



UNIVERSIDAD BÍBLICA
LATINOAMERICANA
PENSAR • CREAR • ACTUAR

BACHILLERATO EN CIENCIAS TEOLÓGICAS

LECTURA SESIÓN 5

CT 112 MISIÓN DE LA IGLESIA

Senior, Donald y Carroll Stuhlmueller. “Jesús y la misión de la iglesia”. En *Biblia y misión: fundamentos bíblicos de la misión*, 189-216. Estella: Verbo Divino, 1985.

Reproducido con fines educativos únicamente, según el Decreto 37417-JP del 2008 con fecha del 1 de noviembre del 2012 y publicado en La Gaceta el 4 de febrero del 2013, en el que se agrega el Art 35-Bis a la Ley de Derechos de Autor y Derechos Conexos, No. 6683.

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 centrífugas 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 *postpascual* 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. Esta 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 Dios ¹². Como es ya bien sabido, el término cariñoso *abba* –diminutivo 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 experiencia ¹⁴. 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 Israel ¹⁵. 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: Sígueme 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 palestinese 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. Stuhlmueller (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 sábadó 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 sábadó. 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-

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)].

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

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 paráliticos 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 ampliificada 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 salvada ²⁶. 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 infieles ²⁷.

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 lograr ²⁸. 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 amplificadas 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 Jesús ³¹. 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 *cualidad* 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

³² H. Conzelmann, *Jesus* (Philadelphia: Fortress Press, 1973) 74-81.

³³ Véase E. Schillebeeckx, *Jesus*, 306-312; R. Pesch, *Das Abendmahl und Jesu Todesverständnis* (Freiburg: Herder, 1978).

ministerio profético exhala el mismo espíritu: él, aunque esté experimentando rechazo y muerte, «será resucitado al tercer día»: expresión tradicional de las esperanzas apocalípticas ³⁴.

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, 41-43.49-50). 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

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.