al salmo 29 por F. Delitzsh, *Biblical Commentary on the Psalms* (London: Hodder and Stoughton, 1887) 445.

⁹ Véase O. Keel, *The Symbolism of the Biblical World. Ancient Near Eastern Iconography and the Book of Psalms* (New York: Seabury Press, 1978) 339-341.

sus dioses. Israel podía vivir con fe y seguridad en medio de la emoción y el saludable temor del universo. Israel podía zambullirse en las esperanzas y riesgos de la vida sin controlar el resultado, y no obstante podía confiar felizmente en el Señor. Israel comprendía que había integridad total entre él y el mundo de la naturaleza, que se hallaba –toda ella– centrada en Yahvé. Pero esta armonía se logró gracias a la combinación de la influencia cananea y de la influencia mosaica, siendo la primera mucho más intensa que la segunda. Los cananeos proporcionaron a Israel el lenguaje para integrar en el culto de Yahvé todo el ciclo de las tormentas de invierno y de la fecundidad de la primavera.

Los antecedentes mosaicos identificaban como Yahvé al Dios supremo y preparaban el camino para el ulterior desarrollo litúrgico. Una adición tardía al salmo, que se halla tan sólo en el título de introducción según la versión griega de los Setenta, destinaba este himno para el último día de la fiesta de los tabernáculos. Esta fiesta no sólo celebraba una larga tradición del templo, sino que además alegraba la última recolección del año, la de las aceitunas y las uvas. Con toda naturalidad, los tabernáculos comenzaron a simbolizar el reino mesiánico abundante y rico (Zac 14, 16-21), y con la entonación del salmo 29 Israel recordaba la batalla escatológica entre las fuerzas vencedoras del bien y las fuerzas del mal, antes que se inaugurase el reinado definitivo de Dios. Una vez más, los israelitas, como en el primerísimo período de sus cánticos, se inspiraban en el lenguaje cananeo para valorar la hondura y vigor de su propia religión.

Ahora bien, este motivo de la batalla es más que un floreo lingüístico. Demuestra la penetración en un tema teológico que se continúa a lo largo de las Escrituras: la batalla que no sólo enzarza a las fuerzas del bien y del mal en el mundo en lucha mortal, sino que además involucra a cada individuo desde el momento de su concepción y nacimiento¹⁰. Podemos seguir la trayectoria del desarrollo de este motivo religioso, por una pauta indicada anteriormente en la presente obra: a) un acto secular inicial con el cual Moisés, de sentimientos religiosos, liberó al pueblo de la esclavitud de Egipto; b) las primeras celebraciones seculares por la libertad que acababan de conseguir un reducido número de personas, y c) la celebración litúrgica que acentuaba lo que la mayoría de las personas habían pasado antes por alto: el amor misericordioso y todopoderoso de

¹⁰ Este sentido de la lucha mundial entre el bien y el mal es una de las formas de presentar lo que en teología cristiana llegó a denominarse el «pecado original»; véase B. Malina, *Some Observations on the Origin of Sin in Judaism and St. Paul*: «Catholic Biblical Quarterly» 31 (1969) 18-34.

Yahvé, tal como lo había intuido Moisés. Ningún grupo capacitó a Israel, en grado mayor que lo hicieron los cananeos, para desarrollar una forma litúrgica. Y en este desarrollo, cada vez eran más las personas que volvían a vivir el acto redentor que Dios ejerció al principio con Moisés. Con el transcurso del tiempo, fue siendo cada vez mayor el alcance de actos redentores y esperanzas religiosas que se conmemoraban, llegando a serlo incluso el anuncio mesiánico del reinado de Dios. Siguiendo esta larga historia del salmo 29, vislumbramos la importancia de la influencia cultural a través de las fronteras, de la adaptación local y de la piedad popular para la liturgia y la teología.

Hemos aludido de vez en cuando a la piedad popular de Israel. El término (tanto entonces como ahora) es difícil de explicar, y el fenómeno es difícil de aislar de la piedad litúrgica. Este estilo de fervor religioso popular se hallaba en santuarios dispersos, en los que la disciplina mosaica no se imponía tan severamente, por ejemplo en Betel¹¹; o bien podía trasladarse al escenario central en lugares de culto más oficiales en Šikem e incluso en Jerusalén. En todos estos casos, la piedad popular degeneraría a menudo y quedaría fuera de control, y entonces surgiría de nuevo contra ella la amenaza profética. En algunos casos, como en la ceremonia del macho cabrío para Azazel en la ceremonia del Yom Kippur, se toleró la piedad popular, incluso en esta forma un poco extraña, y quedó amparada por la ley en la Torá (Lv 16). Ahora bien, la piedad popular prosperaba mucho en escenarios no oficiales, como el hogar, el

¹¹ Betel entró en y salió del círculo del culto israelita. En Betel, Jacob tuvo su visión de la escalera que se extendía del cielo a la tierra (Gn 35, 1-15), y en el período antiguo de los jueces el arca estuvo situada en Betel (Jue 20, 18-28). Esta ciudad, junto con Guilgal y Mispah, caracteriza la actividad de Samuel (1 Sm 7, 16). Sin embargo, cuando Yeroboam I separó de Jerusalén las tribus septentrionales, declaró que Betel y Dan eran los principales santuarios del norte, y estableció en estos lugares un sacerdocio no levítico, los sacerdotes levíticos fueron repudiados y, como consecuencia de ello, se encontraron en la periferia del culto religioso, desde luego en el norte y muy probablemente a los ojos de las autoridades religiosas de Jerusalén. Profetas posteriores como Amós y Oseas condenaron a Betel como casa de vergüenza, pero el santuario siguió siendo un lugar que gozaba de popularidad entre muchas personas. Esta breve exposición sobre Betel no elimina la vaguedad y ambigüedad de la distinción entre piedad «oficial» y piedad «privada». Depende mucho de lo que cada uno estime que es culto legítimo y culto ilegítimo. Nuestra idea de lo «popular» contendría elementos de actividad excesiva, incontrolada e incluso supersticiosa, como ocurrió en Dan y en Betel después de Yeroboam I; el término se aplicaría también a las comunidades religiosas de Betel que gravitaron en torno a figuras tan carismáticas como Samuel y Elías/Eliseo. El primero se tomó bastantes libertades con respecto a la tradición mosaica; los dos últimos estuvieron de lleno dentro de la tradición mosaica, pero fueron bastante libres con respecto a la autoridad centralizada de Jerusalén.

fuego de campamento durante el atardecer, y otras reuniones naturales. Hay que admitir que, en Israel, la piedad popular es mucho más difícil de distinguir que la piedad litúrgica, de carácter más formal. Y lo es sencillamente, porque lo secular y lo sagrado, lo popular y lo oficial, el hogar y el templo, lo recreativo y lo religioso, se hallaban muy entrelazados. De hecho, tales distinciones son modernas, no bíblicas, pero sus vestigios se encuentran con suficiente claridad en trozos de poesía como el salmo 29, y las consecuencias que tienen para la misión a través de las culturas son lo suficientemente importantes para que les prestemos atención.

Salmo 95

Es otro himno de alabanza. El salmo 95 adaptó la mitología cananea mucho más prudentemente que el salmo 29. A diferencia de este último, no representaría la piedad popular, tal como la hemos explicado en la sección anterior, sino que pertenecía al ritual del templo de Jerusalén. El salmo 95 nos permite seguir las huellas de la integración de motivos cananeos en la liturgia oficial de Jerusalén, y nos abre nuevos caminos para una re-lectura de textos religiosos antiguos, ya sea que éstos procedan de la biblia o bien de fuentes que cruzaban las culturas. El salmo 95 dice así:

I-A

- | | |
|---------------------------------|--|
| <i>Invitación a la alabanza</i> | 1 Venid, aclamemos al Señor,
demos vítores a la roca que nos salva; |
| | 2 entremos a su presencia dándole gracias,
vitoreándolo al son de instrumentos. |
| <i>Motivación</i> | 3 Porque el Señor es un Dios grande,
soberano de todos los dioses: |
| | 4 tiene en su mano las simas de la tierra,
son suyas las cumbres de los montes; |
| | 5 suyo es el mar, porque él lo hizo;
la tierra firme, que modelaron sus manos. |

I-B

- | | |
|---|--|
| <i>Segunda invitación a la alabanza</i> | 6 Entrad, postrémonos por tierra,
bendiciendo al Señor, creador nuestro. |
| <i>Motivación</i> | 7 Porque él es nuestro Dios
y nosotros su pueblo,
el rebaño que él guía. |

II

- | | |
|--------------------------|--|
| <i>Amenaza profética</i> | Ojalá escuchéis hoy su voz:
8 no endurezcáis el corazón como en Meribá,
como el día de Masá en el desierto:
9 cuando vuestros padres me pusieron a prueba
y me tentaron, aunque habían visto mis obras,
10 Durante cuarenta años
aquella generación me asqueó,
y dije: es un pueblo de corazón extraviado,
que no reconoce mi camino;
11 por eso he jurado en mi cólera
que no entrarán en mi descanso». |
|--------------------------|--|

Reconstruiremos en primer lugar el marco litúrgico del salmo 95 e indicaremos luego los varios motivos religiosos, algunos cananeos, otros mosaicos, que se han integrado en sus versos.

Tan sólo hipotéticamente podemos mencionar la fiesta en cuya ocasión se cantaba en el Israel antiguo el salmo 95. Pero, no obstante, podemos identificar con confianza los diferentes actos de la asamblea litúrgica. La forma literaria del salmo se modula con arreglo a varios movimientos litúrgicos¹². El salmo se inicia con un doble himno, cantándose la primera sección del mismo cuando el pueblo marchaba en procesión por el valle del Cedrón y subía por su pendiente hasta llegar al monte en que se asentaba el templo (v. 1-5), y la segunda sección se cantaba mientras la gente se arrodillaba y postraba dentro del patio principal del santuario (v. 6-7c). Cada uno de esos himnos se compone de una exhortación a alabar a Dios, cantada por toda la comunidad (v. 1.2.6) y del motivo de esa alabanza, cantado por un coro especial (v. 3-5.7a.b.c). Puede ser que se interrumpiera el salmo después del v. 7c para una lectura de la Escritura y para la predicación. Después, se terminaba el salmo (v. 7d-11) con amonestación profética para que se diera oídos a la palabra de Dios. Examinando más detenidamente el salmo 95, observamos lo siguiente:

v. 1-2: Toda la asamblea comienza a marchar en procesión hacia el templo de Jerusalén: «Entremos a su presencia. Demos vítores a la roca que nos salva». La roca maciza, o explanada, sobre la que se alzaba el templo y sus atrios, y donde Dios se hallaba tan majestuosamente presente en medio de su pueblo, se ha convertido en título que

¹² Véase G. G. Davies, *Psalm 95: «Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft»* 85 (1973) 183-195. El autor describe los actos del culto a base de diversas indicaciones que se hacen en el texto. Se detiene a estudiar el origen del título divino de «roca», opinando que se deriva de «aquella gran roca que antes se hallaba bajo el santo de los santos o bajo el altar de los holocaustos» (189-190).

se atribuye a Dios. El salmo 95 combina esta práctica jerosolimitana con una antigua tradición mosaica sobre «la roca que dio agua en el desierto, según Ex 17 s»¹³. Este estilo jerosolimitano de invocar a Dios llamándole «roca» parece más cananeo que mosaico, porque el epíteto divino no se encuentra en el salmo 81, que es la versión «septentrional» de este salmo. El canto de los versículos 1-2 se repetiría una y otra vez, como invitación constante. Es posible que la procesión comenzara en la fuente de Gihón, que es la fuente del valle del Cedrón que se halla más cercana a Jerusalén. Gihón era un lugar sagrado¹⁴. Es posible que se transportara agua, en procesión, desde la fuente hasta el templo.

v. 3-5: Un pequeño grupo de cantores entonaba el motivo para que el pueblo alabase al Señor durante la procesión. El coro de los versículos 1-2 debió de cantarse después de cada frase de los versículos 3-5 o incluso constantemente, como música de fondo.

v. 6: Toda la asamblea comienza a cantar un nuevo coro, ahora que se halla en lo alto del valle de Cedrón y se ha congregado en uno de los atrios interiores, para inclinarse, arrodillarse y postrarse en adoración a Dios.

v. 7a.b.c.: Los cantores adaptan su cántico para expresar el profundo respeto y el sobrecogedor asombro del pueblo en presencia de Dios. En este momento, uno de los levitas del templo recitaba un pasaje de la Escritura y predicaba, en gran parte al estilo de los grandes sermones que leemos en el libro del Deuteronomio.

v. 7d-11: Los cantores terminaban el acto de culto con una exhortación normal a tomar en serio y llevar a la práctica las enseñanzas de la lectura bíblica y de la homilía. Estas palabras se inspiran en las tradiciones mosaicas de peregrinación por el desierto, de quejas y castigos del pueblo.

En este salmo se han mezclado muchas tradiciones religiosas importantes. Parece que vuelve a vivirse toda la historia de Israel cuando se canta este salmo y se marcha en procesión hacia el templo.

El contexto del salmo es el de una marcha hacia adelante. El pueblo, que antaño caminó de Egipto a Canaán (v. 7d-11), camina ahora desde la fuente Gihón al templo de Jerusalén (v. 1-5). Una vez llegados a él, se postran en adoración y, simbólicamente, toman

posesión de la tierra (v. 6-7a.b.c). A pesar de este amplio marco de ir en peregrinación y de otros movimientos corporales, el salmo señala la meta de la no actividad, o de la entrada en el descanso del Señor. Esta tensión entre la búsqueda y el descanso es uno de los muchos y excelentes recursos estilísticos del salmo, y bajo el estilo se observa una tensión teológica, o angustia.

Examinaremos más detenidamente las diversas procesiones, reales y simbólicas, que aquí se reflejan. Esta investigación nos permitirá examinar uno de los principios más importantes de la interpretación bíblica para re-leer las Escrituras en función de la misión de hoy día. En el capítulo 1 del presente libro explicamos el proceso por el que acontecimientos seculares insignificantes se transforman en «historia de la salvación» por el hecho de su celebración litúrgica. Iremos siguiendo la modulación que pasa de lo secular a lo sagrado, y de lo exterior a lo interior.

- a. El camino «secular» de Israel por el desierto en busca de libertad de la esclavitud de Egipto, y de una forma digna y gozosa de existencia en su propia tierra. El salmo 95 alude a los incidentes ocurridos en Meribá y en Masá en el período de peregrinación por el Sinaí.
- b. La procesión «sagrada» de Israel desde el santuario de Gihón hasta el templo de Jerusalén, mientras se volvía a vivir el éxodo y se escuchaban de nuevo las promesas del Señor y se recibía la tierra como don de Yahvé (véase Dt 6, 10-15).
- c. El éxodo «interior» de Israel, que pasó de ser un grupo de murmuradores o personas sin asiento moral a ser un «rebaño» que «reconoce los caminos» del Señor.
El Nuevo Testamento continúa esta adaptación, aplicándola a otras peregrinaciones. Heb 3-4 intensifica este motivo de la «peregrinación» que se extiende por toda esta obra maestra de la literatura, citando libremente el salmo 95 y adaptando liberalmente algunas de sus notas clave.
- d. La peregrinación cristiana en la fe, manteniendo «firme hasta el final la confianza del principio» (Heb 3, 14).
- e. El camino del cristiano sigue la senda de Jesús, «un gran sumo sacerdote que ha [vivido y muerto en la tierra y, de esta manera, ha] atravesado los cielos... [para sentarse en el] trono de la gracia» (Heb 4, 14.16).

¹³ M. Dahood, *Psalms II* (Garden City, N. Y.: Doubleday, 1968) 353.

¹⁴ Aquí fue ungido Salomón por rey.

f. Los cristianos entran en el descanso del paraíso, donde «en el día séptimo descansó Dios de todas sus obras» (Heb 4, 4; Gn 2, 2).

Mientras que la carta a los hebreos traslada más explícitamente el contexto de una procesión litúrgica a una peregrinación interior de la fe, la oración cristiana acentuó más tarde una vez más el marco ritual. Este salmo se sigue cantando al comienzo del oficio monástico, que ahora se llama «Liturgia de las horas», con una antifona inspirada en la festividad del día o en el correspondiente tiempo litúrgico. Después de cada estrofa del salmo 95, la congregación canta:

<i>Adviento:</i>	«Al Rey que viene, al Señor que se acerca, venid, adorémosle».
<i>Navidad:</i>	«A Cristo, que por nosotros ha nacido, venid, adorémosle».
<i>Epifanía:</i>	«A Cristo, que se nos ha manifestado, venid, adorémosle».
<i>Cuaresma:</i>	«Venid, adoremos a Cristo, el Señor, que por nosotros fue tentado y por nosotros murió».
<i>Pascua:</i>	«¡El Señor resucitó! ¡Aleluya!»
<i>Fiestas de María:</i>	«Venid, adoremos a Cristo, Hijo de María Virgen».
<i>Fiestas de obispos:</i>	«Venid, adoremos a Cristo, pastor supremo».

Otro fragmento de teología cananea aparece en el verso «El Señor es... soberano de todos los dioses». La religión israelita tomó en serio a la mitología cananea, poniendo a Yahvé como supremo en el panteón. A veces se describe a Yahvé luchando contra esas otras deidades (Sal 89, 5-10), y en esta batalla tiene el pueblo israelita la promesa de su victoria definitiva sobre las fuerzas mundanas del mal. Pero esta guerra no se decidiría por medios supersticiosos o mágicos, como en muchos santuarios cananeos, sino por la determinación moral de Israel: no te extravíes en tu corazón, porque entonces no entrarás en mi descanso (véase Sal 95, 10-11).

El salmo 95 ha tenido una larga y constante historia en Israel, en las Escrituras cristianas y en la iglesia, porque da cabida continuamente a nuevas procesiones, sean éstas de índole física o bien de índole moral. Esta larga historia de adaptación comenzó cuando el éxodo mosaico y la peregrinación del arca de la alianza se adaptaron dramáticamente a los estilos de culto cananeos. El arca no se trasladaría ya con la gente; la gente vendría en peregrinación adonde estaba el arca. Israel no se reuniría en torno a un objeto sagrado, sino que se congregaría en un lugar sagrado: el templo. La forma física de este lugar sagrado se convirtió en título para invocar a Yahvé, «la roca que nos salva».

El resultado final no fue una «paganización» de la inspiración mosaica, sino la aculturación de la misma. Este proceso amplió el alcance de la religión bíblica. «La divinidad—escriben A. Maillot y A. Lelièvre— que los fenicios [o cananeos] adoran sin saberlo es el Señor [Yahvé]»¹⁵.

Salmo 46

Dedicamos ahora nuestra atención a un último grupo de himnos de alabanza: los salmos de Jerusalén o de Sión. Limitaremos nuestras observaciones al salmo 46, y a la manera en que la mitología y la política quedaron absorbidas dentro de un marco religioso. Parece que es claro y apremiante el paralelo con el apostolado misionero donde las prácticas religiosas indígenas y la política local desempeñan papel tan importante. El salmo 46 dice así:

I

<i>Motivación de la alabanza</i>	2 «Dios es nuestro refugio y nuestra fuerza, poderoso defensor en el peligro.
	3 Por eso no tememos aunque tiemble la tierra, y los montes se desplomen en el mar.
	4 Que hiervan y bramen sus olas, que sacudan a los montes con su furia:
<i>Respuesta de la asamblea</i>	[El Señor de los ejércitos está con nosotros, nuestro alcázar es el Dios de Jacob] ¹⁶ .

II

<i>Motivación de la alabanza</i>	5 El correr de las acequias alegra la ciudad de Dios, el Altísimo consagra su morada.
	6 Teniendo a Dios en medio, no vacila, Dios la socorre, al despuntar la aurora.
	7 Los pueblos se amotinan, los reyes se rebelan: pero él lanza su trueno y se tambalea la tierra.
<i>Respuesta de la asamblea</i>	8 El Señor de los ejércitos está con nosotros, nuestro alcázar es el Dios de Jacob.

¹⁵ A. Maillot y A. Lelièvre, *Les Psaumes* (Genève: Éditions Labor et Fides, 1966) 2, 270.

¹⁶ Este coro falta al final de la primera estrofa del texto hebreo, pero los comentaristas suelen incorporarlo al salmo (véase la *New American Bible*).

III

- Motivación de la alabanza*
- 9 Venid a ver las obras del Señor,
las maravillas que hace en la tierra:
- 10 pone fin a la guerra hasta el extremo del orbe,
rompe los arcos, quiebra las lanzas,
prende fuego a los escudos.
- 11 Rendíos, reconoced que yo soy Dios:
más alto que los pueblos,
más alto que la tierra.
- Respuesta de la asamblea*
- 12 El Señor de los ejércitos está con nosotros,
nuestro alcázar es el Dios de Jacob».

Vamos a hacer un breve comentario, con la mente puesta en la misión mundial. La secuencia de las tres estrofas va pasando de: *a*) las descaradas alusiones mitológicas de los versículos 2-4 sobre el caos original con el temblor de la tierra, el desplomarse de las montañas y el embate del mar enfurecido, *a b*) una combinación de mitología y liturgia en los versículos 5-7 que hablan de las acequias que brotan del altar del sacrificio¹⁷, y *c*) hasta la confesión del deseo divino de paz universal y de la exaltación de Israel entre los pueblos. La mitología permitió al salmista y a toda la asamblea sentir y expresar su fe comunitaria en la presente dinámica de Yahvé en el templo. La idea de que «el Altísimo consagra su morada» evoca una visión de paz universal, acallándose las antiguas aventuras militares en favor de una confianza cada vez mayor en Yahvé. Esta fe es vital hoy día en muchas zonas agitadas del apostolado misionero. Presentar a Yahvé con la imagen de un guerrero no significaba que Dios sancionara o estimulara nuevas guerras por parte de su pueblo. Lejos de eso, el Dios todopoderoso hacía que su pueblo se rindiera y reconociese «que yo soy Dios».

En el salmo 46 se escuchan algunas expresiones importantes del profeta Isaías, y hay también un particular conjunto de alusiones a la visión de paz y salvación universal de Is 2, 1-4. El epíteto «Dios de Jacob» aparece nueve veces en el libro de los Salmos, pero en Isaías se halla únicamente en el capítulo 2, versículo 3. Otra expresión, más propia de Isaías, es «casa de Jacob» (Is 2, 5.6; 8, 17; 9, 8; 10, 20; 14, 1; 27, 6.9). Procede de los antiguos santuarios septentrionales de Betel y de Siló¹⁸. En Jerusalén, esta expresión indicaba, según Louis

¹⁷ El salmo combina el río de la presencia benévola de Dios en Is 8, 6-7, los ríos del paraíso en Gn 2, 10-14, y el río vivificador tal como se representa en pasajes tan tardíos como Ez 47; Jl 3, 18; Zac 14, 8.

¹⁸ Véase H.-J. Kraus, *Psalmen*, 5.ª ed. (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1978) 1, 498, quien cita a A. Alt, *Der Gott der Väter*, en *Kleine Schriften* (München: C. H. Beck'sche Verlag, 1959) 1, 1-78.

Jacquet, que se quería abarcar más: que se quería abarcar tanto a Israel como a Judá¹⁹. Otro título que se aplica a Dios en el salmo 46: «El Señor de los ejércitos», era el nombre cultural de Yahvé, que se le aplicó primeramente en el santuario antiguo de Siló (1 Sm 1, 3.11; 4, 4), y luego (por haberse trasladado el arca a Jerusalén) también en el templo de Jerusalén. Pero hay más: el epíteto aparece cuarenta y una vez en Is 1-39. Parece, pues, que el salmo 46 se identifica con Isaías en cuanto a vislumbrar el papel importante de las naciones en la aclamación de la gloria de Yahvé – Señor de los ejércitos – en Jerusalén; el punto central se desplaza de la guerra internacional al hecho de que el Señor presida la paz universal:

«Pone fin a la guerra hasta el extremo del orbe...

Rendíos, ...

(Yo soy) más alto que las naciones» [= estoy exaltado entre las naciones].

Las expresiones del versículo 9 sobre las «maravillas» que el Señor hace en la tierra deben entenderse como alusión a las maravillas de Dios que se contemplan con temor en una visión que abarca toda la tierra²⁰. «Rendíos» expresa la actitud típica de la fe de Isaías (Is 7, 4; 22, 1-14; 30, 15-17) cuando Israel no podía hacer nada políticamente, sino tan sólo esperar con confianza en el Señor.

El salmo 46 es una mezcla de mitología, liturgia y política. Y por influencia indirecta de Isaías (cuyas profecías giran frecuentemente en torno al templo de Jerusalén y a la dinastía davidica), el salmo llega a una visión de paz universal. Cuando la liturgia aplica a Yahvé el lenguaje militar de la política y la guerra, y realza este estilo mediante alusiones mitológicas, la religión es capaz de infundir en los epítetos divinos la visión del Dios misericordioso y fiel que pone fin a la guerra y a la desgracia. Este movimiento de la guerra a la paz se logró en el salmo 46 gracias a la perspectiva internacional de Israel, al recuerdo de las guerras de David y de las antiguas empresas militares asociadas con Siló y Betel, y al lenguaje de la mitología cananea. Todas estas energías condujeron a una de las visiones más delicadas de la paz mundial y de la misión universal en el Antiguo Testamento.

¹⁹ L. Jacquet, *Les Psaumes et le coeur de l'homme* (Gembloux: Duculot, 1977) 2, 73.

²⁰ En el hebreo, el versículo 9 incluye la palabra *hāzû* («he aquí»), término técnico para designar la visión, exactamente igual a como el sustantivo *hōzē* significa «vidente». El hebreo *šmm* («desolación») denota un lugar desierto, pero puede connotar también asombro o temor por las acciones divinas (las «maravillas»), y en el Salmo 46 tiene un sentido análogo al término *mišlā'ōt*.

Oraciones de súplica

El otro tipo de salmo, las oraciones de súplica, que de hecho son las más numerosas en el salterio, comparten con los himnos de alabanza la actitud de fe constante y espontánea. Puesto que los himnos tributaban alabanza a Dios por las maravillas de la vida, se desarrollaron de manera rápida y positiva. Se inspiraron inmediatamente en los poetas, estilos literarios y formas litúrgicas de los antecedentes cananeos. Las oraciones de súplica, por el contrario, reaccionaban ante la ausencia de Dios, e hizo falta mucho más tiempo para que apareciesen. Cuando comenzaron a componerse con alguna frecuencia, en los tiempos próximos al destierro, la teología de Israel había evolucionado a través de varias reformas religiosas en tiempo del rey Ezequías (717-687/6 a. C.) y del rey Josías (640-609 a. C.); la mayoría de los elementos mitológicos se habían eliminado del escenario religioso.

Sigmund Mowinckel²¹ señala una serie de diferencias importantes entre la oración bíblica de súplica y la de los salmos babilónicos de lamentación: *a*) las oraciones bíblicas implican de manera más plena al individuo que sufre, prestan menor atención al rey o al sumo sacerdote, y son por tanto «más 'democráticas'»; *b*) las oraciones bíblicas son menos reiterativas y no utilizan «expresiones mágicas» para aplacar a los dioses, ni dichos salmos están sobrecargados de alabanzas para halagarlos; *c*) las oraciones bíblicas tienen mayor «orientación ética», son más específicas con respecto al pecado o la inocencia, de forma que la conducta de Yahvé no aparece nunca como arbitraria; *d*) las oraciones bíblicas están dirigidas personalmente a Yahvé, no «a un dios cualquiera», y dichas oraciones jamás se convierten en lamentaciones por la muerte de algún dios. Estas serias diferencias entre las oraciones de súplica israelitas y las babilónicas demuestran que Israel no se adaptó fácilmente a la manera en que sus vecinos se encaraban con el sufrimiento y la muerte. La asimilación trans-cultural no recogió cosas ciegamente, sino que procedió con discernimiento y decisión.

Como se mencionó ya en la introducción a los himnos de alabanza, el sufrimiento y la muerte no tenían lugar asignado en el templo y la liturgia israelita. Las excepciones son raras: Jos 7, 6-9; Jue 20, 23-26; 21, 2; 1 Sm 7, 6. Otros textos, como 1 Re 8, 33-36, favorecen la postura de C. Westermann de que las oraciones de súplica debieran

²¹ S. Mowinckel, *Psalms in Israel's Worship* (Nashville: Abingdon, 1967) 2, 182-185; véase C. Westermann, *The Praise of God in Psalms* (Richmond, Va.: John Knox Press, 1965), parte 2: «The Structure of the Babylonian Psalms».

clasificarse en la categoría de la alabanza²². Por nuestra parte, creemos que los sucesos que aparecen en los libros de Josué y Jueces, como ayunos, duelos, lamentos y confesión del pecado, se conforman más al estilo de la piedad popular, tal como lo describimos antes en el actual capítulo. En la liturgia oficial, por lo menos en la que se describe en la Torá, no estaban previstos actos como éstos para la liturgia del santuario o del templo. Más aún, en el libro del Levítico vemos que a un animal destinado al sacrificio no lo mataba nunca un sacerdote o un levita, sino un laico (Lv 1, 3-9). Técnicamente, un holocausto no simbolizaba la muerte, sino la unión total de vida con Yahvé. Las ofertas que se hacían por el pecado de Israel eran siempre por ofensas inadvertidas, y como hace notar Jacob Milgrom a base de textos como Nm 5, 6-8, el pesar por una mala acción, el reconocimiento de la propia culpa, y la «restitución plena... que añadía además una quinta parte» eran necesarios para reducir un pecado cometido con intención a un pecado cometido por inadvertencia, haciendo así que la mala acción pudiera ser objeto de expiación sacrificial²³. Actos seculares de reparación humilde y sincera tienen que preceder a las funciones religiosas y litúrgicas.

Estas cualidades de la liturgia de Israel con respecto al pecado, el sufrimiento y la muerte muestran claramente la necesidad de respetar la vida y rectificar cualesquiera malas acciones, antes de acercarse al Señor en el culto. No se podía utilizar ningún acto de culto para obtener liberación rápida de la culpa. Las personas tenían que arreglarse unas con otras en la esfera secular antes de acercarse a Dios en el santuario. Esta disposición exige, además, respeto a los preceptos normales y rectos de una cultura o sociedad, antes de intentar construir una liturgia de arrepentimiento. El hecho de que Israel ampliara su liturgia oficial para dar cabida al duelo, cuando se hubo acercado el destierro, bajo el impacto —especialmente— del profeta Jeremías, aviva de nuevo nuestra atención para descubrir otra manera en que la religión permaneció vivamente consciente de la política local o internacional. Tan sólo por el sufrimiento excesivo y, más aún, por la conciencia de culpa en la esfera secular, Israel sintió la urgencia de prestar mayor atención a su liturgia y teología de la reconciliación.

²² C. Westermann, *Praise of God*, parte 3.

²³ J. Milgrom, *Cult and Conscience* (Leiden: E. J. Brill, 1976) 117. Véase C. Stuhlmüller, *Thirsting for the Lord* (Garden City, N. Y.: Doubleday, Image Books, 1979) 188-189; Stuhlmüller, *Proclaiming the Death of the Lord*, en «Proceedings of the Catholic Theological Society of America» 18 (Yonkers, N. Y.: St. Joseph Seminary, 1964) 47-76; R. J. Daly, *The Origins of the Christian Doctrine of Sacrifice* (Philadelphia: Fortress Press, 1978) 25-35 («Sin, Offering and Atonement»); E. Lipinski, *La Liturgie pénitentielle dans la Bible* (Paris: Les Éditions du Cerf, 1969).

Este respeto hacia la esfera secular de la vida en la formulación de la liturgia es tan importante para el apostolado misionero de la iglesia, que seguiremos estudiando la cuestión de la reconciliación. La doctrina bíblica de la reconciliación, expresada de la manera más sucinta posible, enuncia que las personas quedan redimidas de sus pecados por unión, no por sustitución. Ninguna persona buena puede sufrir en sustitución del culpable, para que éste consiga el perdón de sus pecados. El profeta Ezequiel expresa este principio de la responsabilidad personal, y lo hace de tal manera que parece excluir incluso la reconciliación:

«Si uno es justo y practica el derecho y la justicia..., ciertamente vivirá –oráculo del Señor Dios.

Pero si éste engendra un hijo violento que derrama sangre, ... [ese hijo] ciertamente morirá; su sangre recaerá sobre él.

Pero si éste engendra un hijo que ve todos los pecados que cometió su padre, pero, a pesar de verlos, no los imita..., [sino que] cumple mis normas y procede según mis leyes, éste no morirá por la culpa de su padre; ciertamente vivirá...

La persona que peca, ésa morirá. Un hijo no cargará con la culpa del padre, ni un padre cargará con la culpa del hijo; la justicia del justo recaerá sobre él, y la maldad del malvado sobre él recaerá» (Ez 18, 5-20).

Nadie se salva por la virtud de otra persona. Esta verdad nos asombrará, especialmente en cuanto se aplica a Jesús; Jesús no sufrió o murió por nosotros, es decir, como sustituto nuestro. De lo contrario, ¿por qué seguimos sufriendo y terminamos por morir? El sufrimiento y la muerte de Jesús tienen, desde luego, poder redentor en nuestras vidas, porque por el sufrimiento y la muerte Jesús se unió con nuestro sufrimiento y nuestra muerte, y en esa unión sumamente íntima, la obediencia de Jesús a la voluntad del Padre penetra en nosotros, y nos elevamos a novedad de vida en su resurrección (véase Rom 6, 1-14). Este ejemplo tomado de la teología del Nuevo Testamento tiene un claro paralelo en la persona de Moisés. El pecado o delito de Moisés en Nm 20, 6-13 era insignificante: enfadarse con la gente, vacilar por un instante y golpear luego dos veces la peña. Pero Moisés estaba destinado a morir con el pueblo en el desierto y a no introducir «esta asamblea en la tierra que yo les he dado» (Nm 20, 12). Si vamos siguiendo la evolución del castigo de Moisés, veremos que, especialmente en el libro del Deuteronomio, se acentúa la unión de Moisés con el pueblo en el pecado *de ellos*, y por tanto la función instrumental de Moisés en su perdón:

Dt 1, 37. «Y también contra mí se irritó el Señor –dice Moisés al pueblo– *por culpa vuestra*, diciéndome: tampoco tú entrarás allá» (véase Dt 3, 16; 4, 21-22).

Dt 9, 18. Moisés explicó: «Luego me postré ante el Señor; y, como antes, no comí pan ni bebí agua durante cuarenta días y cuarenta noches, *por todos los pecados que habéis cometido...*».

Dt 34, 4-5. «Y el Señor le dijo [a Moisés]: ‘Ahí tienes la tierra que bajo juramento prometí a Abraham, a Isaac y a Jacob, diciéndoles: a tu descendencia se la daré. Te la hago ver con tus ojos, pero no entrarás en ella’. Moisés, *el siervo de Dios*, murió allí, en la tierra de Moab».

Estos pasajes deuteronomícos reflejan una teología cuyas repercusiones sobre el Segundo Isaías se desarrollarían hasta crear los cantos del siervo o varón de dolores. En estos cantos, como explicamos ya en el capítulo 4, el Antiguo Testamento alcanzó su expresión más clara de salvación universal.

Esta misma teología subyace a la idea de la reconciliación en las oraciones de súplica. Tan sólo por la intensa unión entre los culpables y los sanos en todas las esferas de la vida, pero especialmente en el ámbito secular, la gente llega a ser consciente de la culpa, sufre por ella y se siente impulsada a buscar la reconciliación. Puesto que Moisés permaneció con los israelitas, culpables, en el desierto (en vez de apresurarse a entrar antes que ellos en la tierra prometida), los israelitas pudieron encontrar el camino que los condujera al río Jordán y, no ellos sino sus hijos, cruzaron el río para entrar en una nueva vida.

Esta teología de la reconciliación, totalmente enraizada en la vida secular, puede explicarse mediante el ejemplo del cuerpo humano. Si entra veneno en el organismo humano, entonces una reacción violenta origina vómitos, diarrea, espasmos, fiebre, erupciones y otras formas de rechazo. Todo esto ocurre si la persona es joven y sana, y tiene bien el hígado, el corazón, los pulmones, etc. Pero en el caso de una persona ya de edad, o cuyos órganos vitales están dañados o funcionan mal, entonces sucede bien poco, si hay violencia o dolor. La persona cae en coma o fallece casi imperceptiblemente.

Aplicaremos estas observaciones sobre la «reconciliación por medio de la unión más bien que por la sustitución» a las oraciones de súplica: primeramente a un lamento colectivo (Sal 44) y luego a un lamento pronunciado por un individuo (Sal 22). El texto del Salmo 44 dice así:

I

Introducción
hímnica

- 2 «Oh Dios, nuestros oídos lo oyeron,
nuestros padres nos lo han contado:
la obra que realizaste en sus días,
en los años remotos.
- 3 Tú mismo con tu mano desposeíste a los gentiles,
y los plantaste a ellos;
triturstaste a las naciones,
y los hiciste crecer a ellos.
- 4 Porque no fue su espada la que ocupó la tierra,
ni su brazo el que les dio la victoria;
sino tu diestra y tu brazo
y la luz de tu rostro,
porque tú los amabas.
- 5 Mi rey y mi Dios eres tú,
que das la victoria a Jacob.
- 6 Con tu auxilio embestimos al enemigo,
en tu nombre pisoteamos al agresor:
- 7 pues yo no confío en mi arco,
ni mi espada me da la victoria;
- 8 tú nos das la victoria sobre el enemigo,
y derrotas a nuestros adversarios.
- 9 Dios ha sido siempre nuestro orgullo,
y siempre damos gracias a tu nombre.

II

Lamento de
la comunidad

- 10 Ahora, en cambio, nos rechazas y nos avergüenzas,
y ya no sales, Señor, con nuestras tropas:
- 11 nos haces retroceder ante el enemigo,
y nuestro adversario nos saquea;
- 12 nos entregas como ovejas a la matanza,
y nos has dispersado por las naciones.
- 13 Vendes a tu pueblo por nada,
no lo tasas muy alto.
- 14 Nos haces el escarnio de nuestros vecinos,
irrisión y burla de los que nos rodean.
- 15 Nos has hecho el refrán de los gentiles,
nos hacen muecas las naciones.
- 16 Tengo siempre delante mi deshonra,
y la vergüenza me cubre la cara,
- 17 al oír insultos e injurias,
al ver a mi rival y a mi enemigo.

III

Reflexión sobre
el sufrimiento

- 18 Todo esto nos viene encima,
sin haberte olvidado,
ni haber violado tu alianza,
- 19 sin que se volvieran atrás nuestro corazón
ni se desviarán de tu camino nuestros pasos;
- 20 y tú nos arrojaste a un lugar de chacales,
y nos cubriste de tinieblas.
- 21 Si hubiéramos olvidado el nombre de nuestro Dios,
y extendido las manos a un dios extraño,
- 22 el Señor lo habría averiguado,
pues él penetra los secretos del corazón.
- 23 Por tu causa nos degüellan cada día,
nos tratan como a ovejas de matanza.

IV

Oración
pidiendo
ayuda

- 24 Despierta, Señor, ¿por qué duermes?;
levántate, no nos rechaces más.
- 25 ¿Por qué nos escondes tu rostro
y olvidas nuestra desgracia y opresión?
- 26 Nuestro aliento se hunde en el polvo,
nuestro vientre está pegado al suelo.
- 27 Levántate a socorrernos,
redímanos por tu misericordia».

En este salmo señalaremos en primer lugar algunos rasgos estilísticos que crean un vigoroso lazo de unidad y comunión entre cada individuo y toda la comunidad. Puede observarse la teología de la «reconciliación por la unión» en el intercambio gramatical, que pasa –por ejemplo– del singular al plural (que es dominante). Mientras que el grupo suele hablar en plural: «*Nuestros* oídos lo oyeron...», un cantor se destaca para representar en los versículos 5, 7 y 16 a todos y cada uno de los adoradores, individualmente:

«*Mi* rey y *mi* Dios eres tú...
Pues *yo* no confío en *mi* arco...
Tengo siempre delante *mi* deshonra...».

En la tercera estrofa el salmista habla directamente a Dios (v. 18-20), acerca de Dios a la comunidad en oración (v. 21-22), y nuevamente a Dios en el versículo 23. Como, a pesar de todo, Dios no escucha, entonces el autor exclama a gritos, dirigiéndose a Dios al comienzo de la cuarta y última estrofa (v. 24): «Despierta, Señor, ¿por qué duermes?».

Otro tipo de interacción tiene lugar en el versículo 3, y esta vez presupone un movimiento del cuerpo o, por lo menos, una señal con

la mano o el brazo: un grupo de cantores, señalando hacia fuera de la comunidad, alaba a Dios exclamando: «Tú mismo con tu mano desposeíste a los gentiles». Después, señalando hacia la comunidad, los cantores prosiguen: «y los plantaste a ellos». Señalando hacia fuera: «trituraste a las naciones». Señalando hacia adentro: «y los hiciste crecer a ellos». En otras palabras, la tercera persona del plural —ellos o los— se refiere tanto a los israelitas como a los no israelitas. Los movimientos del cuerpo, no las palabras, indican las diferencias. Los salmos dan por supuesta una participación intensa de los asistentes.

El canto de este salmo exigía tensión psicológica y física. Todos tenían que compartir el sufrimiento y las agobiadoras cuestiones teológicas que suscitaba. Se toma en serio la teología de la elección. La introducción himnica (v. 2-9) podría considerarse en sí misma como una confesión tradicional de fe:

«Oh Dios, nuestros oídos lo oyeron,
nuestros padres nos lo han contado:
la obra que realizaste en sus días...» (v. 2).

Esta fe incluye especialmente el don de la tierra prometida y la condición especial de que goza el pueblo escogido:

«Porque no fue su espada la que ocupó la tierra,
ni su brazo el que les dio la victoria;
sino tu diestra y tu brazo y la luz de tu rostro,
porque tú los amabas» (v. 4).

La comprensión que Israel tenía de esta elección no podía tolerar una grave derrota militar. Esta elegía nacional pudo ser una de las numerosas reacciones traumáticas por la destrucción de Jerusalén en el año 587 a. C.²⁴ El salmista rechaza la explicación fácil de que todos han pecado y todos, por tanto, merecían el castigo:

«Todo esto nos viene encima,
sin haberte olvidado,
ni haber olvidado tu alianza» (v. 18).

Teológicamente, la «elección» había llegado a un callejón sin salida. Y aunque los israelitas hubieran pecado, ¿qué? Ellos, en primer lugar, no habían conseguido el país por su propia virtud o «por su espada» (v. 4), sino que había sido don gratuito del amor divino. Al final, el salmista vuelve al corazón de la alianza: «tu

misericordia» (v. 27). Las naciones extranjeras, pues, habían obligado a Israel a retirarse a la base última de su fe: el amor personal de Dios. Este don gratuito, diremos teniendo en cuenta el tema principal que se estudia en la presente obra, puede darse gratuitamente a cualquiera, incluso a los gentiles. Ahora bien, el salmo no llegó nunca hasta esa conclusión. En realidad, oraba por una solución opuesta: la renovación de la elección especial de Israel y el regreso seguro del pueblo a la tierra prometida, lejos de los gentiles. Pero es ya importante que se pudiera haber llegado a tal conclusión universal. Como vimos en el capítulo 4, ese paso se dio durante el destierro babilónico: y lo dio el Segundo Isaías.

En el Salmo 44, la gente se siente angustiada por el silencio de Dios, y exclama a gritos: «¡Levántate!» (v. 24). Si Dios no daba respuesta, ¿podían ellos seguir confiando en las promesas divinas y en su propia condición de elegidos? Con el antecedente de los profetas, especialmente de Jeremías y del Segundo Isaías, hallamos una respuesta parcial. Aunque todos los deseos buenos proceden de Dios, no se concede que todos ellos se cumplan. La esperanza, a veces, se halla al servicio de otra finalidad extraña: hacer que la gente se sobrepase a sí misma y llegue a un misterioso cumplimiento que parece, al principio, que está en contradicción con la esperanza. ¿Cómo la elección de Israel, al ser compartida por las naciones, podría responder jamás al verdadero sentido de la elección? ¿No fue Israel escogido y segregado de entre las naciones, porque era más querido para Dios que todos los demás pueblos? ¿Qué hay de especial en la elección, si *todos* son elegidos?

El Salmo 44 permitía a la gente esperar en el Señor, hacía que sus esperanzas y su fe recibieran una nueva forma, y que todos compartieran con todos lo mejor que tenían, ¡de suerte que nadie se considerase mejor que los demás! El salmo termina con una confesión, no parecida al credo inicial de que el Señor «desposeyó a los gentiles», pero análoga a la base de la alianza: la «misericordia» del Señor (véase Ex 34, 6). Este amor que dimana de la elección divina de Israel: elección que es don gratuito que Dios concede. Los lazos que unen a los virtuosos y a los culpables, que crearon el Salmo 44, llegaron al concepto de la «misericordia» gratuita de Dios, que puede unir a Israel con todas las naciones. Esta «unificación» es obra divina, pero Dios la logra mediante los lazos íntimos entre la gente, como se ve en el Salmo 44.

En el Salmo 22 vemos un tipo diferente de respuesta en medio de la pena y la tensión. Este salmo es el lamento de alguien que sufre en solitario. Enmudecen los sonidos militares que se escuchaban en el Salmo 44; se halla también ausente esa pregunta que, sombríamente y casi con sentimiento de justicia propia, interrogaba a Dios, no

²⁴ L. Jacquet, *Les Psaumes*, 2, 25-26.

viendo razón en su silencio. Una paz extraordinaria impregna todas las palabras, a pesar de que el salmista se siente vergonzosamente humillado. ¿Será ésa la razón última de que se diera el paso supremo y se hiciera extensiva la salvación a «las familias de los pueblos»? El Salmo 22 dice así:

I

- Petición de ayuda* 2 «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?
A pesar de mis gritos, mi oración no te alcanza.
- Motivo de fe* 3 Dios mío, de día te grito, y no respondes;
de noche, y no me haces caso:
4 aunque tú habitas en el santuario,
esperanza de Israel.
5 En ti confiaban nuestros padres,
confiaban, y los ponías a salvo;
6 a ti gritaban, y quedaban libres,
en ti confiaban, y no los defraudaste.
- Lamento* 7 Pero yo soy un gusano, no un hombre,
vergüenza de la gente, desprecio del pueblo;
8 al verme se burlan de mí,
hacen visajes, menean la cabeza:
9 'Acudió al Señor, que lo ponga a salvo;
que lo libre si tanto lo quiere'.
- Oración de confianza* 10 Tú eres quien me sacó del vientre,
me tenías confiado en los pechos de mi madre;
11 desde el seno pasé a tus manos,
desde el vientre materno tú eres mi Dios.
- Petición de ayuda* 12 No te quedes lejos,
que el peligro está cerca
y nadie me socorre.
- Lamento* 13 Me acorrala un tropel de novillos,
me cercan toros de Basán;
14 abren contra mí las fauces
leones que descuartizan y rugen.
15 Estoy como agua derramada,
tengo los huesos descoyuntados;
mi corazón, como cera,
se derrite en mis entrañas;
16 Mi garganta está seca como una teja,
la lengua se me pega al paladar;
me aprietas contra el polvo de la muerte.
17 Me acorrala una jauría de mastines,
me cerca una banda de malhechores:
me taladran las manos y los pies,
18 puedo contar mis huesos.

Petición de ayuda

- Ellos me miran triunfantes,
19 se reparten mi ropa,
echan a suerte mi túnica.
20 Pero tú, Señor, no te quedes lejos;
fuerza mía, ven corriendo a ayudarme.
21 Líbrame a mí de la espada,
y a mi única vida, de la garra' del mastín;
22 sálvame de las fauces del león,
a este pobre, de los cuernos del búfalo.
[¡Tú me has oído!]

II

Canto de acción de gracias

- 23 Contaré tu fama a mis hermanos,
en medio de la asamblea te alabaré.
24 Fieles del Señor, alabadlo,
linaje de Jacob, glorificado,
temedlo, linaje de Israel.
25 Porque no ha sentido desprecio ni repugnancia
hacia el pobre desgraciado;
no le ha escondido su rostro:
cuando pidió auxilio, lo escuchó.
26 Él es mi alabanza en la gran asamblea,
cumpliré mis votos delante de sus fieles.
27 Los desvalidos comerán hasta saciarse,
alabarán al Señor los que lo buscan:
viva su corazón por siempre.

III

Segundo canto de acción de gracias

- 28 Lo recordarán y volverán al Señor
hasta de los confines del orbe;
en su presencia se postrarán
las familias de los pueblos.
29 Porque del Señor es el reino,
él gobierna a los pueblos.
30 Ante él se postrarán las cenizas de la tumba,
ante él se inclinarán los que bajan al polvo,
31 me hará vivir para él, mi descendencia le servirá,
hablarán del Señor a la generación futura,
32 contarán su justicia al pueblo que ha de nacer:
todo lo que hizo el Señor».

El Salmo 22 se forjó en el corazón dolorido de uno de los más fieles siervos de Dios. A pesar del intenso dolor por el abandono espiritual y la persecución física, a pesar de las suaves transiciones del

lamento a la confianza, a la oración, al lamento, otra vez a la oración, y finalmente a la acción de gracias, la serenidad impregna todo este poema. El salmista no está nunca amargado, nunca desea venganza, nunca pierde la fe. Como alma contemplativa, el salmista se mantiene siempre en presencia de un Dios que aparentemente está distante, pero que es «¡mi Dios!». El autor, quizás encarcelado injustamente y debilitado en su cuerpo por el encierro, ha meditado mucho en lo que dice la biblia, especialmente en las confesiones de Jeremías²⁵, en los cantos del siervo del Segundo Isaías, en oraciones penitenciales como el Miserere (Salmo 51), y en las memorias de Nehemías. Así, pues, durante su largo encarcelamiento, el salmista conservó su fe y su cordura, su entereza y su dignidad humana. Si el salmista hace preguntas a Dios, no espera necesariamente que le den una explicación de sus sufrimientos, sino tan sólo una ocasión de desahogar ante Dios las angustias de su alma. En este salmo se combinan una extraordinaria humildad («yo soy un gusano, no un hombre»), una total apertura («¿por qué me has abandonado?») y una vivísima angustia («¡no te quedes lejos!»: idea que se repite tres veces, en los v. 2, 12 y 19).

El punto crítico del salmo se encuentra en una expresión final del versículo 22: «¡Tú me has oído!» (en hebreo: *'ānītānī*) que falta en la mayoría de las traducciones vernáculas [incluida la versión española de los Salmos para la Liturgia de las Horas], que siguen la versión griega y corrigen el original y leen otra palabra hebrea muy parecida: *'anniyātī* («a este pobre»), que suena de manera semejante, pero que se aparta de la lectura hebrea original. El valor del texto hebreo original es doble. En primer lugar, enlaza con la misma raíz hebrea que aparece en el versículo 3, cuando el salmista se queja ante Dios: «¡Tú no me escuchas! [o ¡No me respondes!]». De este modo, la raíz hebrea *'ānā* («oír» o «responder») abarca el comienzo y el fin de la primera sección importante, formulando un problema y encontrando su solución. En segundo lugar, la fe sigue siendo la actitud central, la convicción interior de que Dios ha escuchado las palabras del salmista. En nuestra manera corriente de hablar, tenemos una expresión muy significativa. A una persona de mente cerrada, con prejuicios o que hace caso omiso de lo que le decimos, le exclamamos con exasperación: «¡No me estás oyendo!». Y queremos decir: «¡Te niegas a escucharme!». Pero toda la situación cambia, cuando luego le decimos a esa misma persona: «Ahora me estás oyendo!», en el sentido de que ahora realmente quieres comprenderme. En este

momento se crea una confianza recíproca, un interés común, una comprensión basada en el entenderse uno y otro. El salmista está satisfecho. Dios no le habrá librado de la prisión, pero le escucha y siente lo que él le dice. Con este giro de los acontecimientos, el salmista se siente ya capaz de esperar y prepararse entretanto para dar gracias a Dios en medio de la asamblea.

Estas cualidades permitieron al salmista sobrepasarse a sí mismo y llegar hasta la gente humilde y olvidada de este mundo. Es verdad que el primer canto de acción de gracias (v. 23-27) parece quedarse dentro de los límites de la comunidad israelita, pero se trata de una asamblea de *'ānāwīm*, de pobres, afligidos y despreciados (v. 25 y 27). Sería sólo cuestión de tiempo, y el salmista, como persona de fe, estaba dispuesto a esperar, hasta que los *'ānāwīm* ampliaran su círculo familiar.

Un redactor posterior añadió el segundo canto de acción de gracias (v. 28-32), y aquí se incluye a los gentiles, a los fallecidos y a los no nacidos entre los *'ānāwīm*. Esta invitación a los extranjeros y a los muertos violaba las reglas del templo; todos ellos eran considerados impuros, y no se les permitía entrar en el sagrado recinto. El salmista, con serenidad pero con firmeza, rompe esos tabús, comprendiendo en su espíritu quiénes eran los *'ānāwīm*. Precisamente porque los *'ānāwīm* eran los verdaderos adoradores de Yahvé, los gentiles y los muertos eran los más cualificados de todos para formar parte de esta asamblea «de gente despreciada».

Para apreciar debidamente esta apertura hacia todos los *'ānāwīm*, será útil pasar revista a las fases principales de la composición e interpretación de este salmo. Nos basaremos principalmente en los trabajos publicados por Albert Gelin²⁶.

Primera fase: Algún tiempo después del destierro, un prisionero enfermo e injustamente perseguido compuso el Salmo 22, 1-26.

Segunda fase: Por su extraordinaria belleza, el salmo logró formar parte del repertorio utilizado en el culto del santuario, donde expresaba o infundía aliento a la fe de muchas personas afligidas o pobres. Adquiere forma, no oficialmente, una «comunidad» de *'ānāwīm*.

Tercera fase: El Salmo 22 absorbe nuevas ideas teológicas que se habían desarrollado en Israel: la de la supervivencia personal después de la muerte e incluso la de la salvación explícita de los

²⁵ Véase P. E. Bonnard, *Le Psautier selon Jérémie* (Paris: Les Éditions du Cerf, 1960).

²⁶ A. Gelin, *Les quatre lectures du Ps 22: «La Bible et Vie Chrétienne»* 1 (1953) 31-39; véase también su obra: *The Poor of Yahweh* (Collegeville, Minn.: Liturgical Press, 1964).

gentiles. Puesto que ambas ideas, particularmente la segunda acerca de los gentiles, no fueron nunca aceptadas oficialmente por la teología central de los sacerdotes de Jerusalén, el Salmo 22 debió de circular entre «marginados» o debió de recitarse en momentos de devoción popular.

Esta evolución del Salmo 22 llegó hasta el Nuevo Testamento, donde ocupa un lugar teológico importante en el relato de la pasión. Por su aplicación a Jesús, el marginado que fue crucificado, el salmo no sólo adquirió una nueva profundidad de sentido, sino que finalmente tuvo cabida en la liturgia y meditación de la iglesia. Este ciclo desde Jesús, preso y que sufre en la cruz, siendo inocente, hasta la recitación del salmo en la liturgia, corresponde a las primeras fases del salmo en el Antiguo Testamento.

Este salmo refleja también los orígenes seculares de Israel, cuando los israelitas eran esclavos en un país extranjero o tenían que trabajar como siervos a contrata para los reyezuelos de Canaán. Expresa el dolor agudo del profeta Jeremías al ser repudiado por las autoridades religiosas (Jr 26, 11.16), al ser golpeado y metido en prisión (Jr 37, 15) y al verse mantenido únicamente por la intensa oración de sus confesiones de fe (es decir, Jr 12, 1-5; 15, 10-21). En sus confesiones de fe, Jeremías se vio marginado y proscrito por la teología corriente en Israel de que el culpable sufre y el inocente recibe bendiciones. En la historia de Israel y en la de Jeremías, la fe en las promesas de Dios se estrelló contra las luchas seculares, pero quedó una confianza subyacente en el oído del Señor que escucha y en su corazón misericordioso. Estos factores se combinan para crear el Salmo 22 y convertirlo en mensaje muy apropiado para ejercer el ministerio entre los extranjeros y los marginados.

Conclusión

Si echamos una ojeada retrospectiva a la parte I, veremos que las relaciones más amistosas, más cooperadoras y más «ecuménicas» de Israel con las naciones extranjeras hicieron su aparición en los días iniciadores en que vivieron los patriarcas (1870-1700 a. C.), en el período –creador– de Moisés y de Josué (1240-1150 a. C.), en el imperio de David y de Salomón (1000-992 a. C.), en la crítica moral formulada por los profetas, especialmente por el Segundo Isaías durante el destierro (550-537 a. C.), y en la oración de Israel, especialmente en los himnos de alabanza.

Durante el período patriarcal no hubo más opción que la cooperación amistosa. La «virtud» era necesidad absoluta para la supervivencia. El patriarca Abraham, como tuvo él que admitir al solicitar el

derecho de comprar un terreno para sepultar a su esposa Sara, era «un extraño y residente extranjero» entre los cananeos. Sin una religión formal propia de ellos, los patriarcas adoraban a su Dios en santuarios cananeos y utilizando títulos o nombres cananeos.

Es verdad que los principios más importantes de la religión mosaica segregaban a «Israel» de entre las naciones. Moisés comenzó la organización del sacerdocio, la liturgia, la estructura de gobierno y el código de leyes; centró la nueva religión en los símbolos del «éxodo» o salida de la esclavitud de Egipto a la busca de la propia tierra y en la «alianza» con Yahvé, quien escogió a los israelitas como su pueblo elegido. No obstante, el «Israel» al que Dios llamó no era un grupo étnico con antecedentes históricos únicos y dignos, sino que era una mezcla de esclavos egipcios, siervos empobrecidos de los reyezuelos cananeos, emigrantes extranjeros que procedían del oriente, y todos los que abarca la significativa expresión de Nm 11, 4: «una chusma de gentes». Mientras que la teología o la religión tendían a ser separatistas y antigentílicas, los actos redentores de Dios hacia esa «mezcla» y esa «chusma» que se iba convirtiendo en Israel eran de amplitud y universalismo. La única cualidad absoluta no era la casta ni el dogma, sino la fe humilde en la misericordia de Dios.

La religión tenía que desarrollarse so pena de que la memoria de la misericordia de Dios y de sus actos de gracia se fueran desvaneciendo y se perdieran. Sin liturgia y sacerdocio, no se habrían creado nunca símbolos religiosos como medio de que Israel se adaptara y volviese a vivir el éxodo de Egipto y la alianza del Sinaí en los períodos siguientes de su historia. Sin la religión, Israel no habría desarrollado nunca una constante tradición de oración y culto a su Dios y salvador. Los principios oficiales de la religión separaban claramente a Israel de todas las demás naciones, pero la religión misma degeneró en ritualismo externo y falsa seguridad.

Antes de que tuviera lugar este colapso moral de la religión, David creó un imperio mundial: el de mayor prestigio en aquella época en que Egipto, Siria y Mesopotamia se hallaban en decadencia. La gloria del reinado de David, patentizada por el grandioso programa de edificaciones de su sucesor, Salomón, parecía que iba a cumplir todas las esperanzas, pero se trataba principalmente de un reino externo en el que ocupaba poco lugar la «fe humilde en un Dios de amor».

El falso ritualismo de la religión degenerada, la orgullosa seguridad de haber creado un imperio, así como también la aceptación libre y placentera de los excesos cananeos condujeron al gran movimiento profético. Dios tuvo que hacer desaparecer toda la estructura visible de la religión, la ciudad y la dinastía, para que Israel llegara a ser de

nuevo «un pueblo pobre y humilde» (Sof 3, 12), «el resto de Israel... [que] volverá» (Is 10, 20-21). De esa atención profética a los pobres y humildes nació la «luz de las naciones» (Is 49, 6), pero a costa de inmensos sufrimientos personales para el Segundo Isaías.

La oración de Israel llegó al exterior, hasta las naciones, principalmente en los himnos de alabanza. Podemos seguir la historia de esos himnos, viendo que nacieron de la emoción y asombro por la adquisición del país y por las alianzas concertadas con otras gentes desposeídas que vivían en Canaán. Influencias mitológicas intensas se dejan sentir en himnos como el Salmo 29, que proyecta la victoriosa batalla contra el pecado y la injusticia en un panorama cósmico y que de esta manera permite a los convertidos cananeos sentirse familiarmente en la religión mosaica. Contribuyeron incluso con símbolos importantes que comunicaban nuevas profundidades de significación a los orígenes de la religión de Israel.

Las oraciones de súplica continuaron esta actitud de confianza mística intuitiva de los himnos, pero centrándose ahora en el misterio del sufrimiento y la derrota. Estos salmos nacen principalmente de la influencia profética, especialmente de la de Jeremías y del Segundo Isaías. Manifiestan franqueza y sentido humano y ponen en tela de juicio la teología ortodoxa, no por su mitología o politeísmo como en el caso de los himnos, sino con cuestiones muy crudas: ¿Está dormido Dios? ¿Por qué no vela por la justicia de una causa? Estos salmos alcanzan su punto culminante en el Salmo 22, donde el inocente que sufre y es perseguido convoca una asamblea de afligidos, en vista de lo cual un editor posterior pudo ya invitar fácilmente a «las familias de los pueblos» y a los más afligidos de todos: a los difuntos.

En este resumen se podrían mencionar muchas otras cualidades de la oración de Israel que se extiende hasta la salvación universal. Los himnos de alabanza, con espontaneidad y emoción, llevan hasta el filo exterior de la teología; esos himnos con alusiones mitológicas pertenecían generalmente a la piedad popular o al menos quedaban al margen de la liturgia mosaica central.

Los himnos abundan en acciones corporales: cantar, batir palmas, danzar, tocar instrumentos musicales, hacer inclinaciones, prostrarse, responderse unos a otros en melódico diálogo, señalar hacia un grupo o hacia otras personas. Los himnos adoptaron rápidamente la estructura religiosa cananea de un templo e influyeron radicalmente en los antiguos símbolos mosaicos, como el arca de la alianza, que no conducirían ya al pueblo en su marcha hacia adelante, sino que permanecerían en santuarios como lugar de peregrinación popular.

Las oraciones de súplica, por su parte, se basaban en una teología de la reconciliación, en la que se veía uno libre de la culpa y volvía a nacer, no por el hecho de que una persona sustituyera a otra o a un grupo, sino por un lazo común de fe en Dios que es «compasivo y misericordioso, ... rico en gracia y fidelidad» (Ex 34, 6). La «reconciliación por medio de la unión» significaba que la reconciliación y restauración tienen que llevarse a cabo en las esferas seculares de la vida antes de que tenga lugar cualquier acto ritual de perdón. Lo que sucede en la esfera secular tiene que respetar las costumbres locales y normas de justicia. El país de misión y la patria o la iglesia que envía en misión poseen, cada uno, sus virtudes y sus especiales flaquezas. Cada uno, unido así al otro por medio de la fe en Jesús, puede actuar como agente de reconciliación con respecto al otro. Es tarea del misionero capacitar a la nueva iglesia para que abrace la fe cristiana antigua con sentido humilde de necesidad y con actitud digna al recibir dones e ideas.

Algunas de las oraciones de súplica, como el Salmo 44, manifiestan la incapacidad de una religión basada en la promesa divina y en una elección especial, para hacer frente a sus propios desastres y derrotas. El resultado fue que las antiguas fórmulas teológicas y las prescripciones jurídicas estrictas tuvieron que sufrir, para sobrevivir, una reforma radical. Esta nueva apreciación se lleva a cabo dentro del contexto de la tradición y del credo, como vemos por la estrofa del Salmo 44, que sirve de introducción. El salmo llegó a conclusiones en continuidad con el pasado, que nunca se adelantaron a su tiempo. En el Salmo 44, la derrota infundió a Israel una conciencia nueva de que la vida y la elección se basaban únicamente en la misericordia de Dios: la base para que todos los pueblos llegaran a ser los elegidos de Dios.

Una de las superaciones más importantes que llegan a la misión universal aparece en la oración callada y mística del Salmo 22. Cuando la respuesta humana hallaba sólo abandono y debilidad y sobrevivía únicamente por la contemplación serena de la tradición profética, nacida de la «agonía» mística, que ninguna acumulación de imágenes podía hacer sentir adecuadamente y que dejaba al prisionero en desnudez de cuerpo y alma, llegaba la respuesta única que inspiraba un himno de acción de gracias: «¡Tú me has oído, Señor!».

Cuando nos damos cuenta de que Dios escucha los gemidos de personas que se hallan distantes, como estuvo atento una vez a las lágrimas y dificultades del salmista y de los esclavos que vivían en el remoto Egipto, entonces la fe más vigorosa y la sabiduría más

creadora producirán una religión fiel a su origen y que responda a su Dios de amor.

«Se te ha revelado, oh hombre, lo que es bueno,
y lo que el Señor reclama en ti:
tan sólo practicar la justicia, amar la bondad
y vivir en humildad con tu Dios» (Miq 6, 8).

Meditando en un mensaje profético como éste, el salmista anunciaba un mensaje universal:

«Los desvalidos comerán hasta saciarse,
alabarán al Señor los que lo buscan:
Viva su corazón por siempre» (Sal 22, 27).

II

LOS FUNDAMENTOS DE LA MISION EN EL NUEVO TESTAMENTO

Donald Senior, C. P.

6

Jesús y la misión de la iglesia

«No he sido enviado sino a las ovejas perdidas de la casa de Israel» (Mt 15, 24)

Un examen del Antiguo Testamento ha demostrado que no está ausente en él el tema de la misión, en el sentido más amplio. Israel había nacido entre las naciones; de ellas tomó libremente y adaptó su propio idioma, culto y cultura, inspirándose en las naciones vecinas. Entre las numerosas tradiciones que se hallan entrelazadas en el Antiguo Testamento, se siente la preocupación por el papel que Israel debe desempeñar entre los pueblos vecinos como testigo de la presencia viva de Dios. Incluso en la concentración etnocéntrica que dominó al judaísmo después del destierro, hubo intentos de revisar las pretensiones demasiado exclusivas de que se poseía el favor de Dios.

En el período contemporáneo con Jesús, el judaísmo disfrutaba de una rica y a veces conflictiva diversidad. Algunos grupos sectarios como los esenios adoptaban una postura decididamente exclusivista contra los judíos considerados por ellos como incumplidores de la ley y contra los gentiles. Otros grupos judíos que se sentían más a gusto con la cultura griega, como los judíos de la diáspora que vivían en las ciudades del imperio, fuera de Palestina, o incluso algunos judíos palestinos más cosmopolitas, como los saduceos y los fariseos, adoptaban una actitud más favorable a los gentiles. El judío alejandrino Filón intentó explicar el judaísmo a sus contemporáneos no judíos, haciéndolo en las categorías filosóficas y culturales de ellos. Algunos judíos llevaban a cabo un activo proselitismo entre los gentiles, induciendo a los «temerosos de Dios» a abrazar el judaísmo

(el evangelio de san Mateo ofrece una poco favorable imagen de tal actividad: véase Mt 23, 15).

Sin embargo, el judaísmo del siglo I no experimentó nunca un llamamiento a misionar entre los gentiles equivalente al que invadió al cristianismo primitivo. Aunque hay hondas corrientes de continuidad entre el Antiguo Testamento y el Nuevo en lo que se refiere a la misión (y en muchas otras cosas), se advierten también sorprendentes novedades. Lo que anteriormente habían sido intuiciones proféticas del favor de Dios hacia las naciones y de su presencia en medio de ellas, se convertiría ahora en preocupación explícita y dominante de las comunidades del Nuevo Testamento. Nos dedicaremos a estudiar ahora esa nueva conciencia.

El catalizador que desencadenó la conciencia misionera de la iglesia primitiva y plasmó su mensaje básico fue la persona y el ministerio de Jesús. En él alcanzan su punto de explosión las fuerzas centrifugas detectadas en el Antiguo Testamento; en él tiene su fuente la perspectiva universalista del cristianismo primitivo. Pero un estudio atento de los datos bíblicos revela que el impulso misionero no procedió de Jesús de Nazaret en forma de un programa misionero explícito, nítido e inmediato. En realidad, Jesús *no* fue el primer misionero enviado a los gentiles. Como documentaremos, la conexión entre el ministerio de Jesús y la actividad misionera pospascual de la iglesia es más sutil, más evolutiva, más enraizada en el dinamismo de la historia.

La conexión entre la misión de Jesús y la misión mundial de la iglesia constituye el telón de fondo para casi todas las secciones del Nuevo Testamento que son objeto del presente estudio. En este capítulo estudiaremos dos aspectos significativos de la siguiente cuestión, de alcance un poco más amplio: 1) ¿Cuáles son las características de la persona y la misión de Jesús que condujeron a que la comunidad pospascual proclamara el evangelio universal? 2) ¿Cuál es la naturaleza de la conexión entre el Jesús prepascual y la iglesia pospascual? Esta última cuestión se estudiará también en los capítulos subsiguientes acerca de los evangelios y de otras tradiciones del Nuevo Testamento.

Jesús y los gentiles

El lazo más significativo entre Jesús de Nazaret y la misión mundial de la iglesia primitiva no fue que Jesús lanzara un programa misionero universal de carácter explícito. Antes de estudiar algunas dimensiones clave del ministerio de Jesús, es importante aclarar este

punto. Después de todo, hay ocasiones en los evangelios en que Jesús se encuentra con gentiles como la mujer siro-fenicia (Mc 7, 24-30) y el centurión (Mt 8, 5-13). Y hay mandatos dramáticos de proclamar el evangelio a todo el mundo, como ocurre en Mt 28, 19 y Lc 24, 47.

Hay que estudiar estos elementos juntamente con otros testimonios significativos de los evangelios. Los relatos sobre los encuentros de Jesús con los gentiles son relativamente escasos, y hay fuertes pruebas de que Jesús concentró su misión primera y principalmente en la comunidad de Israel. Mt 10, 5 y 15, 24 presentan a Jesús rechazando explícitamente la actividad entre los gentiles, y Jesús es muy crítico de la actividad proselitista de los fariseos (véase Mt 23, 15). Estos textos pudieran ser formulación de Mateo, pero captan el espíritu del ministerio de Jesús orientado hacia los judíos¹. Los pocos gentiles que desempeñan un papel en el relato de los evangelios son siempre ellos mismos los que se acercan a Jesús; no ocurre nunca lo contrario. Hay muy pocas pruebas de que Jesús hubiera trazado un programa consciente de predicación a los gentiles, aunque tales testimonios hubieran sido muy útiles luego para los evangelistas que escribían para una iglesia integrada cada vez más por gentiles.

Casi todos los encargos de misión universal dados por Jesús que se encuentran en los evangelios se presentan en contextos *postpascuales*. Textos como Mt 28, 16-20; Mc 16, 14-20; Lc 24, 47 y Jn 20, 21 se encuentran, todos ellos, en relatos de la resurrección-aparición. Mc 13, 10 y Mt 24, 14 y 26, 13 se refieren a la actividad pospascual de la comunidad. Así que los evangelios no ofrecen pruebas firmes de que Jesús de Nazaret, durante su vida, se dedicara a una misión universal en sentido explícito, ni que ordenara a sus discípulos hacerlo así. La evolución gradual y a veces penosa de la conciencia global de la iglesia, tal como aparece en los Hechos y en las cartas paulinas, confirma esta idea². Si Jesús hubiera iniciado una misión entre los

¹ No se ha estudiado todavía adecuadamente la cuestión del proselitismo judío en tiempo de Jesús. Parece que los judíos desplegaron considerable actividad «misionera» o apologética entre los gentiles, y muchas sentencias rabínicas (algunas de las cuales datan del siglo I) hablan positivamente de los gentiles. Pero parece que tal actividad no dejó de ser etnocéntrica en su perspectiva; algunos judíos eran abiertos con los convertidos de la gentilidad, pero éstos tenían que injertarse en la nación judía. Sobre esta cuestión, véase W. Braude, *Jewish Proselytizing in the First Five Centuries of the Common Era* (Providence, R. I.: Brown University Press, 1940); *Aspects of Religious Propaganda in Judaism and Early Christianity*, ed. por E. Fiorenza (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1976) 2-3; F. Hahn, *Mission in the New Testament* («Studies in Biblical Theology» 47) (Naperville: Allenson, 1965) 21-25.

² Sobre los Hechos, véase más adelante, capítulo 11, 366-378. El relato de Pablo sobre su enfrentamiento con Pedro acerca de esta cuestión en Gál 2, 1-14 corrobora

gentiles y hubiera dado instrucciones en este sentido a sus discípulos, entonces no se comprendería la repugnancia de la comunidad palestina primitiva a llevar a cabo esta misión.

Los especialistas se hallan divididos en cuanto a la evaluación que hay que hacer de estas pruebas y, particularmente, sobre la manera de relacionarlas con la misión pospascual de la comunidad. F. Hahn pone en su punto el estado de la cuestión y esboza las cuatro soluciones que se ha intentado dar³. La primera solución sostiene que Jesús fue, en realidad, un misionero cabal entre los gentiles. Los relatos sobre sus viajes por territorio de gentiles, su actitud abierta hacia ellos, y las exhortaciones misioneras de sentido universalista que hace a sus apóstoles, apoyarían este punto de vista. Pero, como hemos sugerido ya anteriormente, esta opinión, aunque tiene razón al afirmar la apertura de Jesús hacia los gentiles, pasa por alto la faceta negativa de los testimonios y no tiene en cuenta la naturaleza pospascual de los textos relativos a la misión.

Una segunda postura, más sutil, sostiene que Jesús no inauguró durante su vida una misión entre los gentiles, pero que tenía en su mente tal programa y, después de la resurrección, instruyó a sus discípulos en este sentido. Esta solución da la importancia que se merece a la naturaleza pospascual de los textos relativos a la misión, pero formula algunas hipótesis discutibles acerca de la conciencia histórica de Jesús. Imaginarse a Jesús de Nazaret acariciando —en su conciencia humana— la misión de grandes vuelos que tendría lugar más tarde entre los gentiles, pudiera no tomar debidamente en serio la humanidad de Jesús y el papel de la historia en el desarrollo de la identidad propia de la iglesia. Tropieza también con las vacilaciones evidentes de la iglesia con respecto a la admisión de los gentiles.

Una tercera postura, cuya figura más destacada es A. Harnack junto con otros teólogos protestantes liberales del siglo XIX, creía que la misión entre los gentiles era producto de las reflexiones de la iglesia primitiva sobre las dimensiones universales de las enseñanzas de Jesús. Jesús no emprendió, él mismo, tal misión, sino que la iglesia primitiva se dio cuenta de las implicaciones de su mensaje. Este punto de vista respeta los testimonios sobre la conciencia inicial de la iglesia, pero —como buena parte del protestantismo liberal del siglo XIX— tiende a pasar por alto otro factor importante acerca de Jesús y de la iglesia primitiva. Tanto Jesús como la comunidad primitiva

esta imagen fundamental de la lucha por el universalismo, tal como aparece en los primeros capítulos de Hechos.

³ F. Hahn, *Mission in the New Testament*, 26-41; véase también J. Jeremias, *Jesus' Promise to the Nations* («Studies in Biblical Theology» 24) (Naperville: Allenson, 1958).

eran conscientes del «tiempo» y creían que había comenzado la era final de la historia. La misión, en ese caso, no puede reducirse a los principios teológicos universales inherentes a las enseñanzas de Jesús (por importantes que puedan ser), sino que dimana también de la declaración de Jesús de que *ahora* es llegado el momento de la salvación divina.

Una cuarta postura se halla en la obra de Joachim Jeremias titulada *Jesus' Promise to the Nations*, en la que Jeremias acentuó plenamente el factor del «tiempo» en el advenimiento de la misión cristiana⁴. El autor argumenta que Jesús no inauguró, él mismo, una misión entre los gentiles, ni la iglesia la dedujo simplemente de los aspectos de la enseñanza de Jesús. Lejos de eso, la resurrección de Jesús de entre los muertos convenció a la comunidad primitiva de que había amanecido la era final de la salvación. Uno de los acontecimientos esperados al fin de los tiempos era la peregrinación de las naciones a Sión. Esta convicción desencadenó la actividad misionera de la iglesia. La solución de Jeremias concede su valor debido, ¿qué duda cabe!, al elemento escatológico, pero —como han señalado algunos críticos— no logra explicar el dinamismo de la misión. Para decirlo con otras palabras, si Dios conduce a los gentiles hacia Sión, ¿por qué los cristianos se sentían impulsados a salir y hacer una proclamación? Tal solución ofrece poca reflexión sobre la relación interna entre el mensaje de Jesús y la proclamación misionera efectuada por la iglesia.

La yuxtaposición de estas cuatro soluciones —cada una con su valor y con sus evidentes dificultades— ayuda a esclarecer los múltiples puntos de conexión que hay que tener en cuenta al relacionar la historia de Jesús con las actividades misioneras de la iglesia primitiva. Debemos respetar la conexión interna entre el mensaje de Jesús tal como se proclamó en su día ante oyentes que eran principalmente judíos, y el mensaje que la iglesia primitiva proclamó últimamente ante judíos y gentiles. Tenemos que respetar también la conexión entre la visión de Jesús acerca del momento histórico decisivo que había comenzado con su ministerio en favor del reino, y la convicción de la iglesia primitiva de que había amanecido la era final. Y, finalmente, no debemos perder de vista el lazo esencial entre la persona de Jesús de Nazaret y el impacto causado por él en sus discípulos, y la persona del Jesús resucitado como señor y animador de su iglesia misionera.

Nos hallamos ahora en condiciones de examinar algunas de las características de la persona y del ministerio de Jesús, que finalmente nutrirán el sentido eclesial de misión.

⁴ J. Jeremias, *Jesus' Promise to the Nations*, especialmente 55-73.

Jesús y el reino de Dios: punto de partida y contexto de la misión

El motivo central del ministerio de Jesús fue la «llegada del reino de Dios» (véase Mc 1, 14-15)⁵. Este rico símbolo bíblico ayudó a Jesús a entender y articular la naturaleza de su propia misión con respecto a Israel. El concepto de la llegada del reinado de Dios y su impacto sobre la vida del pueblo de Dios era un motivo que se había creado durante un largo período de la historia de Israel. Aunque la metáfora era corriente en tiempo de Jesús, no constituía ni mucho menos una nota dominante de la teología judía⁶. Parece que Jesús escogió deliberadamente este tema, considerándolo el más apropiado para expresar el significado de su misión. Puesto que este símbolo del reinado de Dios, o del reino de Dios, era flexible, capaz de variedad de matices e interpretaciones, es importante que respetemos el significado particular que le dieron las propias declaraciones y actos de Jesús.

El motivo del reino de Dios tenía extenso sentido tradicional en la conciencia de Israel. La fuente última de la metáfora del reino, en su nivel más profundo, era la relación salvífica entre Yahvé y su pueblo. Israel experimentaba a su Dios como un Dios salvador que lo rescataba de la esclavitud de Egipto, establecía una alianza y llevaba al pueblo a una tierra de promisión. Este mismo Dios era reconocido como el «Dios único» que regía el universo y todos los pueblos⁷.

Así, pues, una de las grandes paradojas del credo de Israel es que el Señor Dios, sin nadie que le igualara, había ligado su voluntad y su vida con los avatares históricos de Israel. De este vínculo de alianza entre Israel y Yahvé manaba el gran caudal de esperanza que tanto caracteriza al Antiguo Testamento. A pesar de los fallos de instituciones humanas como la monarquía y el sacerdocio, y –en cierta medida– a causa de esos mismos fallos, Israel fue considerando cada vez más que el cumplimiento de sus esperanzas para el futuro dependía únicamente del poder de Dios. Se erigiría un templo nuevo y perfecto; un siervo ungido y digno dirigiría al pueblo; Dios

⁵ Así lo afirman todos –virtualmente– los especialistas en Nuevo Testamento. Véanse, por ejemplo, las observaciones formuladas por N. Perrin, *Rediscovering the Teaching of Jesus* (New York: Harper & Row, 1967) 54; J. Sobrino, *Christology at the Crossroads* (Maryknoll, N. Y.: Orbis Books, 1978) 41; W. Kasper, *Jesus the Christ* (New York: Paulist Press, 1976) 72 [trad. esp.: *Jesús, el Cristo*. Salamanca: Sígueme, 1979)].

⁶ Véase G. Klein, *The Biblical Understanding of 'The Kingdom of God'*: «Interpretation» 26 (1972) 387-418.

⁷ J. Bright, *The Kingdom of God* (Nashville: Abingdon, 1953) 24-26.

vendría a establecer *su* reinado. Para decirlo con otras palabras: por la convicción que Israel tenía de que Dios poseía autoridad suprema sobre la vida de su pueblo y deseaba además rescatar a su pueblo de todo el mal, se fue desarrollando la metáfora de la «venida del reino de Dios».

Walter Kasper definió acertadamente tres dimensiones básicas de este motivo que orientan muy bien para conocer la interpretación que Jesús hacía del reino de Dios⁸.

En primer lugar, el reino de Dios tiene carácter escatológico. Esto es: se ocupa de las esperanzas de Israel acerca de su destino supremo, «con la certidumbre de fe de que, al final, Dios se revelará a sí mismo como el señor absoluto de todo el mundo»⁹. Por esta razón, la elección que Jesús hace de la metáfora del reino hace que su misión quede inmersa inmediatamente en la cuestión de la historia. Jesús de Nazaret, al utilizar la llegada del reino de Dios como su nota clave, nos daba a entender necesariamente que él se hallaba convencido de que había llegado un momento decisivo en la historia de Israel y de que su propia misión estaba ligada a ese *kairós*.

Una segunda dimensión del motivo del reino es su carácter teológico. «En la tradición del Antiguo Testamento y del judaísmo, la llegada del reino de Dios significa la llegada de Dios»¹⁰. Por esta razón, el término *basileia* es traducido por algunos en el sentido de «reinado», más bien que en el de reino. Es la presencia misma de Dios –presencia salvadora y transformadora– por la que Israel suspiraba. Ésta es una idea de importancia vital para comprender el motivo del reino y es la justificación para relacionar la enseñanza de Jesús acerca de la naturaleza de Dios con su ministerio relativo al reino.

En tercer lugar, la metáfora del reino de Dios tiene carácter soteriológico o salvador. El Dios que viene para regir a Israel es el Dios que está comprometido a salvar a su pueblo, el Dios que tiene intención de destruir el sufrimiento, la enfermedad, el mal y la muerte¹¹. El concepto de gobernante o rey implica evidentemente el ejercicio del poder, el establecimiento del orden. Puesto que el reinado de Dios transformará a Israel, hay alguna justificación para hablar del *reino*, y no precisamente de «gobierno» o de «reinado». La presencia salvadora y activa de Dios forjará un pueblo renovado y

⁸ W. Kasper, *Jesus the Christ*, 72-88.

⁹ *Ibid.*, 75.

¹⁰ *Ibid.*, 78.

¹¹ Sobre este punto, véase especialmente E. Schillebeeckx, *Jesus: An Experiment in Christology* (New York: Seabury Press, 1979) 141-143 [trad. esp.: *Jesús. La historia de un viviente* (Madrid: Cristiandad, 1981)].

una tierra pacífica. Aquí está el fundamento para relacionar los actos de poder y de curación realizados por Jesús con el motivo del reino.

La extensión y flexibilidad del símbolo del reino pudieron ser algunas de las razones de que Jesús escogiera, él mismo, este símbolo como la nota clave de su ministerio. La forma del motivo pudiera ofrecernos también alguna pista para reconciliar la naturaleza restrictiva de la misión de Jesús con el alcance universal de la misión de la iglesia. El motivo del reino de Dios era enteramente judío, y se desarrollaba a partir de su fiel monoteísmo, de su experiencia política torturada y de su tenaz esperanza. El señor rey vendrá a rescatar a su pueblo Israel. Pero, al mismo tiempo, la dimensión cósmica de las esperanzas de Israel dieron a este mismo motivo nacionalista una dimensión universal. El Dios del reino es también el señor del universo que gobierna a todos los pueblos. El momento de su intervención es el momento decisivo, el punto culminante de toda la historia, de la de Israel y de la de las naciones. Y su acción salvadora es definitiva. Es la derrota suprema del mal y de la muerte. Como haremos notar, estas proporciones universales hacen eclosión en casi todas las facetas de la proclamación que Jesús lanza del reino de Dios.

La «definición» que da Jesús del reino

En ningún lugar de los evangelios o del Nuevo Testamento en general ofrece Jesús su definición del reino de Dios, pero la expresión de «reino de Dios» se menciona explícitamente en algunos de los importantes sumarios de su ministerio, que leemos en los evangelios sinópticos (véase, por ejemplo, Mc 1, 14-15 y paralelos) y es algo que se repite en muchas de sus parábolas y dichos (véase, por ejemplo, Mc 4, 26.30; Mt 13, 44.45.47); pero no se expone su sentido. Lo que Jesús quiso dar a entender con esta metáfora hay que deducirlo del mensaje global de su predicación, de su estilo de vida, de lo que él se consagraba a hacer. Por eso, hemos de tener bien presente el extenso alcance del tema del reino. Las parábolas de Jesús acerca de un Dios clemente y misericordioso, su comunión con los marginados y con las mujeres, sus curaciones y sus exorcismos, sus conflictos por la interpretación de la ley: todo eso viene a ser una definición que se va acumulando, acerca de lo que es el reino de Dios.

La piedad extraordinaria de Jesús

Hay firme consenso entre los especialistas en Nuevo Testamento en que uno de los rasgos característicos de Jesús de Nazaret fue su

notable relación espontánea e íntima con Dios¹². Como es ya bien sabido, el término cariñoso *abba* –dimutivo arameo de «padre», utilizado tanto por los niños como por los adultos para dirigirse a su padre– fue seguramente la manera habitual con que Jesús se dirigía a Dios en oración (véase Mc 14, 36)¹³. Tal invocación de Dios en la oración carece prácticamente de analogía en la piedad judía y contrasta con el formalismo reverente y la invocación muy estudiada que eran propios de la piedad judía intertestamental. El modelo de oración, presentado por Jesús mismo en Lc 11, 2-4, tiene también este sabor de extraordinaria espontaneidad y forma directa, que se hallan implícitas en la invocación *abba*.

La intimidad de Jesús con su Padre debe vincularse con otra característica de la tradición evangélica: el énfasis que Jesús hace en la misericordia y compasión de Dios. La razón de que Jesús se dirija con tanta libertad y espontaneidad al Dios temido y reverenciado de Israel y le llame *abba* consiste en que Jesús había experimentado que su Dios era clemente, amante y compasivo. El Dios que Jesús conoce es poderoso, pero sensible e interesado por las necesidades de su pueblo.

Esta experiencia de Dios se revela en varias de las más brillantes parábolas de Jesús. Las tres parábolas de la misericordia de Lc 15 –la oveja perdida, la dracma perdida y el hijo pródigo– retratan a lo vivo la generosidad de Dios ante una falta, movido por su compasión hacia un solo israelita que se pierda. La parábola del propietario que contrata jornaleros para su viña (véase Mt 20, 1-16) y cuya generosidad hacia los que habían sido contratados los últimos ofende a los trabajadores, parece apuntar también hacia lo mismo: «¿Te da envidia mi generosidad?». En Mt 5, 43-48 se asocia el llamamiento de Jesús a la reconciliación sin límites –«amad a vuestros enemigos»– con la ilimitada compasión del Padre que «hace salir el sol sobre malos y buenos, y manda la lluvia sobre justos e injustos».

Este último texto, en que la manera de proceder de Dios se convierte en modelo de la respuesta humana («así seréis hijos de vuestro Padre que está en los cielos»), ilustra otro significativo aspecto de la piedad de Jesús. La experiencia de Dios como abrumadoramente misericordioso y compasivo exige una respuesta por

¹² E. Schillebeeckx, *Jesus*, 256-271; J. Dunn, *Jesus and the Spirit* (Philadelphia: Westminster Press, 1975) 11-40.

¹³ Sobre la importancia de esta forma de dirigirse a Dios en el contexto de la piedad judía, véase J. Jeremias, *The Prayers of Jesus* («Studies in Biblical Theology» 6) (London: SCM Press, 1967) 11-65. El término arameo aparece en los evangelios únicamente en Mc 14, 36. Los demás evangelistas ofrecen el término griego equivalente (véase, por ejemplo, el evangelio de san Mateo: *pater mou*, «Padre mío!», en 26, 39). La expresión aramea se halla también en Rom 8, 15 y Gál 4, 6.

parte de los que tienen esta experiencia¹⁴. El llamamiento a la conversión es parte intrínseca del motivo del reino: «El reino de Dios está cerca; convertíos y creed al evangelio» (Mc 1, 15). La abrumadora compasión de Dios no es gracia barata, sino gracia transformadora. Sobre este fundamento se edificará gran parte de la predicación de Jesús acerca de la reconciliación, y su interpretación de la ley: puntos que estudiaremos más adelante.

Jesús y su ministerio de compasión con las personas de la periferia

En estrecha relación con la imagen que Jesús tiene de Dios como gratuitamente compasivo se halla otro rasgo característico de su ministerio en relación con el reino. Los evangelios presentan a Jesús asociándose de modo llamativo con aquellos miembros de la sociedad judía que eran considerados como personas al margen de la ley y que, por tanto, se veían excluidas de la participación en la comunidad religiosa y social de Israel¹⁵. Hay testimonios de ello en toda la tradición evangélica, de manera predominante pero no exclusiva en los evangelios sinópticos.

Jesús se sienta a la mesa en compañía de «pecadores» públicos y marginados y de recaudadores de impuestos y tributos (véase, por ejemplo, Mt 9, 10; 11, 19; Mc 2, 15-17; Lc 7, 31-35). Sus declaraciones sobre los pobres revelan una evidente simpatía hacia los indefensos y sitúan plenamente a Jesús en la tradición profética que se ponía del lado de los oprimidos y en contra de los explotadores (véase Lc 6, 20-26)¹⁶. Jesús muestra actitud abierta hacia los despreciados sama-

¹⁴ El texto de «Amad a vuestros enemigos» se ha descrito como el dicho más característico de Jesús, sin paralelo directo en el judaísmo. Sobre este texto admirable, véase V. Furnish, *The Love Command in the New Testament* (Nashville: Abingdon, 1972) 45-59; J. Piper, 'Love Your Enemies' (Society for New Testament Studies Monograph Series) (New York: Cambridge University Press, 1979); L. Schottroff, *Non-Violence and the Love of One's Enemies*, en *Essays on the Love Commandment*, obra publicada bajo la dirección de R. Fuller (Philadelphia: Fortress Press, 1978) 9-39.

¹⁵ Sobre este aspecto del ministerio de Jesús, véase N. Perrin, *Rediscovering*, 102-108. J. Jeremias estudia los antecedentes de este motivo en el marco palestino de los días de Jesús; véase *New Testament Theology: The Proclamation of Jesus* (New York: Scribners, 1971) 108-121 [trad. esp.: *Teología del Nuevo Testamento* (Salamanca: Sigueme 1977)]. Un tratamiento más popular de esta cuestión puede verse en D. Senior, *Jesus: A Gospel Portrait* (Dayton: Pflaum, 1975) 69-82.

¹⁶ Véase J. Dupont, *The Poor and Poverty in the Gospels and Acts*, en *Gospel Poverty* (Chicago: Franciscan Herald Press, 1977); M. Hengel, *Property and Riches in the Early Church* (Philadelphia: Fortress Press, 1974) 23-30, y *supra* c. 3.

ritanos (véase, por ejemplo, Lc 10, 10-37; 17, 11-19; Jn 4). Se asocia sin dificultad con mujeres y las admite en la comunidad de sus discípulos, conversando abiertamente con ellas y aceptando públicamente sus señales de afecto y fidelidad: acciones tabú para un maestro público de religión en la sociedad patriarcal de los días de Jesús (véase, por ejemplo, Lc 7, 36-50; 8, 1-3; Jn 4, 27, etc.)¹⁷. Aunque Jesús no inicia una misión sistemática entre los gentiles, hay varios sucesos de los evangelios que ilustran una actitud básicamente abierta hacia los extranjeros, que eran temidos y evitados por la mayoría de los contemporáneos de Jesús (véase Mt 8, 5-13; Mc 7, 24-30; y las observaciones favorables que hace Jesús sobre las ciudades de los gentiles en Mt 11, 20-24). Parece que Jesús es capaz de detectar bondad en aquellas personas que su sociedad consideraba perdidas.

Estas irritantes compañías de Jesús no son incidentales en su ministerio. La ampliación de la compasión, fidelidad y amistad, sobrepasando fronteras –bien definidas– de exclusión era una parábola en acción, era una manera de comunicar intuitivamente la comprensión que Jesús tenía de Dios y de la naturaleza de su reinado¹⁸. El marco que ofrece san Lucas a las parábolas de la misericordia en el capítulo 15 realza el siguiente punto: Jesús defiende su amistad y su comunión de mesa con los «recaudadores de impuestos y con los pecadores» (15, 1-2). Y lo hace narrando tres parábolas de la escandalosa misericordia de Dios. Tanto la asociación de Jesús con esa clase de personas como sus parábolas son declaraciones que constituyen una crítica y hablan al corazón, acerca de la naturaleza del Dios que viene a reinar en un Israel transformado.

¹⁷ Van creciendo rápidamente los trabajos que se escriben sobre el tema de la actitud de Jesús hacia las mujeres en el contexto de la sociedad patriarcal del judaísmo palestino del siglo I; véase, por ejemplo, E. y F. Stagg, *Woman in the World of Jesus* (Philadelphia: Westminster Press, 1978); E. Tetlow, *Women and Ministry in the New Testament* (New York: Paulist Press, 1980); R. Karris, *The Role of Women according to Jesus and the Early Church*, en *Women and Priesthood*, obra publicada bajo la dirección de C. Stuhlmüller (Collegeville, Minn: Liturgical Press, 1978) 47-57.

¹⁸ Hablando de un aspecto de esta asociación con los marginados, el aspecto de la comunión de mesa, Schillebeeckx hace la siguiente observación: «...la comunión de un convite, sea con los 'publicanos y pecadores' notorios, sea con los suyos, en reunión más reducida o más numerosa, es una característica esencial del Jesús histórico. En ella, Jesús se revela como mensajero escatológico de Dios que trae el mensaje de la invitación de Dios dirigida a todos –incluidos especialmente los que según la opinión oficial de entonces quedaban excluidos– para que asistan al banquete de paz del reino de Dios; esta comunión de mesa es en sí misma, como comida en compañía de Jesús, un ofrecimiento en el momento presente de la salvación escatológica» (*Jesus*, 218).

La misericordia impulsiva del Dios del reino salta las fronteras levantadas arbitrariamente. Esta corriente de pensamiento se detecta en algunos pasajes clave de los evangelios. En Mt 11, 16-30, el evangelista enlaza el himno entonado por Jesús con el altercado por su ministerio con los marginados. Análogamente, el texto de Os 6, 6 sobre el deseo que Dios tiene de misericordia rebate las murmuraciones de los adversarios de Jesús que le criticaban por sentarse a la mesa con pecadores (véase Mt 9, 10-13; 12, 7).

Así que el estilo irritante del ministerio de Jesús tiene que estar vinculado supremamente con su piedad. A la manera de los profetas clásicos, Jesús de Nazaret había sentido, haciéndola el meollo mismo de su misión, una valoración renovada de la libertad y clemencia del Dios de Israel: ese Dios que no podía ser controlado o limitado por las fronteras que Israel había levantado cuidadosamente. Esta intuición profética de Jesús no sólo explicará muchas de las características de su ministerio en Israel, sino que además se convertirá en lazo esencial con la misión—supremamente universal—de la iglesia misma.

Jesús y su interpretación de la ley

Aunque posteriores controversias entre la iglesia primitiva y la sinagoga dejaron su huella en los numerosos relatos de conflictos que figuran en los evangelios, difícilmente se podrá dudar de que Jesús de Nazaret discrepó con algunos de sus contemporáneos acerca de la interpretación de la ley¹⁹. Y aquí también puede establecerse conexión directa entre el impulso general del ministerio de Jesús relativo al reino y la actitud de Jesús ante la ley.

Aunque Jesús era, él mismo, un judío estricto—y de esto no cabe ninguna duda—, hay ejemplos en que él invoca su propia autoridad y su propia experiencia para poner los valores de la compasión y de la rectitud interior en confrontación directa con la interpretación de la ley dada por sus adversarios. Por ejemplo, en Mc 2, 23-28, uno de tantos relatos de conflictos introducidos tempranamente en el ministerio de Jesús, el mandamiento de que no se recogieran espigas en sábado se subordina a la necesidad que tenían los discípulos de alimento. En Mc 3, 1-6, Jesús cura a un hombre que tenía la mano seca, y lo hace desafiando directamente la prohibición de curar en sábado. En Mc 7, 1-23 (véase Mt 15, 1-20), se da valor relativo a los ritos de purificación, en contraste con la limpieza interna y la integri-

dad. En Mt 23, 23, las leyes sobre los diezmos se subordinan a «lo de más peso... la justicia, la misericordia y la fidelidad». La subordinación de toda la ley al mandamiento del amor capta con exactitud el espíritu de las enseñanzas de Jesús (véase Mt 22, 40; véase también Mc 12, 31; Lc 10, 25-37).

Los conflictos en torno a la ley pueden considerarse como otra nota de la proclamación de Jesús acerca del reino. El Dios que viene para regir a Israel es un Dios de sobrecogedora compasión, un Dios atento al sufrimiento y a las necesidades humanas. De ahí brota la voluntad del Padre con respecto a la humanidad. Eso es lo que verdaderamente se propone la ley, a los ojos de Jesús. Por eso, Jesús critica y desafía toda interpretación de la ley que parezca ir en contra de esta voluntad fundamental de Dios de salvar y favorecer a la vida humana. Y por eso, toda respuesta humana y todas las estructuras humanas dentro de la familia de Israel tienen que transformarse a la luz de esta apremiante realidad. Como hace notar Bornkamm: «La razón de este mandamiento de amar, dado por Jesús, es sencillamente que eso es lo que Dios quiere y lo que Dios hace»²⁰.

La enseñanza de Jesús sobre la reconciliación y el perdón

Otro tema dominante en el material de los evangelios que procede auténticamente de Jesús es el énfasis en la reconciliación y el perdón, a costa del juicio o la retribución. Aquí encontramos otra faceta de las enseñanzas de Jesús que se relaciona directamente con su experiencia de Dios como misericordioso y con la respuesta transformadora que dimana de este hecho. El Dios del reino que llega es un Dios que perdona gratuitamente; por eso, la persona que acepta a este Dios tiene que transformar su vida en consonancia con ello.

Esta clase de lógica directa subyace a algunos textos evangélicos sobre la reconciliación. Las dos versiones de la oración dominical (Lc 11, 4; Mt 6, 12) vinculan el perdón de Dios con la reconciliación humana. Como ya se hizo notar, el llamamiento a amar incluso a los enemigos (Lc 6, 35; Mt 5, 44)—un dicho sumamente característico de Jesús— es relacionado directamente con el amor indiscriminado del Padre hacia todos. El enunciado antitético que se encuentra en Mt 5, 23-24 y que exige la reconciliación antes de hacer una ofrenda en el altar, es como un eco de las amonestaciones de los profetas sobre el

¹⁹ Véase A. Hultgren, *Jesus and his Adversaries* (Minneapolis: Augsburg Publishing Co., 1979); G. Bornkamm, *Jesus of Nazareth* (London, Hodder and Stoughton, 1960, 96-100 [trad. esp.: *Jesús de Nazaret* (Salamanca: Sigueme, 1977)]).

²⁰ G. Bornkamm, *Jesus*, 114.

culto auténtico (véase Is 1, 10) y relaciona también íntimamente la experiencia de Dios con la reconciliación humana.

Mt 18, 21-35 es tal vez la ilustración más extensa de esta faceta de las enseñanzas de Jesús ²¹. La pregunta de Pedro sobre los límites del perdón (Mt 18, 21) recibe como respuesta el llamamiento de Jesús a la reconciliación sin límites («setenta veces siete veces»). La parábola del siervo despiadado (Mt 18, 23-35) se convierte en alegoría, ligeramente velada, de la experiencia de que Dios —el Dios que viene en su reino (véase 18, 23)— es perdonador gratuito («Movido a compasión el señor de aquel siervo, lo dejó en libertad, y además le perdonó la deuda»: 18, 27). La respuesta del siervo es inconsecuente, porque hace caso omiso de lo que el señor había hecho por él e inmediatamente trata sin piedad al otro siervo, compañero suyo. La conclusión de la parábola reitera la petición del padrenuestro (18, 35).

Vemos aquí también que el ministerio de Jesús relativo al reino suprime la alienación y derriba las barreras de la hostilidad o la exclusión. Este impulso hacia un alcance cada vez más amplio de la comunidad ocupa su lugar en la lista acumulada de los temas intrínsecos al ministerio de Jesús que constituyen la base suprema de una misión universal.

Jesús y su ministerio de curaciones y exorcismos

Otra parte integrante del ministerio de Jesús, que ayuda a definir el sentido del reino de Dios, son sus actos poderosos de curación y los exorcismos. Contrariamente a las tendencias, más racionalistas, de hace algunos decenios, los especialistas modernos admiten que la tradición de los milagros pertenece al nivel más temprano del material evangélico, aunque dicho material haya sido influido, evidentemente, por la reflexión pascual de la iglesia ²².

Todos los evangelios retratan a Jesús como persona que poseía extraordinaria autoridad y carisma personal, como persona que en

²¹ Todo el discurso del capítulo 18 tiene las señales características del estilo y la teología de san Mateo. Algunos han sugerido que la parábola del siervo despiadado (18, 23-35), que es particular del evangelio de san Mateo, es en realidad una composición del evangelista y presenta en forma de relato la petición del padrenuestro relativa al perdón (véase Mt 6, 12.14-15); véase, por ejemplo, M. Goulder, *Midrash and Lection in Matthew* (London: SPCK, 1974) 402-404. Sobre la totalidad del capítulo 18 de Mt, véase W. Pesch, *Matthäus der Seelsorger* («Stuttgarter Bibelstudien» 2) (Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk, 1966).

²² Sobre la tradición de los milagros en los evangelios, véase E. Schillebeeckx, *Jesus*, 179-200; W. Kasper, *Jesus the Christ*, 89-99.

sus encuentros con los enfermos tenía la capacidad de curarlos. Jesús cura dolencias físicas como las fiebres (Mc 1, 30-31), da la vista a los ciegos (Mc 8, 22-26), sana los miembros paralíticos y secos (Mc 3, 1-6), limpia las enfermedades de la piel (Lc 5, 12-16). Libera a las víctimas de un amplio espectro de males psicológicos (véase el sumario de Mt 4, 23-25). En los sinópticos (especialmente en Marcos) Jesús lleva a cabo también gran número de exorcismos, liberando a las personas misteriosamente poseídas por «malos espíritus».

Nuestra tarea no consistirá aquí en examinar críticamente los relatos de milagros o en iniciar una discusión sobre sus implicaciones metafísicas. Lejos de eso, lo que deseamos es estudiar cómo esta dimensión de la actividad correspondiente al ministerio de Jesús guarda relación con el concepto que Jesús tenía del reino de Dios: relación establecida —al parecer— por Jesús mismo y amplificada ulteriormente en el desarrollo de la tradición evangélica.

En Lc 11, 20 (y en el texto análogo de Mt 12, 28) Jesús relaciona explícitamente con el reino de Dios sus actividades de curación y exorcismo: «Pero, si yo arrojo los demonios por el dedo de Dios, es que el reino de Dios ha llegado a vosotros». Estas palabras de Jesús son el punto culminante de una controversia planteada con sus adversarios (véase Lc 12, 14-23; Mt 12, 22-30; y un suceso análogo en Mc 3, 22-27), que interpretan los actos de poder que realiza Jesús como prueba de que tiene pacto con Satanás. El hecho de que Jesús realice curaciones no es lo que interesa, sino únicamente el significado de tal poder. Jesús mismo, en estas palabras (y en la curiosa parábola del espíritu impuro que entra en la casa, parábola que sigue a continuación inmediata, véase Mc 3, 27; Mt 12, 29; Lc 11, 21-22), declara que sus actos están vinculados con el propósito que Dios mismo tiene de salvar. Tan sólo en este plano, toda la tradición de los milagros y exorcismos podrá integrarse en la interpretación que Jesús da del reino. El Dios del reino llega como el final supremo de la enfermedad, la muerte y el mal. Por eso, el poder liberador que dimana de Jesús revela la naturaleza de ese Dios y hace incluso que comience su reinado. Como señala Schillebeeckx:

«Los evangelios hacen ver claramente que una salvación que no se manifieste, aquí y ahora, con respecto a personas concretas, no tendría nada que ver con la 'buena nueva'. El amanecer del reinado de Dios se hace visible en la tierra misma, en nuestra historia, a través de la victoria sobre los 'poderes del mal'. Así lo ilustran los milagros de Jesús. En la lucha contra el mal, Jesús está completamente de la parte de Dios. Jesús es un poder de bondad que vence a Satanás» ²³.

²³ E. Schillebeeckx, *Jesus*, 189.

Si recordamos el alcance del símbolo del reino, tal como lo esbozamos anteriormente, veremos las razones que nos asisten para integrar bajo este epígrafe los actos poderosos de Jesús. La actividad de curación realizada por Jesús se enfrenta directamente con el mal que se ha apoderado de la humanidad: enfermedad, sufrimiento, muerte. Los exorcismos aceptan el hecho de que el mal se experimenta como una fuerza misteriosa y trascendente que va más allá de la perversidad de la decisión humana. Y, así, la dedicación del ministerio de Jesús a la liberación de los seres humanos ilustra con viveza la naturaleza soteriológica del reino. Y puesto que Jesús actúa en nombre de Dios, como quien está convencido de que obedece al llamamiento de Dios y al poder del Espíritu de Dios que reside en él, sus actos liberadores de curación y exorcismo revelan la naturaleza misma del Dios del reino y son, por tanto, actos teológicos en sentido estricto. Se revela al Dios del reino como un Dios compasivo, misericordioso, vivificador y transformador.

A la curación, y particularmente a los exorcismos, se les da también en la tradición evangélica una significación escatológica. El derrocamiento de Satanás y la derrota definitiva del mal y de la muerte eran temas característicos de la apocalíptica judía. Cuando Jesús de Nazaret realizaba su ministerio de curación en nombre del reinado de Dios que llegaba, estaba dando a su actividad una significación agudamente escatológica. El cumplimiento definitivo de las esperanzas de Israel, la transformación suprema que se esperaba al fin de los tiempos, estaban ya haciendo irrupción en la historia mediante la acción liberadora realizada por Jesús en nombre de Dios.

Estas amplias dimensiones de los actos poderosos de Jesús son otro impulso más para las implicaciones universales de la misión de Jesús. Aunque la mayor parte de la actividad de curación y de los exorcismos realizados por Jesús parece que se llevó a cabo en favor de judíos, la naturaleza de la lucha ilustrada en tales encuentros es universal y cósmica. Como hace notar Boff:

«El reino de Dios anunciado por Cristo no es liberación de este o de aquel mal, de la opresión política por los romanos, de las dificultades económicas de la gente, o de sólo el pecado. No debemos estrechar el reino de Dios, reduciéndolo a un aspecto particular, sino que lo abarca todo: el mundo, la persona humana y la sociedad; el total de la realidad ha de ser transformado por Dios»²⁴.

²⁴ L. Boff, *Jesus Christ Liberator* (Maryknoll, N. Y.: Orbis Books, 1978) 55 [trad. esp.: *Jesucristo y la liberación del hombre* (Madrid: Cristiandad 1982)]; véase también F. Hahn, *Mission*, 33.

La actividad sanadora de Jesús demostraba que la gracia salvadora de Dios no se extiende tan sólo a la culpa personal y a las relaciones que han quedado rotas, sino que se extiende también a los cuerpos humanos, a las estructuras sociales, a las fuerzas misteriosas que tienen en jaque a la creación. Los problemas del sufrimiento, de la muerte, de la naturaleza del universo material son cuestiones intrínsecamente universales. Las cartas déutero-paulinas, especialmente Colosenses y Efesios, tratan de desarrollar este aspecto de la tradición y lo relacionan con la propia misión cósmica de la iglesia. Puesto que el Cristo resucitado es señor de todo el mundo y de todos los poderes, la iglesia tiene también atribuciones de alcance universal (véase el capítulo 8, *infra*). Sentimos el enlace directo que va desde el ministerio de Jesús consistente en curar y en hacer exorcismos, y que pasa por la exaltación del Cristo resucitado, hasta llegar a la misión cósmica de la iglesia.

La suma total de estas varias dimensiones del ministerio de Jesús define lo que él entendía por el «reino de Dios». Mediante su imagen experiencial de Dios, mediante sus enseñanzas e interpretación de la ley, mediante sus asociaciones y sus dedicaciones, mediante sus actos de poder y exorcismo, Jesús de Nazaret dio densidad y penetración a un símbolo potencialmente abstracto. La llegada del reino era la soberanía eficaz y transformadora de un Dios sobrecogedoramente compasivo.

Implicaciones universales del ministerio de Jesús relativo al reino

Una vez hecha esta descripción básica del ministerio de Jesús relativo al reino, podemos concentrarnos ahora en sus dimensiones universales implícitas. Como hicimos notar al principio, Jesús no inauguró una misión universal programática, pero su persona, sus enseñanzas y sus actos se convertirían en incontenible catalizador y creador del sentido misionero de la iglesia.

Una imagen de Dios más abierta

Por la tradición evangélica podemos conjeturar que Jesús de Nazaret no hablaba especulativamente acerca de la naturaleza de Dios. Se inspiraba en la gran herencia judía. A lo largo de siglos de pruebas para su fe, los israelitas habían llegado a afirmar que su Dios era el señor del universo y creador de todas las cosas. El mundo y su

historia eran la esfera propia de la acción de Dios, e Israel era objeto especial, pero no exclusivo, de su amor.

Nada de la imagen de Jesús acerca de Dios constituye una adición a la herencia judía. Lo que posee fuerza singularísima son los acentos particulares que hay en las enseñanzas de Jesús acerca de Dios. Uno de esos acentos sería el encarecimiento –en la vida y en las enseñanzas de Jesús– de la relación íntima que puede establecerse entre Dios y el creyente, de la disponibilidad de Dios (como quien dice). Hemos señalado ya esta piedad extraordinaria en Jesús mismo. Aunque los evangelios sugieren también que la relación de Jesús con Dios era singular e irreplicable, sigue subrayándose la cercanía de Dios con respecto a sus criaturas. Los discípulos no deben sentir angustia, porque Dios se preocupa de ellos mucho más que de las azucenas del campo y de las aves del cielo (Mt 6, 26-30). Su amor y solicitud sobrepasa con mucho a la de los padres humanos (Lc 11, 10-13). Y, así, uno de los temas característicos de las enseñanzas de Jesús acerca de la oración es la confianza: los discípulos deben orar repetidas veces y sin vacilar (Lc 11, 5-10), para estar seguros de ser oídos. De hecho, se invita a los discípulos que se dirijan a Dios llamándole «Padre» (Lc 11, 2; Mt 23, 9), una de las metáforas clave del Jesús histórico al hablar sobre Dios ²⁵.

Y, así, uno de los avances específicos de la tradición de Jesús es proclamar que Dios está cerca, es accesible e invita a la relación con los hombres. Aunque Jesús proclama que este ofrecimiento de Dios es gratuito e incondicional, la realidad misma de tal ofrecimiento invita a una respuesta, e incluso la exige. Por eso, las enseñanzas de Jesús se centran en el tema típico de «obedecer la voluntad de mi Padre» (véase Mt 7, 21), de «abandonarlo todo a causa del reino» (Mt 10, 28-31), de «perdonar como se os perdona a vosotros» (véase Mt 6, 12.14-15). Dejar de responder es, en último término, la destrucción de la vida humana: invita al juicio. Pero lo que no debe perderse de vista es el énfasis que se hace en toda la proclamación de Jesús de que la experiencia inicial de Dios no es de juicio o exclusión, sino de invitación, compasión y perdón. Los textos sobre el juicio y los textos sobre la reconciliación no se hallan en el mismo nivel de la tradición evangélica. El primer impulso de Dios, tal como lo proclama Jesús, es la aceptación, la apertura, la inclusión: es algo que toca a los de dentro y a los de fuera, a los justos y a los pecadores.

²⁵ Sobre esta metáfora y sobre todo el tema de la imagen patriarcal de Dios, véase R. Hamerton-Kelly, *God the Father* (Overtures to Biblical Theology series) (Philadelphia: Fortress Press, 1979). Hamerton-Kelly sugiere que la forma en que Jesús utiliza esta metáfora la libera de sus limitaciones culturales.

Como ya se hizo notar, esta nota dominante del amor y la compasión conduce a una tendencia característica del ministerio de Jesús: la llamativa tendencia a derribar las fronteras. Ello es también elemento importante de las teologías sobre la misión que aparecen más tarde en el Nuevo Testamento. San Pablo trabaja con una experiencia semejante de Dios –relacionada directamente con la tradición de Jesús–, cuando proclama que Dios es «salvador de los que estaban alejados de Dios», que Dios es «imparcial» y que ofrece gratuitamente la salvación a judíos y gentiles. Lucas-Hechos realzan también el tema de la «imparcialidad» benévola de Dios, y la relacionan directamente con el ministerio de Jesús que echaba abajo las fronteras. San Mateo acentúa el tema de los de fuera que son sensibles y responden con interés, por ejemplo los magos (Mt 2, 1-12), los gentiles como el centurión (Mt 8, 5-13) o la mujer cananea (Mt 15, 21-28) y las «ovejas» en el juicio final (Mt 25, 31-46). Todos ellos responden al favor que Dios les ha mostrado gratuitamente. La tradición juanina habla a nivel cósmico del amor de Dios hacia el mundo, y de Jesús como quien revela ese amor que lo abarca todo (Jn 3, 16-17). Así que, aunque Jesús no deduce, él mismo, de sus enseñanzas acerca de Dios las consecuencias plenas que de ellas se derivan para la misión, sin embargo las cualidades seleccionadas proféticamente no admiten limitación, sino que de hecho fomentan el universalismo, inherente ya al concepto judío de Dios como señor de todas las naciones.

Una visión del pueblo de Dios, con sentido abarcador

El impulso y avance que significa el ministerio de Jesús acerca del reino aparta del concepto demasiado rígido de Israel como pueblo elegido y lleva a una visión del pueblo de Dios que potencialmente abarca a todos. Jesús ejerció su ministerio con judíos y a favor de Israel. Ahora bien, con el impacto acumulado de su mensaje, con la utilización que hizo de motivos y símbolos teológicos, con su crítica profética de las instituciones de Israel, Jesús tendió a relativizar el énfasis en la «identidad», en favor de una serie –más alta– de prioridades.

Algunos ejemplos específicos ilustrarán este punto. La elección que Jesús hace de los doce sugiere que su imagen favorita sobre el destino de Israel no era la del resto, sino la del «pueblo de Dios» plenamente restaurado. En los días de Jesús, se hallaba muy en boga el motivo del resto: la esperanza de que sólo una porción escogida de

Israel permanecería fiel y sería salvada²⁶. Esto, a su vez, era parte de una atmósfera sectaria omnipresente causada por la amenaza de la ocupación romana y que debilitaba las avenencias mostradas por los grupos gobernantes en Israel. En el siglo antes de Cristo, aparecieron algunos grupos reformistas, como los esenios de Qumrán y los fariseos, que se consideraban a sí mismos como el resto elegido que observaba fielmente la tradición de Israel, en contraste con la mayoría, que se habían hecho infieles²⁷.

La elección del título «los doce» alude evidentemente a las doce tribus de Israel, e indica que Jesús interpretaba su propia misión como encaminada a la restauración del pueblo de Dios. A sus discípulos se les hace partícipes del cuadro en esa visión escatológica. La comunidad que Jesús comienza a formar simboliza a un Israel plenamente restaurado, que el Dios del reino quiere lograr²⁸. Jesús vuelve al concepto, más tradicional, de «pueblo de Dios». Esta metáfora se relaciona, evidentemente, con Israel y con su identidad, pero es un símbolo mucho más abierto que el símbolo sectario del resto. Y, de hecho, uno de los temas clave que se refleja en la tradición evangélica posterior y en san Pablo es precisamente la cuestión de saber quién pertenece al pueblo de Dios.

Otra simbolización más abarcante es la clara preferencia de Jesús por el tema del banquete mesiánico, como corrector del motivo de la peregrinación escatológica de las naciones a Sión. Mt 8, 11 (véase el paralelo en Lc 13, 28-29) termina el relato sobre la fe maravillosa del centurión con las siguientes palabras de Jesús: «Os lo aseguro: en Israel, en nadie encontré tanta fe. Os digo, pues, que muchos vendrán de oriente y de occidente a ponerse a la mesa con Abraham, Isaac y Jacob en el reino de los cielos; en cambio, los hijos del reino serán arrojados a la oscuridad, allá afuera. Allí será el llanto y el rechinar de dientes». Esta declaración, que aparece como dicho auténtico, sitúa a los gentiles en pie de igualdad con los israelitas en la era mesiánica. Los gentiles no llegan a Sión bajo un yugo (elemento básico del motivo tradicional de la peregrinación), sino que comparten plenamente el gozo del reino. Esta participación de los gentiles se debe a su admirable respuesta, que es el aspecto más interesante del relato del centurión en Mt 8, 5-13.

El tema del banquete y las reacciones favorables de los gentiles

²⁶ Véase E. Schillebeeckx, *Jesus*, 144-145; F. Hahn, *Mission*, 30; J. Jeremias, *Jesus' Promise*, 40-54.

²⁷ Sobre estos grupos, véase S. Freyne, *The World of the New Testament* («New Testament Message» 2) (Wilmington, Del.: Michael Glazier, 1980) 105-118.

²⁸ Véase F. Hahn, *Mission*, 29-30; sobre el concepto de los doce, véase S. Freyne, *The Twelve Disciples and Apostles* (London: Sheed and Ward, 1968).

encuentran eco en cierto número de textos evangélicos. La fiesta mesiánica es una de las imágenes escatológicas favoritas de Jesús (véase, por ejemplo, Mt 22, 1-14; 25, 1-13; Lc 14, 1.15-24; 15, 6.9.22-24; 22, 16). Un motivo que aparece una y otra vez es el de abrir las puertas para que participen en el banquete todos los que quieran responder a la invitación (véase Lc 14, 21-24). El criterio de la respuesta, como haremos notar, se traduce en juicio sobre los que habían sido invitados, juicio que expresa frustración (por Israel) y alaba a los marginados que están deseosos de entrar. Una serie análoga de textos se encuentra en Mt 11, 20-24, donde el rechazo que experimenta Jesús por parte de las ciudades de Galilea contrasta con la aceptación de que es objeto por los gentiles en las regiones de Tiro y Sidón e incluso en las regiones perennemente yermas de Sodoma (véase también Mt 10, 15).

El potencial expansivo del mensaje de Jesús acerca del pueblo de Dios queda reforzado por otras dos características de su predicación. Parece que Jesús evitó el tema de la venganza contra las naciones, mientras que, al mismo tiempo, subrayó mucho que la respuesta adecuada a la gracia de Dios es el criterio básico para ser admitido en su pueblo. El motivo de la venganza escatológica, o retribución, contra los judíos que no observaban la ley y contra los gentiles fue un motivo muy marcado en la literatura judía de los tiempos paralelos a Jesús y a la iglesia primitiva²⁹. Algunos judíos habían puesto en peligro su fe y se habían hecho desobedientes a la ley, socavando con ello la fortaleza de Israel. Los gentiles, especialmente los romanos, habían perseguido al pueblo y corrompido su vida. Y, así, muchos judíos fieles a la ley estaban convencidos de que Dios tomaría venganza en el día del juicio de esas malas acciones. Ese día sería un día de cólera para los gentiles y para los que no observaban la ley.

Este tema se halla ausente muy significativamente de la predicación de Jesús. Lejos de eso, se subraya de manera consecuente la respuesta de fe y obediencia a Dios como criterio decisivo para el juicio, criterio que da carácter relativo al de raza y condición. Abundan los ejemplos de este motivo. Además de los relatos del centurión (véase Mt 8, 5-13) y de la mujer siro-fenicia (Mt 7, 24-30), hay algunas sentencias que ilustran este tema (véase, particularmente, Mt 7, 15-27; 10, 15; 11, 22; 21, 28-32; 25, 31-46).

Un motivo íntimamente relacionado es el de la sinceridad. Gran parte de los dichos de Jesús zahieren a la piedad inauténtica (véase Mt 6, 1-18) o a la realización de obras «para que la gente las vea» (Mt 6,

²⁹ Véase J. Jeremias, *Jesus' Promise*, 41-46.

1). La acentuación que Jesús hace de la rectitud y la autenticidad como piedras de toque de la genuina religión no es –desde luego– extraña al judaísmo como tal; es tema constante en la tradición profética (véase, por ejemplo, Is 1, 1-17). Pero la intensidad que Jesús da a ese mensaje, juntamente con el énfasis que hace en la respuesta auténtica a los demás símbolos de apertura que hay en su predicación y en su ministerio, ofrecen poderoso estímulo para la misión universal de la iglesia. Como haremos notar en capítulos subsiguientes, estos temas son amplificados en la tradición evangélica y lo son también (aunque no de manera tan directa) por san Pablo con el fin de justificar la admisión de los gentiles en el pueblo de Dios, en pie de igualdad con los judíos.

Las cualidades proféticas del ministerio de Jesús revelan otra dimensión de su misión, con la que podemos dar por terminado nuestro estudio de Jesús y su concepto expansivo del pueblo de Dios³⁰. Hemos observado ya bajo otros epígrafes algunas de esas críticas proféticas que se contienen en la misión de Jesús (por ejemplo, su relación íntima con los marginados, su interpretación de la ley, su apertura hacia los gentiles que respondían con interés a la gracia de Dios). Una vista de conjunto del ministerio del Jesús histórico muestra una constante crítica de actitudes, prácticas y estructuras que tendían arbitrariamente a restringir o a excluir a los miembros potenciales de la comunidad israelita. La mayoría de los «indeseables» a quienes Jesús defendía eran judíos (por ejemplo, mujeres judías, recaudadores judíos de impuestos, pecadores públicos, enfermos y achacosos judíos), pero entre ellos había también samaritanos (véase Lc 9, 55; 10, 33) y, más raramente, gentiles (Mc 7, 24-30; Mt 8, 5-13).

La crítica profética lanzada por Jesús atacaba a la raíz de esas exclusiones, reinterpretando la ley en el sentido de la misericordia y la compasión (véanse las controversias sobre el sábado), corriendo el riesgo de ser condenado en virtud de la ley por asociarse directamente con los marginados (por ejemplo, cuando se sentaba a la mesa con ellos y escogía discípulos de entre ellos), o por tomar partido activamente en favor de ellos (declaraciones de Jesús en casa de Simón, a vueltas con el sábado, etc.), e incluido probablemente el gesto profético exasperante de purificar el templo.

En el contexto de los días de Jesús, este género de acción iba directamente en contra de la preocupación legitimista que debieron de sentir los dirigentes judíos, ansiosos de conservar su identidad y

³⁰ El carácter profético del ministerio de Jesús es estudiado por F. Gils, *Jésus Prophète d'après les Évangiles Synoptiques* (Louvain: Publications Universitaires, 1957; y D. Hill, *New Testament Prophecy* (Atlanta: John Knox Press, 1979) 48-69.

cohesión ante la amenaza que suponía la ocupación romana. Porque el hecho de que Jesús, maestro influyente, se hubiera atrevido a dar carácter relativo a algunas de las fronteras, estrictamente definidas, que separaban a los miembros fieles de la comunidad de Israel, eso debió de sentirse como una amenaza peligrosa contra la estabilidad. Un examen detenido del material de los evangelios no deja apenas duda de que esta cuestión –la crítica profética formulada por Jesús contra las fronteras– fue causa primordial de la hostilidad que se levantó contra él y una de las razones principales de la desgana cooperación de los dirigentes judíos y de los funcionarios romanos en la ejecución de Jesús³¹. Este impulso profético de la misión de Jesús –reinterpretado a la luz de su resurrección y filtrado a través de la perspectiva teológica de los diversos autores del Nuevo Testamento– aparecerá como característica supremamente auténtica del cristianismo primitivo en su movimiento hacia los gentiles y en su relativización radical de la ley.

Una visión positiva del destino humano

El ministerio de Jesús relativo al reino incluye otro aspecto que tendrá consecuencias importantes para la comprensión de la misión en el Nuevo Testamento: el sentido de la historia. Una de las dificultades respecto del motivo del reino de Dios, tal como lo proclamó Jesús, consiste en descifrar las declaraciones de Jesús acerca del «tiempo» de ese reino. Aunque parece que algunas de sus declaraciones y parábolas afirman que el reino es inminente, «está cerca» (Mc 1, 14-15), otras implican que la llegada del reino sigue siendo futura y que hay que aguardar un intervalo importante (Mt 13, 24-30).

Estas declaraciones, al parecer en conflicto, se deben quizás –en parte– a la posible ambigüedad por parte de Jesús acerca del tiempo previsto para el reino (véase Mc 13, 32), y por parte también de la iglesia primitiva. Pero, lo que es más importante todavía, se derivan de la naturaleza misma de la experiencia del reino. La llegada del reino de Dios no puede reducirse a una serie localizada de circuns-

³¹ Son difíciles de evaluar y se discuten intensamente las razones precisas que condujeron a la ejecución de Jesús y a la intervención de funcionarios romanos y dirigentes judíos en su condena. Y así es particularmente por las repercusiones ecuménicas de este tema. Estas cuestiones son estudiadas juiciosamente por W. Wilson, *The Execution of Jesus* (New York: Scribners, 1970), E. Lohse, *History of the Suffering and Death of Jesus Christ* (Philadelphia: Fortress Press, 1967) y G. Sloyan, *Jesus on Trial* (Philadelphia: Fortress Press, 1973).

tancias o sucesos, y por tanto no es definible en relación con un momento particular de la historia. El reino es, de manera aún más radical, una experiencia de la soberanía de Dios; es una metáfora que describe una *calidad* de vida, y no una referencia al «clímax» (o terminación) de la historia. Tan sólo porque el reino es así, pudo Jesús conectar la experiencia del reino con cosas tales como sus exorcismos (Lc 11, 28) o como la reconciliación (Mt 18, 25-35). En estas experiencias presentes del poder de Dios, uno encontraba su reinado definitivo. La consumación de ese reinado –sus plenas consecuencias a nivel cósmico e histórico– sigue siendo futura, pero su presencia está haciendo ya irrupción en la historia humana. En ambos casos –en el caso presente y en el futuro–, el reino es resultado de la iniciativa salvadora de Dios. No es puramente evolutivo. El señor del reino está haciendo sentir ya su presencia en el momento presente y está orientando a su pueblo y a su mundo hacia su pleno destino.

La convicción acerca de la relación de Dios con la historia humana, tal como se expresa en las enseñanzas y en el ministerio de Jesús, tuvieron sutiles pero importantísimas repercusiones para el sentido misionero del cristianismo primitivo. Trataremos de sintetizar de la siguiente manera las convicciones de Jesús acerca de la historia:

1. Las enseñanzas de Jesús –especialmente sus parábolas– manifiestan decididamente una visión «optimista» o esperanzadora de la historia. Esto quiere decir que, a pesar de la confusión y de las pruebas, está asegurada la victoria suprema del reinado de Dios. Las parábolas del crecimiento (véanse, por ejemplo, las parábolas de la semilla en Mc 4, 3-9.26-29.30-32) señalan lo siguiente: aunque las semillas parecen insignificantes y vulnerables y la condición del suelo parece inhóspita, la cosecha es inevitable y abundante. Como hace notar Conzelmann, este tipo de parábolas no comentan la naturaleza evolutiva del reino, sino el triunfo definitivo del poder de Dios³². Otros tipos de sentencias de Jesús se mueven en esta misma dirección. Tienen particular importancia las palabras de Jesús relacionadas con la última cena (véase Mc 14, 25; Lc 22, 16.18). La declaración que Jesús hace frente a su muerte inminente y violenta –«hasta el día en que lo beba nuevo [el producto de la vid] en el reino de Dios»– es testimonio poderoso de la visión triunfante de Jesús acerca del destino humano³³. Su enunciación sobre el triunfo de su

ministerio profético exhala el mismo espíritu: él, aunque esté experimentando rechazo y muerte, «será resucitado al tercer día»: expresión tradicional de las esperanzas apocalípticas³⁴.

2. Jesús se hallaba también convencido de que la llegada del reino significaría victoria sobre el mal y sobre la muerte. En esto, Jesús comparte una visión decididamente apocalíptica de la historia. Sus exorcismos son visiones anticipadas de la derrota definitiva de Satanás (véase Lc 10, 17). Ciertos números de parábolas hablan de un juicio final en el que se separará a los buenos de los malos, siendo estos últimos destinados a la destrucción (véase Mt 13, 14-43.49-50). Los discursos apocalípticos, aunque influidos evidentemente por la experiencia cristiana posterior, se basan en material auténtico de Jesús, quien contempla en visión una lucha épica con el mal y con la muerte, y el triunfo supremo sobre esas fuerzas (véase Mc 13, 7-27).

3. Estas dos dimensiones, estrechamente relacionadas entre sí, del motivo del reino –el triunfo futuro asegurado del señorío de Dios y la derrota suprema de la muerte– convergen en el presente. Repetidas veces, la visión escatológica de Jesús se convierte en parte de su ministerio presente. Ante la perspectiva de la victoria asegurada, Jesús aconseja «estar sobre aviso» (Mc 13, 33-37) y confiar sin temor (véase Mt 10, 16-31; Mc 13, 11.13). Él mismo tiene que enfrentarse de manera análoga con el rechazo e incluso con la muerte (Lc 13, 33; Mc 14, 26; Mt 26, 18). La victoria y la consiguiente derrota del mal animan el ministerio de curación ejercido por Jesús, sus exorcismos y sus críticas proféticas. Los valores que constituirán los criterios supremos para la vida humana –la justicia, la compasión, la paz– se convierten ahora en normas operativas para el presente (véase Mt 25, 31-46 y las bienaventuranzas). Este mismo razonamiento parece consolidar la apertura de Jesús hacia los gentiles y los marginados. Aunque la afluencia de las naciones es parte del escenario final del reino de Dios, sin embargo se da ya buena acogida y se elogia el acercamiento de gentiles que responden con interés al llamamiento (Mt 8, 11), porque esa visión amplia y abarcante de la redención está haciendo irrupción ya.

Apenas se puede dudar de que este tono escatológico del ministerio de Jesús relativo al reino tuvo enormes repercusiones sobre la iglesia primitiva, incluido el aspecto de su motivación de la misión. La experiencia de la resurrección validó e intensificó la perspectiva

³² H. Conzelmann, *Jesús* (Philadelphia: Fortress Press, 1973) 74-81.

³³ Véase E. Schillebeeckx, *Jesús*, 306-312; R. Pesch, *Das Abendmahl und Jesu Todesverständnis* (Freiburg: Herder, 1978).

³⁴ Véase, por ejemplo, Os 6, 2. Sobre esta expresión, véase el estudio realizado por C. Evans (Naperville: Allenson, 1970) 47-50, y K. Lehmann, *Auferweckt am dritten Tag nach der Schrift* (Freiburg: Herder, 1968) 159-191.

histórica que Jesús comunicó a sus seguidores. Como señalaremos al estudiar la literatura paulina y la de los evangelios, esta convicción sobre el advenimiento del reino se convirtió en parte integrante de la teología de la iglesia acerca de la misión.

Conclusión:

La misión de Jesús y la misión de la iglesia

Podríamos sintetizar así estas reflexiones sobre el ministerio de Jesús acerca del reino y sobre la relación de dicho ministerio con la perspectiva misionera de la iglesia primitiva: Jesús y su misión son supremamente decisivos para el *carácter*, el *alcance*, la *urgencia* y la *autoridad* de la misión cristiana de la iglesia primitiva.

El *carácter*: la perspectiva pospascual de la iglesia primitiva y las circunstancias particulares de los escritores del Nuevo Testamento y de sus comunidades reinterpretarían la tradición histórica enraizada en Jesús. Pero apenas se puede dudar de que, consideradas de manera global, las teologías misioneras de la iglesia primitiva llevan la impronta del ministerio mismo de Jesús. El Nuevo Testamento acentúa la iniciativa de Dios en la salvación, el carácter central del mandamiento del amor, el énfasis en la reconciliación y en la comunidad, la apertura hacia los marginados y los necesitados, el sentido eclesial de confianza en Dios y la piedad extática de la iglesia: todas estas características esenciales de la proclamación cristiana primitiva hallan su impulso inicial y decisivo en el mensaje mismo de Jesús.

El *alcance*: como ilustrará nuestra visión panorámica de la literatura del Nuevo Testamento, la cuestión de las «fronteras» siguió siendo una preocupación central de la iglesia primitiva, como lo había sido de Jesús mismo. La lucha de la iglesia primitiva para sobrepasar los confines de Israel, para estar abierta a los gentiles, fue tema importante de las cartas paulinas y de buena parte de la tradición evangélica. La influencia mutua entre la iglesia y las aguas religiosas inexploradas del mundo helenístico, tal como se ve en las cartas de Pedro, es eco de una presión semejante. La carta a los Colosenses y la tradición déutero-paulina de la carta a los Efesios llevan la cuestión de las fronteras hasta una escala cósmica, declarando que el señorío del Cristo exaltado y, por tanto, la tarea misionera de la iglesia no tiene fronteras. Este movimiento centrífugo de la comunidad primitiva evitó que llegara jamás a ser una comunidad

sectaria. Y también este espíritu tiene su origen en las perspectivas mismas adoptadas por Jesús.

La *urgencia*: la comunidad primitiva tenía plena atmósfera escatológica. Esperaba con ansiedad el tiempo del fin y se hallaba convencida (como vemos con especial claridad en Lucas y en Pablo) de que estaba viviendo en la aguardada época del espíritu. Poseía evidente esperanza del triunfo futuro (que aparece con claridad no sólo en las características apocalípticas de los evangelios y del Apocalipsis, sino también en Pablo, en las cartas déutero-paulinas y en otras tradiciones del Nuevo Testamento). Todas estas características de la proclamación cristiana primitiva continuaban y desarrollaban el sentido que Jesús tenía de la historia. Apenas se puede dudar de que esta conciencia histórica, aunque no era la única razón para la apertura de la iglesia a los gentiles, constituía un motivo primordial de la misión cristiana primitiva.

La *autoridad*: una evaluación atenta de los lazos entre Jesús y la misión de la iglesia primitiva podría sacar rectamente la conclusión de que, en último término, lo que constituía la diferencia no era *lo que* Jesús había dicho o hecho, sino *quién* había sido Jesús. La crucifixión podía interpretarse, tanto histórica como teológicamente, como un signo de interrogación radical abierto y cerrado en torno a la persona y el ministerio de Jesús. Tal era, en efecto, la convicción de Pablo, y esta convicción resuena en los relatos sinópticos de la pasión. Todo el ministerio de Jesús —su privilegiado sentido de la piedad, su interpretación de la ley y la fuerza de su poder sanador— habían quedado en tela de juicio por la crucifixión pública por obra de los romanos y con el consentimiento de las autoridades religiosas del pueblo mismo de Jesús³⁵. Más que el rechazo de los actos de un hombre, esta muerte socavaba los títulos mismos con que se presentaba la persona de Jesús.

Y, así, la resurrección es interpretada rectamente por gran parte de la teología cristiana primitiva como la vindicación de Jesús (véase Hch 2, 36: «Dios ha hecho Señor y Cristo a este Jesús a quien vosotros crucificasteis»). Por el poder salvador de Dios, no sólo quedó validada en todas sus facetas la misión de Jesús, sino que su misma persona se reveló como exaltada, escogida, trascendente. El acontecimiento de la resurrección revela a la iglesia primitiva la impresionante identidad de Jesús como el Cristo, como el hijo de

³⁵ La crucifixión pretendía ser una humillación y rechazo públicos de su víctima, y quería ser, por tanto, un disuasivo. Sobre este punto, véase M. Hengel, *Crucifixion* (Philadelphia: Fortress Press, 1977).

Dios, como el hijo del hombre, como el señor del universo. La autoridad cristológica implícita en las palabras de gracia y en los actos de Jesús de Nazaret quedaba ahora revelada explícitamente como la autoridad y la misión del Hijo de Dios. Este dinamismo da origen a lo que acertadamente llaman la teología de la misión en el Nuevo Testamento.

7

La teología de la misión en san Pablo

«Hacemos de embajadores en nombre de Cristo, siendo Dios el que por medio de nosotros os exhorta» (2 Cor 5, 20).

Será difícil exagerar la importancia de san Pablo para el estudio de los fundamentos bíblicos de la misión. San Pablo no fue el único ni el primero en proclamar el evangelio a los no judíos. La actividad misionera del cristianismo se había difundido ya por todo el imperio (por lo menos, hasta llegar a Roma), antes de que entrara en escena san Pablo. Como haremos notar, san Pablo no fue el creador de la predicación misionera de la iglesia primitiva, estando en deuda en este punto con la tradición cristiana primitiva y con el judaísmo. Pero, por suerte o por disposición de la providencia, el pensamiento de san Pablo llena casi una tercera parte de los escritos del Nuevo Testamento. San Pablo es el único de los escritores del Nuevo Testamento que ofrece una visión muy profunda y sistemática del cristianismo universal. El vigor de la palabra y de la personalidad de san Pablo y la energía de su dedicación misionera **siguen** haciendo que las cartas paulinas hablen poderosamente a la iglesia en cuanto a la comprensión que ésta tiene de sí misma.

Las cuestiones que se plantean

Plantear la cuestión sobre la misión en san Pablo será quizás la tarea más ardua de la presente obra, no porque la teología de la

misión sea extraña o aparezca raras veces en el pensamiento de san Pablo—evidentemente no es así—, sino porque la teología de la misión es prácticamente un sinónimo de las impresionantes reflexiones paulinas sobre la vida cristiana. No es intención nuestra escribir otra introducción más al pensamiento de san Pablo, o una síntesis de su teología, aunque es inevitable que haya que examinar importantes elementos de su pensamiento. Más bien, lo que queremos preguntar acerca de san Pablo, y de la manera más específica posible, son las cuestiones que nos orienten en el estudio que estamos desarrollando. Resultado de este enfoque concreto será que tendremos que desplazar a la periferia algunos temas importantes en san Pablo (por ejemplo, algunas de sus preocupaciones éticas, la cronología de su vida, aspectos de su eclesiología, etc.).

Las cuestiones que vamos a plantear acerca de san Pablo se reducirán a dos:

1. ¿Cuáles son los fundamentos teológicos de la misión para san Pablo, es decir, qué convicciones llevaron a un «fariseo de fariseos» (Flp 3, 4-5; Gál 1, 4) a convertirse en el «apóstol de los gentiles»? Téngase en cuenta que, al hablar de «fundamentos teológicos» o de «convicciones», no pretendemos decir que san Pablo desarrollara su misión por motivos puramente dogmáticos. Intimamente enlazadas con las reflexiones de san Pablo están sus experiencias y su dinamismo, que plasmaron su teología. No podemos pasar por alto tales elementos, al tratar de articular su teología.

2. ¿Qué podemos aprender sobre el contenido y el estilo de la actividad misionera de san Pablo? Lo importante no es sacar conclusiones precipitadas sobre la evangelización contemporánea. Pero el análisis de la estrategia misionera de san Pablo—a base de los testimonios parciales que poseemos—nos hará comprender más hondamente su teología. Si, entretanto, aprendemos algo sobre la labor misionera contemporánea, ¡tanto mejor!

Las fuentes

Antes de acercarnos a los escritos paulinos con estas dos preguntas, es necesario aclarar algunas cuestiones previas.

En primer lugar, debemos reconocer la naturaleza de nuestras fuentes y su potencial para responder a las cuestiones que tenemos planteadas. Entre los especialistas paulinos hay consenso general en que las siguientes cartas son correspondencia auténtica de san

Pablo: Romanos, 1 Corintios, 2 Corintios, Gálatas, 1 Tesalonicenses, Filemón ¹. Algunos han discutido la autenticidad de Filipenses, pero parece que son muy débiles las razones para excluir esta carta. Son quizás más discutibles 2 Tesalonicenses y Colosenses, pero las consideraremos como auténtico material paulino. En nuestra opinión, las cartas pastorales y Efesios contienen auténtica tradición paulina, aunque es probable que fueran compuestas después de san Pablo, inspirándose en su pensamiento, pero reinterpretándolo para un tiempo nuevo y una nueva situación. Por eso, la teología misionera de estas cartas la estudiaremos en capítulos separados (capítulos 8 y 12, *infra*).

Debemos hacer notar que, al estudiar a san Pablo, no podemos hacer referencia más que de paso a la imagen que de él presenta san Lucas en los Hechos. Aunque gran parte del material sobre san Pablo que figura en los Hechos se basa indudablemente en tradición fiable, san Lucas reinterpreta esas tradiciones al servicio de su propia teología. Por eso, al igual que las cartas déuteropaulinas, los Hechos merecen tratamiento aparte, dentro del contexto de la teología lucana (véase el capítulo 10, *infra*).

Después de determinar las cartas que van a ser objeto de estudio, no queda completa todavía la lista de nuestras precauciones de carácter preliminar. Es importante tener bien presente la naturaleza de las cartas de san Pablo ². Tales cartas son epístolas y no son textos misioneros en sentido estricto. Es decir, no son copias de la predicación inicial de san Pablo a comunidades no cristianas, ni abordan directamente las cuestiones sobre el fundamento paulino de la misión, tal como lo hemos planteado anteriormente. Ni son tampoco tratados teológicos que abarquen la totalidad de la perspectiva paulina del evangelio. La carta a los Romanos es lo que más se acerca a una exposición completa, pero se trata también, en último término, de una carta de ocasión y no hace una presentación sistemática de toda la teología paulina.

La correspondencia de san Pablo es pastoral, y responde a problemas pastorales particulares de una comunidad cristiana específica. Excepto en el caso de Romanos, una comunidad a la que san Pablo no había evangelizado ni visitado todavía, las cartas están escritas a iglesias fundadas por san Pablo y con las que él mantenía

¹ Por «autenticidad» entendemos la autoría paulina; no se trata de un juicio sobre el valor o la canonicidad de las cartas en cuestión. Para un examen a fondo de los argumentos a favor y en contra, en este asunto, véase W. Kümmel, *Introduction to the New Testament*, ed. inglesa revis. (Nashville: Abingdon, 1975).

² Véase W. Doty, *Letters in Primitive Christianity* («Guides to Biblical Scholarship Series») (Philadelphia: Fortress Press, 1973).

estrechos lazos³. Así que hay muchas cosas en esa correspondencia que se dan por supuestas y que no se mencionan. Como hace notar Leander Keck, «leer estas cartas es un poco como escuchar una conversación telefónica: hay que tratar siempre de deducir qué es lo que están diciendo al otro extremo de la línea y adivinar el contexto de la conversación»⁴.

Por suerte para nosotros, las cartas de Pablo tienen también carácter público y universal. Aunque escritas para un auditorio determinado, parece que se pretendió que las cartas se leyeran en público y tal vez que se distribuyeran incluso a otras comunidades. Esto, combinado con la gran inteligencia de Pablo, hace que las cartas sean más que simples escritos de ocasión y nos da acceso al marco teológico amplio en el que san Pablo elabora sus conclusiones pastorales específicas. Esta exquisita mezcla de lo específico y de lo universal, de lo pastoral y de lo dogmático, hace que sea apasionante y deliciosa la interpretación paulina del tema de la misión o de cualquier otro tema.

Aunque las cartas de san Pablo no sean documentos misioneros en el sentido riguroso de la palabra, no debiéramos olvidar que las principales epístolas fueron escritas, todas ellas, durante el período de actividad misionera más intensa del apóstol, y que todas las cartas, excepto la dirigida a los Romanos, fueron escritas a comunidades que eran el resultado directo de su labor misionera. Aun en el caso de Romanos, es probable que parte de su razón para escribir fuera la cuestión de la misión, y el tema de la salvación de los judíos y los gentiles, que domina la carta, está íntimamente relacionado con toda la teología paulina acerca de la misión⁵. Aunque hay que respetar el contexto específico de las cartas paulinas, aproximarse a ellas desde la perspectiva de la misión no es introducir un tema extraño o anacrónico.

Las influencias en san Pablo

La interpretación paulina contemporánea viene dedicando mucho esfuerzo a determinar cuáles fueron las influencias que contri-

³ Parece que Pablo ni visitó la ciudad de Colosas, pero la comunidad de allí había sido evangelizada por su estrecho colaborador, Epafras (Col 1, 7); véase también *infra*, 260-262.

⁴ L. Keck, *Paul and his Letters* («Proclamation Commentaries») (Philadelphia: Fortress Press, 1979) VIII.

⁵ Véase K. Stendahl, *Paul among Jews and Gentiles* (Philadelphia: Fortress Press, 1976) 3-4. Para estudiar más detenidamente la situación existente en Roma y que

buyeron a plasmar la teología del apóstol. Puesto que Pablo era judío de habla griega, formado en la tradición palestinese y se movía activamente en el ambiente gentilico de Grecia y Asia Menor, tuvo acceso a diversos mundos de pensamiento que durante el siglo I de nuestra era ejercían entre sí extensa y compleja influencia. La teología de san Pablo no la determina una combinación de «influencias» o antecedentes. Por ejemplo, san Pablo pudo haber tomado de la filosofía estoica algunos de sus conceptos y de sus términos para entender y expresar que la comunidad cristiana era el «cuerpo de Cristo». Pero esta «influencia» no origina ni determina la eclesiología de san Pablo⁶.

En el estudio de la teología de san Pablo sobre la misión, hay ciertas influencias importantes que desempeñan un papel significativo, aunque no supremamente determinativo, en la formación del pensamiento paulino.

El judaísmo

A pesar de que la visión paulina de la misión cristiana situó finalmente al apóstol en conflicto con algunos aspectos del judaísmo, san Pablo siguió teniendo en común con esa «matriz» formativa muchas de sus convicciones, incluso algunas referentes a la cuestión misma de la misión⁷. Permítasenos enumerarlas aquí sucintamente: a) San Pablo aceptaba las Escrituras hebreas como la palabra revelada de Dios, y elaboró consecuentemente su teología en diálogo con la Escritura, utilizando técnicas rabínicas aprendidas del judaísmo; b) al formular su propia eclesiología, san Pablo siguió atribuyendo un papel especial a Israel, aunque mantuvo firmemente que los gentiles tenían acceso a la salvación; c) en su estimación del mundo gentilico y en ciertos temas básicos de su predicación misionera, san Pablo utilizó temas tradicionales en la predicación misionera judía⁸.

determinó las cartas de san Pablo, véase K. Donfried, *The Romans Debate* (Minneapolis: Augsburg Publishing Co., 1977).

⁶ Véase L. Keck, *Paul and his Letters*, 8-11.

⁷ Sobre los antecedentes judíos de san Pablo, véase W. D. Davies, *Paul and Rabbinic Judaism*, 4.ª ed. (Philadelphia: Fortress Press, 1980); H. Schoeps, *Paul: The Theology of the Apostle in the Light of Jewish Religious History* (Philadelphia: Westminster Press, 1961); E. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism* (Philadelphia: Fortress Press, 1977).

⁸ Véase C. Bussmann, *Themen der paulinischen Missionspredigt auf dem Hintergrund der spätjüdischhellenistischen Missionsliteratur* (Bern: Herbert Lang, 1971), y *después*, 254-256.

Aunque pocos negarán el genio creador de san Pablo y la originalidad de gran parte de su teología, el apóstol no fue «el segundo fundador» del cristianismo, ni tampoco fue independiente del resto de la comunidad primitiva, aunque san Pablo mismo pudiera causar esta impresión (por ejemplo, al exponer su experiencia de conversión en Gál 1, 11-17). En puntos clave, san Pablo definió explícitamente su propia predicación como una tradición recibida (1 Cor 11, 23; 15, 3) y defendió tenazmente la autenticidad de su misión y de su evangelio, señalando su aprobación por las autoridades de la comunidad (véase, por ejemplo, Gál 2, 2-10). En un estudio sobre la predicación misionera de san Pablo, Bussmann saca la siguiente conclusión: «[Pablo]... no estaba en oposición con el resto de la proclamación efectuada por el cristianismo primitivo, sino que era consciente de la identificación total con él y no propagaba una formulación alternativa u opuesta del kerygma»⁹. La evaluación dada por Bussmann pudiera exagerar la homogeneidad de san Pablo con las demás tradiciones del cristianismo primitivo (ahí está, después de todo, la cononada controversia que vemos en Gálatas), pero subrayar la continuidad es más acertado que presentar a san Pablo como simple inconformista.

El helenismo

Indudablemente, san Pablo —como ciudadano romano y como judío de la diáspora— no podía eludir la influencia de la cultura grecorromana. Como han subrayado estudios recientes, ni siquiera un judío estrictamente palestino hubiera podido mantenerse al margen de esa influencia, ya que la cultura helenística había irrumpido profundamente en Israel desde comienzos del siglo IV a. C.¹⁰ La consecuencia es que los especialistas no están ya tan seguros de que,

⁹ C. Bussmann, *Themen der paulinischen Missionspredigt*, 191. Debemos señalar también que san Pablo no llevaba a cabo aisladamente su labor misionera, sino que tenía una extensa red de cooperadores y grupos que le ayudaban en otras comunidades; sobre este aspecto, véase W. H. Ollrog, *Paulus und seine Mitarbeiter* («Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament» 50) (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1979).

¹⁰ Para un estudio detallado de las repercusiones del helenismo sobre el judaísmo palestino, véase M. Hengel, *Judaism and Hellenism*, 2 vols. (Philadelphia: Fortress Press, 1974); sobre la actitud de san Pablo con respecto a los no judíos, véase R. Döbelstein, *Die Beurteilung der 'Heiden' bei Paulus* («Beiträge zur biblischen Exegese und Theologie» 14) (Frankfurt/M./Bern/Cirencester: Lang, 1981).

en este punto, existiera una separación tan rígida entre el judaísmo palestino y el judaísmo de la diáspora. Ahora bien, resulta difícil determinar específicamente las influencias del helenismo en san Pablo. Por ejemplo, se ha intentado hallar un fuerte vínculo entre los cultos místicos y las concepciones de san Pablo acerca del bautismo y la eucaristía, pero estos intentos suscitan cada vez más escepticismo¹¹. Otra influencia, alegada frecuentemente, es la de que el «mito —gnóstico— de un redentor» subyace en la base de la soteriología paulina, pero la reconstrucción de ese supuesto mito depende de fuentes que son muy posteriores a san Pablo, y en ninguna de las fuentes que quedan existe tal mito bien elaborado¹². Aunque los problemas de las comunidades gentílicas y, por tanto, de las comunidades helenísticas originaron muchas de las reflexiones de san Pablo (por ejemplo, los matrimonios mixtos, en 1 Cor 7; el comer carne sacrificada a los ídolos, en 1 Cor 8 y en Rom 4), y en la correspondencia del apóstol se manejan conceptos y términos tomados del helenismo (por ejemplo, el cuerpo, las tablas de vicios y virtudes, etc.), parece que las influencias más determinantes en la teología de san Pablo proceden del cristianismo primitivo y del judaísmo (ambos influidos a su vez, en cierto grado, por la cultura helenística), y no directamente del mundo grecorromano, considerado en sí mismo.

Hay que tener bien presente la naturaleza de las cartas de Pablo y la matriz compleja de su mundo de pensamiento y del pensamiento de las comunidades con las que él mantenía relación epistolar, a la hora de intentar reconstruir la teología paulina de la misión. Y a esa tarea nos vamos a dedicar ahora.

El punto de partida: la conversión de san Pablo

Viene siendo un problema eterno determinar cuál fue el punto de partida lógico de la teología de san Pablo. Puesto que la teología del apóstol sobre la misión coincide prácticamente con toda su concepción cristiana, nos encontramos en este caso con los mismos problemas de interpretación. La cuestión del punto de partida no es puramente académica. La decisión sobre cuál fue la intuición inicial de san Pablo suele conducirnos a una decisión sobre cuál fue el tema central de la teología paulina y nos lleva, por tanto, a estudiar la

¹¹ Véase el estudio en L. Keck, *Paul and his Letters*, 8-10.

¹² *Ibid.*, 9.

forma que tuvo su síntesis global ¹³. La cuestión decisiva, como hace notar E. Sanders, es «comenzar allá donde comenzó Pablo» ¹⁴. Por suerte, existe un punto de partida concreto y cronológico de la concepción cristiana de Pablo, a saber, su propia conversión. Puesto que san Pablo mismo identifica explícitamente su propia vocación misionera con esta experiencia cristiana inaugural, estaremos justificados para construir a partir de ese punto su teología sobre la misión. J. Fitzmyer señala: «La teología de san Pablo fue influida más que nada por su experiencia habida en el camino de Damasco y por la fe —que se desarrolló a partir de esa experiencia— de que el Cristo resucitado es el Hijo de Dios» ¹⁵.

San Pablo mismo se refiere en unos cuantos textos decisivos a su experiencia cristiana inaugural. En contraste con los relatos de Hechos, san Pablo no nos ofrece una descripción del suceso en sí mismo. Pero se subraya el hecho de la experiencia y sus consecuencias para la fe de san Pablo en Jesús y, especialmente, para su función de apóstol.

Gál 1, 11-17

«Y en efecto, hermanos, os hago saber que el evangelio anunciado por mí no es de origen humano; pues yo no lo recibí ni lo aprendí de hombre alguno, sino por revelación de Jesucristo. Ya oísteis hablar de mi conducta anterior cuando estaba en el judaísmo: con qué encarnizamiento perseguía a la iglesia de Dios y la assolaba; y cómo aventajaba en

¹³ R. Bultmann, por ejemplo (*Theology of the New Testament* [London: SCM Press 1952], vol. 1 [trad. esp.: *Teología del Nuevo Testamento* (Salamanca: Sígueme, 1981)] sitúa ese punto inicial en la evaluación paulina de la condición de la humanidad, es decir, en la antropología de san Pablo. El apóstol se da cuenta de que la persona humana es capaz de vivir una existencia responsable y auténtica, y esto le induce a subrayar la justificación del individuo por la sola fe, que es la piedra angular de la teología paulina. E. Käsemann (*Perspectives on Paul* [Philadelphia: Fortress Press, 1971], especialmente 1-31, 60-78), que ha llegado a ser figura central en la interpretación europea de san Pablo, está de acuerdo con Bultmann en considerar que el centro es la justificación por la fe, pero desapruueba el acento existencialista e individualista del punto de partida antropológico adoptado por Bultmann. K. Stendahl (*Paul among Jews and Gentiles*) añadió leña al ardor de la discusión, rechazando que la justificación por la fe tuviera carácter central en la teología paulina. Para Stendahl, el tema clave de san Pablo era el acceso tanto de los judíos como de los gentiles a la salvación, y la relación mutua de ambos en lo que se refiere a la historia de la salvación. Sobre toda esta cuestión del «punto de partida», véase un estudio a fondo en E. Sanders, *Paul*, 434-442.

¹⁴ E. Sanders, *Paul*, 434.

¹⁵ J. Fitzmyer, *Pauline Theology*, en *Jerome Biblical Commentary* (Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, 1968), 2, 803 [trad. esp.: *Comentario Bíblico «San Jerónimo»* (Madrid: Cristiandad, 1972)].

el judaísmo más que muchos compatriotas coetáneos míos, siendo en extremo celoso de las tradiciones de mis padres. Pero cuando aquel que me separó desde el seno de mi madre y me llamó por su gracia se dignó revelar a su Hijo en mí, para que yo lo anunciara entre los gentiles, en seguida, sin consultar con nadie, sin subir a Jerusalén a ver a los apóstoles, mis predecesores, me fui a Arabia, y nuevamente volví a Damasco».

La finalidad inmediata de san Pablo en este pasaje era convencer a la comunidad gálata de que su evangelio era auténtico, porque se derivaba de una «revelación de Jesucristo» (1, 12). Así que cualquier evangelio extraño al de san Pablo (como el «evangelio» que parecía influir en los gálatas) era una falsificación. San Pablo no da detalles, pero sitúa la revelación de ese evangelio en el acontecimiento decisivo que lo transformó, sacándolo de su «conducta anterior cuando estaba en el judaísmo» y de su «celo por las tradiciones de los padres» (1, 14) y haciendo que se convirtiera en «predicador de la fe» (1, 23).

San Pablo describe esta experiencia como «revelación de su Hijo [del Hijo de Dios] en [o a] mí». Este término de «revelación» parece significar una experiencia de visión que convenció a Pablo de que Jesús de Nazaret era el Cristo resucitado ¹⁶. San Pablo consideró también esta experiencia inaugural como vocación de predicar a Jesús (véase 1, 16) entre los gentiles: vocación según el modelo de las vocaciones proféticas de Isaías y Jeremías. Las palabras de san Pablo en 1, 15-16, «cuando aquel que me separó desde el seno de mi madre», y el encargo de predicar a los gentiles son eco de Jr 1, 4-5 y de Is 49, 6. Siempre que san Pablo habla de su experiencia de conversión y de su vocación, nos hace ver claramente que se originaron por un acto decisivo de Dios.

1 Cor 15, 8-10

«Al último de todos, como a un aborto, se me apareció también a mí; pues yo soy el menor de los apóstoles, y no soy digno de ser llamado apóstol, porque perseguí a la iglesia de Dios. Pero por la gracia de Dios soy lo que soy, y su gracia no se ha frustrado en mí; al contrario, trabajé más que todos ellos, no precisamente yo, sino la gracia de Dios que está conmigo».

En otro contexto en que se halla en tela de juicio la autoridad apostólica de san Pablo y la fiabilidad de su evangelio, encontramos otra referencia a su conversión. La cuestión surge a propósito de la confusión que reina entre los corintios acerca del sentido de la

¹⁶ H. D. Betz, *Galatians* (Philadelphia: Fortress Press, 1979) 70.

resurrección (véase 1 Cor 15, 12-58). La defensa de Pablo consiste en recordar el contenido básico de la tradición que él ha transmitido (15, 1-3) y asentar la autoridad para predicar ese evangelio en una experiencia del Cristo resucitado que, aunque posterior en el tiempo, fue tan válida como las habidas por Pedro y por los doce.

El término utilizado aquí es «aparecerse a» (*ōphthē*, 1 Cor 15, 8), que acentúa más que Gál 2 la naturaleza visiva de la aparición. Aunque no se subraya tanto como en Gál (donde la controversia con los judaizantes hace que este aspecto sea mucho más importante) la transformación de Pablo, que pasa de perseguidor de la iglesia a predicador del evangelio, el apóstol identifica con este momento su vocación al apostolado (15, 9-10).

1 Cor 9, 1-2

«¿No soy libre? ¿No soy apóstol? ¿No he visto a Jesús, nuestro Señor? Vosotros mismos, ¿no sois hechura mía en el Señor? Si para los otros no soy apóstol, a lo menos para vosotros lo soy; pues el sello de mi apostolado sois vosotros en el Señor».

Aquí la referencia a su conversión es fugaz pero importante. Otra vez más se halla implícito un rechazo de la autoridad de san Pablo, en este caso su criterio sobre comer o no la carne sacrificada a los ídolos (véase 1 Cor 9, 3). Su defensa se basa en «haber visto» a Jesús el Señor (el mismo verbo que se utiliza en 1 Cor 15) y en su condición de apóstol (9, 1). Según lo entiende san Pablo, ambos elementos –el encuentro con Jesús como el Cristo resucitado y la vocación al apostolado– se hallan íntimamente asociados.

Partiendo de estos textos clave (y de otros textos relacionados que se hallan en el *corpus* paulino), trataremos de resumir lo que puede saberse acerca de la conversión de san Pablo:

1. Está bien claro que, antes de su conversión, Pablo era un judío comprometido y celoso. En Gál 1, 13-14, se refiere expresamente a su condición religiosa antes de su conversión: «Aventajaba en el judaísmo más que muchos compatriotas coetáneos míos, siendo en extremo celoso de las tradiciones de mis padres». Este hecho no sonrojaba a Pablo. En Flp 3, 4-6, el apóstol enumera descaradamente sus antecedentes judíos: «Circuncidado al octavo día, del linaje de Israel, de la tribu de Benjamín; hebreo, hijo de hebreos; en cuanto a la ley, fariseo; en cuanto a celo, perseguidor de la iglesia; en cuanto a la justicia que hay en la ley, tenido por irreprochable». Textos análogos en los que san Pablo cita orgullosamente su herencia judía, pueden verse en 2 Cor 2, 22 y en Rom 3, 1-2; 9, 1-5.

La fidelidad de Pablo al judaísmo le impulsó hasta el hecho de perseguir a la comunidad cristiana. Las declaraciones que hace Pablo (Gál 1, 13; Flp 3, 6, y probablemente 1 Cor 15, 8, en donde el apóstol alude al carácter abortivo de su nacimiento, refiriéndose –según creemos– al brusco cambio experimentado en su conversión) y las descripciones que hallamos en Hechos (8, 1-3; 9, 1-30) dejan constancia de ello.

No está claro por qué san Pablo se opuso tanto al movimiento cristiano. Aunque las afirmaciones mesiánicas con que se presentaba el cristianismo pudieron ser irritantes para otros grupos judíos, parece que en este punto hubo relativa tolerancia en el judaísmo anterior al año 70. Análogamente, el simple hecho de ocuparse de ganar prosélitos entre los gentiles no debió de causar sorpresa a los judíos del siglo I, aunque éstos no lo aprobaran plenamente. W. D. Davies sugiere plausiblemente que el extraordinario celo paulino por la ley y su hostilidad hacia la comunidad cristiana pudo ser síntoma de la lucha interior de Pablo por resolver personalmente el vivo debate entablado en el judaísmo acerca del destino de los gentiles. Como judío helenístico, Pablo no podía ser indiferente a las masas de sus conciudadanos gentiles. Como judío fariseo, defendía con firme convicción que Israel era el pueblo elegido. La clara relativización que el cristianismo primitivo hacía de la ley y lo borrosa que hacía la distinción, hasta entonces muy nítida, entre judíos y gentiles, pudieron chocar a Pablo como intento peligroso de cortar el nudo gordiano. Como señala Davies, «la devoción, tan extrema, de Pablo a la ley pudiera haber sido una proyección de dolor íntimo que él sentía por los que estaban sin la ley; las simpatías humanas de Pablo habrían estado en conflicto con sus creencias religiosas»¹⁷.

2. La experiencia inaugural de Pablo fue de tal índole que originó una revisión radical de su vida y de su visión del mundo. Pablo, que había sido perseguidor del movimiento cristiano primitivo, se convierte ahora en uno de sus principales protagonistas. Pablo, que había sido «celoso de las tradiciones de nuestros padres», se convierte ahora en el «apóstol de los gentiles». De persona que observaba irreprochablemente la ley, pasa a ser ahora una persona que descarta por completo el valor de la ley para los gentiles.

¹⁷ W. D. Davies, *Paul and Rabbinic Judaism*, 67. H. Schoeps, por otro lado, acentúa la indiferencia de los judeocristianos hacia la ley como razón de la reacción de Pablo antes de su conversión (*Paul*, 219). Como sucede con la mayoría de las reacciones humanas, pudiera haber habido una convergencia de varias motivaciones, en conflicto incluso unas con otras.

A pesar de la naturaleza radical de estos cambios, Krister Stendahl y otros intérpretes recientes han puesto objeciones a que se denomine «conversión» a la experiencia de Pablo. La «conversión», sostiene Stendahl, implica que Pablo «cambió de religión; que de judío se convirtió en cristiano». Se considera preferible la terminología empleada por el mismo Pablo: «el perseguidor recibió una *vocación* y fue escogido como apóstol para una misión especialísima que se centraba en la manera de lograr que el evangelio llegara a los gentiles»¹⁸.

Stendahl, gracias al concepto de «vocación», pone a salvo algunos puntos importantes. Es indudable que Pablo no cambió de religión: no pasó de una «religión judía» a una «religión cristiana». La relación orgánica del cristianismo primitivo con respecto al judaísmo hace que tal modelo de discontinuidad sea un anacronismo. Stendahl se preocupa también de no imponer a Pablo la clase de experiencia religiosa tipificada en la tradición luterana: la de un pecador abrumado por la culpa, que se convierte a un Dios clemente¹⁹.

Pues bien, después de tener muy en cuenta todo esto, parece que es preferible, a pesar de todo, seguir utilizando el término de «conversión» para describir lo que sucedió a Pablo. «Vocación» hace referencia al encargo recibido por Pablo de actuar como apóstol: un encargo recibido en el momento mismo de su encuentro inaugural. Pero esta «vocación» —por muy sustancial que fuera en la vida de Pablo— no fue el único cambio que se operó en él. Evidentemente, Pablo experimentó una revisión radical en sus ideas acerca de Jesús de Nazaret. Y este cambio decisivo originó también cambios radicales en la comprensión paulina del plan divino de salvación, de la función de la ley, del lugar ocupado por Israel y por los gentiles en la historia de la salvación: cuestiones, todas ellas, que estudiaremos más adelante. El término de «vocación» parece demasiado débil y demasiado orientado a un quehacer, para abarcar todos esos aspectos. Como imagen dominante de la experiencia inaugural de Pablo, la «vocación» aparece, de hecho, únicamente en Gálatas y se halla implícita en Rom 1, 5. Parece que el término de «conversión», a pesar del peligro de malentendido, es más adecuado para describir el

¹⁸ K. Stendahl, *Paul among Jews and Gentiles*, 12; véanse observaciones parecidas en H. D. Betz, *Galatians*, 64; un equilibrio acertado entre los conceptos de «vocación» y de «conversión», como descripciones de la experiencia inaugural de Pablo, puede verse en J. Beker, *Paul the Apostle* (Philadelphia: Fortress Press, 1980) 3-10.

¹⁹ Véase su famoso ensayo: *The Apostle Paul and the Introspective Conscience of the West*: «Harvard Theological Review» 56 (1963) 199-215 (reimpreso en *Paul among Jews and Gentiles*, 78-96).

cambio radical y enérgico experimentado por san Pablo en su encuentro con Cristo resucitado.

3. Es difícil determinar la naturaleza exacta de la experiencia habida por Pablo. En Gál 1, 12.16, san Pablo utiliza el término *apokálypsis*, *apokalypsai* («revelación», «revelar»), que puede aplicarse también a una experiencia puramente interna. Pero, si tenemos en cuenta 1 Cor 9, 1 y 15, 8, donde san Pablo utiliza respectivamente la voz activa y la voz pasiva del verbo *horáō* («ver» y «aparecerse»), parece que el apóstol se refiere a una experiencia visiva, análoga en su naturaleza a las otras apariciones del resucitado que se refieren en 1 Cor 15, 5-7. Como sugiere H. D. Betz, no debemos suponer que Pablo viera contradicción alguna entre las tres alusiones citadas a la experiencia de su conversión. «Esto significaría que la experiencia de Pablo fue extática en su naturaleza, y que, durante el éxtasis, él tuvo una visión»²⁰. La experiencia fue de tal índole que instruyó a Pablo y le «reveló» una nueva visión del mundo. Lo estudiaremos más adelante.

4. El contenido básico de la revelación recibida por Pablo, o por lo menos la intuición inmediata provocada por la experiencia, puede enunciarse de la siguiente manera:

a. Pablo se dio cuenta de que Jesús de Nazaret, que había sido condenado a la crucifixión, era —en realidad— el Cristo y había sido resucitado de entre los muertos y exaltado como Hijo de Dios. Su experiencia visiva le impuso esta comprensión inmediata y pasmosa, porque el objeto de la experiencia de Pablo fue —ni más ni menos— Jesús mismo: «¿No he visto a Jesús, nuestro Señor?» (1 Cor 9, 1); «[Dios] se dignó revelar a su Hijo en mí» (Gál 1, 16); el evangelio recibido por Pablo venía «por revelación de Jesucristo» (Gál 1, 12).

b. Pablo quedó también convencido de que, mediante este Jesús, crucificado y resucitado, Dios ofrecía la salvación a todos, tanto a judíos como a gentiles. He ahí el punto central del «evangelio» que Pablo defiende en Gálatas, y que él atribuye a su experiencia inaugural (Gál 1, 11-12). Esta misma implicación aparece en 1 Cor 15, 8-11. San Pablo ve la raíz de su autoridad apostólica y del éxito de su ministerio entre los gentiles en esa experiencia inaugural suya. Esta función apostólica, a su vez, confirma la autoridad de su evangelio de salvación compendiado en 1 Cor 15, 3-4.

²⁰ H. D. Betz, *Galatians*, 71.

c. Estos dos puntos que acabamos de mencionar no pudieron menos de modificar radicalmente la comprensión paulina del curso de la historia, aunque no se hable expresamente de esa relación en los textos mismos que hablan de la conversión. Que Jesús era el Cristo y que la salvación se ofrecía al mundo gentilico, eso, para un judío, no podía significar sino que la era final había comenzado ya.

d. Pablo quedó también convencido de que, a la manera de los profetas antiguos, él era llamado a ser el heraldo de la palabra divina de salvación dirigida a los gentiles. Los tres textos de la conversión citados anteriormente, pero especialmente Gál 1, muestran que Pablo asocia directamente su vocación de predicar a los gentiles con esa experiencia inaugural suya. Para el estilo de vida de san Pablo y para su imagen de sí mismo, esta convicción tendría importantes repercusiones. La mayoría de las epístolas importantes comienzan con la definición que Pablo hace de sí mismo como «apóstol» (véase Rom 1, 1; 1 Cor 1, 1; 2 Cor 1, 1; Col 1, 1; Gál 1, 1). Aunque san Pablo insiste en asociar íntimamente su conversión y su vocación misionera, no es seguro hasta qué punto y con qué claridad él lo comprendió así en el momento de su conversión. La parte más vigorosa de su actividad misionera no comenzó hasta varios años después de su experiencia de Damasco. Y, si hemos de aceptar los relatos de los Hechos, el rechazo por los judíos de la predicación de Pablo en la sinagoga desempeñó también una parte en la decisión paulina de volverse exclusivamente a la misión entre los gentiles (Hch 13, 46)²¹. No obstante, las afirmaciones repetidas de Pablo de que su vocación de predicar a los gentiles era parte de su experiencia cristiana inaugural, apenas dejan lugar a duda de que tal fuera, ciertamente, el centro de la revelación recibida por él.

Después de reflexionar sobre la experiencia inaugural de san Pablo, a la que hemos calificado de «conversión», nos encontramos ya en mejores condiciones para encontrar la base teológica de su misión universal. Lo que sabemos acerca de la conversión de san Pablo nos sugiere por lo menos lo que *no* pudo ser el punto de partida ni siquiera de su síntesis teológica en general o de su teología de la misión en particular (los dos términos son prácticamente sinónimos, como hemos visto anteriormente).

En primer lugar, san Pablo no abrazó el mensaje cristiano y subsiguientemente se volvió a los gentiles por estar descontento del

²¹ Véase Hch 13, 5.14.56; 14, 1; 17, 1.17; 18, 4.24. Obsérvese, no obstante, que la continuidad con el judaísmo es una de las principales preocupaciones de Lucas y que esto pudo haber dado colorido a la presentación que el evangelista hace de la estrategia paulina, especialmente de su declaración programática en 13, 46.

judaísmo o de su ley. Haberlo comprendido así ha sido uno de los adelantos más significativos en la reciente interpretación de Pablo. Es anacrónico presentar a Pablo como atormentado y abrumado por la culpa en sus intentos, supuestamente vanos, de ser fiel a la ley. Krister Stendahl, en un ensayo que ha llegado a ser clásico, *Pablo y la conciencia introspectiva del occidente*, sugiere que tal imagen es imponer a Pablo la lucha de la conciencia individual con la culpa, que se convirtió en centro de atención de la teología desde Agustín, Lutero y la reforma protestante. Como hace notar el citado autor, «la famosa fórmula *'simul iustus et peccator'* –justo y pecador al mismo tiempo–, como descripción de la condición del cristiano, tiene quizás algún fundamento en los escritos paulinos, pero esta fórmula no debe establecerse como centro de la actitud consciente de Pablo hacia sus pecados personales. Al parecer, Pablo no tiene el tipo de conciencia introspectiva que tal fórmula parece presuponer»²².

Stendahl señala que algunos textos como Flp 3, 6 («en cuanto a la justicia que hay en la ley, tenido por irreprehensible») reflejan la evaluación propia de Pablo de su vida en el judaísmo, y no hay en ella indicación alguna de que la ley sea un fardo de culpa. El hecho de que Pablo siguiera siendo defensor celoso de la ley hasta el momento de su conversión, desmiente también tal interpretación. El obstáculo principal para esta nueva visión de Pablo reside en el texto, introspectivo según parece, de Rom 7, 15-24: «Realmente, no me explico lo que hago: porque no llevo a la práctica lo que quiero, sino que hago precisamente lo que detesto... ¡Desdichado de mí! ¡Quién me librará de este cuerpo de muerte?». Los que creen que la lucha de Lutero se refleja en san Pablo consideran este texto como prueba decisiva de que Pablo vio que el fardo de la ley era insoportable y no halló liberación sino en el don de la salvación basado en la fe únicamente.

Pero parece dudosa tal interpretación autobiográfica de Rom 7. Como hace notar Sanders: «Los intentos de probar que Rom 7 muestra la frustración sentida por Pablo durante su vida de judío practicante se han abandonado hoy día casi por completo. Podemos afirmar con razón y seguridad que el capítulo en cuestión no debe entenderse de esa forma»²³. El contexto amplio de Rom 7 indica que

²² K. Stendahl, *Paul among Jews and Gentiles*, 82. Un primer ejemplo de esta aproximación se encuentra en la obra de R. Rubenstein, *My Brother Paul* (New York: Harper & Row, 1972). Rubenstein no parte de la postura cristiana clásica, sino de la perspectiva de alguien que, habiendo sido judío ortodoxo estricto, halla la liberación de la culpa y del legalismo gracias al psicoanálisis. La postura de Stendahl es que *no* parece que esa culpa personal haya sido parte de la experiencia de Pablo en el judaísmo.

²³ E. Sanders, *Paul*, 443.

san Pablo no estaba acusando a la ley, sino que defendía únicamente su bondad innata (véase Rom 7, 7.13). Pablo sigue mostrando que el culpable no es la ley ni es él mismo, sino el pecado, otro tipo de «ley», que hace vano el potencial salvífico de la ley. Como señala Stendahl, la finalidad del argumento de Pablo no era acusar a la ley o acusarse a sí mismo, sino exculpar a ambos acusando al poder cósmico del pecado ²⁴.

El contexto amplio de la epístola sugiere, además, que Pablo no daba detalles sobre su experiencia personal, sino que describía la condición de la humanidad no-cristiana o pre-cristiana, en visión retrospectiva, y contemplada desde la convicción de que la salvación está en Cristo. Para decirlo con otras palabras: Pablo efectuaba un análisis teológico de por qué la ley resultaba supremamente inadecuada, partiendo de la ventaja actual de ver que Cristo es el único camino. Pablo no describía el dinamismo personal que le condujo realmente a abandonar una existencia torturada bajo la ley y a hallar liberación y alivio en la fe cristiana.

Se cree, pues, que Pablo no se sintió impulsado a la conversión por el análisis angustiado de la condición humana. Parece que su vida en el judaísmo había sido feliz y había tenido plena dedicación. No sabemos exactamente lo que Pablo pensaba acerca de la situación de los gentiles. Como señalaremos más tarde, sus referencias a la culpabilidad de los paganos por no haber conocido a Dios y por su «idolatría» y a los demás vicios que eran secuela de esa ignorancia, eran temas consabidos de las reflexiones judías sobre los gentiles. Pero hay pocos indicios de que la preocupación de Pablo por la suerte de los gentiles le empujara ligeramente en la dirección del cristianismo. Pablo, después de todo, persiguió a los cristianos, y podemos dar por supuesto que él no estaba de acuerdo con la apertura de los cristianos hacia los no judíos. Para san Pablo, como para muchos judíos de hoy, la conversión al judaísmo habría parecido una solución adecuada al problema de los gentiles. No tenemos pruebas de que Pablo abandonara su fe tradicional por la búsqueda atormentada de una perspectiva más universalista.

Para decirlo con otras palabras: el punto de partida y el catalizador de la teología de Pablo sobre la misión no fue su experiencia pre-cristiana: no fue una supuesta culpabilidad originada por el conocimiento de la ley, ni fue tampoco su perplejidad acerca de la suerte de los no judíos. Lo que Pablo mismo nos cuenta acerca de su propia conversión sugiere que el catalizador vino «de fuera»: de una experiencia religiosa que le proporcionó una sobrecogedora com-

prensión de la naturaleza del Dios de Israel y de su Cristo. Esta experiencia convenció a Pablo de que el Dios de Israel se proponía realmente la salvación de toda la humanidad por medio de la persona de Jesucristo, y *por tanto* aparte de la ley. En consecuencia, Dios era «imparcial» o, mejor dicho, era igualmente *clemente* con los judíos y con los gentiles.

Expresándonos, pues, con las palabras de Sanders, Pablo elabora su teología misionera, no partiendo de la condición para llegar a la solución, sino partiendo de la solución para llegar a la condición ²⁵. Como afirma Leander Keck: «El encuentro de Pablo con Cristo le impulsó a volver a pensarlo todo desde sus mismos fundamentos... Pablo no elaboró su teología como solución a una serie de problemas con los que hubiera estado luchando de manera completamente infructuosa; sino que, a la luz de la salvación universal forjada por la cruz/resurrección, Pablo se dio cuenta del verdadero carácter del problema humano» ²⁶.

Hagamos notar, de antemano, que esto no significa que el punto de partida de Pablo fuera puramente dogmático. Descartar el sentimiento subjetivo de culpabilidad o la apreciación existencial de la condición humana como catalizadores de la teología de san Pablo no significa que éste quede reducido a la condición de matemático teológico que, con toda serenidad, vislumbra un principio universal y deduce de su punto de partida una serie de corolarios, no, sino que la intuición inicial de Pablo acerca del carácter universal de la salvación en Cristo dimana de una experiencia religiosa, de un encuentro con Cristo que Pablo consideraba como acto de Dios («se dignó revelar a su Hijo en mí»). Como señalaremos más adelante, las posteriores conclusiones de Pablo acerca de los límites de la ley (especialmente en lo que respecta a los gentiles) y del poder transformador de la salvación en Cristo se fundaban –todas ellas– en la experiencia: en su propia experiencia y en la de los gentiles por él convertidos.

Por tanto, la teología de Pablo sobre la misión no era una construcción abstracta que se derivase de un principio universal, sino un análisis de la realidad desencadenado por una experiencia inicial que proporcionó a san Pablo una nueva visión del mundo. Por eso, muy bien podemos afirmar que el verdadero punto de partida y el motivo dominante de la teología paulina es de carácter soteriológico. Dios ofrece la salvación a todos mediante la muerte-resurrección de Jesucristo. La mayor parte de la reflexión teológica de Pablo se

²⁴ K. Stendahl, *Paul among Jews and Gentiles*, 92-93.

²⁵ E. Sanders, *Paul*, 442-447.

²⁶ L. Keck, *Paul and his Letters*, 117.

ocupa del dinamismo de ese proceso redentor y de sus implicaciones para la existencia humana en Cristo.

Los fundamentos teológicos de la misión de san Pablo

Desde este punto de partida soteriológico vamos a estudiar ahora los puntos principales de la teología paulina sobre la misión. A partir de su experiencia de conversión, san Pablo estuvo convencido de que el Dios de Israel ejerce su soberanía sobre toda la creación y sobre todos los pueblos, eligiendo libremente llamar a todos a la salvación por medio de Jesucristo. Esta fue la piedra angular de la teología paulina sobre la misión.

«¿Acaso Dios lo es de los judíos solamente? ¿No lo es también de los gentiles? ¡Sí! También lo es de los gentiles. Pues no hay más que un solo Dios» (Rom 3, 29-30). Esta declaración dramática del señorío de Dios o de su soberanía sobre *todos* los pueblos no fue invención del cristiano Pablo. Temas como el de la peregrinación de las naciones a Sión y la culpabilidad de los gentiles por no conocer a Dios muestran que uno de los supuestos principales del pensamiento teológico de los judíos era la soberanía universal de Dios, aunque se discutía –como hemos visto en nuestro estudio sobre el Antiguo Testamento– hasta qué punto y de qué manera las naciones quedarían sometidas a esa soberanía. Lo que llega a ser nuevo, y supremamente revolucionario, para san Pablo es la convicción de que el Dios de Israel ejerza su soberanía escogiendo y llamando directamente a todos –judíos y gentiles– a la salvación *en Jesucristo*. La inmediatez, el alcance y los medios de ese llamamiento fueron los elementos nuevos de la visión religiosa de Pablo.

Esta intuición brilla en numerosos pasajes paulinos. Estudiemos unos cuantos. Puesto que la salvación tanto de judíos como de gentiles es una de las principales preocupaciones de la carta a los Romanos, no es sorprendente que algunas de las declaraciones más penetrantes de Pablo sobre este tema se encuentren en dicha carta. En Rom 1, 16-17, san Pablo define sucintamente su evangelio (un evangelio revelado supremamente en su experiencia de conversión): «Porque no me avergüenzo del evangelio, ya que es poder de Dios para salvar a todo el que cree: tanto al judío, primeramente, como también al griego». La matización «al judío, *primeramente*», refleja la lucha de san Pablo con la cuestión de Israel, lucha que volverá a aparecer en los capítulos 9 a 11. No es que Pablo trate de diluir un poco su convicción básica acerca de la revelación del poder de Dios para salvar a todo el que cree, sino que lo de «primeramente»

muestra que Pablo no podía integrar plenamente con su herencia judía la intuición que había tenido de la soberanía de Dios²⁷.

Rom 3, 21-30 es otro texto clave. Después de pasar revista en los capítulos 1-3 a la condición pecadora de judíos y gentiles (a la luz, otra vez, de su convicción sobre la solución; véase *supra*), Pablo enuncia su convicción central: «Pero ahora, independientemente de la ley, ha quedado bien manifiesta la justicia de Dios, atestiguada por la ley y los profetas: justicia de Dios que, por medio de la fe en Jesucristo, llega a todos los que creen, pues no hay diferencia, ya que todos pecaron y están privados de la gloria de Dios. Pero, por gracia suya, quedan gratuitamente justificados mediante la redención realizada en Cristo Jesús» (3, 21-24).

Este pasaje, sumamente concentrado, corona el estudio que hace san Pablo en los primeros dos capítulos y medio de su carta. Tanto gentiles como judíos se hallan bajo el poder del pecado (3, 9), idea a la que Pablo llega después de su experiencia de conversión. La liberación de esta condición es un regalo, es manifestación gratuita de la «justicia» de Dios. Pocos términos paulinos han desencadenado tan enorme discusión como el término «justicia» (*dikaioσύνη*), debido en gran parte a la importancia de la fórmula «justificados por la fe sola» en las controversias en torno a la reforma protestante. Para nuestros fines, podemos hacer notar sencillamente que, en este caso, Pablo utiliza el término de «justicia» para describir una cualidad de Dios, revelada en el acto mismo de salvar a la humanidad pecadora. Como declara Fitzmyer, «este término se refiere a la rectitud salvífica de Dios: cualidad por la que él manifiesta su bondad y fidelidad liberando y vindicando a su pueblo»²⁸.

La «justicia» de Dios no es un término abstracto o jurídico, sino que describe a Dios en relación con la humanidad, una relación que suscita su compasión a favor de todos. Keck enuncia esta intuición clave de san Pablo, refiriéndose a Rom 4, 5 donde se dice que Dios es «el que justifica al impío», o a 4, 17 donde se habla del Dios «que da vida a los muertos y que llama a la existencia a lo que no existe»²⁹.

En Rom 3, 21-24, san Pablo declara, entonces, que el Dios que «justifica al impío» ha escogido hacerlo así a favor, por igual, de judíos y gentiles: *todos* ellos, de hecho, son impíos y *todos* han sido llamados a experimentar la justicia misericordiosa de Dios en Cristo Jesús. Esto es lo que quiere dar a entender Pablo cuando dice que Dios es «imparcial» (Rom 3, 11). Es sorprendente hasta qué punto

²⁷ Véase el estudio de W. D. Davies sobre el conflicto de Pablo, en *Paul and Rabbinic Judaism*, 58-59.

²⁸ J. Fitzmyer, *Pauline Theology*, 808.

²⁹ L. Keck, *Paul and his Letters*, 118-123.

esta imagen de Dios, a pesar de las diferencias en estilo y contexto, se acerca a la imagen de Dios que hay en el corazón de la experiencia misma y de las enseñanzas de Jesús: imagen que, en último término, apoya y mantiene el ministerio de Jesús que derriba fronteras.

Pablo utiliza repetidamente expresiones que revelan que la imagen que él tiene de Dios es la de un Dios que llama a la salvación. En 1 Tes, el apóstol señala: «Esto quiere Dios de vosotros: una vida santa» (4, 3). El destino de los cristianos no es la cólera, sino la salvación (1 Tes 5, 9). Los cristianos son «llamados a ser santos, junto con los que en cualquier lugar invocan el nombre de nuestro Señor Jesucristo, señor de ellos y nuestro» (1 Cor 1, 2).

El tema del «conocimiento de Dios», que Pablo toma de la predicación misionera judía, transmite a un auditorio gentil ese mismo sentido de la iniciativa y la vocación divina³⁰. Gál 4, 8-9 es claro ejemplo: «En otro tiempo, desconocedores de Dios, estabais esclavizados a dioses que no lo son en realidad; pero ahora, conocedores de Dios, o mejor, *conocidos por Dios*, ¿cómo volvéis otra vez a los débiles y pobres elementos, a los que de nuevo queréis esclavizaros?» «Conocimiento», en este caso, tiene el sentido de dedicación total a Dios, por contraste con el sentido en que se usa este mismo término en Rom 1, 21, donde se dice que los gentiles «conocieron» a Dios, pero no le dieron gloria como a tal. «Ser conocido por Dios» implica, inversamente, esa clase de manifestación salvadora que se halla presente –sugerimos nosotros– en la base de la teología misionera de san Pablo.

No cabe duda de que la experiencia de conversión proporcionó a san Pablo una impresionante idea de la apremiante voluntad divina de salvar. Dios en cuanto salvador no era, desde luego, un concepto extraño para el pueblo del éxodo. Pero lo impresionante para san Pablo sería el hecho de que este esfuerzo salvador no se concentraba únicamente en Israel (incluidos los gentiles que entraran a formar parte de Israel), sino en *todos* por igual, tanto judíos como gentiles. Tal vez, más impresionante aún para san Pablo, perseguidor de los cristianos, fue que la manifestación de esa voluntad salvífica se hacía *por medio de Jesús*.

Ello nos conduce a otra piedra fundamental de la teología misionera de Pablo: su comprensión de Cristo. La experiencia de conversión revisó radicalmente la idea que Pablo tenía de Jesús. Es de suponer que Pablo había rechazado a Jesús creyéndolo impostor. Veía el movimiento iniciado por Jesús y por sus seguidores como una amenaza para el judaísmo, pero ahora se le había revelado que

³⁰ Sobre este tema de la predicación misionera judía, véase C. Bussmann, *Themen der paulinischen Missionspredigt*, 57-74.

ese supuesto impostor, «ese enemigo», era el Hijo de Dios, el mesías, el instrumento mediante el cual la salvación de Dios iba a ser ofrecida a todos los pueblos. No es de maravillar que Pablo hable de que Jesús «se apoderó de él» (Flp 3, 12).

El impacto de Cristo es un denso elemento de la teología de Pablo sobre la misión. Tocamos aquí una convicción tan básica para el pensamiento de Pablo y tan múltiple en su expresión, que es algo que –prácticamente– palpita en todos y cada uno de los párrafos de sus cartas. No nos proponemos ofrecer aquí una exposición completa de la cristología paulina. No obstante, expondremos algunos conceptos básicos que tienen particular significación para la teología misionera de san Pablo.

a. Clave para comprender toda la visión paulina era su convicción acerca de la identidad de Jesús como el mesías exaltado. Como algunos han sugerido, una de las razones de que Pablo se interesara relativamente poco por los detalles de la vida de Jesús era el hecho de que, para san Pablo, lo más importante no era lo que Jesús hizo, sino quién era Jesús³¹. Pablo, que compartía la esperanza de Israel de la llegada de un mesías, llegó a convencerse de que Jesús era el mesías. Como proclaman solemnemente las declaraciones principales de la carta a los Romanos: «... [el evangelio] acerca de su Hijo –nacido del linaje de David según la carne; constituido Hijo de Dios con poder, según el espíritu santificador, a partir de su resurrección de entre los muertos–, Jesucristo nuestro Señor» (Rom 1, 3-4). Así, pues, Jesús de Nazaret era el personaje histórico por medio del cual se realizaría el plan divino de salvación. Esta convicción entrañaba enormes consecuencias para la visión paulina de la historia y para el papel que los gentiles desempeñan en ella.

b. Igualmente fundamental e igualmente pasmosa para la visión paulina del mundo fue la convicción de que Jesús el Cristo ejercía preminentemente su función mesiánica por medio de su muerte y resurrección. Nada en la tradición judía había preparado a Pablo para este hecho paradójico. Tan sólo subsiguientemente pudo la reflexión cristiana armonizar los sufrimientos de Jesús con las Escrituras hebreas. El centro de toda la síntesis teológica de Pablo –centro explosivo que cuestionaba todo lo que se había dado por sentado– era que, mediante la muerte en cruz de Jesús el judío y en su subsiguiente exaltación por la resurrección, se había ofrecido a toda

³¹ Sobre este punto, véase J. Dunn, *Paul's Understanding of the Death of Jesus*, en *Reconciliation and Hope*, ed. R. Banks (Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans, 1974) 126.

la humanidad la posibilidad de pasar de la muerte a la vida, del pecado a Dios.

Pablo afirma inequívocamente que éste es el tema central de su «evangelio»: «Realmente, la palabra de la cruz es una necesidad para los que están en vías de perdición; mas para los que están en vías de salvación, para nosotros, es poder de Dios... Nosotros predicamos a Cristo crucificado: escándalo para los judíos, necesidad para los gentiles; mas, para los que han sido llamados, tanto judíos como griegos, Cristo es poder de Dios y sabiduría de Dios» (véase 1 Cor 1, 18.23-24). Por eso, la muerte-resurrección es el acto más intenso de la misión mesiánica de Jesús; es la revelación suprema del don gratuito por el que Dios ofrece la salvación a todos.

San Pablo utiliza diversas expresiones del lenguaje de los sacrificios y de la expiación para describir el efecto salvífico de la muerte de Jesús. En otra definición de su «evangelio», san Pablo se refiere al material de la tradición (mostrando así claramente que ni siquiera el tema central de su mensaje había sido creado por él):

«Os recuerdo, hermanos, el evangelio que os anuncié y que recibisteis, en el cual os mantenéis firmes, y por el cual encontráis salvación, si es que conserváis la palabra que os anuncié; de lo contrario, es que creísteis en vano. Porque os transmití, en primer lugar, lo que a mi vez recibí: que Cristo murió por nuestros pecados según las Escrituras, que fue sepultado y que al tercer día fue resucitado según las Escrituras; que se apareció a Cefas y después a los doce» (1 Cor 15, 1-5).

En las cartas paulinas se aplica a la muerte de Jesús gran número de expresiones como «por nosotros», «por el pecado», «para nuestra justificación»³².

San Pablo se hallaba también convencido de que la misión redentora de Jesús tenía el mismo alcance que el don gratuito que Dios hace de la salvación; la muerte salvadora de Jesús es para *todos* por igual: para judíos y para gentiles. Eso es lo que subraya san Pablo en Rom 3, 21-24: «no hay distinción», todos son justificados, todos son hechos justos en sus relaciones con Dios, «mediante la redención realizada en Cristo Jesús». La universalidad de la misión de Jesús fue el fundamento de los más universales textos paulinos de que «no hay distinción»: «Pues no hay diferencia entre judío y griego, ya que uno mismo es el Señor de todos, que prodiga sus riquezas para con todos los que lo invocan» (Rom 10, 12); «todos, en efecto, sois hijos de

³² Véase P. Stuhlmacher, *Achtzehn Thesen zur paulinischen Kreuzestheologie*, en *Rechtfertigung. Festschrift für E. Käsemann*, obra publicada bajo la dirección de J. Friedrich, W. Pöhlmann, P. Stuhlmacher (Tübingen: Mohr, 1976) 509-525, especialmente 512-513; véase también J. Dunn, *Paul's Understanding*, 131-137.

Dios mediante la fe en Cristo Jesús. Pues todos los que fuisteis bautizados en Cristo, os habéis revestido de Cristo. Ya no hay judío ni griego; ya no hay esclavo ni libre; ya no hay varón ni hembra, pues todos vosotros sois uno en Cristo Jesús» (Gál 3, 26-28)³³.

Y, así, la naturaleza de Dios «que justifica a los impíos» (Rom 4, 5), quedó demostrada primeramente en la transformación que hizo de Jesús, que pasó de ser uno que había muerto en la cruz —siendo declarado con ello «maldito», totalmente débil, sometido a la ley (véase Dt 21, 23; Gál 3, 13)— a ser fuente de «bendición», medio de salvación para todos los que creen en él. Vale la pena citar íntegramente la conclusión que saca Keck de todo esto:

«Puesto que Jesús había sido ejecutado bajo la maldición de la ley, la resurrección precisamente de ese Jesús revela que el veredicto de Dios sobre él no puede deducirse de la cruz. Si pudiera deducirse de la cruz, entonces Dios justificaría a los impíos que le colgaron en ella en nombre de la ley y en nombre de la autoridad y del orden. Pero la resurrección de Jesús revela la libertad de Dios y que él es de otra manera. Más aún, a menos que el acto por el que Dios resucitó a Jesús fuera un acto arbitrario (inconcebible para san Pablo), la resurrección tiene que revelar la fidelidad de Dios a Jesús y a él mismo; es decir, dicha resurrección reveló la integridad de Dios, por contraste con lo que se suponía que era su integridad. El hecho de que el acontecimiento de Cristo sucediera en un mundo pecador demuestra a san Pablo que Dios es libre para hacer recto al mundo y a las personas que hay en él; que esta justificación no depende de la disposición humana, de la bondad alcanzada, de la rectitud propia, sino única y exclusivamente de la gracia de Dios. Por eso, quien confía en este Dios, no sólo está en relación recta con Dios (justificado), sino que, además, tiene que reajustar todas sus concepciones acerca de Dios y de la condición humana para ponerlas en consonancia con este acontecimiento»³⁴.

Hay que señalar, otra vez, un asombroso paralelo con la tradición de Jesús. El sentido que Jesús tenía de la bondad y misericordia de Dios impulsó su ministerio de salvación y le hizo sobrepasar las fronteras supuestas por sus contemporáneos. Jesús ejerció su ministerio en favor de los judíos excluidos y marginados y respondió favorablemente a algunos gentiles. Pablo siente también que la misión de Jesús tiene ese alcance universal. Pero, para san Pablo, la mejor ilustración de esa actividad no reside en el ministerio histórico de Jesús, sino en la expresión suprema de su ministerio mediante la

³³ Véase también Flp 2, 9-11; Col 3, 9-11 y Ef 2, 11-22 (esta obra déuteropaulina edifica sobre ideas originales de textos paulinos anteriores; sobre este punto, véase *infra*, capítulo 8).

³⁴ L. Keck, *Paul and his Letters*, 123.

muerte y resurrección. En cierto sentido, san Pablo utiliza la muerte-resurrección como el símbolo operativo de toda la existencia de Jesús. Esa existencia –tanto para la tradición acerca de Jesús como para san Pablo– era el acto divino de salvación en favor de *todos*.

c. En la teología de san Pablo (y en toda la tradición del Nuevo Testamento), la salvación ofrecida por Dios mediante Jesús no era «universal» en el sentido de que privara de consecuencias a la respuesta humana. Pablo matiza sus afirmaciones sobre la salvación, añadiendo expresiones como «para los que creen», «para los que están en Cristo», «para los llamados». Por eso, tenemos que contemplar otra dimensión de la soteriología de Pablo, para hacer justicia a su teología de la misión. Es lo que Sanders denomina «soteriología de participación»³⁵.

Para apreciar este aspecto de san Pablo, debemos tener presente la visión del mundo que parece que tuvo el apóstol: una visión del mundo muy diferente de la nuestra. Como han subrayado algunos intérpretes recientes de san Pablo, el apóstol concebía «holísticamente» la existencia humana, es decir, en función de «estructuras» o «esferas de influencia». Así ocurre especialmente con la evaluación que hace san Pablo de la existencia moral. Una persona es regida o por la «carne» o por el «espíritu». O estamos bajo el «señorío de Cristo», o somos «esclavos del pecado». El creyente está «en Cristo»; le «pertenece a él»; es «miembro de su cuerpo».

Como hace notar Keck: «Cada una de esas polaridades es una estructura de existencia en la que se define la propia existencia, porque el participante –por definición– está ‘abierto’ a esa estructura y se halla gobernado por ella»³⁶. El proceso redentor consiste en ser liberado a fin de trasladarse de una esfera o estructura de existencia a otra. A la persona redimida se le da el poder de trasladarse de la esfera del «pecado» o de la «ley» o de la «carne» a la esfera de la «vida» o de «Cristo» o del «espíritu». San Pablo utiliza varios de estos «términos de transferencia», como los llama Sanders. San Pablo concibe de manera bastante realista este cambio de estructura o de esferas. Estas constituyen la naturaleza misma de la existencia de una persona.

La manera en que Pablo enfoca el problema de la fornicación en 1 Cor 6 es un ejemplo revelador. El argumento de san Pablo contra el trato con prostitutas no se basa en principios abstractos, sino que el apóstol recuerda a los corintios cuál es su nueva existencia bajo el señorío de Cristo: «¿No sabéis que vuestros cuerpos son miembros de Cristo?» (1 Cor 6, 15). Por eso, él no afirma simplemente que tal

conducta es impropia, sino que la nueva existencia de los cristianos era tan real, que unir sus cuerpos (que ahora están «en Cristo») con los de una prostituta equivaldría a unir el cuerpo mismo de Cristo con el de esa prostituta.

«¿Voy entonces a arrancar los miembros de Cristo para hacerlos miembros de una prostituta? ¡Ni pensarlo! ¿O es que no sabéis que el que se junta con la prostituta se hace con ella un solo cuerpo? Porque ‘serán –dice– *los dos una sola carne*’. Pero el que se junta con el Señor se hace con él un solo espíritu» (1 Cor 6, 15-18).

Lo importante de todo esto para la cuestión de la misión es que san Pablo creía que los que experimentan el don universal de la salvación ofrecida por medio de Cristo son los que responden con fe al evangelio. Esta convicción, que en cierto sentido «limita» el alcance de la salvación, tuvo significativas consecuencias para la reevaluación paulina tanto de los judíos como de los gentiles. Precisamente porque él se hallaba convencido –por su propia experiencia de conversión y por la subsiguiente reflexión– de que la salvación estaba siendo ofrecida definitivamente por Cristo a todo el que respondía con la fe en él, precisamente por eso se dio cuenta san Pablo de que la salvación *no* era ofrecida definitivamente por la *ley*. Asimismo, los gentiles, que –desde una perspectiva judía– no habían experimentado evidentemente la salvación, podían conseguir salvación mediante la fe en Jesús únicamente, y no por otros medios (incluida la ley).

Aquí encontramos de nuevo en Pablo el proceso «condición-solución». Su convicción de que Cristo –y únicamente Cristo– es el medio divino para la salvación de todos, condujo a san Pablo a comprender que, antes de Cristo y al margen de Cristo, todos y cada uno se hallaban básicamente en la misma situación. El apóstol estaba convencido de la función especial de Israel y de su ley, como haremos notar, pero no a este nivel básico. Para expresar esto mismo en el lenguaje paulino de la «participación»: antes de que Cristo hiciera posible que todos los que responden se hallen bajo el señorío de Cristo (es decir, antes de que se salven, de que estén «en Cristo», de que vivan por el espíritu, etc.), *todos y cada uno* –tanto judíos como griegos– se hallaban cada cual bajo un «señorío» diferente (el señorío del pecado, el de la ley, el de la carne, el de los falsos dioses, etc.). Tal es la profunda lógica del argumento fundamental de san Pablo en Rom 1-3 y, prácticamente, en toda la carta a los Gálatas. Como san Pablo declara firmemente a los miembros judíos de la comunidad romana: «Entonces ¿qué? ¿Tenemos los judíos ventaja? ¡De ninguna manera! Porque acabamos de probar que todos, tanto

³⁵ E. Sanders, *Paul*, 508.

³⁶ L. Keck, *Paul and his Letters*, 79.

judíos como griegos, están bajo pecado» (Rom 3, 9). Inversamente, todos –tanto judíos como griegos– son justificados mediante la fe en Jesucristo (véase Rom 3, 21-26; Gál 2, 15-16; 3, 15-19).

La visión paulina de la historia, de la ley y de Israel

Estas convicciones de san Pablo, que acabamos de esbozar, constituyen el fundamento de su teología de la misión. Pablo estaba convencido de que 1) Dios había escogido libremente ofrecer a todos su don de la salvación; 2) ese don se ofrecía por medio de Jesús de Nazaret, el mesías de Dios; 3) la labor mesiánica de Jesús se había realizado esencialmente mediante su muerte y resurrección en favor de todos; 4) tenían acceso a la salvación todos los que responden con fe a Cristo, efectuando así juntamente con él el tránsito de la muerte a la vida. Estas convicciones profundas y de vasto alcance tuvieron enormes consecuencias para el resto de la síntesis teológica de Pablo. Señalaremos aquí algunas de esas consecuencias que tuvieron especial importancia para la cuestión de la misión.

La historia

En primer lugar, la convicción de san Pablo de que Jesús era el mesías originaría inevitablemente una modificación de la visión paulina de la historia. Había comenzado ya la era mesiánica que se esperaba. La impresionante comprensión que Pablo tenía de esta realidad hace eclosión en numerosos pasajes, por ejemplo 2 Cor 6, 2: «Ahora es el tiempo favorable; ahora es el día de salvación». Y en 2 Cor 5, 17: «De modo que, si alguno está en Cristo, nueva criatura es. Lo viejo pasó. Ha empezado lo nuevo». El plan divino de salvación era un «misterio» que había permanecido oculto hasta este momento de gracia, pero que ahora ha hecho irrupción abiertamente en el escenario de la historia humana (véase Rom 16, 25-26; 1 Cor 2, 7). Como hemos señalado más arriba, el esquema paulino de la historia deja espacio para un momento definitivo de salvación, que se halla todavía en el futuro. Los poderes extraños del universo se van disolviendo a medida que Cristo establece su señorío. En el momento futuro designado, Dios será «todo en todos» (véase 1 Cor 15, 20-28).

Esta revelación de la conciencia histórica de Pablo tuvo impacto directo sobre su teología de la misión. No pudo menos de avivar para san Pablo aquella tradición judía que esperaba que la suerte de los

gentiles habría de decidirse en la era mesiánica. Como estudiamos en un capítulo anterior, se esperaba que los gentiles, al fin de los tiempos, habrían de llegar en peregrinación a Sión (véase el capítulo 6, *supra*). Aunque la idea de Pablo sobre el alcance universal del evangelio dio carácter radical a su concepto de cómo los gentiles encajaban en la era mesiánica (a saber, por sus propios derechos, no por venir en peregrinación a Sión), la creencia paulina de que la era mesiánica había comenzado ya, no podía menos de fortalecer la vocación de san Pablo como apóstol de los gentiles. Y, como estudiaremos más adelante, el tema escatológico de la peregrinación de los gentiles influyó también –quizás– en la estrategia paulina para tratar con Israel. Una motivación parcial (pero no la justificación suprema) del celo de san Pablo por trabajar entre los gentiles era la de ganar a suficiente número de ellos para convencer a Israel de que había comenzado ya la era mesiánica, ganando de este modo a Israel para Cristo.

En segundo lugar, esta conciencia histórica estaba asociada con otro elemento significativo de la experiencia de san Pablo: su conciencia de que los cristianos gentiles participaban de los dones del Espíritu. La tradición judía esperaba que la era final fuese una era del Espíritu; y la convicción de que la comunidad poseía el poder y la autoridad del Espíritu era nota distintiva del cristianismo primitivo. Lo que hace que este fenómeno sea importante es que no sólo induciría a Pablo a esperar que el don escatológico del Espíritu se hallara presente en sus comunidades cristianas (esperanza fomentada por la herencia judía de Pablo y por su contacto con la tradición cristiana primitiva), sino que además su testimonio real de esta experiencia entre los gentiles convertidos tuvo que ser una poderosa afirmación de todo el edificio teológico de san Pablo.

Hay abundantes textos en san Pablo que hablan ora de su propia experiencia del Espíritu, ora de tales experiencias entre sus cristianos³⁷. Este testimonio de la presencia activa del Espíritu garantizaba a san Pablo que había comenzado ya la era mesiánica. No cabía duda: Dios mismo estaba realizando la salvación de los gentiles y, por tanto, la vocación paulina de predicar a los gentiles no

³⁷ En cuanto a la experiencia de san Pablo, véase 1 Tes 1, 5; 1 Cor 2, 4; 7, 40; 2 Cor 12, 12; Rom 15, 18-19; en alusiones a los cristianos, véase 1 Cor 1, 7; 2, 12; 3, 16; 6, 19; 7, 7; 2 Cor 1, 22; 4, 13; 5, 5; Gál 3, 2,5; 4, 6; Rom 5, 5; 8, 9.11.23. Sobre la importancia de la experiencia del Espíritu en san Pablo, véase E. Sanders, *Paul, 447-453*, y H. Betz, *In Defense of the Spirit: Paul's Letter to the Galatians as a Document of early Christian Apologetics*, en *Aspects of Religious Propaganda*, obra publicada bajo la dirección de E. Fiorenza (South Bend, Ind.: University of Notre Dame Press, 1976) 99-114.

era una ilusión engañosa. Esta función de la experiencia cristiana como confirmación aparece clarísimamente en Gál 3, 1-5:

«¡Oh insensatos gálatas! ¿Quién os fascinó a vosotros, ante cuyos ojos Jesucristo fue presentado como crucificado? Sólo esto quiero saber de vosotros: ¿recibisteis el Espíritu por las obras de la ley o por la aceptación de la fe? ¿Tan insensatos sois? Habiendo empezado por el Espíritu, ¿vais a terminar ahora en carne? ¿Experimentasteis en vano cosas tan grandes? ¡Sí que todo habrá sido en vano! El que os prodiga el Espíritu y realiza milagros entre vosotros, ¿lo hace por las obras de la ley o por la aceptación de la fe?».

San Pablo –insistamos– no era un teólogo especulativo, sino pastoral, y sacaba las convicciones de su teología a base de pensamiento incisivo y de genuina experiencia religiosa. La creencia de san Pablo en Jesucristo constituía su conciencia histórica y le proporcionaba una visión global del destino de la humanidad. Esa visión, a su vez, nutría la comprensión paulina de su propio ministerio como apóstol de los gentiles.

La ley

Una segunda consecuencia importante de la fe cristiana de Pablo fue su reevaluación de la función de la ley judía. Dicha reevaluación modificó, a su vez, la concepción paulina del lugar de los judíos y los gentiles en la historia de la salvación: concepción que tuvo repercusiones directas sobre su vocación misionera. Puesto que Pablo estaba convencido de que la salvación divina llegaba única y definitivamente por medio de la fe en Jesucristo, no podía llegar por medio de la ley. La ley no carecía de valor, en opinión de Pablo (Rom 7, 12.16): era iluminadora; servía de «custodio» o de «tutor», orientando a los hijos de Israel hasta que llegara la verdadera fuente de la vida (Gál 3, 23-29). Incluso los gentiles tenían acceso al poder iluminador de la ley, si seguían los impulsos de su buena conciencia (véase Rom 2, 12-14). Pero, en todo caso, la ley no era medio de salvación para nadie.

Esta situación hizo que la aproximación de Pablo a los gentiles fuese sustancialmente diferente de la que animaba la labor proselitista de los judíos. La salvación no significaba para un gentil la entrada en Israel. No podía significar tal cosa, porque eso, para san Pablo, equivaldría a la negación efectiva del verdadero camino de salvación: la fe en Jesucristo, independientemente de la ley. Por eso, Pablo lucha tan vehementemente en favor de su «evangelio» y en contra de los gálatas, que estaban seducidos por la ley. Creemos que Pablo no

habría tenido nada que objetar a que los judeocristianos conservaran prácticas de la ley (como él mismo las conservaba), pero parece que san Pablo temía que, si un gentil asumía la práctica de la ley, iba a quedar oscurecido un punto absolutamente central del evangelio: el que la salvación llega a todos por medio de Cristo únicamente. Por eso, Pablo era intransigente en este punto.

Hay que subrayar una vez más que las convicciones de Pablo en esta materia no se habían formado a base de principios puramente abstractos. Ni en su propio caso ni en el de sus convertidos, el encuentro decisivo con la acción salvífica de Dios había tenido lugar por medio de la ley. Había sido una «revelación del Hijo de Dios», que se había «apoderado» de Pablo. Y el apóstol recuerda a sus convertidos de la gentilidad la experiencia que también ellos habían tenido: «Sólo esto quiero saber de vosotros: ¿recibisteis el Espíritu por las obras de la ley o por la aceptación de la fe?» (Gál 3, 2).

Uno de los pilares teóricos principales para la devaluación que san Pablo hace de la función salvífica de la ley es la figura de Abraham. Como el apóstol argumenta en Gál 3, 7-9 y en Rom 4, 1-25, Abraham era prototipo del cristiano, porque Abraham fue salvo antes e independientemente de la ley. Y fue salvo a base de su fe. Por ello mereció Abraham su título de «Padre de muchos pueblos» (véase Rom 4, 18 que cita a Gn 12 y 15). Los cristianos eran los descendientes prometidos a Abraham, porque –lo mismo que él– ellos también se salvaban por fe, independientemente de la ley.

Israel

Una tercera consecuencia importante de la visión teológica de san Pablo –con repercusiones significativas para su misión– era la cuestión de Israel. Tal vez esta cuestión revela, más que ninguna otra, la naturaleza dinámica y apasionada de la teología de san Pablo. Y, sobre todo, esta cuestión no podía ser contemplada fríamente por el apóstol (véase Rom 9, 1-5). Parecía que su amor a las tradiciones judías y su dedicación absoluta al evangelio chocaban frontalmente en algunos niveles.

Pablo, por ejemplo, tuvo que revisar su concepto de la «elección». La elección no podía significar ya simplemente la designación de un pueblo específico (aunque no había que suprimir la elección especial de Israel). La «elección» se refería ahora a la dialéctica entre el libre ofrecimiento de la gracia por parte de Dios, y la respuesta activa de la persona –en la fe– a ese ofrecimiento de la gracia. Los bendecidos por el llamamiento divino son los «hijos de la promesa» y no los «hijos de la carne» (Rom 9, 8). Los «justificados por la fe en

Cristo» son realmente los elegidos (Rom 8, 28-30). Como hace notar Ferdinand Hahn, san Pablo opta una vez más por la «libertad soberana de Dios» (véase Rom 9, 15-16). La calidad de elegido se manifiesta, no por ser miembro de un pueblo escogido, sino «por la aceptación –con fe– del acontecimiento ‘Cristo’»³⁸.

La comunidad cristiana compuesta de judíos y gentiles era ahora una comunidad de personas «elegidas». Esto dejaba una apertura para que san Pablo redefiniera el concepto mismo de «Israel», simbolizando ese concepto –como parece hacer san Pablo en Gál 6, 16– en la denominación de los cristianos a los que se llama el «Israel de Dios». Tal concepto permitía que los gentiles estuvieran asociados en pie de igualdad con los judíos en el pueblo escatológico de Dios y dejaba expedito el camino para atribuir a la iglesia las promesas de las Escrituras hebreas.

Ahora bien, es típico de Pablo el que, de hecho, no apurara esta idea hasta sus límites lógicos. Tal lógica habría sacado en último término la conclusión de que el Israel histórico, los judíos como pueblo, no tendrían papel alguno en la historia de la salvación. Pablo no llegó a afirmar tal cosa. Aunque él creía de manera clara que la misión entre los gentiles era válida y que el acceso de los gentiles a la salvación, independientemente de la ley, era de importancia central para el sentido mismo del evangelio, san Pablo seguía manteniendo que Israel tenía, él mismo, un lugar único en el plan de Dios.

Pablo lucha con esta cuestión en Rom 9-11. Estos capítulos tienen lugar constitutivo en la epístola y reflejan la naturaleza dialéctica del pensamiento del apóstol, cuando en toda la carta contempla él la cuestión de la salvación en relación con los judíos y con los gentiles. En los capítulos 9-11, esa dialéctica se hace más intensa. San Pablo no puede poner entre paréntesis el hecho de que los gentiles no sólo eran llamados, sino que respondían efectivamente al evangelio. Otro hecho que presionaba también era el de que el pueblo que había recibido las promesas divinas de salvación –los judíos– no respondían en general.

La lucha de Pablo con este dilema era compleja y no fue resuelta nunca por completo. Pero, desde el punto de vista de la misión, algunas cosas están claras. El rechazo del evangelio por Israel había ofrecido la ocasión (pero no la justificación) de que se inaugurara la misión entre los gentiles (Rom 11, 11). Pero Israel no queda, él mismo, fuera de la escena. Pablo seguía estando convencido de que la vocación inicial por la que Dios había llamado a su pueblo continuaba aún en vigor (véase Rom 9, 4-5; 11, 1.29). Ellos aparecen quizás

como «enemigos de Dios» (11, 28), como «duros de corazón» (11, 25), en su negativa a creer. Pero eso, insiste Pablo, es parte del gran plan de Dios, que quiere dejar espacio para la misión entre los gentiles (11, 25) y preparar para el gran final cuando todos –gentiles y judíos– sean salvos. Por eso, san Pablo saca la siguiente conclusión: «Los dones de Dios y su llamada son irrevocables» (Rom 11, 29).

Esta promesa da, ella misma, alcance adicional a la misión entre los gentiles. Los gentiles, aceptando el don de la salvación por la fe, podrían convencer a Israel de que había comenzado ya la era final de la salvación y podría inducirlos a que también ellos respondieran al evangelio. Provocar este «celo» santo fue uno de los objetivos amplios del fervor misionero de san Pablo:

«En el grado en que soy precisamente apóstol de los gentiles, hago honor a este servicio, ver si con ello logro provocar celos en los de mi raza y así salvar siquiera a algunos de ellos. Porque, si su exclusión es reconciliación del mundo, ¿qué no será su reintegración, sino un retornar de entre los muertos a la vida?» (Rom 11, 13-15; véase también 11, 25-26.30-31).

Las actividades de san Pablo a favor de la colecta pudieron estar relacionadas con esta gran estrategia³⁹. Los dones hechos a los «pobres» de Jerusalén se convirtieron en manifestación concreta del ministerio paulino dentro del plan de Dios. El éxito de la misión entre los gentiles –simbolizado por la colecta– era una oferta aceptable, que se hacía a Dios, de la «función sacerdotal» de Pablo en servicio del evangelio (véase Rom 15, 16). Este «servicio» contribuye supremamente al gran drama de que tanto los judíos como los gentiles experimenten la misericordia de Dios (Rom 11, 30-32).

La lucha de Pablo con la cuestión de Israel revela de nuevo que la actividad misionera del apóstol brota del centro mismo de su visión cristiana. La misión no consiste en reclutar gente, sino que expresa el sentido mismo del evangelio como precioso llamamiento de Dios a la salvación. Y esta estrategia está vinculada con la misteriosa providencia de la actuación de Dios en la historia.

San Pablo y su impulso irresistible a predicar

Todos los elementos de la teología de san Pablo se fusionaron para producir la energía explosiva de su apostolado misionero.

³⁹ Sobre las implicaciones teológicas de la colecta de Pablo, véase K. Nickle, *The Collection: A Study in Paul's Strategy* («Studies in Biblical Theology» 48) (Naperville: Allenson, 1966), y D. Georgi, *Die Geschichte der Kollekte des Paulus für Jerusalem* (Hamburg: Reich, 1965).

³⁸ F. Hahn, *Mission in the New Testament* (Naperville: Allenson, 1965) 104.

Cuando san Pablo se hubo convencido de que Dios ofrecía la salvación a todos los pueblos mediante la muerte y la resurrección de Jesús, y de que tal era el mensaje que él debía proclamar, el apóstol sintió un impulso irresistible a predicar.

Así se ve evidentemente en aquellos textos en que Pablo habla más directamente sobre el encargo misionero que él había recibido. En 2 Cor 5, 16-20, por ejemplo, el apóstol alude a la transformación que había experimentado su apreciación de Cristo. Esa experiencia de conversión había transformado su concepción de la historia y le había hecho adquirir conciencia de su vocación de ser «embajador de Cristo» y ministro de «reconciliación»:

«Así que nosotros, desde ahora en adelante, a nadie conocemos por su condición puramente humana; y aunque hubiéramos conocido a Cristo por su condición puramente humana, ya no lo conocemos así ahora. De modo que, si alguno está en Cristo, nueva criatura es. Lo viejo pasó. Ha empezado lo nuevo. Y todo proviene de Dios que nos reconcilió consigo mismo por medio de Cristo y nos confirió el servicio de la reconciliación, como que Dios es quien en Cristo estaba reconciliando consigo el mundo, sin tomar en cuenta a los hombres sus faltas, y quien puso en nosotros el mensaje de la reconciliación. Hacemos, pues, de embajadores en nombre de Cristo, siendo Dios el que por medio de nosotros os exhorta».

Esta persuasión de la ilimitada clemencia y misericordia de Dios derribó todas las barreras entre judíos y griegos. Y ahora había que proclamar este mensaje para que todas las naciones pudieran «invocar el nombre del Señor» y experimentar la buena nueva:

«Pues no hay diferencia entre judío y griego, ya que uno mismo es el Señor de todos, que prodiga sus riquezas para con todos los que lo invocan; y *todo el que invoque el nombre del Señor, será salvo*. Ahora bien, ¿cómo podrán invocar a aquel en quien no tuvieron fe? ¿Y cómo podrán tener fe en aquel de quien no oyeron hablar? ¿Y cómo van a oír, sin que nadie lo proclame? ¿Y cómo podrán proclamarlo, sin haber sido enviados? Como está escrito: *¡Cuán hermosos son los pies de los que anuncian la buena nueva!*» (Rom 10, 12-15).

En Rom 15, 15-21, una de las reflexiones más extensas de san Pablo sobre su estrategia misionera, vuelve a aparecer claramente la convergencia de elementos:

«Sin embargo, en algunos puntos os he escrito con cierto atrevimiento, como para reavivar vuestros recuerdos, en virtud de la gracia que

Dios me concedió: la de ser un ministro de Cristo Jesús con respecto a los gentiles, ejerciendo una función sacerdotal en servicio del evangelio de Dios, de modo que los gentiles sean ofrenda aceptable, consagrada por el Espíritu Santo. Tengo, por tanto, de qué estar orgulloso en Cristo Jesús por lo que se refiere al servicio de Dios. Pues no me atrevería a hablar de nada, fuera de lo que Cristo, para obtener la obediencia de los gentiles, ha realizado, valiéndose de mí, de palabra y de hecho, por el poder de señales y prodigios, por el poder del Espíritu; de modo que yo, partiendo de Jerusalén y en todas direcciones hasta Iliria, he dado a conocer plenamente el evangelio de Cristo, mirando como un punto de honor el anunciar el evangelio, pero no allí donde el nombre de Cristo ya había sido invocado, para no edificar sobre cimiento ajeno, sino, conforme está escrito: *Quienes no habían tenido noticia de él, lo verán; y los que no habían oído hablar de él, comprenderán*».

El ministerio de Pablo es «gracia» y es «función sacerdotal». Su misión entre los gentiles es ofrenda a Dios, una ofrenda que acabaría por reanimar a Israel y completaría así el misterio de la salvación. Su labor llevará a san Pablo por toda la orilla de los países mediterráneos, pero sin pararse a edificar sobre los cimientos de otros, porque el tiempo es breve y la tarea apremiante.

La combinación de experiencia y convicción, expresada vigorosamente en esos pasajes, no dejó a Pablo opción alguna. Él sintió un impulso irresistible a predicar: «Es necesidad que pesa sobre mí. ¡Y ay de mí, si no anuncio el evangelio! Porque si esto lo hago por propia iniciativa, tengo paga; pero si no, no hago más que desempeñar un encargo» (1 Cor 9, 16-17). Desde el momento en que se encontró con el Cristo resucitado, el sentido misionero de Pablo de Tarso fue ni más ni menos la expresión de su propia imagen de Dios, la expresión de su sentido de la historia y su visión del destino humano.

Estrategia y contenido de la misión de san Pablo

Pondremos otro poco más de luz sobre la teología de san Pablo acerca de la misión, estudiando brevemente el alcance de su actividad misionera. Una vez más, nuestra fuente primordial serán las referencias fragmentarias que hallamos en las cartas del apóstol, más bien que los relatos de san Lucas en los Hechos. Nuestro objetivo no es reconstruir una vida de san Pablo, sino examinar algunos aspectos de su actividad misionera que arrojen luz sobre su teología.

No cabe la menor duda de que la experiencia de conversión habida por san Pablo fijó definitivamente el curso para el resto de su vida. Su misión dio forma a las aspiraciones y a su mismísimo estilo de vida (véase 1 Cor 9, 16-23). Aunque Pablo necesitó quizás algunos años para comprender plenamente el alcance de su vocación, parece que en el momento en que realizaba su principal actividad misionera era impulsado por un objetivo misionero tan audaz como sus convicciones. Como estudiamos anteriormente, Pablo se proponía «hacer que entraran» los gentiles, provocando de esta manera a Israel a que sintiera arrepentimiento y precipitara así el acto final del drama de la salvación.

Esta impresionante meta queda reflejada en las definiciones que san Pablo no vacila en dar de su persona y su ministerio. Él mismo relaciona su vocación con la vocación profética de Isaías (Gál 1, 15; Rom 1,1; véase Is 49, 1) y de Jeremías (Jr 1, 5; véase Gál 1, 15). El apóstol define su propio ministerio como «función sacerdotal», como acto por el que se ofrecen los gentiles a Dios «como ofrenda aceptable, consagrada por el Espíritu Santo» (Rom 15, 16)⁴⁰. En otra imagen litúrgica audaz, san Pablo considera que su predicación es el medio utilizado por Dios para difundir «la fragancia de su conocimiento por todas partes». Porque él es aroma de Cristo para Dios, en los que se salvan (2 Cor 2, 14-15). El apóstol declara que él es «embajador de Cristo», «siendo Dios el que por medio de nosotros os exhorta» (2 Cor 5, 20); él es servidor «de la nueva alianza», y ha sido nombrado como tal por Dios (2 Cor 3, 6); él es «siervo» de Dios, y por medio de él la gente abraza la fe (1 Cor 3, 5); él es «colaborador» de Dios (1 Cor 1, 9). Sobre todo, san Pablo se define frecuentísimamente a sí mismo como «apóstol» o, más específicamente, como «apóstol de los gentiles» (Rom 11, 13).

Estos ambiciosos títulos coexisten con la admisión franca que hace san Pablo de su propia flaqueza, la cual se hacía evidente en el desempeño de su vocación apostólica, pero en ningún momento vemos que el apóstol, en sus cartas, vacile sobre la naturaleza de su ministerio universal y definitivo, al que le había llevado su vocación apostólica.

La extensión de ese ministerio se traza implícitamente en Rom 15, quizás uno de los últimos textos escritos por la mano de san Pablo. El apóstol resume todo su ministerio en Rom 15, 15-33.

⁴⁰ Sobre el uso que hace san Pablo del lenguaje de los sacrificios para describir su propio ministerio, véase O. Haas, *Paulus der Missionar* («Münsterschwarzacher Studien» 11) (Münsterschwarzach: Vier-Türme, 1971) 30-34.

Revela su vocación inaugural «de ser un ministro de Cristo Jesús con respecto a los gentiles» (15, 16); «mi trabajo al servicio de Dios» (15, 17). Esta misión la llevó a cabo san Pablo resueltamente, «de palabra y de hecho, por el poder de señales y prodigios, por el poder del Espíritu» (15, 18-19). Por eso, según el testimonio mismo de san Pablo, su proclamación no se limitaba a predicar, sino que incluía «curaciones y otras señales». En el momento en que escribe a los romanos, el ministerio le había llevado ya a san Pablo «desde Jerusalén en todas las direcciones hasta Iliria».

Así que Pablo era consciente de haber evangelizado «desde Jerusalén», corazón del judaísmo y base de la comunidad cristiana judía, hasta la costa occidental de Grecia, adentrándose profundamente en territorio gentil.

Dado el contexto de esta carta, parece que san Pablo se propuso algo más que pasar revista a su itinerario. Escribe a los cristianos *romanos*, comunidad que él no había evangelizado, pero que deseaba vivamente visitar, en contra de su costumbre habitual (véase Rom 15, 20-21). Pablo deseaba visitar a los romanos, ahora que acababa de terminar su labor en la región de Asia Menor y Grecia (15, 23). Después de su visita a Jerusalén con motivo de la colecta, Pablo tendría que pasar por Roma, camino de España (15, 24.28). Todo esto sugiere que san Pablo consideraba su visita a Roma como un hito importante en su misión escatológica. Los grandes temas de la carta a los Romanos —la salvación tanto para judíos como para gentiles— proporcionaban el trasfondo teológico que justificaba todo el alcance del apostolado misionero de Pablo. Su vocación impulsaba al apóstol a dirigirse a los gentiles, desde Grecia hasta España, pasando por la capital del imperio romano. Como él dice a los corintios, «tenemos esperanza de que, creciendo la fe entre vosotros, creceremos hasta el desbordamiento de nuestra medida, hasta llevar el evangelio a regiones que están más allá de vosotros...» (2 Cor 10, 15-16). La misión entre los gentiles tenía repercusiones escatológicas para Israel mismo. Por eso, san Pablo tiene que hacer su colecta entre las iglesias de los gentiles y llevarla a Jerusalén. Él permaneció siempre consciente de que su punto de partida para la misión entre los gentiles tenía que estar siempre en Jerusalén: «desde Jerusalén» (véase Rom 15, 22-29).

La trayectoria del ministerio de Pablo reflejaba esta «imagen grandiosa». Como hace notar Haas, Pablo no intentó cristianizar totalmente al mundo gentilicio⁴¹, sino que evidentemente se volcaba

⁴¹ Sobre la estrategia misionera de san Pablo, véase O. Haas, *Paulus der Missionar*, 82-87; véase también R. Allen, *Missionary Methods: St. Paul's or Ours?* (Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans, 1962); R. Hock, *The Social Context of Paul's*

sobre los centros provinciales que no habían sido evangelizados aún, dejando a las comunidades mismas y quizás a otros obreros apostólicos la tarea de ocuparse de sus vecinos no cristianos. Y él mismo se sentía apremiado por su urgente tarea de predicar el evangelio a los que todavía no lo habían escuchado (Rom 10, 14).

Vemos, pues, que el alcance y la trayectoria de la misión de san Pablo correspondía perfectamente a su visión teológica. Puesto que el apóstol se hallaba convencido de que Dios ofrecía *ahora* la salvación a todos y puesto que él estaba llamado a predicar ese mensaje de salvación a los gentiles, dedicaba toda la energía de su vida al ministerio móvil de predicar por todo lo largo y lo ancho del mundo gentilico que, para san Pablo, como judío helenístico, significaba el mundo grecorromano. Y, así, él aspiraba a ir desde Jerusalén en todas las direcciones hasta Iliria, y continuar luego a Roma, y sobrepasar luego Roma y dirigirse a España. Puesto que tal misión entre los gentiles tenía el motivo adicional de «provocar a celo a los judíos», iniciando así el capítulo final de la historia de la salvación, la misión de Pablo tuvo carácter de urgencia. Él no quería duplicar la labor de otros misioneros en su recorrido por una gran extensión de centros provinciales. Y esa misión no fue llevada nunca a cabo aisladamente de las raíces que tenía en el judaísmo. La colecta organizada por san Pablo y sus esfuerzos por validar su ministerio ante la comunidad de Jerusalén eran síntomas de esta preocupación.

La escala y el carácter urgente de sus objetivos parecían contribuir también a la «preocupación apostólica» que san Pablo sentía por las comunidades de sus convertidos. Esas comunidades eran para san Pablo testimonio concreto de fidelidad a su propia vocación misionera. «Vosotros mismos, ¿no sois hechura mía en el Señor? Si para los otros no soy apóstol, a lo menos para vosotros lo soy; pues el sello de mi apostolado sois vosotros en el Señor» (1 Cor 9, 1-2). Ellos eran los dones que él iba a ofrecer en el momento final de la salvación, cuando el Señor resucitado apareciese en gloria. «Porque, ¿cuál es nuestra esperanza o alegría o corona de gloria con que sentirnos orgullosos ante nuestro Señor Jesús en su parusía, sino vosotros mismos?» (1 Tes 2, 19). San Pablo oraba repetidas veces por la fidelidad y perseverancia de sus comunidades hasta el día final, «lo cual será para gloria mía..., ya que no habré corrido en vano, ni en

Ministry (Philadelphia: Fortress Press, 1980). Hock estudia las ramificaciones del negocio de Pablo como artesano que hacía tiendas de campaña y sugiere que el taller y el mercado proporcionaban un foro importante para el intercambio de ideas en el mundo grecorromano. Ahora bien, como san Pablo se refiere tan sólo indirectamente a la cuestión de su «estrategia», hemos de ser prudentes a la hora de describir el plan general que él pudo haberse trazado.

vano habré trabajado» (Flp 2, 16)⁴². Esta «preocupación» por la perseverancia de la iglesia local parecía encabezar la lista de los sufrimientos que Pablo tenía que sufrir como apóstol: «Además de otras cosas, lo que pesa sobre mí cada día: la preocupación por todas las iglesias» (2 Cor 11, 28).

La preocupación de san Pablo por la buena salud de las iglesias locales no era cuestión simplemente de mantener intacta su «captura» hasta la hora final de depositarla en la balanza, no, sino que la creación de esas comunidades entre los gentiles era, por sí misma, una dimensión de los últimos tiempos. La «iglesia», como congregación de creyentes elegidos, demostraba que «ahora es el día de salvación» (2 Cor 6, 2). La vida —en Cristo— de los creyentes era testimonio irrefutable de que Dios estaba ofreciendo la salvación a todos por medio de la muerte y la resurrección de Jesucristo. Por eso, para san Pablo, la continuada fidelidad de sus comunidades gentílicas era testimonio vivo de la visión escatológica que él había descubierto en Cristo. San Pablo esperaba que este «testimonio» entraría a Israel por los ojos, a pesar de su ceguera, y haría caer el velo, poniendo al descubierto el final glorioso del plan divino de salvación.

Por esta razón, a pesar de la protesta de Pablo de que no quería duplicar la labor misionera realizada ya por otros, y la urgencia que sentía el apóstol por marchar en seguida a roturar nuevos territorios (Rom 15, 20), san Pablo dedica considerables esfuerzos a la «labor pastoral». Las cartas que poseemos demuestran que Pablo no se contentaba con «plantar» y marcharse luego, a pesar de algunos comentarios suyos en este sentido. El apóstol se sentía responsable, personalmente, de las comunidades que él había fundado, y no vacilaba en hacerles llegar directrices específicas. El hecho de que algunas comunidades, como la de Corinto y otras, hicieran consultas a san Pablo sobre problemas pastorales concretos, nos hace ver ya que san Pablo no se presentaba a sí mismo como mero evangelizador, sino como alguien que conservaba autoridad sobre esas comunidades y que se proponía ayudar a pastorearlas hasta que llegase el día de la salvación final. Las frecuentes visitas pastorales de Pablo a sus comunidades (y las esperanzas que en tales visitas tenían cifradas sus iglesias) nos revelan una preocupación análoga⁴³.

⁴² Véase también 1 Tes 3, 5.8.12-13; 5, 23-24; motivos análogos aparecen en las oraciones de acción de gracias que encabezan algunas de las epístolas paulinas: véase 1 Cor 1, 4-9; Flp 1, 3-11; para profundizar en el estudio de estas oraciones, véase D. Stanley, *Boasting in the Lord* (New York: Paulist Press, 1973).

⁴³ Sobre toda la cuestión acerca de la autoridad de Pablo en sus comunidades, véase B. Holmberg, *Paul and Power* (Philadelphia: Fortress Press, 1978), especialmente 70-93.

Podemos, pues, sacar la conclusión de que las grandes líneas de la estrategia misionera de san Pablo y su estilo misionero se relacionan directamente con la teología misionera que hemos esbozado anteriormente. El hecho de que san Pablo se centrara sobre el mundo gentilico era consecuencia directa de su vocación como apóstol de los gentiles. Su impulso para hacer llegar rápidamente su labor evangelizadora a todo el «mundo», abarcando Asia Menor, Grecia y Roma, y sobrepasando tales regiones, era un impulso que se nutría del encargo que Pablo había recibido de predicar a los gentiles, y de su convicción acerca de las repercusiones escatológicas de la misión. Por eso, Pablo sentía la inquietud de moverse rápidamente y de hacer constante referencia a Jerusalén (mediante la colecta y también mediante su propia reflexión teológica). Y, finalmente, puesto que el objetivo último del evangelio era establecer la comunidad que abarcara al pueblo de Dios, unido íntimamente en Cristo, la finalidad que san Pablo perseguía era formar iglesias o comunidades de creyentes. Por eso, él tenía que dedicar energía a «edificar las iglesias» y sentía preocupación porque éstas permanecieran en buena salud hasta la «llegada del Señor Jesús».

El contenido de la predicación de san Pablo

No es tarea fácil determinar el contenido de la predicación misionera de san Pablo a base de sus cartas auténticas. Las cartas, como ya hicimos notar, no son propiamente textos misioneros. No poseemos fuentes directas para conocer el contenido y el estilo de la predicación de san Pablo en su evangelización inicial de las comunidades gentílicas. Ahora bien, parece razonable que las cartas de Pablo reflejen algunos de los temas básicos que él había utilizado en su predicación misionera a esas comunidades. Y parece que, de hecho, podemos detectar algunos fragmentos o ecos de esa predicación⁴⁴. No tenemos por qué repetir nuestro estudio sobre la teología de san Pablo, sino que únicamente deseamos señalar algunos textos que parece que reflejan su predicación misionera inicial, y hacer notar la relación de los mismos con la teología misionera básica esbozada más arriba.

Podemos aislar algunos textos de éstos por la semejanza que guardan con temas importantes de la predicación misionera *judía*. Para decirlo con otras palabras: san Pablo tomó prestados algunos motivos de su propia herencia judía, adaptándolos a su nuevo men-

saje cristiano. Siguiendo el estudio que hace C. Bussmann, señalaremos brevemente algunos de esos temas:

1. San Pablo exhortaba encarecidamente a los gentiles a que «abandonaran los ídolos y sirvieran al Dios vivo y verdadero» (1 Tes 1, 9; Rom 1, 18-32). La acusación de idolatría fue un motivo vehemente del judaísmo en su diálogo con los gentiles, y este motivo encuentra su lugar en Pablo. La «conversión» para apartarse de los ídolos, a que san Pablo se refería, no era, desde luego, una conversión que tuviese que ver únicamente con el culto. El tema tradicional de la «idolatría» de los gentiles no se limitaba a la adoración, por ellos, de ídolos, sino que abarcaba —en sentido amplio— toda clase de adhesión a lo que era falso⁴⁵. Y, así, la conversión para abandonar a los «ídolos» y volverse al «Dios vivo y verdadero» describía la transformación total que era el objetivo de la predicación de san Pablo: la liberación de toda la humanidad de la servidumbre al pecado y a la muerte y la aceptación del señorío de Cristo. Esta conversión salvaba a los gentiles de la «ira venidera»: motivo escatológico tradicional del judaísmo y punto importante de motivación en la predicación misionera judía. En san Pablo, esta liberación de la esclavitud y esta preservación de la ira eran atribuidas a Jesús (véase 1 Tes 1, 10). De importancia central para toda la teología de san Pablo era su convicción de que Dios le había salvado por mediación de Cristo. Y, de este modo, el apóstol introduce una modificación sustancial en este motivo judío tradicional.

2. «Conocer a Dios» o «ser conocido por él» es una descripción de la conversión y otro de los motivos que san Pablo compartía con la predicación misionera judía. Texto clave es Gál 4, 8-9: «En otro tiempo, desconocedores de Dios, estabais esclavizados a dioses que no lo son en realidad; pero ahora, conocedores de Dios, o mejor, conocidos por Dios, ¿cómo volvéis de nuevo a los débiles y pobres elementos, a los que de nuevo queréis esclavizaros?».

En la literatura judía, «conocer a Dios» podía referirse ora al conocimiento de Dios por medio de la naturaleza (el sentido en que san Pablo utiliza este término en Rom 1, 18-23), ora —en sentido más extenso— a «conocer» en cuanto relación y compromiso total de dedicación a Dios⁴⁶. San Pablo utiliza el término «conocer» en este sentido más profundo en la carta a los Gálatas, donde parece que evoca un tema de su predicación misionera. Llegar a «conocer a Dios» significaba la liberación de la «ignorancia» de estar atado a

⁴⁴ Véase el estudio a fondo de esta cuestión en C. Bussmann, *Themen der paulinischen Missionspredigt*; véase también H. Schoeps, *Paul*, 6.

⁴⁵ C. Bussmann, *Themen der paulinischen Missionspredigt*, 41.

⁴⁶ *Ibid.*, 173.

dioses falsos (véase Gál 4, 8). Este motivo, lo mismo que el anterior, refleja su énfasis en la salvación: énfasis que está presente en el centro mismo de la teología misionera de Pablo. El apóstol añade una nueva dimensión cuando habla de que «somos conocidos por Dios». «Ser conocido» era equivalente a ser escogido por Dios, a la elección que Dios hace de los creyentes. Es algo que no tiene paralelos en la literatura judía.

El apóstol ponía las raíces de estos dos aspectos —«conocer» y «ser conocido», liberación y elección— en la acción redentora de Cristo: «Pero cuando vino la plenitud de los tiempos, envió Dios a su Hijo, nacido de mujer, nacido bajo la ley, para que rescata a los que estaban bajo la ley, a fin de que recibiéramos la adopción filial» (Gál 4, 4-5). Lo mismo que con el motivo de la idolatría, Pablo da sentido profundamente cristiano a los temas tomados del judaísmo.

3. Aunque está claro que san Pablo utilizaba temas misioneros judíos tradicionales como parte de su evangelización inicial, hay poderosos testimonios de que parte importante de su temario era la proclamación directa de la muerte y la resurrección de Jesús como acto divino de salvación. Un texto de importancia capital es 1 Cor 15, 4. Parece que en él san Pablo recuerda expresamente a los cristianos el contenido básico de su predicación inicial («el evangelio que os anuncié»). Emplea una fórmula tradicional que compendia el mensaje básico del evangelio sobre la muerte, sepultura y resurrección de Jesús (1 Cor 15, 3-4). La declaración de san Pablo en 1 Cor 1, 23: «Nosotros predicamos a Cristo crucificado», y en 2, 2: «Pues me propuse no saber entre vosotros otra cosa que a Jesucristo, y a éste, crucificado», señalan en la misma dirección.

Como ha sugerido Bussmann y algunos otros, es probable que Pablo no tuviera un método rígido para su predicación inicial. Como cualquier buen predicador, el enfoque que daba Pablo a su predicación dependía de las circunstancias particulares de su auditorio. Pero, independientemente del sesgo que aconsejaban las circunstancias, los testimonios fragmentarios que poseemos sugieren que la predicación de san Pablo llevaba la marca profunda de su teología misionera básica, incluso cuando aprovechaba temas judíos tradicionales. Y, así, las convicciones plasmadas en la experiencia inaugural habida por san Pablo —la experiencia de que Jesús era el Cristo y de que Dios ofrecía ahora la salvación a todos mediante la muerte y la resurrección de su Hijo— constituían la plataforma básica de su mensaje misionero.

Conclusión

A pesar de la riqueza y complejidad del pensamiento de Pablo y de lo limitadas que son nuestras fuentes, queda un alto grado de congruencia, dimanada de la índole de su conversión y de su vocación, y que recorre las líneas principales de su teología y se traduce en el estilo y contenido de su ministerio apostólico. Hay muchos otros aspectos que no hemos estudiado. Pablo mismo dejó sin respuesta muchas cuestiones importantes. Por ejemplo, las grandes cartas paulinas no tratan adecuadamente la cuestión de las religiones no cristianas, ni parece que Pablo se inquiete por la suerte de los gentiles que no quieren escuchar el evangelio (y que, por tanto, no se salvarán, según la perspectiva de Pablo) con la intensidad con que se plantea la cuestión acerca de Israel.

Pero san Pablo nos proporciona un foco cristológico central para la cuestión relativa a la misión. La raíz central de su misión universal era la fe personal en Jesucristo como salvador del mundo, una fe basada en su propia experiencia de conversión y ratificada por la tradición cristiana primitiva y la experiencia y las reflexiones desencadenadas por su ministerio. La intensidad de las convicciones de Pablo y su capacidad para articularlas en tan rica abundancia de símbolos y conceptos hacen que la contribución del apóstol a los fundamentos bíblicos de la misión no tenga paralelos.

8

El alcance cósmico de la misión de la iglesia en Colosenses y en Efesios

«Un plan para la plenitud de los tiempos...» (Ef 1, 10).

La carta a los Colosenses y la carta a los Efesios reflejan un importante desarrollo en la teología de la misión y merecen, por tanto, especial atención. Con estas dos cartas, los horizontes de la misión cristiana se dilatan más allá de las fronteras étnicas de los judíos y los gentiles, para abarcar a todo el universo.

No todos estarían de acuerdo con esta evaluación. Algunos especialistas creen que la teología de Colosenses y, especialmente, la teología de Efesios frenan el empuje misionero dirigido hacia el exterior, que encontramos en san Pablo. Por ejemplo, Ferdinand Hahn considera que el impulso de estas cartas se vuelve de la misión mundial hacia una iglesia dominadora del mundo. Comienza una sutil escisión entre la genuina misión con respecto al mundo y las necesidades pastorales, más absorbentes, de la edificación de la iglesia¹.

Ahora bien, es posible otra apreciación distinta, y tal es la perspectiva que vamos a sugerir en el presente capítulo. Colosenses y Efesios no representan la victoria de una eclesiología triunfante, a

costa de una misiología de servicio al mundo. La iglesia, en esas cartas, no es el objetivo final, sino únicamente un medio y un signo de la propia misión de Cristo: de su misión cósmica de salvación.

Relación de Colosenses y Efesios con Pablo

Antes de explorar la teología de la misión que se contiene en estas dos cartas, es necesario estudiar las relaciones entre ellas y con las demás cartas paulinas.

Incluso una lectura ocasional de las dos obras revela su acentuada semejanza (pero no identidad) de pensamiento. La mayor parte de los especialistas contemporáneos la explican por la dependencia en que Efesios se halla con respecto a Colosenses, más bien que porque Colosenses fuera una versión truncada de Efesios, como sugerían los especialistas de antes².

El alcance cósmico de la cristología de estas dos cartas, y el empleo que se hace en las mismas de términos como «cabeza» (del cuerpo), «plenitud» y «misterio», son –uno y otro– vínculos importantes que unen ambas cartas y son también elementos significativos de la teología de la misión que puede verse en ellas. Sin embargo, las dos obras son –decididamente– diferentes en su estilo y estructura, y tienen cada una de ellas puntos de vista teológicos que son característicos. La carta a los Colosenses se atiene a la presentación básica de una carta paulina, abordando problemas concretos de la comunidad (por ejemplo, 2, 16.20-23) y terminando con saludos dirigidos individualmente a personas concretas (véase 4, 7-17). Muchos de los términos y de los conceptos son familiarmente paulinos.

Ahora bien, hay un número importante de comentaristas que ponen en tela de juicio la autenticidad de Colosenses³. Señalan que buena parte del vocabulario (36 palabras) no aparecen nunca en otras cartas de Pablo. Y señalan también algunas diferencias notables en el estilo, y la ausencia de algunos temas paulinos clave como la justificación y la preocupación por la ley. Se pueden formular dificultades más serias con respecto a los temas centrales de Colosenses. La carta, al hablar de la escatología, acentúa más las categorías espaciales que las temporales. Utiliza categorías cósmicas para reflejarlas sobre Cristo, especialmente en el famoso pasaje, con aires de himno, de 1,

² Véase el estudio de este punto en W. Kümmel, *Introduction to the New Testament*, ed. inglesa rev. (Nashville: Abingdon, 1975) 358-360.

³ Véase el estado de la cuestión en W. Kümmel, *Introduction to the New Testament*, 340-346. Kümmel se inclina a favor de la autoría paulina de la carta.

¹ F. Hahn, *Mission in the New Testament* (Naperville: Allenson, 1965) 147.

15-20. Por contraste con otras cartas paulinas, se declara que Cristo es «cabeza» del cuerpo (1, 18; 2, 19).

Los especialistas que defienden la autoría paulina de la carta señalan que estos temas, aunque estén desarrollados con mayor énfasis en Colosenses, no se hallan totalmente ausentes de las principales cartas paulinas. Las diferencias de estilo difícilmente prueban nada, ya que pueden explicarse no sólo por la hipótesis de que san Pablo se sirviera, para su redacción, de algún secretario (véase Col 4, 18), sino también –sencillamente– por el uso que Pablo hace de material de la tradición, y por el carácter único que revestía una carta escrita en las particulares circunstancias de tiempo, lugar y ocasión que la motivaron. Las categorías espaciales, más pronunciadas, de la escatología de la carta y su cristología cósmica pueden explicarse por la influencia de una comunidad helenística a la que gustaban estas materias. Así que, examinando atentamente las cosas, muchas de las dificultades que se formulan contra la autoría paulina tienden a palidecer o incluso a evaporarse. En el presente estudio, nos pondremos de parte de los que creen que Colosenses es genuina carta de san Pablo.

Efesios, por otra parte, no parece una carta en absoluto. Lo de ir dirigida «a los efesios» (1, 1) parece muy probablemente una adición posterior. No hay referencias a los problemas concretos de la comunidad y no existen los saludos personales que son típicos de las cartas paulinas. Podríamos describir muy acertadamente a Efesios diciendo que es un «tratado» o exposición teológica general.

Por el estilo literario y la teología de esta obra, la mayoría de los especialistas en Nuevo Testamento creen que Efesios se escribió algún tiempo después de la muerte de Pablo ⁴. Tal es el punto de vista que adoptamos aquí. Efesios representa una perspectiva teológica en contacto con la tradición paulina, y particularmente con la carta a Colosenses, pero son declaraciones nuevas en diferente tiempo y lugar. Como señalaremos más adelante, su preocupación por la unidad entre judíos y gentiles y su manejo fácil de categorías cósmicas y éticas griegas sugieren un autor judío helenístico que se dirija a un auditorio predominantemente gentil.

Podríamos reconstruir de la siguiente manera el origen de Colosenses y de Efesios. San Pablo escribió desde la prisión la carta a los Colosenses. De las tres veces que el apóstol estuvo en prisión, parece preferible su encarcelamiento en Roma o en Cesarea, al encarcela-

miento en Efeso, pero no podemos estar seguros. La comunidad de Colosias era gentil, y no había sido evangelizada personalmente por san Pablo. Pero es evidente que el apóstol había intervenido instrumentalmente en la creación de la comunidad, gracias a la labor de su «colaborador» Epafras (véase 1, 7-8; 4, 12-13).

Esta comunidad había experimentado algunas dificultades a causa de falsos maestros (Col 2, 8.16.18). Aunque no podemos determinar la identidad de esos maestros y la naturaleza exacta de sus errores, parece que se trataba de alguna forma de sincretismo: una mescolanza religiosa que combinaba elementos del ritual judío, adoración de ángeles, especulaciones griegas sobre los poderes del cosmos y un ascetismo riguroso que negaba el mundo.

Para contrarrestar los efectos de esa fuerte mescolanza, el apóstol recordaba a sus cristianos el evangelio auténtico que ellos habían recibido (1,5-7. 23): estrategia típica de todas sus cartas. San Pablo trata luego de poner fin a las especulaciones cósmicas supersticiosas de los colosenses, reflexionando sobre las relaciones de Cristo con el universo. Cristo no sólo es la cabeza de la iglesia, sino también el señor triunfante del universo (véase 1, 15-20; 2, 15). Pablo formulaba también algunas exhortaciones prácticas dirigidas a los cristianos fieles que trataban de contrarrestar el equivocado ascetismo de los falsos maestros (véase 2, 16-23).

Esta respuesta pastoral de san Pablo a la situación existente en Colosias prepara la escena para el desarrollo de la teología sobre la misión, tal como afirmamos al principio del capítulo. La amenaza contra el «evangelio» de Pablo en Colosias y el alcance cósmico de las aberrantes doctrinas de los adversarios provocaron en san Pablo la defensa de su mensaje en la misma escala cósmica. Cristo, que es cabeza de la iglesia, es también la «plenitud» de Dios y el señor del universo. La iglesia y el universo se han reunido en el cuerpo de Cristo.

Esta idea la desarrollará y amplificará más tarde el autor de la carta a los Efesios. En Efesios, se contemplará el evangelio sobre el trasfondo del plan divino de salvación, el «misterio» oculto durante toda la eternidad, pero revelado ahora en la misión de la iglesia. La unión de judíos y gentiles dentro de la iglesia se convierte en signo e incluso en instrumento del cósmico triunfo y reconciliación efectuados por Dios mediante Jesucristo. La carta a los Efesios amplía la visión que la iglesia tiene de Cristo y, por tanto, su comprensión de sí misma y de su misión.

La carta a los Efesios no fue escrita por san Pablo, pero las dimensiones de su perspectiva teológica fueron fijadas por Colosenses, carta auténtica del apóstol. El autor de Efesios fue intérprete

⁴ Véase todo el estado de la cuestión en M. Barth, *Ephesians* (Garden City, N. Y.: Doubleday, Anchor Bible, 1974) 1, 36-41. En cuanto a un autor reciente que argumenta en sentido opuesto, véase L. Johnson, *Invitation to the New Testament Epistles III* (Garden City, N. Y.: Doubleday, 1980) 73-77.

creador, pero fiel, de la tradición paulina ⁵. Por eso, el alcance más cósmico inyectado en la teología paulina por la situación existente en Colosenses y el desarrollo de ese horizonte por el autor déuteropaulino de Efesios justifican que estudiemos por separado estas dos obras.

Nuevas dimensiones: preparación de la misiología cósmica en la carta a los Colosenses

Nuestro objetivo consiste en aislar algunos conceptos de Colosenses que condujeron a la teología –más desarrollada– de la misión en la carta a los Efesios.

La misión de Pablo entre los gentiles

Aunque Colosenses no se debate con cuestiones de interés tan inmediato para la predicación misionera de san Pablo como el tema de los judíos y los gentiles (como en Romanos) o la cuestión de la ley (como en Gálatas), no está ausente la conciencia de la vocación misionera de san Pablo. Él se presenta vigorosamente a sí mismo, al comienzo de la carta, como «apóstol de Cristo Jesús por voluntad de Dios». Y en otras secciones hace también eclosión la conciencia de su «oficio divino» (véase especialmente Col 1, 25-29). El apóstol reflexiona también sobre su vocación especial para predicar a los gentiles. En Col 1, 5, se refiere al «mensaje de la verdad, del evangelio», que llegó hasta los colosenses por instigación de Pablo y por mediación de Epafras (1, 7). En Colosenses hay un evidente sentido de acabamiento que no aparece en las principales cartas. El evangelio que había llegado a los colosenses «está fructificando y creciendo en todo el mundo» (1, 6). No sólo ha sido oído en esa iglesia local, sino que también «ha sido proclamado a toda criatura bajo el cielo» (1, 23). Pablo es el ministro de esta proclamación universal (1, 23.28).

Este sentimiento de «haber terminado» algo, de «mirar atrás» para contemplar la feliz proclamación del evangelio, lo consideran algunos intérpretes como otra prueba más del carácter pos-paulino de Colosenses. Pero esta conclusión no se sigue necesariamente. Si Pablo escribe desde la prisión, especialmente desde la prisión de Roma o de Cesarea, en un momento ya avanzado de su carrera como misionero, entonces sus palabras pueden reflejar un genuino sentido

⁵ H. Merkley *Christus und die Kirche* («Stuttgarter Bibelstudien» 66) (Stuttgart: KBW, 1973) 101-102.

de que todo está terminado. Bajo los auspicios de Pablo, se ha predicado el evangelio a través de Asia Menor y de Grecia. Otros misioneros han llevado ya a Roma la buena nueva, para no hablar del éxito de la misión judeocristiana que irradió de Jerusalén a Siria y a otras regiones. La declaración de Pablo en Colosenses es simplemente la continuación de lo que se había enunciado ya, en una evaluación esperanzada, en Rom 15, donde san Pablo comentaba que había terminado el circuito propuesto «desde Jerusalén en todas las direcciones hasta Iliria» (Rom 15, 19). En ese texto habla también san Pablo de «haber terminado» su tarea de predicar.

No debemos olvidar la estrategia de san Pablo, que se proponía la implantación del evangelio en las grandes ciudades, más bien que la conversión de toda la población. Y, así, la hipérbole que leemos en Col 1, 6 («todo el mundo»), 1, 23 («toda criatura bajo el cielo») y 1, 28 («a todo hombre») no era imposible para el Pablo histórico. Esta coyuntura de reflexión de Pablo sobre su ministerio será uno de los elementos que recoja el autor de Efesios en sus consideraciones teológicas sobre el papel de la misión entre los gentiles dentro del plan cósmico de Dios.

Como en sus demás cartas, Pablo se preocupa aquí personalmente por la vitalidad de su comunidad. La fe de ellos es causa de su plegaria de acción de gracias (Col 1, 3-5a) y objeto de su preocupada oración porque lleguen a perseverar (Col 1, 9-14). San Pablo recuerda los duros trances por los que ha tenido que pasar en el ejercicio de su apostolado, y afirma que esos sufrimientos tienen valor redentor (Col 1, 24). Dos veces recuerda el apóstol a los colosenses su encarcelamiento (4, 3; 4, 18). Aunque no esté entre ellos, y aunque pueda ser que nunca los haya visitado (esto se halla implícitamente en sus palabras que leemos en 1, 4.8.9 y especialmente en 2, 1), san Pablo se considera «presente» con ellos y contempla su propio ministerio como una «lucha» o «certamen» por ellos (Col 1, 29 - 2, 1). Este tema del sufrimiento apostólico redentor aparecerá también en Efesios, y convierte a Pablo en modelo de la misión cósmica de la iglesia misma.

Se hace también referencia al objeto de la misión de Pablo: dar entrada a los gentiles. En lenguaje típico, recuerda a sus lectores que ellos (y también Pablo) han sido «libertados del poder de las tinieblas y trasladados al reino de su Hijo amado» (1, 13). Ellos, los gentiles, «que antes erais extraños y estabais animados de disposiciones hostiles en vuestras malas obras», se encuentran ahora ya «reconciliados por su cuerpo de carne [= por el cuerpo de carne de Cristo] mediante la muerte» (Col 1, 21-22). La comunidad de Colosenses ha recibido «la palabra de Dios, el misterio escondido desde siglos y generaciones, pero que ahora ha sido manifestado a sus santos» (1, 25-26). «A los que Dios ha querido dar a conocer [se trata, según creemos, de los

colosenses cristianos, pero no es seguro; el apóstol podría referirse también a los cristianos judíos] cuál es la riqueza de la gloria de este misterio entre los gentiles, que es Cristo entre vosotros, la esperanza de la gloria» (Col 1, 27).

Más adelante estudiaremos el concepto de «misterio». Bastará señalar por ahora que san Pablo considera aquí que el sentido global de la misión entre los gentiles (no de manera distinta que en Rom 9-11), al que relaciona con el plan cósmico de Dios para la salvación, es precisamente el «misterio» que se ha manifestado ahora. La significación cósmica y escatológica de la misión entre los gentiles será uno de los motivos principales de la teología de Efesios.

Estas reflexiones típicas de Pablo –su autoridad apostólica, su preocupación y sufrimientos por la iglesia, y las implicaciones de la misión entre los gentiles –son, todas ellas, elementos utilizados por el autor de Efesios para plasmar una nueva perspectiva de la misión cristiana.

Cristología cósmica

Lo que bien pudiera ser la contribución principal de Colosenses la hallamos en el pasaje –sumamente discutido– de 1, 15-20. Esta descripción exaltada del papel de Cristo en la creación y en la reconciliación del cosmos echa los cimientos para el anticipo de la teología misionera en el Nuevo Testamento, que tratamos de ofrecer en el presente capítulo. Citaremos íntegramente el pasaje y haremos luego algunas observaciones sobre su sentido:

«Él es la imagen del Dios invisible, primogénito de toda criatura, porque en él fueron creadas todas las cosas en los cielos y sobre la tierra, las visibles y las invisibles, ya tronos, ya dominaciones, ya principados, ya potestades: todas las cosas fueron creadas por medio de él y con miras a él; y él es ante todo, y todas las cosas tienen en él su consistencia. Y él es la cabeza del cuerpo, de la iglesia; él, que es el principio, el primogénito de entre los muertos, para que así tenga él primacía en todo: pues en él tuvo a bien residir toda la plenitud [de Dios], y por él reconciliar todas las cosas consigo, pacificando por la sangre de su cruz [por él], ya las cosas de sobre la tierra, ya las que están en los cielos».

Ha habido enorme cantidad de especulaciones sobre el origen y naturaleza de este pasaje⁶. Muchos autores descubren la trama de un

⁶ Véase un extenso estudio en E. Lohse, *Colossians and Philemon* (Philadelphia: Fortress Press, 1971) 41-61; J. Sanders, *The New Testament Christological Hymns* («Society for New Testament Studies Monograph Series» 15) (Cambridge, Inglate-

antiguo himno cristológico pre-paulino, oculto bajo la actual versión «revisada» del texto. Es posible que Pablo adaptara el himno a su propia perspectiva, especialmente añadiendo las palabras «de la iglesia» en el versículo 18 y «la sangre de su cruz» en el versículo 20. Ambas expresiones asocian la función reconciliadora cósmica de Cristo con las realidades históricas de la crucifixión y de la comunidad cristiana. Esas palabras ayudan a impedir que la cristología de la carta se desplace hacia la especulación metafísica acerca de Cristo como «cabeza» del cosmos (=del cuerpo) y logre la reconciliación mediante alguna infusión física del universo y no por el acto –fundamentado históricamente– de la crucifixión⁷.

Merecen comentario cuatro aspectos de la cristología cósmica que aparece en el himno:

1. El himno da a Cristo resucitado un papel central en toda la creación. Se declara que en Cristo reside «la plenitud» (Col 1, 19). La versión inglesa *Revised Standard Version* añade, a modo de explicación, las palabras «de Dios» (*of God*), que no están en el texto original, pero que definen con exactitud el sentido de «plenitud» como el ser divino de Dios⁸. En Col 2, 9, Pablo lo afirma así inequívocamente: «Porque en éste reside toda la plenitud de la deidad corporalmente». Estos enunciados afirman que Jesús es la revelación definitiva de Dios: aserto básico de la cristología del Nuevo Testamento.

El himno utiliza las categorías de la «sabiduría» para describir la relación del Cristo exaltado con la creación. El Antiguo Testamento habla de la «sabiduría» como de la automanifestación de Dios a través de la belleza y el orden del mundo creado. El cristianismo

rra: University Press, 1971); y un estudio popular pero profundo en R. Martin, *Colossians: The Church's Lord and the Christian's Liberty* (Gran Rapids, Mich.: Zondervan, 1973) 34-55.

⁷ Aunque resulta atractiva la posibilidad de que Col 1, 15-20 incorpore un himno primitivo, es imposible dar una solución definitiva a esta cuestión. G. Caird (*Paul's Letters from Prison*, New Clarendon Bible [Oxford: University Press, 1976] 174-175), por ejemplo, arguye que el pasaje parece, sí, un himno, pero sólo después de eliminar del texto algunos elementos: procedimiento que es cuestión de resolver esta cuestión no es de importancia esencial para nuestro estudio. Lo que es de importancia esencial, como señala E. Schweizer, es que en el pasaje dedica san Pablo toda su atención a las dimensiones cósmicas de su cristología, proporcionando con ello una base más para la misión universal de la iglesia y de su predicación (véase *The Church as the Missionary Body of Christ*, en *Neotestamentica* [Zurich-Stuttgart: Zwingli Verlag, 1963] 323-324).

⁸ Sobre el significado de *pléroma* como «plenitud», véase el estudio que hace M. Barth, *Ephesians*, 1, 200-205. El autor señala que este término adquiere significación más específica y técnica en escritos gnósticos más tardíos, pero que, para el uso que san Pablo hace del término, los antecedentes son más probablemente el concepto bíblico de la presencia de Dios manifiesta en el mundo: la *šēkinā* de Dios.

primitivo aplicaba tales reflexiones al Cristo exaltado. Cristo es «imagen del Dios invisible»; análogo atributo se aplica a la sabiduría (véase Sab 7, 26: «imagen de su bondad»). La sabiduría personifica la presencia de Dios en el mundo (véase Prov 8, 4.31; Eclo 24, 8; Sab 7, 27), exactamente igual que el poder y belleza de Cristo son imagen de Dios. Él es «el primogénito de toda criatura». Con estas palabras se subraya la soberanía de Cristo (véase Rom 8, 29). Por su resurrección y exaltación ha quedado claramente de manifiesto el papel preeminente de Jesús sobre toda la creación (en Col 1, 18 se dice que Cristo es «el primogénito de entre los muertos»). Jesús personifica todo lo que el poder creador de Dios tiende a llevar al ser; él es el modelo de toda la creación o, como se expresa el himno, «en él fueron creadas todas las cosas... Todas las cosas fueron creadas por medio de él y con miras a él». Vemos otra vez que se utilizan las especulaciones judías para enriquecer la reflexión sobre Cristo. La sabiduría era el modelo para toda la creación (Prov 8, 22-31). Y, así, Jesús —como personificación suprema de la presencia creadora de Dios— llega a ser no sólo el modelo, sino también el objetivo mismo al que tiende la creación⁹.

Sigue enunciando el himno (véase Col 1, 16): dado que Cristo es la fuente, el modelo y la meta de toda la creación, no hay ningún ser creado superior a él. «Todas las cosas en los cielos y sobre la tierra, las visibles y las invisibles, ya tronos, ya dominaciones, ya principados, ya potestades», están —todas ellas— subordinadas a Cristo. Esta lista de «poderes» se refiere probablemente a seres angélicos que presidían los destinos de la humanidad.

Sea cual fuere la identidad y poder potencial de estos seres sobrenaturales, san Pablo los subordina decididamente a Cristo. Son seres *creados* y tienen que situarse detrás del primogénito. Esta subordinación vuelve a subrayarse en Col 2, 20, donde se declara que Cristo resucitado es «cabeza de todo principado y potestad», y nuevamente en Col 2, 15, donde se afirma que la muerte de Cristo ha «despojado a los principados y potestades, exhibiéndolos en público espectáculo e incorporándolos a su cortejo triunfal».

San Pablo utiliza estos pasajes para hacer frente a los temores de los colosenses. Como muy bien hace notar Schweizer:

«Durante siglos, los helenistas estuvieron concibiendo el mundo como un cuerpo vivo y divino, y a Dios como el que lo rige, gobernándolo como su cabeza o impregnándolo como su alma, o rodeándolo

⁹ Sobre la importancia de las especulaciones judías acerca de la Sabiduría como preparación y antecedentes de la cristología antigua, véase M. Hengel, *The Son of God* (Philadelphia: Westminster Press, 1980) 163-212; y J. Dunn, *Christology in the Making* (Philadelphia: Westminster Press, 1980) 163-212.

como el aire en que el mundo vive, o como el vientre de una madre. El hombre, en este espacio helenístico, no se preocupaba tanto por sus problemas personales, por su pecado y su justicia, como por los problemas de este mundo, por la falta de sentido de la vida, por la amenaza de un hado inevitable, por la tiranía de los soberanos celestiales, es decir, por la estrella que determina cada uno de los movimientos de la vida terrena... El autor de Colosenses recoge tal interpretación. Ciertamente, Cristo no es sólo salvador del individuo, a quien redime del pecado y conduce a una vida piadosa, sino que Cristo es el señor de todo el universo. Él no es sólo la respuesta a problemas específicamente religiosos, para las conciencias torturadas por el pecado y que ansían el perdón, sino que él es también la respuesta a los problemas helenísticos contemporáneos en un mundo que había perdido a Dios y que, por tanto, había perdido su finalidad, su sentido; que no podía menos de caminar ciega-mente hacia un destino; que estaba lleno de temores y que no podía evadirse de ellos»¹⁰.

2. Un segundo aspecto decisivo de la cristología cósmica de esta carta es la conexión que se establece entre el señorío de Cristo sobre el cosmos y su señorío sobre la iglesia. En Col 1, 18, se afirma que Cristo es «la cabeza del cuerpo, de la iglesia». Los especialistas que sostienen que Col 1, 15-20 se basa en un himno pre-paulino, detectan en la expresión «la iglesia» una significativa adición a la versión original. La afirmación de que Cristo es «la cabeza del cuerpo» pudo quizás referirse originalmente al señorío de Cristo sobre el cosmos. Las especulaciones helenísticas concebían el universo como un «cuerpo» que tenía como «cabeza» a una divinidad como Zeus o Éter¹¹. Mediante la «adición» de la palabra «iglesia», el autor de Colosenses da una nueva interpretación a estas especulaciones cósmicas.

Aunque Cristo es señor del universo creado, su señorío no debe confundirse con el poder «físico» mítico de los dioses griegos sobre el mundo. El sentido del señorío de Cristo se manifiesta histórica y concretamente en la comunidad vinculada con él por amor: en la

¹⁰ E. Schweizer, en *Neotestamentica*, 325. Véanse también las observaciones formuladas por S. Freyne: «En una palabra, el primer impacto de la influencia griega en el Nuevo Testamento fue crear una atmósfera de inquietud y temor universal frente a la fuerza universal que dominaba la vida de los hombres: el hado. Esto originó una situación en la que era muy activa la búsqueda de caminos para hacer frente religiosamente a la vida, aunque a menudo ello dio origen a prácticas y creencias que no podrían describirse sino como supersticiosas y extrañas. Al final, la astrología, la magia, la hechicería y otras cosas por el estilo no resolvían el problema del hado, sino que tan sólo ofrecían posibilidades de escapar de sus garras» (*The World of the New Testament* («New Testament Message» 2) [Wilmington, Del.: Michael Glazier, Inc., 1980] 28).

¹¹ Sobre este punto, véase E. Schweizer, *Neotestamentica*, 324-325.

iglesia. La imagen paulina de la iglesia como cuerpo de Cristo (véase 1 Cor 12; Rom 12; Col 1, 24; 2, 19) sirve ahora de definición del señorío cósmico de Cristo. En la lucha de la comunidad por mantenerse fiel al amor de Dios puede contemplarse la naturaleza suprema de las relaciones de Dios con el mundo: del «señorío» de Dios. Esta función ilustradora que ejerce la iglesia será amplificada en Efesios, cuando esta carta seleccione la reconciliación de judíos y gentiles en una sola iglesia como ejemplo de lo que el señorío de Cristo puede lograr en el mundo.

3. Una tercera dimensión de la cristología cósmica de Colosenses es su énfasis en la reconciliación universal mediante la muerte y la resurrección de Jesús. En sus cartas anteriores, san Pablo había hablado de la reconciliación entre Dios y la humanidad (véase Rom 5, 10-11; 11, 15; 2 Cor 5, 18-20). Pero en Colosenses esta labor reconciliadora de Cristo se dilata hasta alcanzar dimensiones cósmicas. No sólo la humanidad, sino también «todas las cosas en los cielos y sobre la tierra» son reconciliadas «por la sangre de su cruz» (Col 1, 16.20). La relación explícita con «la sangre de su cruz» es otro lugar en que los especialistas ven una prueba de la «corrección» paulina introducida en lo que pudo ser un himno ya existente.

La labor de Cristo de reconciliación cósmica no se logra mediante alguna especie de desarme físico de los poderes hostiles, sino mediante la muerte y resurrección vivificadora de Jesucristo. Como hace notar Schweizer: «En una teología que se centra exclusivamente en la resurrección y exaltación, entendidas probablemente como el acontecimiento físico que conectaba de nuevo la tierra y el cielo, el autor de Colosenses introduce la acentuación paulina de la cruz como acto redentor obrado por Cristo»¹².

Aunque Col 1, 18 habla de la redención como «reconciliación», en 2, 14-15 se proclama como victoria las relaciones de Cristo con los poderes cósmicos. Como general victorioso, Cristo, «habiendo despojado a los principados y potestades, los exhibió en público espectáculo, incorporándolos a su cortejo triunfal». En ambas maneras de expresarse se acentúa sin reservas la preeminencia cósmica de Cristo. Estas dos dimensiones de la obra de Cristo –la reconciliación y la victoria– quedarán absorbidas en la síntesis de Efesios sobre la misión, convirtiéndose en el lenguaje que exprese sus reflexiones no sólo acerca de la obra redentora de Jesús, sino también acerca del objetivo misionero de la iglesia.

¹² *Ibid.*, 326-327.

4. Una cuarta dimensión de la cristología cósmica de la carta es la de que el señorío cósmico de Cristo conduce no sólo simple o primariamente a una naturaleza renovada, sino también a una humanidad renovada. Las especulaciones helenísticas se concentraban en la estructura del cosmos en sí mismo. Aunque el pensamiento paulino se preocupa de la renovación de la naturaleza (véase Rom 8), su foco primario se centra en el mundo de la humanidad. Los versículos que siguen al pasaje clave de Col 1, 15-20 ponen en claro que esa misma prioridad paulina se halla presente aquí. La labor reconciliadora cósmica de Jesús transforma a las personas: «Y a vosotros, que erais antes extraños y estabais animados de disposiciones hostiles en vuestras malas obras, ahora ya os ha reconciliado por su cuerpo de carne mediante la muerte, para presentaros santos, sin tacha e irrepugnables ante él» (Col 1, 21-22).

El texto prosigue enlazando críticamente la labor redentora de Jesús y la predicación misionera de la comunidad. Precisamente mediante la predicación del evangelio, el poder redentor del Cristo cósmico ha inundado la vida de los colosenses. La «esperanza del evangelio» que ellos oyeron es la misma esperanza del evangelio «que ha sido proclamado a toda criatura bajo el cielo» (Col 1, 23). Pablo mismo (aunque él no predicó en Colosas) es «el ministro» de ese evangelio (1, 23.25). El evangelio es la «palabra de Dios plenamente conocida»; es «el misterio escondido desde siglos y generaciones, pero que ahora ha sido manifestado a su pueblo santo» (1, 25-26).

El concepto del evangelio como «misterio» da entrada al concepto final que será utilizado al máximo en la síntesis teológica de Colosenses. En Col 1, 25, «misterio» equivale a «evangelio»: la obra divina de salvación que se ha manifestado ahora plenamente en la labor redentora de Cristo. En Col 1, 27, el término corresponde a un concepto más definido y se habla de «este misterio..., que es Cristo entre vosotros, la esperanza de la gloria». En ambos casos, el término «misterio» se utiliza para referirse a algo que durante mucho tiempo ha estado oculto y que ahora se ha manifestado. Efesios empleará este término para hablar de la misión cósmica de Cristo y de su pueblo. El plan universal de Dios para salvación es un «misterio» que se ha revelado ahora en Cristo y en la comunidad que vive en su nombre.

Rasgo constante de la teología de Colosenses es relacionar una extensa especulación cósmica con la base histórica de la experiencia cristiana: la humanidad de Jesús (es decir, su muerte y resurrección), la iglesia y la misión de la iglesia. Son los mismos elementos que el autor de Efesios trenzará para crear una teología plena de la misión. Y, así, la teología paulina de Colosenses proporcionó en último

término el lenguaje, el espíritu y el alcance para la perspectiva que vemos en la carta déutero-paulina de Efesios.

El señor cósmico y la misión cósmica: el mensaje de Efesios

En un estudio sobre Efesios, R. P. Meyer hace notar que la finalidad de esta epístola no es sólo «describir el misterio de la iglesia, sino también su capacidad de servicio al mundo»¹³. Todo el que haya leído Efesios, conocerá su exaltada eclesiología. Tal vez menos clara es la conexión entre la eclesiología de Efesios y su descripción de la misión de la iglesia. De acuerdo con Meyer, afirmamos que la finalidad suprema de Efesios no consiste en estrechar la perspectiva de la iglesia para reducirla a ella misma, sino ampliar esa perspectiva para que abarque al mundo. Vamos a recorrer la epístola (especialmente los cuatro primeros capítulos, que son de importancia esencial para su teología de la misión) y extraeremos su mensaje fundamental.

El plan universal de Dios para la salvación (Ef 1, 3-23)

La impresionante sección inicial de la carta a los Efesios—incluida la bendición de 1, 3-15 y el pasaje de acción de gracias de 1, 16-23—esboza el alcance cósmico del plan divino de salvación y sus consecuencias para la iglesia. Aquí se ve con claridad hasta qué punto el autor de Efesios ha absorbido la teología paulina de Colosenses, sintetizándola y engastándola en un marco plenamente elaborado.

La sección de la bendición (Ef 1, 3-15) presenta a grandes pinceladas el plan divino de salvación universal. Se alaba a Dios por haber bendecido y escogido a los cristianos «antes de la creación del mundo», y por haberlos llamado a la santidad y a la unión con él «como hijos» suyos por medio de Jesucristo (Ef 1, 3-6). El llamamiento redentor se efectúa mediante la muerte de Jesús (Ef 1, 7): énfasis característico de la tradición paulina. La experiencia que adquiere la iglesia de la redención le proporciona una visión profunda del plan salvífico de Dios. Dios ha dado a conocer a la iglesia «el misterio de su voluntad, según el benévolo designio que se había

formado de antemano referente a la economía de la plenitud de los tiempos: recapitular todas las cosas en Cristo, las que están en los cielos y las que están en la tierra» (Ef 1, 9-10).

Estos últimos versículos son especialmente significativos, porque fijan el horizonte de toda la reflexión sobre la eclesiología y la misión, que viene a continuación. Como hace notar Meyer, el autor señala acertadamente desde el principio los puntos clave que va a tratar: el plan universal de Dios para la salvación y el lugar de la iglesia en ese plan cósmico¹⁴. La iglesia, sólo por un don de Dios, puede intuir ese plan o «misterio» (Ef 1, 10). Tan sólo por la elección de Dios, mediante la experiencia de la salvación en la comunidad, han vislumbrado los cristianos el misterio. Ésta será una idea importante en toda la epístola: la confianza y garantía de la experiencia cristiana no reside en el interior, sino en el exterior; no apunta hacia un privilegio de la iglesia, sino hacia la misión universal.

El alcance de esa misión tiene la misma extensión que el universalismo del plan de Dios. Esta impresionante frontera se enuncia atrevidamente en Ef 1, 10: «La economía de la plenitud de los tiempos: recapitular todas las cosas en Cristo, las que están en los cielos y las que están en la tierra» [o: «Conforme al querer y proyecto que él tenía para llevar la historia a su plenitud: hacer la unidad del universo por medio del mesías», trad. esp. de *La Biblia*, ed. Cristiandad]. La traducción inglesa *Revised Standard Version* traduce el verbo original griego *anakephalaiōō* [literalmente: «recapitular», *sub unum caput omnia redigere*] por «unite» («unir», «hacer la unidad»). M. Barth sugiere la traducción «to be comprehended under one head» («ser comprendido bajo una sola cabeza»)¹⁵. Esta traducción, espinosa lingüísticamente, tiene la ventaja de conservar las connotaciones de la palabra *kephalé* («cabeza») que sirve de raíz al verbo: la «unión» de que aquí se habla tiene proporciones cósmicas, ya que Cristo es cabeza del universo y de la iglesia. Además, el verbo inglés «comprehend» («comprender») tiene la significación básica tanto de «recapitular» como de «unir», que vemos que se hallan asociadas en el verbo compuesto *anakephalaiōō* en algunos escritores helenísticos y en Rom 13, 9¹⁶.

Esta «unidad», esta «recapitulación», tiene un pilar en los cielos y otro en la tierra y los abarca a ambos. Tiene alcance cósmico. Como los versículos que siguen, y como todo el capítulo hace ver con claridad, esta reconciliación cósmica se concretiza en *personas* (par-

¹⁴ *Ibid.*, 21.

¹⁵ M. Barth, *Ephesians*, I, 89-90.

¹⁶ M. Barth hace referencia a la carta de Bernabé II, y a 4 Esdras 12, 25; véase *Ephesians*, I, 90.

¹³ R. Meyer, *Kirche und Mission im Epheserbrief* («Stuttgarter Bibelstudien» 86) (Stuttgart: KBW, 1977) 11. Debemos mucho al estudio de Meyer en la exposición que hacemos de Efesios y del tema de la misión.

tualmente, los judíos y los gentiles en la iglesia), pero abarca también los elementos alienados del universo mismo. Y, así, la carta a los Efesios –tanto o más que la carta a los Colosenses– vibra con todas las dimensiones del plan universal de Dios y las relaciona con la iglesia y con su misión.

La relación estrecha con la eclesiología queda acentuada en los demás versículos de la sección de la bendición (Ef 1, 11-15), en los que se anuncia otro de los temas importantes de toda la carta. Aquellos que «previamente tenían puesta en Cristo su esperanza» –es decir, los judeocristianos– estaban destinados a «vivir para alabanza de su gloria». Mediante la labor redentora de Cristo, los gentiles han entrado ahora también en contacto con el «evangelio de salvación» y están destinados también a tan gloriosa herencia (Ef 1, 13-14). Esta reunión de judíos y gentiles en la iglesia y las relaciones de todo ello con el plan universal serán estudiadas detenidamente en el capítulo 2 de la carta.

La sección de acción de gracias (Ef 1, 16-23) intensifica las relaciones enunciadas ya en la sección de la bendición:

«No ceso de dar gracias por vosotros, haciendo mención de vosotros en mis oraciones, para que el Dios de nuestro Señor Jesucristo, el Padre de la gloria, os dé espíritu de sabiduría y de revelación en el pleno conocimiento de él; para que, iluminados los ojos de vuestro corazón, sepáis cuál es la esperanza de su llamada, cuál es la riqueza de la gloria de su herencia en el pueblo santo, y cuál la extraordinaria grandeza de su poder con respecto a nosotros, los que creemos, según la eficacia del poder de su fuerza que desplegó en Cristo, resucitándolo de entre los muertos y sentándolo a su derecha en los cielos, por encima de todo principio y potestad y virtud y dominación y de todo nombre que se nombra, no sólo en este mundo, sino en el venidero. Y todas las cosas las puso debajo de sus pies; y lo dio por cabeza suprema a la iglesia, que es su cuerpo, la plenitud del que lo llena todo en todo».

El tema del «conocimiento» introduce esta sección. El autor de la carta ora para que los destinatarios comprendan la riqueza del destino al que Dios los llama (Ef 1, 17-20). Una vez más se acentúa la iniciativa de Dios en la obra de salvación. El poder inconmensurablemente grande de Dios consiguió la salvación mediante la muerte y la resurrección de Cristo, y ese mismo poder sitúa al Cristo exaltado muy «por encima de todo principio y potestad y virtud y dominación y de todo nombre que se nombra, no sólo en este mundo, sino también en el venidero» (Ef 1, 20-21).

Como hace notar Meyer, esta descripción de la exaltación y señorío cósmico de Cristo sirve de preparación para la descripción

que el autor hace de la iglesia y de su cometido¹⁷. El nivel de la expresión de los pensamientos es el nivel *cósmico*: la relación de la iglesia con el mundo. Este nivel cósmico de la expresión de los pensamientos es otro punto en que se ve claramente la deuda con respecto al pensamiento de Colosenses, pero la aplicación explícita de esta *crístología cósmica* a la iglesia es contribución especial de la carta a los Efesios.

Sin duda, los versículos más críticos de este primer capítulo son los dos versículos finales: «Y todas las cosas las puso debajo de sus pies; y lo dio por cabeza suprema a la iglesia, que es su cuerpo, la plenitud del que lo llena todo en todo» (Ef 1, 22-23). Aquí se establece la conexión entre el señor cósmico y la misión universal. El pasaje sirve de punto culminante y de conclusión del fragmento que comienza en el versículo 20. El tema es Dios que resucitó a Cristo de entre los muertos y lo situó por encima de todas las criaturas, incluidos los poderes celestiales. Unas palabras del Salmo 110, 1 («Y lo sentó a su derecha») –texto de exaltación citado de manera predilecta por el cristianismo primitivo– ayudan a expresar exactamente lo que se desea. El reinado cósmico de Cristo abarca tanto el mundo presente como «el mundo futuro», es decir, no sólo abarca todos los niveles del ser, sino también toda la gama de la historia.

El acento sobre el gobierno cósmico de Cristo prepara la aplicación a la iglesia, que va a hacerse en los versículos 22-23. Otro fragmento del salmo –«Y todas las cosas las puso bajo sus pies» (Sal 8, 7) –conduce al enunciado sobre la iglesia: «Y lo dio por cabeza suprema a la iglesia». La asociación entre lo de ser cabeza y la iglesia recuerda el pasaje de Col 1, 15-20. En este pasaje, también Pablo interpretaba en sentido concreto y eclesial lo que puede considerarse como la jefatura de Cristo sobre el universo material. El «cuerpo» que tiene como «cabeza» a Cristo, es la iglesia (véase Col 1, 18).

Ahora bien, Ef 1, 22-23 no se limita a repetir lo que se había enunciado en Colosenses, a saber, que Cristo es el señor del universo y la cabeza de la iglesia, sino que subraya que Cristo, a quien Dios ha exaltado sobre todas las cosas, ha sido *dado* como «cabeza suprema» (literalmente: «cabeza sobre todas las cosas») a la iglesia. El versículo 23a sigue enunciando que esa iglesia es también el *cuerpo* de esa cabeza, como había hecho Col 1, 15. Pero parece que se ha introducido un matiz nuevo de pensamiento. El acento recae sobre el señorío cósmico de Cristo en sí mismo y por sí mismo, independientemente de cualquier conexión con la iglesia. Por don gratuito, este señor cósmico ha sido «dado» también como cabeza de una comunidad

¹⁷ R. Meyer, *Kirche und Mission*, 25.

histórica de personas. No olvidemos este matiz. Aquí precisamente, como estudiaremos, se halla la frontera que separa el pensamiento de Efesios de toda eclesiología triunfante. La iglesia no encapsula el señorío cósmico de Cristo: el Señor que sigue sirviendo a todas las cosas ha sido «dado» también a la iglesia, la cual es su cuerpo.

Las palabras finales del versículo 23 añaden más a la riqueza y complejidad de este versículo sumamente discutido. Por la donación que Dios hace del Cristo cósmico a la iglesia, se describe ahora a la comunidad como partícipe de la «plenitud del que lo llena todo en todo». Lo de «plenitud» es también parte de la herencia de Colosenses que hallamos en Efesios. Pero aquí, por única vez en el Nuevo Testamento, el término «plenitud» se aplica no sólo a Cristo, sino también a la iglesia. La iglesia experimenta ella misma, «contiene», la plenitud divina del que lo llena todo en todo: la mismísima riqueza divina que impregna al Cristo exaltado.

¿En qué sentido debe entenderse esta plenitud aplicada a la iglesia? La palabra *pléroma* puede tener sentido activo o pasivo, es decir, puede significar algo que llena o algo que es llenado (= está «lleno»). Si aquí se entendiera en el sentido activo, entonces ello supondría que la iglesia completa o llena algo que falta en Cristo. Ahora bien, el contexto de la epístola, especialmente 1, 20-22, nos hace ver claramente que no hay nada que falte en el señorío de Cristo. Él ha sido exaltado sobre todas las cosas por el poder del Padre. Por eso, es preferible el sentido pasivo. La iglesia está bañada de la plenitud misma de Cristo, está henchida del mismo amor que abraza a todo el mundo y con el que Cristo «lo llena todo en todo» (véase también Ef 3, 19).

Estas últimas palabras «todo en todo» entraña también dificultades de traducción: ¿cuál es el sentido de cada uno de los dos usos que se hace aquí de *pas* («todo»)? El primer *pas* («lo llena todo») debe entenderse probablemente según los otros dos usos que se hace de esta misma palabra en el versículo 22. Sería, pues, equivalente a «todas y cada una de las cosas», al cosmos total. La expresión final «en todo» podría ser una de dos: una expresión abreviada de «todos los santos» (en otras palabras: una personificación de «todo», como en 1 Cor 15, 28), o bien podría equivaler al adverbio *pantapasin* y significar «completamente», «enteramente». Teniendo en cuenta el movimiento de vaivén que hay en este texto entre la perspectiva cósmica y la humana, yo preferiría entender lo de «todo», las dos veces que aparece, en sentido análogo. Para decirlo con otras palabras, la frase podría traducirse así: «la plenitud de aquel que llena todas las cosas en todas las personas». El *pasin* final se referiría primordialmente a los que están en la iglesia, a «los santos», ya que tal es la preocupación inmediata de Ef 1, 23, pero entrañaría también

un segundo nivel de significado que se referiría a toda la humanidad¹⁸. Esto es verdad especialmente, si asociamos Ef 1, 23 con la majestuosa visión de Ef 1, 9-10 donde el plan divino abarca a *panta* en el sentido más absoluto: todas y cada una de las cosas y personas que hay en los cielos y en la tierra. La faceta más profunda de esta visión queda realizada más explícitamente aún en el majestuoso texto de Ef 4, 4-5: «Un solo cuerpo y un solo espíritu, como también fuisteis llamados a una sola esperanza de vuestra vocación. Un solo señor, una sola fe, un solo bautismo. Un solo Dios y Padre de todos, el que está sobre todos, mediante todos actúa y está en todos». Aquí también, el texto de la carta no permite que tracemos estrechas fronteras eclesiales para definir lo de «todos». Toda la humanidad ha de quedar abarcada en aquello de «un solo cuerpo y un solo espíritu».

Este pasaje decisivo, Ef 1, 1-23, da el tono adecuado para toda la teología de la carta sobre la misión. Como repetiremos en la conclusión del capítulo, esta epístola no se preocupa únicamente, ni siquiera primordialmente, de hinchar la gloria de la iglesia. El enunciado inicial de la carta proclama primeramente la acción salvadora de Dios en el mundo –acción decisiva y que lo abarca todo– y tan sólo secundariamente pasa a hablar del impacto de todo ello sobre la iglesia. Evidentemente, aquí se tiene en perspectiva a la iglesia. La carta, después de todo, no es una declaración para increyentes, sino una exhortación a la iglesia. Y, así, el papel de la iglesia en todo ello es tema de principal interés para el autor. Pero ello no significa que el autor crea que la iglesia es la meta suprema de la labor de Dios. Al vincular el señorío cósmico de Cristo con la iglesia, el autor define el *cometido* de la comunidad. Precisamente porque está llena de la plenitud de aquel que llena el universo con su señorío, el universo –es decir, todo lo que hay en los cielos y en la tierra, todo lo presente y lo futuro– se convierte en objeto de preocupación para la iglesia. La iglesia queda absorbida también por la preocupación cósmica de su Señor.

Barth lo expresa acertadamente en su comentario a Efesios:

«En Efesios y Colosenses, la plenitud y la acción de llenar denota una relación unilateral dinámica: la revelación de la gloria de Dios al mundo mediante Jesucristo; el poder ejercido por Dios en Cristo y en la iglesia para el sometimiento de los poderes y la salvación de toda la humanidad; la vida, crecimiento y salvación dada por Cristo a su cuerpo; o, en una palabra, la presencia del Dios vivo y de su mesías en su pueblo escogido, para beneficio de toda la creación. Si en Efesios se

¹⁸ Véase el estudio de este punto en R. Meyer, *Kirche und Mission*, 45-48.

atribuye un papel cósmico a la iglesia, ese papel es el del servicio (véase 2, 7; 3, 10; 6, 10-20; 4, 12). La iglesia existe para manifestar la presencia del Dios amante y poderoso. No Dios, Cristo, o la cabeza, sino únicamente el cuerpo de Cristo, es decir, la casa de Dios, la iglesia, es lo que ha de «crecer» (2, 21-22; 4, 15-16; 4, 13). Se halla ausente todo lo que pudiera indicar un dominio del mundo por la iglesia. Pero la iglesia está equipada para realizar una «labor de servicio» y para «estar firme» y «resistir» los ataques de los poderes malignos» (4, 12; 6, 13-14). Se halla ausente la idea de que la iglesia llenara algún día o sustituyera al mundo. Se da la seguridad de que Cristo llena todas las cosas (1, 23; 4, 10) y de que los santos alcanzarán o serán llenos de toda la plenitud de Dios y del mesías (3, 19; 4, 13)¹⁹.

De este horizonte, marcado por Dios, de preocupación e interés dimana la naturaleza de la misión de la iglesia.

*La reconciliación de judíos y gentiles
como signo de la obra redentora de Dios
(Ef 2, 11-22; 3, 3-6)*

Aunque el autor de Efesios haga sus reflexiones en un nivel cósmico, no cae víctima de la pura abstracción. La unidad hacia la que el plan redentor de Dios mueve a todo el ser está siendo ya experimentada histórica y concretamente en la comunidad falible de personas humanas que es la iglesia. Esta iglesia está afectada por la «plenitud» de Cristo (Ef 1, 22-23). La iglesia es el «cuerpo» de Cristo, quien es cabeza del cosmos (Ef 1, 23). La iglesia es signo e instrumento de lo que Dios se propone hacer con toda la humanidad y con toda la historia. Para ilustrar esta experiencia concreta de redención, el autor escoge una cuestión clave en el ministerio de Pablo, una cuestión que hemos expuesto ya extensamente y que constituye una de las principales preocupaciones del cristianismo primitivo: la unión de judíos y gentiles en la iglesia.

Los principales textos sobre este asunto se encuentran en el capítulo segundo de la carta. Después de asentarse en el capítulo primero los fundamentos de la perspectiva cósmica de la misión de la iglesia, el autor apela ahora a la experiencia misionera de la iglesia para confirmar este cometido eclesial de lograr la reconciliación del mundo. Los versículos 1-10 examinan la futilidad de una vida sin salvación, y contrastan esa vida con el don del amor misericordioso de Dios en Cristo (Ef 2, 4). Somos salvados mediante el bautismo y la

¹⁹ M. Barth, *Ephesians*, I, 209; véanse observaciones análogas en R. Meyer, *Kirche und Mission*, 33.

fe (Ef 2, 4-9). El versículo 10 expresa fielmente el espíritu que anima a toda la carta: «Porque de él [= de Dios] somos hechura, creados en Cristo Jesús para obras buenas, las que Dios preparó de antemano para que las practicáramos».

El autor, comenzando en el v. 11, se dirige directamente a los gentiles, recordándoles cuál era el triste estado anterior a su conversión: «Estabais en aquel tiempo lejos de Cristo, privados de la ciudadanía de Israel y extraños a las alianzas de la promesa, sin tener esperanza, y sin Dios en el mundo»²⁰. Pero ahora, gracias a Cristo, ha desaparecido esa alienación y aislamiento (Ef 2, 13). El autor cita a Is 57, 19: «Vosotros, los que una vez estabais lejos, habéis sido puestos cerca», texto que originalmente se refería a los judíos desterrados, pero que era utilizado tanto por el judaísmo tardío como por el cristianismo primitivo para referirse a la triste condición de los paganos²¹.

Los versículos 14-22 se concentran en el tema de la reconciliación. El acto central de la reconciliación, que derriba los tabiques de separación y que de esta manera realiza el plan cósmico de Dios para la salvación, es la muerte de Jesús. Este punto se acentúa una y otra vez. Los que estaban lejos han sido puestos cerca «por la sangre de Cristo» (v. 13). Se ha derribado el tabique de la ley y se ha creado «un solo hombre nuevo» en lugar de los dos que existían antes. Y esta pacificación se ha llevado a cabo «en su carne» (frase en clave para referirse a la muerte de Jesús, véase el v. 15). La reconciliación de judíos y gentiles con Dios, en un solo cuerpo, se ha llevado a cabo «por medio de la cruz» (v. 16; véase Ef 5, 2.25).

Como hace notar Meyer, hay dos dimensiones del término «cuerpo», tal como se utiliza en Efesios: el *cuerpo de la iglesia* tiene su origen y significación en el *cuerpo crucificado de Jesús*²². Este doble uso de «cuerpo» parece hallarse presente en las hondas pero difíciles palabras de Ef 2, 16: «Cristo reconcilia con Dios a judíos y gentiles en un solo cuerpo, por medio de la cruz, poniendo así fin a la hostilidad». Como han sugerido Schnackenburg y otros, parece que este texto edifica sobre el pensamiento de Rom 7, 4: «También vosotros quedasteis muertos para la ley por medio del cuerpo de Cristo»²³. En su «cuerpo», es decir, en su persona histórica, Cristo

²⁰ Tal era la apreciación típica por parte del judaísmo, de la triste condición de los paganos; véase C. Bussmann, *Themen der paulinischen Missionspredigt* (Bern: Herbert Lang, 1971) 132-135.

²¹ Véase M. Barth, *Ephesians*, I, 260.276-279.

²² R. Meyer, *Kirche und Mission*, 39.

²³ Véase R. Schnackenburg, *Todes- und Lebensgemeinschaft mit Christus. Neue Studien zu Röm 6, 1-11*, en *Schriften zum Neuen Testament* (München: Kösel, 1971) 361-391.

hace expiación por toda la humanidad. Por eso, el creyente, unido con él por la fe, «muere» y «es resucitado». Ef 2, 16 desarrolla este mismo pensamiento. Por medio de Cristo, el ser humano representativo, cae por tierra el tabique de hostilidad entre todos los pueblos (concretamente, en este caso, entre judíos y gentiles).

Así, pues, en un plano el término «cuerpo» en Ef 2, 16 se refiere al cuerpo de Jesús crucificado y resucitado, pero está también presente la otra dimensión de «cuerpo»: la iglesia unida con el Señor resucitado. Así se ve claramente por el contexto, especialmente en Ef 2, 18, donde la expresión paralela «en un solo espíritu» muestra la intención del autor de referirse a la experiencia pospascual de la iglesia. En el cuerpo de la iglesia, que está llena de la «plenitud» de Cristo que abarca al mundo, y de la que es «cabeza» aquel que es señor del universo (véase Ef 1, 22-23), la obra redentora de la cruz se actualiza y se experimenta concretamente. La edificación de esta comunidad (Ef 2, 19-22), a base de personas diversas y que antes estuvieron alienadas, es signo de la meta suprema del plan de Dios. Esta comprensión de la naturaleza de la iglesia define, además, su cometido misionero: esa experiencia que ella tiene de reconciliación debe ser comunicada al mundo.

El cometido de una iglesia misionada
(Ef 3, 10.14-20; 4-6)

No debemos aislar las secciones exhortativas de Efesios de la perspectiva cósmica de misión que aparece en los dos primeros capítulos. Los intérpretes que creen que Efesios es una carta absorbida totalmente por la eclesiología, tienden a cometer este error. Las exhortaciones a ser conscientes, a la unidad, a la conducta apropiada, que dominan los capítulos 4 a 6, se hallan —todas ellas— en función de la misión de la iglesia al servicio del mundo.

El primer signo de esto hace su aparición en el capítulo 3, sección en la que «Pablo» describe su propio ministerio. Su misión personal consiste en dar a conocer el impresionante plan divino de salvación (Ef 3, 8-9). Este ministerio «crea» la iglesia, una comunidad cuya vida reconciliada hace ver concretamente la naturaleza de la obra redentora de Dios, y ayuda a revelársela al mundo. Y, así, como declara el autor, se da «ahora a conocer a los principados y potestades en los cielos, por medio de la iglesia, la multiforme sabiduría de Dios». Una, pues, de las primeras cosas que Pablo pide para la iglesia es el «conocimiento»: una conciencia por la que la iglesia experimente el alcance de su vida y de su misión (Ef 3, 14-21). Como se enuncia elocuentemente en 3, 19, este «conocimiento» equivale a la experien-

cia misma de la salvación —el amor de Cristo que abarca al mundo, la «plenitud» de Dios, que está destinada a inundar toda la realidad: «conocer el amor de Cristo, que excede todo conocimiento, para que seáis llenos de toda la plenitud de Dios».

La principal sección exhortativa comienza en el capítulo 4. Los versículos iniciales conectan la exhortación con la perspectiva cósmica de visión que hemos esbozado antes: «Conduciros de una manera digna de la vocación a la que fuisteis llamados...» (Ef 4, 1). Se invoca una vez más la dimensión reconciliadora del plan cósmico: «Un solo cuerpo y un solo espíritu, como también fuisteis llamados a una sola esperanza de vuestra vocación. Un solo señor, una sola fe, un solo bautismo. Un solo Dios y Padre de todos, el que está sobre todos, mediante todos actúa y está en todos» (Ef 4, 4-6). Dado el contexto de los tres primeros capítulos, difícilmente cabe dudar de que el cuádruple uso de «todo» (*pas*) en el versículo 6, aunque comienza con la unidad de la iglesia, sobrepasa los límites de la comunidad para abarcar al «todo» cósmico de textos clave como 1, 10 y 1, 23. Para decirlo con otras palabras: la vocación de la iglesia a la unidad se halla siempre en función de la vocación del *mundo* a la unidad.

Las instrucciones del autor sobre el uso debido de los dones y funciones dentro de la comunidad se hallan en la perspectiva de esta visión cósmica. En el versículo 7, el autor comienza a estudiar los «dones» dados a la comunidad por el Cristo exaltado. Los extraños versículos 8-10, que al parecer son una especie de midrás del Salmo 68, parecen apuntar hacia lo mismo²⁴. El Señor victorioso que ahora «subió» (v. 9-10), es el mismo que «dio dones a los hombres» (v. 10). En otras palabras, los dones dados a la iglesia son parte de la misión abarcadora del mundo: esa misión vinculada con la «plenitud» del mundo.

La variedad de dones y oficios que se mencionan (véase Ef 4, 11 y las claves que figuran en los capítulos 5-6) tienen la finalidad de «edificar el cuerpo de Cristo» (véase Ef 4, 12-16). Es preciso acentuar de nuevo el contexto de este ministerio eclesial. La «edificación del cuerpo» no significa que todo ha de quedar absorbido por las necesidades internas de la iglesia. El «cuerpo se edifica» para que la iglesia pueda ser signo y expresión eficaz de la misión cósmica de Cristo. Como señala Caird: «La edificación del cuerpo de Cristo no se logra mediante la concentración pastoral en la vida interior de la

²⁴ Véase Sal 68, 19: «Subiste a la cumbre llevando cautivos, te dieron tributo de hombres: incluso los que se resistían a que el Señor Dios tuviera una morada»; véase un estudio sobre la utilización de este salmo en el judaísmo en G. Caird, *Paul's Letters*, 73-75.

iglesia, sino mediante la capacitación de todos y cada uno de sus miembros para que participen en la misión de la iglesia con respecto al mundo»²⁵.

El empuje misionero de esta sección exhortativa se expresa en Ef 4, 15-16. Como en muchos pasajes de Efesios, si se hace abstracción de la perspectiva cósmica de los dos primeros capítulos, se puede falsear el significado de los pasajes que vienen luego. Las dificultades de traducción de 4, 15 así lo confirman. Muchos intérpretes traducen las palabras griegas *tà panta* («todas las cosas»), en 4, 15, como expresión adverbial, como hace por ejemplo la traducción inglesa *Revised Standard Version*, que traduce las mencionadas palabras por «de todas maneras» (*in every way*). Pero tal manera de traducir desatiende el hecho de que la expresión «todo» (o «todas las cosas») es utilizada consecuentemente por el autor de Efesios como un término cuasi-técnico para designar a todo el cosmos, que es el objeto de la acción misionera de Cristo y de su iglesia. En su reciente estudio sobre este pasaje, R. Meyer opta por la siguiente traducción: «Debemos decir la verdad en amor y permitir así que ‘todas las cosas’ crezcan hacia él, que es la cabeza»²⁶. Si traducimos «todas las cosas» como objeto, y no como adverbio, entonces el texto de 4, 15 encaja mejor en el contexto anterior, que exponía el lugar que ocupan los diversos dones y funciones en la misión de la iglesia. Ese mismo objeto se tiene aquí presente, a saber, la unión de todas las cosas en Cristo. Pero ahora la actividad misionera seleccionada es la de «decir la verdad en amor». Lo de «decir la verdad en amor» se refiere a la proclamación: en Ef 1, 13, el autor describe el evangelio como «la palabra de la verdad». Pero, como hace notar Meyer, «decir la verdad en amor» en el contexto de Ef 4, 15 no tiene por qué significar exclusivamente la proclamación de palabra, sino que, teniendo en cuenta 4, 1-14, toda la vida de la iglesia—sus dones, sus funciones de servicio, su labor misionera, su misma vida y unidad—todas estas cosas se convierten en «la palabra de la verdad»²⁷.

Este sentido extenso de la misión queda ratificado en el versículo 16. Mediante su misión de decir la verdad, la iglesia une con Cristo todos sus esfuerzos: con Cristo «por quien todo el cuerpo (reunido y mantenido en unidad por todas las juntas de que está dotado, con tal que cada una de sus partes funcione debidamente) va creciendo corporalmente y edificándose a sí mismo en amor». Tal ha sido, señala Meyer, la intuición central de la teología misionera de Efesios: ha unido la misión cósmica de Cristo con respecto al universo con la

vida total de la iglesia como comunidad de las personas redimidas por Dios. Y, así, el «apostolado total de la iglesia... implica la realización de un servicio misionero de proclamación»²⁸.

Pablo: modelo de apostolado misionero de la iglesia

Hay que estudiar todavía un aspecto final de la teología misionera de Efesios: la imagen que la epístola ofrece de Pablo. Como sugiere Meyer, el autor de la epístola presenta al apóstol como modelo para la iglesia, basándose para ello en las propias declaraciones de Pablo en Colosenses (véase especialmente 1, 24-27) y en la tradición paulina general²⁹.

Los textos clave se hallan principalmente en el capítulo 3. Se acentúa el «conocimiento» que Pablo tiene del «misterio» (véase Ef 2, 3-5). Lo que había permanecido oculto se le ha manifestado a él como a uno de los «santos apóstoles y profetas». Como es característico de las propias cartas de Pablo, se realza también su vocación de apóstol. A él se le ha dado la «economía de la gracia de Dios» (Ef 3, 2), habiendo sido constituido «ministro del evangelio» (3, 7), y habiéndosele ofrecido la «gracia de predicar a los gentiles» (3, 8).

El contenido del misterio confiado a Pablo se revela en la naturaleza misma de su ministerio. Su predicación a los gentiles, anunciándoles que ellos son «coherederos, miembros del mismo cuerpo y partícipes de la misma promesa en Cristo Jesús» (Ef 3, 6), desvela la reconciliación cósmica de «todo en todo», conforme a los propósitos de Dios. Como había revelado ya el capítulo 2, la entrada de los gentiles es una experiencia concreta y, al mismo tiempo, un signo de esa reconciliación cósmica: «Y dar luz a todos sobre cuál es la economía del misterio escondido desde los siglos en Dios, que creó todas las cosas, para que se dé a conocer a los principados y potestades en los cielos, por medio de la iglesia, la multiforme sabiduría de Dios» (Ef 3, 9-10).

No sólo el ministerio de Pablo es revelación y modelo para la propia misión de la iglesia, sino que lo es también la experiencia personal del apóstol. Pablo ora por la iglesia (véase especialmente Ef 3, 14-21) y exhorta a la iglesia a la unidad y la fidelidad (Ef 4, 1-32). Él sufrió por los gentiles y por la iglesia (Ef 3, 1.13; 4, 1.20). En sus

²⁵ G. Caird, *Paul's Letters*, 76.

²⁶ R. Meyer, *Kirche und Mission*, 73.

²⁷ *Ibid.*, 76-77.

²⁸ *Ibid.*, 77.

²⁹ Sobre Pablo como «modelo» en la carta déuteropaulina a los Efesios, véase M. de Boer, *Images of Paul in the Post-Apostolic Period*: «Catholic Biblical Quarterly» 42 (1980) 359-380; R. Meyer, *Kirche und Mission*, 58-60.

encarcelamientos y en otras asperezas que le tocó sufrir, Pablo refleja como en un espejo el sufrimiento salvífico de Jesús, quien «murió en la carne» para que todo se reconciliara (véase especialmente Ef 2, 13-18). Y, así, la iglesia entera –los que, como Pablo, trabajan en un apostolado misionero y los que trabajan por la unidad interior de una iglesia al servicio del mundo –puede experimentar el poder redentor de los sufrimientos de Cristo, si, como Pablo, ellos también sufren en favor de la reconciliación cósmica³⁰.

Conclusión

La teología misionera lanzada por la cristología de la carta de san Pablo a los Colosenses alcanzó más pleno desarrollo en la carta déuteropaulina a los Efesios. Este desarrollo no fue una derrota para la misión dirigida hacia el exterior por las generaciones anteriores, sino que fue un triunfo del universalismo. Ahora, la naturaleza misma de la iglesia se contempla ya como universal, como iglesia al servicio del mundo, como misionera. Parece injustificada la conclusión, bastante pesimista, de Hahn y de otros. El mencionado autor se lamenta de que, en la teología pospaulina de estas cartas, «la principal tarea de la iglesia consiste en su debida existencia como iglesia, y su principal servicio al mundo consiste en su existencia como iglesia y en su crecimiento hacia su cabeza»³¹. Esto conduce a lo que Hahn denomina «la nota sumamente característica y distintiva del período pospaulino», a saber, «la separación entre la misión y la iglesia y la concentración de las declaraciones y enseñanzas teológicas en torno al problema eclesiológico»³².

³⁰ Acerca del valor ejemplar de los sufrimientos de Pablo en los escritos déuteropaulinos, véase M. de Boer, *Images of Paul*, 366-369.

³¹ F. Hahn, *Mission in the New Testament*, 147.

³² *Ibid.*, 151. En la perspectiva de Hahn hay subyacente, según creo yo, una suposición más extensa sobre el desarrollo de la comunidad primitiva y sobre el desarrollo mismo del Nuevo Testamento. Parece que Hahn acepta la postura de E. Käsemann y otros, que concluye que, después del período paulino, la institucionalización comenzó a transformar sustancialmente la comunidad primitiva y su teología. Ese «catolicismo incipiente», como se le llama a veces, se refleja en síntomas tales como la preocupación por la autoridad y la tradición, el desarrollo de una constitución y la disminución o la transformación de la escatología. Ahora bien, el problema con esta hipótesis es que los datos son más complejos que la hipótesis; muchas señales de «catolicismo incipiente» que se consideran características de los escritos pospaulinos aparecen también en las cartas de Pablo. Sobre este tema, véase el estudio de J. Elliot, *A Catholic Gospel: Reflection on 'Early Catholicism' in the New Testament: Catholic Biblical Quarterly* 31 (1969) 213-223; y D. Harrington, *The 'Early Christian' Writings of the New Testament: The Church Adjusting to World History*,

Ahora bien, parece que tal perspectiva no capta bien las principales preocupaciones de esas cartas, que no consisten en el engrandecimiento de la iglesia, sino en el alcance cósmico del señorío de Cristo. La existencia de la iglesia se halla enteramente subordinada a este impresionante reinado de Cristo. Como concluye Markus Barth:

«Cuando Cristo es el objeto de todo enunciado que trate de definir a la iglesia, y cuando el mundo se incluye en la definición de dicha iglesia como campo y beneficiario por fuerza de las bendiciones a ella conferidas, entonces se hace justicia a «Cristo» como «cabeza». Ahora bien, el hecho de que Cristo sea cabeza del mundo no se encuentra ya en tensión con el hecho de que él sea cabeza de su cuerpo, la iglesia (1, 22-23). Queda realzada la función de servicio que tiene el cuerpo. Y no se tratará de construir nunca una ontología de la iglesia independientemente o a costa de la actividad de la iglesia en el mundo. La iglesia tratará de vivir «para el mundo», en vez de segregarse a sí misma del mundo, viviendo a expensas del mundo o para subyugarlo. La iglesia no puede considerarse ya a sí misma como un fin, y cesará de pretender identificarse con Cristo. Cristo está «en» la iglesia y la iglesia está «en» él y «con» él (Rom 8), pero el máximo honor de la iglesia consiste en ser la asociada de Cristo en la alianza, es decir, en ser una persona distinta que es amada por él, y que está al servicio de la demostración del amor de Cristo al mundo»³³.

La teología misionera de Colosenses y de Efesios constituye, por tanto, uno de los más vigorosos enunciados que se hallan en el Nuevo Testamento acerca de la naturaleza misionera universal de la iglesia. Los horizontes de la iglesia no pueden ser ya estrechos, ni su plan de trabajo puede ser ya tímido. La iglesia está al servicio de un señor cósmico. Por eso, su campo de servicio es tan dilatado como el mundo.

en *The Word in the World*, obra publicada bajo la dirección de R. Clifford y G. MacRae (Weston, Mass.: Weston College Press, 1973).

³³ M. Barth, *Ephesians*, I, 198-199.

La teología de la misión en Marcos

«Primero, el evangelio tiene que ser predicado a todos los pueblos» (Mc 13, 10)

Introducción: los evangelios y la cuestión de la misión

La cuestión de la misión, que domina tanto la tradición paulina, sigue estando muy viva en la literatura evangélica. Los evangelios, desde luego, no son tratados teológicos ni cartas pastorales que se ocupen de cuestiones tales como la misión entre los gentiles o la salvación cósmica. Los evangelios son relatos que refieren algo sobre el pasado. Pero la exégesis moderna ha acentuado la naturaleza teológica y pastoral de dichos relatos¹. Los evangelios evocan el pasado a fin de proclamar el significado de la fe cristiana en el presente.

¹ Sobre este punto, véanse los ensayos de C. Talbert, *The Gospel and the Gospels*, y de J. Kingsbury, *The Gospel in Four Editions*, en *Interpreting the Gospels*, obra publicada bajo la dirección de J. Mays (Philadelphia: Fortress Press, 1981) 14-40. Para una exposición clara de la metodología exegética moderna y de sus implicaciones para la interpretación de los evangelios, véase D. Harrington, *Interpreting the New Testament: A Practical Guide* («New Testament Message» 1) (Wilmington, Del.: Michael Glazier, 1979).

Las comunidades de las que se originaron y para las que se originaron los evangelios eran comunidades recién formadas por los esfuerzos misioneros de la iglesia. Hay muchas razones para creer que todas esas comunidades eran «mixtas», es decir, estaban compuestas de judeocristianos y de una mayoría creciente de cristianos gentiles. Tal mezcla no podía menos de crear problemas de acoplamiento. Parece probable que la finalidad que se proponían los evangelios era proporcionar a esas mismas comunidades una perspectiva nueva y fresca en tiempos difíciles, cuando dichas comunidades tenían que vérselas con cuestiones básicas acerca de su cometido con respecto al mundo.

Por estas razones, como veremos, los evangelios son literatura de misión en el sentido más pleno de la palabra. No son obras de propaganda, ni son instrumentos concebidos para efectuar la proclamación ante los increyentes, sino que son documentos de misión destinados a la iglesia misma, que pretendían justificar, renovar y motivar los títulos de la iglesia para heredar el ministerio de Jesús: ese ministerio que derribaba fronteras.

De las obras paulinas y del resto de los testimonios del Nuevo Testamento podemos deducir con seguridad que el cristianismo experimentó una expansión explosiva durante la segunda mitad del siglo I. El evangelio se difundió rápidamente sobrepasando su base palestinense y rodeando prácticamente la cuenca del Mediterráneo, por no mencionar las hondas penetraciones en Siria, Asia Menor y Grecia. El dinamismo de esta expansión misionera, y los problemas que inevitablemente tuvo que originar, aparecen claramente en las cartas de Pablo. Si sabemos leer entre líneas los evangelios, nos daremos cuenta también de las glorias y de las fricciones de esa vigorosa historia del cristianismo primitivo.

El objeto de nuestro estudio no es tratar de examinar detalladamente la historia compleja y, en gran parte, irrecuperable de la evolución de los evangelios, sino que queremos concentrarnos en la síntesis nueva lograda por los evangelistas en la segunda mitad del siglo I. Los evangelistas tomaron su material de las tradiciones de sus comunidades: tradiciones que se habían plasmado en la época del dinamismo misionero de la iglesia. Al mismo tiempo, los evangelistas querían responder a las necesidades pastorales de sus comunidades. Muchas de esas necesidades eran resultado de la misión de la iglesia. En este proceso, los evangelistas plasmaron una reinterpretación del mensaje cristiano. Se predicó de nuevo el evangelio, en un tiempo nuevo, en un nuevo lugar y, añadiríamos nosotros, de una manera nueva: por medio de relatos.

Los antecedentes de Marcos

La mayoría de los especialistas en Nuevo Testamento creen que el evangelio de Marcos fue el primero en escribirse. Marcos era un genio creador que reinterpretó la tradición y la comunicó eficazmente por medio de un relato plenamente desarrollado, sirviendo así de inspiración y de fuente para la obra de Mateo y la de Lucas.

La identidad del evangelista, la fecha exacta de la composición de su evangelio y su lugar de origen son cuestiones muy debatidas en la cascada de publicaciones que han visto la luz en estos últimos años acerca del evangelio de Marcos². Aunque se ha identificado tradicionalmente a Marcos con aquel Juan, por sobrenombre Marcos, que se menciona en los Hechos (12, 12.25; 15, 37.39), en san Pablo (Col 4, 10; 2 Tim 4, 11; Flm 24) y en 1 Pedro (5, 13), muchos especialistas ponen en tela de juicio la validez de esta información tradicional y prefieren dejar al evangelista en la anonimidad.

La mayoría de los especialistas datan el evangelio de una fecha un poco anterior o un poco posterior a la caída de Jerusalén en el año 70. La referencia ambigua de Marcos a la suerte de la ciudad santa y del templo (véase Mc 13, 2) hace difícil decidir si tales dichos son presagios del desastre futuro o veladas alusiones a la tragedia.

El lugar de origen no está claro tampoco. Papías asocia a Marcos con Pedro y con Roma, pero hay especialistas que creen que los testimonios internos (es decir, el hecho de que Marcos se concentre en la actividad de Jesús en Galilea, véase *infra*) sugieren un lugar de Palestina o de Siria. Hay aún menos claridad de ideas entre los especialistas acerca de la situación particular de la comunidad que produjo el evangelio de Marcos³.

² Para tener una idea de las obras recientes de los especialistas sobre Marcos, véase H. Kee, *Mark's Gospel in Recent Research*, en *Interpreting the Gospels*, 130-147; J. Kingsbury, *The Gospel of Mark in Current Research: «Religious Studies Review»* 5 (1979) 101-107; y D. Senior, *The Gospel of Mark: «The Bible Today»* 103 (1979) 2.096-2.014.

³ Algunas tendencias entre los especialistas actuales, tipificadas en el estudio de T. Weeden (*Mark: Traditions in Conflict* [Philadelphia: Fortress Press, 1971]), creen que Marcos tenía finalidad polémica. El evangelista escribe su evangelio para encausar a una facción de la comunidad que sostenía opiniones no ortodoxas o desviacionistas. Por eso, el retrato negativo que Marcos hace de los discípulos es un recurso que permite al evangelista desacreditar a los «discípulos» herejes o equivocados que había en la comunidad marquina. Se discute cuál era la naturaleza exacta del error. Algunos piensan, como Weeden, que los discípulos representan a un grupo que propugna una cristología del «hombre divino»; otros creen que el objetivo de los ataques de Marcos es un grupo apocalíptico (W. Kelber, *The Kingdom in Mark* [Philadelphia: Fortress Press, 1974]), o la parte judía de la polaridad judeo/gentil de la comunidad primitiva (J. Tyson, *The Blindness of the Disciples in Mark: «Journal of Biblical Literature»* 80 [1961] 261-268), mientras que otros intérpretes sostienen que Marcos no ataca a una

Estas cuestiones, un tanto extensas, no podemos decidir las aquí. Quede constancia de que yo me inclino a favor de los que creen que Marcos se escribió en Roma, probablemente poco después de la destrucción del templo o, por lo menos, a principios de la rebelión judía (66-70). La finalidad de este evangelio no era tanto la de acallar a un grupo particular o rechazar una determinada aberración doctrinal, cuanto la de rearticular el mensaje cristiano para una comunidad cristiana asustada y aturdida que tenía inmensa necesidad de una perspectiva nueva y fresca.

Tengamos en cuenta que la definición de la teología misionera de Marcos está en relación con, pero no en dependencia absoluta de las decisiones que el intérprete adopte sobre la fecha, lugar y contexto de este evangelio. Sean cuales fueren las circunstancias particulares del evangelio de Marcos, podemos tener confianza en los perfiles básicos de su mensaje.

Transmisión de la tradición: el ministerio de Jesús acerca del reino y el evangelio de Marcos

Una de las primeras cosas que hay que señalar con respecto al evangelio de Marcos es que dicho evangelio transmite fielmente el contenido básico y el empuje del ministerio de Jesús acerca del reino. Teniendo en cuenta las repercusiones de este motivo para la misión, no debemos desatender este dato fundamental antes de dedicarnos a estudiar los puntos en que Marcos insiste particularmente.

Marcos presenta claramente el motivo del reino como la tónica del ministerio de Jesús. Así se anuncia explícitamente en el sumario de 1, 14-15: «Después de ser encarcelado Juan, se fue Jesús a Galilea, donde proclamaba el evangelio de Dios, diciendo: 'Se ha cumplido el

facción particular de la comunidad, sino a las actitudes típicas de gran parte de la comunidad, como el fallo de no querer abrazar la cruz y la necesidad de servicio (R. Martin, *Mark: Evangelist and Theologian* [Grand Rapids, Mich: Zondervan, 1973]). Comentaristas más recientes (véase, por ejemplo, el monumental comentario de R. Pesch, *Das Markusevangelium*, 2 vols. («Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament») [Freiburg: Herder, 1980]) han reaccionado contra esta interpretación polémica, haciendo notar que los testimonios de la crítica de Marcos contra los discípulos debe equilibrarse con otras afirmaciones positivas acerca de los discípulos (por ejemplo, su vocación, el encargo misionero, etc.) que leemos en el evangelio. Pesch, concretamente, acentúa que el evangelista no es libre para plasmar su evangelio según le plazca (por ejemplo, con fines polémicos), sino que tiene que responder a la tradición y transmitírsela a la comunidad. Sobre este último punto, véanse también las observaciones formuladas por C. Kazmierski, *Jesus, the Son of God* («Forschung zur Bibel» 33) (Würzburg: Echter, 1979) 10.

tiempo; el reino de Dios está cerca; convertíos y creed al evangelio». El evangelista completa este anuncio programático, exponiendo todo el alcance de la actividad de Jesús, que define el significado del reino.

Los signos de la extraordinaria piedad de Jesús hacen su aparición en la oración en que se llama a Dios *abba* (14, 36) y en los intensos momentos de oración dispersos por todo el evangelio (1, 35; 6, 46; 14, 32). El sentido que Jesús tiene de la compasión divina se comunica y anuncia mediante su modo de interpretar la ley, en el que el perdón (2, 1-12) y la compasión (3, 1-6) prevalecen sobre cualquier otro mandamiento.

Característica especial del relato de Marcos es su énfasis en los actos de poder de Jesús, especialmente en sus exorcismos. Aunque ningún texto asocia explícitamente esta actividad con el motivo del reino (como ocurre en Mt 12, 28 y Lc 11, 20), no cabe duda de que la actividad sanadora, emprendida por el Jesús marquino inmediatamente después de su declaración inaugural en 1, 14-15 (véase 1, 21-45), es ilustración directa de la presencia del reino. En esta *exousia* de Jesús encontramos el poder salvífico del reino, el mismísimo «evangelio de Dios» (1, 14).

El rostro compasivo de Yahvé rey y sus propósitos salvadores se revelan también en la irritante asociación de Jesús con las personas marginadas y expulsadas de la comunidad. Este tema no se halla tan desarrollado como en san Lucas, pero se encuentra firmemente presente en los relatos de Marcos que nos cuentan cómo Jesús se sentaba a la mesa en compañía de recaudadores de impuestos y de pecadores (2, 14-17); su trato con las mujeres (1, 30-31; 5, 25-34.35-43; 12, 41-44; 14, 3-9; 15, 40-41.47; 16, 1-8), con los niños (10, 13-16) y con los leprosos (1, 40-45); las declaraciones de Jesús en favor de los pobres y de los marginados («los pequeños», véase 9, 42; 10, 17-31); las implicaciones de su diálogo con el joven rico, y su apertura hacia los gentiles (7, 24-30).

Las dimensiones proféticas del ministerio de Jesús acerca del reino no quedan tampoco olvidadas en los relatos de Marcos. El conflicto comienza casi inmediatamente en el relato evangélico (véase 2, 1-3, 6), en cuanto Jesús critica directamente a los escribas y a los fariseos por su postura con respecto al sábado y al ayuno. Este tipo de confrontación vuelve a estallar (7, 1-23) con motivo de las leyes sobre la alimentación y la costumbre del «corbán», y sobre las cuestiones del divorcio (10, 2-12) y del pago de impuestos (12, 13-17). La crítica y desafío profético de Jesús contra las falsas prioridades y la piedad no sincera llegan a un «clímax» dramático en la purificación del templo (11, 15-18).

Aparecen también con relieve las exigencias escatológicas que

impone el ministerio de Jesús acerca del reino. El Jesús marquino proclama un mensaje urgente: el reino «está cerca» (1, 14-15; 9, 1; 13, 30). Jesús se entrega por completo a su misión (1, 21.38 etc.), consciente de que «se ha cumplido el tiempo» (1, 15), el festín de bodas está preparado (2, 19), la semilla ya está plantada (4, 3-9.26.30). Elías –a quien se esperaba– ha llegado ya (9, 13). Jesús llama a discípulos para que le sigan (véase 1, 16-20) y comparte con ellos su misión escatológica y los envía a proclamar y a curar (3, 13-19; véase 6, 7-13). La elección de los doce (3, 14) anuncia su intención de restaurar a Israel en sus esperanzas para el futuro. A estos discípulos se les ha revelado el misterio del reino (4, 11), y se les invita con el mayor encarecimiento a arrepentirse (1, 15) y a consagrarse plenamente a la misión del reino (véase 1, 17; 8, 34; 10, 29-31.42-45). No hay duda sobre el futuro de este reino. El Jesús marquino rezuma sentido de victoria definitiva, de confianza suprema en el triunfo final del reinado de Dios (tema principal de las parábolas: véase 4, 8.26-29.30-32; véase también 9, 1; 13, 27-31; 14, 62).

Si añadimos el ingrediente final y central de la muerte y la resurrección de Jesús, que es la base cristológica sobre la que reposa la autoridad de Jesús y la dimensión –verdaderamente universal– de su misión, entonces podemos sacar la conclusión de que Marcos ha transmitido fielmente a su comunidad todo el alcance del ministerio de Jesús. Los materiales que darán sólida apoyatura a la misión universal de la iglesia han quedado cimentados, todos ellos, en su lugar. Examinaremos ahora cómo el evangelista construye, a base de esos materiales de Jesús, su propia teología de la misión.

Interpretación de la tradición: el mensaje de Marcos y la misión de la iglesia

La exégesis reciente de los evangelios acentúa continuamente que los evangelistas no son meros transmisores de la tradición que se pasaran mensajes de unos a otros, desde el pasado hasta el presente, como los que se pasan, de unos a otros, cubos de agua para extinguir un incendio. Los escritores de los evangelios interpretan creadoramente la tradición en beneficio de sus respectivas comunidades. Los siguientes factores de la interpretación de la tradición efectuada por Marcos son de especial importancia para la cuestión de la misión.

La elección de un género narrativo

El poder de la narración para comunicar de manera eficaz y creadora una verdad humana y religiosa es objeto de especial interés

para la teología contemporánea. Fue un acierto de Marcos el adoptar este género para comunicar el significado del evangelio. El género narrativo tiene, en sí mismo, varias consecuencias importantes para la misión.

En primer lugar, el designio original del evangelio se transmite muy bien mediante el género narrativo. Jesús y su mensaje son *dinámicos*, no estáticos. El relato que Marcos refiere es algo que se está produciendo. Es *comunicación* y conlleva una invitación y una respuesta. El relato básico que Marcos ofrece a sus lectores es el relato de un hombre que se siente impulsado a comunicar un mensaje a los demás y que realiza actos de poder en favor de ellos, incluso en su muerte y por medio de su muerte. La «sensación» de realidad cristiana, tal como la suscitan las narraciones de Marcos, no es la sensación de un análisis frío y despegado. El evangelio es revelación explosiva, invitación que constriñe⁴. Es esencial de toda teología misionera la convicción de la comunicabilidad inherente a la persona y al mensaje de Jesús. Por la elección misma de una forma narrativa dinámica para su mensaje, Marcos da a entender el carácter misionero del evangelio.

Pero Marcos hace más que escoger sencillamente la forma de relato para transmitir el sentido dinámico de Cristo. La manera en que él construye ese relato realza su carácter esencialmente dinámico (y, por tanto, esencialmente misionero). Aunque los especialistas no estén de acuerdo sobre la estructura exacta de los relatos de Marcos, están bien claras algunas características amplias del plan de su evangelio.

Una serie de escenas iniciales (1, 2-13) sirven de prólogo. La misión de Jesús se halla íntimamente relacionada con la misión escatológica de Juan (v. 2-8). Jesús ha sido dotado del poder del Espíritu y ha sido declarado Hijo de Dios (v. 9-11). Su ministerio se contempla de antemano como la victoria épica y definitiva sobre el mal (v. 12-13).

Después de esto, el texto de 1, 14-15 (un texto que marca la tónica del evangelio) introduce la primera porción importante de dicho evangelio: el ministerio de Jesús en Galilea, en relación con el reino. Puede considerarse que esta escena se extiende ininterrumpidamente hasta 8, 21, inmediatamente antes de la escena crucial de la confesión de Pedro en Cesarea de Filipo. Esta sección principal abarca casi la totalidad del ministerio de Jesús –un ministerio lleno de poder– con el que Jesús cura y enseña, y su conflicto profético.

⁴ R. Pesch hace notar cómo la escena inaugural del ministerio de Jesús en Marcos (véase 1, 21-27) es una acción reveladora de Jesús (un exorcismo que denota poder) y una aclamación de la multitud como respuesta; esta escena es típica de la exposición de Marcos. Véase R. Pesch, *Das Markusevangelium*, I, 48-53.

Con la escena de Cesarea (8, 27 - 9, 1) cambia considerablemente el modo y la orientación del evangelio. Se introduce el motivo del padecimiento de Jesús (véase 8, 31, y la subsiguiente predicción de la pasión de 9, 31 y 10, 32) y la escena es ocupada casi totalmente por Jesús y por sus discípulos, siendo desplazados los adversarios y las multitudes a la periferia de la atención. Aunque Jesús no abandona realmente el territorio de Galilea hasta 10, 1, toda la sección se concibe como un viaje que comienza en la parte más septentrional, en Cesarea de Filipo, y se dirige hacia el sur, a Judea y Jerusalén (véase 9, 30.33; 10, 1.17.32.46.52).

En 11, 1 comienza una importante sección final del evangelio, con la entrada de Jesús en Jerusalén. Desde este momento hasta la escena final del sepulcro (16, 1-8), el lugar de la acción es la ciudad santa. En ella realizará Jesús su signo profético en el templo (11, 11-25), comenzará la última serie de duros choques con sus adversarios (11, 27-44), y pronunciará un discurso apocalíptico (13, 1-37). El resto de la sección lo ocupa el relato de la pasión (capítulos 14-15) y el del sepulcro vacío (16, 1-8).

Gracias a esta tensa estructura, el evangelista puede dar carácter especial a su proclamación narrativa de Cristo. La perspectiva cristológica y el tema del camino son los dos aspectos básicos que están esencialmente enlazados con el marco amplio de la narración y que guardan relación directa con la teología misionera de Marcos.

El tema del «camino». Como han hecho notar R. Pesch y otros, parece que el evangelio de san Marcos está impregnado, todo él, por el motivo del «camino» o del «viaje»⁵. El «viaje» se anuncia ya en la cita inicial de Isaías (Mc 1, 2-3), que proclama el «camino del Señor». El ministerio de Juan (Mc 1, 4-8) es el advenimiento del «camino» y Jesús es su materialización. A Jesús se le designa claramente como el Hijo amado de Dios (1, 11; 9, 7; 12, 6), como el último mensajero que sería enviado (12, 6), como persona animada por el Espíritu (1, 10). Su camino le lleva a Galilea, para ejercer un activísimo ministerio –casi sin interrupción– de curaciones, exorcismos, enseñanzas y conflictos. La hostilidad que se va acumulando contra Jesús desde los comienzos mismos de su ministerio (véase 2, 1 - 3, 6) señala ya la dirección del viaje que tiene que emprender el Hijo de Dios. El Hijo del hombre tiene que ir a Jerusalén y entregar su vida por los que son muchos (véase 10, 33; también 8, 31; 9, 31; 14, 21). De la misma manera que, al principio del relato evangélico, se llama a los discípulos para que sigan el camino de Jesús (véase 1, 16-21; 2, 13-15), así

⁵ Véase R. Pesch, *Das Markusevangelium*, I, 59-60; W. Kelber, *The Kingdom in Mark*, 67-85.

también esa vocación se intensifica cuando la dirección se desplaza hacia Jerusalén. Desde este momento, el discipulado se define como participación en la muerte y resurrección de Jesús, dadoras de vida (8, 34). Marcos realza este motivo, contrastándolo con la fija determinación de Jesús de ir a Jerusalén y hacia la cruz, a pesar del asombro y de incluso la resistencia de Pedro y de los discípulos (véase *infra*, bajo el epígrafe: el discipulado).

La terminación del evangelio reafirma el motivo básico del viaje. Ese «camino del Señor», que comenzó en Galilea y fue adelante a pesar de la oposición, la indiferencia, e incluso la muerte en Jerusalén, será reemprendido de nuevo por Jesús y los discípulos. Tal es la promesa del Jesús marquino en la cena (14, 28) y tal es el mensaje final que se comunica a las mujeres junto al sepulcro: «Id a decir a sus discípulos, y a Pedro, que él irá antes que vosotros a Galilea; allí lo veréis, conforme os lo dijo él» (16, 7)⁶. Jesús resucitado congrega en Galilea a su comunidad para la continuación triunfante del «camino». Como observa Pesch: «El camino de él ha desembocado en el camino de ellos... el camino de ellos se ha convertido en el camino del discipulado»⁷.

Parece que el «título» que encabeza el evangelio de Marcos encaja muy bien con este carácter de viaje. La obra de Marcos lleva como título, en su conjunto, «principio del evangelio...» (1, 1). Aunque el significado exacto de las palabras del evangelista son objeto de especulación, parece probable que el sentido de este versículo inicial sea el de caracterizar a toda la obra narrativa de Marcos. Toda la historia que él relata —desde Galilea a Jerusalén y retorno— es el «principio» de la proclamación, el principio del «camino» de la iglesia, que ha sido iniciado y plasmado por el camino de Jesús⁸.

Todo este motivo del viaje confiere carácter intrínsecamente misionero al evangelio de Marcos. El mensaje cristiano se describe como un camino, como transmisión móvil y dinámica de la palabra de Dios que fluye por el corazón del judaísmo, supera la oposición y la muerte, y sale al mundo. Eso es precisamente el principio. Y, así, la forma global que Marcos da a su narración sugiere que la naturaleza

⁶ Con la mayoría de los comentaristas recientes, creo yo que el final original del evangelio de Marcos es 16, 8; editores posteriores añadieron finales «más completos» para que Marcos se asemejara a los demás evangelistas. Pero el relato sobre el descubrimiento del sepulcro vacío y la impresionante respuesta de las mujeres a esta manifestación divina encajan bien con el estilo de Marcos y no hacen falta más finales para terminar el evangelio. Sobre esta cuestión, véase N. Petersen, *When Is the End Not the End?: «Interpretation»* 34 (1980) 151-166, y R. Meye, *Mark 16:8 - The Ending of Mark's Gospel: «Biblical Research»* 14 (1969) 33-43.

⁷ R. Pesch, *Das Markusevangelium*, I, 60.

⁸ Para un estudio más completo de este título, véase R. Martin, *Mark: Evangelist*

del mensaje personal de Jesús impulsará necesariamente a la comunidad a rebasar sus confines tradicionales.

El carácter cristológico del relato de Marcos. El segundo aspecto básico del relato de Marcos que tiene implicaciones misioneras es su concentración esencial en Jesús (punto tan evidente que pudiera pasarse por alto). El tema que aquí estudiamos no son las notas específicas de la cristología de Marcos, sino el *hecho* mismo de esa cristología. Si podemos partir del supuesto de que Marcos está «predicando» realmente a su iglesia y que con ello ofrece perspectiva e instrucción a una comunidad primitiva que trata de definir su papel en el mundo, entonces es digno de tenerse en cuenta que el evangelista intente definir la misión de su comunidad basándose en las características (y, al mismo tiempo, interpretándolas) de la vida y la misión del Jesús histórico. He ahí un rasgo distintivo de los evangelios, por contraste con Pablo. Los evangelistas y Pablo comparten un punto de partida fundamental: el aspecto más revelador de la historia de Jesús y la base de su autoridad como el Cristo que es, como el Hijo de Dios, se basa en la cuestión central de la muerte y la resurrección. Esta concentración es evidente en las cartas de Pablo y aparece también evidentemente en el marco narrativo de los cuatro evangelios. Para los sinópticos y para Juan, el impulso de toda la vida de Jesús va en dirección a Jerusalén y a la cruz. Para todos y cada uno de los evangelios, la cruz está esencialmente vinculada con la resurrección. Todos los demás materiales del evangelio son interpretados, narrados y situados en el marco global del evangelio desde este punto panorámico de la resurrección de Jesús.

Pero la tradición evangélica tiene de común con Pablo el hecho de que «define» todas las implicaciones de la muerte y la resurrección —y, por tanto, de la misión salvífica de Jesús— a la luz del ministerio *total* de Jesús. Cada escritor evangélico lo hace de manera única. Pero todos ellos lo hacen. Fue un acierto de Marcos, que creemos que fue el primer escritor de evangelios, dar esta vigorosa característica a la proclamación cristiana primitiva. Marcos está convencido de que el carácter de Jesús como Hijo de Dios, como el Cristo, como Hijo del hombre —aunque no se reveló plenamente sino en los acontecimientos de la muerte, la resurrección y la exaltación final— se encuentra ya presente y actúa en su humanidad *pre-pascual*⁹. Y, así,

and Theologian, 27-28; R. Meye, *Jesus and the Twelve* (Grand Rapids, Mich.: Wm., B. Eerdmans, 1968) 211-213.

⁹ Marcos vincula explícitamente el *corpus* de la historia evangélica con los acontecimientos centrales de la muerte y resurrección, valiéndose para ello de recursos tales como la suerte de Juan bautista (1, 14; 6, 14-29), las intrigas de los adversarios de Jesús (3, 6; 11, 18) y las predicciones de la pasión (8, 31; 9, 31; 10, 33-34).

el «estilo» de la predicación de Jesús, sus relaciones, su interpretación de la ley, su actividad sanadora son, desde el primer momento, las acciones del Hijo del hombre que obra con autoridad, y son, por tanto, de carácter definitivo para la misión de la comunidad formada en su nombre. Asimismo, por esta razón, Marcos (y también los otros evangelios) permanece concentrado en la persona de Jesús. Él y su misión son el centro magnético del evangelio. Todos los demás personajes (por ejemplo, las multitudes, la familia, los adversarios e incluso los discípulos) están subordinados a ese foco de atención. De hecho, la definición que Marcos hace de la misión de la iglesia se convierte en un recital acerca de la vida de Jesús. Para Marcos esa misión sólo puede comprenderse mediante la proclamación que Jesús hace del reino y en el contexto de su muerte y resurrección.

Signos de una misión universal

Geografía: Galilea y Jerusalén. Uno de los recursos que Marcos utiliza para afirmar el horizonte universal de la comunidad es el emplazamiento geográfico de su relato. Marcos centra en Galilea el comienzo de su narración (1, 2 - 8, 21), su conclusión en Jerusalén (11, 1 - 16, 8), y utiliza la sección central como transición de una zona a la otra (8, 22 - 10, 52). El resultado es que la mayor parte del ministerio de Jesús acerca del reino tiene lugar en Galilea, mientras que la oposición, el padecimiento y la muerte se hallan situados en Jerusalén.

No cabe duda de que gran parte de este marco tiene sus raíces en sólidas tradiciones históricas. Jesús era galileo y, al parecer, llevó a cabo en esa región septentrional la mayor parte de su ministerio público. Jesús fue crucificado en Jerusalén, que era el centro religioso y cultural del judaísmo. Ahora bien, Marcos realza esta polaridad geográfica, a fin de aprovechar el simbolismo inherente a ambas regiones.

Galilea era una región de población mixta¹⁰. Partes de población judía estaban entremezcladas con elementos griegos y otros elementos extranjeros, a causa de la colonización llevada a cabo en el período subsiguiente a la conquista del Oriente Medio por Alejandro (333-323 a. C.). Por eso, la ortodoxia judía de la población era un

¹⁰ Sobre los antecedentes históricos de Galilea, véase S. Freyne, *Galilee: From Alexander the Great to Hadrian, 323 B.C.E. to 135 C.E.* (Wilmington, Del.; Michael Glazier, 1980), y E. Meyers y J. Strange, *Archaeology: The Rabbis and Early Christianity* (Nashville: Abingdon, 1981) 31-47; un excelente estudio sobre la utilización por Marcos del motivo de Galilea puede verse en J. Van Canghe, *La Galilée dans l'évangile de Marc: un lieu théologique?*: «Revue Biblique» 79 (1972) 59-75.

poco sospechosa a los ojos de los centros judíos, más pronunciados, de Judea. Esto sucedió ya con bastante anterioridad a los días de Jesús. Incluso en tiempos tan remotos como los del destierro (587 a. C.), la región septentrional de Israel era mirada con recelo por los que vivían en la región meridional.

La organización política del país había variado considerablemente durante los tres decenios que separaban la vida de Jesús de la fecha probable en que Marcos escribió su evangelio. La zona no se encontraba ya bajo la autoridad de los herodianos, sino que era administrada directamente por los romanos como parte de una amplia demarcación territorial que se denominaba «Siria-Palestina». En la perspectiva de Marcos, «Galilea» era toda la región septentrional de Palestina. Era el lugar en que Jesús había comenzado su ministerio, y era también el lugar en que se había iniciado la misión de la iglesia. Aquí es donde había tenido su primer gran éxito la gran apertura hacia los gentiles, cuando la iglesia primitiva se trasladó hacia el este, hacia Siria. Y, así, la actitud favorable de Marcos hacia Galilea y su hostilidad hacia Jerusalén reflejan tanto la experiencia cristiana posterior como la del período histórico de la vida de Jesús.

La perspectiva de Marcos se hace más clara cuando consideramos el evangelio mismo. El término «Galilea» o «galileo» se usa trece veces en Marcos, y todas ellas —con excepción de cuatro— se encuentran en los nueve primeros capítulos del evangelio. Como hemos visto ya, se realiza en esta región el temario completo del ministerio de Jesús acerca del reino: el ministerio de curar y de enseñar. J. Van Canghe señala que la proclamación de la buena nueva se reserva exclusivamente para Galilea (véase 1, 14.38-39.45; 3, 14; 5, 20; 6, 12; 7, 36)¹¹. Las dos únicas referencias que se hallan en la sección del evangelio relativa a «Jerusalén» (13, 10; 14, 9) aluden a la predicación *futura* a los gentiles. En Galilea es donde todo Israel se congrega en torno a Jesús (véase el gran resumen marquino de 3, 7-12). Jesús mismo procede de Galilea (véase 1, 9). «Galileo» es la nota característica por la que se identifica a Pedro como discípulo (14, 70), y «subir desde Galilea» es lo que caracteriza a las mujeres fieles que permanecen al pie de la cruz (15, 41).

Jerusalén, por contraste, se pinta casi exclusivamente como lugar de oposición y de muerte. Incluso durante la misión de Jesús en Galilea, sus adversarios son identificados como «de Jerusalén» (véase 3, 22; 7, 1), Jerusalén es el lugar hacia el que Jesús tiene que dirigirse para cumplir su destino como Hijo del hombre que da su vida en rescate por los que son muchos. Este tema se halla implícito

¹¹ J. Van Canghe, *La Galilée dans l'évangile de Marc.*

en el motivo del viaje de 8, 21 - 10, 52 y se enuncia explícitamente en la predicción de la pasión en 10, 32-33. En la ciudad santa Jesús se ve envuelto en confrontación directa con sus adversarios (véanse los capítulos 11-12) y es condenado últimamente por los dirigentes de Jerusalén y por Pilato (véanse los capítulos 14-15). Y en Jerusalén es donde Jesús es crucificado y sepultado.

Marcos intensifica este simbolismo geográfico dirigiendo de nuevo la atención del lector a Galilea, en la terminación del relato. En la última cena, Jesús promete a sus discípulos: «Después que yo resucite, iré antes que vosotros a Galilea» (14, 28). El verbo *proagein* («ir antes que», «ir por delante de») es el mismo que se usa en 10, 32, donde se describe a Jesús caminando delante de sus discípulos en dirección a Jerusalén. Ahora, después de la experiencia estremecedora de la muerte de Jesús y de la dispersión de la comunidad (véase la predicción que aparece en 14, 27), Jesús resucitado conducirá de regreso a sus discípulos a Galilea, lugar de su ministerio acerca del reino. Esta indicación de que se renueva la misión, será repetida en la conclusión misma del evangelio de Marcos, hallando expresión en el mensaje que el joven transmite a las mujeres, junto al sepulcro: «Pero id a decir a sus discípulos, y a Pedro, que él irá antes que vosotros a Galilea; allí lo veréis, conforme os lo dijo él» (16, 7).

El regreso al lugar de la misión de Jesús es el mensaje que de hecho se da en el evangelio de Marcos. La comunidad debe reagruparse en el territorio mismo en que Jesús los había congregado por primera vez y los había hecho partícipes de su ministerio que derribaba fronteras. La comunidad no debe permanecer en Jerusalén, sino que debe regresar —con renovada conciencia y vigor— a Galilea, donde le espera la misión universal de la iglesia¹².

Vemos subrayado el simbolismo universal de Galilea, cuando examinamos de cerca cómo Marcos proyecta el ministerio de Jesús dentro de esa región. W. Kelber ha llamado la atención sobre el significado de los viajes de Jesús en torno al y a través del lago de Galilea¹³. El ministerio de Jesús acerca del reino, ejercido a ambos

¹² Algunos intérpretes del evangelio afirman que Marcos termina su evangelio con una nota polémica: el silencio de las mujeres (16, 8) significa que a los discípulos no se les transmitió el mensaje de la resurrección, y que por tanto no reanudaron nunca su misión en Galilea (véase, por ejemplo, N. Perrin, *The Resurrection according to Matthew, Mark and Luke* [Philadelphia: Fortress Press, 1977] 14-38). Pero no parece justificada esa interpretación polémica: el silencio de las mujeres es una reacción típica ante una epifanía, y el hecho de que el Jesús marquino prediga su encuentro final con los discípulos en Galilea (14, 27-28) debe tener importancia decisiva para la interpretación de 16, 7-8. Acerca de este punto, véase R. Meye, *The Ending of Mark's Gospel*.

¹³ W. Kelber, *The Kingdom in Mark*, 45-65. Este motivo ha sido señalado también por F. Hahn, *Mission in the New Testament* (Naperville: Allenson, 1965) 112-114.

lados del lago —uno de ellos predominantemente judío, y el otro gentil— es el recurso empleado por Marcos para hacernos ver gráficamente que el ministerio de la iglesia abarca tanto a judíos como a gentiles.

Este aspecto de la narración de Marcos comienza en 4, 35 y dominará el resto de la sección correspondiente a Galilea, hasta 8, 21. Hasta 4, 35, el ministerio de Jesús se sitúa exclusivamente en un marco judío, aunque sea en Galilea. Pero en 4, 35 Jesús ordena a sus discípulos que le acompañen y crucen el lago para llegar «a la otra parte». El viaje está dominado por el relato de la tormenta (4, 35-41), que demuestra el impresionante poder de Jesús y deja a los discípulos llenos de asombro y consternación. En toda esta «sección del lago», en el evangelio, un argumento secundario constante es el fallo de los discípulos que no logran captar el alcance o el significado de la misión de Jesús.

Una vez llegados a la otra orilla del lago, Jesús emplea su poder para librar al endemoniado de Gerasa de su sujeción demoníaca (véase 5, 1-20). Apenas se podrá dudar de que Marcos sitúa deliberadamente en un marco galileo esta larga historia de un exorcismo. Hay cerca un rebaño de cerdos (5, 11). Y al terminar el relato, una persona liberada es enviada en misión a los suyos a la región de Decápolis (es decir, a una región gentil; véase 5, 19-20). Como concluye Kelber con sólo ligera exageración:

«Marcos escoge este milagro narrado extensamente, porque subraya la naturaleza extraordinaria de lo que ha sucedido. Pero, para él, lo interesante del acontecimiento milagroso no está en que Jesús quebrante el poder demoníaco, sino en que rompe la barrera que separaba a la gentilidad. El evangelista ha subordinado el carácter de epifanía de este milagro al esquema más amplio, trazado por él, de la expansión del reino. De manera análoga a lo que vemos en la conversión de Cornelio en Hechos 10, el exorcismo de Gerasa —en Marcos 5, 1-20— constituye la línea divisoria, de importancia sustancial, en que se inicia la misión entre los gentiles»¹⁴.

En el evangelio, a partir de este punto (véase 5, 21) comienza una serie de viajes emprendidos por Jesús y sus discípulos, cruzando en ambas direcciones el lago y dirigiéndose a regiones gentílicas remotas. Aunque Marcos, al parecer, había escatimado las tradiciones que hablaban del trato directo de Jesús con los gentiles (tan sólo el relato de la mujer siro-fenicia en 7, 24-30), la utilización del marco geográfico le permite subrayar el universalismo del ministerio de Jesús en relación tanto con los judíos como con los gentiles. Después de

¹⁴ W. Kelber, *The Kingdom in Mark*, 51-52.

regresar al lado occidental del lago en 5, 21, hay una reanudación de su misión en un marco evidentemente judío (la mujer con hemorragias y la hija de Jairo, véase 5, 22-43). El rechazo de que es objeto Jesús por sus paisanos de Nazaret (6, 1-6), la muerte de Juan bautista (6, 14-29), así como también el encargo dado a los doce, y las primeras actividades de éstos en su ministerio (6, 7-13.30) son oberturas claras de la posterior experiencia misionera de la iglesia. El milagro de la multiplicación de los panes y de los peces, en 6, 33-44, inicia otra cadena de milagros que ilustran los lazos que unen a judíos y gentiles en el reino. El alimento que se da a las «ovejas perdidas» en Marcos, capítulo 6, tiene lugar en territorio judío, y tendrá como paralelo un acontecimiento análogo que ocurre, según creemos, en territorio gentil (8, 1-10). El hecho de incluir a los discípulos en ambos relatos de la multiplicación de los panes y la circunstancia de que ellos no captaran la significación de esos dos milagros (véase 8, 15-21) muestra que Marcos tiene bien presente la situación posterior de la misión de la iglesia.

Después del relato de la multiplicación de los panes en el capítulo 6, viene otro relato del lago (6, 45-52; véase 4, 35-41). Una vez más, se ha desplegado el poder divino de Jesús para salvar, pero la comunidad no capta la significación de este acontecimiento (véase 6, 51-52, donde los discípulos no logran comprender la vinculación explícita de ese suceso con los relatos de la multiplicación de los panes). Como hace notar Kelber, la ignorancia de los discípulos no tiene sólo por objeto la naturaleza de la acción de Jesús, sino también el alcance de su misión¹⁵. La cuestión del «alcance», de abarcar tanto a judíos como a gentiles, vuelve a recogerse en la escena que sigue a la historia del lago. En 7, 1-23, Jesús discute con los fariseos y los escribas acerca de la pureza ritual. Y es muy significativo que esos escribas y fariseos vengan «de Jerusalén» (véase 7, 1). El resultado del debate es la declaración que hace Jesús de que todos los alimentos son puros (7, 19). El criterio de la pureza interna permite que tengan acceso todos los que responden, y derriba así una barrera arbitraria entre judíos y gentiles. Ese punto queda consolidado por el viaje misionero de gran alcance que Jesús emprende ahora, adentrándose en territorio gentil (véase 5, 24.31). Aquí es donde Marcos sitúa el relato clave de la mujer siro-fenicia (5, 24-30; véase *infra*, bajo el

¹⁵ *Ibid.*, 62-65. Aunque acepto el análisis que hace Kelber de la labor literaria general de Marcos en esta sección, no estoy de acuerdo con su interpretación final de que Marcos, con el retrato que hace de los discípulos, trata de desacreditar a una facción jerosolimitana orientada apocalípticamente hacia Jerusalén. Como se ve por nuestro estudio sobre Marcos, yo preferiría situar la finalidad perseguida por Marcos en el tema amplio de la misión universal.

epígrafe de «historia de la salvación») y que ilustra la aceptación suprema que Jesús hace de la mujer gentil por la gran fe de que da muestra. La sección termina con un segundo relato de la multiplicación de los panes (8, 1-10), de la que se benefician ahora los gentiles, y con la continuada oposición a Jesús por parte de sus adversarios (8, 11-13) y la continuada perplejidad de sus discípulos (8, 14-21).

La misión de Jesús —esa misión dadora de vida— entre judíos y gentiles muestra que Marcos define con dimensiones verdaderamente universales el ministerio «galileo» de Jesús. La preocupación de Jesús es unir tanto a judíos como gentiles en una sola comunidad. Kelber saca la siguiente conclusión:

«Los viajes en barca tienen la finalidad de dramatizar, no un curso centrífugo de la acción, que gira desde el centro de Galilea hacia tierras cada vez más lejanas, sino un movimiento unitivo, que va alternativamente de una a otra orilla de lago. El lago, al perder su fuerza como barrera, pasa a ser símbolo de unidad, tendiendo un puente entre el golfo que separa a judeocristianos y a cristianos procedentes de la gentilidad. Los dos son uno. Galilea no se encuentra ya étnicamente limitada a los judeocristianos ni a los paganocristianos, sino que «toda la Galilea» está presente allá donde conviven los judeocristianos y los paganocristianos en la novedad del reino»¹⁶.

La insistencia de Kelber en el carácter inclusivo me parece bien, pero es infundada su vacilación en torno a un movimiento «centrífugo». Lo importante no es sólo la unidad de los judíos y gentiles *dentro* de la iglesia. Después de todo, el Jesús marquino *sale* en sus viajes de esas regiones y envía a sus discípulos *fuera* de ellas, y envía incluso al geraseno curado de la posesión diabólica. Si sabemos integrar el simbolismo de Galilea en todo el dinamismo de la narración de Marcos, entonces vemos que la labor unificadora de Jesús se ofrece como modelo de la misión que está desarrollando la iglesia. Se pide a la comunidad que contemple cómo Jesús acoge e incluye a judíos y gentiles —a través mismo del rechazo y de la muerte— y que considere esta conducta como modelo para su proclamación del evangelio que «principia» ahora (1, 1)¹⁷.

¹⁶ W. Kelber, *The Kingdom in Mark*, 62-63.

¹⁷ «... como ocurre con el relato global sobre Jesús, se trata sencillamente de lo que está sucediendo desde entonces, y constituye por tanto la base de la tarea que incumbe a los discípulos después de pascua. De la misma manera que Jesús, durante su vida, salió ya y fue más allá de Israel, así también con su muerte desaparece tanto más completamente toda restricción, y el evangelio se predica a todas las naciones del

La historia de la salvación. Otro recurso que utiliza san Marcos para reflexionar sobre la misión de la comunidad es la «historia de la salvación». La historia, contemplada desde la perspectiva de la fe, permite al evangelista vincular con significativa continuidad las promesas del Antiguo Testamento, la vida de Jesús, su rechazo por Israel, y la experiencia misionera de la iglesia. El propósito salvador de Dios se descubre aun en esta serie paradójica y turbulenta de acontecimientos. Esta perspectiva histórico-salvífica es sólo un subproducto de la tendencia marcadamente escatológica del evangelio de san Marcos (y del cristianismo primitivo, en general). Todo el evangelio de san Marcos está impregnado de la expectación del próximo triunfo del Hijo del hombre (véase 14, 62 y todo el capítulo 13). El retorno triunfante del Hijo del hombre y su acto de reunir a los elegidos (13, 26-27) constituyen el momento final de la salvación: momento hacia el que conduce toda la historia de Israel y la misión de Jesús y de la iglesia. Por eso, esta perspectiva une y asocia todos los elementos de la narración evangélica de Marcos.

El evangelio comienza con una cita compuesta tomada del Antiguo Testamento, que asegura al lector que los acontecimientos del ministerio de Juan y la aparición de Jesús son, en realidad, «el camino del Señor», que había sido prometido (véase 1, 2-3). El evangelio se traslada inexorablemente al corazón del judaísmo, a la ciudad santa de Jerusalén. Allí Jesús será rechazado por los dirigentes, que consuman una pauta de ceguera y hostilidad iniciada incluso en Galilea (véase 2, 1 - 3, 6). Pero esto, en vez de ser una derrota del plan salvífico de Dios, se convierte en ocasión paradójica (véase 12, 9-13); ahora, la salvación es experimentada por los que tienen apertura para conocerla. Un centurión gentil será el primer ser humano que confiese abiertamente que Jesús es el Hijo de Dios (15, 39). Este modelo podía ya discernirse en el ministerio de Jesús. Los marginados (2, 13-17), los discípulos (4, 10) y la mujer siro-fenicia (doblemente marginada por ser mujer y por ser gentil, véase 7, 24-30) responderán mejor que los que confían en la propia justicia y están ciegos.

Para san Marcos, esta historia paradójica es historia sagrada; lleva la impronta del propósito de Dios. «Primero, los hijos de la familia» (7, 27): estas palabras no sólo describen una secuencia real del pasado histórico de la comunidad de Marcos, que ahora es una comunidad gentil, sino que además describen una secuencia que revela las fases que ha habido en el círculo cada vez más dilatado de la salvación, característico de los últimos días. Y, así, Hahn hace notar que el texto de «primero, los judíos», que aparecen en 7, 29a, da paso al

mundo, sin que se necesite ningún nuevo encargo misionero para obrar en este sentido» (F. Hahn, *Mission in the New Testament* [Naperville: Allenson, 1965] 119).

encargo universal de 13, 10: «Primero el evangelio tiene que ser predicado a todos los pueblos»¹⁸. Una vez más, el modelo trazado por Jesús en su vida—su acto de trascender las barreras de la oposición y la estrechez para llegar a los de fuera que ven—se convierte en la pauta autoritativa para la vida de la iglesia.

Esta autoridad, como hicimos notar, es el fundamento para que la comunidad se base en Jesús. El evangelio enuncia claramente esta autoridad personal de Jesús. Él ha sido designado Hijo y lleno del Espíritu (1, 11; 8, 7), el escatológico Hijo del hombre (2, 10 y *passim*), el trascendente Hijo de Dios (1, 1; 5, 7: 14, 61: 15, 39), el Cristo (8, 9; 14, 61; 15, 2), señor del sábado (2, 27), etc. Este conjunto de títulos se apoya en los actos y palabras poderosos de Jesús, incluido el impresionante despliegue de poder divino en el lago (véase 4, 35-41; 6, 47-52). Esta persona única actúa en nombre de Dios y, mediante toda su vida, muerte y resurrección, revela el propósito y alcance de la misión que ha recibido la comunidad. Supremamente es el Dios de Israel, el Dios de la historia, quien envía a Jesús a Galilea y quien lo entrega a la muerte y lo resucita a nueva vida.

Algunos de los pasajes principales de Marcos que ilustran esta pauta de la historia de la salvación merecen que los estudiemos detenidamente.

El rechazo de Jesús y la apertura a los gentiles. Hahn observa con acierto que buena parte de la primera sección extensa del evangelio (1, 14 - 8, 21) trata de las consecuencias que la misión de Jesús tiene para Israel¹⁹. El ministerio de Jesús, llevado a cabo poderosamente con palabras y hechos, es objeto de rechazo por parte de los dirigentes y de «los suyos», es decir, por parte de Israel, «familia» de Jesús. Pero encuentra diversos grados de apertura y de fe por parte de los discípulos y de los gentiles.

El motivo del rechazo se introduce rápidamente en la colección de relatos sobre controversias, en 2, 1 - 3, 6, que termina con la inquietante amenaza: «Los fariseos, apenas salieron, junto con los herodianos, en seguida acordaron en consejo contra Jesús la manera de acabar con él». El tema se vuelve a recoger en 3, 20-25. Aquí, la familia incomprensiva de Jesús (3, 20.31 s.) y «los escribas que habían bajado de Jerusalén» son agrupados en el intento de limitar o rechazar la misión de Jesús. La intransigencia de los escribas llega a su punto culminante en la evaluación blasfema de Jesús (3, 22). Todo el episodio está compensado en 3, 31-35 con el distanciamiento de

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ *Ibid.*, 112-114.

Jesús con respecto a sus parientes carnales y su afirmación de un nuevo parentesco («El que hace la voluntad de Dios, ése es mi hermano y mi hermana y mi madre»). Este principio –tener entrada sobre la base de la respuesta a la voluntad de Dios y no por ser pariente, según los lazos de la sangre, de la familia de Israel –es un apoyo teológico decisivo para la misión de la iglesia primitiva. El discurso de las parábolas, en 4, 1-34, se halla también vinculado esencialmente con el motivo del rechazo. A los que están asociados con Jesús «se os ha concedido el misterio del reino de Dios», pero a los destinados a rechazar la buena nueva de Jesús, a los «de fuera», «todo acontece» en misteriosas parábolas o enigmas (4, 11-12.33-34)²⁰.

No es casual que, en este momento del evangelio, Marcos comience a describir el viaje de Jesús cruzando el lago y adentrándose en territorio gentil (4, 35). En personas como el endemoniado de Gerasa (5, 1-20) y el sordomudo de la Decápolis (7, 31-37) Jesús encuentra apertura de espíritu hacia su ministerio.

Ahora bien, el primer ejemplo es el de la mujer siro-fenicia (7, 24-30). En él se plantea expresamente la cuestión de la misión universal. Como han señalado Hahn y otros, este encuentro paradigmático con una mujer gentil se prepara mediante el relato de conflictos en 7, 1-23)²¹. Los escribas y fariseos (caracterizados una vez más como llegados «de Jerusalén», 7, 1) critican a Jesús porque él y sus discípulos no viven «de acuerdo con la tradición de los antepasados» en lo que respecta a la pureza ritual (7, 5). La respuesta de Jesús es una condena enérgica de la falta de integridad de sus adversarios y de su interpretación abusiva de la ley (véase 7, 6-13). En 7, 14-23, Jesús llega más adelante todavía, enseñando privadamente a sus discípulos que el principio de la pureza interna se halla incluso en contradicción con las leyes relativas a los alimentos (véase 7, 19). Esta declaración radical refleja indudablemente una solución pastoral dada a la misión incipiente entre los gentiles, en el mismo grado en que refleja una crítica profética formulada por Jesús. La eliminación de una barrera cultural y religiosa preparaba, evidentemente, para el encuentro de Jesús con la mujer gentil en 7, 24-30. El desaire inicial de Jesús a la petición de la mujer reafirma la perspectiva histórico-salvífica que se halla implícita en el ministerio de Jesús en Galilea:

²⁰ Parece que Marcos considera las parábolas como comunicaciones enigmáticas o veladas para los «de fuera» que se oponen a Jesús y a su misión; sobre las parábolas en Marcos, véase C. Carlston, *The Parables of the Triple Tradition* (Philadelphia: Fortress Press, 1975) 97-109; P. Achtemeier, *Mark Proclamation Commentaries* (Philadelphia: Fortress Press, 1975) 65-70.

²¹ F. Hahn, *Mission in the New Testament*, 113-114.

«Dejad que primero se sacien los hijos [es decir, Israel]...» (7, 27). Pero la perseverante fe de esta mujer suscita admiración en Jesús y hace que él emplee su poder sanador, ilustrando así con este relato el principio de que ser miembro de la familia de Dios se determina por la fe obediente y no por la genealogía de la sangre (véanse *supra* las observaciones con respecto a 3, 35).

El tema del rechazo y de la respuesta continúa a lo largo de todo el evangelio, pero alcanza su punto culminante en la sección de Jerusalén (11, 1 - 16, 8). Los adversarios de Jesús rechazan categóricamente sus enseñanzas (véase especialmente Marcos, capítulos 11-12) y en último término se conjuran para darle muerte. El centurión gentil (15, 39), las mujeres marginadas (15, 40-41), y últimamente, superado su fallo, los discípulos son los herederos de la viña. Este tema del rechazo-aceptación reaparece de forma ligeramente diferente en la sección del evangelio correspondiente a Jerusalén, y a su estudio nos dedicamos ahora.

Un nuevo templo «no edificado por mano de hombres». Los especialistas recientes destacan el motivo del «templo» en los capítulos 11-15 de Marcos y la conexión de este motivo con la cuestión de Israel y de la iglesia²². Por medio de este tema, Marcos continúa con los motivos geográficos e histórico-salvíficos de su narración. Puesto que el relato se traslada ahora a Jerusalén, el templo se convierte en el símbolo apropiado para hablar de Israel y de su respuesta paradójica a Cristo. Los capítulos 11-13 se desarrollan, todos ellos, dentro del marco del templo, y algunos episodios clave del relato de la pasión (véase especialmente 14, 58 y 15, 38-39) completan el motivo del templo.

Una exégesis detallada de estos importantes capítulos extendería nuestro estudio más allá de sus límites. Debemos contentarnos con una lectura rápida de los elementos más significativos. Como ha insistido J. Donahue, los capítulos 11-12 (y, hasta cierto punto, el capítulo 13) tienen que considerarse como una sola unidad²³. La entrada en Jerusalén, la condena profética del templo y las disputas sobre la enseñanza de Jesús están íntimamente asociadas con toda la cuestión sobre la autoridad de Jesús y el rechazo de tal autoridad por los dirigentes de Israel.

La textura se fija en la escena inicial (11, 1-11). Con aire de

²² Véase J. Donahue, *Are You the Christ?* («Society of Biblical Literature Dissertation Series» 10) (Missoula, Mont.: Society of Biblical Literature, 1973) 137; D. Juel, *Messiah and Temple* («Society of Biblical Literature Dissertation Series» 31) (Missoula, Mont.: Society of Biblical Literature, 1977) 212.

²³ J. Donahue, *Are You the Christ?*, 113-135.

autoridad soberana, Jesús encarga a sus discípulos que hagan los preparativos para una entrada solemne en la ciudad santa. La identidad mesiánica de Jesús es aclamada abiertamente por las multitudes que le acompañan (11, 9-10). Jesús hace su entrada en Jerusalén y se dirige inmediatamente al templo, sede del culto judío y de su autoridad de enseñanza.

El embellecimiento que hace Marcos de la escena que sigue a continuación interrumpe la acción; la parábola en acción de la maldición de la higuera, que luego se seca (11, 12-14.20-25), sirve de triste comentario sobre el futuro del templo. Se condena a la higuera porque no produce fruto. La narración que hace Marcos de la acción de Jesús en el templo es particularmente significativa. El relato original empleado por Marcos pudo tener sentido profético: Cristo *purifica* el templo. Pero, en la interpretación de Marcos, las acciones y palabras de Jesús son una *condena* profética del templo, y son señal de que se abre para los gentiles un nuevo lugar de adoración. En 11, 16, Marcos señala que Jesús «no dejaba a nadie transportar objeto alguno a través del templo». Este texto críptico se refiere quizás a los vasos necesarios para el culto y sugiere tal vez que Jesús hace que cesen los sacrificios. La enseñanza impartida en 11, 17 se convierte en comentario sobre el significado supremo de la acción de Jesús: «*Mi casa ha de ser casa de oración para todos los pueblos...* Pero vosotros la tenéis convertida en *guarida de ladrones*». La primera frase es una cita tomada de Is 56, 7, y relaciona las acciones de Jesús en el templo con el tema del universalismo. Como hace notar Donahue, este texto anuncia que «la escatológica *casa de oración para todos los pueblos* sustituirá al templo»²⁴. La cita hiriente de Jr 7, 11 —«pero vosotros la tenéis convertida en guarida de ladrones»— marca el contrapunto: la apertura para dejar entrar a los gentiles está asociada paradójicamente con el rechazo de Jesús por Israel. Este motivo del rechazo queda remachado en 11, 18 donde, con palabras que recuerdan a 3, 6, Marcos hace notar que «los pontífices y los escribas... buscaban la manera de acabar con él».

El motivo del rechazo de Jesús enlaza la acción de éste en el templo con las partes subsiguientes de los capítulos 11 a 13. El tema del rechazo se recoge inmediatamente en Marcos (11, 27-33, donde los dirigentes critican la autoridad de Jesús «para hacer esas cosas» (11, 28), y de manera aún más enérgica en la parábola de los viñadores homicidas, en 12, 1-12. Esta parábola tiene gran interés para nuestro estudio, porque en ella se enlazan claramente los temas de la misión de Jesús, de su rechazo y de la apertura a los gentiles, dentro

de una perspectiva de historia de la salvación. El relato, de denso contenido alegórico, describe los esfuerzos de Dios en favor de Israel, que es su viña (véase Is 5). Se va enviando a la viña a toda una serie de mandaderos (probabilísimamente, los profetas), pero todos ellos son rechazados por los arrendatarios. Finalmente, se envía al hijo. Pero también éste es rechazado e incluso es asesinado. Este rechazo provoca el juicio de Dios contra los viñadores (12, 9) y la viña es traspasada «a otros». La implicación es clara: esos «otros» se abrirán a los mensajeros de Dios y responderán (el mismo punto que Mateo quiere subrayar en su versión de la parábola; véase Mt 21, 43).

Una cita del Sal 118, 22-23 asocia el sentido de la parábola con el tema del templo: «La piedra que rechazaron los constructores, ésa vino a ser piedra angular». El rechazo de Jesús y la apertura hacia los gentiles quedan simbolizados en la condena del templo y en la construcción de un edificio «espiritual», de una nueva comunidad de adoración y culto. Todo esto queda dentro del alcance de la acción misteriosa de Dios en la historia: «Esto es obra del Señor y admirable a nuestros ojos» (12, 11).

Las escenas subsiguientes continúan con el motivo que tan vigorosamente se había expresado en Mc 11, 1 - 12, 12. Los relatos de conflictos y la enseñanza de 12, 13-44 acentúan simultáneamente la autoridad de Jesús y su rechazo por los dirigentes. En el capítulo 13 vuelve a introducirse un lazo explícito entre la suerte del templo y la misión universal. La predicción que Jesús hace de la destrucción del templo (13, 2) conduce a la descripción de las fatigas que experimentará la comunidad en su espera del tiempo del fin. Estas experiencias tienen sabor «misionero»; los discípulos sufrirán encarcelamiento, pruebas, persecuciones y fatigas en su acción de dar testimonio en favor de Jesús (véase 13, 9-13). Pero estas pruebas tendrán que sufrirse mientras el evangelio es «predicado a todas las naciones» (13, 10). En efecto, Marcos define la actividad de la comunidad entre el ministerio de Jesús y el cataclismo final del mundo como tiempo de proclamación y testimonio universal. Tan sólo cuando haya terminado ese tiempo, vendrá el Hijo del hombre, y se congregará la comunidad «desde los cuatro vientos, desde el extremo de la tierra» (13, 27).

El tema histórico-salvífico del rechazo paradójico y de la aceptación, del paso de lo antiguo a lo nuevo, de la muerte y de la vida nueva, hace irrupción en su forma final en la historia de la pasión según san Marcos. También en este caso, el motivo del templo proporciona el telón de fondo. En 14, 58 hay testigos falsos que declaran contra Jesús: «Nosotros le hemos oído decir: 'Yo destruiré este templo, hecho por manos humanas, y en tres días construiré otro, no hecho por manos humanas'». La «mentira» de su testimo-

²⁴ *Ibid.*, 114.

nio (Mc 14, 56.59) se debe más a las intenciones hostiles de los testigos y a su confusión (en contraste con la majestad de Jesús en la escena del juicio) que a la inexactitud de sus declaraciones, porque la amenaza contra el templo y la promesa de un nuevo templo espiritual parece que coincide con todo el mensaje de los capítulos 11-13.

En los versículos que siguen a continuación inmediata se establece la conexión de esta profecía implícita relativa a la suerte del templo con el motivo del rechazo. En uno de los momentos cristológicos capitales del evangelio, el sacerdote pregunta a Jesús: «¿Eres tú el Cristo, el Hijo del Bendito?» (14, 61). Jesús acepta sin reservas esos títulos y añade un tercero: «Veréis al Hijo del hombre sentado a la diestra del Poder y viniendo entre las nubes del cielo» (14, 62). Aquí se reúnen los títulos clave de la confesión de fe en Jesús –Hijo de Dios, Cristo, Hijo del hombre– dentro del marco de la pasión. Para toda la cristología de Marcos es esencial este contexto de la pasión. Tan sólo cuando se reconoce a Jesús como el Hijo del hombre y varón de dolores, puede entenderse adecuadamente el sentido de «Hijo de Dios» y de «Cristo». Aunque Jesús desvela plenamente su identidad, el sumo sacerdote y los demás dirigentes rechazan formalmente los títulos de Jesús (véase 14, 64-65). Y, por tanto, experimentarán a Jesús en el contexto del juicio venidero («veréis al Hijo del hombre»).

El impresionante final se alcanza en 15, 37-39. En el momento de la muerte de Jesús, el velo del templo se rasga en dos de arriba abajo y el centurión gentil confiesa a Jesús como Hijo de Dios. No puede negarse la conexión de estos versículos con el material histórico-salvífico que hemos venido estudiando. Se discute cuál es el sentido preciso del potente grito, sin palabras, que lanza Jesús al morir en la cruz; quizás tenga la connotación de un clamor de victoria y esté relacionado con el motivo de la teofanía desarrollado antes por san Marcos en su evangelio²⁵. De todos modos, es la muerte de Jesús, dadora de vida (véase 10, 45), la que desencadena los dos acontecimientos significativos que vienen a continuación. El velo del templo, que simbolizaba la presencia divina en él, queda destruido. El final del templo, predicho por Jesús, tiene lugar en el momento mismo de su muerte y resurrección. El rechazo de Jesús y de su misión significa el final del camino antiguo; ahora, la viña se entrega a otros viñadores (véase 12, 14).

Y, así, en Marcos el desgarramiento del velo es primariamente un signo negativo, un signo de juicio. La respuesta del centurión, por

²⁵ Véase el estudio de este texto en K. Stock, *Das Bekenntnis des Centurion. Mk 15, 39 im Rahmen des Markusevangeliums: «Zeitschrift für katholische Theologie»* 100 (1978) 289-301.

otro lado, es esencialmente positiva. El centurión se convierte en el primer miembro del nuevo templo «no hecho por manos humanas», en la comunidad de culto y adoración que es capaz de reconocer la obra divina de salvación en los sufrimientos y en la muerte de Jesús. El centurión «ve» y confiesa su fe en Cristo (15, 39), mientras que los dirigentes de Israel se mofan de Jesús y le incitan a que baje de la cruz (15, 30-32).

No puede ser casual que el evangelista presente a un centurión gentil como la primera persona que, en el evangelio, aclama a Jesús como Hijo de Dios, y que esto tenga lugar por el testimonio que da el centurión sobre la muerte vivificadora de Jesús²⁶. Con este desenlace de su relato, Marcos señala dramáticamente la dirección que la comunidad debe seguir. El mensaje del joven sentado a la parte derecha del sepulcro: «Id a Galilea» (16, 7) explica el mensaje descrito ya en la respuesta del centurión al pie de la cruz. La comunidad marquina debe dirigirse ahora a Galilea y debe asumir la tarea de proclamar el evangelio por toda la redondez de la tierra hasta que llegue el Hijo del hombre y congrege a sus elegidos (13, 9-10.26-27). La muerte de Jesús –lo mismo que su vida– es una muerte en favor de los que son muchos (10, 45; 14, 24).

El discipulado: seguimiento de Jesús crucificado

La aproximación al evangelio desde la perspectiva de la misión pone de relieve el interés del evangelista por la respuesta que se da a Jesús. La presentación misma de la historia es una comunicación dinámica: la comunicación sobre la persona y el mensaje de Jesús, que exige reacción. La tragedia del rechazo de Israel y la sorpresa nueva de la aceptación por los gentiles se desarrollan en torno al mismo tema. Por eso, no es inesperado que el retrato que Marcos hace de los discípulos sea parte integrante de su teología de la misión²⁷. Los discípulos, más que ninguna otra serie de personajes

²⁶ Véase M. Kiddle, *The Death of Jesus and the Admission of the Gentiles in St. Mark: «Journal of Theological Studies»* 35 (1934) 45-50; F. Hahn, *Mission in the New Testament*, 117-118.

²⁷ La exégesis reciente dedica considerable atención al retrato que hace Marcos de los discípulos. Para muchos intérpretes, los discípulos –en san Marcos– representan facciones en la comunidad marquina, y el retrato –esencialmente negativo– que el evangelista hace de los discípulos le permite combatir sutilmente a tales facciones (consultense las obras, antes mencionadas, de T. Weeden, J. Tyson, W. Kelber, N. Perrin). Pero esta finalidad puramente polémica no se puede mantener sino a costa de pasar por alto datos más positivos sobre los discípulos de Marcos. En nuestro estudio de Marcos, intentamos presentar en toda su gama el material sobre los discípulos; éste tiende a hacer de ellos figuras más representativas, que son símbolo de las actitudes

en el relato evangélico, ejemplifican el sentido de la respuesta a Jesús.

En efecto, Marcos «define» el genuino discipulado en términos cristológicos. La manera en que cada uno ve la identidad de Jesús y responde a ella es lo que distingue supremamente a los dirigentes ciegos (para quienes todo es enigmático; véase 4, 10-13) de los discípulos escogidos (aquellos a quienes se revela el misterio del reino; véase 4, 10). Para Marcos, la verdadera identidad de Jesús se revela en su muerte dadora de vida. El reconocimiento de Jesús como el Hijo del hombre y varón de dolores, que da su vida en rescate por los que son muchos (10, 45), es la piedra de toque de toda fe genuina. Los actos poderosos de Jesús, sus enseñanzas, su identidad mesiánica, su afirmación de ser el Hijo de Dios: todo ello hay que contemplarlo a la luz de la pasión y resurrección. El servicio prestado por Jesús —un servicio dador de vida— fija la pauta para la existencia de la iglesia, incluidos el estilo y el propósito de su misión. Y, así, el grado en que los discípulos sean capaces de comprender la cruz, será el grado en que comprendan el sentido del reino de Dios.

Este mensaje básico del kerygma subyace en todo el retrato que Marcos hace de los discípulos. Desde el comienzo es evidente que los discípulos representan a la comunidad cristiana. Reciben el llamamiento de seguir a Jesús y de compartir su misión escatológica como «pescadores de hombres» (1, 16-20; 2, 14). Son los compañeros constantes de Jesús y los observadores privilegiados de sus actos de poder. De entre los discípulos, Jesús selecciona a los doce: signo de la restauración prometida de Israel (3, 13-19). Son enviados como misioneros para hacer lo mismo que hace Jesús (3, 14; 6, 7-13.30). Los discípulos son los receptores privilegiados de las enseñanzas privadas de Jesús²⁸. Se les promete plena participación en las recompensas del reino (10, 28-31). Toda esta gama de experiencias —vocación, comunión con Jesús, participación en su ministerio, promesa de recompensa— refleja evidentemente la experiencia cristiana en sí misma.

Ahora bien, Marcos retrata también el lado de sombra de los discípulos y utiliza este motivo para poner de relieve el sentido pleno del genuino discipulado. La cuestión clave sigue siendo la respuesta que uno dé a Jesús. Marcos emplea la metáfora de la visión o la comprensión: no la comprensión en sentido puramente académico, sino la comprensión como compromiso personal con la persona y la misión de Jesús. Parece que la comprensión que los discípulos tienen

de Jesús se va deteriorando según avanza el evangelio. Cuanto más se acerca el relato a Jerusalén y a la cruz, tanto más evidente se hace el fallo de los discípulos.

En la primera sección principal del evangelio (Mc 1, 2 - 8, 21), los discípulos no comprenden a Jesús ni comprenden la naturaleza de su relación con él, a pesar de los privilegios de que ellos gozaban (véase *supra*). Y, así, por ejemplo, no entienden las parábolas (4, 10-13), dudan de la capacidad de Jesús para sacarlos del peligro (4, 38-41) y se desconciertan por el poder que Jesús tiene sobre el mar (6, 51-52). De particular significación es su desorientación en cuanto al sentido de los panes. Con ocasión de la multiplicación de los panes y de los peces (véase 6, 35-44; 8, 1-9), los discípulos son reacios a hacerse cargo de las multitudes. Su falta de comprensión queda subrayada en la escena culminante en que Jesús los critica por no lograr comprender lo relativo a los panes (8, 14-21). Como hicimos notar ya, los dos relatos de la multiplicación de los panes demuestran no sólo la naturaleza mesiánica de la misión de Jesús, sino también el alcance universal de dicha misión, que abarca tanto a judíos como a gentiles. Por no lograr reconocer a Jesús, los discípulos no logran reconocer su propia misión.

En la segunda sección principal (Mc 8, 21 - 10, 52) se hace todavía más claro el fallo de los discípulos y su conexión con el relato de la pasión. La pauta se fija con la confesión de Pedro (8, 27-30). A la pregunta clave del evangelio: «¿Quién decís que soy yo?», Pedro responde: «Tú eres el Cristo». En lo que sigue a continuación inmediata se ve claramente que la idea que Pedro tiene de la mesianidad es defectuosa, porque no incluye el lazo esencial con la pasión (véase 8, 31-32). Pedro protesta ante la perspectiva de un Hijo del hombre que tenga que sufrir (8, 32). La dura reprensión que Jesús hace a Pedro (8, 33) y una serie de dichos sobre el discipulado que acentúan la necesidad de la cruz (8, 34 - 9, 1) completan este primer bloque de teología explícita de la pasión que puede verse en el evangelio. Una estructura análoga se observa después de cada una de las predicciones de la pasión, que sirven de columna vertebral a esta sección central (9, 30-37; 10, 32-45). Mientras Jesús habla de dar su vida por los que son muchos, los discípulos disputan sobre quién de ellos es el mayor (9, 34) o buscan puestos de honor (10, 37). En sus respuestas, el Jesús marquino es consecuente en hacer de la cruz el paradigma de todo genuino discipulado. El fallo de los discípulos es, en último término, un fallo en no comprender la identidad de Jesús (y, por tanto, el modelo para la vida de la iglesia) como el «Hijo del hombre que da su vida en rescate por los que son muchos» (10, 45).

Aquí puede establecerse otra vez el lazo con la cuestión de la misión. Como hemos visto ya, Marcos cree que la cruz es paradójica

positivas y negativas que existían en la comunidad marquina. Sobre esta cuestión, véase E. Best, *The Role of the Disciples in Mark: «New Testament Studies»* 23 (1977) 377-401.

²⁸ Véase, por ejemplo, Mc 4, 10-11; 7, 17; 9, 28; 10, 10. 23.32.42; 12, 43; 13, 1-2.

camente el punto decisivo en la historia de la salvación (véase 15, 39). La muerte de Jesús es muerte «por los que son muchos» (10, 45; 14, 24), y el centurión gentil es signo de esos «muchos» que reconocerán la muerte y la resurrección de Jesús como acto divino de salvación en favor del mundo. Por tanto, no aceptar la cruz, e interpretar a Jesús enteramente en términos nacionalísticos –como parece que hacen los discípulos según el evangelio de Marcos– es equivocarse y no captar la naturaleza de la misión universal de la iglesia.

La sección final del evangelio (Mc 11, 1 - 16, 8) ilustra dramáticamente esta misma tesis. El fallo de los discípulos, que no aceptan la cruz, queda evidenciado por su «sueño» (un sueño con insinuaciones simbólicas de naturaleza escatológica; véase 13, 32-37) en Getsemaní y por su huida precipitada en el momento en que prenden a Jesús (14, 50-52). Dos de entre los doce tendrán todavía un fallo más doloroso: Judas traiciona a Jesús (14, 10-11.44-45) y Pedro niega públicamente que le conozca (14, 66-72). En el relato de la pasión según Marcos, ningún discípulo presencia como testigo la muerte de Jesús; tan sólo se halla presente el centurión gentil y las mujeres fieles (15, 39-40). De hecho, a estas últimas se las designará como discípulos porque «habían subido de Galilea a Jerusalén» (15, 40-41) y son las primeras en proclamar el mensaje de la resurrección (16, 7).

Para algunos intérpretes del evangelio de Marcos, el relato de los discípulos termina en fracaso total²⁹. Los discípulos están dispersos, y las mujeres dejan incluso de llevarles el mensaje de la resurrección (véase 16, 8). Por medio de este fallo definitivo, el evangelista desacredita a aquellos grupos dentro de su comunidad que estaban ejemplificados por los personajes de los discípulos en el relato evangélico.

Pero esta dura conclusión no se puede mantener frente a otros testimonios esenciales que hay en la última parte del evangelio de Marcos. En la última cena (véase especialmente Mc 14, 17-21.27-31), el Jesús marquino contempla proféticamente la traición de que va a ser objeto y la huida de los discípulos. Se tiene en cuenta expresamente el fallo de los mismos. Y se tiene también en cuenta el hecho de que los discípulos terminarán congregándose en Galilea, después de la resurrección: «Pero, después que yo resucite, iré antes que vosotros a Galilea» (14, 28). La predicción de la reconciliación queda al mismo nivel que la predicción del fracaso.

Este texto debiera ser decisivo para la interpretación de la ambigua referencia al silencio de las mujeres en el versículo final del

²⁹ Véase, por ejemplo, J. Crossan, *Empty Tomb and Absent Lord* (Mark 16: 1-8), en *The Passion in Mark*, obra publicada bajo la dirección de W. Kelber (Philadelphia: Fortress Press, 1976) 135-152; N. Perrin, *The Resurrection*, 14-38.

evangelio (16, 8). El temor y silencio de las mujeres, después de su encuentro con el joven junto al sepulcro vacío, no es un nuevo ejemplo de fallo, sino la respuesta típica a un acto de poder divino. Las mujeres se hallan espantadas. El movimiento de todo el relato evangélico –de hecho, el tenor de la narración misma– presupone que los lectores saben que las mujeres comunicaron al fin su mensaje pascual y que el evangelio comenzaba a predicarse en Galilea (véase 1, 1). También para Marcos, la continuación por la iglesia del ministerio de Jesús relativo al reino universal no puede iniciarse sino con el poder y la iniciativa del Cristo resucitado y sólo después que los discípulos, que habían huido de la cruz, se reconcilian con ella por obra del Hijo del hombre, del crucificado mismo. Y, así, descubrimos una vez más una afirmación básica de la teología del Nuevo Testamento: la autoridad, el estilo y el alcance de la misión de la iglesia se hallan determinados por la muerte y la resurrección de Jesús en favor de toda la humanidad³⁰.

Jesús como revelación de Dios

Haremos notar brevemente una característica final de la teología de Marcos que está relacionada con la misión: «brevemente», no porque esta característica carezca de importancia, sino porque se halla implícita en casi todos los demás aspectos del evangelio que hemos estudiado ya.

Hace mucho tiempo que los comentaristas vienen haciendo notar el carácter «numinoso» del Jesús marquino³¹. A pesar de sus esfuerzos por mantener oculta su identidad trascendente, el poder divino de Jesús está siendo proclamado sin cesar. En el bautismo se le declara Hijo de Dios (1, 1). Y lo mismo ocurre en la transfiguración (9, 7). Jesús manifiesta poder divino por sus exorcismos y curaciones (véase la reacción de los demonios en 1, 24 y 5, 7) y por su dominio de la naturaleza (4, 35-41; 6, 45-52). A lo largo de todo el evangelio, las reacciones ante Jesús siguen el modelo de los textos de teofanía que leemos en el Antiguo Testamento: Jesús provoca estupor (véase, por ejemplo, 1, 27), temor (9, 23), silencio (16, 8). La reacción de las mujeres (temor, estupor, silencio) ante el anuncio de la resurrección

³⁰ Véase P. Achtemeier, *Mark as Interpreter of the Jesus Tradition*, en *Interpreting the Gospels*, 127-129.

³¹ La caracterización que hace M. Dibelius del evangelio como una de las «secretas epifanías» capta bien su espíritu; véase el estudio de este asunto en J. Donahue, *Jesus as the Parable of God in the Gospel of Mark*, en *Interpreting the Gospels*, 148-167; R. Pesch, *Das Markusevangelium*, 1, 61.

de Jesús (16, 5-8) es típica de esta clase de reacciones que se encuentran por todo el evangelio. Como señala John Donahue, Marcos utiliza estas cualidades numinosas y reacciones teofánicas como medio para declarar que Jesús es la revelación de Dios, la presencia parabólica de Dios en la persona misma y en la misión de Jesús ³².

Aquí hay un paralelo, por sutil que parezca, con la cristología cósmica de la literatura paulina y déutero-paulina. El Jesús proclamado por el evangelio de Marcos es el Jesús trascendente cuyas palabras y acciones –especialmente la acción capital de la muerte y resurrección– desvelan el poder salvífico del Dios de Israel. El alcance universal y cósmico del propósito salvífico de Dios hace, por tanto, de Jesús una figura que rompe las ataduras de la estrechez y el particularismo. La fe en este Jesús trascendente debe conducir inevitablemente a un horizonte universal de interés y preocupación.

La conclusión de Donahue pone de manifiesto algunas de las implicaciones para la misión:

«En Marcos, Jesús es la parábola de Dios que está presente en el tiempo privilegiado (*kairós*) y que a quienes le escuchan los invita a fe radical y a conversión radical (1, 14). Este Jesús es una figura de poder en conflicto con los poderes del cosmos y los poderes de la dureza de corazón (3, 5; 6, 52; 8, 17). Sin embargo, Jesús, destrozado, y abandonado por la fuente de todo poder, muere como el radicalmente débil. Durante su vida, su poder está manifiesto pero escondido. Sus discípulos y seguidores serán dotados también del poder de su espíritu (1, 10; 13, 11). Se enfrentarán con los poderes del mal y difundirán el evangelio (13, 10), pero morirán también, destrozados por la traición y el sufrimiento (13, 11-13). Su poder está también escondido... Compartir el poder de Jesús no es poseer el poderío del prestigio ni hacer de señor de otros, sino que es practicar el servicio del anonadamiento de sí mismo, que se convierte en la fuente de liberación para los que son muchos (10, 41-45)» ³³

Conclusión

La energía dinámica que es inherente a la narración de Marcos, el retrato que el evangelista hace de Jesús, de sus adversarios y de sus discípulos, y su mensaje fundamental de salvación cósmica, han merecido a este evangelio el título de «Libro de la misión» ³⁴. No

³² J. Donahue, *Jesus as Parable of God*, 381.

³³ *Ibid.*, 385-386.

³⁴ R. Pesch, *Das Markusevangelium*, 1, 48-69.

sólo la misión tiene un sólido lugar en el evangelio de Marcos, sino que además esa misión empieza a destacar precisamente en aquellos textos y temas que ocupan el centro del interés y preocupación del evangelista. Marcos invita a la iglesia a recoger la poderosa misión redentora de Jesús: una misión que abarca a judíos y gentiles. Pero esta misión no será genuina, sino cuando la comunidad haya sido transformada por un Jesús siervo y por su cruz.

10

La teología de la misión en Mateo

«Haced discípulos a todos los pueblos» (Mt 28, 19)

La cuestión de la misión universal de la iglesia es, claramente, una cuestión central del evangelio de Mateo. El audaz encargo de «haced discípulos a todos los pueblos», con que termina el evangelio, es suficiente prueba por sí misma. La presencia de un discurso explícito de misión (capítulo 10) demuestra, además, que la cuestión de la misión es tema de primer orden en la teología del evangelista. Nuestro objetivo limitado, una vez más, no consistirá en pasar revista a todo el rico mensaje de Mateo, sino en seleccionar aquellos aspectos del evangelio que guarden relación directa con el horizonte universal de la proclamación cristiana.

El contexto de la comunidad de Mateo

Entre los especialistas hay probablemente más consenso acerca de la situación que originó el evangelio de Mateo que acerca de la situación original de cualquier otro evangelio. Parece que el evangelista construyó su mensaje como respuesta consciente al período de transición que siguió a la rebelión judía de los años 66-73, y a la transformación que de resultas se produjo tanto en el judaísmo como en el cristianismo. Aunque la precisión es imposible, parece probable que Mateo escribió su evangelio en algún momento de los

años 80 y 90, probablemente con destino a una iglesia urbana de la región de Siria ¹.

Para el judaísmo, la estremecedora experiencia de la rebelión, incluida la destrucción de Jerusalén y del templo en el año 70, significó un cambio radical en la estructura de su vida religiosa. La diversidad que caracterizaba al judaísmo anterior al año 70 cedió el puesto a una expresión más homogeneizada en orden a sobrevivir. No era ya factible el partido de los saduceos, con su base en el templo. Grupos radicales como los esenios o los zelotas quedaron destruidos o paralizados. Los fariseos eran los únicos con suficiente vigor moral y astucia política para coordinar la supervivencia judía. Bajo su liderazgo, centrado en Jamnia, los fariseos reconstruyeron el judaísmo sobre la base de una estricta fidelidad a la ley (tal como era interpretada por ellos mismos). Sus esfuerzos marcarían la pauta para el judaísmo rabínico subsiguiente.

La consolidación posterior al año 70 significó menor tolerancia para los grupos periféricos que durante el período anterior a la revolución. Los movimientos apocalípticos y los cristianos eran considerados ahora peligroso desleimiento de la ortodoxia judía, y consiguientemente como una amenaza para la supervivencia. El resultado fue que tales grupos fueron expulsados de las sinagogas durante el último cuarto del siglo I, y que las relaciones entre la iglesia y la sinagoga fueron haciéndose cada vez más hostiles.

La rebelión judía originó también cambios fundamentales en el cristianismo. Antes de la rebelión, los judeocristianos permanecían en estrecho contacto con el judaísmo, adhiriéndose indudablemente a la ley judía y participando en la vida religiosa del templo y de la sinagoga. Existían ya las semillas de la futura separación: afirmaciones con respecto a la persona de Jesús, interpretación de algunos puntos de la ley, atención dedicada a los gentiles. Pero las tensiones crónicas e incluso las explosiones esporádicas de hostilidad (por ejemplo, el caso de Esteban en Hch 7) podían tolerarse al amparo conciliador de la diversidad. Ahora bien, la destrucción de Jerusalén y la aparición de una ortodoxia estricta acaudillada por los fariseos determinó profundamente no sólo las relaciones cristianas con el judaísmo, sino también la conciencia interna del cristianismo mismo. La escisión cada vez mayor y la final expulsión de la sinagoga tuvieron que originar una crisis de identidad entre los judeocristianos, cuya fe en Jesús se había considerado como acto de fidelidad a su herencia judía, y no como una traición a la misma. Al mismo tiempo,

¹ Sobre los antecedentes de san Mateo, véase el estudio de J. Meier, *The Vision of Matthew* («Theological Inquiries Series») (New York: Paulist Pres, 1978) 6-25; D. Senior, *Invitation to Matthew* (Garden City, N. Y.: Doubleday, 1977) 11-19.

la destrucción de Jerusalén significó también una aceleración del proceso de separación de los judeocristianos, que se iban apartando más y más del poder y la identidad del judaísmo y se acercaban al cristianismo gentilicio. Los judeocristianos de los años 70 y 80 debieron de preguntarse cómo podían seguir siendo fieles a su herencia judía en una iglesia que iba haciéndose rápidamente gentil en cuanto a sus miembros y a su cultura.

Parece que san Mateo escribió su evangelio para una comunidad cristiana que estaba a horcajadas sobre ese período de transición. No estamos seguros de que el evangelista fuera, él mismo, de origen judío², pero su evangelio es sensible a cuestiones judías como la interpretación de la ley, la autoridad docente de los rabinos, las promesas del Antiguo Testamento y las obligaciones alimentarias y rituales de la vida judía. El tono hostil de parte del material de san Mateo (por ejemplo, el capítulo 23) supone que la atmósfera de su comunidad estuvo seriamente influida por las fricciones entre cristianos y fariseos en el período posterior al año 70.

Ahora bien, los lectores de san Mateo no eran propiamente los judíos, sino la población mixta de la comunidad cristiana a la que él se dirigía. A los judeocristianos, en particular, Mateo quería asegurarles que la misión de Jesús «no era destruir la ley y los profetas, sino llevarlos a su cumplimiento» (Mt 5, 17). El cristianismo, en otras palabras, no era antitético al judaísmo, sino que era el resultado del mismo: el resultado pretendido por Dios. Al mismo tiempo, y con destino tanto para los judeocristianos como para los paganocristianos, el evangelista trataba de presentar la perspectiva de la misión universal de la iglesia. Eso era parte, también, del plan de Dios y estaba de acuerdo con las estructuras de la salvación detectables en el Antiguo Testamento y en la historia misma de Jesús. A pesar de la tensión en que esa misión había puesto a la comunidad, la naturaleza misma del evangelio exigía que las enseñanzas de Jesús se transmitieran a «todos los pueblos». Precisamente porque san Mateo ejercía «ministerio de continuidad» en una época de transición, y porque el catalizador de esa transición era el movimiento del evangelio desde Israel hacia las naciones, la cuestión de la misión tiene importancia central para el evangelio de san Mateo.

Puesto que la identidad de Jesús y las implicaciones de su mensaje

² Meier, por ejemplo, afirma que, a pesar del material judío evidente que hay en san Mateo, existen ciertas cosas que al parecer son incompatibles con un autor judío, como por ejemplo la falta de precisión acerca de las diferencias entre fariseos y saduceos que parece haber en Mt 16, 12, donde el autor mezcla a ambos grupos. No obstante, la mayoría de los intérpretes modernos de san Mateo creen que el evangelista era judío helenístico.

eran los puntos básicos de tensión entre la sinagoga y la iglesia y el catalizador supremo para el movimiento de la iglesia hacia los gentiles, no es sorprendente que la perspectiva de san Mateo sea radicalmente cristológica. La persona y el mensaje de Jesús, tal como están interpretados por el evangelista, se convierten en el punto focal por el que san Mateo salva la continuidad con la herencia del judaísmo y, al mismo tiempo, abre nuevas perspectivas para el futuro. Jesús es tanto el preeminente hijo de Israel como el inaugurador de una nueva era de salvación que abarcaba a todas las naciones. El carácter central de la cuestión misionera y la concentración de san Mateo en la cristología explican también el énfasis que el evangelio da al rechazo de Jesús por los judíos. Como haremos notar más adelante, la cuestión de la respuesta a Jesús y a su mensaje se convierte en paradigmática para toda la historia de la salvación.

El intento de san Mateo de tender un puente entre dos momentos de la conciencia religiosa explica también quizás la presencia de tradiciones aparentemente conflictivas dentro del evangelio. Se declara que la ley tiene validez perdurable, pero importantes prescripciones de la misma son objeto de contradicción o incluso se eliminan (5, 17-48). Las autoridades son los objetivos de fustigadoras críticas, pero se les tributa profundo respeto (23, 2-3). Se dice a los apóstoles, en una fase del evangelio, que restrinjan a Israel su misión, y en otra fase se los envía a las naciones (10, 5; 28, 19). En estos y en otros ejemplos, san Mateo trata de mediar en una evolución que pasa de una perspectiva particularista a una perspectiva universalista. Como esta evolución tiene importancia tan central para el tema de nuestro estudio, la teología de san Mateo será fundamental para tener una perspectiva de las enseñanzas del Nuevo Testamento sobre la misión.

Elementos de la teología de la misión en Mateo

Lo que Mateo debe a Marcos

Sigue dicutiéndose todavía la cuestión de saber qué fuentes utilizó san Mateo para construir su evangelio. Ahora bien, gran parte de los especialistas contemporáneos sostienen que Mateo utilizó el evangelio de Marcos como la principal fuente para su propia obra en

la que volvía a narrar la historia de Jesús³. Esto, claro está, no significa que el evangelista sea transmisor pasivo de materiales formados anteriormente. San Mateo da pruebas de ser intérprete fiel pero creador de la tradición evangélica que llega hasta él a través de la fuente de Marcos. Casi todo el material de Marcos se halla incorporado al relato de Mateo, pero buena parte de él está adaptado y queda absorbido de tal manera que ajusta su significación a la perspectiva, más amplia, del evangelista y a la situación de su comunidad.

No todo el evangelio de san Mateo es material marquino reinterpretado. Parece que el evangelista tuvo acceso también a una colección escrita u oral de dichos de Jesús, a la que los especialistas modernos se refieren comúnmente con el nombre de la fuente «Q» (inicial del término alemán *Quelle* = «fuente»). La inclusión de este material (al que el evangelio de san Lucas tuvo acceso independiente) da un tono especial al evangelio de san Mateo por el desarrollo que hace de la imagen de Jesús como maestro (véase *infra*). Además, hay cierto número de pasajes en Mateo que no pueden atribuirse ni a Marcos ni a una colección de dichos. Algunos de ellos pueden ser tradiciones independientes que se transmitían dentro de la comunidad de san Mateo. Otros pasajes representan quizás la labor creadora del evangelista mismo, que se inspiraba en motivos de sus fuentes. En todo caso, esas fuentes y tradiciones se hallan plenamente asimiladas por san Mateo y elaboradas para integrarse en el evangelio gracias al estilo y a la teología propios del evangelista. Ahora bien, antes de estudiar los acentos especiales de san Mateo, recordemos aquellos aspectos de su evangelio que tienen resonancia con la teología de la misión en Marcos. Puesto que tales aspectos se han tratado extensamente en los capítulos sobre Jesús y sobre Marcos, no entraremos aquí en muchos detalles.

En primer lugar, no debemos perder de vista que Mateo, lo mismo que su fuente Marcos, adoptó el género evangelio como medio de comunicar su mensaje. Como hemos sugerido ya, el dinamismo inherente y la fuerza comunicativa de esta forma de relato están asociados con la naturaleza misma del mensaje cristiano, tal como fue presentado por Marcos y refrendado ahora por Mateo. El relato cristiano es un relato que hay que comunicar; es un mensaje en curso, un mensaje intrínsecamente contagioso de salvación que se transmite a través de las fronteras del tiempo y de la cultura.

El acceso de san Mateo al material adicional de dichos y la configuración del mismo en una serie de discursos (véanse los capí-

tulos 5-7, 10, 13, 18, 24-25) tiende a embotar la energía de la narración de Marcos. Pero la forma básica del relato permanece intacta. El Jesús mateico se traslada a Galilea (4, 12-17) para iniciar su ministerio del reino y proclamar vigorosamente su mensaje mediante la predicación, la enseñanza y la curación. Luego —en paralelo con el relato de Marcos— la narración comienza a dirigirse hacia Jerusalén y hacia la crucifixión con la confesión de Pedro en Césarea de Filipo y la primera predicción de la pasión hecha por Jesús (véase 16, 13-28). El relato llega a su punto culminante con la entrada de Jesús en Jerusalén (21, 1 s.), las enseñanzas finales y la confrontación en los terrenos del templo (capítulos 21-25) y el relato de la pasión-resurrección (26 - 28, 15).

Mateo, en realidad, ha ampliado el alcance del relato de Marcos. Mediante su narración de la infancia (capítulos 1-2), Mateo ha impulsado más vigorosamente los orígenes de Jesús dentro del pasado de Israel, y ha logrado que la significación de Jesús aparezca ya en los comienzos mismos de su historia humana. Se amplía también el final del relato. Mientras que Marcos termina abruptamente con una promesa de reunión en Galilea (Mc 16, 7-8), Mateo ofrece apariciones del resucitado en Jerusalén (Mt 28, 9-10) y en Galilea (28, 16-20). Esta pericopa final logra insertar un aspecto destacado de la historia de Jesús dentro de la historia misma de la comunidad, mediante el encargo de misionar y la promesa de constante presencia (Mt 28, 20). De este modo, Mateo retiene vigorosamente el sentido del mensaje cristiano con su dinamismo intrínseco y su destino hacia una constante comunicación.

En segundo lugar, la fidelidad de Mateo a los aspectos básicos de la teología misionera de Marcos se extiende tanto al contenido como a la forma. Es de particular importancia para nuestra perspectiva de la misión el hecho de que Mateo, siguiendo a Marcos, interprete el ministerio de Jesús bajo el epígrafe general de «reino de Dios» (o, en la formulación típica de Mateo, «reino de los cielos», siendo «cielos» un eufemismo reverente para designar a Dios, y que refleja la sensibilidad judía del evangelista). Como hemos sugerido ya, este símbolo que todo lo abarca fue utilizado por Jesús mismo y ha sido conservado por la tradición sinóptica como medio de comprender el alcance y sentido de la misión de Jesús. La fe pos-pascual de la comunidad reconocía y confesaba que Jesús encarnaba el reinado venidero de Dios: con su piedad, predicación, enseñanza, con sus actos de curación, con sus palabras liberadoras que llegaban al alma, con sus relaciones, con su misma persona. ¡Aquí estaba el acto decisivo de salvación prometido en el Antiguo Testamento y anhelado por el pueblo de Israel!

³ Véase el estado de la cuestión, tal como lo presenta D. Harrington, *Matthean Studies since Joachim Rhodé: «The Heythrop Journal»* 16 (1975) 375-388.

El motivo del reino de Dios en el evangelio de san Mateo es exactamente tan extenso como en el evangelio de san Marcos. De hecho, parece que san Mateo hace uso de esta imagen más a fondo que su fuente ⁴. La simple estadística lo indica ya: Mateo utiliza unas 50 veces la expresión de «reino de Dios» o su equivalente, en comparación con las 18 veces que la utiliza Marcos. Como en san Marcos, la concepción del reino y el consecuente llamamiento al arrepentimiento y conversión son las notas clave del ministerio de Jesús en Galilea (Mt 4, 17). Es el tema dominante de su proclamación (véase 4, 23; 9, 35), de sus parábolas (véase *passim*, en el discurso de las parábolas en el capítulo 13) y de sus curaciones y exorcismos (véase Mt 12, 28). Se encarga explícitamente a los doce que continúen la proclamación del reino efectuada por Jesús en su ministerio (véase 10, 7).

En consonancia con Marcos y con la perspectiva general del Nuevo Testamento, san Mateo mantiene un frágil equilibrio en lo que se refiere a la naturaleza temporal del reino. La expresión plena del reinado de Dios sigue siendo futura (véase la connotación de la expresión «está cerca» en 3, 2; 4, 17; 10, 7; y las referencias a la futura consumación del reino en las parábolas y en los discursos escatológicos de los capítulos 24-25). Ahora bien, san Mateo está tan convencido de que Jesucristo encarna y acelera el reinado de Dios, que la experiencia prevista del reino fuerza esta perspectiva futura. De ahí que san Mateo describa también el reino como realidad presente. Por el poder milagroso que Jesús tiene de curar, queda derrotado el reinado de Satanás y el reino «ha llegado a vosotros» (12, 28). El rechazo que Israel hace de Jesús y la fe de los gentiles en él hará que el reino «sea quitado de los unos» y sea «dado» a los otros. En las enigmáticas palabras de Mt 11, 12 («Desde los días de Juan el bautista hasta ahora, el reino de Dios sufre violencia, y los violentos lo arrebatan»), se vuelve a hablar del reino como de una realidad presente, aunque no esté claro el significado de «violencia» y de «violentos» ⁵.

Estas dimensiones fluidas del concepto del reino adquieren sentido cuando tenemos presente que, en san Mateo (lo mismo que en

⁴ Sobre la exposición que hace san Mateo del reino de Dios, véase J. Kingsbury, *Matthew: Structure, Christology, Kingdom* (Philadelphia: Fortress Press, 1975) 128-166.

⁵ Véase J. Kingsbury, *Matthew: Structure, Christology, Kingdom*, 142-143, quien sugiere que se alude a Satanás y a sus seguidores. El reino sería la realidad hecha presente por Juan y especialmente por Jesús, y los «violentos» son los que atacan al reino; en el marco del ministerio de Jesús, serían los fariseos y demás adversarios de Jesús; véase una interpretación análoga en J. Meier, *Matthew* («New Testament Message» 3) (Wilmington, Del.: Michael Glazier, 1980) 122.

san Marcos), el reino de Dios se ha convertido en cifra para significar todo el acontecimiento de Cristo. El ministerio del Jesús histórico, el acontecimiento decisivo de la muerte-resurrección, y la proclamación pos-pascual del Cristo resucitado en la comunidad: todo ello se concentra en el símbolo del «reino de los cielos». En Jesucristo encontramos el reinado de Dios. Aunque ello es realidad presente para el que cree, sigue conservando dimensiones futuras. La consumación plena de la labor redentora de Cristo —la experiencia plena del reinado de Dios por medio de él— aguarda todavía la parusía.

Esta equivalencia entre el alcance pleno del acontecimiento de Cristo y la metáfora del reino apoya una expresión exclusivamente mateica que es particularmente sugerente para la dimensión de la misión. En tres textos Mateo se refiere a «el [o «este»] *evangelio* del reino» (véase 4, 23; 9, 35; 24, 14; 13, 19 utiliza una expresión análoga: «la *palabra* del reino»). Cada uno de estos textos es significativo: los dos primeros (4, 23 y 9, 35) aparecen en resúmenes importantes del ministerio de Jesús, y 24, 14 es un enunciado clave en el discurso escatológico que se refiere a la proclamación misionera de la comunidad. Por «evangelio», entonces, Mateo no se refiere simplemente a la predicación o enseñanza de Jesús, sino a todo el «acontecimiento» de su ministerio, no sólo en tiempo de Jesús, sino también tal como es proclamado por la comunidad. El «evangelio» es buena nueva porque es anuncio, experiencia de salvación ⁶.

Dentro de la perspectiva de san Mateo, encontrar el reino es encontrar a Jesucristo tal como es proclamado por la predicación, enseñanza y ministerio de la comunidad. Como hace notar Kingsbury, «el evangelio del reino» es la noticia que salva o condena, que es revelada en y por medio de Jesús mesías, el Hijo de Dios, y que es proclamada por igual a Israel y a las naciones, anunciando que en ella el reinado de Dios se ha acercado a la humanidad» ⁷. Esta expresión singularísima de san Mateo acentúa el carácter intrínsecamente universal y misionero del ministerio de Jesús acerca del reino. Este horizonte universal de la metáfora del reino se halla implícito en Marcos, pero aflora mucho más a la superficie en la teología de Mateo sobre la misión.

Otras facetas de la teología marquina se encuentran desarrolladas más plenamente por Mateo (véase el tema de la historia de la salvación, *infra*) o bien se mueven en una dirección diferente (por ejemplo, la reflexión de Mateo sobre el discipulado y algunos matices de

⁶ Esto está claro a partir de 26, 13, donde el Jesús mateico bendice a la mujer que le ha ungido para su sepultura. Su buena acción será narrada «dondequiera que se predique *este evangelio* en todo el mundo».

⁷ Véase J. Kingsbury, *Matthew*, 137.

su cristología). Y hay otras facetas que se dejan inactivas, por ejemplo, el motivo del templo, que en Marcos ayuda a ilustrar el paso histórico de Israel a la comunidad cristiana, no es utilizado por Mateo. Las alusiones, en el juicio, a un templo «no hecho por manos humanas» (véase Mc 14, 58) son eliminadas por Mateo. Para éste, la acusación consiste en el *poder* mesiánico alegado por Jesús sobre el templo de Jerusalén (26, 61). Se trata, pues, de una cuestión cristológica más bien que de una cuestión pertinente a la historia de la salvación⁸. Sentimos también que la polaridad Galilea-Jerusalén, que Marcos utiliza como parte de su perspectiva misionera, aunque se halla vagamente presente en Mateo, no ocupa el centro de su atención. Este recurso geográfico da ocasión para subrayar el rechazo de Jesús por los dirigentes y por el pueblo.

Como hemos notado anteriormente, Mateo es intérprete fiel, pero creador, de la tradición recibida de sus fuentes. Aunque Mateo conserva e incluso desarrolla algunos aspectos de sus fuentes (por ejemplo, el género evangelio, el motivo del reino), a otros aspectos no se les prestará atención o recibirán una interpretación nueva. Nos dedicaremos a estudiar ahora dimensiones particulares de la cuestión de la misión en san Mateo.

La historia de la salvación en Mateo

Uno de los elementos cruciales en la perspectiva de la misión ofrecida por Mateo es su idea de la historia de la salvación. Las dimensiones principales de las tradiciones religiosas del evangelista se ajustan a un marco de historia en curso: la herencia del judaísmo, el acontecimiento de Jesús, las experiencias de la iglesia. Este marco histórico adquiere significación teológica o es «salvífico» porque, desde la perspectiva de la fe, el evangelista y su tradición son capaces de detectar la acción continua de Dios en los acontecimientos dispares algunas veces e incluso en conflicto, que constituyen el curso de la historia. Para una comunidad como la de san Mateo, sobre la que habían caído golpes, esta perspectiva era esencial.

Como hemos visto, Marcos urdió también en su evangelio una historia de la salvación. La reflexión sobre las estructuras sagradas y salvíficas de la historia era, de hecho, un arte bien desarrollado en el judaísmo y que fue adaptado fácilmente por la comunidad cristiana.

⁸ Mateo modifica el texto de Marcos para que diga así: «Yo puedo destruir el templo de Dios...» (26, 61). Acerca de este pasaje, véase D. Senior, *The Passion Narrative according to Matthew* («Bibliotheca ephemeridum theologiarum lovaniensium» 39) (Louvain: Louvain University Press, 1975) 168-171.

Y, así, Marcos sitúa tales cosas como el rechazo de Jesús, la destrucción del templo y la misión entre los gentiles dentro de una perspectiva de historia de la salvación que las abarca a todas. San Mateo, como veremos, dedica aún más atención a esta cuestión, como cabría esperar de sus relaciones más íntimas con el judaísmo y de la situación de transición en que vivía su propia comunidad.

Los especialistas recientes se hallan divididos en cuanto a los contornos precisos del marco histórico que Mateo parece construir⁹. Algunos autores, por ejemplo, definen que en la esquematización de san Mateo hay tres períodos principales: 1) un período de Israel, que se extiende desde Abraham hasta Juan bautista; 2) el tiempo singularísimo de la vida de Jesús, y 3) el período de la iglesia, que se extiende desde la resurrección de Jesús hasta el fin del mundo. Otros especialistas pretenden que hay sólo dos períodos en la perspectiva de san Mateo: 1) el pasado sagrado de Israel, que se extiende desde Abraham hasta Juan bautista, y 2) el presente sagrado iniciado por Jesús y que, a través de la iglesia, se mueve hacia el fin de los tiempos. Incluso dentro de estos esquemas amplios se sugieren varios matices y subdivisiones.

Como en el estudio de la estructura del evangelio, pudiera ocurrir que el marco histórico del evangelista no sea reducible a un esbozo nítidamente definido y completamente claro. Como la historia misma, la perspectiva de san Mateo se mueve dentro de formas amplias y, algunas veces, difusas. No obstante, podemos esbozar algunas de las principales características del marco histórico de san Mateo.

Es evidente, en primer lugar, que, para san Mateo, Jesús es el punto decisivo de importancia crucial en toda la historia. (Si el acontecimiento de Jesús comienza con el ministerio de Juan o si Juan es el punto culminante de la historia del Antiguo Testamento: eso, en último término, es una cuestión de menor significación). Jesús es el iniciador de un nuevo período de la historia, que no sólo sella y marca el punto culminante de la historia sagrada de Israel, sino que, por la presencia de Cristo resucitado (Mt 28, 20), se mantendrá hasta la consumación del mundo. Pero, para el evangelista, este acontecimiento de Jesús no es un momento uniforme. Hay dinamismo interno dentro del relato evangélico que sitúa incluso los elementos de la historia propia de Jesús dentro de un marco en desarrollo. Y, así, la muerte y la resurrección de Jesús son el punto culminante de esa historia personal; es el acontecimiento paradigmático que sim-

⁹ Sobre esta cuestión, véase el estudio de J. Meier, *Salvation History in Matthew: In Search of a Starting Point*: «Catholic Biblical Quarterly» 37 (1975) 203-215, y *The Vision of Matthew*, 26-39.

boliza el significado de la misión de Jesús y señala la nueva era inaugurada por él. La transición del período antiguo de la historia –Israel– sigue visible hasta el acontecimiento de la muerte-resurrección; a partir de ese momento clave, la inauguración de la nueva era se hace abrumadoramente evidente.

Cierto número de pasajes especiales de san Mateo apoyan este punto de vista. La descripción que hace san Mateo del momento de la muerte de Jesús (27, 51-53) acentúa que éste es, desde luego, el inicio de la aguardada era escatológica. Utilizando el relato de Marcos e inspirándose en la tradición apocalíptica judía, Mateo presenta la muerte de Jesús como el desencadenamiento de una explosión que rasga de arriba abajo el velo del templo (27, 51), señalando así el juicio sobre el judaísmo y el camino antiguo, y también la apertura del nuevo acceso a Dios. Todo esto se halla en Marcos. Pero Mateo desarrolla impresionantemente los textos, añadiendo una cadena de sucesos cósmicos: la tierra tiembla, las rocas se hienden, los sepulcros se abren. Todas estas señales cósmicas culminan en la resurrección de los «santos» y su entrada en la ciudad santa (27, 51-53). Esta manifestación estremecedora –estos «acontecimientos» tal como el texto lo expresa (27, 54)– provoca la confesión de fe del centurión y de sus compañeros que hacían guardia al pie de la cruz: «Realmente, éste era Hijo de Dios» (27, 54). El retumbo de la naturaleza y la resurrección de los elegidos son signos típicos de los tiempos del fin, contemplados anticipadamente en la literatura apocalíptica judía. El evangelista, evidentemente, interpreta la muerte de Jesús (y su conexión inevitable con la resurrección) como el acontecimiento decisivo que inaugura los tiempos del fin ¹⁰.

El embellecimiento que hace san Mateo del relato del sepulcro vacío tiende hacia lo mismo. El temblor de tierra, el «ángel del Señor» y su espléndida vestidura, y el temblor y miedo de los guardas (véase Mt 28, 2-3) son elementos añadidos por san Mateo al relato de san Marcos. El efecto neto es un enriquecimiento del significado intrínsecamente escatológico de la proclamación de la resurrección. El sepulcro vacío es otro signo de que ha amanecido la aguardada era de la resurrección.

Así, pues, para san Mateo, Jesús inaugura una etapa nueva y decisiva de la historia de la salvación. Pero la vida de Jesús no es homogénea. Lo que comenzó con los orígenes humanos de Jesús, y adquirió impulso con su ministerio público (capítulos 3-4), consigue su pleno impacto y expresión con la muerte y resurrección de Jesús.

¹⁰ Véase D. Senior, *The Death of Jesus and the Resurrection of the Holy Ones: «Catholic Biblical Quarterly»* 38 (1976) 312-329; y J. Meier, *Salvation History in Matthew*.

He ahí el acontecimiento de Jesús por excelencia. Y sobre este eje gira el mundo.

Este eje o punto de apoyo ayuda a explicar muchos de los elementos en conflicto que hay en el evangelio. Antes de la muerte y resurrección de Jesús, el antiguo orden tenía validez (aunque incluso en la historia de Israel e, indudablemente, en los sucesos de la vida de Jesús anteriores a su crucifixión, aparecen ya los signos de la nueva era). Y, así, la ley no se destruye (Mt 5, 17) y hasta sus mínimas prescripciones deben ser obedecidas (5, 18-19). El punto focal de los emisarios proféticos de Dios, incluidos Jesús y sus discípulos, es el pueblo de Israel, el pueblo de Dios. Esto ayuda a explicar, en parte, los desconcertantes enunciados del discurso de misión en el capítulo 10, que restringen el alcance de dicha misión («No vayáis a tierra de gentiles, ni entréis en ciudad de samaritanos; id más bien a las ovejas perdidas de la casa de Israel»: Mt 10, 5). Y lo mismo sucede con el relato del encuentro de Jesús con la mujer cananea («No he sido enviado sino a las ovejas perdidas de la casa de Israel»: Mt 15, 24). Estos textos, exclusivamente de san Mateo, proceden quizás del Jesús histórico o, más bien probablemente, reflejan la perspectiva estrecha de la comunidad judeocristiana primitiva ¹¹. En todo caso, reflejan la realidad histórica del alcance y propósito de la misión de Jesús: su labor, a todos los efectos prácticos, estuvo limitada a Israel.

Ahora bien, la muerte y resurrección de Jesús señalan una era nueva y definitiva, en la que no se mantienen ya las restricciones antiguas. Aquí también el evangelista, en su narración de la historia evangélica, sigue este movimiento. La ley se mantiene únicamente «hasta que pasen el cielo y la tierra» o «hasta que todo tenga cumplimiento» (Mt 5, 17). Ese punto terminal queda señalado por el «clímax» de la muerte y resurrección de Jesús. Por eso, con arreglo a las instrucciones recibidas, lo que la iglesia debe obedecer y lo que ella ha de enseñar en el período siguiente a la resurrección no es la ley judía, sino los mandamientos de Jesús (véase Mt 28, 16-20). Esta «ley consumada» (véase 5, 17) es la ley de la nueva era ¹².

De manera análoga se explica el cambio que se va apartando de las declaraciones de misión restringida que aparecen en Mt 10, 4 y 15, 24. Antes de Jesús –o, más exactamente, antes de su obra culminante de la muerte y resurrección–, la misión divina de salvación estaba dirigida primariamente a Israel. Ahora, después del comienzo de la nueva era, la gracia de Dios se ofrece a todos. Y, así, el evangelio termina con el sonoro encargo dado a la comunidad pos-pascual de

¹¹ Véase el estudio en J. Meier, *Salvation History in Matthew*.

¹² Tal es la principal tesis de la obra de J. Meier, *Law and History in Matthew's Gospel* (Roma: Biblical Institute Press, 1976) 71.

predicar a «todos los pueblos», en 28, 19 (y 24, 14, que también tiene en cuenta a la comunidad pos-pascual). Para Mateo, pues, la misión de la iglesia entre los gentiles no es un accidente de la historia, sino una consecuencia de dicha historia: un acto pretendido por Dios y que era propio de la era final, cuando se esperaba que las fronteras de la salvación quedaran abiertas a todos los pueblos.

Supremamente, la cristología de san Mateo es la que proporciona base sólida a esta perspectiva de la historia de la salvación. Su convicción de que Jesús de Nazaret era, en realidad, el Cristo, el Hijo de Dios, permite al evangelista describir a Jesús como el cumplimiento de las esperanzas judías expresadas en las Escrituras. Mediante este cumplimiento, Jesús termina la era antigua de esperanza. Por el mismo signo, puesto que Jesús de Nazaret, crucificado y resucitado, es proclamado el Hijo –exaltado– de Dios, el Hijo –esperado– del hombre, Mateo lo describe como el inaugurador de la nueva era, como alguien cuya presencia permanente impulsará a la comunidad y a su misión universal hasta el fin de los tiempos y hasta el triunfo final del reino. El pasado, el presente y el futuro se contemplan a través de la lente de la fe cristiana de san Mateo.

Algunos temas característicos de san Mateo guardan relación directa con esta visión cristológica de la historia.

Jesús como el cumplimiento de las promesas hechas a Israel. Se viene admitiendo desde hace bastante tiempo que san Mateo acentúa la convicción cristiana básica de que Jesús cumplió las esperanzas proféticas de las Escrituras. Así se declara programáticamente en 5, 17: «No vayáis a pensar que vine a abolir la ley o los profetas; no vine a abolir, sino a dar cumplimiento». El término «dar cumplimiento» (*plērōsai*), que aquí se emplea, se entiende muy adecuadamente como el cumplimiento de una promesa. Jesús da cumplimiento a la ley, no sólo obedeciéndola, sino también conduciéndola al fin para el que había sido concebida. Las enseñanzas de Jesús, declaradas elocuentemente en el «sermón de la montaña» que viene a continuación, no son una síntesis de la ley antigua, sino una nueva revelación para una nueva era.

San Mateo proyecta el aura del cumplimiento sobre todo el retrato que hace de Jesús. El recurso principal es su empleo estudiado de la Escritura. Por medio de los denominados «textos de cumplimiento», el evangelista aplica la etiqueta del cumplimiento a –prácticamente– todas las dimensiones de la vida de Jesús: sus orígenes (véase Mt 1, 22; 2, 23), la iniciación de su misión en Galilea (4, 14-16), su ministerio de curación (8, 17; 12, 17-21), su entrada en Jerusalén (21, 4-5), su entrega a la muerte (26, 54-56). Incluso la hostilidad contra Jesús cae bajo el epígrafe del cumplimiento, como se ve en la

amenaza por parte de Herodes (2, 17), en el rechazo de la doctrina de Jesús (13, 14-15) y en la suerte corrida por el que lo traicionó (27, 9-10). Estos textos representan únicamente una fracción de las citas y alusiones bíblicas que hay en el relato evangélico, pero sobresalen porque el evangelista las introduce a cada una con una fórmula estereotipada que enuncia explícitamente que la vida de Jesús «da cumplimiento» a las promesas y esperanzas de las Escrituras.

Hay, además, muchas otras maneras en que el evangelista echa sobre Jesús el manto del Antiguo Testamento. La genealogía con que da comienzo el evangelio (Mt 1, 1-7) inserta profundamente a Jesús en la herencia del judaísmo. Jesús es presentado sutilmente como nuevo Moisés por la manera en que san Mateo describe las dramáticas circunstancias de su nacimiento y las de sus enseñanzas en lo alto del monte. A través de todo el evangelio, se aplican a Jesús títulos forjados en las Escrituras hebreas: Emmanuel, Cristo, Hijo de Dios, Hijo de David, Hijo del hombre, Siervo –para mencionar tan sólo algunos títulos principales. Inspirándose en este fondo de materiales vetero-testamentarios, el evangelista proclama que Jesús, ciertamente, da cumplimiento a las promesas de la alianza hechas a Israel y conduce la historia al punto culminante que se pretendía.

Jesús como esperanza presente y futura. De la misma manera exactamente que Mateo está convencido de que Jesús da cumplimiento a las esperanzas de Israel y vincula así a su comunidad con el pasado, de esa misma manera el evangelista afirma también que el Jesús resucitado es el animador de la vida de la comunidad en la esperanza presente y en la esperanza de su futuro. Vemos que aquí también los testimonios subyacen a todo el evangelio.

El Jesús mateico se halla presente, evidentemente, en la comunidad. Él es el «Emmanuel»,... Dios con nosotros» (1, 23), que da cumplimiento a la promesa de la alianza de que Dios sería siempre fiel a su pueblo. Jesús está presente allá donde la comunidad se congregue en la fe (18, 20), y seguirá estando con la comunidad cuando ésta comience su misión en el mundo (28, 20). Jesús es el Hijo –exaltado– del hombre, a quien se ha dado toda autoridad (28, 16). Todo el relato evangélico es una proclamación de esta presencia permanente. Las historias de milagros afirman que Jesús resucitado sigue efectuando curaciones, liberación y perdón dentro de la comunidad. Y, así, se cura al leproso de su enfermedad (8, 2). El centurión intercede con éxito en favor de su criado (8, 6). Los discípulos aturdidos (8, 21) y Pedro que se siente ahogar (14, 30) claman, todos ellos, al «Señor» (*kyrie*), pidiendo salvación. Este título de «Señor» designa claramente en el evangelio de san Mateo el poder y la

autoridad divina del Jesús resucitado ¹³. El mismo Jesús que otorga al paralítico el perdón de sus pecados es en realidad «el Hijo del hombre que tiene poder en la tierra» (véase 9, 6).

Lo que es verdad respecto de las historias de curaciones, es verdad también, virtualmente, respecto de todo el evangelio. El Jesús que predica y enseña (véanse, especialmente, los capítulos 5-7) no es ya sencillamente el Jesús de Nazaret, sino el Cristo resucitado que proclama la voluntad de Dios para la nueva era. La prioridad del mandamiento del amor (véase 7, 12; 5, 43-48: 22, 34-40) es una revelación dirigida a la comunidad en el presente, no tan sólo una declaración profética que llega del pasado. En el capítulo 18, la parábola de la oveja perdida, que originalmente trataba del ministerio de Jesús con los marginados de Israel (véase Lc 15, 1-7), es ahora la proclamación de una comunidad que se siente responsable de sus propios miembros que vacilan. En su ejercicio de la reconciliación y de la compasión, la comunidad activa en su seno las enseñanzas y el ministerio del Señor resucitado (véase 18, 15-35).

El Señor está también presente en la misión de la comunidad. El llamamiento dirigido a los doce sigue siendo la orden de «¡en marcha!» dada a la comunidad en que se halla san Mateo (10, 1 s.). El rechazo y la persecución que experimentan los misioneros son participación en el ministerio y en la experiencia del mismo Jesús (véase 10, 24). Inversamente, la buena acogida que se dé a uno de estos «pequeños» es buena acogida que se da a Cristo resucitado que los envía y permanece con ellos (véase 10, 40-42). Este mismo Señor que permanece con los suyos y que es el Hijo –glorificado– del hombre, es también quien envía en misión a la comunidad, al fin del evangelio, y promete permanecer con la iglesia misionera (28, 16-20).

El mismo Señor que está presente en la comunidad y en su misión «vendrá» como Hijo del hombre al fin de los tiempos para congregar a los elegidos y dictar juicio sobre todos los pueblos. La fuerza de esta convicción puede sentirse en Mt 26, 64, donde Jesús declara al sumo sacerdote: «... Os lo aseguro: desde ahora veréis al Hijo del hombre sentado a la diestra del Poder y viniendo sobre las nubes del cielo». Las palabras «desde ahora» suponen que en el triunfo de la resurrección ha comenzado ya la exaltación del Hijo del hombre y su venida. En el desgarramiento del velo del templo (27, 51) y en la resurrección de los santos se hacen ya visibles los signos del juicio futuro. Pero el evangelio aguarda –claramente– la plena consuma-

ción del fin y el juicio victorioso de Jesús como Hijo del hombre, y los aguarda como acontecimiento futuro. Entonces es cuando el Hijo del hombre ha de separar la cizaña del trigo (véase 13, 36-43). La amplificación que hace san Mateo del material del juicio en los capítulos 24-25 muestra que ésta era una parte importante de su perspectiva teológica (véase especialmente 24, 30-31.37-44; 25, 31-46). El juicio se ha sentido ya en la experiencia de Israel, y de ese juicio serán objeto también todos los pueblos de la tierra (25, 31-32) ¹⁴.

San Mateo, pues, contempla a «Jesús» en toda la gama de su existencia: enraizado en la historia de Israel, desempeña su misión mesiánica en Galilea y en Judea, está presente en medio de la comunidad como Señor resucitado e Hijo de Dios, y ha de venir al mundo al fin de los tiempos– como Hijo del hombre para juzgar. Y esta perspectiva de fe es la que permite al evangelista vincular unos con otros los períodos históricos que coinciden con cada una de las dimensiones del acontecimiento de Cristo: la historia de Israel y de su ley, el período de la existencia terrena de Jesús, la experiencia pasada y presente de la comunidad cristiana, y su futuro desconocido.

El rechazo de Jesús. Puesto que Jesucristo es considerado la personificación de los actos salvadores de Dios y, por tanto, el punto decisivo de la historia de la salvación, la respuesta a Jesús y a su mensaje es también crucial. La historia de la salvación no está constituida sólo por las iniciativas de Dios para con Israel y la iglesia, sino también por la correspondiente respuesta humana a esas iniciativas. Por eso, san Mateo concede tanta atención en su evangelio al tema de la «respuesta», incluida la respuesta negativa del rechazo total. A lo largo de todo su relato, san Mateo ofrece ejemplos de cómo hubo discípulos, personas marginadas y, ocasionalmente, gentiles que respondieron a Jesús con fe y conversión, mientras que los dirigentes judíos –y últimamente el pueblo mismo– le rechazaron.

Las reflexiones del evangelista sobre el rechazo de Jesús es multidimensional. En un nivel, el evangelio de san Mateo refleja el hecho histórico de las relaciones de Jesús con sus adversarios durante el ejercicio de su ministerio. Aunque el texto real del evangelio está

¹³ Sobre la utilización que hace Mateo de este título, véase D. Senior, *The Passion Narrative*, 70-71, y G. Bornkamm, *End-Experience and the Church in Matthew*, en *Tradition and Interpretation in Matthew* (Philadelphia: Westminster Press, 1963) 41-43.

¹⁴ Para un estudio a fondo de los textos sobre el juicio en san Mateo, véase J. Lambrecht, *The Parousia Discourse. Composition and Content in Mt., XXIV-XXV*, en *l'Évangile selon Matthieu: Rédaction et Théologie*, obra publicada bajo la dirección de M. Didier («Bibliotheca ephemeridum theologiarum lovaniensium» 29) (Louvain-la-Neuve: Duculot, 1972) 309-342.

influido por los acontecimientos subsiguientes, difícilmente se podrá dudar de que Jesús, como los profetas que hubo antes que él, hicieran fuertes críticas de sus contemporáneos. Es también evidente que la misión de Jesús terminó en la muerte por crucifixión. Aquí también los hechos históricos fueron quizás desdibujados por la reflexión y la interpretación posterior, pero es probable que la muerte de Jesús a manos de funcionarios romanos entrañara también alguna complicidad por parte de los dirigentes judíos de Jerusalén (véase capítulo 6, nota 31, *supra*).

La tradición básica de la polémica, rechazo y muerte es el punto de partida –no el final– del tema teológico del rechazo en san Mateo. A este primer nivel hay que añadir la historia subsiguiente de la comunidad primitiva, que conduce hasta el tiempo de san Mateo. Parece que en el momento en que san Mateo escribe, se había hecho ya evidente el fracaso de la misión de la iglesia con respecto a Israel¹⁵. Aunque algunos judíos, está claro, habían aceptado a Jesús como mesías y habían constituido el núcleo de la comunidad primitiva, la gran mayoría de los judíos no lo habían hecho así, y la iglesia se iba haciendo más gentil en su orientación. El «rechazo» del evangelio y la vuelta a los gentiles son, por tanto, otro nivel de experiencia que entra a formar parte del relato evangélico. Por eso, el rechazo del Jesús histórico tiene su paralelo en el rechazo del Jesús resucitado presente en la comunidad y en su misión.

Debemos señalar, además, una dimensión final del tema del rechazo. Esta dimensión no implica las relaciones entre judíos y cristianos, sino que se halla plenamente dentro de la comunidad cristiana en sí misma. San Mateo se encuentra también preocupado por las divisiones que existen en su propia iglesia, divisiones desencadenadas en parte por las tensiones de la misión con los gentiles. Aquí la polaridad se da entre los que mantienen una visión particularista de la historia y los que están abiertos a una perspectiva universalista. En este plano, los «escribas y fariseos» que se oponen a Jesús y a su misión, no son ya los adversarios del Jesús histórico o los dirigentes contemporáneos de la sinagoga, sino que son *cristianos* que hay en la comunidad y que obstaculizan la difusión exterior de la iglesia. También para ellos vuelve a narrarse la historia del movimiento evangélico de Israel hacia las naciones.

En estos tres niveles o dimensiones, san Mateo descubre una

¹⁵ Véase un estudio de esta cuestión en W. Thompson, *An Historical Perspective in the Gospel of Matthew*: «Journal of Biblical Literature» 93 (1974) 243-262, y D. Hare, *The Theme of Jewish Persecution of Christians in the Gospel according to St. Matthew* («Society for New Testament Studies Monograph Series» 6) (Cambridge, Inglaterra: University Press, 1967).

configuración de la historia sagrada. Así como el ofrecimiento divino de gracia fue aceptado en la persona de Jesús, en la misión de la comunidad con respecto a Israel y en el compromiso interno de la iglesia en su dedicación a los gentiles, así también el rechazo de Jesús en cada uno de esos niveles se hace parte de la estructura y configuración de la historia sagrada. En cada uno de esos ejemplos, el rechazo se convierte en impulso paradójico hacia una nueva fase vivificadora en el plan divino de la historia. De la muerte de Jesús procede el nacimiento de una comunidad de resurrección; del fracaso de la misión con Israel nace la apertura hacia los gentiles.

Volveremos sobre el tema de la respuesta, pero de momento nos concentraremos en unos cuantos textos clave de san Mateo que ilustran las repercusiones de este motivo para la historia de la salvación. El tema se halla orquestado a través de todo el evangelio. Ya en los comienzos, en los relatos de la infancia, aparece esta configuración: Herodes y los dirigentes de Jerusalén son hostiles a Jesús y tramatan su muerte, mientras que los magos gentiles rinden homenaje al mesías niño (2, 1-18). En 3, 7-10 (pasaje exclusivo de san Mateo), Juan bautista, precursor del ministerio de Jesús relativo al reino, critica a los fariseos y a los saduceos poniendo en duda la autenticidad de su arrepentimiento, y rechaza sus pretensiones de que son hijos de Abraham.

La misión llevada a cabo por Jesús recoge esos mismos impulsos. En el sermón de la montaña resuenan las críticas contra la respuesta inauténtica (véase Mt 5, 20; 6, 1-6). Y lo mismo ocurre en los capítulos 8-9, con los relatos de milagros. La fe del centurión gentil contrasta con la fe de Israel (8, 10-12). El perdón ofrecido al paralítico escandaliza a los escribas (9, 3). La misión de Jesús con los marginados (9, 10-13), su compasión hacia los discípulos (9, 14-17) y sus exorcismos (9, 32-34) son contemplados siempre con escepticismo por los dirigentes. Las murmuraciones estallan en polémica abierta, que comienza en el capítulo 11. El rechazo tanto de Juan como de Jesús lleva a las palabras de juicio pronunciadas sobre las ciudades judías, y éstas son comparadas desfavorablemente con Tiro, Sidón y Sodoma (11, 1-24). Las hostilidades continúan en todo el capítulo 12 (véase especialmente el complot para acabar con Jesús, en 12, 14), en el discurso de las parábolas del capítulo 13 (véase especialmente 13, 10-15), y permanece como corriente profunda que no cesa y que va impulsando el drama hacia Jerusalén y hacia la cruz.

Así que este extenso rechazo de Jesús y de su mensaje es lo que conduce a la cruz. Hay especialmente dos textos que ilustran cómo interpreta san Mateo este rechazo, de conformidad con su perspectiva histórico-salvífica. El primero es Mt 21, 33-46, la parábola de la vina. San Mateo toma de san Marcos esta parábola (12, 1-12) y

retiene su alegorización básica de la historia de la salvación. La llegada del hijo constituye el «clímax» de una serie de mensajeros proféticos que fueron maltratados y rechazados por Israel. También el hijo es rechazado y muerto «fuera de la viña» (Mt 21, 39), alegorización basada en la crucifixión de Jesús fuera de los muros de la ciudad, detalle añadido por san Mateo (véase Mc 12, 8). En Marcos, se utilizó ya esta parábola para interpretar el rechazo de Jesús por Israel y la vindicación de Jesús por medio de la resurrección (véase el empleo del Sal 118 en Mc 12, 10-11). Pero Mateo añade el versículo 43: «Por eso os digo: os quitarán el reino de Dios, y se lo darán a un pueblo que produzca los frutos del reino». El versículo da carácter explícito a la perspectiva histórico-salvífica contenida ya en la parábola marquina (véase Mt 21, 41, y el lugar paralelo Mc 12, 9). San Mateo realza este aspecto porque es de importancia central para su reflexión teológica sobre el sentido del fracaso de Israel y de la afluencia de los gentiles. El rechazo de Jesús por Israel se convierte en la apertura paradójica hacia las naciones ¹⁶.

La parábola de la viña muestra también que san Mateo considera la muerte-resurrección de Jesús como el punto decisivo y la coyuntura crítica de la historia. El evangelista expresa hasta el fin esta convicción en el relato de la pasión. A lo largo de toda la narración, Mateo pone de relieve la intervención de los dirigentes judíos en la traición, prendimiento y condena de Jesús ¹⁷. El clímax se alcanza en la exposición que hace san Mateo del juicio ante Pilato (27, 11-26). El evangelista refunde el relato de Marcos para acentuar la *elección* decisiva efectuada por los dirigentes y por el pueblo: «¿A quién queréis que os suelte: a Barrabás, o a Jesús, el llamado Cristo?» (Mt 27, 17; véase también 27, 21). En una tradición transmitida únicamente por san Mateo, la esposa gentil de Pilato intercede en favor de ese «hombre justo» (Mt 27, 19), mientras que los dirigentes influyen decisivamente en la multitud.

El vigoroso final de la escena aparece en los versículos 24-25, que son también material exclusivo de san Mateo:

«Viendo Pilato que todo era inútil, sino que, al contrario, se iba formando un tumulto, mandó traer agua y se lavó las manos ante el pueblo diciendo: 'Soy inocente de esta sangre. ¡Allá vosotros!' Y todo el pueblo respondió: '¡Caiga su sangre sobre nosotros y sobre nuestros hijos!'».

¹⁶ El importante estudio de W. Trilling, *Das wahre Israel* («Studien zum Alten und Neuen Testament» 10), 3.ª ed. rev. (München: Kösel, 1964), se centra en esta parábola y en su exposición mateica como clave para conocer la teología de la historia en el evangelista.

¹⁷ Véase D. Senior, *The Passion Narrative*, 338.

La decisión de Pilato de soltar a Barrabás y entregar a Jesús para que lo crucificaran (Mt 27, 26) va precedida por una declaración dramática por parte del procurador gentil y de los dirigentes judíos y el pueblo. San Mateo emplea tradiciones del Antiguo Testamento para crear la respuesta que contrasta. Pilato anuncia su inocencia utilizando un ritual judío de lavatorio de manos (véase Dt 21, 1-9; Sal 26, 6). Hasta este momento, san Mateo había distinguido entre las «multitudes» y los «dirigentes», en el relato de la pasión. Pero a partir de ahora reúne a ambos en una designación común: *laós*, «pueblo». Y ese pueblo —dirigentes y multitudes juntos— emplean una fórmula del Antiguo Testamento para declarar la propia responsabilidad (véase 1 Sm 2, 33; Jr 26, 15). El pueblo acepta sobre sí mismo y sobre sus hijos la sangre de Jesús. La conexión entre las dos acciones es la «sangre» de Jesús, es decir, su muerte. El evangelista había hablado ya de la muerte de Jesús en estos términos en la acerba crítica profética de 23, 25 y en el relato sobre la devolución que hace Judas del «precio de sangre» (27, 3-10). En el momento decisivo del juicio, san Mateo presenta a Israel rechazando a Jesús: rechazo simbolizado vivamente en su muerte.

Antes de seguir adelante, es importante hacer notar el potencial antisemítico de estos textos ¹⁸. Como ha demostrado repetidas veces la historia trágica del antisemitismo cristiano, no se puede hacer caso omiso de este potencial. Ahora bien, habría que señalar que la finalidad del evangelista no es acusar al pueblo judío (san Mateo es, probablemente, judío y también lo era un porcentaje importante de su comunidad). El evangelista san Mateo trata de acoplar una serie de acontecimientos incomprensibles e incluso trágicos a su convicción de que Dios actúa en la historia y a través de la historia. Estos hechos trágicos, desde el punto de vista de san Mateo, incluían la muerte de Jesús, el fracaso de la misión cristiana con Israel, y la intransigencia de los cristianos en su propia iglesia que se oponían a admitir a los gentiles. Mateo contempla todos estos acontecimientos y ve que implican un rechazo de la gracia; pero al mismo tiempo, como momento paradójico de la resurrección, la muerte de Jesús se convierte en el umbral de nueva vida. La «muerte» de la misión con Israel y el consiguiente dolor dentro de la comunidad se convierte en la apertura de un nuevo momento de oportunidad dentro del destino de la iglesia.

Estas consideraciones no eliminan por completo el sombrío potencial de las formulaciones de san Mateo en 27, 24-25, pero

¹⁸ Véase el estudio en G. Sloyan, *Jesus on Trial*, 74-88, y el artículo de J. Fitzmyer, *Anti-Semitism and the Cry of «All the People» (Mt. 27:26)*: «Theological Studies» 26 (1965) 667-671.

muestran que el evangelista no se dedicó a achacar sencillamente a los judíos la responsabilidad por la muerte de Jesús, declarando al mismo tiempo que los cristianos fuesen inocentes. Esa retorcida excusa religiosa para el antisemitismo es anacrónica en relación con la genuina perspectiva del evangelio.

Las reflexiones de san Mateo sobre la historia, particularmente sobre la historia de Jesús, le proporcionaron una base teológica para la misión universal de su iglesia. Jesús era el mesías prometido a Israel, y por tanto la vida y la misión de Jesús —que alcanzan su «clímax» en la muerte y resurrección— fueron a la vez el cumplimiento de la era de Israel y el comienzo de la era nueva y definitiva de la revelación. Ahora participarían todos los pueblos de la tierra en el drama de la redención: drama que hasta entonces había quedado reservado para Israel.

Pero había más. La configuración del destino de Jesús permitía al evangelista descubrir en la historia sagrada misma una configuración más profunda. Durante la vida de Jesús, los marginados —los gentiles y los judíos pecadores— eran los que respondían a Cristo, mientras que los dirigentes del pueblo de Dios parecían ciegos. Los marginados, cuya vida parecía ser un «¡no!», eran en realidad los que decían un «¡sí!» auténtico, y por tanto eran los que entraban primero en el reino (véase la impresionante parábola mateica de los dos hijos, en 20, 28-32). Los dirigentes judíos y, finalmente, el pueblo en colectividad rechazarían a Jesús (27, 24-25). Pero de ese rechazo nacería supremamente la misión con los gentiles.

Esta recuperación de vida nueva e inesperada a partir de una muerte que parecía la bancarrota total, es la configuración profunda de la historia revelada por Jesús. Parece que en ella descubre san Mateo una configuración que se encuentra allí antes del destino sufrido por Jesús. Cuando la ingeniosa genealogía de san Mateo va haciendo desfilar la historia judía desde Abraham hasta Jesús, el lector puede descubrir también que en la reacción subsiguiente al destierro, y en los momentos de la gracia a través de personas inesperadas que se hallaban al margen, como Tamar, Rahab, Rut, Betsabé, y la misma María, Dios lleva adelante la historia de su pueblo, haciéndole pasar de la muerte a la vida. Y en el ministerio público de Jesús, esta misma configuración y modelo continúa: los marginados, los recaudadores de impuestos, los pecadores, los gentiles, responden con fe, ilustrando así la estructura paradójica del camino de Dios. La muerte y la resurrección de Jesús mismo es la revelación triunfante del poder paradójico de Dios que se emplea en formar a su pueblo.

Para una comunidad cristiana preocupada por sus raíces judías,

el corazón dolorido por el fracaso de su misión con Israel y la esperanza, a pesar de todo, por las consecuencias del incremento que daba la misión con los gentiles, tal revisión cristológica de la historia tuvo que haber sido «buena nueva».

La respuesta como principio universal

Hay otro elemento que contribuye a la teología de san Mateo sobre la misión, y que hemos de estudiar aquí. Otra vez volvemos al motivo de la «respuesta»; pero, esta vez, no lo hacemos dentro de la historia de la salvación, sino como principio autónomo derivado de esa historia. La acentuación masiva de la rectitud que esta en el evangelio de san Mateo hace que este motivo no sea simplemente una configuración o estructura de la historia, sino también un criterio de la salvación misma. Sin que importen sus antecedentes sociales o religiosos, todo el que responde con fe y obediencia al evangelio de Jesús se convierte de esta manera en miembro del reino de Dios. Como vamos a señalar, en este principio hay inherente un profundo universalismo.

Muchos de los testimonios en favor de este motivo se han mencionado ya en nuestro estudio de la historia de la salvación. Reuniremos rápidamente algunos ejemplos. La *debida* respuesta a Jesús y a su mensaje incluye una fe activa en la persona de Jesús y la transformación de vida que se deriva de esa fe. El evangelista utiliza diversas expresiones para describir la respuesta de fe y acción.

En los relatos de milagros, san Mateo describe la fe como confianza firme en el poder de salvar que tiene Jesús (véase, por ejemplo, Mt 14, 5-13; 9, 18-31; 15, 21-28)¹⁹. Hay en ello implícitamente un conocimiento de la verdadera identidad de Jesús y un consiguiente confiarle a él la vida. Los discípulos representan a quienes dejan a un lado otras preocupaciones y «siguen» a Jesús: una forma de fe en acción (véase Mt 4, 18-22; 9, 5). La fe de los discípulos es mucho más evidente en san Marcos que en san Mateo; por ejemplo, en Mt 14, 33 los discípulos aclaman sin vacilación a Jesús como el «Hijo de Dios», una confesión que falta en el relato de Marcos (véase Mc 6, 52). Ahora bien, san Mateo utiliza también a los discípulos como modelos de «buena fe» (véase Mt 6, 30; 8, 26; 14, 31; 16, 8), haciéndolos así representantes de la ambigüedad de la existencia cristiana.

Un término análogo pero no idéntico al de «fe» es el de «comprensión». Otra vez en contraste con Marcos, que describe repetidas

¹⁹ Sobre este punto, véase H. Held, *Matthew as Interpreter of the Miracle Stories, Tradition and Interpretation in Matthew*, 275-291.

veces a los discípulos como personas que *no comprenden*, Mateo insiste en que los discípulos *comprenden* (véase, por ejemplo, Mc 8, 21; Mt 16, 12)²⁰. Como sugiere la explicación de la parábola del sembrador (véase Mt 13, 23), «comprender» es parte del proceso de la fe. El tema de la «comprensión» en san Mateo armoniza con el relieve que él da a Jesús como maestro. El discípulo genuino «comprende» a Jesús, porque ese discípulo absorbe el sentido de su enseñanza y actúa con arreglo a él. Por contraste, se describe a los adversarios de Jesús como personas con la mente y el corazón cerrado y que por tanto «no comprenden nunca» (véase Mt 13, 14-15).

Estas y otras expresiones de lo que es la respuesta adecuada al evangelio delatan la preocupación que Mateo siente por la acción. «Creer», «seguir», «comprender»: todos estos conceptos contienen un elemento de compromiso activo que se traduce en hechos. Esta dimensión de la respuesta adecuada a Jesús es un tema principal del evangelio de san Mateo. A Jesús mismo se le anuncia como el que viene a «cumplir toda justicia» (3, 15). El término de «justicia» connota la obediencia activa de Jesús a la voluntad de su Padre²¹. Esta justicia, u obediencia a la voluntad de Dios, tiene que caracterizar también al discípulo (5, 20). Por eso, se exhorta al discípulo a «oír» las palabras de Jesús y «ponerlas en práctica» (véase 7, 24-27), y asimismo a enseñarlas y a cumplirlas (5, 19). La obediencia a la voluntad del Padre revelada en las enseñanzas de Jesús será el criterio para el juicio final (obsérvese el énfasis que se hace en las buenas obras en las parábolas sobre el juicio: 24, 45-51; 25, 14-30. 31-46). Y el mandamiento de «observar todo cuanto yo os he mandado» es el tema de mayor interés en el mensaje misionero de la iglesia (véase 28, 20).

Por contraste, el Jesús mateico describe el pecado o el fallo como la falta de buenas obras, aunque uno pueda tener buenas palabras. Herodes y los dirigentes de Jerusalén tenían acceso a las Escrituras que hablaban del origen del mesías; pero fallaron en no dar una respuesta (2, 1-5). Los fariseos y saduceos que llegan a recibir el bautismo son criticados duramente por Juan bautista por no haber mostrado frutos de arrepentimiento (3, 7-10). La «hipocresía» de los dirigentes (término favorito de san Mateo para caracterizarlos) es resultado de actos inauténticos (por ejemplo, «obrar para que la

gente los vea», véase 6, 1; 23, 5) o, más típicamente todavía, es resultado de «decir y no hacer» (véase 23, 3). Al final del sermón de la montaña, se dice que hay que discernir a los «falsos profetas» por sus actos («por sus frutos los conoceréis», 7, 16). Los que entren en el reino no serán los que griten con entusiasmo «¡Señor, Señor!», sino «los que *cumplan* la voluntad de mi Padre celestial» (7, 21). El juicio recae sobre los dirigentes porque, a diferencia de «los recaudadores de impuestos y de las prostitutas», que creen en Jesús y que al fin van a trabajar a la viña, ellos dicen «sí», pero luego no van (véase la parábola de los dos hijos en Mt 21, 28-32). El tono hiriente del capítulo 23 prosigue con este ánimo de juicio; se condena a los «escribas y fariseos» por su hipocresía, que consiste en obras o palabras inauténticas sin acción. Y los fallos que se enuncian en las restantes parábolas del juicio —el siervo malvado que viola el mandamiento del amor (25, 45-48), las vírgenes locas que no se han provisionado de aceite (símbolo, posiblemente, de buenas obras, 25, 1-13)²², aquel que enterró sus talentos (25, 14-30), y —evidentísimamente— los que dejan de hacer actos de misericordia con Jesús que se les presenta de incógnito (25, 31-46): todos ellos experimentan el juicio porque han dejado de *actuar*.

El énfasis de la acción como expresión de la fe es cosa que Mateo deduce de todo el espíritu del judaísmo, espíritu que el evangelista encuentra enérgicamente confirmado en la enseñanza y en el ministerio de Jesús. Como hemos estudiado ya, se trata también de parte de la reflexión que hace san Mateo sobre la historia. Ser verdaderamente miembro del pueblo de Dios, desde Abraham hasta el mesías, es algo que se decide a base de la «justicia», de la obediencia activa a la palabra de Dios, de la dedicación a cumplir su voluntad. José, que es un verdadero ejemplo de fe israelita en el relato de la infancia según san Mateo, queda caracterizado casi totalmente por su obediencia: la voluntad de Dios se le comunica a través de sueños, y él actúa al instante con arreglo a esa palabra (véase Mt 1, 24; 2, 13-14.20-21). Y el mismo criterio se convierte en factor de salvación para «los de fuera»: el centurión de Cafarnaún (8, 5-13), la mujer cananea (15, 21-28), los recaudadores de impuestos y los marginados (9, 9-13; 11, 18-19; 21, 28-32). Se salvan porque están animados de fe auténtica que conduce a la acción. A consecuencia del mismo criterio, según la concepción de san Mateo, Israel pierde sus prerrogativas: se quita el

²⁰ Sobre el tema del entender o de la «comprensión» en san Mateo como sintoma de genuino discipulado, véase Markus Barth, *Matthew's Understanding of the Law, in Tradition and Interpretation in Matthew*, 105-112.

²¹ Véase el estudio de este concepto clave de san Mateo en J. Kingsbury, *Matthew* («Proclamation Commentaries Series») (Philadelphia: Fortress Press, 1977) 86-90.

²² El aceite (óleo) como símbolo de buenas obras se sugiere en el artículo de K. Donfried, *The Allegory of the Ten Virgins (Matt. 25:1-13) as a Summary of Matthean Theology*: «Journal of Biblical Literature» 93 (1974) 415-428. Pero son escasas las pruebas de que ello sea así.

reino a aquellos que rechazan a Jesús y se les da a las naciones que *producen fruto* en la viña (21, 43).

Como ha hecho notar R. Pregeant, san Mateo acentúa tanto este criterio, que se convierte en principio universal que corre el riesgo de ir más allá de las fronteras de la confesión cristiana²³. Indudablemente, todo el contexto del evangelio da por supuesto que la respuesta humana salvadora incluye no sólo buenas obras, sino también la confesión de Jesús como Cristo e Hijo de Dios. El mandamiento misionero de Mt 28, 16-20 lo comprueba: aquellos a quienes se dice: «observad todo cuanto yo os he mandado» son los mismos a quienes antes se ha bautizado en el nombre de Jesús (28, 19). Pero, como señala Pregeant, hay algunos textos en san Mateo en los que este elemento confesional parece ocupar un lugar secundario en relación con el criterio de acción que se ajusta a la voluntad de Dios. Por ejemplo, en 7, 21 la adecuada confesión —«¡Señor Señor!»— no es suficiente; el cumplir la voluntad del Padre lo es. Y en la interesante escena del juicio (25, 31-46), los «justos» son los que practican el mandamiento del amor, aunque no reconozcan a Jesús en los «hermanos más pequeños». Aquí las «naciones» (o «pueblos») quedan bajo el mismo criterio de juicio que Israel²⁴.

El alcance universal del juicio se expresa también en otros pasajes de san Mateo. Por ejemplo, en 13, 36-43, la totalidad del «mundo» se halla bajo el impacto de la palabra de Dios, y todo —mundo e iglesia— serán juzgados a base de sus obras, al fin de los tiempos (véase 13, 41-43). Parece que san Mateo, aquí, amplía el escenario de la salvación para que abarque al mundo, siendo juzgada toda la humanidad en base a su acción. Desearíamos hacer notar también la significativa adición del evangelista a la parábola del banquete (22, 1-14). La primera parte de la parábola (en paralelo con Lc 14, 16-24) presenta en forma alegórica el fallo de Israel y la admisión de los gentiles. Los que habían sido invitados no responden y, por este motivo, experimentan el juicio, incluido —en la versión de san Mateo— el hecho de que su ciudad sea arrasada, probablemente una alusión a la destrucción de Jerusalén en el año 70 (véase 22, 7). Por eso, se amplía la lista

²³ Véase R. Pregeant, *Christology beyond Dogma* (Philadelphia: Fortress Press, 1978) 115-120.

²⁴ Uno de los problemas en la interpretación de Mt 25, 31-46 es la identidad de «los hermanos más pequeños». Algunos asocian la alegoría de 25, 31-46 con «los pequeños» del discurso de misión en el que aparecen también los temas de la acogida (Mt 10, 41-42). Si así fuera, entonces se juzga a los gentiles con arreglo a la respuesta que den a los misioneros procedentes de la comunidad cristiana. Para esta interpretación, véase L. Cope, *Matthew XXV, 31-46. 'The Sheep and the Goats' Reinterpreted: «Novum Testamentum»* 11 (1969) 37-41 y su discusión en J. Lambrecht, *The Parousia Discourse*, 329-340.

de invitados para que abarque a «todos», buenos y malos (véase 22, 1-10). Pero la invitación al banquete no es suficiente para la salvación: ni para la salvación de Israel ni para la de los gentiles; todos son juzgados sobre igual base. Y, así, Mateo añade los versículos 11-14, en los que uno de los nuevos invitados es condenado por no llevar vestido de boda, símbolo de la vida transformada.

Aunque el evangelista permanece dentro de un marco plenamente confesional, el énfasis que hace en las buenas obras como criterio para ser admitido en el reino se acentúa hasta tal punto, que parece adquirir validez independientemente del reconocimiento explícito o confesión de Jesús. Aquí hay un principio de universalidad que es inherente al mensaje evangélico, aunque permanezca inconsciente para el evangelista. Esto, aunque no se explota en el pensamiento público, representa una apertura en la tradición del Nuevo Testamento: una apertura para evaluar la validez de las tradiciones religiosas y de la vida humana fuera de un contexto cristiano²⁵.

En todo caso, la buena disposición de los gentiles para responder a Jesús y para transformar así sus vidas a base de la enseñanza ofrecida, se convierte para san Mateo en dato teológico fundamental que justifica que los gentiles sean miembros del reino de Dios y que, por tanto, justifica la misión entre los gentiles. Al acentuar de este modo las buenas obras, el evangelista tañe una cuerda que conecta su experiencia eclesial con el espíritu del ministerio de Jesús y con su herencia judía.

El misionero y la iglesia de Mateo

Después de estudiar los elementos básicos de la teología de la misión en san Mateo, pasemos ahora a estudiar los dos «textos de misión»: 10, 1-47 y 28, 16-20. Los pilares básicos de la perspectiva de la misión universal en san Mateo se encuentran, a lo largo de todo su evangelio, en motivos como los del reino de Dios, la historia de la salvación, y la insistencia en la acción. Los dos textos misioneros no añaden nada sustancial a esta base teológica más difusa, pero imprimen un impulso dinámico en el evangelio y nos permiten construir una imagen compuesta de la motivación y el estilo de la actividad misionera en la iglesia de Mateo.

²⁵ Véase un estudio de este tema en la parte III, *infra*.

El discurso misionero comienza realmente en Mt 9, 36. Después de un sumario del ministerio de Jesús consistente en predicar, curar y enseñar (9, 35; véase 4, 23), el evangelista señala la gran compasión que siente Jesús de las multitudes y de la necesidad de obreros para recoger la abundante cosecha (9, 36-38). La compasión de Jesús y su exhortación a orar para que «se envíen obreros a la mies» (9, 38) constituye la introducción inmediata al discurso, que comienza en 10, 1.

La sección que viene a continuación comprende la totalidad del capítulo (10, 1-42), y termina en 11, 1 con la fórmula de transición típica de Mateo. El material que se halla entre medias es una combinación del encargo dado a los doce según san Marcos (Mc 3, 13-19; 6, 7-11), un «discurso» misionero hallado en la fuente «Q» (véase Lc 10, 1-23), y una sección del discurso apocalíptico de Marcos, que san Mateo trasplanta de Marcos 13 (véase Mc 13, 9-13) para situarlo en este punto de su evangelio.

Además de los materiales de Mc y de Q, san Mateo añade también al texto sus propios elementos (véase 10, 5-6). El hecho mismo de que san Mateo utilice material apocalíptico de san Marcos (que se refiere a la historia de la comunidad *después* de la muerte de Jesús) demuestra que el evangelista entiende este discurso no sólo como un momento en la historia pasada de Jesús, sino como una exhortación a la misión —que continúa— de su comunidad. Como estudiamos ya antes en este mismo capítulo, la instrucción restrictiva de 10, 5 («No vayáis a tierra de gentiles») encaja muy bien en la perspectiva de san Mateo, que es una perspectiva de historia de la salvación. Con anterioridad a la nueva era inaugurada por la muerte y resurrección de Jesús, el escenario de la salvación se limita a Israel. Pero, al amanecer la nueva era, ese escenario se abrirá a «todos los pueblos» (Mt 28, 16-20). Hasta este punto, el discurso del capítulo 10 se limita al «pasado». Pero en otro nivel —como parte del evangelio proclamado a la comunidad pos-pascual— el contenido del capítulo 10 es instrucción actual para la misión de la iglesia.

Nuestra finalidad no consiste en analizar la composición o la estructura de este pasaje. En vez de eso, examinaremos el contenido del discurso a fin de sintetizar la teología misionera de san Mateo.

a. La actividad misionera de la iglesia, como la existencia cristiana misma, tiene sus raíces en el poder y el llamamiento de Dios. He ahí la importancia de la introducción y la sección inicial del discurso. Los discípulos tienen que rogar a Dios que envíe obreros a la mies (9,

38). Y Jesús, como agente de Dios, es quien llama a los doce y los envía en calidad de «apóstoles» (10, 1-5).

b. El alcance y el contenido de la misión de la comunidad son los mismos que los de la misión de Jesús. Ello comprende el anuncio de la llegada del reino y la realización de actos poderosos de curación y liberación, como había hecho Jesús (10, 7-8). En el discurso del capítulo 10, no se menciona el importante elemento de la «enseñanza». Parece que san Mateo reserva esta función clave para el encargo final (Mt 28, 20), ya que en el relato evangélico los discípulos no han tenido ocasión de escuchar aún todos los grandes discursos de Jesús²⁶.

c. La misión de la comunidad participa de la urgencia escatológica de la labor de Jesús. El misionero tiene que ponerse en camino, sin cosas que le entorpezcan (10, 9-15); el tiempo que queda para el fin es breve (10, 23). Este elemento encaja muy bien en el tema mateico de la historia de la salvación. La era inaugurada por Jesús, y en la que la iglesia participa, es la era final. Puesto que es también el tiempo decisivo, es también tiempo de crisis y de división (véase 10, 34-39).

d. Como su maestro, el misionero tendrá que contar con la oposición y la persecución (véase 10, 24-25). San Mateo utiliza material del discurso apocalíptico para ilustrar esta verdad (véase especialmente 10, 16-23). Las persecuciones vendrán tanto de los judíos (10, 17) como de los gentiles (10, 18). Pero, como en el caso de Jesús, tal hostilidad será —al fin— impotente (10, 22).

e. El misionero cuenta con que poseerá el poder del Espíritu (10, 19-20) y la providencia vivificadora del Padre (10, 28-33). Por eso, su proclamación será audaz y sin temor alguno (10, 26-27).

f. Un tema subyacente en todo el discurso es la identidad del Jesús resucitado con sus misioneros. Así se supone en los versículos programáticos 24-25: «Un discípulo no está por encima del maestro, ni un esclavo por encima de su señor. Ya es bastante que el discípulo llegue a ser como su maestro, y el esclavo como su señor». Y se afirma más explícitamente en los dichos sobre la acogida y hospitalidad que se debe dar al misionero itinerante, en 10, 40-42: «Quien a vosotros recibe, a mí me recibe...». La identidad entre quien envía y quien es enviado era un tema de la literatura judía, y es utilizado por

²⁶ Véase J. Meier, *Matthew*, 107.

el evangelista para acentuar la presencia permanente del Cristo resucitado, incluso entre los «pequeños» –aparentemente insignificantes– que proclaman el evangelio.

El encargo final: Mt 28, 16-20

Muchos comentaristas han afirmado que este fragmento final del evangelio de san Mateo es una síntesis de todo el mensaje del evangelista. Desde nuestra perspectiva no debe olvidarse que esta síntesis final es un encargo de *misión*, que realza el impulso dinámico de todo el evangelio. El pasaje adquiere la forma de la comisión de un encargo y recuerda las vocaciones proféticas del Antiguo Testamento²⁷. La mano del evangelista aparece claramente en la composición del texto, ya que reúne en él los temas principales de su evangelio. Nos concentraremos otra vez en los componentes principales de su mensaje.

a. La misión de la comunidad tiene sus raíces en la autoridad de Jesús resucitado que reina en la comunidad como el Hijo de Dios y el Hijo del hombre. Este fundamento se afirma en los versículos iniciales de la perícopa (Mt 28, 16-18). Los once (el fallo de Judas lo pone de relieve visiblemente el evangelista san Mateo, véase 27, 3-10) regresan a Galilea, tal como Jesús les había indicado (véase 26, 32; 28, 7.10). El lugar del encuentro es la cumbre de un monte: marco adecuado para una revelación, según el evangelio de san Mateo. La aparición de Jesús en poder hace que desaparezcan las vacilaciones de los discípulos y provoca en ellos un acto atemorizado de adoración (28, 17). La declaración que hace Jesús, que recuerda el texto del Hijo del hombre en Dn 7, 14, acentúa su autoridad que constituye la base de la misión universal de la comunidad: «Se me ha dado todo poder en el cielo y en la tierra. Id, pues, ...» (28, 18). Esta base cristológica de la misión ha quedado bien clara en todas las dimensiones de la teología mateica de la misión.

b. La primera instrucción que se da a los enviados es que «hagan discípulos». La comunidad debe originar el mismo tipo de experien-

²⁷ Sobre la forma de este texto, véase B. Hubbard, *The Matthean Redaction of a Primitive Apostolic Commissioning: An Exegesis of Matthew 28: 16-20* («Society of Biblical Literature Dissertation Series» 19) (Missoula, Mont.: Society of Biblical Literature, 1974). Sobre el sentido global de la escena, véase J. Meier, *The Vision of Matthew*, 210-219, y J. Matthey, *The Great Commission according to Matthew: «International Review of Missions»* 69 (1980) 161-173.

cia de conversión que conmovió a los discípulos de Jesús: la fe en Jesús y la transformación de la vida a base de esa experiencia.

c. La misión debe ser universal: a «todos los pueblos» (Mt 28, 19). La restricción de 10, 5 («No vayáis a tierra de gentiles») queda suprimida, porque la comunidad se halla ahora firmemente en la era final de la historia. Viene discutiéndose el sentido exacto del término «pueblos» (o «naciones»). ¿Incluye también a Israel? ¿O Mateo se refiere a que se da por terminada cualquier actividad misionera entre los judíos, y que desde ahora hay que concentrarse exclusivamente en los gentiles? Aunque el término *ethnos* («pueblo» o «nación»), en los evangelios y en la literatura bíblica en general, se aplica casi exclusivamente a los gentiles, es improbable que san Mateo excluya enteramente a los judíos. Israel, como entidad, no es ya el lugar en que ha de desarrollarse la misión: ahora han caído por tierra las fronteras, y «todos los pueblos» tienen acceso al evangelio del reino. En la teología de san Mateo, ningún grupo determinado tiene ya condición privilegiada como pueblo de Dios. Ahora, tanto los judíos como los gentiles son *ethnoi* en presencia del evangelio, y serán juzgados a base de la respuesta que den al ofrecimiento gratuito de vida que Dios les hace²⁸.

d. La proclamación misionera incluye la formación de una comunidad o «iglesia». Tal es lo que implica la utilización mateica de la fórmula bautismal en 28, 18. Este interés por la iglesia armoniza con todo el tono del evangelio de san Mateo. La *ekklesia* (o «iglesia») que se reúne en el nombre de Jesús (véase 16, 18; 18, 17.29) es el lugar en que se van a manifestar los valores del reino: misericordia, compasión, reconciliación.

e. La responsabilidad misionera de la comunidad se centra en la enseñanza (28, 20). Como hicimos notar más arriba, este tema central del evangelio de san Mateo había quedado intencionadamente ausente del primer discurso misionero del capítulo 10. Ahora que los discípulos se han formado plenamente en las enseñanzas de Jesús, incluida la experiencia primaria de su muerte y resurrección, están ya

²⁸ Para un debate sobre la significación precisa de *ethnoi* («pueblos» o «naciones») en san Mateo, véase D. Hare y D. Harrington, *Make Disciples of All the Gentiles (Matt. 28:19): «Catholic Biblical Quarterly»* 37 (1975) 359-369, quien arguye que el término se refiere exclusivamente a los gentiles, y la respuesta de J. Meier, *Gentiles or Nations in Matt. 28:19? «Catholic Biblical Quarterly»* 39 (1977) 94-102, quien se decide por una significación más amplia del término, a saber, que los judíos son ahora uno de tantos pueblos, en la perspectiva de san Mateo.

preparados para enseñar a otros. *Lo que ellos enseñan es también típico de la perspectiva de san Mateo: ellos han de enseñar a otros «a observar todo cuanto yo os he mandado».* El impulso evangélico que mueve a la acción se transmite a su proclamación misionera.

f. La admonición final es la promesa de Cristo resucitado de su presencia permanente hasta el fin de los tiempos (28, 20). La muerte y resurrección de Jesús conducen al pueblo de Dios a la era nueva y final de la historia de la salvación. La presencia permanente del Señor resucitado en su iglesia misionera la sostendrá y animará hasta que termine la era y sea completo el triunfo del reino de Dios.

Conclusión

Considerados conjuntamente, el discurso del capítulo 10 y el encargo final del capítulo 28 sintetizan la teología de san Mateo sobre la misión. La violenta separación entre la iglesia y la sinagoga y la inquietud nacida de la afluencia de gentiles a una comunidad judeocristiana se suavizaron gracias a la evocación que el evangelista hace de la historia de la salvación y gracias a su vigorosa cristología. El Cristo resucitado, en quien tanto los judeocristianos como los cristianos gentiles han depositado sus esperanzas, era la clave para la reconciliación dentro de la comunidad y la fuente de la continua misión de la iglesia. Esa comunidad de personas reconciliadas estaba llamada a trascender sus propias tensiones y a salir fuera de sí misma y dirigirse a las naciones, que aguardaban la buena nueva.

11

La perspectiva de la misión en Lucas-Hechos

«Y seréis testigos míos en Jerusalén y en toda Judea y en Samaria y hasta los confines de la tierra» (Hch 1, 8)

Las dos partes de la obra de san Lucas, el evangelio y los Hechos de los apóstoles, son quizás la exposición más clara de la misión universal de la iglesia en todo el Nuevo Testamento ¹. El hecho mismo de que san Lucas enlace y agrupe la historia de la comunidad primitiva con la historia acerca de la vida de Jesús indica ya que uno de los objetivos principales del autor era mostrar la relación entre la misión de Jesús y la misión de la iglesia.

La teología de san Lucas ha llegado a ser foco en que se centran los estudios de los especialistas contemporáneos en Sagrada Escritura ². Parte de este interés ha sido generado por las iglesias del

¹ F. Hahn, *Mission in the New Testament* (Naperville: Allenson, 1965) 128; véanse también los estudios de F. Danker, *Luke* («Proclamation Commentaries») (Philadelphia: Fortress Press, 1976) 89-90, y R. Karris, *Missionary Communities: A New Paradigm for the Study of Luke-Acts*: «Catholic Biblical Quarterly» 41 (1979) 80-97.

² Véase C. Talbert, *Shifting Sands: The Recent Study of the Gospel of Luke*, en *Interpreting the Gospels*, obra publicada bajo la dirección de J. L. Mays (Philadelphia: Fortress Press, 1981) 197-213; R. Karris, *What Are They Saying about Luke and Acts* (New York: Paulist Press, 1979). A pesar de que la exégesis actual se centra en la obra de san Lucas, se discute mucho entre los especialistas sobre los contornos precisos de la teología lucana.

tercer mundo. La acentuación que hace san Lucas del carácter profético del ministerio de Jesús y su confrontación con el tema de la justicia se hallan en consonancia con las intensas preocupaciones de la teología de la liberación. Los historiadores del Nuevo Testamento son conscientes de que la exposición que hace san Lucas del desarrollo de la comunidad primitiva, a pesar de su evidente interpretación teológica, ofrece no obstante los mejores datos de que disponemos sobre la historia de la iglesia primitiva. Por eso, los intérpretes interesados en la historia y en cuestiones de pastoral han acudido a las obras de san Lucas.

El prólogo de san Lucas (Lc 1, 1-4; véase Hch 1, 1) sugiere que el evangelista deseó quizás dar cabida a las dos clases de cuestiones. Teófilo, destinatario real o ficticio de la obra de san Lucas, puede pasar revista a los acontecimientos que constituyen el fundamento de su existencia cristiana. Para compilar la parte evangélica de su «repaso», san Lucas utiliza el relato de san Marcos y una colección de dichos de Jesús: una combinación de fuentes equivalente a la empleada por san Mateo. Ordena y da forma a este material de la tradición para crear su retrato singularísimo de Jesús. San Lucas añade también cantidades importantes de material que se encuentra únicamente en su evangelio. Por eso, cuando san Lucas dice a Teófilo que está escribiendo «ordenadamente» un relato, no quiere decir con ello que escribe una historia en el sentido estrictamente literal. El «orden» que san Lucas pone en su material refleja su propia comprensión del *sentido* de la historia de Jesús, y no precisamente una narración desapasionada de los acontecimientos. Lo mismo hay que decir de Hechos, aunque aquí la cuestión de la fuente es mucho más difícil, ya que no disponemos de ninguna otra obra para compararla con la de san Lucas. Aquí también es probable que el evangelista tome su material de diversas fuentes y tradiciones que existían en su comunidad, y dé a este material una forma y un foco que ilustren su comprensión de lo que significaba esta historia.

Por eso, san Lucas está interesado en la historia, pero no en la historia por sí misma. Esta extensa panorámica sobre los principios de la comunidad se propone dar a sus lectores visión y fortaleza. Los lectores pueden contemplar la relación de Jesús con Israel, el carácter de su misión y el lazo esencial entre la finalidad perseguida por Jesús y la finalidad que se propone la comunidad. Aquí es donde aflora la cuestión de la misión. Como estudiaremos detalladamente, las reflexiones de san Lucas sobre el dinámico ministerio de Jesús en relación con el reino, y sobre la expansiva misión de la iglesia, muestran que uno de los objetivos primarios del evangelista consistía en consolidar la misión universal continua de su comunidad. Es difícil indicar con toda precisión la situación de la iglesia de san Lucas. El evangelio

y los Hechos se escribieron quizás en algún momento después del año 80, y probablemente con destino a una iglesia gentil en gran parte³. Parece que la comunidad está sufriendo algún tipo de persecución, y acaso experimenta la hostilidad por parte de los judíos y de los paganos, al realizar su ministerio. Por eso, san Lucas desea demostrar que la misión de la comunidad no es contraria a la labor de Dios en la historia de Israel ni tampoco es incompatible con el carácter de ciudadano responsable del imperio. Pero, en último término, san Lucas no escribe en actitud defensiva. Su meta es positiva y audaz: insta a sus hermanos cristianos a que salgan al mundo con el mismo espíritu vigoroso que animó a Jesús y a las primeras generaciones de la iglesia.

La conexión entre la historia de Jesús y la historia de la iglesia: nota clave de la teología de la misión en Lucas

El hecho de que san Lucas nos proporcione una teología de la misión exponiendo la historia de Jesús y la historia de la iglesia sugiere que debemos comenzar examinando la conexión entre estas dos partes esenciales de la obra lucana. En el relato climático de las apariciones del resucitado en Lc 24, 44-49 (y en su eco en Hch 1, 3-8) tenemos un pasaje que sintetiza la teología lucana del evangelio y mueve al lector a adentrarse en el relato complementario de Hechos⁴.

El pasaje es el último de una serie de tres acontecimientos con los que termina el relato evangélico: el descubrimiento del sepulcro vacío (Lc 24, 13-35), la aparición a los discípulos que iban camino de Emaús (Lc 24, 1-12) y la aparición a la comunidad reunida en Jerusalén (Lc 24, 36-49). Los tres se sitúan en el «primer día de la semana» (Lc 24, 1), se hallan orientados a Jerusalén y conducen a la declaración final en Lc 24, 44-49 y a la ascensión triunfante, con la que termina la historia de Jesús. El texto, pues, que vamos a estudiar es lo que el Jesús resucitado encomienda a su iglesia: el efecto neto de este texto es instruir a la comunidad sobre la naturaleza y el alcance de su misión.

³ Véase E. La Verdere y W. Thompson, *New Testament Communities in Transition: A Study of Matthew and Luke*: «Theological Studies» 37 (1976) 567-597.

⁴ Véase R. Dillon, *Easter Revelation and Mission Program in Luke 24: 46-48, in Sin, Salvation, and the Spirit*, obra publicada bajo la dirección de D. Durken (Collegeville: Liturgical Press, 1979) 240-270; y su extenso estudio: *From Eyewitnesses to Ministers of the Word: Tradition and Composition in Luke 24* («Analecta Biblica» 82) (Roma: Biblical Institute Press, 1978); J. Dupont, *The Salvation of the Gentiles: Studies in the Acts of the Apostles* (New York: Paulist Press, 1979) 17-19.

Citemos el pasaje íntegro y luego iremos enumerando sus temas principales:

«Después les dijo: 'Éstas son las palabras que yo os dije cuando todavía estaba con vosotros: tiene que cumplirse todo lo que está escrito acerca de mí en la ley de Moisés, en los profetas y en los salmos'. Entonces les abrió la mente para que entendieran las Escrituras; y les dijo: 'Así está escrito: que el Cristo tenía que padecer; que al tercer día había de resucitar de entre los muertos; y que en su nombre había de predicarse la conversión para el perdón de los pecados a todas las naciones, comenzando por Jerusalén. Vosotros sois testigos de esto. Y mirad: yo voy a enviar sobre vosotros lo prometido por mi Padre. Vosotros, pues, permaneced en la ciudad hasta que seáis revestidos de la fuerza de lo alto'» (Lc 24, 44-49).

1. Lo primero que hay que señalar es que se trata de una declaración de Cristo *resucitado*, y que estas palabras hablan de un ministerio que la comunidad no llevará a cabo sino *después* que Jesús regrese al Padre. Lucas muestra que es consciente de la evolución de la misión cristiana. Como el presente estudio ha sugerido, Jesús de Nazaret no inauguró una misión universal plenamente desarrollada. La naturaleza de la misión universal de la iglesia no se fue aclarando sino en la experiencia pos-pascual de la comunidad. En los Hechos, san Lucas revela que tal cosa no fue una convicción instantánea de la comunidad. Tan sólo de manera gradual, incluso dolorosamente, y sólo por el poder del Espíritu, los apóstoles llegarían a comprender y aceptar ese llamamiento de ir «hasta los confines de la tierra».

Pero, lo que es igualmente importante, san Lucas quiere fundamentar en la historia de Jesús la misión universal. San Lucas acentúa que el Cristo resucitado *es* el Jesús –vindicado– del relato evangélico. Cristo viene, en triunfo, a renovar la comunión de mesa con los mismos que él había escogido al comienzo de su ministerio. Como en Mt 28, 16-20, la orden de marcha para la misión de la comunidad procede de la autoridad de Cristo y será llevada a cabo «en su nombre» (Lc 24, 27; véase Mt 28, 19). Por eso, el evangelio sirve de paradigma para la misión de la comunidad. El vigor del ministerio profético de Jesús, su llamada al arrepentimiento y conversión, sus actos poderosos de curación y exorcismo, su compasión que echa por tierra barreras, y sus esfuerzos por crear la comunidad: todos esos elementos dan forma a la misión de la comunidad. Los paralelos que san Lucas construye entre los acontecimientos de la vida de Jesús y los de la vida de la comunidad primitiva expresan a nivel literario lo que se presupone a nivel teológico.

2. La declaración inicial del pasaje revela otro fundamento de la

perspectiva teológica de san Lucas: el cumplimiento de la Escritura. El Cristo resucitado enuncia explícitamente la convicción que fluye bajo la superficie de todo el evangelio: «... tiene que cumplirse todo lo que está escrito acerca de mí en la ley de Moisés, en los profetas y en los salmos» (Lc 24, 44; véase Lc 24, 27). Un punto de vista análogo forma parte importante de la teología de san Mateo. San Lucas, junto con el resto del Nuevo Testamento, creía que la persona y el ministerio de Jesús cumplen el plan divino de salvación expresado en el Antiguo Testamento. Por este medio se descubre la continuidad con la herencia de Israel. Aunque los dirigentes de Israel rechazan a Jesús y rechazan la misión de su iglesia, se mantiene un puente con el pasado. Aun los escandalosos sucesos del rechazo y la muerte de Jesús se acomodan a esta estructura del plan misterioso de Dios. También se había rechazado a los profetas.

Es significativo que san Lucas vea el cumplimiento de las Escrituras no sólo en la historia de Jesús, sino también en la historia de la comunidad. Todos los elementos de los versículos 46-48 quedan comprendidos bajo el epígrafe de «está escrito»: la muerte y resurrección de Jesús, la proclamación universal de la conversión y el perdón, el don del Espíritu a la comunidad testificante. El plan de Dios enunciado en las Escrituras no estará completo hasta que «toda carne haya visto la salvación de Dios» (véase Lc 3, 6). San Lucas da también por supuesto que esta correspondencia entre la promesa de las Escrituras y la misión universal no se capta fácilmente. Tan sólo el poder del Cristo resucitado y la dirección del Espíritu permitieron a los dirigentes apostólicos que finalmente comprendieran.

3. Si situamos el llamamiento a una misión universal dentro del contexto de las apariciones del resucitado, entonces vemos que san Lucas, en armonía con todo el Nuevo Testamento, contempla la muerte y la resurrección de Jesús como el acontecimiento cumbre de la historia de Jesús. La narración del viaje comienza con esta reflexión en 9, 51 y llega hasta la entrada en Jerusalén (Lc 19, 41), orientando en esta dirección el movimiento del relato. Lo mismo ocurre con la resistencia que se opone a la misión profética de Jesús en el comienzo mismo de su ministerio (véase, por ejemplo, Lc 4, 28-29; 13, 31-35; etc.). El sufrimiento padecido por Jesús y su suprema vindicación por Dios en la resurrección crearon una configuración que san Lucas considera como la impronta de la obra de Dios en la historia⁵. Los mensajeros proféticos enviados a Israel

⁵ Sobre este motivo global, véase D. Tiede, *Prophecy and History in Luke-Acts* (Philadelphia: Fortress Press, 1980); los textos pertinentes del evangelio se estudiarán más adelante.

corrieron la misma suerte (Lc 13, 34). De la misma manera, los humildes de Israel soportaron el yugo del sufrimiento (véanse los cánticos de los relatos de la infancia). Pero el poder de Dios derribaría este legado de sufrimiento y traería nueva vida. «¿Acaso no era necesario—escribe san Lucas— que el Cristo padeciera esas cosas para entrar en su gloria?» (Lc 24, 26). En los Hechos, san Lucas se propone dar una configuración semejante a la vida de la comunidad. Su mensaje de salvación será llevado a las naciones en el sufrimiento y por medio del sufrimiento: el encarcelamiento de los apóstoles es ocasión para predicar (Hch 5, 40-42), la muerte de Esteban lleva el mensaje a Samaría (Hch 8, 4-5) y a los griegos (Hch 11, 19-21), las penalidades apostólicas sufridas por san Pablo quitan los obstáculos para la acción del Espíritu (Hch 28, 30-31).

El resto del pasaje de nota clave que estamos examinando hace más que enunciar los fundamentos de la misión. Describe el estilo y contenido de la misión de la comunidad (véanse los versículos 47-49).

4. El peso principal del mensaje es un llamamiento a la conversión y una promesa de perdón. El énfasis en el poder transformador del evangelio es típico del Jesús lucano y de la predicación de los apóstoles en Hechos⁶. Mediante sus palabras y sus actos de poder, el Jesús lucano elimina el sufrimiento, perdona los pecados y transforma la vida humana. En el evangelio de san Lucas hay un llamamiento constante al compromiso pleno: la respuesta al evangelio tiene que ser deliberada y hacerse con los ojos abiertos (véanse las parábolas de Lc 14, 28-33). Cuando la multitud, en pentecostés, clama a los apóstoles, preguntándoles: «¿Qué tendríamos que hacer, hermanos?», la respuesta de Pedro es un eco del encargo misionero de Jesús: «Convertíos, y que cada uno de vosotros se bautice en el nombre de Jesucristo para remisión de vuestros pecados...» (Hch 2, 37-38)⁷. Así, pues, la salvación y sus consecuencias son motivo dominante del evangelio y de los Hechos. A modo de consecuencia, san Lucas recuerda a su propia comunidad que la salvación sigue siendo el objetivo de su misión con respecto al mundo.

5. La misión debe ser universal, «comenzando por Jerusalén» y yendo a «todas las naciones» (Lc 24, 47). Los dos términos finales de

⁶ Véase, por ejemplo, la nota clave de la misión del bautista en Lc 3, 3; para textos que se refieren a Jesús, véase Lc 5, 32; 7, 48, y el tema constante en los sermones de Hechos: 2, 38; 5, 31; 11, 17.18; 17, 30-31; 20, 21; 26, 18.20. Véase además F. Hahn, *Mission in the New Testament*, 131.

⁷ Véase R. Zehnle, *Peter's Pentecost Discourse* («Society of Biblical Literature Dissertation Series» 15) (Nashville: Abingdon, 1971) 61-66.

la visión de Lucas son significativos para su teología: el origen en el corazón del judaísmo y el objetivo universal. Hace tiempo que se admite la importancia de Jerusalén para san Lucas⁸. El relato de la infancia comienza y termina en el templo de Jerusalén (véase Lc 1, 9; 2, 41-52). El viaje dramático de Jesús a Jerusalén domina la estructura del evangelio (véase Lc 9, 51 - 19, 40). Lucas, a diferencia de Marcos y de Mateo, confina en Jerusalén toda la actividad postpascual de Jesús y de sus discípulos (véase Lc 24, 49.52; Hch 1, 4). No cabe duda de que la capital de Israel adquiere significación simbólica para el evangelista. Jesús, que cumple la promesa del Antiguo Testamento, hace que su labor mesiánica alcance su «clímax» en Jerusalén (véase Lc 13, 33); y de Jerusalén brota la comunidad cristiana y su misión. Jerusalén simboliza, por tanto, la función central de Israel en la historia de Jesús y de la iglesia. A través de todo su evangelio y de los Hechos, san Lucas se preocupa mucho de hacernos ver la conexión interna entre estos momentos de la historia sagrada.

6. Aunque san Lucas rinde pleno homenaje a las raíces judías de la iglesia, afirma también que la misión universal de ésta echa abajo todas las barreras. Aunque la misión de Jesús se halle limitada a los confines de Israel, los signos de esta universalidad hacen eclosión en el relato evangélico. Y toda la estructura de los Hechos trazará el derrotero de esta expansión de la misión, cuando llegue de «Judea y Samaría hasta los confines de la tierra» (Hch 1, 8). San Lucas se propone basar supremamente esta universalidad en la voluntad de Dios: Jesús es impulsado por el Espíritu a inaugurar su misión de salvación (Lc 4, 14.18). Y este Dios «imperial» es quien congrega a Pedro el judío y a Cornelio el gentil (véase Hch 10, 34).

7. El texto programático de la misión en Lucas designa a los apóstoles como «testigos de estas cosas» (Lc 24, 48). Aquí encontramos también un elemento característico de la teología del evangelista. Los «doce apóstoles» tienen un papel singularísimo en Lucas-Hechos, porque constituyen el vínculo vivo entre la historia de Jesús y la historia de la comunidad⁹. Como en los otros dos sinópticos, los apóstoles o discípulos escogidos son los compañeros constantes de

⁸ Como vemos en uno de los primeros estudios sobre la historia de la redacción: H. Conzelmann, *The Theology of Saint Luke* (London: Faber and Faber, 1960) 73-94.

⁹ Véase S. Brown, *Apostasy and Perseverance in Theology of Luke* («Analecta Biblica» 36) (Roma: Biblical Institute Press, 1969) 53-145; véase también S. Freyne, *The Twelve Disciples and Apostles* (London: Sheed and Ward, 1968) 207-255.

Jesús y los observadores privilegiados de su ministerio. Para la perspectiva de san Lucas es esencial la perseverancia en esta asociación (véanse los requisitos esbozados en Hech 1, 21-22), porque este frágil grupo se convertirá en los instrumentos de la misión, en cuanto hayan recibido el poder del Espíritu. Como veremos, san Lucas no tiene suficientes tradiciones sobre la actividad misionera de los doce, para poder continuar este esquema. Pero, especialmente en los capítulos iniciales de los Hechos, Pedro y los doce desempeñan un papel esencial en la iniciación de la misión universal. Pablo recogerá la función de testigo en la segunda mitad de los Hechos. Aunque san Pablo no reúne los estrictos requisitos de san Lucas para ser un «apóstol», este instrumento elegido (Hch 9, 15) dominará el escenario de los Hechos a partir del capítulo 15, siendo el que lleve el evangelio desde Jerusalén hasta los «confines de la tierra».

8. Finalmente, el texto de nota clave se refiere a la fuente que sustentará y dirigirá la misión de la iglesia: el Espíritu (Lc 24, 49). Aquí volvemos a encontrar otro motivo característicamente lucano¹⁰. El ministerio profético de Jesús inauguró la era del Espíritu. El don del Espíritu que se otorga a la comunidad es el verdadero resultado de la labor redentora de Cristo (véase Lc 24, 49; Hch 1, 4-5). San Lucas, comenzando con el dinámico acontecimiento de pentecostés y a lo largo de todo el relato de Hechos, vincula consecuentemente el alcance cada vez mayor de la misión de la iglesia con la obra del Espíritu.

Las fibras de la teología misionera de san Lucas, visibles en este pasaje clave de 24, 44-49, corren a lo largo del evangelio y de los Hechos, dando cohesión a esta obra en dos volúmenes. Nuestra tarea, ahora, consiste en ir siguiendo esas fibras vitales en cada una de las dos partes del relato escrito por Lucas.

El evangelio de Lucas: Jesús y la misión universal

Como hicimos notar antes, Lucas es consciente de que con Jesús mismo no comenzó una misión plenamente desarrollada; el ministerio del perdón, ejercido por Jesús, se limitó generalmente a los

¹⁰ Véase G. Montague, *The Holy Spirit: Growth of a Biblical Tradition* (New York: Paulist Press, 1976) 253-301. Montague señala con exactitud: «... no cabe duda de que, si tuviéramos que seleccionar a un evangelista como el 'teólogo del Espíritu Santo', seleccionaríamos a Lucas. Mientras que la palabra 'espíritu' aparece 4 veces en Marcos y 5 veces en Mateo, la expresión 'Espíritu Santo' aparece 13 veces en el evangelio de san Lucas y 41 en los Hechos» (p. 253).

territorios de Galilea, Samaría y Judea. Pero, al mismo tiempo, san Lucas está convencido de que la misión de la iglesia halla su fuente e inspiración en la historia de Jesús. Cuando Lucas pasa revista a esa historia a través de los ojos de la fe, se hace clara la conexión interna entre la vida de Jesús y la vida de la comunidad. Cada uno de los elementos que observamos en el texto del encargo misionero de Lc 24, 44-49 se halla ampliado en la historia lucana de Jesús.

El alcance universal de la misión

A pesar de las limitaciones geográficas del ministerio de Jesús, el evangelista señala claramente el potencial universal del acontecimiento de Jesús. El cántico de Simeón canta este tema en el relato de la infancia: «luz para iluminar a las naciones y gloria de tu pueblo Israel» (Lc 2, 32)¹¹. Toda la atmósfera de esos capítulos iniciales del evangelio apunta hacia lo mismo. El nacimiento, al parecer insignificante, de este niño judío se pone en relación cronológica con el soberano del mundo, Augusto, y con Quirino, su gobernador (Lc 2, 1), y el comienzo del ministerio de Jesús es relacionado con el gobierno de Tiberio (Lc 3, 1). Lucas sugiere que estos acontecimientos, bien circunscritos, tendrán repercusiones mundiales.

El tema universal vuelve a resonar en la cita de Isaías que introduce la predicación de Juan: «... toda carne verá la salvación de Dios» (Lc 3, 6). La «salvación» de Dios es lo que Simeón reconoció en Jesús cuando el mesías niño fue llevado al templo (véase Lc 2, 30). Y san Pablo volverá a hacerse eco de Is 40, 5 cuando, al final de los Hechos, se vuelva de los judíos a los gentiles: «Sabed, pues, que a los gentiles ha sido ya transferida esta salvación de Dios; y ellos escucharán» (Hch 28, 28). En la misión de la comunidad se llevará la salvación de Dios, personificada en Jesús, hasta los extremos de la tierra.

Este anuncio de la salvación para todos encuentra su ratificación en las proporciones del ministerio de Jesús —un ministerio que derriba todas las fronteras— tal como nos lo presenta san Lucas.

La fuerza centrífuga de la misión de Jesús puede sentirse en la dramática escena inaugural en Nazaret (Lc 4, 16-30)¹². La cita está tomada de Is 60, 1-2a:

¹¹ Las palabras son eco de Is 40, 4 y 52, 10 y quizás también de otros pasajes de Isaías; todo el cántico de Simeón se inspira notablemente en Isaías y en el tema de la salvación universal; véase, sobre este punto, R. Brown, *The Birth of the Messiah* (Garden City, N. Y.: Doubleday, 1977) 458.

¹² Véase el estudio a fondo de esta escena en D. Tiede, *Prophecy and History*, 19-64; y J. Yoder, *The Politics of Jesus* (Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans, 1972) 34-40.

«El Espíritu del Señor está sobre mí, porque me ungió para anunciar el evangelio a los pobres; me envió a proclamar libertad a los cautivos y recuperación de la vista a los ciegos; a poner en libertad a los oprimidos, a proclamar un año de gracia del Señor».

El texto menciona a los de la periferia –a los pobres, a los cautivos, a los ciegos, a los oprimidos– como destinatarios del ministerio de Jesús henchido por el Espíritu. Esta dimensión centrífuga se realiza aún más por el cambio, un poco misterioso, que se observa en los versículos 22-29. Parece que el Jesús lucano provoca deliberadamente a sus conciudadanos, criticando su provincialismo («Médico, cúrte a ti mismo; haz también aquí, en tu tierra, todo lo que hemos oído que hiciste en Cafarnaún») con reminiscencias de los profetas Elías y Eliseo, que ejercieron su ministerio, no con Israel, sino con la viuda pagana de Sarepta y con Naamán el sirio. En esta escena inaugural, san Lucas consigue dar una visión anticipada de las consecuencias últimas que acarrearán el ministerio de Jesús.

Aunque Jesús el profeta ejerce su ministerio dentro de Israel, el estilo de dicho ministerio conserva el potencial ilimitado anunciado en Nazaret. Jesús ofrece su amistad y se sienta a la mesa con recaudadores de impuestos y con pecadores (véase Lc 5, 27-32; 15, 1-2; etc.) Más que ningún otro evangelista, san Lucas acentúa la asociación y trato de Jesús con las mujeres, derribando así –para asombro de todos– una barrera social y religiosa impuesta por la sociedad patriarcal de sus días. El Jesús lucano está abierto a los que «oficialmente» quedan al margen, como el centurión gentil (7, 1-10) y los samaritanos. Este último grupo de marginados es objeto de especial preocupación por parte de Jesús, en la historia de san Lucas. Jesús planeaba ejercer su misión entre ellos (véase Lc 9, 52). Y a pesar del desaire que recibe de los samaritanos, no permite que sus discípulos se tomen venganza contra sus aldeas (Lc 9, 53-55). En el evangelio se presenta por dos veces a samaritanos como ejemplos de virtud (véase Lc 10, 30-37; 17, 11-19). Jesús se llega a los leprosos (Lc 5, 12-15), y la solicitud por los pobres es tema constante de su predicación (por ejemplo, Lc 16, 19-31; 18, 18-27)¹³.

No cabe duda de que san Lucas ve la conexión que hay entre esta dimensión expansiva de Jesús y los esfuerzos de la iglesia por llegar más allá de sus fronteras. En Hch 10, 38, cuando Pedro va a recibir en la comunidad al pagano Cornelio, recuerda cómo Jesús «pasó ha-

¹³ Sobre este tema en san Lucas, véase J. Dupont, *Les pauvres et la pauvreté dans les évangiles et les Actes*, en *La pauvreté évangélique* («Lire la Bible» 27) (Paris: Éditions du Cerf, 1971) 37-63; R. Karris, *What Are They Saying about Luke and Acts?*, 84-104.

ciendo el bien y sanando a todos los oprimidos por el diablo, porque Dios estaba con él». San Lucas insta delicadamente a su propia comunidad a que establezca la misma relación, conectando la historia del ministerio de Jesús con la narración de los esfuerzos misioneros de la comunidad.

Continuidad con la historia de Israel

Aunque san Lucas comience a señalar a la comunidad cuál es su futuro, por la forma en que describe el sugestivo ministerio de Jesús, el evangelista no descuida la continuidad con el pasado. De hecho, una de las preocupaciones centrales de Lucas-Héchos es la relación entre Israel y la iglesia¹⁴.

El evangelio enuncia claramente que Jesús es el mesías, el Hijo davídico de Dios, que realiza las promesas hechas a Israel. El relato de la infancia es especialmente importante a este respecto. El mensaje de Gabriel a María anuncia que Jesús heredará «el trono de David, su padre» (Lc 1, 32), y que el fruto del vientre de María «será llamado santo, el Hijo de Dios» (Lc 1, 35). El cántico de Zacarías recoge el mismo tema (Lc 1, 68-79). Los ángeles declaran a los pastores que «hoy, en la ciudad de David, os ha nacido un salvador, que es Cristo el Señor» (Lc 2, 11), y Simeón da gracias por haber visto la salvación de Israel «preparada a la vista de todos los pueblos» (Lc 2, 30). De hecho, toda la atmósfera de los relatos de la infancia presenta los orígenes de Jesús enraizados en las esperanzas de Israel. Zacarías, Isabel, María, José, Simeón, Ana, los pastores constituyen una galería de personajes del Antiguo Testamento, que sentían vivamente el anhelo del pueblo de Dios por alcanzar salvación. La expectación –inspirada por el Espíritu– de la salvación demuestra que el nacimiento de Jesús es el punto culminante de las promesas hechas por Dios a Israel¹⁵.

El resto del evangelio conserva este mismo sentido de continuidad con el pasado. El Jesús que llega a recibir el bautismo es designado como el Hijo amado de Dios (Lc 3, 22). Y la genealogía (Lc 3, 23-28) hace que la ascendencia de Jesús se remonte, a través de la línea davídica, hasta Abraham, Adán y Dios mismo. Toda la historia

¹⁴ Este punto se acentúa en dos estudios recientes sobre Lucas: véase J. Jervell, *Luke and the People of God* (Minneapolis: Augsburg Publishing Co., 1972), especialmente 41-74; E. Franklin, *Christ the Lord* (Philadelphia: Westminster Press, 1975) 77-115.

¹⁵ Véase La Verdere, *Luke* («New Testament Message» 5) (Wilmington, Del.: Michael Glazier, 1980) 17.

de la salvación es prefacio para Jesús. Jesús declara con razón que la promesa mesiánica de Isaías 61 se ha cumplido en el inicio de su misión (Lc 4, 17-22). La historia que sigue a esta declaración es viva representación visual de la labor salvífica de Jesús.

Incluso el rechazo y la muerte de Jesús son contemplados como el cumplimiento del plan de Dios; en este punto también, Lucas es semejante a Marcos y a Mateo. Lucas concede especial relieve al aspecto profético del ministerio de Jesús. Los mensajeros de Yahvé a Israel habían sido rechazados repetidas veces por un pueblo obstinado¹⁶. Prosigue esta forma de conducta con el último y más grande de los enviados de Dios (véase la alegoría de Lc 20, 9-18). Puesto que la humanidad opone resistencia a la palabra de Dios, es inevitable que el Cristo «tenga que» padecer. «Yo arrojo demonios y realizo curaciones hoy y mañana; y al tercer día tendré terminada mi obra. Sin embargo, hoy, mañana y pasado tengo que seguir mi camino, porque no cabe que un profeta pierda la vida fuera de Jerusalén» (Lc 13, 32-33). Esa necesidad es enunciada por Lucas en más de una ocasión, no sólo en declaraciones explícitas (véase Lc 17, 24; 18, 31-34; 24, 7.26.44; véase también Hch 17, 3; 26, 22-23), sino también en la forma deliberada en que el Jesús lucano se encamina hacia su muerte en Jerusalén (véase, por ejemplo, Lc 9, 51; 13, 33).

Por eso, el ministerio de Jesús es el «clímax» de la obra salvífica de Dios con su pueblo Israel. Lo mismo que los profetas en el pasado, Jesús sufre el rechazo y la muerte. Pero san Lucas no se representa a Jesús como uno más, sencillamente, en la corriente incesante de mensajeros. Él es el Hijo (véase Lc 20, 12), la palabra definitiva de Dios. El profeta Jesús se encamina a través del sufrimiento y la muerte hacia la gloria. Jesús completa su obra mesiánica a pesar de la tribulación e inicia, por tanto, la prometida era de la salvación. Por eso, la comunidad constituida en el nombre de Jesús es el pueblo mesiánico (véase Lc 22, 28-30), son los herederos de las promesas hechas a Israel, y continúan la obra divina de redención en el mundo mediante el poder del Espíritu. El marco de la historia de la salvación, forjado por Lucas (y por otros autores del Nuevo Testamento), permite ver la continuidad en el paso de Israel a Jesús y a la iglesia. Este marco halla una expresión estereotipada en las palabras de san Lucas «comenzando por Jerusalén» (véase Lc 24, 27).

¹⁶ Véase 2 Re 17, 13-18; Jr 44, 4-6; 2 Cr 36, 15-16; Esd 9, 10; Neh 9, 26; sobre el tema de Jesús como el profeta rechazado, en san Lucas, véase R. Dillon, *Easter Revelation and Mission Program in Luke 24: 46-48, 248-251* (cita mucha bibliografía), y D. Tiede, *Prophecy and History in Luke-Acts*.

Una misión de salvación

El contenido del ministerio de Jesús tiene importantes consecuencias para la misión de la comunidad. El texto «nota clave» de Lc 24, 47 ha compendiado la proclamación formulada por la comunidad como un mensaje de «arrepentimiento y perdón de los pecados». Y este mensaje resonará en todos los sermones de los Hechos (véase 2, 38; 3, 19.26; 8, 22; 10, 43; 13, 38; 17, 30; 20, 21; 26, 18.20). El mismo tema es anunciado por Zacarías en su cántico en que habla del ministerio preparatorio que ejercería Juan: «... porque irás delante del Señor a prepararle sus caminos, para dar a su pueblo el conocer la salvación, mediante el perdón de sus pecados» (Lc 1, 76-77). Así es exactamente como se describe a Juan en Lc 3, 3: «... y fue por toda la región del Jordán predicando un bautismo de conversión para perdón de los pecados» (véanse también en Lc 3, 7-14 las palabras mismas de Juan que explican el sentido del genuino arrepentimiento y conversión).

El ministerio de Jesús es, asimismo, ministerio de transformación y perdón¹⁷. La escena inaugural en Nazaret proporciona de nuevo el hilo para la exposición de Lucas: la misión de Jesús consiste en predicar la buena nueva a los pobres, la liberación a los cautivos y oprimidos, la curación a los ciegos. Eso es precisamente lo que hace Jesús cuando comienza a desplegarse su ministerio dinámico, después del suceso de Nazaret (véase Lc 4, 31 s.). El término griego para designar el perdón, *áphesis*, connota «liberación»: verse libre de las ataduras del pecado. El Jesús lucano no sólo perdona directamente los pecados, como en el caso del paralítico (Lc 5, 20), de la «pecadora» (Lc 7, 47-48) y de sus propios verdugos (Lc 23, 34), sino que además «libera» a los que tenían sobre sí el peso del sufrimiento y la enfermedad, a los que la mente bíblica entendía como legados del pecado. El caso de la mujer encorvada —que se refiere únicamente en san Lucas (13, 10-17)— es típico para ver esta dimensión liberadora del perdón. Cuando el jefe de la sinagoga critica a Jesús por curar en sábadó, él declara abiertamente la prioridad de su misión: «A esta hija de Abraham, a la que Satanás tenía atada desde hace dieciocho años, ¿no había que desatarla de esta atadura aunque fuera en sábadó?» (Lc 13, 16).

La referencia a Satanás en este texto señala otra dirección del ministerio liberador de Jesús: otra dirección que Lucas ofrece en

¹⁷ Sobre este tema importante de Lucas, véase R. Martin, *Salvation and Discipleship in Luke's Gospel*, en *Interpreting the Gospels*, 214-230; P. Achtemeier, *The Lucan Perspective on the Miracles of Jesus: A Preliminary Sketch*: «Journal of Biblical Literature» 94 (1975) 547-562.

común con otros sinópticos, pero a la que él da especial relieve ¹⁸. La lucha de Jesús con el pecado y la enfermedad le pone frente a frente del mal supremo, de Satanás el maligno. Esta personificación del mal entra en el relato mediante un diálogo directo con el mesías, en el desierto. Satanás, al no lograr echar abajo la misión de Jesús, se aleja de él «hasta un tiempo señalado» (Lc 4, 13). Ese tiempo señalado parece que llega en la historia de la pasión, cuando san Lucas refiere que «Satanás entró en Judas, el que se llamaba Iscariote» (22, 3). La «prueba» (Lc 22, 28) del sufrimiento y la muerte de Jesús es atribuida a la intervención de Satanás, aunque —en un nivel más profundo— es parte del plan vivificador de Dios. Jesús el Cristo soportará fielmente sus padecimientos y entrará en su gloria, a pesar de las amenazas del maligno.

Entre el momento de la tentación en el desierto y el de la prueba de la pasión, Satanás seguirá estando activo, aunque de manera más sutil. Entonces las marcas del maligno se hallan incrustadas en la vida humana: los posesos, los enfermos, los ciegos, los paralíticos, los oprimidos. Como Marcos y Mateo, Lucas ve una dimensión trascendente en las cargas del sufrimiento humano. Escondido detrás de todos esos síntomas está el misterio mismo de la maldad. Por eso, las curaciones y exorcismos del ministerio de Jesús relativo al reino tienen significado cósmico y están acordes con el potencial universal de su misión: «Si yo arrojo los demonios por el dedo de Dios, es que el reino de Dios ha llegado a vosotros» (Lc 11, 20).

El llamamiento a la conversión es también esencial de la misión salvadora de Jesús. No sólo se devuelve la salud a cuerpos y espíritus quebrantados, sino que vidas que no tienen sentido reciben la invitación a comprometerse de lleno y entregarse al reino de Dios. La «metanoia», que caracterizará la predicación de la comunidad (Lc 24, 47) y que había sido el sello distintivo del mensaje de Juan (Lc 3, 3), constituye también la finalidad de la misión de Jesús: «No he venido a llamar a los justos, sino a los pecadores, para que se conviertan» (5, 32). Las parábolas —impresionantes— de la misericordia que leemos en Lc 15 —la oveja perdida, la moneda perdida y el hijo pródigo («perdido»)— giran, todas ellas, en torno al tema de la abrumadora clemencia de Dios y de su invitación a la «metanoia» (véase Lc 15, 7.9.32). He ahí la buena nueva que Jesús ofrece (fijémonos en que Jesús refiere estas parábolas precisamente para defender su ministerio con los marginados, véase Lc 15, 1-2). Las exigencias del discípulo son una forma intensiva de este llamamiento a la «metanoia». Los futuros seguidores de Jesús deben calcular el coste y compren-

der la necesidad de renunciar a todos los obstáculos para que su dedicación y compromiso sean completos, antes de ponerse en camino para seguir la vereda del discipulado (véase Lc 14, 25-33).

La misión liberadora y transformadora de Jesús en el relato evangélico define lo que ha de ser el mensaje de la comunidad acerca de la «conversión y el perdón del pecado». El tenor de los sermones y el poder sanador de los apóstoles y misioneros en los Hechos será la forma en que san Lucas nos muestre que el encargo del Jesús resucitado está siendo llevado a cabo fielmente por la comunidad que se ha constituido en su nombre.

La formación de la comunidad

Los discípulos congregados en Jerusalén al final del evangelio (véase Lc 24, 33) no sólo continúan la misión de Jesús en el periodo pos-pascual, sino que son, en cierto sentido, el resultado final de dicha misión. La finalidad de la misión de Jesús consiste en restaurar a Israel (Lc 1, 68-79), en constituir el pueblo de Dios. El relato de pentecostés tendrá su «clímax» en la formación de una comunidad que ore y parta el pan, unida (véase Hch 2, 43-47). En toda su obra en dos volúmenes, san Lucas muestra que el plan de Dios consiste en incorporar «toda carne» al pueblo de Dios; no hay fronteras arbitrarias que se puedan interponer para excluir de la familia de Dios a «los que le temen y practican la justicia» (Hch 10, 34). Por eso, una de las funciones centrales de la misión, tal como la contempla san Lucas, es la formación de la comunidad a base de los pueblos más diversos, unidas todas las personas por los lazos de la fe y el amor.

Este motivo aparecerá claramente en las luchas que la comunidad sostiene en los Hechos sobre la cuestión de los gentiles. En el evangelio, la formación de la comunidad es un asunto que aparece más sutilmente, pero que no por eso se halla menos presente. San Lucas concede particular atención a la clemencia de Jesús que se sienta a la mesa con los pecadores y los marginados. El convite se convierte en un escenario incitante en el que Jesús revela que Dios acoge a todos. La lista de invitados en los relatos evangélicos incluye invariablemente a los «indeseables». Jesús cena con Leví, el recaudador de impuestos, y con sus «indeseables» amigos, y se gana con ello las murmuraciones de desaprobación de los escribas y fariseos (Lc 5, 29-32). Se caracteriza a Jesús como «comilón y bebedor, amigo de publicanos y pecadores» (Lc 7, 34; véase 15, 1-2). Una mujer pública entra de repente en el banquete que estaba dando en su casa Simón el fariseo, y ofrece a Jesús extraordinarias muestras de afecto, consiguiendo la aprobación de Jesús, pero escandalizando al anfitrión (Lc

¹⁸ Véase S. Brown, *Apostasy and Perseverance*, 6-9.

7, 36-50). Jesús escoge deliberadamente hospedarse en casa de Zaqueo el recaudador de impuestos (Lc 19, 1-18). La muerte y la resurrección de Jesús están marcadas por convites que Jesús celebra con sus atónitos discípulos (véase Lc 22, 19-20; 24, 13-35.41-43).

Estos convites y los invitados, personas marginadas, son visión anticipada de la experiencia de misión de la comunidad en los Hechos: la comunidad judeocristiana luchará para aceptar la comunión de mesa con los gentiles, y el resultado de esa lucha llega a ser decisivo para la misión universal¹⁹. Parece que la parábola del banquete, en Lc 14, 15-24, utiliza el tema de la comunión de mesa como lección práctica sobre historia de la salvación. Los invitados se echan atrás e inventan excusas rebuscadas, de forma que el anfitrión abre las puertas del banquete a «los pobres y tullidos y ciegos y cojos» (Lc 14, 21). Como todavía queda sitio, se manda a los criados que salgan «a los caminos y cercados» (Lc 14, 23) para que la sala se llene. La sentencia de Lc 13, 29 utiliza de manera análoga el motivo del convite para hablar de la misión final entre los gentiles: «Habrá quienes vengán de oriente y de occidente, del norte y del sur, a ponerse a la mesa en el reino de Dios».

Así, pues, san Lucas se identifica con san Mateo y con san Marcos (y con el resto del Nuevo Testamento) en la afirmación de que los marginados son capaces de dar genuina respuesta al ofrecimiento divino de salvación, y de darla como «invitados» de Israel. En los Hechos se hará referencia a esto hablando de la «imparcialidad» de Dios (véase Hch 10, 34: «no tiene Dios acepción de personas»). En el relato del evangelio, esta convicción importante se ilustra no sólo con el tema del banquete en el que, efectivamente, la extensa lista de los invitados divinos incluye a los marginados, sino también mediante algunas sentencias, parábolas y narraciones de sucesos en los que los marginados, e incluso los gentiles, responden mejor que «los de casa». Y, así, la fe del centurión (Lc 7, 1-10) es mayor que la que se encuentra en Israel. La mujer pecadora «ama mucho», mucho más que Simón el fariseo (Lc 7, 42-50). Se afirma que es más probable que las ciudades de Tiro y de Sidón se reformen que no las ciudades de Galilea (Lc 19, 13-15). La reina del sur y los habitantes de Nínive respondieron mejor a la sabiduría de Salomón y a la predicación de Jonás de lo que «esta generación» responde a «lo más excelso» proclamado por Jesús (Lc 11, 29-32). El leproso que era samaritano sabe cómo hay que mostrarse agradecido (Lc 17, 11-19). Y se ve que un samaritano sabe cumplir fielmente el mandamiento del amor, que

¹⁹ Véase *supra*, 372 s.; el relato fundamental sobre Cornelio y el del concilio de Jerusalén están relacionados con los alimentos y la comunión de mesa.

es la esencia de la ley (Lc 19, 29-37). El pobre Lázaro y el publicano arrepentido (Lc 18, 9-14) son escuchados por Dios, mientras que el rico y el fariseo orgulloso no lo logran. La ofrenda de la viuda pobre vale mucho más que los grandes dones de los ricos (Lc 21, 1-4).

Por medio de estos ejemplos se enlaza con otra línea tirante la misión universal de la iglesia y el ministerio de Jesús que derribaba todas las barreras. El derecho a ser admitido en la comunidad del pueblo de Dios no queda definido por la propia herencia o la propia condición social, sino únicamente por la respuesta que se dé a la invitación universal de Dios.

Testigos perseverantes

Como hicimos notar ya en los casos de Marcos y de Mateo, los evangelios esperan respuesta. Los que encuentran a Jesús y se enteran de su misión tienen que reaccionar. Aunque estas reacciones abarcan un amplio espectro desde la hostilidad hasta la completa fe, el evangelio centra la mayor parte de su interés en la respuesta de los llamados a ser discípulos. En ellos está el grupo medular que refleja la experiencia de la comunidad cristiana en sí misma.

Este axioma se verifica indudablemente en el caso de Lucas. En Lc 24, 47, veíamos al Señor resucitado declarar «a los once y a los que estaban con ellos» (Lc 24, 33): «Vosotros sois testigos de estas cosas». Según va desarrollándose el relato de los Hechos, vemos que son los apóstoles (que ahora vuelven a ser «doce», véase Hch 1, 15-26) y otros discípulos destacados como Bernabé y Pablo los que dan testimonio de Jesús en su predicación misionera desde Judea hasta los extremos de la tierra.

También esta función tiene sus raíces en la historia de Jesús, aunque su expresión plena haya de aguardar hasta que la comunidad pos-pascual tenga conciencia de su misión. Uno de los requisitos para el apostolado, según las palabras de san Pedro en Hch 1, 21-22, es haber acompañado a Jesús todo el tiempo: desde el bautismo de Juan hasta la ascensión. Tan sólo los que han absorbido profundamente la experiencia de Jesús son capaces de dirigir a la comunidad en su misión con respecto al mundo. El drama del evangelio lo apoya plenamente. Uno de los tipos ideales de discipulado, en el relato de san Lucas, es la figura de María²⁰. Tal como Lucas la retrata, María

²⁰ Véase R. Brown et al., eds., *Mary in the New Testament* (New York: Paulist Press, 1978) 105-177 (trad. esp.: *María en el Nuevo Testamento* [Salamanca: Sigüeme]).

encarna la descripción del genuino discípulo esbozado en la parábola del sembrador: «Los que oyen la palabra con un corazón noble y generoso, la retienen y por su constancia dan fruto» (Lc 8, 15). Así es precisamente como se comporta María en el drama de la anunciación, cuando escucha la palabra, medita sobre ella y la alumbró (véase Lc 1, 26-38). Tres veces en el evangelio se aclama a María por su fe perseverante (véase Lc 1, 45; 8, 19-21; 11, 27-28).

Esta idea del genuino discipulado como acción de escuchar atentamente la palabra y responder a ella con fidelidad y perseverancia, la vemos también en el grupo de personas a quienes Jesús escoge para que sean sus testigos en la labor misionera de la comunidad. El aura misionera del discipulado se halla presente en un relato que aparece únicamente en san Lucas: la vocación de los discípulos, al comienzo del ministerio público de Jesús (Lc 5, 1-11). Parece que el evangelista combina un relato de aparición del resucitado con ocasión de que los discípulos salieran a pescar sin atrapar nada (un relato análogo al de Jn 21, 1-14) con el relato de vocación que figura en Mc 1, 16-20. El resultado es una escena típicamente lucana en la que la prontitud de Simón y de sus compañeros para obedecer a la palabra de Jesús (Lc 5, 5) conduce a una pesca abundante y al encargo que reciben como discípulos destinados a ser «pescadores de hombres» (Lc 5, 10).

La función especial de los doce, en san Lucas, comienza a hacer su aparición en 6, 12-16, donde Jesús selecciona de entre el grupo general de sus discípulos a un grupo más reducido a los que da el nombre de «apóstoles». Este nombramiento, el de los «doce apóstoles», adquiere especial significación en Lucas-Hechos, ya que tiene por objeto el núcleo de testigos que proporcionarán la continuidad entre la historia de Jesús y la de la iglesia primitiva²¹. En Lucas 9, 1-6, esos mismos «doce» son «enviados» (tal es la significación del término *apóstoles*) «a predicar el reino de Dios y a curar»: la misión que tuvo exactamente Jesús mismo y que caracterizará finalmente a la comunidad de los Hechos. Queda un círculo más amplio de seguidores, por ejemplo los «discípulos» de entre los cuales se han seleccionado los doce, y los setenta que son enviados en misión para combatir el poder del maligno, exactamente igual que hace Jesús (véase Lc 10, 1-20). Ahora bien, la función distintiva de los doce apóstoles sigue siendo la de vínculo autoritativo entre Jesús y la comunidad.

Lucas refuerza en su historia de la pasión esta función de los doce. Ellos se reúnen con Jesús para celebrar una última cena de

comunión (Lc 22, 14). Sus debilidades se ponen dolorosamente de manifiesto en la disputa que se entabla incluso durante este sagrado momento: discuten entre sí «sobre cuál de ellos debía ser tenido por mayor» (Lc 22, 24-27), disputa que se calma únicamente gracias al ejemplo de servicio humilde que da Jesús. A pesar de la flaqueza de los apóstoles, éstos perseverarán con Jesús en la gran prueba del sufrimiento y llegarán a ser los dirigentes del pueblo —renovado— de Dios. En medio de la tragedia de la muerte, Lucas presenta una reflexión especial sobre la función de los apóstoles: «Vosotros sois los que constantemente habéis permanecido conmigo en mis pruebas; por eso, igual que mi Padre dispuso en favor mío de un reino, yo también dispongo de él en favor vuestro, a fin de que, en mi reino, comáis y bebáis a mi mesa y estéis sentados sobre tronos, para juzgar a las doce tribus de Israel» (Lc 22, 28-30). Incluso Simón, cuyo fallo es examinado dolorosamente en Marcos y en Mateo; perseverará supremamente y ejercerá su apostolado: «Simón, Simón, mira que Satanás os ha reclamado para zarandearos como al trigo; pero yo he rogado por ti, a fin de que tu fe no desfallezca. Y tú, cuando luego te hayas vuelto, confirma a tus hermanos» (Lc 22, 31-32).

Para mantener este motivo de la perseverancia, Lucas tiene que quitar un poco de relieve al vil fallo de los apóstoles que se relata en la tradicional historia de la pasión. Y, así, Lucas no hace mención de la huida de los discípulos en el momento del prendimiento y parece sugerir la tímida presencia de seguidores de Jesús en la crucifixión misma (véase Lc 23, 49: «Todos sus conocidos y algunas mujeres que lo habían seguido desde Galilea estaban allí, mirando estas cosas desde lejos»). San Lucas no omite el relato de la negación de Pedro, pero este fallo grave del apóstol parece quedar remediado mediante el encuentro cara a cara entre Jesús y su errabundo apóstol durante el juicio (véase 22, 61-62: detalle que figura únicamente en el evangelio de san Lucas).

La fidelidad —fatigada pero no rota— de los seguidores de Jesús prepara para la atmósfera especial de las historias de pascua según san Lucas. Los tres sucesos se encaminan a reagrupar a la comunidad en torno a los once discípulos en Jerusalén y al encargo que van a recibir de Jesús cuando él termine su viaje al Padre. Las mujeres que descubren el sepulcro vacío vuelven en seguida para informar de todo ello «a los once y a todos los demás» (Lc 24, 9): informe que es recibido con incredulidad por los «apóstoles» (24, 11). Los dos discípulos que iban de camino después de haber abandonado, con desaliento, Jerusalén (señal de que vacila su perseverancia), se encuentran con Jesús resucitado y le reconocen en una cena, volviendo también ellos en seguida a informar a los once y a los demás de la comunidad, que estaban en la ciudad santa (Lc 24, 33). El «clímax»

²¹ Tal es la tesis principal de S. Brown, *Apostasy and Perseverance*.

de la historia se alcanza en Lc 24, 36-49, cuando Jesús se aparece a toda la comunidad y le habla de la misión de llevar la buena nueva del reino hasta los extremos de la tierra. Ellos serán los «testigos de estas cosas», no sólo anunciando la buena nueva de la salud, como hizo Jesús, sino también experimentando, como él, el rechazo, el sufrimiento y la muerte. Pero los discípulos, junto con su Señor resucitado, entrarán en la gloria y verán que el mensaje del perdón se ha llevado hasta los últimos extremos de la tierra²².

Para Lucas, pues, uno de los elementos más importantes del programa misionero de la comunidad lo constituyen aquellos dirigentes que aseguran la autenticidad del mensaje de la comunidad, vinculando su misión con la misión misma de Jesús. La historia que leemos en los Hechos muestra que buena parte de la obra misionera fue realizada *de facto* por personas que no eran los doce apóstoles. Pero este grupo medular confiere autoridad a la misión entre los gentiles y vela sobre ella.

El poder del Espíritu

Las palabras finales de Jesús resucitado a sus discípulos aseguran el don del Espíritu: «Y mirad: yo voy a enviar sobre vosotros lo prometido por mi Padre. Vosotros, pues, permaneced en la ciudad hasta que seáis revestidos de la fuerza de lo alto» (Lc 24, 49; véase Hch 1, 4-5.8). Entre todos los evangelistas, san Lucas es el que trata más detalladamente acerca del Espíritu. Este motivo expresa algunas convicciones sobre el acontecimiento de Cristo y la experiencia cristiana, incluido el alcance universal de la misión de la iglesia. Los Hechos muestran cómo el poder del Espíritu impulsa a la comunidad para que entre en el mundo gentil y orienta su estrategia pastoral.

Puesto que el Espíritu llega a ser, en cierto sentido, el «sustituto» de la persona de Jesús en la comunidad, no es sorprendente que el Espíritu desempeñe papel más destacado en los Hechos (42 veces) que en el evangelio (13 veces). Pero, como ocurre con todos los elementos de la teología misionera de san Lucas, las experiencias de la iglesia se hallan plenamente enraizadas en la historia de Jesús. Por

²² «Podía, pues, verse que el *martyrium* cristiano en presencia de un pueblo obstinado y vengativo era la continuación de una tendencia clásica de la historia de la salvación. Nuestra conclusión es que, para Lucas, el testimonio pascual significó la transmisión de la «apertura» que el Señor resucitado hace de todas las Escrituras mediante una reconstitución total de su «viaje» llevada a cabo por sus testigos (véase Hch 10, 39)» (R. Dillon, *Easter Revelation and Mission Program in Luke 24: 46-48, 255*).

eso, antes de que el Cristo resucitado envíe a la comunidad el don del Espíritu, él ha probado ya la «promesa del Padre».

No toda la significación del Espíritu está relacionada directamente con la misión. El «vendaval del Espíritu», que parece acompañar al nacimiento de Jesús, señala la llegada de la era de salvación: época en que el judaísmo aguardaba un aumento de la actividad carismática de Dios²³. Los grandes personajes de la historia de la infancia —Zacarías (Lc 1, 67), Isabel (Lc 1, 41), Juan (Lc 1, 15), Simeón (Lc 2, 25) y Ana («una profetisa», Lc 2, 36)— están llenos del espíritu de Dios y hablan proféticamente. El relato lucano de la anunciación parece describir el don del Espíritu con tonos de la historia de la creación: «El Espíritu Santo vendrá sobre ti y el poder del Altísimo te envolverá en su sombra» (Lc 1, 35). Esta eclosión del Espíritu marca el comienzo de una nueva era, la era de Jesús el mesías, una era de espíritu y fuego (Lc 3, 16), exactamente como la experiencia de pentecostés en Hch 2 señalará una nueva fase en la era de la salvación con el nacimiento de la iglesia.

Lucas utiliza también el motivo del Espíritu para subrayar la identidad de Jesús como el mesías, el Hijo de Dios. El origen supremo de Jesús es del Espíritu de Dios (Lc 1, 35), y el descendimiento del Espíritu sobre Jesús en el momento del bautismo es un momento dramático para su designación mesiánica como el «Hijo amado» del Padre (Lc 3, 22). Esta comunión entre el Padre y el Hijo es celebrada por Jesús con gozo «en el Espíritu Santo» (Lc 10, 21).

Pero, además, el poder del Espíritu está íntimamente relacionado con el dinamismo de la misión de Jesús. Lucas asocia las tentaciones de Jesús en el desierto —donde se somete a prueba su misión mesiánica— con su bautismo; la expresión «lleno del Espíritu Santo» (Lc 4, 1) tiende un puente entre la genealogía (Lc 3, 23-28) y las tentaciones, y recuerda el descendimiento del Espíritu sobre Jesús en el Jordán (Lc 3, 22). Este Espíritu es el que «conduce» a Jesús a su enfrentamiento con el poder del maligno (visión anticipada de la lucha de Jesús con Satanás, en el ministerio de curación, véase *supra*). Y el «poder del Espíritu» es el que acompaña a Jesús a Galilea, cuando él comienza su misión (Lc 4, 14).

Esta orientación misionera destaca claramente en el pasaje «inaugural» de 4, 16-30. Todo el ministerio de Jesús comienza con las vibrantes palabras de Is 61, 1: «El Espíritu del Señor está sobre mí, porque me ungió...» (Lc 4, 18). He ahí el poder divino que moldea a Jesús el profeta y da fuerza y dirección a su ministerio de liberación.

²³ Véase, por ejemplo, J. Jeremias, *New Testament Theology: The Proclamation of Jesus* (New York: Scribners, 1971) 80-82 (trad. esp.: *Teología del Nuevo Testamento. La predicación de Jesús*); E. Franklin, *Christ the Lord*, 132-134.

La irradiación de esa misión más allá de los confines de Palestina se halla señalada ya en el suceso de Nazaret (4, 23-30). Esta promesa universal llegará a su cumplimiento cuando la labor de Jesús esté terminada y el don del Espíritu haya sido derramado sobre la iglesia.

Así, pues, para san Lucas el concepto del Espíritu sella la íntima relación entre la universal voluntad divina de salvar, el ministerio liberador de Jesús y la misión universal de la iglesia. Durante la historia de Israel, ese potencial universal está oculto en la promesa: Dios redimirá un día a su pueblo y daría la vuelta a la situación de opresión en que vivían los humildes (véanse los cánticos de Zacarías y de María). Durante la vida terrena de Jesús, el Espíritu de Dios comienza a cumplir la promesa: los que sufren son liberados, los pobres reciben atenciones, los marginados y rechazados son conducidos de nuevo a casa. Con la terminación de la obra de Jesús, se hace patente cómo Dios abraza a toda la humanidad, ya que la comunidad formada por Jesús lleva su mensaje de perdón hasta los últimos confines de la tierra. Por la forma en que narra la historia evangélica, Lucas sabe fundamentar el alcance y el carácter de misión de la iglesia en la persona y en el ministerio de Jesús. Podemos ahora dedicarnos a estudiar la segunda parte de la obra de san Lucas, en la que muestra cómo la misión de Jesús continúa en el desarrollo de la iglesia primitiva.

Los Hechos de los apóstoles: la misión universal de la comunidad

El programa de misión enunciado en el texto del encargo misionero (Lc 24, 44-49) y contemplado anticipadamente en la descripción evangélica del ministerio de Jesús, es llevado ahora a la práctica por los apóstoles y por la comunidad, como vemos en el libro de los Hechos²⁴. El alcance, la estructura y el contenido de los Hechos están dominados por la cuestión de la misión universal. El ministerio de Jesús relativo al reino, ese ministerio que alcanzó su «clímax» en Jerusalén con la muerte de Jesús, y con su resurrección y regreso triunfante al Padre, continuará gracias a la orientación del Cristo resucitado y al poder del Espíritu en la historia misma de la comunidad.

Esta perspectiva, expuesta ya claramente en el evangelio (véase

²⁴ Estoy en deuda especialmente con F. Hahn, *Mission in the New Testament*, 128-136; véase también J. Dupont, *The Salvation of the Gentiles*, quien consecuentemente señala la conexión que hay entre el evangelio y los Hechos en lo que respecta a la misión universal.

de manera especial Lc 24, 44-49), se recapitula en los versículos iniciales de los Hechos. La comunidad reunida en Jerusalén recibe instrucciones de Jesús resucitado acerca del «reino de Dios» y de la venida del Espíritu (cf. Hch 1, 3 - 5). Permanecerá en la ciudad hasta recibir el Espíritu. El poder del Espíritu iniciará una misión que se extienda desde Jerusalén, por toda Judea y Samaria, «hasta los confines de la tierra» (véase Hch 1, 8). La comunidad, mientras aguarda obedientemente esta nueva aurora, reconstruye el número de los doce apóstoles, a fin de que todo esté preparado para el comienzo de la misión (Hch 1, 15-26). Y, así, el capítulo inicial de los Hechos confirma lo que el capítulo final del evangelio había puesto ya en claro: el interés y preocupación del evangelista gira en torno a la misión universal de salvación anunciada por Simeón (Lc 2, 32) y el bautista (Lc 3, 6), comenzada por el ministerio de Jesús y llevada a cabo actualmente por su iglesia. Los dirigentes apostólicos de la iglesia, Pedro y los doce, y Pablo, llevarán la misión hasta los últimos extremos de la tierra.

La estructura de los Hechos

Como han sugerido Ferdinand Hahn y otros, la estructura del libro de los Hechos tiene su clave en esta perspectiva de misión²⁵. La secuencia: «Jerusalén-Judea-Samaria-confines de la tierra» orienta el movimiento básico del relato. El acto decisivo para la apertura de la misión será la conversión de Cornelio en el capítulo 10 y la aceptación de las consecuencias de este paso por la iglesia de Jerusalén en los capítulos 11 y 15. Pero san Lucas comienza ya a ilustrar en los capítulos 2 a 9 la naturaleza expansiva de la misión. Si Pablo ha de ser el «instrumento escogido» (Hch 9, 15) que lleve el mensaje de salvación «hasta los confines de la tierra», Pedro y otros dirigentes de la iglesia de Jerusalén serán los agentes de la misión en Jerusalén, Judea y Samaria.

Pedro es el personaje dominante en la misión de Jerusalén. El fenómeno del Espíritu y el subsiguiente sermón de Pedro en pentecostés impresionó a judíos que se habían congregado «de todos los países que hay bajo el cielo» (Hch 2, 5-11). Aunque la acción se concentre todavía sobre los judíos, y no sobre los gentiles, la acentuación lucana de la idea de la diáspora en este texto confirma que el acontecimiento salvador comenzado aquí llevará el Espíritu de Dios —como sugiere la cita que Pedro hace de Joel— a «toda carne» (Hch 2, 17). Análoga dimensión universal entraña el discurso de Pedro en el

²⁵ F. Hahn, *Mission in the New Testament*, 131-134.

pórtico de Salomón, donde el apóstol recuerda a los habitantes de Jerusalén que «vosotros sois los hijos de los profetas y de la alianza que Dios estableció con nuestros padres cuando dijo a Abraham: 'Y en tu descendencia serán benditas todas las naciones de la tierra'» (Hch 3, 25). El ministerio de curación de Pedro y de Juan y de los otros apóstoles (véase Hch 2, 43; 3, 1-10; 5, 12-26) y el asombroso crecimiento de la comunidad de Jerusalén (Hch 2, 41-47; 4, 4.32-35; 5, 14; 6, 7) confirman el cumplimiento de la primera fase de la promesa del Señor: la comunidad ha dado testimonio eficaz de la misión de Jesús resucitado en Jerusalén.

La muerte de Esteban y la persecución que sigue a continuación inmediata (capítulos 6-8) son los acontecimientos que, paradójicamente, dilatan el alcance de la misión, ampliándolo hasta «Judea y Samaría» (8, 1). Como ocurrió con Jesús, la comunidad llega a la vida a través de la muerte. Los que habían sido dispersados por la persecución «iban por todas partes anunciando el evangelio» (Hch 8, 4). Felipe evangeliza Samaría (Hch 8, 5-8), paso que fue confirmado por los apóstoles de Jerusalén y que fue continuado por el ministerio incluso de Pedro y de Juan (8, 25). Lucas continúa enunciando el carácter central de la iglesia de Jerusalén, aunque la misión llegue más allá de sus fronteras. Se nos ofrecen pocos detalles de la misión en Judea, pero en 9, 31 tenemos un sumario de su gran éxito. Asimismo, en esta sección se nos habla de la conversión del eunuco etíope por Felipe (8, 26-39). La misión no ha hecho irrupción todavía más allá de los límites de Israel y este extranjero es, muy probablemente, un prosélito del judaísmo. Pero la naturaleza milagrosa de este encuentro es una visión anticipada de la salvación universal de Dios.

La entrada de Pablo (véase Hch 7, 58; 8, 3; 9, 1 s.) nos lleva a la tercera fase. Él será instrumento para llevar la palabra de salvación hasta los confines de la tierra: el motivo dominante de la segunda mitad de los Hechos. Ahora bien, la misión de Pablo no se puede poner en marcha hasta que Pedro y la iglesia de Jerusalén hayan ratificado formalmente la misión entre los gentiles. Esta es la significación decisiva de Hch 10, 1 - 11, 18: la visión de Pedro en Joppe y su encuentro con el gentil piadoso Cornelio, de quien se señalan virtudes muy queridas para Lucas: la oración y la limosna (10, 2). Lucas, con mucho arte, convierte esta historia en un drama en pequeño que representa la lucha de toda la iglesia primitiva en torno a la cuestión de la misión. Se pide a Pedro y, últimamente, a los judeocristianos de Jerusalén que acepten la asombrosa realidad de que sus sagradas costumbres deben ceder el paso a la «imparcialidad» de Dios (véase Hch 10, 15.28.34.47; 11, 9.17.18). El Dios que envió a Jesús escoge conceder a la gente de «todas las naciones» los mismos dones del Espíritu que él había derramado sobre los judíos de Jerusalén. Y, así,

la pasmosa buena nueva prometida ya por Jesús resucitado en Lc 24, 47, se hace realidad finalmente: «Según esto, Dios ha dado también a los gentiles la conversión que conduce a la vida» (Hch 11, 18).

Aunque san Lucas presenta a Pedro y a la iglesia de Jerusalén comprendiendo sólo gradualmente todo el alcance de la misión (afirmación que, ¡no cabe duda!, es históricamente verdadera), sin embargo insiste en el papel central de Jerusalén. Así como la misión en Samaría tuvo que ser «autenticada» por los doce (Hch 8, 14-17), así también la misión de Pablo y de otros con respecto a los gentiles —una misión ya de altos vuelos— no puede ponerse realmente en marcha hasta que la iglesia de Jerusalén no la haya aceptado. Tan sólo entonces (Hch 11, 19-20) se nos habla de que los helenistas difundían en Antioquía la palabra. Y sólo entonces estamos ya preparados para la exposición plena que se hace de la misión de Pablo (véase 13, 2-3). El capítulo 13 de los Hechos asienta una pauta que se repetirá en toda la segunda mitad del libro: Pablo predica primeramente en las sinagogas. Pero, cuando lo rechazan, se vuelve a los gentiles (véase 13, 44-52). Y, así, la insistencia de san Lucas en una perspectiva histórico-salvífica de que «los judíos primero» se hace evidente en la estructura misma de los Hechos. Corolario de ello es la función central de los judeocristianos mismos. Todas las iniciativas importantes de la misión universal (incluida la labor de Pablo entre los gentiles) tiene que ser ratificada supremamente por los apóstoles, que siguen siendo el vínculo auténtico con la misión de Jesús, una misión que «comenzó en Jerusalén».

En la segunda mitad de los Hechos, san Pablo viaja intrépidamente en misión a Asia, Grecia y, finalmente, Roma, dando así cumplimiento a la promesa divina de salvación universal (véase especialmente 28, 29). Parece que los doce apóstoles se desvanecen de la escena, una vez que se ha cumplido su tarea esencial. La misión se confía ahora a una «segunda generación», a ministros de la palabra (véase Lc 1, 2) como Pablo y Bernabé, generación con la que el autor de los Hechos parece identificarse. A esta generación pos-apostólica se le confía la tarea de llevar el mensaje divino de salvación «hasta los confines de la tierra».

El mensaje de los Hechos acerca de la misión

Así como la misión universal da estructura a los Hechos, así también la cuestión de la misión domina todo el contenido del libro. Los temas principales que fuimos viendo en el texto de Lc 24, 44-49 sobre el encargo misionero y cuyos vestigios se encuentran en todo

el evangelio, se hallan también presentes –de manera notable– en los Hechos.

En nuestro examen de la estructura hemos encontrado ya dos de esos motivos, a saber, el alcance de la misión universal y su continuidad con la historia de Israel. Por la manera misma en que san Lucas plasma la secuencia de la historia primitiva de la comunidad, está confirmando la declaración de Jesús resucitado de que «en su nombre había de predicarse la conversión para el perdón de los pecados a todas las naciones, comenzando por Jerusalén» (Lc 24, 47; Hch 1, 8).

El relato confirma igualmente la perspectiva histórico-salvífica que está implicada en las palabras «comenzando por Jerusalén». Como hemos observado ya, Lucas presenta a la misión de Jesús como alcanzando su «clímax» en Jerusalén: la ciudad que simbolizaba no sólo la oposición al ministerio profético de Jesús, sino también la función de Israel en el plan divino de salvación anunciado en las Escrituras. La Escritura se cumple cuando la comunidad recibe el don del Espíritu en Jerusalén, y cuando su misión comienza irradiando desde ese centro sagrado. Como ponen en claro los primeros capítulos de los Hechos, los apóstoles y la iglesia de Jerusalén son un punto constante de referencia, cuando la misión irradiaba hacia Judea, Samaría y más allá. El anclaje de la misión cristiana en la historia sagrada de Israel queda confirmado, además, por la experiencia de los primeros misioneros. Los judíos de la diáspora son los primeros en escuchar y aceptar la predicación de Pedro (Hch 2, 5-12); los gentiles temerosos de Dios que llegan a Israel, como el eunuco etiope y Cornelio, son los adelantados de la iglesia gentil. Pablo, obrando de manera consecuente, emprende primero su misión en las sinagogas del mundo grecorromano, y tan sólo cuando se ve rechazado, se vuelve a los gentiles (véase Hch 13, 46; 28, 28). Parte importante de los sermones de los Hechos es un recital de la historia de Israel con particular énfasis en las iniciativas divinas de salvación y en el fallo de Israel al no responder a ellas (véase especialmente 2, 22-36; 3, 12-26; 7, 2-53; 13, 16-41).

Esta insistencia en la prioridad de Israel no sólo refleja el desarrollo histórico real de la misión cristiana primitiva, sino que además permite a san Lucas establecer una continuidad con el Antiguo Testamento, confirmando de esta manera que la labor de la iglesia entre los gentiles es el «cumplimiento» de lo que estaba escrito «en la ley de Moisés, en los profetas y en los salmos» (Lc 24, 44). Jesús mismo es la primera instancia de este cumplimiento escatológico. Su misión abarcante, su muerte y victoria plasmaron e inspiraron la visión de la comunidad primitiva. Ahora, la labor de la iglesia –impulsada por el Espíritu– lleva adelante esta tarea de cumplimiento comenzada por Jesús.

Conviene hacer notar que la atención que presta san Lucas a la continuidad con Israel no diluye el universalismo intrínseco del evangelio ni quita validez a la misión entre los gentiles. El hecho de volverse a los gentiles se produce después del rechazo por Israel, pero no se explica íntegramente por ese rechazo. Como enuncia claramente el evangelio, la «salvación de toda carne» fue el propósito divino desde el principio. El bautismo del etiope, la conversión de Cornelio y el mandato recibido por Pablo de dirigirse a los gentiles son resultado, claramente, de una iniciativa divina explícita, independientemente de la respuesta que den los judíos. Los discursos de Pablo en Hch 14, 15-17 y 17, 23-31 afirman que la oferta de salvación hecha a los gentiles no es un simple mendrugo caído de la mesa de Israel, sino que es parte de la solicitud salvadora de Dios a favor de todos los pueblos, una solicitud que se expresó ya en la creación²⁶. Y, así, el movimiento desde Israel hacia los gentiles no es la causa de la misión universal, según la perspectiva de Lucas, sino el momento –dispuesto por Dios– que revela claramente el propósito divino de salvación para todos.

El contenido de los Hechos revela claramente que la finalidad de la misión de la comunidad es la salvación: tema principal del encargo de misión que aparece abreviadamente en Lc 24, 44-49 y de todo el evangelio. La obra de Jesús en los evangelios sinópticos es presentada como ministerio de salvación, proclamación y actualización de los hechos divinos de salvación y llamamiento dirigido a la gente para que acepte en su vida los resultados de esa transformación. En su nivel más fundamental, eso es precisamente lo que define la «llegada del reino de Dios». Y, así, los evangelios están llenos de los actos de Jesús de curación y exorcismo, de su enseñanza nueva, y de su llamamiento insistente a la conversión y arrepentimiento.

La misma misión de salvación se ha confiado a la comunidad: «y que en su nombre había de predicarse la conversión para el perdón de los pecados... Vosotros sois testigos de esto» (Lc 24, 47-48). Lucas nos muestra cómo los apóstoles, Pablo y los primeros misioneros llevaban a cabo fielmente este mandato. El Jesús resucitado instruye a los apóstoles acerca del sentido del reino de Dios (Hch 1, 3), y este símbolo clave se utiliza para caracterizar la predicación misionera de Felipe (Hch 8, 12) y de Pablo (Hch 19, 8; 20, 25; 28, 23.31). Lo que es más importante: el *contenido* del ministerio de Jesús acerca del reino entra a formar parte de los diversos componentes de la misión de la comunidad. Los sermones de los Hechos hablan consecuentemente de la incansable gracia y clemencia de Dios y de la necesidad de

²⁶ *Ibid.*, 135.

responder a ella mediante la conversión del corazón (2, 38; 3, 19; 5, 31; 10, 43; 11, 18; 13, 38-39; 16, 30-31; 20, 21; 26, 18-20). Este mensaje de salvación se proclama también en el ministerio de curación ejercido con actos poderosos por la comunidad, exactamente igual que se había proclamado en las obras de compasión realizadas por Jesús. Por eso, san Lucas concede plena atención a los milagros realizados por Pedro, Juan, Pablo y otros (véase, por ejemplo, Hch 2, 43; 3, 1-10; 5, 12-16; 9, 32-35.36-42; 14, 3.8-10; 16, 16-19). Los enfermos, los paráliticos, los desposeídos de los derechos, reciben nueva vida, cumpliéndose la profecía de Isaías 61 anunciada por Jesús en la sinagoga de Nazaret. El primer gran milagro de los Hechos lo expone claramente (3, 1-16). La curación del mendigo parálitico a la puerta del templo no pretende ser una glorificación de los apóstoles, sino que es prueba de la salvación llevada a cabo por Cristo resucitado y proclamada ahora eficazmente por la misión de la iglesia: «De lo cual nosotros somos testigos. Pues por la fe en su nombre, a éste, a quien veis y conocéis, lo ha fortalecido ese nombre; y la fe que por él se nos da le ha otorgado esta curación total en presencia de todos vosotros» (Hch 3, 15-16). Indudablemente, la misión de la comunidad es misión de salvación, como lo fue la labor de Jesús.

En relación con el tema de la salvación está el tema de la comunidad. Lucas realza el motivo de la comunión de mesa con Jesús a lo largo del evangelio y utiliza la metáfora del banquete para describir la naturaleza de la labor salvífica de Dios. Esto tiene una intensa continuación y complemento en los Hechos. Los importantes sumarios de Hch 2, 42-47 y 4, 32-35 ilustran que la formación de la comunidad es resultado directo del don del Espíritu y, por tanto, un síntoma de conversión. En estas descripciones idealizadas de la iglesia de Jerusalén se hace énfasis en la comunión de bienes y en la ausencia de necesidades: signos del Israel escatológico²⁷.

Otros sucesos importantes de los Hechos son eco también de este motivo. El tema clave en la historia de Cornelio en Hch 10-11 es el de la comunión de mesa con un gentil (véase especialmente 10, 9-16.28; 11, 1-18). Las vacilaciones de Pedro en este punto quedan disipadas directamente por la revelación divina. Lucas, con mucho arte, describe la naciente persuasión de Pedro, y cómo finalmente el resto de la iglesia de Jerusalén se da cuenta de que hay que eliminar de la comunidad esa frontera arbitraria²⁸. Es de importancia esencial

para toda la teología de Lucas el hecho de que la decisión de Pedro sea ratificada por su reflexión de Hch 10, 34-43, que pone en relación su comunión de mesa con Cornelio y el ministerio de Jesús que, «ungido con el Espíritu Santo y poder, ... pasó haciendo el bien y sanando a todos los oprimidos por el diablo, porque Dios estaba con él» (10, 38). El ministerio de Jesús, que derribaba fronteras, y su ofrecimiento de perdón a «todo el que cree en él» (19, 43) se cumplen ahora en la trascendental decisión de la iglesia de aceptar la comunión de mesa con este centurión gentil. El concilio de Jerusalén, en el capítulo 15, se concentra en el asunto de la circuncisión, pero como está en juego toda la cuestión de la asociación con los gentiles, este capítulo clave confirma también el paso decisivo de tener comunión con los que eran considerados como «marginados» con arreglo a la visión particularista de los judaizantes.

Así que no es exageración afirmar que los actos atrevidos de comunión de mesa, realizados por Jesús en el evangelio, tienen como consecuencia final el que la iglesia abraze y dé acogida al mundo gentil. El banquete escatológico de Israel no sólo abarcará ahora a los «pobres y tullidos y ciegos» que andaban por las calles de la ciudad, sino que la invitación va dirigida más allá todavía, a las personas distantes que andaban allá lejos por «los caminos y cercados» (véase Lc 14, 15-24).

Otro componente importante de la teología de la misión en san Lucas es la función que él asigna a los doce apóstoles como testigos perseverantes de Jesús resucitado y como núcleo de la comunidad constituida en su nombre (Lc 24, 44). Nuestro estudio de los Hechos ha aclarado ya este punto. Después del restablecimiento del número de doce (Hch 1, 15-26) y del recibimiento del Espíritu prometido, Pedro y los apóstoles de Jerusalén son los que se convierten en punta de lanza de la misión. Cuando la apertura a los gentiles se halla plenamente legitimada, se ve que ha terminado el papel fundacional de los apóstoles, y una «segunda generación» de testigos, tipificados por Pablo, domina el escenario de los Hechos.

Aunque el enunciado del evangelio sobre la misión ha asignado a los doce el ministerio de predicar el reino (Lc 24, 48), el evangelista no puede ofrecernos ilustraciones específicas de esto sino únicamente en el caso de Pedro y, en menor medida, de Juan. Pedro desempeña un papel destacado, pronunciando el sermón inicial de la misión

tanto, marginaba a Simón— es una sutil indicación de que el dirigente de los doce actúa ya con el espíritu de Jesús que derribaba fronteras, pero a quien ahora se pide que llegue más allá todavía. Véanse las observaciones de E. Haenchen, *The Acts of the Apostles* (Philadelphia: Westminster Press, 1971), 340, quien es escéptico en cuanto a que san Lucas pretendiera establecer tal conexión.

²⁷ Véase el estudio de estos textos en J. Dupont, *Les pauvres et la pauvreté dans les évangiles et les Actes*, 41-45.

²⁸ Algunos comentaristas sugieren incluso que la indicación de que Pedro se sentó a la mesa con un tal Simón curtidor (véase Hch 9, 43) —oficio prohibido y que, por

en pentecostés (Hch 2, 14-36), ejerciendo (juntamente con Juan) el poder de curar (Hch 3, 1-16; 5, 15-16), enfrentándose sin temor alguno con los poderes hostiles (Hch 4, 8-12.19-20; 5, 29-32), padeciendo encarcelamiento y flagelación (Hch 5, 17.40-41; 12, 3): notas características, todas ellas, de los que han sido enviados en misión en el nombre de Jesús. Y, lo que es igualmente importante, Pedro desempeña un papel decisivo en la creación de la comunidad y de sus orientaciones y directrices: la elección de Matías para sustituir a Judas (Hch 1, 15), y hace de portavoz de la comunidad ante las multitudes de Jerusalén (Hch 2, 14), se enfrenta con Ananías y Safira que no obraban rectamente (Hch 5, 1-11), lleva el evangelio a Cornelio y persuade a la iglesia de Jerusalén para que lo acepte (Hch 10-11), y dirige el debate en el concilio de Jerusalén (Hch 15, 7). La actividad de los otros apóstoles se enuncia sólo en términos generales (véase, por ejemplo, Hch 2, 37.42.43; 4, 33.35; 5, 2.12.18.40; 6, 2.6; 8, 1.14; 9, 27; 11, 1; 14, 4; 15, 2.6.22.23; 16, 4). Estas referencias incluyen toda la gama de actividades asignadas a Pedro, incluidos el seguimiento y validación de la misión que se difundía cada vez más (por ejemplo, Hch 8, 14; 11, 22). Y, así, san Lucas prosigue exponiendo la conexión humana que él ha establecido entre el evangelio y los Hechos; los doce, que acompañaron constantemente a Jesús, que fueron testigos de su resurrección, y que quedaron empapados de su Espíritu, son los que establecen la misión universal de la iglesia.

Pablo ocupa con Pedro un lugar destacado como testigo de Cristo resucitado. Como «apóstol» de la segunda generación (véase Hch 14, 14), Pablo no es uno de los doce, pero domina la segunda mitad del libro por la función singularísima que desempeña entre los gentiles. Pablo, asimismo, experimenta todo el espectro de las tareas apostólicas y sufrimientos y da cumplimiento, finalmente, a la promesa universal de misión, llevándola de Jerusalén a Roma y «hasta los confines de la tierra». En los ministerios sucesivos de Pedro y de Pablo, el evangelista puede esbozar todo el desarrollo de la misión de la comunidad.

Además de estas personalidades dominantes, san Lucas incluye todo un conjunto de testigos que continúan la misión del Cristo resucitado. Los primeros capítulos hacen referencia a Juan, y también a Felipe y Esteban, aunque ninguno de estos dos últimos son apóstoles, pero, eso sí, van haciendo que la misión extienda más y más sus fronteras (véase Hch 6, 8; 8, 5). En asociación con Pablo está Bernabé (Hch 13, 2), y de manera menos destacada Silas (15, 22), Judas (15, 22), Juan por sobrenombre Marcos (12, 25), Priscila y Aquila (18, 2). Estos personajes «menores», entre los que figuran tanto hombres como mujeres, demuestran que el ministerio del testimonio no se limita a los apóstoles. Lucas había ampliado el

círculo de los que acompañaban a Jesús para que incluyera también a discípulos «marginados» como los recaudadores de impuestos y las mujeres. De la misma manera, en los Hechos, entre los que están dispuestos para recibir el poder del Espíritu se cuentan no sólo los doce, sino también todos los que acompañaban a Jesús, incluidas las «mujeres y María, la madre de Jesús» (Hch 1, 14-15). En todo el resto de la historia, san Lucas muestra que el poder de testimonio que confiere el Espíritu llena de energía a toda clase de hombres y mujeres de la comunidad y los moviliza para la misión universal de la salvación.

Vemos, pues, que el relato de los Hechos confirma un hecho sencillo pero profundo de la experiencia cristiana primitiva: la obra divina de la salvación prometida en las Escrituras, proclamada por Jesús, y efectuada por el Espíritu, es confiada últimamente a seres humanos muy falibles. Su «testimonio» es el medio de que se vale la misión universal.

El componente final de la teología lucana de la misión, tal como aparece en los Hechos, es el componente del Espíritu. Como hemos declarado ya al estudiar este motivo en el evangelio, no toda la teología lucana del Espíritu está directamente relacionada con el universalismo. Sin embargo, en los Hechos el evangelista define consecuentemente al Espíritu como catalizador y fuerza directora de la expansiva misión de la comunidad. Puesto que el Espíritu es el cumplimiento de la promesa del Padre, y es enviado por el Cristo resucitado como terminación de su obra mesiánica (véase Lc 24, 49; Hch 1, 4-5.8; 2, 33), este motivo constituye el más fuerte de todos los lazos entre los Hechos y el evangelio, entre la historia de Jesús y la historia de la comunidad. En efecto, el Espíritu mantiene la presencia y las directrices del Cristo resucitado en la iglesia.

Nos queda aún por ilustrar con algún detalle este tema. Dos aspectos de la actividad del Espíritu, tal como se describe en los Hechos, tienen particular relevancia para la cuestión de la misión: el impulso hacia el universalismo y el poder dado para emprender audazmente la predicación misionera. En el primer caso, Lucas muestra claramente que el Espíritu guía a la comunidad en su conciencia naciente, cuando la comunidad lleva a cabo la obra de salvación desde Jerusalén «hasta los confines de la tierra». El punto de partida, indudablemente, es la experiencia de pentecostés (Hch 2, 1-4), cuando los apóstoles y la comunidad reciben abundantemente el don del Espíritu escatológico. Las proporciones universales de esta dotación con el poder del Espíritu se indican mediante el don de lenguas, que permite que las diversas poblaciones de la diáspora entiendan, cada una en su propia lengua, el mensaje (Hch 2, 4-12). El discurso de Pedro explica a la multitud que lo que ella «ve y oye» es

«la promesa del Espíritu Santo» hecha a la comunidad por el Cristo resucitado (Hch 2, 33).

El papel del Espíritu, consistente en ampliar el horizonte de la misión, se lleva a cabo en el resto de los Hechos. El encuentro de Felipe con el eunuco etíope se efectúa gracias al Espíritu (Hch 8, 29-39). La aceptación con la que Pedro acoge a Cornelio queda confirmada cuando el Espíritu se derrama «incluso» sobre este gentil y sobre su familia (Hch 10, 44-48; 11, 12-18). Y en su informe a la comunidad de Jerusalén, Pedro explica que el Espíritu fue el que le dijo que fuera adonde Cornelio, «no haciendo distinción entre personas» (Hch 11, 12). La ratificación de esta decisión por el concilio de Jerusalén se efectúa también por el impulso del Espíritu (Hch 15, 28; véase 15, 8).

Asimismo, la misión de Pablo es guiada por el Espíritu. Él y Bernabé son separados «para la obra a que los tengo destinados» (Hch 13, 2.4). El Espíritu guía incluso la dirección geográfica que ha de seguir la labor de Pablo. Se le impide que se dirija a Asia, a fin de que pueda dar el paso decisivo de entrar en Macedonia (Hch 16, 6-10). La decisión, llena de consecuencias, de dirigirse a Jerusalén es inspirada también por el Espíritu (Hch 19, 21; 20, 22). Este viaje, para san Lucas, está henchido de simbolismo. Gracias a él, san Pablo no sólo duplica el viaje, lleno de consecuencias, de su maestro hacia el prendimiento y, últimamente, hacia la muerte, sino que –paradójicamente– gracias a sus cadenas Pablo llevará su misión a Roma y, de este modo, cumplirá la promesa del Señor resucitado (Hch 19, 21; 21, 11). El hecho de que el Espíritu continúa en la comunidad la obra del Jesús resucitado se ve claramente cuando san Lucas, de hecho, sustituye las palabras directas del Cristo resucitado por el lenguaje del Espíritu. En el relato de la conversión de Pablo, el Señor resucitado es quien proclama, él mismo, la misión universal de Pablo (9, 15-16; 22, 21; 26, 16-18). La obra del Espíritu de guiar a la comunidad en la misión entre los gentiles influye también en otros obreros menos destacados, como Bernabé (Hch 11, 24; 13, 2-4) y Apolo (Hch 19, 6).

Asimismo, Lucas atribuye el testimonio intrépido de la comunidad al poder del Espíritu. El Espíritu no sólo abre y dilata el horizonte de la visión de la comunidad, sino que capacita a los misioneros para dar testimonio, sin temor alguno, ni siquiera ante las amenazas de encarcelamiento o muerte, dando así cumplimiento a la promesa de Jesús en el discurso de misión que figura en el evangelio (Lc 12, 11-12). Pedro, «lleno del Espíritu Santo» (Hch 4, 8), se enfrenta con el sanedrín. Y la comunidad de Jerusalén se siente capaz de proclamar «valientemente» la palabra de Dios (Hch 4, 31), inclu-

so ante la amenaza de persecución. Y Esteban pronuncia su discurso profético bajo el impulso del Espíritu (Hch 6, 5.10.15).

Así, pues, para san Lucas, aquel mismo Espíritu que animó a Jesús en su misión profética de salvación ha sido dado ahora a la comunidad. Este motivo no sólo asegura la continuidad entre Jesús y la iglesia, sino que además propugna que la historia en su totalidad –la historia de Jesús y la de la comunidad que da testimonio en su nombre– es un acto realizado por Dios.

Conclusión

Un examen de Lucas-Hechos demuestra que la misión universal de la iglesia es objeto de interés central para el evangelista. Llevar el mensaje de salvación desde su punto de partida en Israel hasta su florecimiento pleno entre los gentiles es una idea clave de la teología tanto del evangelio como de los Hechos. Para Lucas, esta obra de salvación es el resultado final del ministerio de Jesús, cuando él –a través del rechazo, la muerte y la resurrección– completa su obra ascendiendo al Padre y enviando el Espíritu. El Espíritu, al derramarse sobre la comunidad, la impulsará a ir más allá de Jerusalén y llegar hasta los últimos confines de la tierra. Por eso, esta misión universal «da cumplimiento» a las Escrituras.

Aunque san Lucas afirma triunfantemente el alcance de la misión de la comunidad y refiere su –hasta cierto punto– gran éxito, sin embargo él no cae en la idealización total. La repugnancia de la iglesia de Jerusalén a tener plena comunión de mesa con los incircuncisos, la conciencia naciente de Pedro y de los doce sobre la aceptación de los gentiles, la conversión de Saulo que pasa de perseguidor a apóstol, son –todas ellas– señales de que la misión universal de la comunidad se llevó a cabo, hasta cierto punto, «contra» ciertas inclinaciones y estrecheces. San Lucas nos hace ver también que la misión de la comunidad tiene un precio: los misioneros, especialmente Pedro y Pablo, sufren persecución, encarcelamiento, malos tratos y repulsas, cuando desempeñan su función apostólica. Estas dos facetas de sombra de la experiencia misionera de la iglesia –un universalismo renuente y el coste del discipulado– se pusieron ya de manifiesto en la historia de Jesús, que es la figura que sigue siendo el paradigma dominante para la idea que san Lucas tiene del misionero. También Jesús tuvo que impulsar su misión entre los marginados a

contracorriente del orden establecido. Y Jesús, asimismo, tuvo que sufrir el rechazo y la muerte, como los habían sufrido los profetas antes que él, cuando llevaban a cabo la misión para la que habían sido ungidos por el Espíritu.

Y, así, Lucas-Hechos proporciona una base teológica para la misión de la comunidad y sabias instrucciones para los que se dedican a dar testimonio de esa misión.

12

La teología juanina de la misión

«Como el Padre me ha enviado,
así también os envío yo» (Jn 20, 21)

El evangelio de san Juan, en contraste con los evangelios sinópticos, tiene un carácter distintivo que aparece bien claramente. Su estilo literario y su imagen de Jesús y del mensaje cristiano hacen que el evangelio de san Juan sea una aportación singularísima al Nuevo Testamento. El magnetismo del cuarto evangelio ha cautivado a contemplativos y comentaristas a lo largo de la historia de la iglesia, y el momento actual no es una excepción. La explosión de estudios sobre la teología juanina en los años recientes da pasmoso testimonio de ello ¹.

La cuestión de la misión en san Juan no ha desempeñado un papel importante en esta inundación de estudios recientes ². No obstante,

¹ Véase el estado de la cuestión en R. Kysar, *The Fourth Evangelist and his Gospel: An Examination of Contemporary Scholarship* (Minneapolis: Augsburg Publishing Co., 1975).

² Pocas monografías se han dedicado a estudiar esta cuestión en san Juan: J. Kuhl, *Die Sendung Jesu und der Kirche nach dem Johannes-Evangelium* (St. Augustin: Steyler, 1967) y la popular obra de J. Comblin, *Sent from the Father* (Maryknoll, N. Y.: Orbis Books, 1979). Unos cuantos artículos se han consagrado exclusivamente a estudiar este tema: véase el capítulo pertinente en F. Hahn, *Mission in the New Testament* (Naperville: Allenson, 1965) 152-163; J. McPolin, *Mission in the Fourth Gospel: «Irish Theological Quarterly»* 36 (1969) 113-122; J. Radermakers, *Mission et*

muchas de las cuestiones que dominan las investigaciones recientes en torno a san Juan tienen importancia directa para el tema. La teología juanina de la misión, como cualquier otro aspecto de su mensaje, tiene carácter singularísimo y tentador. Para reunir todos los elementos de una teología juanina de la misión, nos dedicaremos primero a estudiar el evangelio. Aunque se ha especulado mucho sobre las diversas etapas de la composición y adaptación del evangelio, aceptaremos su texto tal como aparece, procurando ser conscientes de las diversas influencias que pudieron plasmar el producto final, pero considerando dicho producto como la expresión más plena de la teología de la comunidad juanina. Daremos también un breve repaso a las cartas juaninas, aunque en ellas se encuentra tan sólo un mínimo de material sobre la misión. Las cartas se escribieron probablemente después del evangelio, para «protegerlo» contra lo que el autor de las cartas consideraba una interpretación injustificada.

El medio ambiente del evangelio y la perspectiva misionera de la iglesia juanina

Una de las convicciones más importantes de los especialistas recientes es que la comunidad juanina se hallaba en diálogo o en disputa, durante el siglo I, con un amplio espectro de grupos e ideologías³. El evangelio no es sólo el producto final de una sucesión de encuentros con otros grupos y puntos de vista que influyeron en la teología de san Juan, sino que el evangelio —en su forma acabada— representa quizás un intento de establecer comunicación con diversos interlocutores de un diálogo.

R. Brown, por ejemplo, ha sugerido que la comunidad juanina pasó por una serie de fases, al desarrollar su singularísima cristología e identidad comunitaria⁴. La comunidad se habría originado en Palestina a base de un grupo de judíos (incluidos algunos seguidores de Juan bautista) que llegaron a aceptar a Jesús como el mesías davídico. Esta cristología, bastante normal, comenzaría a experimentar una evolución significativa con la admisión de judíos creyentes

apostolat dans l'Évangile johannique («Studia Evangelica. Texte und Untersuchungen zur Geschichte der alchristlichen Literatur» 87), 2 vols. (Berlín: Akademie-Verlag, 1964), 2, 100-121.

³ R. Brown ofrece una buena reseña de los estudios recientes publicados sobre este tema. Puede verse en el análisis que el mencionado autor hace del carácter distintivo de la comunidad juanina: véase *The Community of the Beloved Disciple* (New York: Paulist Press, 1979) apéndice 1.

⁴ Véase R. Brown, *Community of the Beloved Disciple*.

tes en Jesús que tenían propensión «contraria al templo», análoga a la de los esenios y otros grupos inconformistas del judaísmo del siglo I. Este grupo debió de incrementarse también con la afluencia de convertidos samaritanos. Todas estas personas que se habían sumado a la comunidad constituyeron un catalizador para el desarrollo de la cristología. Jesús era interpretado ahora según un modelo mosaico: como alguien que ha visto a Dios y lo ha revelado, y no ya simplemente con arreglo a categorías mesiánicas davídicas. Esto abrió el camino para la teología de la preexistencia, característica de Juan: Jesús era la palabra, el «Hijo del hombre», que había venido para manifestar al Padre.

Estas convicciones cristológicas condujeron a una grave desavenencia con el judaísmo farisaico y a una tensión, o incluso ruptura abierta, con otros grupos judeocristianos que sostenían una cristología de nivel inferior. En el período que siguió al año 70, los cristianos —como hemos señalado ya— fueron expulsados de la sinagoga: ruptura que deja sus cicatrices en el capítulo 9 del evangelio de san Juan⁵. Pero la comunidad juanina está en dificultades no sólo con los fariseos. Brown cree hallar pruebas de que se separan los caminos y hay distanciamiento de los judeocristianos que no están de acuerdo con la teología de la preexistencia (como se ve en Jn 6, 60-66), o de que al menos hay una crítica muy severa contra aquellos judeocristianos que aceptan al Jesús juanino, pero que lo hacen únicamente en secreto porque temen ser expulsados de la sinagoga (Jn 9, 22). Tal vez hubo también tensiones con la línea principal de la iglesia apostólica, representada por Pedro y los apóstoles. La posición importante de Pedro en el cuarto evangelio y su fiel adhesión a Jesús (véase 6, 68-69; 11, 15-19) indican que la iglesia de Juan se hallaba en comunión con este grupo apostólico. Pero la posición privilegiada del discípulo amado como fuente de la tradición juanina y los claros esfuerzos del evangelista por mostrar la igualdad y, a veces, la superioridad de la intuición del discípulo amado en comparación con Pedro (véase, por ejemplo, Jn 20, 1-10) sugieren que había alguna tensión entre estos grupos. Es posible que Juan considerara adecuada la cristología de la iglesia apostólica, pero no tan profunda como la de su propia comunidad.

La afluencia de gentiles añadía otro factor más. Textos como Jn 7, 22-23; 11, 52; 12, 20-22 sugieren que en algún punto de su historia evolutiva la comunidad juanina experimentó un cambio significativo en cuanto a la índole de sus miembros, pasando de una composición puramente judía y palestinese a un grupo mixto que comprendía

⁵ Sobre esto, véase especialmente J. Martyn, *History and Theology in the Fourth Gospel*, ed. rev. (Nashville: Abingdon, 1979) 24-62.

judíos helenísticos, samaritanos y, últimamente, también gentiles. Esto constituirá también un factor para una visión más universalista. Conviene hacer notar que en Juan se observa muy poco la tensión entre judíos y gentiles que vemos en Mateo o en Lucas-Hechos. Parece que la admisión de los griegos se llevó a cabo sin traumas: señal quizás de que la comunidad juanina había quemado ya sus puentes con el judaísmo y también, lo que es igualmente significativo, que su teología era de alcance plenamente universal. Como señalaremos, parece que algunas características de la teología de Juan están calculadas para interesar a la mente helenística.

Sigue siendo especulativa la identificación de las diversas facciones con que tuvo que vérselas la comunidad juanina durante su evolución, pero las pruebas parecen sugerir que la iglesia del cuarto evangelio elaboró una teología singularísima y que su testimonio inflexible de tal perspectiva la enfrentó no sólo con el judaísmo farisaico, sino también con grupos cristianos.

Ahora bien, el factor polémico en san Juan no debe ocultar las relaciones más positivas de la comunidad juanina con su medio ambiente. Aunque el evangelio no se contenta con las simples apreciaciones tradicionales de Jesús, sin embargo no rechaza tales formulaciones, sino que las absorbe y transforma al servicio de una síntesis superior⁶. Parece que, a veces, el evangelio coloca juntas las formulaciones nuevas y las antiguas, incluso las que parecen contradictorias, pero reteniendo las antiguas dentro de la perspectiva, más rica, que ofrecen las nuevas formulaciones.

G. MacRae ha señalado muchos rasgos del evangelio, donde se ve que ha tenido lugar este tipo de síntesis y reinterpretación⁷. La forma literaria del evangelio de san Juan es, por sí misma, uno de esos ejemplos. Muchos especialistas creen que Juan utilizó como fuente importante un «evangelio de los signos»⁸. Este evangelio de los signos habría comprendido una serie de relatos de milagros que demostraban el poder mesiánico de Jesús, y una historia de la pasión que proclamaba que la muerte de Jesús se hallaba en conformidad con las Escrituras. Juan adoptó esta forma de evangelio y tomó buena parte de su contenido básico, pero lo reinterpretó completa-

⁶ Véase R. Brown, *Community of the Beloved Disciple*, 28-30; 51-54.

⁷ Véase G. MacRae, *The Fourth Gospel and 'Religionsgeschichte'*: «Catholic Biblical Quarterly» 32 (1970) 13-24.

⁸ Véase especialmente R. Fortna, *The Gospel of Signs* («Society for New Testament Study Monograph Series» 11) (Cambridge, Inglaterra: University Press, 1970), y su artículo, escrito posteriormente: *Christology in the Fourth Gospel: Redaction-Critical Perspectives*: «New Testament Studies» 21 (1974-1975) 489-504. No obstante, el análisis de las fuentes en el evangelio de san Juan sigue siendo una cuestión muy especulativa.

mente a la luz de su singularísima cristología. Ahora los «signos» revelan no sólo el poder de Jesús para curar, sino también su identidad como revelador de Dios. La historia de la pasión no sólo muestra que la muerte de Jesús se halla en conformidad con la Escritura, sino que se convierte en exaltación triunfante del Hijo del hombre, que revela el amor de Dios que quiere salvar al mundo. Juan, al aceptar la forma básica de relato evangélico, acepta el carácter enteramente mesiánico de la historia de Jesús y su sentido mesiánico: puntos clave, los dos, de la cristología tradicional. Pero estos elementos se acoplan a una síntesis superior que contempla a Jesús como la palabra eterna que se hizo carne y como el revelador de la gloria de Dios.

La misma tendencia conservadora y transformadora se detecta también en otros rasgos del evangelio. Juan acepta los títulos tradicionales que se aplican a Jesús (por ejemplo, la serie de títulos que aparecen en 1, 19-51), pero concede especial importancia al título de «Hijo del hombre», que el evangelista utiliza para describir la función de Jesús como revelador preexistente y celestial. Este título se convierte en la piedra de toque para entender adecuadamente los otros títulos⁹. Incluso las que pudieran considerarse como ediciones sucesivas del evangelio tienen por objeto la conservación y adaptación de formulaciones previas, y no su abandono. Y, así, la experiencia sacramental se utiliza para ilustrar y concretar los símbolos cristológicos en el discurso sobre el pan de la vida; las referencias a una escatología futura se sitúan junto a las referencias a una escatología realizada; asombrosos títulos que señalan la divinidad de Jesús se sitúan junto a sencillas afirmaciones que subrayan la subordinación de Jesús al Padre; el mandamiento del amor, de los capítulos 13-15, parece absorber a todos los demás mandamientos del evangelio¹⁰.

Como sugiere MacRae, parece que esta reinterpretación de las categorías tradicionales está relacionada directamente con las convicciones de la comunidad juanina acerca de la *universalidad* de Cristo. El cuarto evangelio utiliza gran riqueza de símbolos que son capaces de abarcar un amplio espectro de experiencia religiosa. Emplea un lenguaje calculado para provocar reacción en cierto número de tradiciones religiosas. Y, como hemos sugerido ya, empuja y dilata las categorías cristianas tradicionales hasta hacerlas llegar hasta su alcance supremo. Esta tendencia de moverse de lo más particular hacia lo más universal fue, en sí misma, un fenómeno

⁹ Sobre este título en san Juan, véase F. Moloney, *The Johannine Son of Man*, 2.^a ed. («Biblioteca di Scienze Religiose» 14) (Roma: Las, 1978).

¹⁰ Véase un estudio más extenso de estos ejemplos en G. MacRae, *The Fourth Gospel*, 17-20.

detectable en el desarrollo de varios sistemas religiosos, cuando dichos sistemas quedaron bajo la influencia de la cultura griega. Pero, en el caso de la comunidad de Juan, la tendencia no se debe sencillamente al impacto de una cultura más cosmopolita. El universalismo del mensaje dimanaba de la significación universal de Cristo mismo. Jesús reveló a Dios. Y únicamente la fe en este Jesús —una fe expresada en el amor— era adecuada. Como MacRae concluye:

«... la diversidad de materiales y antecedentes que Juan utiliza no está sólo quizás en los ojos del espectador, sino también en los ojos del evangelista. Éste último quiere darnos a entender que, mientras uno trate de captar a Jesús como judío o como griego, como gnóstico o como cristiano tradicional, lo logrará y, al mismo tiempo, fracasará, porque Jesús es el cumplimiento de todas esas esperanzas, pero no se deja prender en ninguna de ellas»¹¹.

Y, así, la audaz cristología de la comunidad de Juan y su vigorosa interacción con otros puntos de vista puso al cuarto evangelio en diálogo creador con su medio ambiente. La convicción del evangelio sobre la significación suprema de Jesús como revelador de Dios lo impulsó audazmente a reinterpretar las formulaciones tradicionales y a proclamar el evangelio con lenguaje y símbolos potentes y cósmicos. Todo ello hace que el cuarto evangelio sea importante para la misión universal de la iglesia.

Cristología y misión

El foco cristológico del cuarto evangelio es la clave para comprender su teología de la misión, como ocurre con cualquier otro aspecto del mensaje de Juan. Como hemos sugerido ya, esa cristología es universal, e incluso cósmica, en su alcance, no sólo porque el evangelista se relaciona con un entorno cosmopolita, sino también por su convicción acerca del significado cósmico de Cristo. El núcleo de la cristología de Juan es la afirmación de que Jesucristo es el revelador singularísimo del Dios vivo (1, 18). Esta convicción central es la clave para la presentación que se hace de Jesús en el cuarto evangelio¹².

¹¹ *Ibid.*, 12.

¹² Véase el estudio de J. Forestell, *The Word of the Cross* («Analecta Biblica» 57) (Roma: Biblical Institute Press, 1974), especialmente 17-57, y H. Schneider, *The Word Was Made Flesh: An Analysis of the Theology of Revelation in the Fourth Gospel*: «Catholic Biblical Quarterly» 31 (1969) 344-356.

El prólogo (Jn 1, 1-18) da el tono para el resto del evangelio. Como ha sugerido Joseph Cahill, la manera más exacta de describir estos versículos iniciales sería decir que constituyen el «centro» conceptual del evangelio, del que irradian todas sus demás dimensiones¹³. Con un genio poético que tal vez no tiene paralelos en la literatura del Nuevo Testamento, este himno al logos enuncia el origen, la finalidad y las proporciones cósmicas de la misión que Jesús recibe del Padre. Él es desde el principio la palabra que es con Dios, y tan íntimamente unida con Dios y tan reveladora de él, que la palabra se puede llamar «Dios» (1, 1-2). Esta palabra reveladora comienza una penetración progresiva en la esfera humana. Toda realidad creada es hecha en él y por medio de él; toda realidad creada encuentra en él «vida» y «luz» (1, 3-5). La palabra penetra incluso en el «mundo», el escenario de la vida humana, que fue hecho —también él— en la palabra y por medio de la palabra. Los habitantes de ese mundo, si aceptan a quien es la palabra, encontrarán en él su verdadera identidad (1, 10-13). Finalmente, esta palabra está tan sólidamente integrada en la esfera humana, que se hace «carne» y vive en medio de la comunidad (1, 14). Se trata de la comunidad creyente que está preparada para reconocer la «gloria» de Dios revelada en la palabra hecha carne, y para recibir de esta manera una abundancia de gracia sin precedentes, y conocer verdaderamente al Dios inconocible (1, 16-18).

Algunos aspectos de este himno son de tenor seductoramente helenístico, como la figura de descenso y ascenso espacial, el empleo de términos como «logos», «mundo», «carne». Pero los especialistas recientes en el evangelio de san Juan se inclinan más a acudir a fuentes judías y bíblicas para explicar la exposición del evangelista. El Antiguo Testamento había desarrollado el concepto de la «palabra de Dios» como reveladora de la voluntad y propósito creador de Dios. En textos proféticos como Is 55, 10-11, se habla en términos personificados del dinamismo de la palabra de Dios. Los motivos de la sabiduría son de importancia especialísima para comprender el pensamiento de Juan¹⁴. La sabiduría, como manifestación de la presencia de Dios en el mundo, plasma el modelo de la creación (Sab 9,

¹³ P. Cahill, *The Johannine 'Logos' as Center*: «Catholic Biblical Quarterly» 38 (1976) 54-72, y D. Senior, *God's Creative Word at Work in Our Midst*, en *The Instruments: God's Love and Mercy Actualized*, obra publicada bajo la dirección de F. Villanova, Pa.: University Press, 1979) 1-28. Quedaría más allá del objeto de nuestro estudio la investigación sobre la estructura y origen del prólogo mismo; sobre este punto, véase R. Brown, *The Gospel according to John I-XII* («Anchor Bible» 29) Garden City, N. Y.: Doubleday, 1966) 3-37.

¹⁴ Véase el estudio de este punto en R. Brown, *The Gospel according to John VII, LIX-LXIV*.

1-2.9; Prov 8, 22-31), viene a habitar en el mundo (Sab 9, 10; 18, 14-15; Eclo 24, 8-12), halla aceptación o rechazo (Sab 24, 19-22; Prov 8, 32-36). San Juan, audazmente, define a Jesús como la palabra –reveladora– de Dios, como la sabiduría encarnada. Este logos preexiste con Dios y luego abraza plenamente una historia humana, se hace «carne». En Jesucristo, la palabra-hecha-carne, es donde el creyente halla la gloria de Dios y consigue así el destino supremo de la creación divina: la vida eterna.

Así que, desde el comienzo mismo, la trama juanina es de proporciones cósmicas y universales. Aunque el foco es específico e histórico –el Jesús terreno anunciado por Juan bautista y la comunidad que cree en Jesús–, los temas son, todos ellos, de interés supremo: el origen y sentido de la creación, la consecución de la vida auténtica, la búsqueda de Dios. Se trata de elementos comunes a todos los sistemas religiosos. A pesar de que el evangelio de san Juan es intensamente cristocéntrico, estas cuestiones humanas y teológicas de alcance amplio subyacen a su lenguaje cristológico.

El vínculo entre el Padre y el Hijo y la función reveladora única del Hijo afectan a casi todas las facetas del lenguaje cristológico de Juan. Abundan los textos que enuncian la relación íntima entre el Padre y el Hijo. De particular significación es el uso que san Juan hace del título «Hijo del hombre». En la impresionante serie de títulos que se atribuyen a Jesús en el capítulo inicial del evangelio (véase Jn 1, 19-51), el más significativo es el de «Hijo del hombre» (1, 51), porque san Juan lo utiliza para describir el origen celestial misterioso de Cristo en su misión de revelar a Dios. Para san Juan, el momento más intenso de la misión de Jesús de revelar a Dios llega en el momento de la muerte¹⁵. La muerte es un regreso triunfante al Padre, al término de la misión de Jesús. Por eso, san Juan utiliza expresiones como «ser elevado» (3, 14; 8, 28; 12, 32.34), o la «hora» en que se manifiesta la «gloria» de Dios (12, 27-28; 13, 1; 17, 1.4-5; etc.). Es también el momento más intenso en esa misión, porque la muerte de Jesús «por sus amigos» (15, 13) revela el amor compasivo de Dios hacia el mundo (3, 16-17). San Juan es consecuente, pues, al relacionar íntimamente el título de Hijo del hombre, que describe el origen celestial y misterioso de Jesús y su descendimiento para revelar a Dios, con el momento de la muerte (3, 14; 8, 28). El Hijo del hombre, al ser elevado en la cruz, completa su misión de revelar el amor salvífico de Dios hacia el mundo (8, 28).

Las sentencias de «yo soy» son otro fascinador componente de la

¹⁵ C. A. Lacomara, *The Death of Jesus as Revelation in John's Gospel*, en *The Language of the Cross*, obra publicada bajo la dirección de A. Lacomara (Chicago: Franciscan Herald Press, 1977) 105-125, y J. Forestell, *The Word of the Cross*, 19.

cristología de revelación que vemos en san Juan¹⁶. En todo el evangelio, el Jesús juanino utiliza el nombre divino revelado a Moisés para designarse a sí mismo. Las sentencias de «yo soy» aparecen ya sea en forma absoluta o bien con predicados como «pan», «vida», «resurrección», «luz», etc. En Jesús encontramos la presencia de Dios, una presencia salvífica implicada en el nombre mismo que Jesús se atreve a aceptar para sí mismo. Al vincular el nombre divino con predicados como «pan», «verdad», «vida» o «camino», san Juan lleva ingeniosamente su teología de la revelación a un nivel aún más profundo. Estos predicados son símbolos de la búsqueda humana de Dios. Los que tienen hambre y los que anhelan significan la larga búsqueda de la faz de Dios, una búsqueda que precisamente se describe en estos términos en la literatura sapiencial. Y, así, san Juan, con enunciados como los de «yo soy el pan de la vida» (6, 35.51) y «yo soy la luz del mundo» (8, 12; 9, 5), quiere decirnos que en Jesús confluyen y se encuentran la presencia manifiesta de Dios y la búsqueda a tientas de Dios por la humanidad¹⁷. La misión de Jesús es dar a conocer el nombre de Dios (17, 4).

Puesto que la cristología de san Juan tiene este carácter intrínseco de «misión», no nos sorprenderá que una de las designaciones más importantes de Jesús sea la de «enviado»¹⁸. «Ser enviado», según el pensamiento judío, es ser considerado como el «agente» de quien envía¹⁹. El que envía se identifica a sí mismo con aquel que es enviado por él y con ello le confiere autoridad. Hay que citar de nuevo el texto fundamental de 3, 17, porque enuncia de manera muy clara la finalidad de la misión de Jesús: «Porque Dios no envió su Hijo al mundo para condenar al mundo, sino para que el mundo sea

¹⁶ Sobre los antecedentes y el uso de las sentencias de «yo soy» en Juan, véase el estudio que hace R. Brown, *The Gospel according to John I-XII*, 533-538.

¹⁷ «Todas estas figuras de dicción –la del pan y la luz, la puerta y el camino, el pastor y la vid– significan lo que san Juan, sin el empleo de figuras, denomina vida y verdad. Quiere esto decir que todas esas figuras significan lo que el hombre tiene que poseer y anhela poseer para poder existir de verdad. Por eso, con sus sentencias de «yo soy», Jesús se presenta a sí mismo como aquel a quien el mundo está aguardando, aquel que satisface todos los anhelos» (R. Bultmann, *Theology of the New Testament*, 2 vols. [London: SCM Press, 1955] 2, 65 [trad. esp.: *Teología del Nuevo Testamento* (Salamanca, Sígueme, 1981)]).

¹⁸ Véase, por ejemplo, 3, 17; 7, 28; 20, 21; 4, 34; 5, 23-24.30.36.37.38; 6, 29.38-39.44.57; 7, 16.19.28-29.33; 8, 16.18.26.29.42; 9, 4; 10, 36; 11.42; 12, 44-45.49; 13, 20; 14, 24; 15, 21; 16, 5; 17, 3.8.18.21.23.25; 20, 21. Para ahondar más sobre este tema en san Juan, véase J. Comblin, *Sent from the Father*, 1-19.

¹⁹ Sobre el concepto judío de «mediación», véase P. Borgen, *God's Agent in the Fourth Gospel*, en *Religions in Antiquity*, obra publicada bajo la dirección de J. Neusner (Leiden: E. J. Brill, 1968) 137-148, y J. Miranda, *Die Sendung Jesu im Vierten Evangelium* («Stuttgarten Bibelstudien» 87) (Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1977).

salvo por medio de él» (véase Jn 6, 38-39; 12, 49-50). He ahí la «obra» de Jesús, su «alimento». Puesto que es Dios quien «envía» a Jesús a esta misión de salvación cósmica, los que aceptan al Hijo y creen en él entran en contacto con Dios. Por mediación del agente, encuentran a quien lo envía. «De verdad os aseguro: quien escucha mi palabra y cree a aquel que me envió, tiene la vida eterna» (5, 24). Precisamente porque san Juan da tanta importancia cósmica a la misión del Hijo, es esencial dar respuesta a quien es enviado. En todo el evangelio, san Juan acentúa que la fe en el Hijo es el medio para conseguir la vida eterna (véase 3, 15, que es uno de los muchos textos que subrayan tal idea) y el único acceso para llegar a la comunión íntima con el Padre y el Hijo (17, 20-21).

Una categoría final que debe considerarse en la cristología de san Juan es la del «testimonio». A. Harvey ha sugerido que todo el evangelio es como la vista de una causa en la que Jesús (y el Padre, véase 5, 37) da testimonio de sí, certificando que su misión procede, indudablemente, de Dios (véase 5, 30-47; 8, 17-19)²⁰. Otros personajes del evangelio, como Juan bautista (1, 6-8), el discípulo amado (19, 35) y la comunidad misma son llamados también a dar testimonio de la misión de Jesús ante el mundo. Dar testimonio es función también del Paráclito (15, 26).

Por eso, Juan describe toda la historia de Jesús como una misión cósmica. La tradición sinóptica emplea la metáfora del reino, o reinado, de Dios como nota clave para designar la misión de Jesús. Pero Juan ha echado a un lado las barreras históricas y nacionales que pudieran limitar el alcance de este símbolo judío. Ahora el escenario no se restringe ya a Israel: el Jesús juanino comienza con Dios y se dirige hacia el mundo entero, hacia el «cosmos». Su misión no consiste únicamente en cumplir la esperanza de Israel de que Dios habría de reinar, sino también revelar a toda la humanidad la faz del Dios no visto (1, 18). Y, así, en este plano universal, se le puede aclamar muy acertadamente como «salvador del mundo» (4, 42), como «luz del mundo» (8, 12; 9, 5) y como cordero que quita «el pecado del mundo» (1, 29), como «pan para la vida del mundo» (6, 51). No olvidemos que Juan sigue enmarcando esta misión cósmica en el ministerio histórico de Jesús. El evangelista, después de todo, deja a un lado la poesía cósmica del prólogo y adopta el género «evangelio», el relato de una vida humana circunscrita por Judea, Galilea y la Transjordania (aunque esta presentación propia del género «evangelio» es reinterpretada totalmente a la manera juani-

²⁰ A. Harvey, *Jesus on Trial: A Study in the Fourth Gospel* (Atlanta: John Knox Press, 1976).

na). Pero, aunque conserva este lazo con la historia terrena de Jesús, san Juan describe congruentemente en un plano universal el sentido de la persona y la misión de Jesús. La razón básica para este nivel de expresión del género «evangelio» no hay que buscarla, creo yo, en la influencia del entorno de Juan, sino en la meta subyacente del evangelio. Aunque Juan se centra intencionadamente en la figura de Jesús, sin embargo la cuestión *Dios* es la que obsesiona al evangelio. El Dios no visto que expresa la «palabra» (1, 2) es el Dios a quien la humanidad busca. Puesto que la comunidad de Juan está convencida de que Jesucristo es quien revela con autoridad a Dios y es el único acceso seguro a él, la cristología y la teología del evangelio llegan a ser inseparables (véase 14, 8-11). El alcance de esta cuestión básica hace que el evangelio de san Juan sea verdaderamente universal.

El Paráclito y la misión •

El evangelio de san Juan concede un papel importante al Espíritu en la vida de la comunidad y, como ocurría con Pablo y con Lucas-Hechos, el Espíritu es de importancia vital para la misión.

En este caso, como prácticamente en cualquier otro, la exposición de Juan es singularísima²¹. El cuarto evangelio comparte con la tradición sinóptica algunas de las imágenes tradicionales para hablar del Espíritu. Y, así, con ocasión del primer encuentro entre el bautista y Jesús junto al Jordán, Juan da testimonio de que el Espíritu desciende sobre Jesús y «permanece» sobre él (1, 33): escena que no se diferencia de la investidura mesiánica de Jesús con el Espíritu en las escenas del bautismo en los evangelios sinópticos. Análogamente, la misión mesiánica de Jesús se describe como bautismo en agua y en el Espíritu (por contraste con el bautismo de agua que administraba Juan; véase 1, 33; también 3, 5.8). El ministerio de Jesús, por ser el mesías esperado, inaugura la era del Espíritu. Ahora bien, en la conversación con Nicodemo, el evangelista irá más allá de la concepción tradicional. En esa escena, «el nacer de lo alto» o «nacer de agua y de Espíritu» (3, 5) es algo que está asociado íntimamente con la misión de Jesús como Hijo del hombre que es enviado al mundo para salvarlo (véase 3, 18 s.). A modo de consecuencia, la fe en Jesús como revelador del amor de Dios es el acceso auténtico a la vida del Espíritu.

²¹ Sobre el Paráclito en san Juan, véase R. Brown, *The Paraclete in the Fourth Gospel: «New Testament Studies»* 13 (1966-1967) 113-132, y un estudio análogo en *The Gospel according to John XIII-XXI* («Anchor Bible» 29A) (Garden City, N. Y.: Doubleday, 1970) 1.135-1.144.

En Juan, otro elemento «tradicional» de la pneumatología del Nuevo Testamento es la insistencia en que el Cristo resucitado es el dador del Espíritu. En la aparición de resurrección a los discípulos en Jn 20, 22, Cristo resucitado «sopló» sobre los discípulos y les dio el don del Espíritu. Otros textos del evangelio de san Juan establecen esta conexión entre la muerte y resurrección de Jesús y el recibimiento del Espíritu por la comunidad, como en 3, 34-35 y el simbolismo del agua en 7, 38-39 (véase también 4, 10; 19, 37). Es análogo a la concepción de san Lucas en el capítulo final de su evangelio y en los capítulos iniciales de los Hechos.

Pero, típicamente, Juan no se contenta con estas categorías tradicionales. Una teología más específicamente juanina del Espíritu podemos verla en el discurso final de los capítulos 14-16, donde se utiliza el término de «Paráclito» y donde el evangelista se centra en la función del Espíritu en la comunidad. Todo el discurso final es de importancia crítica para la teología de Juan. En él se presentan con expresivos términos juaninos los temas de la relación única de Jesús con el Padre, de su función como revelador, de la necesidad de creer en él, y de las instrucciones de vital importancia que se dan a la comunidad creyente acerca del amor y del servicio.

Por su naturaleza misma, el discurso se centra en la vida de la comunidad durante el período siguiente a la resurrección. Es un «discurso de despedida», que habla de la inminente partida de Jesús y de sus consecuencias para la vida de la comunidad en el mundo. No es sorprendente, pues, que el motivo del «Espíritu» y de la misión de la comunidad ocupe en él un lugar.

El término utilizado por san Juan en los capítulos 14-16 para designar al Espíritu es el de «Paráclito». Es un término griego que no tiene equivalente exacto en hebreo y que puede tener connotaciones jurídicas como «abogado» y «mediador», o bien significados tales como «consolador» y «alentador»²². La gran amplitud de significados del término es quizás la razón precisa de que el evangelista lo utilice para designar la experiencia del Espíritu por la comunidad. Por el empleo de este término en los capítulos 14-16, deducimos que, en ausencia de Jesús, el Paráclito se encarga de la misma relación vivificadora que los discípulos habían disfrutado con su Señor durante el ministerio terreno de éste. He ahí la función decisiva que permite al Jesús juanino hablar de que el Padre enviará «otro Paráclito» para que esté con la comunidad (14, 16). El Espíritu enviado por el Padre hace por la comunidad pos-pascual lo que Jesús había hecho por sus discípulos. Y, así, el Paráclito está «con» los discípulos (14,

16), los «enseña» y «guía» (14, 26; 16, 13), les revela el mensaje del Padre (16, 13) y se enfrenta proféticamente con el mundo no creyente (16, 8-11).

Ahora bien, en la perspectiva de Juan, el Paráclito hace más que mantener simplemente la acción en ausencia de Jesús. La presencia del Espíritu enriquece de tal modo a la comunidad pos-pascual, que la situación de ésta es mejor que la de los discípulos de Jesús; se declara bienaventurados a «los que no ven pero creen» (Jn 20, 29). Durante la vida terrena de Jesús, los discípulos no fueron capaces de captar plenamente el sentido de su mensaje (véase 2, 22), pero el Paráclito les enseñaría todas las cosas y les ayudaría a «recordar» todo lo que Jesús había dicho (14, 26). Las grandes obras de Jesús, sus «signos», llenaban el evangelio, pero, mediante el poder del Espíritu, la comunidad sería capaz de hacer «mayores obras que éstas» (14, 12). Por eso, el Paráclito no sustituye simplemente la presencia de Cristo resucitado en la comunidad, sino que la *intensifica*²³.

No cabe duda de que esta intensificación del poder y la presencia de Cristo resucitado en la comunidad mediante la presencia del Espíritu-Paráclito está relacionada íntimamente con la experiencia misionera de la iglesia. En la aparición cumbre de la resurrección según el evangelio de san Juan, en el capítulo 20, el acto de enviar a los discípulos en misión («como el Padre me ha enviado, así también os envío yo»: 20, 21) es ratificado inmediatamente por la infusión del Espíritu (20, 22). Este mismo contexto de misión es el trasfondo para el envío del Paráclito en el discurso final. El Paráclito, enviado desde el Padre por Jesús, «dará testimonio» de Jesús, exactamente igual que los discípulos «darán —también— testimonio» (15, 26-27). El Paráclito se enfrenta con el poder del mal en el mundo, exactamente igual que lo había hecho Jesús y exactamente igual que la comunidad tiene que hacerlo (16, 8-11; 17, 14-18).

Aunque el evangelista no lo dice así explícitamente, es posible que las «obras mayores» (14, 12) realizadas por la comunidad y su comprensión más penetrante de las enseñanzas de Jesús (14, 26) —cosas ambas que son resultado de la presencia del Paráclito— se hallan relacionadas también íntimamente con la experiencia misionera de la comunidad. El hecho de llevar el evangelio desde Palestina hasta los «confines de la tierra» y de reinterpretar la enseñanza de Jesús para el mundo helenístico fueron pasos audaces dados por la iglesia misionera pos-pascual. San Lucas ve que este desarrollo

²³ Véase J. Miranda, *Being and the Messiah: The Message of St. John* (Maryknoll, N. Y.: Orbis Books, 1977) 204.

²² Véase R. Brown, *The Gospel according to John XIII-XXI*, 1.135-1.137.

creador —un desarrollo que fue mucho más allá de los horizontes del propio ministerio de Jesús— está guiado totalmente por el poder del Espíritu Santo. Los tres sinópticos y san Pablo atribuyen el poder de la predicación misionera y del testimonio ante poderes hostiles a la presencia del Espíritu en la comunidad. ¿No tendría san Juan una convicción análoga? Las generaciones cristianas que vinieron después de la generación de los testigos oculares apostólicos son más bienaventuradas precisamente porque disfrutaban los beneficios plenos de la labor redentora de Jesús, el derramamiento del poder del Espíritu de Dios sobre los que creen. El Espíritu-Paráclito hace a Cristo más presente, más comprensible, más transformador. En su misión ante el mundo, urgida por el Espíritu, la iglesia descubre el verdadero sentido de la palabra hecha carne.

La comunidad y su misión

Algunos intérpretes recientes de san Juan formulan la teoría de que la iglesia del cuarto evangelio fue de naturaleza «sectaria»²⁴. Según esta opinión, el evangelio de san Juan procede de una comunidad cerrada y pronta a la lucha, atrincherada en sus propias creencias, y que tenía que habérselas con algunos grupos e ideologías hostiles. Hay aspectos del evangelio que parecen verificar esta interpretación. El evangelio de san Juan, después de todo, está salpicado de lenguaje dualístico que acentúa el abismo que hay entre la luz y las tinieblas, entre la verdad y la falsedad, entre los creyentes y los increyentes (designándose a menudo a estos últimos como «los judíos»). El «mundo ha odiado» a Jesús y «odiará» ciertamente a la iglesia (17, 14). La comunidad está «en el mundo», pero «no es del mundo» (17, 15-16). Como ya vimos, la iglesia juanina estaba enzarzada en conflictos —en diversos frentes— con grupos judíos y cristianos, anclada en su norma estricta para comprender adecuadamente a la persona de Jesús. La insistencia que se hace en el «amaos unos a otros» parece ser otra prueba más de una mentalidad de asedio, de una secta muy unida que trata de sobrevivir y que se encoge de hombros ante el resto de la humanidad, como si se tratara de perso-

²⁴ Véase, por ejemplo, W. Meeks, *The Man from Heaven in Johannine Sectarianism*: «Journal of Biblical Literature» 91 (1972) 44-72. Meeks estudia desde una perspectiva sociológica el empleo que Juan hace del título del «Hijo del hombre» y opina que el acceso de la comunidad al conocimiento privilegiado del Hijo del hombre era un recurso por el que dicha comunidad se distinguía a sí misma del medio que la rodeaba.

nas perdidas en medio de las tinieblas. En tal escenario, la «misión» —en el mejor de los casos— no puede tener sino un sentido limitado. No hay impulso positivo hacia el mundo, no se siente la responsabilidad de salir al mundo para entablar comunicación con él por medio de la palabra y la acción. La obligación recae sobre el mundo; él es el que tiene que abandonar las tinieblas y penetrar en el reducido círculo de luz, para expresarnos en términos juaninos.

Pero esta interpretación sectaria de Juan no se mantiene en pie. Se puede defender únicamente si uno pasa por alto las sustanciales valoraciones positivas que se hacen del «mundo» en el evangelio, y únicamente si hacemos caso omiso del puesto decisivo que ocupa la misión en el mensaje del evangelista. Al pasar revista a las acusaciones que se hacen contra los discípulos en el evangelio, vemos con claridad esos aspectos positivos esenciales.

El retrato que Juan hace de los discípulos coincide más o menos con el que hallamos en los evangelios sinópticos, aunque aquí vemos otra vez los efectos de la característica creadora del cuarto evangelio. Los discípulos, en vez de ser «llamados», como en los sinópticos, son atraídos por el magnetismo de Jesús y van ahondando gradualmente en el conocimiento de él (véase, por ejemplo, 1, 15-19). El mismo criterio fundamental que se aplica a los discípulos se aplica también a todos los invitados por el mensaje evangélico: hay que creer en Jesús como el revelador único del Padre. Una fe menos intensa y penetrante que eso se considera inadecuada. Y, así, algunos discípulos pierden su fe, porque Jesús declara que él es el «pan que baja del cielo» (6, 60-66), mientras que Pedro y los doce manifiestan fe auténtica (y, por tanto, discipulado auténtico) al declarar que Jesús es «el Santo de Dios» (6, 69). Nicodemo ofrece otro ejemplo de discipulado inadecuado. Él viene en medio de la oscuridad, reconoce a Jesús como «maestro venido de parte de Dios» (3, 2), pero no capta el mensaje espiritual sobre que «hay que nacer de lo alto» y sobre el Hijo del hombre (3, 4-15). Ahora bien, según va avanzando el relato evangélico, la fe de Nicodemo parece ir madurando, ya que defiende a Jesús ante los pontífices y los fariseos (7, 50-52) y se preocupa de que el cuerpo de Jesús sea ungido para su sepultura (19, 39). Otros personajes del evangelio, como la mujer samaritana del capítulo 4 y el ciego del capítulo 9, ilustran esta llegada progresiva a la fe, logrando al fin reconocer y aceptar a Jesús a un nivel mucho más profundo que el de los títulos tradicionales de profeta o mesías, a saber, como la luz suprema del mundo y como el verdadero dador del agua vivificante. El discípulo amado aparece claramente en el evangelio como alguien que tiene unión íntima con Jesús (13, 23; 21, 20-23), llega a ser miembro de la familia de Jesús (véase 19, 26-27) y da el testimonio que sirve de base al evangelio mismo (19, 35; 21, 24).

Ahora bien, el «creer en Jesús» como el revelador que es de Dios, por decisivo que sea, no es la única dimensión de la existencia cristiana prevista por el cuarto evangelio. En resonancia con todo el Nuevo Testamento, san Juan contempla el amor y el servicio como los síntomas necesarios de la fe auténtica (véase 13, 15). El discípulo que cree de veras en Jesús, que es «amigo» de Jesús (15, 14-15) y que «permanece en él» (15, 1-11), participa en la calidad misma de la vida que une al Padre y al Hijo (15, 10; 17, 21-23.26). Por eso, también los discípulos tienen que manifestar amor solícito unos para otros (13, 12-16.34-35; 15, 12-17). La fe y el amor son los fundamentos de la existencia cristiana que identifican a los discípulos como seguidores de Jesús.

Otra nota de identificación, igualmente importante, es que los discípulos asumen la misión de Jesús en el mundo. Aquí es, supremamente, donde se encuentran la cristología y la misión. El cuarto evangelio basa plenamente la misión de la comunidad en la misión de Jesús. El texto de misión de Jn 20, 21 lo enuncia mediante una fórmula concisa: «Como el Padre me ha enviado, así también os envío yo». La fórmula aparece también en la oración climática del capítulo 17: «Como tú me enviaste al mundo, también yo los voy a enviar al mundo» (17, 18). De hecho, toda la atmósfera de esta oración está cargada de la conciencia y persuasión de la inminente misión de los discípulos²⁵. En Jn 13, 16.20, aparece también la idea de que «se es enviado», acentuando estos textos la correspondencia entre la misión de Jesús («el que envía») y la del discípulo («el que es enviado»).

Al final del relato acerca de la mujer samaritana, aparece otro vigoroso texto de misión y se ve de nuevo claramente la correspondencia entre la misión de Jesús y la misión de los discípulos. En Jn 4, 34, Jesús declara que «Mi alimento es hacer la voluntad del que me envió y llevar a término su obra». La atención se desplaza inmediatamente hacia la misión de los discípulos: «Yo os envíe a cosechar lo que vosotros no habéis trabajado...» (4, 38; véase 4, 35-38). Como ya hicimos notar, para que esta misión se inicie hay que aguardar la venida del Espíritu (20, 21-22; 15, 26-27).

Si esta misión de la comunidad está modelada con arreglo a la de Jesús, entonces es esencial examinar exactamente cómo se describe la misión de Jesús en el evangelio. En este punto vuelve a entrar en escena toda la cristología de Juan, pero nosotros nos limitaremos a los pasajes explícitos de «misión». El prólogo contempla ya anticipa-

²⁵ Véase P. Perkins, *The Missionary Character of Church in the New Testament*, en *Evangelization in the World Today*, obra publicada bajo la dirección de N. Greinacher y A. Muller (New York: Seabury Press, 1979) 1-7.

damente lo que han de enunciar otros textos del evangelio: la palabra irrumpe en la creación, en el «mundo», para ser «la vida» (1, 4) y «la luz» (1, 4-5) de la humanidad, para dar el poder de llegar a ser «hijos de Dios» (1, 12), para dar a conocer al Dios no visto (1, 18). Algunos pasajes decisivos de «misión» ratifican este impulso salvífico asombroso de la misión a la que Jesús es enviado por Dios. El texto «nota clave» de Jn 3, 16-17 tiene aquí su lugar indicado: «Porque tanto amó Dios al mundo, que entregó a su Hijo único, para que todo el que cree en él no perezca, sino que tenga vida eterna. Porque Dios no envió su Hijo al mundo para condenar al mundo, sino para que el mundo sea salvo por medio de él». Este texto destaca en el evangelio por su enunciado audaz y positivo acerca de la misión de Jesús, pero no es un texto aislado en el evangelio, ni es tampoco incompatible con la visión global de Juan. Una perspectiva análoga de la misión del Hijo la encontramos en 6, 38-40: «Porque he bajado del cielo, no para hacer mi voluntad, sino la voluntad del que me envió. Y ésta es la voluntad del que me envió: que nada de aquellos que me ha dado se pierda, sino que yo lo rescite en el último día». El relato sobre el ministerio de Jesús, el llamado libro de los signos, termina con una nota parecida: «El que cree en mí, no cree en mí, sino en aquel que me envió; y el que me ve a mí, está viendo a aquel que me envió. Yo soy la luz, y he venido al mundo para que todo el que cree en mí no quede en tinieblas. Si alguno escucha mis palabras, pero no las cumple, yo no lo condeno; porque no vine a condenar al mundo, sino a salvarlo» (12, 44-47).

Estos textos (y otros aspectos del evangelio que acentúan el propósito salvífico de la misión de Jesús) son decisivos para comprender cómo «es enviado» Jesús, o —para decirlo con otras palabras— para determinar la misión que sirve de fundamento y modelo a la misión de la comunidad. Así, pues, la postura fundamental del evangelio con respecto al «mundo» es marcadamente positiva. Esta actitud positiva tiene que relacionarse con los usos evidentemente negativos del término «mundo» en san Juan. Tales estimaciones negativas abundan en el evangelista. El mundo «odia» a Jesús y «odia» a los discípulos (15, 18-19). El mundo se regocija mientras la comunidad está triste (16, 20). La comunidad está en el mundo, pero no pertenece a él, exactamente igual que Jesús no es «del mundo» (17, 14-16). Detrás de la maldad del mundo está agazapado Satanás, que es el «Príncipe de este mundo» (14, 30).

Estas y otras declaraciones negativas acerca del mundo no contradicen directamente o neutralizan el impulso positivo de misión que hemos detectado en Juan. De hecho, estas declaraciones negativas son consecuencia del contexto misionero del cuarto evangelio. El prólogo sirve una vez más de visión poética de lo que el drama del

evangelio va desarrollando luego. A pesar del hecho de que el mundo ha sido creado por el logos y mediante el logos, es capaz de no recibir esa palabra (1, 10-11). Eso se debe a que el «mundo» en Juan es una imagen para designar a la humanidad misma; el mundo es el escenario donde se desarrolla la vida humana y la interrelación. Los seres humanos siguen siendo libres para aceptar la palabra o para rechazarla; pueden abrirse a la luz o preferir la cobertura de las tinieblas (3, 19-20). El lenguaje de Juan acerca del mundo dimana de este sentido medular. Ni las declaraciones positivas ni las declaraciones negativas acerca del mundo deben entenderse en sentido metafísico: el evangelista no se pone a reflexionar sobre la bondad intrínseca o los fallos intrínsecos del orden creado, sino que el evangelista habla *existencialmente*. Desde el punto de vista de Dios, el mundo es objeto de amor: el Hijo fue enviado no a condenar a la humanidad, sino a salvarla; pero, desde el punto de vista humano, la iniciativa vital de Dios puede ser o aceptada o rechazada. Y el acto de la aceptación o del rechazo, la fe o la incredulidad, es lo que determina las caracterizaciones positiva y negativa del «mundo» en san Juan.

Por eso podemos afirmar que las declaraciones negativas acerca del mundo son consecuencia de la experiencia misionera de la comunidad. La comunidad juanina sabía que la misión de Jesús tuvo resultados mixtos; algunas personas hallaron vida en él; otras lo rechazaron e incluso quisieron acabar con él. La misión de la iglesia primitiva con respecto a Israel siguió una pauta parecida: hubo alguna aceptación, pero se sintió también la amarga experiencia del rechazo y la alienación. En el momento en que el evangelio de san Juan encontró su formulación definitiva, es probable que estuviera ocurriendo algo parecido con la misión de la iglesia ante el mundo gentil. Las observaciones de R. Brown captan muy bien, en medio de su brevedad, esta conexión que hay entre el mundo y la misión en Juan:

«Por un lado, los textos que reflejan alienación de un mundo hostil han consolado a cristianos que miraban a su interior, inclinados a abandonar a los de fuera a su propia suerte, si no eran atraídos por Dios hacia la verdad cristiana. Esto ha producido a menudo una mentalidad de encastillamiento. Por otro lado, esos textos han disgustado a cristianos muy conscientes de su misión ante el mundo, ora consistiese esa misión en infiltrarse en el mundo y transformarlo, ora en desarrollarlo en él sus propias potencialidades espirituales, ora en ganarlo para Cristo. Indudablemente, algo así como esta última mentalidad es la que domina hoy día en el cristianismo, especialmente en mi propia comunidad católica romana después del Vaticano II. No obstante, el cuarto evangelio sigue siendo una advertencia contra la ingenuidad. El mundo no es sencillamente un campo sin arar que aguarda la semilla del evangelio; no

es sencillamente terreno neutral. Hay un Príncipe de este mundo que es activamente hostil a Jesús, de forma que aquella máxima *Christus contra mundum* («Cristo en contra del mundo») no carece de verdad. Es de suponer que la comunidad juanina se volvió de «los judíos» a los gentiles con la convicción inicial del amor de Dios hacia el mundo, y de que naciera en ella, después de amargas experiencias, el sentimiento de que las personas de todas las clases preferían las tinieblas a la luz. Los cristianos, por todos los medios, tienen que seguir dando testimonio—de diversas maneras—de Cristo ante el mundo, pero no deben asombrarse, si les toca vivir de nuevo —en parte— la experiencia juanina»²⁶.

De esta experiencia, un poco triste pero muy sabia, del «mundo» en la historia de la misión de Jesús y de la misión de la comunidad, procedía la insistencia del evangelio de san Juan en la fisonomía profética de la misión de la comunidad. Jesús mismo se enfrentó audazmente con sus adversarios, echándoles en cara su incredulidad, su estrechez de corazón, sus equivocadas preferencias (véase la controversia sobre el sábado en los capítulos 5 y 9). A pesar de esta hostilidad del mundo, Jesús venció al mundo (16, 33). También el Paráclito se encara con el mundo, acusándolo de sus errores y dando testimonio de la verdad (14, 17; 15, 26; 16, 8-11.12-15). Y, por tanto, la misión de los discípulos, modelada por la de Jesús, y con la energía que le da el Paráclito, no tiene que dejarse seducir por el mundo. Esto es lo que explica el tenor de la oración de Jesús en el capítulo 17. El mundo y «el maligno» los aborrecen (17, 14-15), porque los discípulos no pertenecen al mundo que es hostil a la palabra. Sin embargo, los discípulos tienen que continuar, incluso en este mundo alienado (17, 14), porque participan en la misión de Jesús de salvar al mundo (17, 18-21).

Para Juan, pues, la misión de Jesús, la misión del Paráclito y la misión de la comunidad se hallan estrechamente unidas. En realidad no son más que una misma misión. James McPolin ha esquematizado de manera muy interesante los cuatro tipos de «misión» que aparecen en el cuarto evangelio²⁷. Juan bautista es «enviado» por Dios para dar testimonio acerca de Jesús (1, 6-8; 3, 28). Jesús es enviado por el Padre para dar testimonio acerca del Padre y realizar su obra. El Paráclito es enviado por el Padre y el Hijo para dar testimonio acerca de Jesús. Y, finalmente, los discípulos son enviados por Jesús para hacer lo que él hizo.

Estas misiones se hallan relacionadas entre sí. Las cuatro se llevan a cabo en el escenario del «mundo» y, supremamente, tienen como

²⁶ R. Brown, *Community of the Beloved Disciple*, 65-66.

²⁷ Véase J. McPolin, *Mission in the Fourth Gospel*.

meta la salvación del mundo. Todas ellas suponen una relación personal entre el que envía y el que es enviado, entre el agente y el que confiere autoridad al que actúa. Así ocurre en todos los casos, incluso en el del Hijo (8, 28-29) y en el del Paráclito (16, 13). Ellos no hablan en nombre de ellos mismos, sino en nombre de quien los envía. Todas esas misiones giran en torno a Jesús: Juan anuncia su venida, el Paráclito da vigor a su presencia, los discípulos proclaman ante el mundo su palabra. Pero esta constelación de la misión en torno a Jesús no termina aquí. Precisamente como la cristología de Juan no es la palabra final del evangelio, sino que, últimamente, se relaciona con la búsqueda profunda de la faz de Dios, así también el punto final de la misiología del evangelio no es Jesús, sino el Padre. El Padre —él sólo— *no* es enviado. Él es el origen y la meta de todo el testimonio del evangelio. El párrafo final de la oración de Jesús eleva hasta este cenit la misión de la comunidad:

«No sólo por éstos te ruego, sino también por los que, mediante su palabra, van a creer en mí. Que todos sean uno. Como tú, Padre, en mí y yo en ti, que también ellos estén en nosotros, y así el mundo crea que tú me enviaste. Y la gloria que me has dado, yo se la he dado a ellos, para que sean uno, como nosotros somos uno. Yo en ellos y tú en mí, para que lleguen a ser consumados en uno, y así el mundo conozca que tú me enviaste y que los has amado como tú me has amado a mí» (Jn 17, 20-23).

Conclusión

Nuestro estudio acerca de Juan sugiere que este evangelio, por muchos rasgos distintivos que tenga, comparte con los demás evangelios una perspectiva universal y una orientación misionera.

El cuarto evangelio es de carácter «universal» porque está hombro con hombro con la búsqueda de Dios por la humanidad: esa búsqueda perenne y que lo impregna todo. El anhelo de la verdad, la vida, el camino, la luz, son unos cuantos de los muchos símbolos del evangelio que expresan de veras la búsqueda humana universal de lo trascendente. Como ya vimos, la cristología del evangelista se mueve en este mismo plano universal: la misión de Jesús consiste en revelar el amor de Dios que quiere salvar a todo el mundo y darle vida eterna. Desde el comienzo hasta el fin, el Jesús juanino permanece en la alta frecuencia de las cosas supremas. El evangelio es «misión» en su orientación, porque su palabra final a la comunidad es que los auténticos discípulos de Jesús son «enviados», como él fue enviado, a todo el mundo, para llevarle la vida. A pesar del lenguaje dualístico de Juan, que habla de la tajante división entre la fe y la incredulidad,

entre el mundo que está abierto a la luz o dispuesto para las tinieblas, y a pesar de las advertencias que el evangelio da a la comunidad en el sentido de que permanezcan proféticamente vigilantes ante los falsos valores del «mundo», el evangelio no insta a retirarse del mundo, sino a dedicarse a él.

Esta postura dinámica del evangelio de san Juan no queda neutralizada por su descarado carácter confesional. Ningún escrito del Nuevo Testamento es «universal» en el sentido de que se abandonen los títulos absolutos que ostenta Cristo. No hay versión de la proclamación cristiana —ni en Juan ni en ningún otro escrito del Nuevo Testamento— que ofrezca «un sistema religioso de pensamiento y práctica que cualquier persona de cualquier edad pueda abrazar en sus detalles»²⁸, si el precio de tal «universalismo» consiste en eliminar del evangelio sus convicciones acerca de la identidad única y la misión de Jesús.

De manera análoga, no habría que caracterizar tampoco a la comunidad juanina de «sectaria» sin más y de misionera en sentido dudoso, por la sencilla razón de que el evangelio sea un documento «interno» escrito para creyentes y no para los de fuera. Ningún documento del Nuevo Testamento es «misionero» en ese sentido; no tenemos textos neotestamentarios que se escribieran para persuadir a los no creyentes, sino que el evangelio está concebido como un manifiesto o declaración de fe para una comunidad creyente. Juan escribe para refrescar su propia fe cristiana en Jesús (véase 20, 30-31) y para dar a la comunidad una perspectiva de las tareas cósmicas que tiene que realizar en el nombre de Jesús. Una vez comprendida esta orientación, no nos sorprenderá que san Juan subraye la necesidad absoluta de la fe para la salvación y que describa el carácter distintivo de los creyentes frente a un mundo no creyente. Ahora bien, a pesar de las preocupaciones domésticas, san Juan expresa sus exhortaciones en categorías y lenguaje que tienen la posibilidad de tender un puente sobre el abismo que separa a su comunidad y al mundo helenístico. Sólo podemos hacer especulaciones sobre qué aspecto habría tenido el evangelio de san Juan, si hubiese sido escrito como obra apologética dirigida a los no creyentes.

Vemos, pues, que el cuarto evangelio mantiene vivo el poderoso impulso misionero que encontrábamos en Marcos, Mateo y Lucas-Hechos. Se discute si las *cartas* juaninas mantienen este sentido de misión. Como hemos sugerido anteriormente, esas breves cartas proceden muy probablemente de una fase más tardía de la comuni-

²⁸ Véase R. Kysar, *John, the Maverick Gospel* (Atlanta: John Knox Press, 1976) 117. Tal definición de «universalismo» es demasiado vaga y supone demasiada homogeneidad para ser práctica.

dad juanina, y tienen la finalidad de defender la debida interpretación del mensaje del evangelio²⁹. F. Hahn considera la epístola como un primer ejemplo de cómo la tradición del Nuevo Testamento se desplazó más tarde de un interés misionero dirigido al exterior hacia un interés interno y más estrecho por las cosas de la iglesia³⁰. El mencionado autor hace notar que se hallan todavía presentes algunas alusiones a una perspectiva universal, como en 1 Jn 2, 2: «El es el sacrificio de purificación por nuestros pecados, y no sólo por los nuestros, sino también por los de todo el mundo», o la referencia a Jesús como «salvador del mundo» en 1 Jn 4, 14 y la misión de redimir al mundo para la que el Padre envió a Jesús (1 Jn 4, 9). Pero todas estas alusiones parecen ser «giros cristológicos estereotipados» y, en opinión de Hahn, no dicen nada sobre el interés principal de la carta. Asimismo, Hahn interpreta la mención de la hospitalidad con los «hermanos» que se hace en la carta 3.^a de Juan como una referencia a los misioneros (véase 3 Jn 3. 8.10). También en este caso, la tarea misionera ha asumido la función de combatir la herejía en el interior de la iglesia, además de la vocación tradicional de proclamar el evangelio a los de fuera. El foco del interés en estas cartas es el mantenimiento de la tradición y la supresión de las doctrinas erróneas en las iglesias. Las maneras de hablar como «la luz y las tinieblas», el «mundo», etc., no se emplean ya para describir las diferencias entre la iglesia y los no creyentes, sino para calificar a las facciones opuestas *dentro* de la iglesia.

Hahn tiene razón, seguramente, al hacer notar los intereses domésticos que caracterizan a las cartas juaninas por contraste con el evangelio. Como afirma Raymond Brown: «El evangelio refleja las relaciones de la comunidad juanina con los de fuera; las cartas se preocupan sobre todo de los de dentro»³¹. Pero está menos claro hasta qué punto las cartas apoyan la tesis de Hahn de que los escritos tardíos del Nuevo Testamento abandonaron la tarea misionera para dedicarse a las preocupaciones estrechas de la iglesia. Las cartas juaninas son tan limitadas en su alcance y finalidad, por comparación con el evangelio, que parece arriesgado deducir de estas breves cartas cuál era exactamente la situación de la empresa misionera. Asimismo,

parece un argumento muy poco sólido el de considerar la preocupación por la hospitalidad en 3 Jn (preocupación que Hahn y otros creen que se refiere a los «misioneros») como indicación reveladora de que los emisarios de la comunidad cambiaban ahora de papel y desempeñaban una función distinta. Estos textos pudieran referirse a la comunicación entre las iglesias juaninas, y no a los misioneros como tales, y así no nos proporcionarían absolutamente ninguna información sobre si los «misioneros» se dedicaban entonces o no a combatir la herejía³². Parece más prudente decir sin más que las cartas juaninas, como algunos otros escritos del Nuevo Testamento, ofrecen muy pocos datos sobre la cuestión de la misión. La cristología de las cartas sigue teniendo dimensiones universales, pero los problemas evocados por dichas cartas eran problemas internos. El responder a esos problemas no significa necesariamente que las iglesias juaninas hayan perdido su perspectiva misionera. Los escritos de Pablo ponen en claro que aun las iglesias con decisivo carácter misionero pueden verse atormentadas por disputas internas.

Así, pues, en lo que respecta a la teología juanina de la misión, dependemos necesariamente del evangelio, en el cual el género literario permitió al evangelista ofrecernos una visión completa del mensaje cristiano y de la vocación de la comunidad para proclamarlo ante el mundo.

²⁹ Sobre este punto, véase R. Brown, *Community of the Beloved Disciple*, 93-144.

³⁰ He ahí una tesis importante de todo el análisis de Hahn acerca de la misión en el Nuevo Testamento. Como hemos estudiado ya en el capítulo sobre Colosenses y Efesios, y como enunciaremos en el capítulo subsiguiente acerca de los restantes libros del Nuevo Testamento, nosotros desaprobamos este punto de vista. Sobre las observaciones de Hahn a las cartas juaninas, véase *Mission in the New Testament*, 160-163.

³¹ R. Brown, *Community of the Beloved Disciple*, 97.

³² A los que eran enviados de unas iglesias a otras, Brown los denomina unas veces «emisarios» y otras veces, «misioneros», pero parecería que las dos funciones eran muy diferentes; véase *Community of the Beloved Disciple*, 93, 98.

13

Testimonio y misión: los restantes libros del Nuevo Testamento

«Llevad entre los gentiles una conducta ejemplar. Así, ... a la vista de vuestras buenas obras, glorificarán a Dios en el día de la visita» (1 Pe 2, 12)

Este capítulo final de la segunda parte recoge varios libros del Nuevo Testamento en los que la contribución al tema de la misión es menos intensa pero sigue siendo significativa. Algunos de los restantes libros no contienen casi referencia alguna al tema de la misión universal de la iglesia. Así ocurre con Santiago, Judas, 2 Pedro, y la carta a los Hebreos. Ahora bien, otros escritos añaden importantes dimensiones a nuestra comprensión de cómo contemplaba la iglesia primitiva su responsabilidad con respecto al mundo: 1 Pedro, Apocalipsis, las cartas pastorales. Nuestra atención se concentrará sobre este segundo grupo.

1 Pedro: el testimonio de la esperanza

La primera carta de Pedro es uno de los libros más ricos del Nuevo Testamento ¹. Su radiante teología del bautismo y su llama-

¹ Parece que renace el interés por las cartas petrinias; véase el breve pero excelente estudio de J. Elliott, *1 Peter: Estrangement and Community* («Herald Biblical

miento a un testimonio cristiano henchido por la esperanza hacen que esta carta sea una aportación notable a la cuestión de la misión.

Es imposible saber con certeza qué circunstancias motivaron que se escribiera la carta, pero se pueden hacer algunas conjeturas con cierto fundamento. Al parecer, la carta se envió desde Roma: el autor envía saludos de la iglesia «que está en Babilonia» (1 Pe 5, 13), designación críptica de la capital del imperio romano, que se encuentra en la literatura judía y en el Apocalipsis (Ap 14, 8; 17, 5.18; 18, 2). Los destinatarios son un conjunto de iglesias del norte de Asia Menor (véase 1 Pe 1, 1), y por su mención se ve que la carta está concebida para su distribución entre esos grupos cristianos. Una insinuación muy interesante de la situación de esas iglesias se hace cuando el autor se dirige a ellas, llamando a sus fieles «peregrinos» o «desterrados» (1 Pe 1, 1; 1, 11; 2, 11) y miembros de la «diáspora» (1, 1). El hecho de que el autor denomine «Babilonia» a la ciudad de Roma desde la que él escribe (1 Pe 5, 13) sugiere que él también vive en una iglesia de «destierro».

Esta condición de extranjero y desterrado se debía tanto a circunstancias sociales como espirituales ². Por sus valores y por su estilo de vida, los cristianos no estaban a tono con la sociedad dominante en torno a ellos (1 Pe 4, 3). Este hecho, más bien que cualquier persecución sistemática, era la raíz del sufrimiento que los cristianos tenían que soportar para ser fieles al evangelio. Los cristianos eran ridiculizados por el cambio en el estilo de vida que había acompañado a su conversión (1 Pe 4, 4). Algunos cristianos que vivían en situaciones mucho más vulnerables, como los esclavos y las esposas de los no cristianos, tenían que afrontar más crueles sufrimientos, ya que tenían que caminar por la cuerda floja entre sus deberes sociales y la fidelidad al evangelio. Los cristianos, además, eran grupos pequeños dispersos en un ambiente de masas que a veces eran hostiles. Precisamente por su condición minoritaria y por su diferente visión del mundo, los cristianos eran «extranjeros» y vivían en dispersión en su propio país.

Es difícil indicar con precisión la fecha en que se escribió la carta y quién fue su autor. La carta es atribuida a Pedro, «apóstol de Jesucristo» (1 Pe 1, 1; véase 5, 1), pero su pulcro estilo griego y su

Booklets») (Chicago: Franciscan Herald Press, 1979), y D. Senior, *1 & 2 Peter*, («New Testament Message» 20) (Wilmington, Del.: Michael Glazier, 1980).

² Elliott sostiene que los destinatarios de la carta eran «extranjeros residentes» (significación literal del término *paroikos* que se emplea en 1 Pe 2, 11), es decir personas que habían emigrado al norte de Asia Menor para trabajar en grandes fincas y como criados domésticos. En calidad de tales, disfrutaban sólo en parte de protección legal; véase P. Ellis, *A Home for the Homeless*, especialmente 21-100.

contenido (por ejemplo, la familiaridad con la tradición paulina y la prueba de que existía una estructura eclesial desarrollada) sugieren que la carta data de un poco después de la muerte del apóstol. Sin embargo, no se puede hacer caso omiso del hecho de que la carta proceda de Roma y sea atribuida a Pedro. Algunos especialistas recientes han sugerido que, en los años sesenta, pudo haberse formado en Roma un «grupo petrino»³. Es muy probable que, hacia el fin de su vida, Pedro fuera a Roma y sufriese allí el martirio, vinculando así el nombre del apóstol a esta iglesia. Las referencias que en la carta se hacen a Silvano (1 Pe 5, 12) y a Marcos (1 Pe 5, 13) pudieran ofrecer indicios sobre otras influencias en la carta. Tanto Marcos como Silvano (o «Silas») son identificados por Lucas como miembros de la iglesia de Jerusalén y como asociados desde muy pronto con la misión de san Pablo entre los gentiles (Hch 12, 25; 15, 22). Pablo mismo alude a sus trabajos misioneros en compañía de Silvano (véase 2 Cor 1, 19; 1 Tes 1, 1; 2 Tes 1, 1).

Estas asociaciones podrían explicar el carácter y las preocupaciones del «grupo petrino» al que debiera su origen esta carta. Silvano y, en menor grado, Juan por sobrenombre Marcos conocían bien la predicación de Pablo. Y, desde luego, la iglesia romana poseía como herencia las instrucciones que Pablo le había dado en la carta que le había dirigido y en la visita que había hecho y mediante el martirio que allí había sufrido. Esto explicaría la presencia de influencias paulinas importantes en 1 Pe. Al mismo tiempo, Silvano y Juan por sobrenombre Marcos tenían sus raíces, lo mismo que Pedro, en la comunidad judeocristiana de Jerusalén. Y todos los personajes principales —los apóstoles Pedro y Pablo, y los misioneros Marcos y Silvano— estaban comprometidos vitalmente en el desarrollo de la misión universal de la iglesia.

Influencias como las que acabamos de mencionar determinaron tal vez la teología de 1 Pe. Es improbable que la carta se escribiera en vida de Pedro, pero él y sus colaboradores en la dirección de la misión marcaron el tono para la generación subsiguiente. Un dirigente de esa segunda generación habría escrito la carta desde Roma, capital del imperio, dirigiéndola a las comunidades de los puestos avanzados en Asia Menor, basándose en las directrices autoritativas dimanadas de los apóstoles fundadores y reflejando las preocupaciones de ellos por la comunidad extensa de la iglesia. Los cristianos destinatarios parece que eran recién bautizados (véanse las referencias a su reciente conversión, 1 Pe 3, 21; 4, 4), y así el autor esboza una amplia perspectiva de lo que el bautismo significa para la vida

cristiana en el mundo. Al hacerlo así, desarrolla ideas muy interesantes sobre el sufrimiento, la resurrección y la esperanza: ideas que eran afines a las de san Pablo.

Este origen hipotético de 1 Pedro pudiera explicar también el valor de esta carta para la teología de la misión. Aunque sus lectores tenían que enfrentarse con un ambiente hostil, la carta no fomenta una mentalidad de asedio. Su actitud ante el mundo pagano, aunque discriminadora, es interesantemente positiva. Esa actitud sería continuidad del espíritu de dirigentes apostólicos importantes como Pedro, Juan por sobrenombre Marcos, Silvano y, desde luego, Pablo: todos los cuales habían desempeñado papeles significativos en la defensa y ejecución de la decisión eclesial de evangelizar a los gentiles.

Una de las cosas sorprendentes de esta carta consiste en que su sentido de la misión no se deriva de los tipos de reflexiones que caracterizan al resto del Nuevo Testamento. Por ejemplo, la cuestión judíos-gentiles no se menciona en absoluto, y tan sólo se avanza una perspectiva mínima de la historia de la salvación (véase la referencia a los profetas en 1 Pe 1, 10-12). En vez de eso, la carta 1 de Pedro asocia directamente la responsabilidad ante el mundo con una teología del bautismo y de la vocación.

La carta acentúa desde el comienzo que el cristiano es «escogido» por Dios y está «consagrado» para una vida de obediencia y santidad (1 Pe 1, 1-2). Este llamamiento salvador llegará mediante el poder de la muerte y la resurrección de Cristo (1 Pe 1, 2). El cristiano halla este momento de gracia en la predicación misionera de la iglesia (1 Pe 1, 12.25) y en las aguas salvadoras del bautismo (3, 21). Estos actos de salvación han transformado la vida de los cristianos, haciéndolos pasar de la desesperación y absurdidad de su antigua manera de vivir, a una vida de buenas obras, de amor y esperanza (véase 1 Pe 1, 14; 1, 18; 4, 3). La transformación efectuada por la gracia conduce al autor a hablar en imágenes audazmente optimistas acerca del encuentro salvador que se opera mediante el bautismo y la conversión: es un «nuevo nacimiento» (1 Pe 1, 3), «un nacer a la esperanza» (1, 3), la obtención de una herencia imperecedera (1, 4), el rescate de la manera vana de vivir (1, 18-21), una nueva conciencia acerca de Dios (3, 21).

El acto divino de salvación se convierte en la base de la identidad de la comunidad y de su responsabilidad. En toda la carta, el autor recuerda a los cristianos que son «pueblo de Dios» (1 Pe 2, 10), «escogidos» (1, 2) y «llamados» por él (1, 5). En 1 Pe 2, 4-10, que podría considerarse como el centro doctrinal de la carta, el autor hace un «collage» de imágenes bíblicas que describen a la comunidad

³ Véase J. Elliott, *1 Peter*, 32-36.

cristiana como el pueblo de Dios⁴. La comunidad es el nuevo «templo» espiritual en que un sacerdocio santo ejercita su ministerio ofreciendo «sacrificios espirituales aceptables» a Dios. Los creyentes son «pueblo santo y regio» de Dios, objeto de su misericordia. Ellos son los partícipes en la alianza con Dios.

Estas vigorosas imágenes bíblicas para designar a la comunidad preparan la escena para la descripción que hace la carta de la responsabilidad cristiana. Una de las cosas asombrosas en la carta 1 de Pedro es que la condición minoritaria de la comunidad y la conciencia de su conversión y elección no conducen a una actitud defensiva. En vez de atrincherarse y quejarse con amargura del corrompido mundo de los paganos, el autor insta a adoptar una actitud positiva ante el mundo pagano: algo que quizás no tenga paralelos en el Nuevo Testamento. La tarea del cristiano, con arreglo a 1 Pe, no consiste en retirarse del mundo ni en condenarlo. La comunidad cristiana tiene que ofrecer un testimonio vivo de esperanza que conduzca finalmente al mundo a dar gloria a Dios. Se halla presente la amenaza del juicio supremo contra los que rechacen el evangelio o persigan a la iglesia (1 Pe 2, 8; 4, 4.17), pero ello es una nota de poco relieve en el tenor global de la carta.

Los principios básicos para esta misión de testimonio se exponen en 1 Pe 2, 11-12. El autor, después de terminar una sección importante de la carta en la que se centró en la identidad de los cristianos como escogidos por Dios y nacidos para la esperanza (1, 1-2, 10), se centra ahora en las consecuencias prácticas de esa identidad. Se ofrecen dos directrices básicas: por un lado, los cristianos no deben ceder a los «deseos carnales» que pueden destruir al espíritu humano (2, 11). Este sentido de distancia crítica con respecto a la cultura pagana circundante es resultado directo de la conversión. Los cristianos han dejado a un lado los «vanos caminos» de sus antepasados y no se abandonan ya a la sensualidad y los excesos (4, 3-4). Este cambio de estilo de vida conduce a conflictos con la cultura de la mayoría, ya que la negativa a ajustarse a las normas corrientes es contemplada con perplejidad, recelos e incluso con total hostilidad (4, 4). Para contrarrestar esta presión que querría llevarlos a la conformidad con las normas paganas, los cristianos deben ser «sobrios» y estar «despiertos» y prontos para resistir activamente a las seducciones del mal (5, 8-9).

La segunda directriz recibe mayor atención. A pesar de la amenaza que supone la cultura de la mayoría, los cristianos tienen que

⁴ Sobre este punto, véase J. Elliott, *The Elect and the Holy* (Leiden: E. J. Brill, 1966).

comprometerse activamente en la vida de la sociedad y ofrecerle testimonio. La sustancia de este testimonio son las buenas obras de los cristianos y su sentido de la esperanza. El autor exhorta repetidas veces a «obrar bien» (por ejemplo, 1 Pe 2, 12.14; 4, 19) y a vivir de manera edificante (2, 12). Puesto que este testimonio ha de ser visible, los cristianos deben «someterse» o comprometerse activamente en las instituciones creadas por la sociedad humana (1 Pe 2, 13)⁵. Este compromiso activo y el testimonio ofrecido por él impondrían finalmente «silencio» a las calumnias lanzadas contra los cristianos (1 Pe 2, 15). Se exhorta a los cristianos a abrirse un camino estrecho que vincule su compromiso libre y activo en la sociedad con su respeto inquebrantable a Dios⁶.

Se escogen dos situaciones para comentarlas con detalle: la de los esclavos domésticos y la de las mujeres de esposos no creyentes. Era probable que estos miembros de la comunidad pagaran un precio especial por su misión de testimonio, y son presentados a toda la comunidad como ejemplo de sufrimiento redentor.

Las instrucciones para los esclavos domésticos se encuentran en 1 Pe 2, 18-25. Se les exhorta a «someterse» a sus amos, es decir, a continuar en el puesto que ocupan en la sociedad. Precisamente en este punto es donde su vida ha de dar testimonio. Por eso, deben realizar su servicio con espíritu de «respeto» (1 Pe 2, 18), término que en 1 Pe se dedica exclusivamente a expresar la actitud del individuo ante Dios. Este intento de ser buen criado y buen cristiano puede conducir al sufrimiento. El autor no ve valor alguno en sufrir como justo castigo por malas acciones, pero hay poder redentor y potencial de testimonio eficaz cuando una persona sufre «por obrar el bien» (1 Pe 2, 20). En este punto se identifican el sufrimiento del esclavo y el sufrimiento de Cristo (1 Pe 2, 21-24). También Cristo padeció, a pesar de ser inocente, y su muerte fue redentora.

⁵ La connotación del término «someter» (*hypotássō*), en este contexto, es de extraordinaria importancia. El significado del término destaca más claramente cuando tenemos en cuenta el curso alternativo de conducta contra el que el autor habla. La alternativa no es la rebelión (cuyo término opuesto sería «someterse»), sino el no comprometerse, el desentenderse (siendo su opuesto el «participar»). La cuestión que se planteaba a la comunidad era la de participar o no en las instituciones sociales de la cultura ambiente; el pasaje de 1 Pe 2, 13 aconseja «someterse», es decir «participar». Sobre este punto, véase el excelente comentario de L. Goppelt, *Der erste Petrusbrief* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1978), y el estudio que se hace en D. Senior, *1 & 2 Peter*, 42-47.

⁶ 1 Pe emplea consecuentemente el término «temor» (*phobos*) para describir el respeto que uno debe a sólo Dios; así, en 2, 17, el autor pide inequívocamente a la comunidad que tema únicamente a Dios. Al emperador hay que «honrarle», como a cualquier otra persona. Véase, además, D. Senior, *1 & 2 Peter*, 46-47.

El autor pasa luego a hablar de otro grupo reprimido: el de las esposas de maridos no cristianos (1 Pe 3, 1-6). Puesto que en la sociedad romana se contaba con que la mujer abrazara las convicciones religiosas de su marido, las esposas cristianas en los matrimonios mixtos se hallaban en posición vulnerable⁷. Así ocurría especialmente si el marido era hostil al cristianismo, como parece suceder en los casos a que el autor se refiere (véase: «si algunos se muestran rebeldes a la palabra», 3, 1). Aun en esta situación potencialmente intolerable, el autor aconseja a la esposa cristiana que «se someta» (1 Pe 3, 1). En este contexto es importante conocer el significado preciso del término «someterse». El autor no aconseja la sumisión pasiva de la esposa al marido, porque de lo que se trata precisamente es de resistir con valentía a tal «sumisión». Lejos de eso, el autor insta a la mujer a continuar en su papel de esposa y de cristiana comprometida, exactamente igual que había aconsejado a los esclavos a que continuaran en su función o «se sometieran». La prudencia sugiere que la mujer no recurra a un enfrentamiento verbal directo con su esposo increyente, sino que deje que la «palabra callada» (1 Pe 3, 1) de su condición de buena esposa dé testimonio a su marido. Se invoca el ejemplo de Sara, que recuerda a la mujer cristiana «que practique el bien y que no tenga miedo alguno» (1 Pe 3, 6), que difícilmente se puede entender como exhortación a una mansa sumisión⁸.

El vivo ejemplo de los esclavos domésticos y de las esposas marca una pauta de valiente testimonio y de sufrimiento redentor, que es tarea y obligación de todos los cristianos. A pesar de las probabilidades del ridículo y de los celos, el cristiano debe continuar viviendo vida de integridad, no devolviendo «mal por mal ni insulto por insulto» (1 Pe 3, 9). Los cristianos han sido llamados a «bendecir», no a responder con hostilidad (1 Pe 3, 9). Deben vivir sin temor (1 Pe 3, 13-14), porque nadie podrá hacer verdadero daño a quien obra rectamente. En uno de los textos neotestamentarios más memorables sobre el testimonio, el autor exhorta a los cristianos «a reverenciar en vuestros corazones a Cristo como al Señor» y a estar «siempre

⁷ Sobre este punto, véase D. L. Balch, *Let Wives be Submissive: The Domestic Code in 1 Peter* («Society of Biblical Literature Monograph Series» 26) (Chico, Ca.: Scholars Press, 1981).

⁸ Desgraciadamente, este pasaje (1 Pe 3, 1-6) es utilizado constantemente para defender el papel subordinado de las mujeres, cuando —en realidad— escoge el caso de las mujeres que son esposas de no cristianos para ponerlas como ejemplo a la comunidad por las dificultades que han tenido que superar en su función de testimonio. El texto no se puede utilizar debidamente como ilustración de un modelo bíblico de matrimonio.

dispuestos a responder a cualquiera que os pida razón de vuestra esperanza; pero con mansedumbre y respeto» (1 Pe 3, 15).

El autor basa constantemente este testimonio de esperanza en el ejemplo de Jesús crucificado. Más que ningún otro libro del Nuevo Testamento, la carta 1 de Pedro recurre a los sufrimientos de Jesús. Esos sufrimientos se contemplan como un ministerio activo ejercido por Jesús. Él murió «por los pecadores, el justo por los injustos, para llevarnos a Dios» (1 Pe 3, 18). Incluso el descendimiento de Cristo al mundo inferior, como parte de su experiencia de la muerte, es contemplado como ocasión redentora. Se le describe «predicando a los espíritus encarcelados» (1 Pe 3, 19): ministerio que tenía la finalidad de liberarlos para que «vivan en espíritu según Dios» (4, 6)⁹.

Un punto significativo en la teología del testimonio, en la carta 1 de Pedro, es su tenor escatológico. El objetivo supremo del testimonio de la comunidad no se describe como un programa de reclutamiento para la iglesia. Lejos de eso, el autor espera que el mundo pagano, al ver las buenas obras de la comunidad, sea impulsado finalmente a «glorificar a Dios en el día de la visita» (1 Pe 2, 12). Así, pues, la función de la comunidad es preparar para el día final, cuando los no creyentes sean capaces de aclamar a su Dios. Esta perspectiva armoniza con el tenor de toda la carta. El tiempo del fin se cierne sobre un futuro próximo; la comunidad tiene que sufrir «por ahora un poco» (1 Pe 1, 6; 5, 10), «el final de todo está cerca» (4, 7), «es ya tiempo de que comience el juicio» (4, 17).

Este énfasis en la consumación de la historia humana va acompañado por un tono cósmico y «litúrgico» que se escucha en toda la carta. El día final será un día de salvación en el que el poder de Dios se revelará plenamente y toda la humanidad estará pronta a glorificarle (véase 1 Pe 1, 7.13; 2, 12; 4, 11.13; 5, 10). El término «gloria» resuena como un eco en toda la carta; connota cierto sentido de presencia triunfante de Dios que se hace visible en la realidad creada. Esta revelación final y la respuesta a ella de la humanidad es la motivación más profunda de la teología del testimonio que aparece en la carta. Los cristianos mismos serán arrebatados en esa aclamación de la gloria de Dios (1 Pe 4, 11), y el testimonio de su «buena vida» impulsará finalmente a los no creyentes a hacer lo mismo (2, 12). Esta visión amplia y positiva de la historia del mundo es quizás el secreto de la actitud generosa y amplia que la carta 1 de Pedro adopta con respecto al mundo pagano.

⁹ Sobre este texto enigmático, véase W. Dalton, *Christ's Proclamation to the Spirits* («Analecta Biblica» 23) (Roma: Biblical Institute Press, 1965).

La teología del testimonio desarrollada en esta carta es una contribución importante al concepto de misión en el Nuevo Testamento. El autor no habla de la predicación misionera itinerante, pero insiste en que los miembros de la comunidad dirijan sus intereses fuera de la comunidad y se comprometan en esta labor hacia el exterior¹⁰. No deben retirarse y encerrarse en una actitud defensiva, sino que deben participar en las instituciones creadas de la sociedad en que viven, y precisamente en ella deben ofrecer el testimonio –sin temor alguno– de sus buenas obras. La finalidad de este testimonio es la participación en la actividad redentora de Jesús crucificado cuyos sufrimientos «os llevaron a Dios» (1 Pe 3, 18). El punto culminante de la misión redentora de Jesús y de la comunidad llegará el «día de la visita», cuando todo el mundo pueda glorificar a Dios (1 Pe 2, 12; 4, 11).

Esta visión cristiana no tiene vestigio alguno de estrechas preocupaciones eclesíásticas. Si es correcta la datación que hemos sugerido para esta carta (es decir, un poco después de la muerte de Pedro y Pablo, probablemente en los años 70), entonces la carta 1 de Pedro afirma que el espíritu misionero de la comunidad no ha decrecido. Ahora bien, la situación, cada vez más delicada, de las iglesias locales en la sociedad romana centra el foco de la atención en un aspecto de la misión: el testimonio individual y corporativo de los cristianos en medio de una sociedad extraña.

El libro del Apocalipsis: testimonio profético

Es interesante comparar el libro del Apocalipsis (o «revelación») con la carta 1 de Pedro en lo que se refiere a la misión. Las dos obras son radicalmente diferentes en su forma y en su tenor, pero ambas tienen en común la preocupación por el testimonio ante el mundo grecorromano.

En contraste con el tono homilético exuberante de la carta 1 de Pedro, el Apocalipsis tiene aroma profético y apocalíptico fuerte. El autor adopta la forma de «carta» (véase especialmente 1, 4 - 3, 22), siguiendo quizás el ejemplo de las cartas paulinas, que debieron de dejar ya sentado en la iglesia primitiva este tipo de literatura pastoral. Ahora bien, el cuerpo principal de la obra emplea imágenes apoca-

lípticas, al trazar su visión dramática de la historia del mundo. Pero, tal vez de mayor importancia para comprender la finalidad del libro es la descripción que hace el autor de la obra, denominándola «profecía» (véase Ap 1, 3). El autor escribe para impartir a sus comunidades, en momento de crisis, enseñanzas tajantes y que destierren de ellas el temor.

No hay seguridad completa en cuanto a la fecha en que se escribió este libro. Muchos especialistas sugieren una fecha durante el reinado de Domiciano (81-96), cuando el culto al emperador se había convertido en grave problema para los cristianos y en ocasión para una persecución sistemática, aunque esporádica, por parte del estado romano¹¹. La situación con que tenían que enfrentarse las iglesias de Asia Menor, a las que va dirigido el libro, no consistía simplemente en su condición minoritaria en el seno de una mayoría con una serie diferente de valores. La negativa a participar en una función cívica tan importante como el culto tributado al emperador podía tener y de hecho tenía graves consecuencias económicas, políticas y sociales.

Ahora bien, el problema que aborda el libro del Apocalipsis no se limita a los enfrentamientos con la religión civil romana. Parece que ofrecen también problemas aquellos a los que el autor caracteriza como «los que dicen ser judíos» (Ap 2, 9; 3, 9). Éstos pudieran ser miembros de la sinagoga que se hallasen en conflicto con los cristianos en el período que siguió a la destrucción del templo, cuando ambos grupos buscaban un sentido de identidad de sí mismos. Pero más graves eran los conflictos *internos*. Mientras que la carta 1 de Pedro no ofrece indicación alguna de que haya divisiones o conflictos dentro de la comunidad cristiana, san Juan tiene duras palabras para los falsos maestros que, en opinión suya, constituyen una amenaza para la vida de la iglesia. Los mensajes dirigidos a las siete iglesias, que encabezan el libro, aluden a esos conflictos internos. Algunos han «abandonado su amor primero» (Ap 2, 4); otros están «a punto de morir», porque sus obras no son «perfectas» a los ojos de Dios, y otros finalmente se han hecho ricos y están pagados de sí mismos (3, 15-17).

Pero lo más perturbador de todo son ciertas facciones con doctrinas e influencias que disgustan profundamente a san Juan. Entre ellos se encuentra el partido de los nicolaítas (véase Ap 2, 6.15)), una

¹⁰ Véanse las observaciones de F. Hahn, *Mission in the New Testament* (Naperville: Allenson, 1965) 142, quien cree, basándose en esto, que la carta 1 de Pedro tiene tan sólo un sentido «modificado» de la misión. Pero la misión no debe definirse exclusivamente en función de la proclamación verbal; véase *infra*, parte III.

¹¹ Véase el estado de la cuestión en U. Vanni, *L'Apocalypse johannique. Etat de la question*, en *L'Apocalypse johannique et l'Apocalyptique dans le Nouveau Testament*, obra publicada bajo la dirección de J. Lambrecht («Bibliotheca ephemeridum theologicarum lovaniensium» 53) (Gembloux: Louvain University Press, 1980) 29-30.

mujer que se dice a sí misma «profetisa» y que es como Jezabel (2, 20), y los que mantienen «la doctrina de Balaam» (2, 14). No sabemos con seguridad quiénes eran estos grupos, ni si constituían incluso facciones distintas dentro de la comunidad, pero podemos hacernos alguna idea acerca de su postura por la interpretación que san Juan nos da de ella. Esos maestros permiten comer carne sacrificada a los ídolos (Ap 2, 14.20) y practican la «inmoralidad» (2, 14.20). El hecho de comer la carne sacrificada en los cultos paganos constituía un difícil problema de conciencia para la iglesia primitiva. Tan sólo parte de los animales sacrificados se consumía realmente en los actos de culto; el resto se vendía en el mercado público o se servía en los comedores gremiales de los diversos oficios. Sobre todo en este último caso, abstenerse de comer la carne podía originar a los cristianos dificultades económicas y sociales. Pablo se había enfrentado con este problema en la carta 1 a los Corintios y en la carta a los Romanos, llegando a la conclusión de que el hecho mismo de comer esa carne no era malo, pero instando a que se respetara la conciencia de los cristianos débiles para que no se sintieran escandalizados.

Ahora bien, para el autor del Apocalipsis tal solución no era aceptable. La reacción de Juan ante esta cuestión nos ayuda a comprender su postura teológica básica, incluido su sentido del testimonio cristiano. En opinión suya, el hecho de comer esas carnes era símbolo de solidaridad con todo el espectro del estado romano y con las pretensiones blasfemas de su emperador de gozar de prerrogativas divinas. La verdadera cuestión no era comer o no comer esa carne mancillada religiosamente, sino la lucha cósmica entre el reino de Dios y las fuerzas del pecado y de la muerte personificadas en el estado romano y en su culto idolátrico. Cuando el autor habla de la «inmoralidad» de los falsos maestros, no se refiere probablemente a indecencias sexuales (sentido literal del término griego *porneúσαι*, que se utiliza en Ap 2, 14.20), sino que emplea este término en sentido metafórico para referirse a la idolatría, como se hacía a menudo en la literatura judía¹². El cristiano que ha sido redimido por la sangre de Cristo no puede en modo alguno entrar en componendas arriesgando su lealtad al reino de Dios. Es absolutamente necesario un testimonio heroico y profético de no participación. Está asegurada la derrota de las fuerzas de la muerte; pero, hasta ese triunfo final, los cristianos deben vivir una vida de firme integridad.

Los fundamentos teológicos de esta vocación al testimonio heroico se encuentran en la dramática visión apocalíptica que san Juan

describe en su obra. El escenario es cósmico, abarcando toda la extensión de la historia futura. Se halla en juego el resultado de la lucha entre el bien y el mal y el destino supremo del mundo creado. El terreno inmediato es el poder deshumanizador del estado romano, pero detrás de esa lucha está oculto el combate cósmico entre Dios y Satanás. El potencial dramático de las imágenes apocalípticas permite al autor presentar los temas sin las limitaciones de tipos más tradicionales de literatura.

La amplitud del lienzo del autor le permite afirmar claramente la salvación universal querida por Dios y efectuada mediante la muerte y resurrección de Cristo. Así que aquí se reafirma vigorosamente un elemento clave de la teología de la misión que contemplamos en Pablo, en la literatura evangélica y en otras obras del Nuevo Testamento. El «cordero que fue degollado» es aclamado como aquel que con su sangre rescató para Dios a personas «de toda tribu y lengua y pueblo y nación, y los hiciste para nuestro Dios reino y sacerdotes, que reinarán sobre la tierra» (Ap 5, 9-10). Ofrecen alabanza al cordero todos «los que están en el cielo y sobre la tierra y debajo de la tierra y en el mar, y todo cuanto en éstos hay» (Ap 5, 13). El evangelio de esta salvación será proclamado a todos: «a los moradores de la tierra, a toda nación y tribu y lengua y pueblo» (Ap 14, 6).

Esta cristología cósmica es fundamental para el mensaje del Apocalipsis. Puesto que el Cristo resucitado se ha convertido en el instrumento de la salvación de Dios para todo el mundo, su «señorío» no tiene igual. Él es «el soberano de los reyes de la tierra» (Ap 1, 5). Y cuando él venga a juzgar, «lo verán todos, incluso los que lo traspasaron. Y por él se lamentarán todas las tribus de la tierra» (1, 7). Según la postura teológica de san Juan, ahí está la raíz del conflicto entre la iglesia y el imperio romano. Puesto que Roma trató de arrogarse prerrogativas que pertenecen únicamente a Cristo, se ha puesto en contra de Dios, demostrando así que es agente de Satanás. Esta maldad inherente a la «bestia» no es, para san Juan, una mera deducción teológica. El autor menciona los ataques de la bestia contra la comunidad (Ap 6, 9; 13, 7), su injusticia (13, 16-17; 18, 3.11-19) y su sensualidad (17, 2-5; 18, 1-3) como síntomas de que su naturaleza está esencialmente corrompida.

No cabe duda sobre cuál será el resultado de este enfrentamiento cósmico entre los seguidores del cordero y las fuerzas del imperio, entre el reino de Dios y el reino de Satanás. El autor, comenzando en el capítulo 19 y continuando hasta los capítulos finales del libro, ofrece una magnífica descripción del triunfo de Cristo. Roma es derrotada, Satanás es expulsado, y se crea un nuevo mundo, libre del pecado, la injusticia y la muerte. Los que perseveraron en dar testimonio del evangelio son arrebatados y participan en su momen-

¹² Véase J. Sweet, *Revelation* («Pelican Commentaries») (Philadelphia: Westminster Press, 1979) 89, quien remite a G. Vermes, *Scripture and Tradition in Judaism* (Leiden: E. J. Brill, 1961) 127-177.

to de triunfo: aquellos «que habían sido decapitados a causa del testimonio de Jesús y de la palabra de Dios, y cuantos no habían adorado la bestia ni su imagen, ni habían recibido la marca en la frente ni en la mano» (Ap 20, 4).

Es importante fijarse en que la visión juanina de la redención final se halla centrada plenamente en la creación¹³. Aunque el lenguaje apocalíptico habla de «un cielo nuevo y una tierra nueva» (Ap 21, 1) y supone una transformación total de la «era presente» («el primer cielo y la primera tierra pasarán», véase 21, 1), el autor contempla cómo el drama de la redención «desciende» a *este* mundo. Aquí estará la Nueva Jerusalén, y aquí se eliminará el sufrimiento y la injusticia (véase Ap 21, 1-8). A pesar de que el lenguaje apocalíptico de Juan pueda dar una primera impresión de negación del mundo, no ocurre tal cosa en realidad. La preocupación más honda del autor se cifra en torno a *este* mundo y a su destino supremo. Por eso, reacciona él tan enérgicamente ante la injusticia y las blasfemias del estado romano, que tratan de destruir la naturaleza que Dios quiso dar a la creación.

La cristología cósmica de san Juan y su preocupación por la redención del mundo le conducen a su teología del testimonio: una teología que no admite componendas. Su libro es literalmente un llamamiento a «la constancia del pueblo santo» (Ap 14, 12). Se pide a los cristianos que soporten la persecución, e incluso el martirio, antes que poner en contingencia su fidelidad a Cristo y su obra de redención. Puesto que san Juan contempla la lucha entre la comunidad y el estado romano en función de la lucha suprema entre el bien y el mal, entre Cristo y Satanás, no hay lugar para componendas en cuestiones tan fundamentales como es la de comer la carne sacrificada a los ídolos. Las consecuencias de tal postura pudieran originar una retirada efectiva de las esferas social y política de la sociedad grecorromana: postura completamente diferente a la de la carta 1 de Pedro. Pero ello no deja al libro del Apocalipsis en una tesitura completamente ajena al mundo. La retirada de los cristianos de la sociedad es un acto profético de testimonio ante la sociedad y a favor de la sociedad. Los cristianos deben proclamar ante el mundo la buena nueva de la salvación universal, y su púlpito es la negativa

¹³ Este enfoque, más bien político-social, del Apocalipsis es acentuado principalmente por E. Fiorenza; véase *Invitation to the Book of Revelation* (Garden City, N. Y.: Doubleday, 1981), y un ensayo sucinto en *Hebrews, James, 1 and 2 Peter, Jude, Revelation* («Proclamation Commentaries»), obra publicada bajo la dirección de G. Krodel (Philadelphia: Fortress Press, 1977) 99-120. Un estudio más técnico puede verse en *Redemption as Liberation: Apoc. 1, 5f. and 5, 9f.*: «Catholic Biblical Quarterly» 36 (1974) 220-232.

heroica a entrar en componendas con un sistema que ellos ven que está alineado con las fuerzas del pecado y la muerte. Los cristianos tienen que creer tenazmente en una visión de esperanza para el mundo, en una transformación que haga pasar del dolor y la injusticia a un mundo bueno de paz y belleza. En un nivel profundo, el libro del Apocalipsis es uno de los libros más «seculares» del Nuevo Testamento, uno de los libros que más interés tienen por el mundo.

Este énfasis en el «testimonio» —mediante participación activa en el caso de la carta 1 de Pedro, y mediante retirada activa en el del Apocalipsis— es expresión de la misión de la comunidad. El llamamiento al testimonio dimana de sus convicciones acerca de la universal voluntad salvífica de Dios y de su sentido de responsabilidad para con todas las personas, a causa del ministerio de Cristo resucitado.

Las cartas pastorales: 1 y 2 a Timoteo, la carta a Tito

La fuerte interacción con el mundo circundante, que es nota característica de la carta 1 de Pedro y del Apocalipsis, no aparece de manera tan clara en estas tres cartas. En ellas, la nota dominante es la preocupación por el orden interno y por el espíritu de las iglesias. Aunque estas preocupaciones domésticas embotan quizás un poco el filo misionero, no lo suprimen ni mucho menos.

La significación de las cartas pastorales para medir la temperatura de misión de la iglesia primitiva está relacionada parcialmente con la cuestión acerca de su datación y autoría. La mayoría de los especialistas contemporáneos creen que estas cartas son escritas pos-paulinas que datan de fines del siglo I¹⁴. Algunas diferencias notables en el estilo en relación con los escritos paulinos anteriores, y especialmente la preocupación por la estructura de la iglesia y el mantenimiento de la tradición frente a errores internos, se consideran prueba suficiente para situar estas cartas en algún tiempo bastante posterior a san Pablo, cuando la iglesia centraba más su atención en los asuntos domésticos. Esta concentración en los asuntos internos se considera síntoma del embotamiento del espíritu misionero a fines del siglo I, cuando la iglesia se encontraba ya más institucionalizada¹⁵.

¹⁴ Véase un estudio a fondo en W. Kümmel, *Introduction to the New Testament*, 370-387, y un estudio más popular en R. Karris, *The Pastoral Epistles* («New Testament Message» 17) (Wilmington, Del.: Michael Glazier, 1979) XL-XVI.

¹⁵ «La concentración en la vida y consolidación de las iglesias es tan intensa [en las pastorales] que ahora resulta ya imposible, en buena parte, hablar de comprensión de

Aunque este punto de vista tiene algún mérito, debiéramos ser prudentes y no sacar más conclusiones que las que los testimonios permitan. En primer lugar, no hay razón interna para que el interés por la consolidación de las estructuras eclesiales no haya coexistido con el sentido de misión hacia los de fuera. También los evangelios muestran interés por el ordenamiento de la iglesia, pero al mismo tiempo mantienen una vigorosa teología de la misión. Es muy posible que las cartas pastorales se escribieran más o menos al mismo tiempo que algunos evangelios ¹⁶. No perdamos de vista la finalidad específica de dichas cartas. Están dirigidas a líderes de la iglesia, les recuerdan cuáles son sus obligaciones con respecto a la solicitud interna por las iglesias y les exhortan a cumplir sus funciones de manera digna de su fe. Esto sigue siendo verdad, ya se trate de cartas auténticas de Pablo a Timoteo y a Tito, o bien de escritos seudónimos que evocan la memoria de Pablo para instruir a una generación posterior de dirigentes eclesiales. Puesto que el foco de la atención es la salud interna de la comunidad y de sus dirigentes, no podemos dar sino importancia limitada al hecho de que falte un poderoso impulso misionero hacia el exterior. En escritos de alcance más amplio, como la exhortación bautismal de la carta 1 de Pedro o como los evangelios, aparece más fácilmente toda la dimensión de la responsabilidad cristiana.

Incluso con sus preocupaciones domésticas, las cartas pastorales no guardan silencio en lo que se refiere a la misión. Vale la pena mencionar algunos aspectos del mensaje de esas cartas: aspectos que contribuyen, al menos indirectamente, a una visión global de la teología neotestamentaria de la misión.

En primer lugar, se enuncia claramente el alcance universal de la salvación, que es nota característica de la teología neotestamentaria de la misión. Uno de los más vivos ejemplos de ello lo tenemos en 1 Tim 3, 16:

«Él fue manifestado en la carne,
justificado en el Espíritu,
visto por ángeles,
proclamado entre gentiles,
creído en el mundo,
ascendido en gloria».

la misión, en el sentido en que esta expresión se ha venido utilizando hasta ahora, y que caracterizó al cristianismo más antiguo» (F. Hahn, *Mission in the New Testament*, 140). Como hicimos notar anteriormente, una evaluación así adquiere para Hahn carácter dogmático.

¹⁶ Así lo admite Hahn, y este hecho parece desconcertarle; véanse las observaciones que hace en las p. 162-163 de su obra *Mission in the New Testament*.

Esto parece ser parte de un himno citado por el autor para dar más vigor a la exhortación a la buena conducta, hecha en el versículo anterior (3, 15) ¹⁷. Una serie de declaraciones concatenadas describe la experiencia terrena y celestial sobre Cristo. La exaltación cósmica de Cristo («justificado en el Espíritu, visto por ángeles, ... ascendido en gloria») es asociada con la predicación universal del evangelio y con el impacto universal del mismo («proclamado entre gentiles, creído en el mundo»). Esto no se diferencia mucho de la extensa visión de Colosenses y Efesios. En el himno hay, desde luego, la suposición (sostenida también, como creemos, por el autor de la carta que cita el himno) de que el alcance de la misión de la comunidad es universal porque la muerte y exaltación de Jesús es un acontecimiento cósmico y universal. El tiempo pasado del verbo («fue proclamado», «fue creído») marca cierta distancia entre el autor y la misión, como si la proclamación entre los gentiles fuera ya un hecho consumado.

Otros pasajes de la carta 1 a Timoteo reflejan este horizonte universal y tienen mayor sentido de inmediatez. En 1 Tim 1, 15, san Pablo examina la experiencia de su propia conversión y cita un «dicho» que confirma esa experiencia: «Cristo Jesús vino al mundo para salvar a los pecadores». Este enunciado de la misión salvífica de Jesús evoca el texto de Jn 3, 15-16: texto clave para la teología de la misión en el evangelio de san Juan.

La voluntad de Dios de salvar a todos y la correspondiente misión universal de Cristo son afirmadas de nuevo, encarecidamente, en 1 Tim 2, 3-6:

«Es cosa excelente y agradable a los ojos de Dios, nuestro salvador, que quiere que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento de la verdad. Porque Dios es único, y único también el mediador entre Dios y los hombres: Cristo Jesús hombre, que se entregó a sí mismo como rescate por todos, y que es el testimonio dado a su debido tiempo».

El contexto, una vez más, es la reflexión de Pablo sobre su propia vocación misionera. La extensión del acontecimiento de la salvación marca el horizonte de la misión: «De este testimonio he sido yo constituido heraldo y apóstol –digo la verdad, no miento–, para instruir a los fieles en la fe y en la verdad» (1 Tim 2, 7). Pablo repite en 1 Tim 4, 10 esta finalidad universal de su misión: «Con este fin nos fatigamos y luchamos, porque hemos puesto nuestra esperanza en

¹⁷ Véase M. Dibelius, H. Conzelmann, *The Pastoral Epistles* (Philadelphia: Fortress Press, 1972) 61-63.

Dios vivo, que es el salvador de todos los hombres, muy especialmente de los creyentes».

Tales afirmaciones son menos vigorosas en la carta a Tito y en la carta 2 a Timoteo, pero siguen apareciendo en ellas. Tit 2, 11 proclama que «la gracia de Dios se ha manifestado para la salvación de todas las personas». La carta 2 a Timoteo habla más difusamente de «nuestro salvador, Cristo Jesús, que destruyó la muerte y trajo la vida y la inmortalidad mediante el evangelio» (1, 10). Ese evangelio es la «palabra» que Pablo recibió el encargo de proclamar «plenamente, para que llegue a oídos de todos los gentiles» (2 Tim 4, 17).

Aunque las cartas pastorales pudieran quizás orientar esas declaraciones de universalismo hacia el objetivo de inspirar fidelidad y buena conducta *dentro* de la comunidad (véase 1 Tim 3, 15; 1, 18-19; 2, 2.8 s.; Tit 2, 12; 2 Tim 1, 1.13; 4, 15), sin embargo la presencia de tales textos en las cartas demuestra que no ha desaparecido lo esencial de la teología neotestamentaria de la misión.

Otra característica de la teología de la misión en las cartas pastorales es el ejemplo mismo de Pablo¹⁸. Si está en lo cierto la conjetura de que esas cartas no fueron escritas por Pablo, entonces el autor utilizó el ejemplo del apóstol martirizado para instruir e inspirar a la comunidad. Es importante señalar que la imagen primordial de Pablo en esas cartas es precisamente la de apóstol misionero.

Las características escogidas tratan de ser fuente de inspiración para los destinatarios de las cartas, moviéndolos a guardar fidelidad a la tradición transmitida por Pablo y a permanecer vigilantes y sin tacha en el ejercicio de sus obligaciones. Y, así, Pablo es *el* apóstol (1 Tim 1, 1; 2 Tim 1, 1; Tit 1, 1) nombrado para el servicio de predicar el evangelio, a pesar de que antes había sido perseguidor de la iglesia (1 Tim 1, 12-17; 2, 7; 2 Tim 1, 11; 4, 17; Tit 1, 3). Pablo es quien ha llevado ese evangelio a todo el mundo (2 Tim 4, 17; véase también 1 Tim 3, 16).

De especial importancia es el sufrimiento que Pablo tuvo que soportar en el desempeño de su misión¹⁹. La expresión más elocuente de ello se encuentra en la carta 2 a Timoteo, donde se exhorta a éste a compartir sus «sufrimientos por la causa del evangelio, apoyado en la fuerza de Dios» (1, 8). Tal era la experiencia habida por Pablo; él había sido constituido «heraldo, apóstol y maestro», y «por esta causa sufro también todo esto» (2 Tim 1, 11-12). Las cadenas de Pablo, signos de su sufrimiento apostólico, son banda de

honor (2 Tim 1, 16; 2, 9). Como Cristo crucificado, Pablo sufre por la buena nueva de la salvación (2 Tim 2, 8), padeciendo por amor a los elegidos para que ellos también alcancen la salvación que está en Cristo Jesús con gloria eterna (2, 10). Aunque san Pablo es perseguido y maltratado, él aguantará hasta el fin; su sufrimiento es un sacrificio digno para Dios (véase 2 Tim 3, 10-11; 4, 6-8. 17-18). Todo esto se dice para que Timoteo predique sin temor alguno la palabra y enseñe. La historia de Pablo debe recordarse siempre: «Tú has seguido paso a paso mi enseñanza, mi conducta, mis decisiones, mi fe, mi comprensión, mi amor, mi constancia, mis persecuciones, mis sufrimientos» (2 Tim 3, 10). A diferencia de sus adversarios que fomentan la doctrina errónea, Timoteo debe «conservar en todo la serenidad, soportar las contrariedades, cumplir la tarea de evangelista, llevar a cabo tu servicio» (2 Tim 4, 5; véase 1, 8).

Los intereses y preocupaciones domésticas de las cartas pastorales siguen siendo dominantes. Aunque se describe a Pablo como el gran misionero del mundo de los gentiles, su ejemplo se propone a Timoteo en su función de dirigente preocupado por la buena salud de la iglesia. La fidelidad de Pablo al evangelio es un bastión contra la doctrina errónea; su sufrimiento apostólico debe inspirar a Timoteo para que persevere en su ministerio de dirigente. Esto marca cierta distancia entre la preocupación que se deja sentir en las cartas y la empresa misionera. En efecto, Pablo vuelve la mirada *atrás* para contemplar una carrera misionera que ya ha quedado terminada. El éxito de esa misión y las virtudes de que ha dado ejemplo deben inspirar ahora la vida interna de la iglesia.

A pesar de esta «distancia», sigue siendo muy significativo que Pablo el misionero cause tanto impacto en las iglesias a las que van dirigidas las cartas pastorales. Volvemos a sugerir que la suposición latente en estas cartas es que el evangelio es universal y que debe proclamarse a todo el mundo.

Aunque la mayoría de los elementos exhortativos de las cartas pastorales se dirigen hacia cuestiones internas y tratan de formar a «Timoteo» y a «Tito» en su función de dirigentes de la comunidad, sin embargo el autor concede alguna atención al testimonio positivo que la «buena conducta» puede dar al mundo de los de fuera.

Por ejemplo, cuando el autor habla de la buena conducta como ciudadano (véase 1 Tim 2, 1-7), lo asocia inmediatamente con la salvación universal y con la vocación de predicar el evangelio. Los diversos miembros de la comunidad deben vivir con integridad, para no escandalizar a los no creyentes. Por tanto, la mujer debe ser «modesta» y realizar «buenas obras» (1 Tim 2, 9-10). Los candidatos a obispos deben poseer las virtudes que están bien vistas en la sociedad y deben «tener buena reputación entre los de fuera» (1 Tim

¹⁸ Sobre este motivo, véase M. de Boer, *Images of Paul in the Post-Apostolic Period*: «Catholic Biblical Quarterly» 42 (1980) 359-380.

¹⁹ *Ibid.*, 366.

3, 1-7)²⁰. Los esclavos deben ser obedientes, «para que no se desacredite el nombre de Dios» (1 Tim 6, 1)²¹.

Este llamamiento a la buena conducta no tiene el mismo tono dinámico que en la carta 1 de Pedro o la sonoridad profética del libro del Apocalipsis. Hay que observar buena conducta para que la comunidad sea bien vista y pueda vivir en paz: una postura esencialmente defensiva. Pero no debemos llevar las cosas tan lejos. Las cartas pastorales afirman claramente la voluntad divina de salvar a todas las personas, y estas cartas conservan viva la memoria de Pablo como intrépido apóstol de los gentiles, que obraba sin miedo a nada. La presencia de estos dos componentes debe hacernos prudentes para no desesperar acerca de la existencia de una conciencia misionera en la iglesia de las cartas pastorales, aunque en dichas cartas no se exprese plenamente tal conciencia.

Hebreos, Santiago, Judas, carta 2 de Pedro

Los demás libros del Nuevo Testamento ofrecen pocos elementos que tengan importancia directa para el tema de la misión. Santiago encarece a los cristianos que vivan una vida íntegra, traduciendo su fe en buenas acciones de justicia y mutuo respeto. El autor no reflexiona explícitamente sobre el valor de testimonio de esas obras buenas, aunque tal valor bien pudiera deducirse como consecuencia de todo lo expuesto²².

Judas se concentra exclusivamente en problemas internos, reprendiendo los errores y la inmoralidad de «personas impías» (Jds 4) que hay en la comunidad. La carta 2 de Pedro toma de la carta de Judas buena parte de su contenido y espíritu polémico. Trata también del problema que constituyen algunos cristianos en la comunidad. En contraste con la situación que aparece en la carta de Judas, los «errores» que se combaten en 2 Pe parecen ser principalmente de índole doctrinal. Ahora bien, la carta es consciente del entorno, más amplio, de la comunidad. El autor adapta los elementos judeocristia-

²⁰ La lista de virtudes en la carta 1 a Timoteo es muy parecida a las listas de virtudes que se exigen para la bondad en general; véase M. Dibelius, H. Conzelmann, *The Pastoral Epistles*, 50-57, quien ofrece interesantes paralelos tomados de la literatura helenística.

²¹ Véase una exhortación parecida en Tit 3, 1-6.

²² Fijémonos en que Santiago, en 1, 1, dirige la carta a «las doce tribus que están en la dispersión», reflejando quizás el hecho de que los cristianos constituyen sólo una minoría, como ocurre en 1 Pe 1, 1. Ahora bien, Santiago no desarrolla las consecuencias de este hecho para el testimonio cristiano.

nos de Judas a un contexto enteramente gentil, y se refiere tanto a la predicación misionera de los apóstoles (2 Pe 3, 2) como a la experiencia de la conversión de los gentiles (2, 20)²³. Pero son referencias de pasada; la cuestión de la misión universal no figura en el temario del autor.

La carta a los Hebreos ofrece más posibilidades para la cuestión de la misión. Mediante una metáfora muy estudiada, la carta compara la obra redentora de Jesús y su poder como el Señor exaltado con el culto de Jerusalén —actualmente eclipsado y pretérito— y su sacerdocio. Por eso, la teología de Hebreos tiene amplitud cósmica y universal. El Cristo exaltado es «el Hijo», la palabra definitiva de Dios a la humanidad, el «clímax» en una larga serie de patriarcas y profetas que transmitieron el mensaje de salvación. Cristo es el «heredero de todas las cosas» y el agente de la creación. «Él refleja la gloria de Dios y es la impronta misma de su ser, sosteniendo el universo con su palabra poderosa» (Heb 1, 1-3). Esta poesía impresionante describe la función cósmica de Cristo en términos que se parecen a los del prólogo de san Juan. No cabe la menor duda de que el autor de la carta concibe la obra redentora de Jesús como de significación universal. La compasión de Jesús y su función intercesora se ejercen en favor de toda la humanidad (véase 2, 9-10. 14-18; 5, 7-9).

La imagen de Jesús como la palabra profética definitiva y como el singularísimo sumo sacerdote da también a la carta a los Hebreos una perspectiva de historia de la salvación, otro elemento clave en la teología de la misión en el Nuevo Testamento. El sacerdocio del templo era sólo una sombra de la función definitiva de Cristo como sacerdote (Heb 7-11); la fe de los patriarcas y el testimonio del Antiguo Testamento eran tan sólo una indicación de la gloria verdadera en la experiencia de los cristianos (véase Heb 11, 39-40).

El autor es consciente también de la predicación misionera de la comunidad. La buena nueva de «tan gran salvación» fue transmitida a los creyentes «por los que la escucharon» (Heb 2, 1-4). El autor conoce también el precio que tuvieron que pagar los que se dedicaron al evangelio; la conversión origina a menudo impropiedades y hostilidad por parte de los de fuera (Heb 10, 32-34).

Ahora bien, a pesar de estos elementos de una perspectiva de misión, la carta a los Hebreos no se mueve en esa dirección. La mayor parte del mensaje de la carta trata de la obra redentora del Jesús exaltado y de sus consecuencias para la perseverancia cristiana.

²³ Sobre este aspecto de la carta 2 de Pedro, véase T. Fornberg, *An Early Church in a Pluralistic Society: A Study of 2 Peter* («Coniectanea neotestamentica» 9) (Lund, Suecia: Gleerup, 1977).

No se dedica realmente atención a cuestiones como la de la suerte corrida por los gentiles o la responsabilidad de los cristianos con respecto al mundo de los de fuera.

Conclusión

La exploración de los restantes libros del canon ha dado algunos resultados significativos. Puesto que conocemos tan poco acerca del origen preciso y la fecha de muchos libros del Nuevo Testamento, no es prudente sacar conclusiones tajantes acerca de las «tendencias» de la conciencia misionera en la iglesia primitiva. La concentración en cuestiones domésticas tales como el orden de la iglesia, la doctrina y los conflictos internos pudiera dar la impresión de que iba palideciendo la perspectiva misionera mientras la iglesia se institucionalizaba más y más. Pero muchos de los autores de esos escritos fueron quizás contemporáneos de los evangelios e incluso de san Pablo, cuyo sentido de misión es indiscutible. Y, en el caso de la carta 1 de Pedro y del Apocalipsis, no cabe duda de que esas comunidades estaban despiertas y conocían bien las responsabilidades de los cristianos con respecto al mundo exterior. En particular, nos enteramos por esos escritos que el esfuerzo misionero de la comunidad primitiva no se consideraba como una actividad puramente *verbal*. El testimonio de una vida ciudadana vivida íntegramente (1 Pe) o incluso la negativa profética a entrar en componendas, retirándose de ciertas funciones sociales (Apocalipsis), se consideraban genuino testimonio de la buena nueva acerca de la salvación universal.

III

CONCLUSION

Donald Senior, C. P.
Carroll Stuhlmueller, C. P.

Fundamentos bíblicos de la misión

«He visto muy bien el sufrimiento de mi pueblo en Egipto y he escuchado las quejas que le arrancan los capataces de obras. Conozco bien sus angustias. Yo he bajado para liberarlo de la mano de los egipcios y hacerle subir de ese país a una tierra buena y espaciosa, a una tierra que mana leche y miel» (Ex 3, 7-8).

«Viendo a la gente, sintió gran compasión por ellos, porque, cansados de andar y tirados por tierra, parecían ovejas sin pastor. Entonces dice a sus discípulos: 'Mucha es la mies, pero pocos los obreros; rogad, pues, al dueño de la mies que envíe obreros a su mies'» (Mt 9, 36-38).

Ha quedado ya completada la perspectiva de las tradiciones del Antiguo y del Nuevo Testamento en lo que respecta a la misión universal de la iglesia. En esta parte final ofreceremos un ensayo a modo de reflexión sobre los resultados de las investigaciones y sobre la significación de dichos resultados para la iglesia contemporánea.

Síntesis

La hipótesis de trabajo, afirmada a lo largo de todo el libro, es que la biblia entera, no precisamente el Nuevo Testamento, pone los fundamentos en que se apoya la misión. Antes de enumerar nuestras conclusiones, será útil sintetizar brevemente los datos bíblicos estudiados.

Antiguo Testamento

Nuestro estudio del Antiguo Testamento comenzó admitiendo que, a primera vista, el movimiento de la historia de Israel y de sus Escrituras parece que es centrípeta, es decir dirigido hacia el interior, pero un análisis atento de la tradición bíblica descubre poderosas corrientes que se arremolinan en dirección contraria. Aunque Israel atesoraba su identidad como pueblo elegido por Dios, sin embargo en sus mejores momentos reconoció otros signos de profunda solidaridad con las naciones no elegidas y con el dinamismo de la historia secular que no entraba en los anales de su alianza.

El origen de Israel se sitúa en la familia de las naciones, y dentro del escenario de la historia secular se forjaría su historia de la salvación. Los pensadores religiosos de Israel supieron que, finalmente, habría que abordar, al menos en la era final, las relaciones de Israel con las naciones.

Acontecimientos seculares como el éxodo de Egipto y el asentamiento en el país, y celebraciones no israelitas como las fiestas de la cosecha, quedaron absorbidos y transformados en las estructuras israelitas de la vida y la liturgia, convirtiéndose en parte de la comprensión que Israel tenía de sí mismo como pueblo de Dios. Los orígenes seculares de esos acontecimientos y rituales, que ahora eran explícitamente sagrados, sembraron semillas de solidaridad con las naciones, y lazos que seguían estando presentes, aunque en general habían sido olvidados o incluso negados.

Cuando la preocupación de Israel por su propia identidad llegó a ser excesiva y sus instituciones sagradas de la monarquía y del templo llegaron a corromperse, la voz desafiante y crítica de los profetas despertó nueva atención hacia los que habían quedado marginados por la vida de Israel: los pobres, los oprimidos, los indefensos. Incluso la amenaza de la invasión extranjera podía interpretarse como instrumento purificador en manos de la justicia de Dios, que actuaba en favor de su pueblo. Estos impulsos hacia el exterior eran serios recordatorios de que los horizontes de Dios eran más amplios; intuiciones de la salvación que producían efectos más allá de los estrechos límites de Israel.

La estremecedora experiencia del destierro ilustró una vez más la ambigüedad de la aparente exclusividad de Israel. Como reacción ante el destierro, parte del alma de Israel se volvería más profundamente hacia el interior, según vemos por la voz profética de Ezequiel y por las reformas de Esdras y Nehemías; pero brillaba también otra visión alternativa: la elevada retórica del Déuteró-Isaías, con la función salvadora atribuida a Ciro, con el estruendor de los lejanos países de la costa, con la luz enfocada hacia las naciones.

Y, así, un recorrido por la historia del Antiguo Testamento revela que hay dialéctica entre las fuerzas centrípetas y las fuerzas centrífugas, entre la huida de lo secular y la absorción por lo secular, entre la preocupación por la propia identidad y la interacción responsable con el entorno, entre la condición de pueblo elegido por Dios y la conciencia humilde de la propia solidaridad con toda la familia humana.

De este marco amplio, nuestro estudio sobre las tradiciones del Antiguo Testamento pasó a un estudio más detenido de los temas y la literatura que ilustran esta dialéctica. La intuición fundamental de la biblia es que Dios es salvador antes que creador. Dios no comenzó con la construcción de un mundo perfecto, que luego –desgraciadamente– se viniera abajo. La vida, en la perspectiva bíblica, comienza con el rescate; la plenitud de la salvación señala hacia el futuro. Por eso, la experiencia salvífica de Israel puede representarse como un proceso de «humanización» en el que Israel va haciendo más profunda su vida como pueblo situado en un marco cultural y político, y que no obstante es atraído e impulsado hacia adelante en un viaje sagrado hacia el cumplimiento del sueño inspirado divinamente. Se detectan diferentes momentos de ese proceso: *a*) la erupción de nuevas ideas y acontecimientos que violentan el *status quo* y crean una nueva síntesis; el éxodo, la conquista y asentamiento, el destierro: todos estos momentos trastornadores, y otros más, son contemplados como sagrados por las Escrituras; *b*) interludios en los que nuevas ideas, estructuras e intuiciones son absorbidas por las personas; se trata de un período de indigenización; *c*) el ciclo se completa, pero avanza no obstante gracias a una nueva síntesis originada por la voz desafiante y crítica de los profetas que hace que tiemble la complacencia en que Israel vivía, y que purifica su política y sus estructuras sociales, y descubre nuevas perspectivas.

Tal proceso, visible claramente en toda la historia de Israel, no cesó con el Antiguo Testamento; y ayuda también a iluminar la experiencia del Nuevo Testamento y de la historia de la iglesia. El testimonio de la biblia nos permite ver que, incluso en esta constante transformación de las estructuras históricas, los valores de la religión bíblica quedan protegidos y realizados.

Puesto que el movimiento profético es un elemento clave, nuestro microscopio se aproximó más para examinar este aspecto de los datos bíblicos, tan importante para comprender la teología de la misión en Jesús y en la iglesia primitiva. El movimiento profético se vio que era la tercera parte del ciclo descrito anteriormente: un movimiento que critica, habla al corazón y purifica a Israel, cuando éste se siente demasiado a gusto en la «indigenización» y se deja absorber por los valores seculares, sin ofrecer resistencia crítica y

cayendo a veces en franca infidelidad. La crítica penetrante ejercida por el movimiento profético conseguiría una y otra vez la completa reagrupación de Israel en torno a su identidad, a pesar de experiencias de tanta intensidad como la de la dispersión de las tribus septentrionales en el año 721 a. C. y la de la devastación del sur en el año 587. Pero de esas cenizas saldrían nuevos impulsos de vida. A través de todas las voces proféticas de crítica y desafío, lo que permanece como clave es el amor que inspira la alianza entre Yahvé e Israel: relación que hace que, supremamente, la infidelidad sea intolerable, y que impulse a Israel a adquirir nueva conciencia y experiencia del interés y preocupación de Yahvé por los pobres y los indefensos. Esta misma experiencia penetrante de la sobrecogedora compasión divina, y sus resultados purificadores, serán de suma importancia en la carrera profética de Jesús mismo, como veremos. Jesús encuentra sus predecesores en los ardorosos ministerios de Oseas y de Isaías.

Puesto que los profetas se servían como medio de los acontecimientos seculares, y puesto que hacían sentir vivamente a Israel la soberanía de Dios y de su alianza —una soberanía que sobrepasaba todas las fronteras—, la predicación profética tuvo consecuencias importantes para el dinamismo misionero de las Escrituras.

De todas las dimensiones de la religión bíblica, la que parece más problemática para la teología de la misión es la preocupación absorbente de Israel por su propia identidad como pueblo elegido. Y, así, este aspecto se convirtió en foco especial de nuestro estudio. El concepto de elección, paradójicamente, enterró en su interior la doctrina sobre un pueblo *no* elegido. Los elementos de la condición privilegiada de Israel —tierra, seguridad, paz, recursos— no fueron nunca privilegios absolutos, sino que «exigían constantemente la actitud de compartir con humildad». Dios escogió a Israel, afirman las Escrituras, no a causa de su valor o de su condición o de sus logros, sino como demostración del amor gratuito de Dios hacia los que nada tienen. Esta afirmación fundamental de las Escrituras aparece siempre como un freno contra la exclusividad que potencialmente se halla presente en el concepto de elección.

Esta ambigüedad inherente al concepto que Israel tiene de sí mismo como pueblo elegido tiene un eco en su visión del extranjero: una visión que va evolucionando. En el período patriarcal, las relaciones con los extranjeros eran —que nosotros sepamos— relativamente cordiales, pero las circunstancias políticas de Israel, que luego fueron cambiando, apagaron esa cordialidad. La esclavitud sufrida en Egipto y el destierro, por ejemplo, crearon una profunda aversión hacia los de fuera. Después del destierro, aparecieron diferentes cepas de tradición. El enclave de Jerusalén, que tiene sus ecos en los escritos de Joel y de Esdras, miraba desabridamente a todos los de

fuera, y la tradición apocalíptica saboreaba la certidumbre del futuro juicio contra los enemigos de Israel. Sin embargo, Isaías hablaba favorablemente de que las naciones, en los tiempos escatológicos, se congregarían en Sión con gozo y oración.

Paradójicamente, el concepto que Israel tenía de la «elección» proporcionaba también una apertura hacia el universalismo. La «elección» (*bāhar*) de Israel por Dios había sido un acto de amor gratuito. Ese amor era la base de la identidad de Israel como pueblo de Dios. Y ese amor rompería también las estrechas fronteras de Israel y llegaría hasta los *gôyim*. El Déutero-Isaías, particularmente en los cantos del siervo, ilustra ese movimiento hacia una perspectiva universal.

Si se le plantea a la biblia la pregunta acerca de la misión, la biblia revela una dialéctica evolutiva entre la identidad y la trascendencia, entre la absorción de acontecimientos y valores seculares y el desafío profético a todos esos elementos seculares. Esto nos conduce a las dimensiones finales del Antiguo Testamento que tienen particular significación para la misión: la oración del Antiguo Testamento y su vida litúrgica. Sobre todo en los salmos uno siente la base experiencial de la tradición religiosa de Israel. Los acontecimientos seculares fueron absorbidos e interpretados y celebrados a la luz de la fe judía. El poder intuitivo de la oración y la celebración permitió también a Israel encender y conservar intuiciones acerca de la soberanía universal de Dios —y, por tanto, acerca del alcance universal de la salvación—: intuiciones que se hallan perdidas en medio de los aspectos más discursivos y polémicos de otras tradiciones veterotestamentarias.

Encontramos, pues, en el Antiguo Testamento algunos elementos significativos que son de importancia esencial para la misión: la soberanía universal de Dios sobre todos los pueblos y sobre la historia entera, una fuerte interacción entre la comunidad de Israel y la cultura y acontecimientos seculares, y una proyección de la historia futura en la que las naciones llegarían a constituir, junto con Israel, un solo pueblo elegido que aclame a Dios. Ahora bien, estos elementos no cuajaron en una actitud misionera activa. Las intuiciones sobre la función colegial de Israel con respecto a las naciones permanecieron en la periferia, especialmente en el período que siguió al destierro. A pesar de que, en el período intertestamentario, se realizó alguna actividad proselitista, ello sucedió siempre dentro de una perspectiva etnocéntrica: los gentiles podían hacerse judíos y participar así de la condición privilegiada de Israel. Israel no estaba llamado a ir a las naciones; a las naciones se les permitía llegarse a Israel.

De la visión panorámica de las tradiciones del Antiguo Testamento pasamos ahora al Nuevo Testamento. Sin lugar a duda, la persona y el ministerio de Jesús fue el catalizador que desencadenó el impulso cristiano hacia la misión. Las intuiciones que habían permanecido latentes en la conciencia de Israel ocuparon ahora el lugar central.

Sin embargo, es compleja la relación de Jesús con los gentiles y la misión de la iglesia entre ellos. Los testimonios evangélicos sugieren que Jesús no se dedicó de lleno a la misión entre los no judíos; en vez de eso, Jesús limitó su ministerio a hablar al corazón a la comunidad de Israel y a restaurarla. Ahora bien, algunos aspectos fundamentales de la misión de Jesús se convirtieron en inspiración y en fuente para la misión universal de la iglesia después de pascua. La predicación de Jesús, sus parábolas y sus sentencias hablan de la venida del reinado de Dios y de la necesidad de la conversión para responder al amor clemente y misericordioso de Dios. Los exorcismos y curaciones efectuados por Jesús son signos vivos y experiencias anticipadas de la compasión de Dios: compasión que caracterizará al reino que llega. Una convicción central de Jesús es que el Dios del reino está caracterizado por su misericordia gratuita: tema que se escucha en las parábolas de Jesús y que queda demostrado por la compasión de que Jesús da muestras en sus propios actos y en su interpretación de la ley. Jesús va más allá de los límites fijados por sus contemporáneos y ofrece –de manera llamativa– la misericordia de Dios a los pobres, a los marginados y a los pecadores, y ocasionalmente también a los gentiles.

Este potencial del ministerio de Jesús relativo al reino es de capital importancia para el sentido de misión en el Nuevo Testamento. En efecto, Jesús ejercía una función profética, continuando el dinamismo que hemos observado en el Antiguo Testamento. Su experiencia intuitiva de Dios como Dios de poder universal y de clemencia absoluta le condujo a oponerse al particularismo estrecho de sus contemporáneos. Aunque el ministerio de Jesús estuvo confinado, en su mayor parte, a Palestina, las iglesias pos-pascuales consideraron que estos aspectos de la misión de Jesús eran muy significativos para el alcance de su propia labor misionera. La resurrección de Cristo demostró que había amanecido la nueva era de la salvación: una era en la que se decidiría la suerte de toda la humanidad. Y mediante el poder de Cristo resucitado y de su Espíritu, los discípulos recibieron el encargo de llevar hasta el mundo y ejercer en él este ministerio del reino.

En los capítulos subsiguientes hemos explorado las diversas

formas en que los autores del Nuevo Testamento reflexionaron sobre esta misión universal. Para todo ello, la persona de Cristo siguió teniendo importancia central.

El punto de partida para san Pablo fue su experiencia de conversión. Su encuentro con Cristo resucitado transformó su visión de la humanidad, de la historia y de su propia vocación personal. Como judío creyente, Pablo no dudó nunca de que el poder de Dios era soberano sobre todos los pueblos. Pero, a través de su encuentro con Cristo resucitado y, creemos, gracias a su formación en el seno de la comunidad cristiana, Pablo llegó a estar convencido de que Dios estaba ejercitando ese poder soberano por medio de Jesucristo y de que, a través de Cristo, estaba ofreciendo en ese momento la salvación a todos los pueblos, tanto judíos como gentiles. Pablo creyó que él estaba llamado –según el modelo de los profetas del Antiguo Testamento– a ser el proclamador de esta gracia ante los gentiles. De esta experiencia seminal nace la extraordinaria riqueza de la teología paulina de la misión.

La carta a los Colosenses y la carta a los Efesios amplían aún más el horizonte misionero de la comunidad. La situación en Colosas estimuló a Pablo a afirmar el señorío de Cristo sobre el universo entero. Mediante Cristo, el poder salvador de Dios supera todos los hados amenazadores del cosmos. Esta cristología cósmica, a su vez, permite a la carta déuteropaulina de Efesios revelar la perspectiva misionera de la iglesia. El Cristo cósmico ha sido dado como «cabeza» que está sobre el cuerpo de la iglesia, al que llena de las dimensiones universales de Cristo. Y, así, la iglesia misma está llamada a ser instrumento y modelo de reconciliación universal entre todos los pueblos. La propia misión de Pablo, consistente en unir a judíos y gentiles en una sola iglesia, brilla como símbolo del momento final de la salvación en el que todos los pueblos quedarán unidos bajo el poder del Dios único.

Los evangelios sinópticos ofrecen una historia de la persona y la vida de Jesús para marcar su dirección a la misión de la iglesia. Marcos, por ejemplo, refiere detalladamente el ministerio de Jesús en Galilea, y lo hace de tal modo que ambas orillas del lago –la de los judíos y la de los gentiles– sienten el impacto de la proclamación del reino. Mediante la experiencia acerca de la muerte y la resurrección de Jesús, los discípulos llegan finalmente a comprender el alcance de su misión y proclaman el evangelio a todas las naciones (Mc 13, 10), mientras la comunidad espera el retorno de su Señor y la consumación de la historia.

San Mateo ofrece orientación a su comunidad judeocristiana en su pugna en torno al universalismo. Una vez más se evoca el potencial de la misión de Jesús relativa al reino –ese potencial que derriba-

ba fronteras— para respaldar con autoridad la misión de los discípulos entre los gentiles. La interpretación que Jesús da de la ley, tal como la presenta san Mateo, acentúa proféticamente la compasión y la justicia. Su poder de curación llega hasta los pecadores y los marginados. Jesús bendice y elogia la fe de los gentiles. Estos signos llegan a ser la norma, cuando queda inaugurada la nueva era con la muerte y la resurrección de Jesús, y la comunidad es enviada por Cristo resucitado con el encargo de hacer discípulos a «todos los pueblos».

Lucas-Hechos, entre todos los escritos del Nuevo Testamento, ofrece una de las más completas reflexiones sobre la misión universal. El ministerio profético de Jesús vuelve a ser el modelo. Su misión de misericordia y justicia —una misión ungida por el Espíritu Santo— se halla reproducida en el ministerio expansivo de la iglesia pospascual. En los Hechos, Lucas nos muestra la lucha de la iglesia judeocristiana de Jerusalén, cuando fue impulsada por el ejemplo de Jesús y el poder del Espíritu a sobrepasar sus estrechos límites e incluir entre sus miembros a los gentiles. La misión de la comunidad de ir «hasta los confines de la tierra» es el resultado final de la labor de salvación prometida por las Escrituras e inaugurada por Jesús.

El evangelio de san Juan trae un nuevo estilo literario y teológico, pero la cuestión de la misión sigue siendo central. El empleo de las tradiciones sobre la sabiduría y la evidente sensibilidad a la cultura helenística dan perspectiva cósmica a la misión de Jesús, tal como san Juan nos la presenta. Jesús es la palabra hecha carne, el Hijo preexistente enviado para redimir al mundo. La misión de Jesús reveló el propósito salvador de Dios y alcanzó su punto culminante en el acto por el que Jesús se sacrifica a sí mismo, dando la vida por sus amigos. A través de la muerte y la resurrección, Jesús regresa triunfante al Padre y envía sobre la comunidad el don del Paráclito. El Espíritu/Paráclito capacita a la comunidad para continuar en el mundo la misión de Jesús.

En un capítulo final hemos estudiado los restantes libros. En ellos, la naturaleza misionera de la comunidad aparece quizás como menos dominante, pero sigue estando presente. La carta 1 de Pedro y el libro del Apocalipsis exhortan a una misión de testimonio heroico. Para Juan, el autor del Apocalipsis, este testimonio es una confrontación profética con las características impías y deshumanizadoras del estado romano. Por contraste, para la carta 1 de Pedro, el testimonio significa la participación activa de una persona en la sociedad, comportándose como buen ciudadano y manteniendo al mismo tiempo la integridad del propio compromiso con el evangelio. El llamamiento al testimonio sigue haciéndose en otras obras como la carta de Santiago, la carta a los Hebreos y las cartas pastorales. Pero las

preocupaciones de estas cartas no se dirigen hacia la misión. Las pastorales evocan la carrera misionera de Pablo, pero su sufrimiento apostólico y su celo se emplean como modelo para la actividad del dirigente fiel *dentro* de la iglesia, más bien que como modelo de la responsabilidad que le incumbe a la iglesia con respecto al mundo exterior.

Así, pues, a través del Antiguo y del Nuevo Testamento, la cuestión de la misión dista mucho de ser una cuestión periférica. En el Antiguo Testamento, este motivo debe buscarse en la compleja y evolutiva dialéctica entre Israel y su Dios soberano y entre Israel su entorno secular. Con la figura de Jesús, las fuerzas centrífugas que brotan desde dentro de las Escrituras hacen erupción y se dirigen hacia el mundo no judío. Los escritos del Nuevo Testamento representan las múltiples maneras en que los miembros de la comunidad cristiana reflexionaron sobre su experiencia misionera y sobre su relación con la persona de Jesús y con la historia de Israel.

Fundamentos bíblicos

Nuestro estudio de la literatura bíblica ¿qué nos ha enseñado acerca de los fundamentos de la misión universal? ¿Cuáles fueron las convicciones y el dinamismo que, supremamente, hicieron que Israel y la comunidad cristiana primitiva se volvieran de una preocupación demasiado exclusiva por su propia identidad hacia una responsabilidad activa por el mundo de los de fuera? Este dinamismo aparece en forma de cuatro temas clave.

1. *La soberanía de Dios y su voluntad de salvar a la humanidad*

La convicción de que el Dios de Israel era soberano sobre todos los pueblos y de que era un Dios salvador es una convicción absolutamente fundamental para las Escrituras.

Esta convicción aparece claramente en el Antiguo Testamento. El Dios que rescata a Israel de Egipto tenía poder absoluto sobre faraón. El Señor que plasma el mundo y hace a la persona humana a su imagen y semejanza es el señor de toda la creación. Incluso cuando Israel se concentraba en su privilegio especial como pueblo elegido, nunca perdía de vista el hecho de que esta elección había sido un acto de gracia por parte de Dios. Yahvé escogió para sí un pueblo insignificante. Pero el señorío y la autoridad de Dios se extendía sobre todos los pueblos, especialmente cuando dichos pueblos se

veían mezclados en la historia de Israel. Esa soberanía realza más todavía el carácter gracioso de la elección divina de Israel.

El poder y la autoridad de Dios se experimentan como salvadores. El hecho de que Dios librara a Israel de su esclavitud es una revelación de la forma en que este Dios soberano puede actuar en favor de todas las naciones, como señalaba Amós en una luminosa intuición: el mismo Dios que sacó a Israel de Egipto, sacó «a los filisteos de Kaftor y a los arameos de Quir» (Am 9, 7). También la elección de Israel es un acto de salvación que llama al pueblo a la santidad y a la vida. Incluso cuando Israel se centraba en su condición de elegido, no se atrevió nunca a mantener consecuentemente que el poder salvador de Dios se ejercitara *exclusivamente* en favor de Israel. Los sentimientos profundos de las Escrituras experimentan que la voluntad salvífica de Dios es tan extensa como su preocupación compasiva por las personas que sufren, y tan poderosa como su autoridad soberana. La suerte de las naciones no es un tema principal, ni se elabora una respuesta sistemática a esta pregunta; pero Israel vislumbraba que también las naciones encontrarían de alguna manera al Dios salvador.

Esta naturaleza soberana y salvadora del Dios bíblico respalda los impulsos centrífugos que hemos detectado en varios motivos bíblicos. No se eliminan los acontecimientos y valores seculares, pero quedan absorbidos en la cultura, culto y lenguaje de Israel. Los profetas se alzaron contra el abuso de la autoridad divina por los reyes, porque la injusticia de éstos parecía expulsar a los pobres y a los indefensos fuera de las fronteras del reino de Dios. Los ataques de los pueblos extranjeros contra la paz de Israel podían contemplarse, supremamente, como iniciativa soberana de Dios que purificaba a Israel y abría nuevas perspectivas de gracia. Las convicciones sobre la voluntad salvífica universal de Dios persuadirán a Isaías de que un ministerio concentrado exclusivamente en Israel era «cosa demasiado ligera» y que Yahvé tenía que llegar a ser «luz para las naciones».

Esta imagen profunda de Dios –universal y salvadora– se halla presente también en el corazón del Nuevo Testamento, y se convierte supremamente en la fuerza impulsora de la misión de la iglesia. Como tal, es uno de los lazos más fuertes entre el Antiguo Testamento y el Nuevo, entre la experiencia de Israel y la experiencia de la comunidad cristiana. Aquí también la fuerza catalizadora es Jesús. El impulso de su ministerio profético dimana de su piedad. Un Dios soberano y clemente es el actor supremo en las parábolas de Jesús acerca del reino y en sus historias de misericordia. El poder salvador de Dios, que va mucho más allá de los límites arbitrarios de las leyes sobre el sábado y de la pureza ritual, da sólida base a la irritante asociación de Jesús con los pecadores y a su interpretación de la ley

en función del mandamiento del amor. El impulso liberador de la misión de Jesús –impulso dimanado de su experiencia de Dios como soberano y salvador– es causa fundamental (como hemos enunciado repetidas veces) de la misión de la iglesia.

Los evangelios transmiten fielmente este aspecto del mensaje de Jesús. El Dios del reino que llega, tal como lo proclama Jesús en los evangelios sinópticos, es un Dios salvador que se revela en los actos de enseñanza y curación realizados por Jesús. La cercanía del reinado de Dios exige la respuesta de la conversión. Asegura también la transformación y la salvación para todos los que se abren a él. Aunque la aparición de ese reinado irrumpe primero en Israel, cada uno de los evangelios expone claramente que su alcance es universal e incluso cósmico. Los marginados, las mujeres, los gentiles son signos de esa futura erupción del poder salvífico de Dios. Cada evangelista contempla esta explosión dentro de la perspectiva de la historia: el mismo Dios que constituye el foco de la esperanza de Israel, se da a conocer ahora al mundo a través de Jesús y de su comunidad. Lucas-Hechos lo enuncian así clarísimamente en su cita programática de Isaías: «Toda carne verá la salvación de nuestro Dios». También el evangelio de san Juan está lleno de este sentido de la soberanía de Dios y de su voluntad salvadora. La finalidad misma de la misión del Hijo es revelar este poder de amor a todo el mundo (Jn 3, 15-16) y esta misión configura la responsabilidad de la comunidad ante el mundo.

Lo mismo se puede afirmar de todos los escritos del Nuevo Testamento. Mediante su experiencia de conversión, Pablo queda convencido de que tanto a los judíos como a los gentiles se les ofrece ahora la salvación. Esa visión inicial queda confirmada por su reflexión sobre la autoridad universal de Dios y su propósito salvador: «¿Acaso Dios lo es de los judíos solamente? ¿No lo es también de los gentiles? ¡Sí! También lo es de los gentiles. Pues no hay más que un solo Dios» (Rom 3, 29-30). La sabiduría de Dios se ha revelado en la cruz, porque san Pablo entiende que este instrumento paradójico de salvación permite que el poder absoluto de Dios se revele sin ninguna restricción por parte del ingenio o de la habilidad humana. Dios quiere salvar, y ni siquiera la muerte puede embotar ese poder. Colosenses y Efesios desarrollan más todavía este tema. El señorío de Cristo es, él mismo, expresión de la «plenitud» de Dios, de su propia autoridad soberana. Ese señorío es salvífico y se extiende sobre todos los niveles del universo.

La referencia a la salvación universal en Timoteo, la metáfora –bien trabajada– del culto en Hebreos, el colorido litúrgico de 1 Pe, el triunfo apocalíptico de la salvación en la perspectiva del Apocalipsis: todos estos elementos dimanen de la convicción fundamental

acerca de la soberanía absoluta del Dios revelado por Jesús. Son evidentes las consecuencias que de todo ello se desprenden para la misión. Para Israel, esta imagen de Dios significaba que no podía nunca desentenderse de la suerte de los gentiles. Israel no podía correr el riesgo de considerar a Yahvé como un Dios puramente privado. El poder trascendente de Dios y su extensión a las naciones eran un recordatorio constante de los límites a que estaba sometido el título que Israel alegaba para unas relaciones especiales con Dios, para su condición de pueblo elegido, aunque Israel estaba firmemente convencido de esta condición.

Análogamente, los primeros cristianos estaban convencidos de que el Dios que gobierna todos los pueblos los llamaba —en Jesús— a llevar el mensaje de salvación más allá de los confines de Israel. Tal fue el sentido supremo de la misión de Jesús, y tal fue el impulso dado a la comunidad por la muerte y resurrección de Cristo y por el consiguiente don del Espíritu. Ahora bien, hubo tendencia a subestimar el alcance de la autoridad de Dios y tendencia a sobreestimar los privilegios de la iglesia en cuanto elegida. Y estas tendencias fueron fallos que los primeros cristianos tuvieron en común con sus antecesores judíos. Como hemos visto repetidas veces en nuestro análisis del Nuevo Testamento, la misión universal fue aceptada por los primeros cristianos con algún grado de desgana y confusión. Fue tentación constante la tendencia a mantener la exclusiva y a cerrar las puertas a los de fuera, como si éstos quedasen al margen del propósito divino de salvación, o —por lo menos— a poner trabas a la aprobación divina a ellos dirigida. Uno de los antidotos más poderosos contra esta exclusiva fue la evocación —formulada por Jesús y por los autores del Nuevo Testamento— de la creencia más constante y profunda de la biblia: el Dios de Israel era el Dios de las naciones y nada podía obstaculizar su reinado salvador.

2. *La historia como historia sagrada y reveladora*

La creencia en que Dios actúa en la historia y por medio de la historia es una convicción básica que palpita desde el principio hasta el fin en las Escrituras, y que posee importancia fundamental para la cuestión de la misión. Así lo hemos venido observando una y otra vez en los textos bíblicos examinados. El Dios de Israel no es un Dios-arquitecto que cree su mundo y lo abandone en el universo, sin preocuparse más de él, sino que el Dios bíblico se revela en acontecimientos históricos e instituciones humanas. La migración de Egipto, la entrada en Canaán, la elaboración de códigos de leyes, la evolución

del gobierno monárquico, el trauma del destierro, la vida de Jesús, las luchas y victorias de la iglesia primitiva: todas estas cosas constituyen una arena donde la biblia detecta la presencia de Dios. Al reflexionar sobre esos momentos culminantes de su historia, las tradiciones bíblicas y los escritores de la biblia presentaron la visión de Dios y del destino humano que constituye la herencia bíblica.

Una característica importante de esta revelación en la historia es que dicha revelación no se limita a acontecimientos y estructuras explícitamente *religiosos*. Los acontecimientos llamados seculares, que quedan bastante más allá de los límites de lo que se denominaba sagrado o religioso, se convierten también en la arena de la salvación. El acontecimiento original del éxodo puede considerarse, en sí mismo, como un fenómeno puramente político y social. La evolución del régimen monárquico, en tiempo de David, fue —en lo principal— el resultado de la convergencia de fuerzas históricas y políticas. Las invasiones llevadas a cabo por Asiria y Babilonia, las personalidades dominantes de Ciro, Alejandro y Epífanos fueron acontecimientos seculares de la historia universal. Ahora bien, esos acontecimientos seculares, y muchos otros, fueron interpretados de hecho como acontecimientos sagrados: como acontecimientos en los cuales y por medio de los cuales el Dios de Israel iba plasmando el destino de su pueblo.

Las instituciones de Israel se acomodaron también a esta estructura o configuración. Fenómenos puramente seculares, como el lenguaje, las celebraciones, los códigos de leyes y otras instituciones culturales fueron absorbidos por Israel y considerados supremamente como fenómenos «sagrados», como estructuras y valores en los que el Dios de Israel hacía sentir su presencia.

Podríamos tomar también del Nuevo Testamento una lista de ejemplos, aunque el marco de tiempo —más comprimido— no conceda un margen tan amplio para la reflexión sobre la historia secular. Sin embargo, acontecimientos tales como el censo de Augusto, las veleidades de Pilato, la destrucción del templo por los romanos y las reflexiones de los filósofos estoicos sobre la virtud humana son unos cuantos ejemplos de estas mismas tendencias a absorber lo que pudiera considerarse como acontecimientos e instituciones puramente seculares, dentro del círculo de lo sagrado y lo revelador ¹.

¹ Lucas, por ejemplo, tiene buen cuidado de relacionar los acontecimientos del origen de Jesús y de la inauguración de su ministerio con el marco secular y político de aquel tiempo (1, 1; 2, 1; 3, 1); los cuatro evangelios se refieren al papel importante desempeñado por Pilato en los sucesos que condujeron a la muerte salvífica de Jesús; los discursos apocalípticos podrían haber sido desencadenados, en parte, por la reflexión de los primeros cristianos acerca de la destrucción de Jerusalén y del templo; Pablo refleja consecuentemente la sabiduría moral común de sus días en las listas de

Los escritores del Nuevo Testamento no vacilaban en utilizar el lenguaje y las categorías del pensamiento de la cultura helenística para sus reflexiones sobre la persona de Jesús.

El descubrimiento de lo sagrado en lo secular tiende a romper el muro de separación entre ambos. Esta pudiera ser la consecuencia más importante para la teología de la misión. Si se puede detectar la presencia de Dios en los acontecimientos seculares y en la historia de los pueblos, más allá de la zona de lo sagrado o de los confines de Israel o de la iglesia, entonces hay que dilatar el horizonte del pueblo de Dios. La literatura evangélica apunta hacia esta dirección, cuando habla de los «buenos» de fuera que, algunas veces, irrumpen en el relato o en la zona de lo explícitamente sagrado. Los «magos» paganos siguen las estrellas y acuden buscando al mesías y le rinden homenaje, mientras que un rey judío y su corte permanecen hostiles y recelosos (Mt 2). Un centurión romano da muestras de más fe en Jesús que los israelitas (Mt 8, 10). Una mujer samaritana llega a ser la proclamadora de la palabra entre sus conciudadanos (Jn 4). Una mujer siro-fenicia, con su fe tenaz, consigue que Jesús cure a su hija (Mc 7, 29). El eunuco etíope y Cornelio –gentiles y hombres de rectitud– toman la iniciativa y piden el bautismo (Hch 8, 36; 10, 8). Las listas de virtudes que circulaban en la sociedad helenística pagana son absorbidas y adaptadas para que describan al dirigente cristiano ideal (1 Tim 3, 27).

Estos ejemplos y muchos otros van dilatando las fronteras de lo «sagrado». Dios y su Espíritu actúan en las vidas de personas que no han sido incorporadas todavía a la zona de lo explícitamente sagrado. Por eso, la biblia contempla *toda* la historia humana –en Israel y más allá de sus fronteras– como el lienzo en el que Dios pinta. Las Escrituras no sacan las consecuencias finales de esta fe. Pero ahí está la fe.

Es delicada la operación de detectar configuraciones y estructuras fijas en la compleja historia de Israel y de la iglesia primitiva. La teología reciente se ha vuelto prudente en lo que respecta a las limitaciones que lleva consigo una perspectiva histórico-salvífica que imponga un claro esquema evolutivo a lo que fueron las configuraciones y estructuras de la historia, que a menudo se rompieron y volvieron luego a reaparecer². Pero nuestro examen de los datos

virtudes, lo mismo que hace la carta 1 a Timoteo en sus listas de las cualidades que deben reunir los candidatos a obispos (véase *supra*, p. 419).

² Véanse, por ejemplo, las cautelas de M. Boys, *Biblical Interpretation in Religious Education* (Birmingham, Ala.: Religious Education Press, 1980), quien estudia el asombroso impacto de este concepto en la formación religiosa de fines de los años 60 y comienzo de los 70, y su rápida desaparición después. Una definición juiciosa de lo que se entiende por «historia de la salvación» en nuestro estudio es la siguiente

bíblicos sugiere que emergen algunas estructuras, al menos, provisionales, y que esas estructuras tienen significación para la misión del cristianismo primitivo.

Una estructura básica y omnipresente de la historia en cuanto historia sagrada es el impulso *hacia adelante*. Israel y la iglesia primitiva comparten una perspectiva escatológica. La humanidad se mueve hacia adelante: hacia la definición, el cumplimiento, el juicio, la salvación.

En el Antiguo Testamento, algunas estructuras limitadas rompen la superficie de esta corriente profunda. Al reflexionar sobre el proceso de humanización, de crítica y desafío profético, hicimos notar en varios períodos de la historia judía una secuencia según la cual la erupción de nuevas ideas o acontecimientos va seguida por un tiempo de absorción o indigenización y luego, a su vez, va seguida por un nuevo tiempo de crítica y juicio, que aporta perspectivas frescas y nueva vida (véanse las p. 60 s., *supra*). Este movimiento en la superficie de la historia judía purificó continuamente a Israel y permitió que se replantearan continuamente las cuestiones del universalismo y de una nueva relación con los pueblos de fuera. El ministerio profético de Jesús se convierte en parte de este ciclo periódico, cuando el Señor derriba los límites de exclusivismo fijados por sus contemporáneos. El apoyo tenaz de Pablo a la misión entre los gentiles puede ser otro ejemplo de cómo una perspectiva nueva hace saltar por el aire la complacencia con que se vivía el momento de la indigenización. Desde el punto de vista bíblico, tales coyunturas no son el dinamismo arbitrario de fuerzas históricas, sino que llevan la impronta del Espíritu de Dios.

La corriente profunda que fluye bajo esas corrientes superficiales de resaca es una constante. La visión escatológica de la literatura profética y del mesianismo judío describe un punto culminante de la salvación, en el que la maldad y la muerte son derrotadas, la creación es renovada, y los justos viven unidos –en paz y seguridad– con su

definición que ofrece J. Meier: «Por historia de la salvación entendemos una comprensión esquemática de las relaciones de Dios con los hombres que acentúa la continuidad a pesar de las diferencias. Un teólogo, en la medida en que, al reflexionar sobre acontecimientos salvadores, contempla al mismo y único Dios actuando con fidelidad y de manera congruente en el transcurso del tiempo, capta la continuidad, una línea horizontal básica (aunque no siempre una línea recta). Un teólogo, en la medida en que contempla las maneras diferentes en que Dios actúa en diferentes tiempos, y las maneras diferentes en que el hombre responde, capta las líneas de demarcación que delimitan los distintos períodos de la historia: las líneas verticales de división (por decirlo así). La diferencia dentro de la continuidad, las diversas etapas dentro de una sola economía divina: he ahí la intuición básica sobre la que está edificado cualquier esbozo o configuración de la historia de la salvación» (*The Vision of Matthew* [New York: Paulist Press, 1978] 30).

Dios. Así, pues, la estructura y configuración de la historia se proyecta como movimiento que va de la fragmentación a la compleción, del caos a la creación, de la promesa al cumplimiento, de lo particular y parcial a lo universal y total. Aunque la suerte de los gentiles, en el «clímax» escatológico, era confusa y objeto de discusión, existía en Israel la convicción de que Yahvé se ocuparía «en ese día» de ellos. No habría cabos sueltos cuando se lograra esa totalidad y compleción. Y, así, los gentiles (y los judíos infieles) experimentarían la cólera purificadora de Dios o acudirían finalmente como cautivos a Sión para rendir homenaje al Dios de Israel.

El Nuevo Testamento comparte la perspectiva escatológica de Israel, aunque la muerte y resurrección de Jesús produce una honda transformación de las esperanzas judías. También el Nuevo Testamento ve que el impulso de la historia se mueve rápida e inexorablemente hacia un día climático de la salvación en el que los dispersos serán reunidos y lo roto volverá a estar entero. Pero esta visión de la historia es reinterpretada a la luz de la muerte y resurrección de Jesús. Esto significa que el «clímax» de la historia ha quedado escorzado. La resurrección de Cristo inicia el período final de la historia; el día del Señor hace irrupción ya en el presente. La comunidad vive en tiempo de expectación, cuando la perspectiva de una humanidad redimida y unificada impone exigencias éticas a la vida de los creyentes.

Contemplar la historia a través de la lente de la persona y la misión de Jesús significa también que el *éshaton* no se considera primordialmente como juicio contra las naciones, sino como ocasión de gracia y reconciliación. Indudablemente, los motivos del juicio no faltan en el Nuevo Testamento. El día final será de separación entre el trigo y la cizaña (Mt 13, 24-30), entre las ovejas y los cabritos (Mt 25, 31-46), de destrucción de la bestia (Ap 20), etc. Pero el criterio del juicio no se ajusta ya a razones étnicas. La humanidad es juzgada con arreglo a la respuesta que haya dado al ofrecimiento de la gracia hecho por Dios en Jesús. Los que han respondido –sean judíos o gentiles– se hallan unidos en el abrazo de Dios. En palabras de san Pedro, Dios es imparcial, «Dios no tiene acepción de personas» (Hch 10, 34).

Vemos, pues, que el movimiento de la historia es considerado por la mayoría de las tradiciones del Nuevo Testamento como movimiento de unidad y reconciliación. La carta a los Efesios contempla la unidad entre judíos y gentiles en la iglesia como signo de esta esperanza escatológica. No cabe duda de que la convicción de la comunidad primitiva de que vivía en la era final preparó el terreno para su misión universal. Entonces –*ahora*– era el período de la historia en que se veía a las claras la voluntad de Dios de salvar a

todos los pueblos y ganárselos en el momento final de su creación. Aquí tenemos otro ejemplo de cómo un fundamento teológico importante para la misión del Nuevo Testamento tiene su origen profundamente en la perspectiva misma de Israel. Puesto que Israel había aprendido a detectar la presencia de Dios en la historia y había deducido que Dios, a través de experiencias históricas, hacía que su pueblo avanzara poco a poco hacia la salvación suprema, las tradiciones del Nuevo Testamento estaban preparadas para hacer extensiva a Jesús y a la vida de la iglesia esa manera de leer la historia. A través de la misión de misericordia llevada a cabo por Jesús y del acontecimiento climático de su muerte y resurrección, la comunidad captó el mensaje supremo de la historia: «El individuo, sea de la nación que sea, es aceptable para él». Y en su conciencia naciente y en sus encuentros con el mundo gentil, la comunidad aprendió que su responsabilidad en la era final de la humanidad consistía en llevar este mensaje de salvación hasta los últimos confines de la tierra.

3. *El mundo creado: arena de la revelación y de la salvación*

Esta corriente bíblica fluye por la teología de la historia que acabamos de estudiar. En las principales tradiciones de las Escrituras, el universo material es, también él, revelador de Dios y participa en el plan universal de Dios para la salvación. No sólo se ve que los seres humanos y su historia son sagrados, sino que también la tierra y el cosmos en que ellos habitan pertenecen a Dios. Esta convicción no se halla tan omnipresente en la biblia como la teología de la historia, pero está presente y tiene consecuencias para los fundamentos bíblicos de la misión.

La intuición fundamental del Antiguo Testamento no revela a un Dios creador, a un Dios-arquitecto, sino a un Dios salvador. Aunque el relato de la creación, situado al comienzo del canon bíblico, inicia la historia de la humanidad describiendo plásticamente un bello universo y el sereno dominio de la persona humana sobre el jardín, el movimiento más profundo de las Escrituras es contemplar el proceso creador como un proceso en curso y orientado hacia el futuro. El paraíso señala hacia el futuro; no es un ensueño perdido en el pasado. Dios impulsa a la humanidad para que pase del caos al orden, de la esterilidad y soledad a la fecundidad y la familia.

Los mitos de la creación que leemos en el Génesis asientan las convicciones fundamentales de la biblia acerca de la realidad material. La creación viene de Dios como expresión de su amor redentor hacia la humanidad. La creación está ordenada a la compleción y

cumplimiento del plan salvífico de Dios para el mundo. A pesar de la siniestra presencia del caos y de la entrada del pecado y de la muerte en el jardín, la creación sigue siendo intrínsecamente buena, como producto que es del amor compasivo de Dios hacia su pueblo.

Las tradiciones sapienciales conceden especial importancia a la teología del mundo creado. Se declara firmemente que Dios es el autor de la vida y que, como tal, no pretendía el mal y la muerte que amenazan a la creación. Esos males se atribuyen a Satanás y a la perversión humana (Sab 1, 12-16). La creación, en realidad, revela a Dios. Su sabiduría y su ley se hallaban presentes al comienzo del proceso de la creación y garantizan que el mundo ha sido creado con arreglo a la pauta de auto-manifestación de Dios en la Torá hebrea. La belleza ordenada del universo material revela a Dios ante quienes sintonizan con esta sabiduría. Los salmos cantan la belleza del mundo y ensalzan a Dios que con su mano creadora plasmó la tierra y configuró la historia de Israel.

No es sorprendente que algunas de las descripciones más líricas de Israel sobre la redención humana incluyan no sólo la solución del conflicto y sufrimiento humanos, sino también la renovación y consumación del mundo material. En el día del Señor, Israel saboreará vinos escogidos y ricos manjares del banquete escatológico (Is 25, 6-9). Isaías 65 describe una nueva creación del país, «cielos nuevos y tierra nueva», donde las viñas sean fructíferas y la muerte esté ausente. Esta esperanza en la transformación y renovación de la tierra es uno de los temas fuertes de la literatura apocalíptica tardía. De tales esperanzas concretas (y del pensamiento griego y persa) se desarrolló finalmente la convicción judía acerca de la resurrección. La salvación, al menos para el justo, implicaba no sólo la restauración del espíritu humano, sino también la transformación y renovación del cuerpo humano.

El Nuevo Testamento abraza estrechamente esta concepción bíblica del mundo material. En un número limitado, pero significativo, de textos se afirma con confianza la capacidad del universo material para revelar a Dios. En la literatura evangélica se hallan unos cuantos ejemplos. Los magos llegan al descubrimiento del mesías tras consultar las estrellas (Mt 2, 2). El prólogo del evangelio de san Juan utiliza motivos inspirados en la sabiduría para afirmar que la creación está hecha con arreglo a la palabra de Dios. Lucas, en los Hechos, pone en labios de Pablo, en su discurso de Listra (Hch 14, 15-17), una vigorosa apología de la revelación de Dios por medio de la creación. El motivo reaparece en el discurso de Pablo a los atenienses (Hch 17, 22-31). El Dios desconocido, a quien de hecho los atenienses reconocían, era en realidad «el Dios que hizo el mundo

y todo lo que hay en él, siendo como es señor de cielo y tierra» (Hch 17, 24).

Pablo mismo recoge en la carta a los Romanos este motivo judío tradicional. Los gentiles no tienen excusa por su «impiedad... por cuanto lo que puede conocerse de Dios está manifiesto entre ellos, ya que Dios se lo manifestó. En efecto, desde la creación del mundo, las perfecciones invisibles de Dios, tanto su eterno poder como su deidad, se hacen claramente visibles, entendidas a través de sus obras» (Rom 1, 19-20).

La creación, en cuanto reveladora, viene a acrecentar también la cristología del Nuevo Testamento. La soberanía de Dios ha quedado exhibida ahora mediante la exaltación de Cristo resucitado, que triunfa de las fuerzas hostiles del universo. En Col 1, 15-20 y en Ef 2, la tradición paulina lucha contra las especulaciones helenísticas acerca de los ciegos destinos que acechan en el mundo creado, y san Pablo reafirma que el universo material se halla, también él, bajo el mando del reinado divino en Cristo y por medio de Cristo. Pero el optimismo sobre el poder revelador del mundo material está mitigado. Los gentiles no alcanzaron a ver a Dios en la belleza de la naturaleza. Los magos, a pesar de todo, necesitaron consultar a Israel y a sus libros sagrados antes de completar su viaje a Belén. Ahora bien, la convicción acerca del carácter sagrado inherente al universo material permanece invariable, a pesar del poder del pecado y de la debilidad que ciega los ojos humanos para que no vean esta revelación.

El Nuevo Testamento comparte también las convicciones de Israel de que el mundo material es el fundamento que demuestra la salvación. Las curaciones y exorcismos de Jesús en los evangelios llevan el poder del reinado de Dios no sólo al espíritu humano, sino también a los cuerpos humanos, al mar caótico, a los cántaros de vino vacíos y a las escasas raciones de comida. Estos relatos afirman que el poder redentor de Jesús transforma el mundo material. La visión escatológica de la tierra nueva comienza a descenderse bajo el impacto de la misión mesiánica de Jesús.

Otras tradiciones del Nuevo Testamento hacen afirmaciones análogas. La visión lírica de Pablo acerca del poder del Espíritu en Romanos 8 se mueve de la reflexión sobre la liberación de la humanidad que queda libre del temor (8, 14-17) hacia la liberación de la creación misma (8, 19-23). La creación estaba «sometida a frustración» como lo estaba la humanidad misma, pero, mediante el poder del Espíritu, la creación será liberada también y participará en la «libertad gloriosa de los hijos de Dios». Las intuiciones paulinas acerca de la redención de la creación serán desarrolladas más plena-

mente en la cristología cósmica de la carta a los Colosenses y de la carta a los Efesios. En estos textos se utiliza una metáfora de victoria. La exaltación de Cristo significa la derrota de los poderes hostiles del mundo y conduce a todo el cosmos hacia una experiencia de la redención. Las teologías del testimonio, en el Apocalipsis y en la carta 1 de Pedro, se proclaman también con actitud positiva hacia la creación, como arena que es de la redención. Para san Juan, el sistema deshumanizador y satánico del imperio romano ha contaminado la tierra y la ha amenazado con la muerte suprema. Por eso, san Juan exige a su comunidad un testimonio de actitud profética de no comprometerse, hasta el momento final en que el Cristo victorioso termine su función redentora transformando y renovando al mundo creado. La carta 1 de Pedro contempla también a la creación como estrechamente relacionada con la redención. Ahora bien, este libro –por contraste con la teología del Apocalipsis– aconseja a los cristianos que ejerzan su testimonio participando activamente en las «estructuras creadas» (1 Pe 2, 13) del mundo. Tal testimonio podría conducir al mundo a dar gloria a Dios en el día final.

Un símbolo absolutamente central para la totalidad del Nuevo Testamento es, desde luego, la resurrección. Lo que había sido una tradición aislada entre muchas teologías judías de la redención, llega a hacerse normativo para el cristianismo a causa de la resurrección de Jesucristo. La resurrección, por su misma naturaleza, implica una actitud positiva ante la materia³. Se contempla el poder redentor de Dios como transformador de la entidad humana corpórea y, por tanto, ese poder tiene que afectar a toda la red de corporeidad de la que el cuerpo humano forma parte. Aquí vemos que, una vez más, el Nuevo Testamento va de la mano con el Antiguo. El drama redentor no es contemplado nunca en abstracto ni de manera parcial por Israel o por las comunidades cristianas primitivas. Toda la realidad –tanto espiritual como física– sería purificada, juzgada, transformada y redimida.

De este aspecto de los datos bíblicos dimanarían varias consecuencias para una teología de la misión. Así como la teología bíblica de la historia tendía a desdibujar las distinciones entre lo sagrado y lo profano, lo mismo hace también la teología bíblica de la creación. Si la creación manifiesta a Dios y participa en el drama redentor, entonces la zona de lo sagrado se ha extendido mucho más allá de los

³ Véase G. O'Collins, *What Are They Saying about the Resurrection?* (New York: Paulist Press, 1978) 68-86. El autor hace un llamamiento a los teólogos para que tengan más imaginación a la hora de reflexionar sobre las posibilidades de la materia y su conexión con la fe cristiana en la resurrección.

límites de Israel y de la iglesia. El cosmos mismo se convierte en la frontera de la obra redentora de Dios. Esta impresionante perspectiva debiera marcar los límites de la misión de la iglesia. Tal es, desde luego, el mismísimo paso que se da en la teología de la carta a los Efesios, la cual reconoce que el señor cósmico, en el que habita la «plenitud» de Dios y que gobierna el universo creado, es también el señor de la iglesia y la «cabeza» de su cuerpo. El cuerpo tiene que dejarse regir por la cabeza.

Esta perspectiva bíblica descubre potenciales caminos para el mundo no cristiano. También los no cristianos están en contacto con la creación como sacramento de la presencia de Dios. San Pablo no era optimista acerca de esta clase de encuentro sacramental entre los no cristianos y su creador Dios. Y otras tradiciones del Nuevo Testamento no sacan las conclusiones que se deducen para los no creyentes de su teología de la creación. Los textos bíblicos se dirigen únicamente a las comunidades de Israel y de la iglesia primitiva y no tratan nunca de referirse –con benevolencia o de manera adecuada– al no creyente, a no ser para considerarlo como alguien que necesita salvación. No obstante, ahí están los fundamentos bíblicos para el diálogo respetuoso con la experiencia religiosa de los no cristianos (y de los no judíos).

La perspectiva bíblica de la creación sugiere también que la misión, en sentido bíblico, no se limita a la supervivencia del espíritu humano o, según el lema tradicional, a «salvar almas» o «hacer conversiones». La redención es total: cuerpo, espíritu, estructura, mundo, cosmos. Por eso, una misión que participe en el drama redentor tiene que tener los mismos alientos. El llamamiento profético a la justicia, que resuena en el Antiguo Testamento, concebía indudablemente la «misión» de Israel en este sentido holístico o total. Los evangelios describen a Jesús no sólo como maestro, sino también como persona que criticaba las instituciones, curaba los cuerpos y calmaba los mares. Tal es exactamente la misión compartida con los discípulos, según los discursos sinópticos de misión. Asimismo, san Pablo no sólo llevaba a cabo su misión con la palabra, sino también «de palabra y de hecho, por el poder de señales y prodigios» (Rom 15, 18-19). Y el síntoma más seguro de su éxito fue la formación de comunidades cristianas en las que eran instintivas la solicitud y sensibilidad hacia los pobres. En una palabra, un sentido bíblico de misión se extiende más allá de lo espiritual y lo verbal para abarcar también las relaciones vitales y corpóreas con el universo material. La creación sagrada no sólo manifiesta a Dios, sino que además, misteriosamente, está llamada a participar en el proceso de la redención.

4. *La experiencia religiosa: catalizadora de la misión*

En la biblia, uno de los impulsos más importantes para la misión es la experiencia religiosa. Este motivo difiere evidentemente de los tres motivos que hemos considerado anteriormente; hablamos ahora de un «lugar geométrico» o de un dinamismo que impulsa hacia la misión a la perspectiva bíblica, y no nos referimos a una corriente teológica con consecuencias universales intrínsecas. Ahora bien, en el crisol precisamente de la experiencia religiosa fue donde Israel y la comunidad cristiana primitiva formaron la teología de la soberanía de Dios, la teología de la historia y la teología de la creación. En esa experiencia religiosa fue donde los dirigentes bíblicos, desde Moisés hasta Pablo, encontraron la energía para traducir intuiciones en acción. Por su significación vital para la cuestión de la misión, tenemos que considerar este dinamismo de la religión bíblica como uno de los fundamentos de la misión.

La perspectiva que hemos ofrecido del Antiguo Testamento identificó varias coyunturas en las que hay intersección entre la experiencia religiosa de Israel y la cuestión del universalismo. La vida litúrgica de Israel funcionaba como memoria comunitaria que evocaba acontecimientos «seculares» pasados, como la liberación de Egipto o el asentamiento en el país, y que después amplificaba y celebraba esos momentos como historia *sagrada* de Israel. Esta liturgia permitió que Israel expresara su experiencia acerca de la actuación de Dios en la historia: en ella resonaba y salía a la superficie la acción misteriosa de la providencia divina que se ejercía bajo la corriente de los acontecimientos seculares. Este proceso desleía las fronteras entre lo sagrado y lo profano, y daba a Israel el potencial para contemplar a Dios en acción más allá de los confines de su propia historia nacional.

Al mismo tiempo, la liturgia ofrecía a Israel un momento de solidaridad con las religiones no israelitas. Muchos de los elementos del culto judío, como las fiestas de la cosecha y los rituales de los sacrificios, comenzaron como cultos paganos tomados de las culturas circundantes. Indudablemente, fueron reinterpretados a fondo y adaptados al judaísmo, pero seguía siendo un hecho que su origen se derivaba de los impulsos religiosos comunes de otras culturas. Este lazo con la experiencia religiosa de otras culturas no fue aprovechado positivamente por la biblia. Lo más frecuente es que se considerara el culto judío como fuente de identificación para Israel y como nota distintiva del vivo contraste con las idolatrías de los paganos. Ahora bien, hay momentos aislados en que se reconoce el potencial religioso de lo pagano. La historia de la respuesta de los ninivitas a la

predicación de Jonás es, por ejemplo, una viva crítica de la estrechez de Israel y muestra notable respeto hacia la experiencia religiosa de un enemigo detestado. El salmista reconocía a personas de Rahab y Babilonia, de Filisteia, Tiro y Etiopía como nacidas en Jerusalén y que figuraban entre los elegidos (Salmo 87). Idéntico dinamismo se dejará sentir también en los escritos del Nuevo Testamento.

La experiencia religiosa de Israel no se limitaba a los actos oficiales de culto. Dios podía llegar al corazón de los judíos en casi todos los momentos de la vida: la elección para una profesión, la derrota o el sufrimiento, la experiencia de arrebató poético, el triunfo de victoria o las cenizas de la frustración. La biblia está sembrada de textos que transmiten las profundas experiencias de un pueblo creyente.

Seguramente, no es casual que en tales momentos Israel exhibiera su mayor grandeza de espíritu. Cuando se sentía más intensamente la impresionante trascendencia del Dios de Israel, los dirigentes religiosos de Israel podían dirigir su mirada a los lejanos países costeros y contemplar a Israel en su perspectiva adecuada. Casi todos los textos del Antiguo Testamento que tienen perspectiva universal dimanaban de esos momentos religiosos intuitivos: el llamamiento para ser profeta de las naciones, escuchado por Jeremías (1, 5) y por el Déutero-Isaías (49, 1-7), los himnos a la creación como reveladora de Dios en su sabiduría, el éxtasis de los salmos.

Este dinamismo recorre también el Nuevo Testamento. Las experiencias íntimas del estremecedor poder del Dios de Israel, de su compasión, de su propósito de salvación abren y dilatan el horizonte. La raíz central del ministerio de Jesús se adentra profundamente en su experiencia de Dios. La confianza en Dios que busca la oveja extraviada o la moneda perdida o al hijo que se ha marchado de casa impulsa con fuerza a Jesús para salir a buscar a los recaudadores de impuestos y a los pecadores (Lc 15, 1-2). El llamamiento de Jesús a sobrepasar la última frontera y «amar incluso a los enemigos» se justifica por la experiencia de un Dios que «hace salir el sol sobre malos y buenos, y manda la lluvia sobre justos e injustos» (Mt 5, 45). La experiencia religiosa de Jesús tiene —supremamente— consecuencias desencadenantes para la teología misionera del Nuevo Testamento. La literatura evangélica utiliza el esquema del ministerio de Jesús —un ministerio que dimanaba de su concepto de Dios— como norma para el ministerio universal de la iglesia.

Hay que destacar también la experiencia religiosa de Pablo. Nuestro estudio acerca de Pablo sugiere que su conversión fue el punto de partida y el fundamento para su teología dinámica. La transformación dramática que Pablo experimentó en su visión de la historia, de los gentiles y de su propia vocación ilustra vivamente la

importancia de la experiencia religiosa para la perspectiva bíblica de la misión. El encuentro de Pablo con Cristo resucitado efectuó una profunda renovación de la conciencia que Pablo tenía del poder trascendente de Dios. El Dios de Israel había elegido salvar a todos los pueblos –a los judíos y a los gentiles por igual– mediante la muerte y resurrección de Jesús. Desde aquel momento, conforme al testimonio mismo de Pablo, se conmovió su concepción de cómo actuaba Dios en la historia, y una nueva perspectiva universal catapultó a un fariseo de fariseos, lanzándolo a la inesperada función de apóstol de los gentiles.

Los genuinos encuentros con el Dios bíblico condujeron, pues, a una visión ampliada de la humanidad y de la historia. Esta amplitud impregna los himnos del Nuevo Testamento, que son producto de la experiencia litúrgica de la iglesia primitiva. Los fragmentos de himnos que encontramos en Jn 1, 1-18; Flp 2, 6-11, y Col 1, 15-20 utilizan motivos inspirados en la sabiduría para describir esquemáticamente, a escala cósmica, la misión redentora de Cristo. El redentor preexistente fue enviado de junto al Padre para establecer su soberanía sobre todo el cosmos. El fragmento de himno que hallamos en 1 Tim 3, 16 asocia directamente tal visión cósmica con la misión universal de la iglesia («Proclamado entre gentiles, creído en el mundo»). El libro del Apocalipsis presenta en atmósfera visionaria y litúrgica todo el drama de la salvación universal, y la carta 1 de Pedro utiliza el motivo de la «gloria» para afirmar el triunfo supremo del plan divino de salvación y la participación de creyentes y de no creyentes en la aclamación final en el día del Señor.

Debemos hacer notar que tales experiencias religiosas proporcionan también una base para la afinidad con los de fuera de la comunidad bíblica. Volvemos a un tema que hemos estudiado anteriormente bajo el epígrafe de «La historia como historia sagrada y reveladora». Especialmente el Nuevo Testamento muestra simpatía hacia el pagano sincero y temeroso de Dios que parece que ha encontrado ya al mismo Dios de Israel revelado por el Antiguo Testamento y proclamado por Jesús. Los magos han tenido una visión de la estrella, una experiencia religiosa que les hace encaminarse hacia Israel. El centurión posee ya una fe que avergüenza al pueblo de Dios. Incluso antes de su bautismo, Cornelio era, como subraya san Lucas, «piadoso y temeroso de Dios, él y toda su familia, que hacía muchas limosnas al pueblo y oraba a Dios continuamente» (Hch 10, 2). Lucas presenta también a san Pablo reconociendo con respeto el culto que los atenienses tributaban al «dios desconocido» (Hch 17, 22).

No pasan de ser interesantes ecos que se escuchan en los escritos del Nuevo Testamento, pero no debemos desatender ni subestimar

su presencia. Es posible que Lucas quisiera resumir la atrevida pero no definitiva concepción del Nuevo Testamento acerca de la experiencia religiosa genuina de un no cristiano: «En verdad ahora comprendo que no tiene Dios acepción de personas [= que Dios es imparcial], sino que, de cualquier raza, el que le teme y practica la justicia le es agradable» (Hch 10, 34). La capacidad de los gentiles para responder al evangelio es puesta en relación con su «temor de Dios»: de ese mismo Dios que impulsó a la comunidad a dirigirse más que nada al mundo pagano. La disposición de los gentiles para responder al evangelio (que contrasta a menudo con la resistencia hallada en la misión con Israel) es una de las justificaciones primordiales de la misión universal en el Nuevo Testamento. San Mateo, por ejemplo, eleva este principio a la categoría de principio básico: la viña se les quita a los agricultores y se les da a otros «que produzcan los frutos del reino» (21, 43). Las ovejas entran en el reino porque ponen en práctica el mandamiento del amor (Mt 25, 31-36). Otros autores del Nuevo Testamento adoptan el mismo punto de vista; la justificación suprema de la decisión de predicar a los gentiles es el hecho de que los gentiles *responden* al evangelio. El Nuevo Testamento no considera tal cosa como una feliz coincidencia, sino como la manifestación del plan de Dios: un plan iniciado ya en la apertura de Jesús hacia las personas que se hallaban en la periferia. Dios –en su Espíritu– ha estado trabajando ya, tocando los corazones de los gentiles y haciendo que se abran a la proclamación del evangelio. Las palabras de san Pedro no admiten contradicción: «Si, pues, Dios les otorgó el mismo don que a nosotros, cuando creímos en el Señor Jesús, ¿quién era yo para poder impedirselo a Dios?» (Hch 11, 17).

Parece que esto implica que la experiencia religiosa es un dispositivo igualador. Pedro siente que el Espíritu hallado por Cornelio es el mismo Espíritu hallado por los cristianos. Pablo (en los Hechos) declara que el dios desconocido al que rendían culto los atenienses es el Dios conocido por medio de Jesús. En su carta a los Romanos, Pablo está seguro de que el Dios a quien se puede encontrar en la naturaleza (pero que, de hecho, era ignorado) es el mismo Dios que dio la ley, el Dios que envió a Jesús. La contemplación es ampliadora e igualadora. Y por esta razón, tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento, los encuentros personales con el Dios soberano y compasivo de Israel proporcionan los vislumbres más profundos y atrevidos de la misión universal que incumbe al pueblo de Dios.

Estos temas: la soberanía de Dios, el carácter sagrado de la historia, el carácter revelador y salvífico de la creación y el dinamismo de la experiencia religiosa son las fuentes principales de la teología bíblica de la misión. Proporcionan las insinuaciones de

universalismo en el Antiguo Testamento, y de ellas dimanar las teologías explícitas de la misión universal que se encuentran en las diversas tradiciones del Nuevo Testamento.

Las modalidades de la misión

El mensaje bíblico de la salvación, que hemos examinado en la sección anterior, no está colgado del aire. Fue transmitido por dirigentes religiosos de Israel y de la iglesia primitiva a través de toda una serie de medios que van desde la palabra hablada hasta el símbolo profético elocuente. En esta sección vamos a examinar esos diferentes modos de comunicación. No queremos suponer que el estilo bíblico de misión sea absolutamente normativo para la misión de hoy día. No hay ninguna receta bíblica definitiva para la proclamación de la palabra de Dios. Tanto entonces como ahora, la elección de los medios o la estrategia para comunicar con las personas de dentro o de fuera de la comunidad dependerá de las circunstancias culturales y del juicio prudente y de la originalidad del comunicador. No obstante, es útil reflexionar sobre las formas bíblicas de evangelización. Algunos modos de comunicación son perennes y trascienden cualquier cultura particular. Por eso, el pasar revista al espectro de la comunicación bíblica podría ser muy provechoso para los evangelizadores modernos.

Puesto que tan sólo en el Nuevo Testamento encontramos ejemplos explícitos de evangelización, comenzaremos por él, aunque descubriremos que esos métodos misioneros tienen precedentes en el Antiguo Testamento.

La proclamación directa

El medio más importante de evangelización, en la iglesia primitiva, era la proclamación directa. Los predicadores misioneros anunciaban la buena nueva de la salvación y enseñaban las consecuencias que esta buena nueva tenía para los que la escuchaban. Tenemos que formular este juicio sobre la importancia de la «predicación» (entendida en su sentido más amplio, es decir, en el de la comunicación directa y explícita dentro de diversos marcos posibles), aunque no poseemos testimonios directos de este material. Como hemos señalado ya, ninguno de los escritos del Nuevo Testamento ofrece copias genuinas de la predicación misionera de la comunidad primitiva. Los textos van dirigidos a los creyentes y están concebidos para ellos. Los Hechos ofrecen ejemplos de sermones pronunciados por Pedro

y por Pablo, pero son construcciones hechas por Lucas. Las cartas de san Pablo nos dan tan sólo breves indicaciones de su evangelización inicial a las comunidades.

A pesar de los testimonios limitados, podemos seguir creyendo que la comunicación verbal directa del evangelio era el instrumento más importante de evangelización en la iglesia primitiva. La carrera misma de Pablo es un ejemplo de primera. Pablo declara de manera inequívoca el «impulso» irresistible que le lleva a predicar el evangelio en todas las ocasiones posibles. Aunque san Pablo figura como un coloso en el panorama misionero de la iglesia primitiva, sabemos que todo un ejército de misioneros itinerantes se desplegaron por el mundo de los países mediterráneos⁴. El evangelio había llegado ya a Roma antes que Pablo. Y en sus cartas, Pablo reconoce de buena gana la existencia de muchos otros misioneros como Epífano, Silvano, Apolo, Febe, para mencionar sólo a unos cuantos. Aunque san Pablo, en sus cartas, no insiste en este punto, podemos suponer que él esperaba que las comunidades mismas se encargaran de difundir el evangelio en sus propios territorios. Felicita a los tesalonicenses por esta actividad misionera (1 Tes 1, 7-8). Los Hechos aluden también a la proclamación del evangelio en Antioquía y en otros centros por misioneros itinerantes que no eran Pablo ni sus compañeros. Los evangelios afirman también esto mismo, incluyendo en los discursos de misión el encargo de proclamar el mensaje del reino (véase Mc 3, 14; 6, 12; Mt 10, 7; Lc 9, 2). Estos discursos, escritos después de terminada la actividad misionera de Pablo, tenían indudablemente la finalidad de instruir a la comunidad y a sus dirigentes sobre las exigencias del discipulado. Tampoco debemos pasar por alto la «proclamación no oficial» que debió de realizarse en las relaciones de los cristianos con los miembros de su familia que no lo eran y con los vecinos. Fuente importante para la difusión del evangelio fueron probablemente los judíos de la diáspora que debieron de entrar en contacto con los cristianos en Jerusalén o en la sinagoga local de la diáspora y que después debieron de comenzar a difundir su nueva fe dentro de su círculo familiar. Aquila y Priscila, la pareja que huyó de Roma y que entabló amistad con Pablo en Corinto, debió de ser uno de esos ejemplos. El autor de 1 Pedro exhorta a las mujeres de maridos no cristianos a aprovechar su situación y proclamar el evangelio, aunque tengan que hacerlo mediante «palabras silenciosas», a causa de la hostilidad del marido.

⁴ Véase P. Bowers, *Paul and Religious Propaganda in the First Century: «Novum Testamentum»* 22 (1980) 316-323. Bowers pretende que, aunque hubo muchos propagandistas en el mundo del siglo I, san Pablo es único por su concepto de la difusión geográfica de la fe mediante su ministerio de predicación.

No sabemos si la iglesia primitiva utilizó la palabra *escrita* con fines misioneros. Es difícil imaginarse las circunstancias en que esto hubiera sido posible o ventajoso. Las asambleas litúrgicas y catequéticas de las comunidades cristianas proporcionaban un «foro» natural para los textos escritos que se les enviaban, pero no es probable que las primeras generaciones tuvieran muchas ocasiones para escribir sobre el evangelio a grupos de judíos o de no cristianos. Ahora bien, hemos señalado ya que muchos de los textos mismos del Nuevo Testamento tienen finalidad misionera, aunque fueran escritos para creyentes. Su objetivo no es, hablando técnicamente, la «propaganda». Pero los evangelios y la mayoría de los demás escritos del Nuevo Testamento tenían el propósito de ofrecer una perspectiva de la misión a los cristianos mismos. Y así la palabra escrita se convierte en medio especial de misión.

La proclamación directa de mensajes de salvación tiene profundas raíces bíblicas. Los evangelios describen a Jesús como comunicador de la palabra. Parte importante de su ministerio, tal como lo presentan los cuatro evangelistas, estuvo dedicada a la predicación y a la enseñanza. Las parábolas, proclamación oral eficaz, son la nota característica del Jesús histórico. La caracterización poética de Jesús por el evangelio de san Juan y por la carta a los Hebreos, a quien llaman la «palabra», es una caracterización ingeniosa y exacta.

Las raíces de este modo de proclamación se adentran profundamente en la tradición bíblica. El judaísmo es una religión de la «palabra», y el anuncio del mensaje de salvación caracteriza a la religión bíblica desde los discursos de Moisés hasta la visión apocalíptica de Daniel. El Antiguo Testamento, especialmente las tradiciones proféticas, habían elaborado una refinada teología de la palabra. La palabra de Dios, como en el famoso texto de Isaías 55, 9-11, se experimentaba como creadora e inevitablemente fructífera. El poder de la palabra se contempla como una fuerza cuasi-personal que comunica a Israel el poder salvífico de Dios: de un Dios que no guarda silencio ni está lejano, sino que habla a su pueblo. La confianza instintiva cristiana en el poder de la palabra hablada, como medio para comunicar el mensaje de salvación, fue parte de la herencia recibida del judaísmo.

Crítica e interpelación profética por medio de la palabra y del signo

Otro medio importante del que disponía la iglesia primitiva para la comunicación del mensaje evangélico era la proclamación «profética». Los «profetas» tuvieron un ministerio importante en la iglesia

primitiva⁵. Eran maestros divinamente inspirados, intérpretes de las tradiciones y dirigentes de la oración comunitaria. Pero el estilo profético de comunicación al que nos referimos no se limitaba probablemente a los que eran designados explícitamente como «profetas» en el seno de la comunidad. El ministerio profético, como se expresaba clásicamente en Israel, suponía críticas e interpelaciones dramáticas, formuladas de palabra o con gestos simbólicos, ante actitudes que se consideraban incompatibles con el mensaje de la salvación. Esta dimensión de la vocación profética se halla también en el Nuevo Testamento y tiene importantes consecuencias para la misión. Aunque tal proclamación profética incluye la comunicación verbal directa y es análoga, por tanto, a nuestra primera categoría (la proclamación directa), el lugar destacado que ocupa en la literatura bíblica justifica un tratamiento por separado.

Difícilmente se puede dudar de que la proclamación profética tuvo parte importante en la misión de la iglesia primitiva. Aunque cada uno de los evangelios reviste a Jesús con el manto profético, san Lucas hace de esta actividad una función dominante. Jesús es el profeta henchido del Espíritu que critica y alza su voz contra la postura exclusivista de sus contemporáneos y experimenta el rechazo que los profetas de Israel habían experimentado ya antes que él. No sólo Jesús ataca duramente esas actitudes equivocadas y esos falsos valores mediante su predicación y los relatos que cuenta, sino que escoge también el signo profético adecuado: la comunión de mesa con los marginados, las curaciones en día de sábado, la purificación del templo, etc. Esta misión henchida por el Espíritu es ahora instrucción para la iglesia. Y los misioneros apostólicos –Pedro, Juan, Pablo, Bernabé y otros– asumen esta función profética en sus actividades misioneras y sufren también sus consecuencias. El evangelio de san Juan considera que una función del Paráclito es criticar proféticamente al mundo, inspirando el mismo Espíritu a los que eran enviados en misión. Pablo entiende su propia vocación con arreglo a los antecedentes de la vocación de Isaías y Jeremías.

El modo profético es también de importancia central para la teología del libro del Apocalipsis. El autor considera su exhortación a la comunidad como palabra de profecía, como visión inspirada que

⁵ Véase D. Hill, *New Testament Prophecy* (Atlanta: John Knox Press, 1979). Pero parece que Hill acentúa excesivamente los aspectos extáticos y litúrgicos de la profecía en la descripción que hace de este fenómeno en el Nuevo Testamento; como hemos discutido en diversos lugares en el presente estudio del texto, la comunidad primitiva concebía también la función profética en continuidad con los profetas clásicos del Antiguo Testamento y, por tanto, como algo que se ejercitaba como conciencia de la comunidad, dispuesta a sufrir el rechazo y la persecución por amor al evangelio.

crítica e interpela a la iglesia. Pero, lo que es aún más importante, exhorta a su comunidad a adoptar también una postura profética ante el imperio romano, deshumanizante y enemigo de Dios. Se rechaza vigorosamente la actitud de los cristianos que se oponían a ello. Estos, al parecer, aconsejaban una solución de compromiso en cuestiones como la de comer carnes sacrificadas a los ídolos. Juan no quiere permitir tal solución. Se pide a las comunidades que proclamen el evangelio mediante el gesto simbólico de no participar: actitud profética desafiadora que criticaba y negaba las pretensiones absolutas del imperio.

Es evidente lo que este modelo de comunicación misionera debe al Antiguo Testamento. Los profetas representaron una fase esencial y periódica en la experiencia bíblica. Cuando Israel tendía a hacerse estrecho o rígido o sordo a sus obligaciones en virtud de la alianza, la voz de los profetas hacía saltar por los aires esa complacencia en sí mismo y aportaba nueva vida y nueva visión, a menudo a costa de sufrimientos y del rechazo para el profeta. El mensaje de salvación para Israel llegaba con la punzante crítica de la palabra y del signo profético. Fue un mensaje que Israel rechazó repetidas veces, pero sin olvidar nunca su aroma. Por medio de Jesús, ese mismo modo profético de proclamación se abrió camino y penetró en la conciencia misionera de la iglesia primitiva. A la luz de esta tradición, los primeros predicadores encontraron el apoyo suficiente para enfrentarse con el mundo, y vieron que tenían sentido sus sufrimientos por amor del evangelio.

El «testimonio» en favor del evangelio

La comunidad cristiana primitiva sabía muy bien que el mensaje de salvación había que llevarlo hasta «los confines de la tierra», no sólo mediante la predicación de la iglesia al mundo gentil, sino también por la forma en que la iglesia vivía y por su forma de comportarse. Por eso, el «testimonio» dado por la vida cristiana era otro modo importante de misión en la iglesia primitiva.

En el Nuevo Testamento se destacan varias características de ese testimonio. Una de las más importantes era el lazo de la unidad y del amor que habría de caracterizar la vida misma de la comunidad. Prácticamente, todos los escritos del Nuevo Testamento acentúan este aspecto esencial de la vida cristiana. Pero, en algunos casos, se hace notar expresamente el valor de testimonio que tiene la vida cristiana. Vimos, por ejemplo, que san Pablo consideraba que la creación de la comunidad era el objetivo supremo de su misión. Estos centros de comunión se convertían en signos de la redención

final. San Pablo era consciente, asimismo, de que la vida de la comunidad tenía valor potencial de testimonio para los de fuera. Por eso, él mismo se sentía desconcertado cuando los corintios «lavaban en público la ropa sucia», llevando sus controversias a los tribunales civiles (1 Cor 6, 1-6). El apóstol era también consciente de que las asambleas litúrgicas de la comunidad podían atraer a personas de fuera y debían estar preparadas para ello (1 Cor 14, 16.23).

La carta a los Efesios eleva el concepto de comunidad a principio universal de misión. El lazo de reconciliación y de unidad entre judíos y gentiles, que antaño eran mutuamente hostiles, es signo y modelo de la reconciliación cósmica efectuada por Cristo. Por eso, el autor aboga porque los cristianos se esfuercen en «guardar la unidad del Espíritu con el vínculo de la paz» (Ef 4, 3).

El motivo no está ausente en la literatura evangélica. Los sinópticos describen el ministerio de Jesús como ministerio que crea comunidad. Los discípulos son atraídos en torno a Jesús en comunión de fe y amor. Jesús celebra banquetes de comunión con los marginados y los pecadores. El evangelista san Marcos acentúa la misión de Jesús de establecer la unidad entre las dos orillas del lago de Galilea: la orilla judía y la orilla gentil. El evangelista san Mateo señala también la unidad final de los gentiles con el pueblo de Dios y acentúa la necesidad de reconciliación dentro de la comunidad misma. El evangelista san Lucas presenta la creación de la comunidad como uno de los resultados primarios de la predicación misionera de los apóstoles (Hch 2, 43-47; 4, 32-35). Este signo del Israel renovado encuentra «el favor de todo el pueblo» (Hch 2, 47). Más que ningún otro evangelista, san Juan considera la vida comunitaria de la iglesia como medio de dar testimonio: «En esto concernán todos que sois mis discípulos: en que tenéis amor unos con otros» (Jn 13, 35).

La iglesia primitiva entendió bien una ecuación tan sencilla que podía pasar inadvertida: el amor y la compasión que los cristianos se daban unos a otros era un testimonio convincente en favor del Dios que los congregaba y unía. El mundo grecorromano del siglo I ansiaba encontrar sentido y se inclinaba intensamente a los grupos en que se encontraba ayuda religiosa y cívica⁶. Es probable que la vigorosa y refrescante vida de comunidad de la iglesia primitiva fuera una de sus más importantes actividades misioneras.

En algunas tradiciones del Nuevo Testamento se destaca otro modo de «testimonio»: el de la «buena conducta» o «buen comportamiento cívico». Se exhorta a los cristianos a ser obedientes a la autoridad civil legítima, y a ser ciudadanos honrados. Hasta cierto

⁶ Véase H. Kee, *Christian Origins in Sociological Perspective* (Philadelphia: Westminster Press, 1980) 74-76.

punto, se trataba de una actitud prudente; para asegurar la supervivencia, la iglesia primitiva tenía que contrarrestar las sospechas que contra ella abrigaba el estado romano, y tenía que demostrar que los cristianos no eran un grupo subversivo. Parte de esta motivación apologética puede hallarse tras la exhortación de san Pablo en Romanos 13 a observar un buen comportamiento cívico. Pero, en el caso de la carta 1 de Pedro, como ya hemos visto, la buena conducta o el buen comportamiento cívico va mucho más allá del deseo de mantenerse en paz con las autoridades romanas. Para el autor de la carta, la buena conducta era un medio poderoso de dar testimonio del evangelio. La participación activa en las «instituciones creadas» (1 Pe 2, 13), al mismo tiempo que se mantiene el temor de Dios y la dedicación al evangelio, ayudaría a reducir al silencio los improperios que se lanzaban contra la comunidad, y finalmente contribuiría a impulsar a los no creyentes a glorificar a Dios. Se pide a las mujeres de los no cristianos que asuman esta misma función exigente: con su integridad y dulzura de espíritu podrían dar testimonio ante sus maridos.

Podríamos mencionar aquí un motivo que se halla presente en casi todos los textos de misión del Nuevo Testamento: el sufrimiento apostólico. Los discursos de misión de los evangelios sinópticos afirman que la suerte de los que son enviados a proclamar el evangelio será la misma que la de su maestro: la persecución, el rechazo e incluso la muerte. Pablo hace inventario de los sufrimientos que él ha tenido que soportar para llevar a efecto su vocación misionera. En la carta 1 de Pedro se utiliza el modelo de los sufrimientos de Jesús para hablar a los cristianos recién bautizados acerca de su vocación a misionar en el mundo. El Apocalipsis habla abiertamente sobre el aguijante de los padecimientos y sobre el martirio que se sufre siguiendo la vocación del evangelio.

Ese sufrimiento misionero no es sencillamente el precio que hay que pagar por la proclamación auténtica e intrépida del evangelio ante un mundo hostil, sino que el sufrimiento mismo se convierte en parte de la misión. Este motivo expiatorio aparece claro en las tradiciones paulinas y déuterio-paulinas. San Pablo siente que su encarcelamiento y otros sufrimientos son útiles «para que progrese el evangelio» (Flp 1, 12). Esto ocurre no sólo porque el sufrimiento da testimonio tanto a los cristianos como a los no cristianos (como señala san Pablo en Flp 1, 12-18), sino porque además, misteriosamente, por medio de sus sufrimientos, san Pablo participa en la muerte y resurrección redentoras de Jesús. La debilidad y la dureza que él tiene que sufrir significan que «la muerte... actúa» en Pablo, pero «la vida» actúa en sus cristianos. Este mismo motivo hace su aparición en las cartas déuterio-paulinas. La carta a los Efesios descri-

be a Pablo como «prisionero de Cristo» (Ef 3, 1; 4, 1), que sufre como apóstol por la comunidad (Ef 3, 13). El tema aparece de manera intensa en la carta 2 a Timoteo. San Pablo exhorta a Timoteo a «dar testimonio de nuestro Señor» y a «compartir los sufrimientos por la causa del evangelio en la fuerza de Dios» (2 Tim 1, 8). La vocación de san Pablo como «predicador y apóstol y maestro» entraña necesariamente el sufrimiento (2 Tim 1, 11-12). Como hicimos notar en nuestro estudio de las cartas pastorales, el ejemplo misionero de Pablo se convierte ahora en modelo para los *dirigentes* de la iglesia, pero persiste también la idea de que el sufrimiento tiene valor de testimonio en la misión misma.

La base para esta creencia es la experiencia de Jesús. El ejercicio supremo de su misión dadora de vida fue su muerte redentora. La crucifixión «por otros», «el justo por los injustos», se convierte —dentro del pensamiento de los primeros cristianos— en el paradigma fundamental de la misión de la iglesia. La teología de la expiación tiene profundas raíces en la biblia⁷. La figura del siervo, en los escritos del Déuterio-Isaías, ejerce su divina misión sufriendo por la comunidad de Israel. Este inolvidable paradigma tuvo poderosas repercusiones en la soteriología del Nuevo Testamento y, supremamente, en la visión neotestamentaria del sentido del sufrimiento padecido a causa del evangelio.

La calidad de la vida de la comunidad se reconocía como parte de su misión. El vínculo de la unidad y del amor entre los cristianos, el compromiso de vivir como buen ciudadano, y el sufrimiento soportado por otros eran parte de su testimonio en favor del evangelio, y, como tal, proclamaba la buena nueva con tanta eficacia como podían hacerlo las palabras. Esta dimensión de la misión no dejaba de estar relacionada con el destino mismo de Israel. Se esperaba que el pueblo de Dios fuera «luz para las naciones». Los pueblos de la tierra debían mirar a Israel y admirar y ensalzar la grandeza de su Dios. Este testimonio no se entendía claramente como misión activa en favor de los gentiles, sino como servicio prestado a Israel y a la soberanía de Dios. No obstante, la función ejemplar del pueblo de Dios entre las naciones era una vocación que la iglesia recibía del judaísmo, y que sería plenamente transformada por la conciencia misionera del Nuevo Testamento.

La misión como transformación personal y social

El mandato de misión de la iglesia primitiva no se limitaba a la proclamación y el testimonio. La buena nueva de la salvación se

⁷ Véase, por ejemplo, el estudio en E. Schillebeeckx, *Christ: The Experience of Jesus as Lord* (New York: Seabury Press, 1980) 485-488.

transmitía también por medio de la acción transformadora ejercida por los cristianos. La biblia entendía que la salvación no era una idea abstracta. La salvación prometida por Dios significaba el fin de la muerte, de las lágrimas y de la injusticia; significaba buen vino, muchos hijos, paz genuina. Las medidas adoptadas para lograr esta renovación de la vida eran acción salvífica. Evidentemente, el objetivo de toda misión cristiana, ya se realice por medio de la palabra o del testimonio o de la acción directa, es la transformación de la vida humana bajo el impacto del evangelio. Pablo, por ejemplo, esperaba de lleno que la conversión entrañara un cambio radical del corazón y se expresara en una serie diferente de valores y de modos de conducta. Por eso, él reprende a sus cristianos por su inmoralidad o por no vivir una existencia comunitaria genuina (1 Cor 11, 17-22). Pero la modalidad a que aquí nos referimos no es sencillamente la acción que se espera que dimane de la conversión. Nos referimos a la comunicación del evangelio mismo emprendiendo acción redentora directa en favor de otros.

Este tipo de misión impregna toda la descripción del ministerio de Jesús que se hace en el evangelio. Jesús no habla únicamente acerca de la salvación, sino que la lleva a cabo por medio de sus curaciones y exorcismos. La actitud amistosa de Jesús, tan irritante para otros, hacia los marginados no era sólo un testimonio profético de la compasión de Dios, sino que derribaba de hecho fronteras arbitrarias y proporcionaba a los alienados una genuina experiencia de salvación. Estos actos de Jesús anticipaban la experiencia plena de la salvación esperada por Israel al fin de los tiempos. Los discursos de misión de los sinópticos tienen buen cuidado de incluir en las listas de las obligaciones de los apóstoles y discípulos actos tales de poder transformador. También ellos eran enviados a curar y a expulsar demonios, a proclamar la buena nueva a los pobres. En los Hechos, la labor misionera de los apóstoles incluye las curaciones transformadoras, al estilo de la misión redentora de Jesús ejercida con demostración de poder. En la tradición juanina, los milagros de Jesús son utilizados primariamente con fines cristológicos; los signos descubren la identidad de Jesús como revelador del Padre. Pero las curaciones *son objeto de narración* y nunca llegan a ser totalmente abstractas. Juan describe a un Jesús que cura la parálisis (Jn 5, 1-18) y la ceguera (Jn 9), que vence a la muerte (Jn 11) y proporciona el vino mesiánico (Jn 2, 1-12), signo vivo de la salvación esperada. Así, pues, para los discípulos, «ser enviados» como lo fue Jesús (Jn 17, 19; 20, 21) tiene que incluir también actos directos de redención.

Lucas describe a san Pablo no sólo como a predicador, sino también como a obrador de milagros (Hch 19, 11-12; 20, 7-12). Esto pudiera parecer que choca un poco con el énfasis que pone san Pablo

mismo en la predicación, cuando describe en las cartas su ministerio. Pero, en realidad, san Pablo se refiere a los *actos* de poder que él ha realizado como parte de su labor misionera: «Pues no me atrevía a hablar de nada, fuera de lo que Cristo, para obtener la obediencia de los gentiles, ha realizado, valiéndose de mí, de palabra y de hecho, por el poder de señales y prodigios, por el poder del Espíritu» (Rom 15, 18-19).

Tales textos demuestran que los primeros cristianos eran conscientes de ejercitar su misión no sólo mediante la proclamación oral o mediante el valor ejemplar de su vida, sino también por medio de la acción directa en beneficio de la humanidad. La buena nueva de la salvación se comunicaba en la experiencia misma de la liberación de un cuerpo humano o de una institución humana de la garra de la muerte o de la injusticia.

La biblia y la misión contemporánea

El hecho de que al presente estudio lo hayamos subtitulado «Fundamentos *bíblicos* de la misión» implica claramente que otros elementos deben penetrar hondo en nuestra herencia espiritual e intelectual a fin de fundamentar una vigorosa teología contemporánea de la misión. No sólo hay que escuchar a la exégesis, sino también a la teología sistemática, a la historia eclesiástica, a la sociología y a las ciencias políticas, para mencionar sólo unas cuantas disciplinas. Hemos venido reflexionando sobre la faceta bíblica de la ecuación.

Aunque tengan carácter limitado en la construcción de una teología integral, sin embargo los datos bíblicos siguen siendo únicos y esenciales. El testimonio bíblico viene siendo y será el catalizador de la misión universal de la iglesia. El llamamiento bíblico a «ir hasta los confines de la tierra» sonará en los oídos de los cristianos heroicos, a pesar de que nuestra reflexión comunitaria sobre cómo habrá que hacerlo pueda originar vacilaciones.

¿Cuáles son, pues, los estímulos para la misión que los testimonios bíblicos proporcionan a la iglesia? ¿Cuáles son algunas de las cuestiones, esperanzas y problemas que los teólogos contemporáneos y los dirigentes eclesiales podrían deducir de una lectura atenta de la biblia, acerca de la cuestión de la misión? Señalaremos los temas siguientes entre los temas principales a los que la iglesia debe dirigir su atención.

Un Dios universal

La biblia da impresionante testimonio de la soberanía universal de Dios. El señorío de Dios y sus cuidados providentes trascienden todas las fronteras humanas, incluso las de Israel y las de la iglesia. Su abrazo compasivo de la humanidad no puede quedar circunscrito por nuestros cálculos morales minuciosos. La historia bíblica desbata constantemente los esfuerzos humanos por encapsular a Dios.

Así, pues, el Dios bíblico es la fuente suprema de la misión y el catalizador supremo del instinto de la iglesia que la lleva a rebasar las fronteras de una cultura particular o de un grupo nacional. El reinado salvífico universal de Dios será el sello definitivo que se imprima en nuestra humanidad. Ningún ser humano ni grupo social puede considerarse absolutamente extraño, cuando –en realidad– el impulso más hondo de la religión bíblica es que el Dios de Israel y el Dios de Jesús es el Dios de todos y cada uno. El Dios bíblico siguió siendo «católico», incluso cuando su pueblo no lo era. Esta convicción bíblica fundamental acerca de la naturaleza de Dios sigue siendo el desafío más estimulante que habla al corazón de la iglesia contemporánea. Toda pretensión de exclusivismo o de triunfalismo religioso terminará cayendo por tierra ante la visión expansiva del Dios bíblico.

Una escatología progresiva

Las Escrituras comunican una visión dinámica y en desarrollo de la historia del mundo. Dios lleva a la humanidad hacia adelante, hacia la consumación y el destino, no hacia atrás o en círculos concéntricos. El impulso de la historia, de la escatología bíblica, es –en realidad– de naturaleza progresivamente *abarcante*. No precisamente Israel o la iglesia, sino las naciones e incluso los poderes cósmicos serán alcanzados y poseídos en el prometido tiempo del fin. Las diversas tradiciones bíblicas sobre el juicio implican una evaluación final de la responsabilidad humana, una separación de justos e injustos, con recompensas para los elegidos y castigos para los réprobos. Pero nadie será simple espectador en ese drama final. Las naciones estuvieron quizás en la periferia de la conciencia de Israel durante la mayor parte de su historia, pero Israel sabía que, según progresaba la historia hacia su terminación, las naciones serían alcanzadas por el plan salvífico de Dios. Esta visión de la historia es un componente crítico de la teología misionera de la iglesia primitiva. Las comunidades cristianas primitivas estaban convencidas de que, mediante la resurrección de Jesús, Dios había declarado: «*Ahora* es el tiempo aceptable; *ahora* es el día de la salvación».

Y, así, la visión bíblica de la historia es, en último análisis, decididamente optimista. La palabra final es vida, no muerte. La acción final es reunión y consumación, no dispersión ni frustración. Esta visión de la historia, como hizo ver claramente la literatura apocalíptica, no tiene nada de ingenua. La marcha hacia el tiempo final entraña amargos sufrimientos y transformaciones cataclísmicas, pero el final es, sin duda alguna, salvífico, porque Dios tendrá la última palabra.

Por eso, desde una perspectiva bíblica, la iglesia no puede llevar a cabo una misión significativa con la humanidad, a menos que le ofrezca una visión positiva del destino humano. Si la iglesia y sus dirigentes se convierten en exprimidores morales y en profetas que vaticinan únicamente la perdición, entonces la misión cristiana quedará reducida a operación de salvamento para unas cuantas personas selectas, más bien que en causa a favor de los que son muchos. La teología de la historia es la teología de la responsabilidad misionera primordial que le incumbe a la iglesia.

Una dialéctica entre la trascendencia y la identidad

El testimonio bíblico nos aviva también para ver la dialéctica continua e inevitable entre el llamamiento a la misión y la atención pastoral a las necesidades de la comunidad ya congregada. Israel mismo pasaba de la reflexión absorbente en torno a su propia condición de pueblo elegido a intuiciones ocasionales en que veía a Yahvé actuar más allá de sus fronteras. La iglesia apostólica no tuvo tampoco una tarea fácil al equilibrar su impulso hacia el mundo gentil con la necesidad de su propia estabilidad y de su identidad religiosa. Este tema, de hecho, domina el ministerio histórico de Jesús: la preocupación de sus contemporáneos por la identidad se vio moderada por el movimiento de Jesús hacia los marginados y los pecadores.

La biblia hace más que tomar nota sencillamente de este acto inevitable que procura el equilibrio entre la identidad y la misión. Desde la perspectiva cristiana, al menos, la escala de Dios se inclina a favor de la trascendencia sobre la identidad. Incluso en el Antiguo Testamento, se pueden ver claramente las cicatrices de una preocupación demasiado estrecha por la identidad, por la posesión de la tierra, por los celos contra los de fuera⁸. Jesús aparece como el

⁸ Véase el penetrante estudio de W. Brueggemann, *The Land* («Overtures to Biblical Theology series») (Philadelphia: Fortress Press, 1977).

trastornador de ese *status quo*, como el que rompe los cánones del decoro y de la conveniencia defendiendo la causa de un Dios inesperadamente compasivo. Los impulsos más dinámicos y vivificadores del Nuevo Testamento proceden de la energía misionera de Pablo, del desafío profético enérgico del Apocalipsis, de las esperanzas cósmicas de la carta a los Efesios, para mencionar tan sólo unas cuantas fuentes. La consigna es trascendencia por encima de la identidad, aunque esta última tiene –¡qué duda cabe!– su importancia.

Ninguna iglesia que afirme la responsabilidad de una misión universal debe olvidar que tal misión rotura ambos caminos. Una comunidad cristiana que se sienta impulsada a compartir la buena nueva de la salvación trascendiendo las barreras culturales o sociales debe estar dispuesta a ver que ponen en tela de juicio su propia hegemonía. Si el evangelio es universal, no puede expresarse exclusivamente en categorías europeas o latinoamericanas o asiáticas, o en categorías del varón o de la clase media. Supremamente, la afirmación de la misión universal originará una revolución en las categorías mismas en que reflejamos el evangelio; es una enseñanza segura que aprendemos en la historia bíblica. Lo mismo ocurrirá con la eclesiología. La iglesia no será capaz de afirmar un verdadero universalismo y mantener no obstante (o, al menos, añorar) una uniformidad absoluta y estructuras altamente centralizadas. Tal es la sobria enseñanza de la historia bíblica, especialmente de la historia de Jesús y de la iglesia primitiva. No es casual que las corrientes más poderosas de reforma en la iglesia procedan actualmente de los países de misión, más bien que de las iglesias de occidente, establecidas ya de antiguo.

La función del liderato religioso

El compromiso y dedicación a la misión universal tiene consecuencias no sólo para la conciencia que la iglesia tiene de sí misma y para sus estructuras, sino también para el liderato religioso. También esto es todo un capítulo de historia bíblica. Los modelos de liderato se aprendieron de la cultura secular. El rey, el profeta, el maestro, el supervisor o *episkopos* no fueron productos de revelación divina, sino funciones que tenían analogías fuera de Israel y de la iglesia. De vez en cuando, los impulsos que avivaban la vida de la comunidad bíblica y ampliaban sus horizontes procedían de las intuiciones y atrevidas visiones de sus dirigentes. Moisés, David, los profetas clásicos, Jesús, Pablo, los evangelistas: sobre la vida de estas y de otras grandes figuras de la historia bíblica se edificó la misión universal.

A veces, en los relatos bíblicos de Israel y de la iglesia, el liderato religioso ejerce una función *conservadora* legítima. David y Salomón consolidan la unidad de Israel en el marco de una estructura

monárquica. Esdras y Nehemías la reedifican, después de la estremecedora experiencia del destierro. Pedro y los doce son presentados por san Lucas como el punto de convergencia para la comunidad de Jerusalén. Pero nos damos cuenta de que ahí no está el corazón de la historia bíblica. El espíritu de la religión bíblica, que permanece mucho tiempo después que las estructuras se han deshecho, se encuentra en las resonantes voces de Amós, Isaías y Jeremías. Incluso cuando Israel rechazaba la intuición de los profetas, acogía complacido sus sueños. Lo mismo ocurre con el Nuevo Testamento. El Jesús de los evangelios no se describe como agente de estabilidad, sino como presencia profética explosiva que exhorta a su pueblo a nuevas perspectivas de Dios y de la humanidad. En los Hechos, san Lucas quiere ofrecernos un relato ordenado de la historia de la comunidad, pero, incluso en su construcción, el momento más vital llega cuando Pedro deja a un lado su actitud cautelosa y acepta a Cornelio, y cuando la escena está dominada por la misión revolucionaria de Pablo.

La iglesia primitiva, al conservar las cartas de Pablo, retuvo no sólo la riqueza de la teología misionera de éste, sino también la lección objetiva de su ministerio. Las cartas paulinas atestiguan que Pablo tuvo que luchar constantemente en la retaguardia para defender el universalismo del evangelio contra las facciones que, cautelosamente, querían estrechar esa perspectiva.

En una palabra, la «saga» bíblica revela que la lucha en favor de lo universal fue mantenida por las convicciones y el denuedo de dirigentes religiosos inspirados, de dirigentes que a menudo se vieron rechazados y hostigados por sus propios contemporáneos. Por eso, el llamamiento bíblico a la misión es, al mismo tiempo, un requerimiento para el liderato valiente. El misionero que sobrepase las fronteras culturales tendrá que desempeñar a menudo ese papel: ser una voz distante en su iglesia de origen y una voz periférica en la cultura a que el misionero es llamado. Pero aquellos cuya vida cristiana esté impulsada por una profunda intuición del alcance auténticamente universal del evangelio sentirán el impulso inevitable de desempeñar este papel profético. Por el mismo hecho, la vocación bíblica a la misión es una palabra de advertencia dirigida a aquellas autoridades de la iglesia que, con temores excesivos, tratan de conservar de tal modo la identidad de la iglesia que pudieran impedir su apertura hacia los de fuera.

El valor de la experiencia religiosa

La función vital del dirigente religioso que es capaz de conservar sus intuiciones del universalismo y hacer que se expresen en la vida

de la iglesia nos recuerda otra faceta de la herencia bíblica. Algunos de los momentos más vivos del universalismo en las Escrituras aparecen en relación con la experiencia religiosa. Precisamente en las oraciones, himnos y poesía de Israel y de la iglesia primitiva se vislumbraba el impresionante destello del amor salvífico de Dios y del misterio de la persona de Jesús. Y entonces también se sentía una misteriosa comunión con los que vivían «en los países costeros», con las personas «de cualquier nación que temen a Dios» (Hch 10, 35). La imaginación creadora de las personas de la biblia era capaz de trascender los estrechos confines de su teología y estructuras oficiales.

Esta comunión entre la experiencia religiosa y la misión universal necesita explorarse más en la teología sistemática y en la teología pastoral. Se podría aducir que la iglesia iba adquiriendo más conciencia de sus fronteras, a medida que iba elaborando y sistematizando su fe. Las experiencias instintivas de solidaridad que muchas personas habían tenido con el sentido religioso de otras tradiciones y culturas superaban con mucho la reglamentación impuesta a la actividad ecuménica. Evidentemente, no es solución para la iglesia echar por la borda su herencia intelectual o la reglamentación prudente de sus contactos con otras religiones, pero la herencia bíblica nos estimula a dar más importancia pastoral y teológica a las intuiciones pastorales de solidaridad con los que están más allá de nuestras fronteras.

Las Escrituras como fuente de visión y de estrategia

Una de las funciones más vitales de las Escrituras es inundar la mente y el corazón de la iglesia con una visión. Las historias y metáforas bíblicas se convierten en el lenguaje de la esperanza cristiana⁹. Anhelamos «la nueva Jerusalén», un hogar «sin lágrimas», una gente que «no sean ni judíos ni griegos, ni hombre ni mujer, ni esclavos ni libres, sino una sola cosa en Cristo Jesús». Estas metáforas bíblicas y muchas otras nutren constantemente una fe universal que contempla la unidad y la paz como el destino deparado por Dios a la humanidad. Incluso cuando el testimonio de la historia parece desbaratar brutalmente ese ensueño, el testimonio bíblico sigue resonando. Esta función de las Escrituras difícilmente se po-

⁹ En su estudio sobre la función de la biblia en la ética, B. Birch y L. Rasmussen dicen algo parecido al referirse a la biblia como «creadora de identidad cristiana»; véase *Bible and Ethics in the Christian Life* (Minneapolis: Augsburg Publishing Co., 1976) 184-186.

dría reemplazar por otros documentos eclesiásticos o por los escritos de cristianos particulares. La sabiduría y autoridad de las Escrituras hace que su lenguaje de esperanza sea la moneda común del mundo cristiano.

Una autoridad semejante parece impregnar a las estrategias misioneras que se encuentran en la biblia. Funciones como las de profeta, apóstol, varón de dolores, maestro, sanador, mártir, se han convertido en categorías clásicas que se utilizan para interpretar y autenticar las formas contemporáneas de ministerio.

En el presente estudio hemos insistido más de una vez en que no se pueden hallar soluciones «hechas» a los problemas pastorales, imponiendo textos bíblicos o categorías bíblicas a situaciones modernas, pero los modelos bíblicos de misión, debidamente entendidos e interpretados, pueden demostrar que son valioso estímulo para el ministerio contemporáneo. Estos modelos se han desarrollado por el impacto periódico de la palabra transformadora de Dios sobre una comunidad creyente. En Israel y en la iglesia primitiva aparecen ciclos de intervención explosiva, de indigenización lenta y de crítica profética. La creencia firme en la presencia de Dios en la historia y la fe en su voluntad compasiva de entablar comunión con su pueblo condujeron al repetido énfasis en el poder de comunicación, en el poder de la «palabra», y nacieron por tanto las funciones de profeta, apóstol y evangelista. La esperanza bíblica de la salvación y la realidad de la maldad y del pecado condujeron al ministerio del siervo y varón de dolores, del sanador y del testigo perseverante.

Muchos de estos estilos de liderato misionero emergen en el diálogo entre las tradiciones bíblicas y la estructura social y política particular de un período determinado de la historia bíblica. Y, así, los profetas surgieron cuando el proceso de humanización o de absorción de culturas paganas se había fijado demasiado o se complacía en sí mismo. El mártir o el testigo surgieron cuando las personas bíblicas se encontraron en minoría dentro de un ambiente hostil. En la biblia no hay estructuras fijas para la misión, sino pluralidad de respuestas a circunstancias diferentes.

Este es un aspecto de la biblia al que la iglesia debe estar atenta, cuando utiliza las Escrituras como fuente de inspiración para su misión. La biblia nos recuerda que las respuestas pastorales exigen sensibilidad a los contornos de la cultura y de la época. La gran extensión del drama bíblico, comprimido en el estrecho escenario de Palestina, se representa ahora en un escenario mundial. Algunos sectores de la misión de la iglesia en Africa oriental o en Papúa Nueva Guinea pueden tener características análogas a las del período patriarcal de la historia bíblica, mientras que las complejidades de la cultura urbana del Japón o de los Estados Unidos rebasan todo

guión que pueda encontrarse en la biblia. Los modelos bíblicos ofrecen posibilidades estimulantes y formas aleccionadoras, pero no garantías seguras. La constante que permanece siempre es la presencia de un Dios soberano y compasivo que conduce a su pueblo hacia el cumplimiento de sus sueños.

El pluralismo como valor

En una época en que, por lo menos en la tradición católica romana, la centralización y la ortodoxia parecen ser objeto de preocupación por parte de los dirigentes de la iglesia, es importante subrayar el pluralismo inherente a la teología bíblica de la misión. El pluralismo, en dicha teología, se entiende como la legítima diversidad dentro del contexto de la unidad fundamental. Tal pluralismo se encuentra, desde luego, a nivel descriptivo en la gran variedad de tradiciones y funciones que constituyen los datos bíblicos sobre la misión. No hay en la biblia una «teología» coherente de la misión, sino una serie de tradiciones, a menudo (pero no siempre) relacionadas entre sí, que convergen supremamente en torno a la figura de Jesús y del impulso de la iglesia a proclamar ante el mundo la buena nueva de la salvación.

El pluralismo no se limita a esta variedad de motivos teológicos. En un nivel más hondo, el pluralismo es parte de la visión básica de la misión cristiana. Es parte del destino de la humanidad. La historia bíblica, en su sentido más amplio, se mueve de lo singular a lo múltiple, de lo uniforme a lo plural. Es la historia de la peregrinación de la humanidad, y que comienza como la «saga» de un solo pueblo y de un solo país. Desde una perspectiva cristiana, ese viaje adquiere un giro dramático, y las filas de los peregrinos se van ensanchando hasta acoger a todas las naciones de la tierra. En su nivel más profundo, la visión no es visión de uniformidad: el cristianismo no es religión etnocéntrica. Los gentiles no tienen por qué hacerse judíos; los chinos no tienen por qué hacerse italianos o polacos. El universalismo del evangelio significa que, en la fe, uno puede hallar solidaridad en la pluralidad y mediante la pluralidad de naciones y razas. La perspectiva histórico-salvífica del Nuevo Testamento ve el impulso del plan divino como un impulso abarcante y pluralístico ¹⁰.

¹⁰ Sobre este punto, véanse los trabajos en la obra *Christ's Lordship and Religious Pluralism*, publicada bajo la dirección de G. Anderson y T. Stransky (Maryknoll, N. Y.: Orbis Books, 1981); y D. Senior, *Religious Pluralism and Our Biblical Heritage, en Toward a North American Theology*, obra publicada bajo la dirección de D. Flaherty (colección de documentos de trabajo publicados en edición limitada por el Center for Pastoral Ministry, Chicago, III, en 1981).

La enseñanza que se desprende para la iglesia está clara. Ningún dirigente de la iglesia puede desconocer las experiencias frecuentemente amargas de los países de misión, en que la proclamación del evangelio significaba la supresión e incluso la destrucción de una cultura local. El sentido común y el respeto humano hacia los derechos de los otros son razones adecuadas para mantener el pluralismo en una comunidad global; la visión bíblica eleva ese pluralismo a la categoría de depósito sagrado.

Las cuestiones sin respuesta

A pesar de todas sus riquezas, la biblia deja sin respuesta, e incluso sin pregunta, varias cuestiones sobre la misión. Vamos a examinarlas brevemente.

Israel. No queda dentro del alcance de este estudio hacer una investigación adecuada sobre este tema, pero la reflexión sobre la misión en un contexto bíblico no puede permitirse el omitirlo por completo ¹¹. Nuestro enfoque de la cuestión de la misión abarcó uno y otro testamento; los temas de la salvación del mundo no son preocupación exclusivamente cristiana. No obstante, la convicción de la iglesia de estar llamada por Dios a comunicar activamente la buena noticia de la salvación a través de las fronteras étnicas y culturales, separa claramente al cristianismo del judaísmo. Ahora bien, una cuestión más importante todavía es la de saber cómo encaja Israel mismo dentro del sentido cristiano de misión. Cualquier solución dada por los cristianos que considere que únicamente la iglesia es el cumplimiento total de las promesas hechas a Israel, y que considere por tanto al judaísmo como prototipo anacrónico y descartado, es una solución incompatible con la biblia y con los hechos de la historia.

Los autores del Nuevo Testamento se esforzaron intensamente por conseguir una respuesta. El dolor agudo de Pablo puede verse en los capítulos 9-11 de la carta a los Romanos. Para san Pablo, el capítulo final de la salvación no llegará hasta que no se haya hecho patente la fidelidad de Dios a Israel. La misión entre los gentiles no viene a sustituir la función única de los judíos. Otras tradiciones del Nuevo Testamento, por ejemplo Mateo y quizás Juan, parecen

¹¹ Sobre esta cuestión, véase J. Pawlikowski, *What Are They Saying about Christian-Jewish Religions?* (New York: Paulist Press, 1981); E. Schillebeeckx, *Christ*, 601-627; D. Harrington, *God's People in Christ* («Overtures to Biblical Theology series») (Philadelphia: Fortress Press, 1980).

adoptar una actitud más dura: el fallo de Israel en responder al evangelio significa la pérdida de su función privilegiada como pueblo de Dios o, en el mejor de los casos, que tiene que compartir esa prerrogativa con las naciones que responden. Todo el Nuevo Testamento atestigua que el cristianismo depende absolutamente de sus raíces judías.

Por eso, las Escrituras dejan pendiente la cuestión de qué relación guarda la misión universal de la iglesia con el papel único de Israel. Tratar a los judíos como una de tantas religiones no cristianas e iniciar una estrategia de conversión individual es algo que no armoniza con el espíritu de la biblia, y significa, además, hallarse demasiado seguro en una cuestión a la que los escritores de la biblia vacilaban en responder.

Las religiones no cristianas. Una pregunta que asombra a la iglesia contemporánea es la de las relaciones del cristianismo con las religiones no cristianas, exceptuado el judaísmo¹². En la biblia no puede hallarse solución completa a este tema, pero se ofrecen algunos cabos.

Hemos señalado lo profundamente que las raíces de la religión bíblica estaban implantadas en las religiones de las culturas que rodeaban a Israel. El judaísmo no comenzó como un sistema religioso fijo y autónomo, sino que adoptó de las religiones «paganas» muchos de sus conceptos y prácticas religiosas. Finalmente, cuando la conciencia de Israel se vaya haciendo más viva, otros sistemas religiosos se juzgarán como idolatría sin valor alguno y como riesgo potencial de seducción que pone en peligro su pureza religiosa.

En el Nuevo Testamento la historia es diferente. En él se halla presente desde el comienzo un poderoso sentido de identidad y autoridad (basado parcialmente en la dependencia de la iglesia con respecto al judaísmo). No se entabla contacto explícito con tradiciones religiosas que no sean el judaísmo. En opinión de algunos especialistas, algunas religiones grecorromanas como los cultos místicos y algunas formas tempranas de gnosticismo dejaron su huella en el pensamiento y en la práctica del cristianismo. Pablo estuvo influido, desde luego, por algunas formas populares del estoicismo. Y el evangelio de san Juan pudo haber estado en diálogo con ciertos motivos proto-gnósticos. Pero, como ocurría con el judaísmo, las evaluaciones explícitas de otras religiones tendían a ser negativas.

¹² Véase la discusión en Hans Küng, *On Being a Christian* (Garden City, N. Y.: Doubleday, 1976), 89-116 [trad. esp. del original alemán: *Ser cristiano* (Madrid: Cristiandad, 1977)].

Los gentiles padecían «ignorancia» y se consideraba que estaban atrapados en una vida de idolatría e inutilidad.

La actitud de la biblia con respecto a determinados gentiles o no cristianos va desde la hostilidad hasta la admiración. El Nuevo Testamento consideró a los gentiles como objeto de la actividad misionera de la comunidad, como personas que estaban «lejos» y a las que había que traer «cerca» mediante la muerte y la resurrección de Cristo. Algunos escritores bíblicos reconocían genuina experiencia religiosa en determinados paganos, que eran personas que «temían a Dios y practicaban la justicia» (Hch 10, 35), pero en ningún caso se creyó que un «sistema» religioso distinto del judaísmo o del cristianismo tuviera validez alguna¹³. Pablo y otros escritores bíblicos admitían la posibilidad de la «religión natural», gracias a la cual pudiera descubrirse al Dios verdadero en el orden y belleza de su creación. Lucas presenta a Pablo refiriéndose de pasada, pero con respeto, a un altar pagano dedicado al «Dios desconocido» (Hch 17, 22-23), pero para un autor bíblico era inconcebible expresar admiración por el culto plenamente desarrollado de una religión no bíblica.

Dos mil años de historia han hecho que muchos cristianos modernos tengan una perspectiva radicalmente diferente. La historia no se ha traducido en la conversión mundial de la humanidad. De hecho, las fronteras religiosas del mundo parecen estar relativamente fijas, con millones de seres humanos que tienen sus raíces culturales y espirituales en tradiciones religiosas muy distantes y diferentes del judeocristianismo. La intensificación de la conciencia nacional y cultural en todo el mundo durante el siglo XX ha hecho también que los cristianos tengan dolorosa conciencia del lado oscuro de su propia historia misionera. Con harta frecuencia, la expansión misionera estuvo aliada con el imperialismo y se tradujo en la destrucción o supresión de la identidad cultural de los convertidos. La renovación de la iglesia ha moderado algo nuestra inclinación al triunfalismo y ha permitido a los cristianos reconocer belleza y bondad en los de «fuera» de nuestra tradición.

Estas y otras experiencias han tenido como consecuencia una profunda evolución en las actitudes cristianas ante las religiones no cristianas. En lugar de considerar las religiones «paganas» como

¹³ El término «sistema» es, desde luego, anacrónico desde una perspectiva bíblica; es improbable que los escritores bíblicos se hayan representado en términos sistemáticos su propia religión o la religión de otra persona. Pero ellos eran conscientes de una comunidad religiosa identificable a la que pertenecían y que poseía tradiciones y modo de vida que gozaban de validez y autoridad.

aberraciones, muchos cristianos reconocen ahora que, para millones de personas, esos sistemas ofrecen genuinas experiencias de salvación. En lugar de rechazarlos como obstrucciones temporales al triunfo del evangelio, los cristianos pudieran quizás tener en cuenta la función adecuada que otras religiones desempeñan en la historia global de la salvación de la humanidad. En lugar de practicar la misión como encaminada supremamente al proselitismo y la conversión, los cristianos pudieran idear quizás una dialéctica entre la buena nueva del evangelio y la buena nueva de otra historia religiosa.

Semejante actitud de evolución no es nada fácil. El problema no reside sencillamente en adoptar posturas de ajuste. Parece también que encontrar valores positivos en las religiones no cristianas sitúa a los cristianos en trayectoria de colisión con las creencias que ellos abrigan profundamente. ¿Cómo podrá ser la historia de Israel y de la iglesia la única reveladora, si otra historia genuinamente sagrada puede encontrarse en la historia paralela de otras religiones? ¿Cómo puede pretender Jesús ser el señor cósmico y el único redentor, si la gente encuentra salvación en una tradición religiosa que no ha oído hablar siquiera de Jesús?

Las personas de la biblia no sintieron nunca con la misma intensidad el desafío de las religiones no cristianas. Pero, aun así, este estudio de la misión sugiere que la herencia bíblica ofrece algunas orientaciones en este tema. La herencia bíblica, en último término, comenzó y siguió estando influida por otras religiones. Muchas de sus intuiciones más profundas y de sus símbolos más poderosos fueron adaptados de y compartidos con pueblos supuestamente «paganos». Muchos de los temas bíblicos que hemos estudiado, como la naturaleza expansiva de la experiencia religiosa, la revelación de Dios en la creación, el reconocimiento de la capacidad de los gentiles para responder al evangelio, y la impresionante conciencia de que Dios y su Espíritu llegan mucho más allá de los límites de las esperanzas humanas, son algunos aspectos de los datos bíblicos que sugieren lazos positivos con religiones no cristianas.

De igual importancia para esta y otras cuestiones pastorales con que tiene que enfrentarse la iglesia es el espíritu audaz e inquiridor de la biblia. No se descarta nada: desde el éxodo hasta la conquista por los romanos, desde la migración de Abraham hasta los viajes de Pablo, desde los poderes celestiales hasta las profundidades del sheol, desde el Hijo de Dios hasta la burra de Balaam. Todo acontecimiento histórico, todo estrato del universo y todo ser humano que formó la experiencia de Israel y de la iglesia primitiva son parte de la historia bíblica. Todos esos acontecimientos fueron absorbidos,

escudriñados, interpretados. Los escritores bíblicos no se arredaban ante las últimas consecuencias, porque el Dios de la biblia es un Dios que nunca puede verse amenazado o empobrecido por la valiente reflexión sobre la experiencia humana. El mismo espíritu de la biblia estimula a los cristianos a no encogerse ante las cuestiones planteadas por la realidad de las religiones no paganas. Enfrentarse con tales temas es, en realidad, un acto de fidelidad a la misión cristiana. Después de todo, el Dios de la biblia es quien envía a los suyos a revelar y descubrir su amor en lugares que quedan más allá de los límites sectarios.

Indice general

<i>Observaciones del traductor</i>	8
<i>Prólogo</i>	9
<i>Introducción</i>	11

I

LOS FUNDAMENTOS DE LA MISIÓN EN EL ANTIGUO TESTAMENTO

Carroll Stuhlmueller

19

1. De la liberación secular a la historia de la salvación y a la misión universal	21
Teología de la elección y señales de universalismo ...	22
De lo secular a lo sagrado	24
Los orígenes seculares y la motivación religiosa	27
Momentos históricos para Israel: símbolos de la misión universal	32
Era de los patriarcas (1850-1550)	32
Período mosaico (1240-1200)	36
Etapas iniciales de la religión de la alianza (1200-921)	39
Desintegración de la política y llamamiento profético (921-587)	43
Destierro y llamada a la nueva creación (587-539)	46
Reconstrucción y esperanzas apocalípticas (539-7)	50
Conclusión	54

2. El proceso de aculturación en la biblia	56
Dios como salvador y creador	56
Lucha-indigenización-exigencias	60
Violencia y lucha en el Antiguo Testamento	62
La indigenización	69
Conclusión	78
3. La humanización, desafiada por los profetas	81
La profecía: sus orígenes y características	82
El desafío profético a la cultura	91
El desafío profético a la política	100
El círculo político	100
Abusos religiosos y sociales	104
Visión de fe	108
Conclusión	113
4. La elección de Israel y la salvación del mundo	116
La elección: su base y sus peligros	117
Las reacciones de Israel con respecto a las naciones	124
En la era patriarcal	125
En la esclavitud de Egipto	125
Influencias extranjeras	126
Después del destierro	128
Israel y el mundo gentilico	129
Desarrollo del sentido de elección en Israel	131
De la elección a la salvación universal	137
Conclusión	147
5. La oración de Israel y su misión universal	150
Himnos de alabanza	152
Alabanza espontánea y continua	152
Salmo 29	156
Salmo 95	162
Salmo 46	167
Oraciones de súplica	169
Conclusión	182

II

LOS FUNDAMENTOS DE LA MISIÓN EN EL NUEVO TESTAMENTO Donald Senior

6. Jesús y la misión de la iglesia	189
Jesús y los gentiles	190
Jesús y el reino de Dios: punto de partida y contexto de la misión	194
La «definición» que da Jesús del reino	196
La piedad extraordinaria de Jesús	196
Jesús y su ministerio de compasión con las personas de la periferia	198
Jesús y su interpretación de la ley	200
La enseñanza de Jesús sobre la reconciliación y el perdón	201
Jesús y su ministerio de curaciones y exorcismos	202
Implicaciones universales del ministerio de Jesús relativo al reino	205
Una imagen de Dios más abierta	205
Una visión del pueblo de Dios, con sentido abarcador	207
Una visión positiva del destino humano	211
Conclusión: la misión de Jesús y la misión de la iglesia	214
7. La teología de la misión en san Pablo	217
Las cuestiones que se plantean	217
Las fuentes	218
Las influencias en san Pablo	220
El judaísmo	221
La tradición cristiana primitiva	222
El helenismo	222
El punto de partida: la conversión de san Pablo	223
Gál 1, 11-17	224
1 Cor 15, 8-10	225
1 Cor 9, 1-2	226

Los fundamentos teológicos de la misión de san Pablo	234	La elección de un género narrativo	289
La visión paulina de la historia, de la ley y de Israel	242	Signos de una misión universal	294
La historia	242	El discipulado: seguimiento de Jesús crucificado	307
La ley	244	Jesús como revelación de Dios	311
Israel	245	Conclusión	312
San Pablo y su impulso irresistible a predicar	247		
Estrategia y contenido de la misión de san Pablo	249	10. La teología de la misión en Mateo	314
La estrategia de san Pablo	250	El contexto de la comunidad de Mateo	314
El contenido de la predicación de san Pablo	254	Elementos de la teología de la misión en Mateo	317
Conclusión	257	Lo que Mateo debe a Marcos	317
8. El alcance cósmico de la misión de la iglesia en Colosenses y en Efesios	258	La historia de la salvación en Mateo	322
Relación de Colosenses y Efesios con Pablo	259	La respuesta como principio universal	335
Nuevas dimensiones: preparación de la misiología cósmica en la carta a los Colosenses	262	El misionero y la iglesia de Mateo	339
La misión de Pablo entre los gentiles	262	El discurso misionero de Mt 10	340
Cristología cósmica	264	El encargo final: Mt 28, 16-20	342
El señor cósmico y la misión cósmica: el mensaje de Efesios	270	Conclusión	344
El plan universal de Dios para la salvación (Ef 1, 3-23)	270		
La reconciliación de judíos y gentiles como signo de la obra redentora de Dios (Ef 2, 11-23; 3, 3-6)	276	11. La perspectiva de la misión en Lucas-Hechos	345
El cometido de una iglesia misionada (Ef 3, 10.14-20; 4-6)	278	La conexión entre la historia de Jesús y la historia de la iglesia: nota clave de la teología de la misión en Lucas	347
Pablo: modelo de apostolado misionero de la iglesia	281	El evangelio de Lucas: Jesús y la misión universal ...	352
Conclusión	282	El alcance universal de la misión	353
9. La teología de la misión en Marcos	284	Continuidad con la historia de Israel	355
Introducción: los evangelios y la cuestión de la misión	284	Una misión de salvación	357
Los antecedentes de Marcos	286	La formación de la comunidad	359
Transmisión de la tradición: el ministerio de Jesús acerca del reino y el evangelio de Marcos	287	Testigos perseverantes	361
Interpretación de la tradición: el mensaje de Marcos y la misión de la iglesia	289	El poder del Espíritu	364
		Los Hechos de los apóstoles: la misión universal de la comunidad	366
		La estructura de los Hechos	367
		El mensaje de los Hechos acerca de la misión	369
		Conclusión	377
		12. La teología juanina de la misión	379
		El medio ambiente del evangelio y la perspectiva misionera de la iglesia juanina	380

Cristología y misión	384
El Paráclito y la misión	389
La comunidad y la misión	392
Conclusión	398

13. Testimonio y misión: los restantes libros del Nuevo Testamento	402
1 Pedro: el testimonio de la esperanza	402
El libro del Apocalipsis: testimonio profético	410
Las cartas pastorales: 1 y 2 a Timoteo, la carta a Tito	415
Hebreos, Santiago, Judas, carta 2 de Pedro	420
Conclusión	422

III

CONCLUSIÓN

Donald Senior-Carroll Stuhmueller	423
--	------------

14. Fundamentos bíblicos de la misión	425
Síntesis	425
Antiguo Testamento	426
Nuevo Testamento	430
Fundamentos bíblicos	433
1. La soberanía de Dios y su voluntad de salvar a la humanidad	433
2. La historia como historia sagrada y reveladora	436
3. El mundo creado: arena de la revelación y la salvación	441
4. La experiencia religiosa: catalizadora de la misión	446
Las modalidades de la misión	450
La proclamación directa	450
Crítica e interpelación profética por medio de la palabra y el signo	452
El «testimonio» en favor del evangelio	454
La misión como transformación personal y social	457

La biblia y la misión contemporánea	459
Un Dios universal	460
Una escatología progresiva	460
Una dialéctica entre la trascendencia y la identidad	461
La función del liderato religioso	462
El valor de la experiencia religiosa	463
Las Escrituras como fuente de visión y de estrategia	464
El pluralismo como valor	466
Las cuestiones sin respuesta	467