

## LA MISION DE LA IGLESIA PRIMITIVA Y LOS MANDATOS DEL SEÑOR EN LOS EVANGELIOS

Al margen de los planteamientos exegéticos actuales y de un cuestionamiento histórico serio, se podría pensar que la actividad misionera de la Iglesia primitiva fue la respuesta consciente a los mandatos explícitos de Cristo que leemos en los textos evangélicos (Mt. 28, 18-20; Lc. 24, 46-48 / Act. 1, 6-8; Jn. 20, 21-23; Mc. 16, 15-16). Sin embargo, quien quiera sostener la validez de esta perspectiva histórica sobre los primeros decenios de vida de la Iglesia, tendrá que ofrecer una respuesta adecuada al interrogante suscitado por cualquier exegeta al tanto del estado actual de la investigación neotestamentaria. Asentado el presupuesto de que los evangelios son un producto literario<sup>1</sup>, cuya redacción definitiva es el resultado de un proceso de elaboración relativamente largo, cabe preguntarse por el «Sitz im Leben» de la formulación final de los mandatos misionales. ¿La actividad misionera de la Iglesia surge de los mandatos evangélicos? O más bien: ¿La redacción final de los mandatos es ya consecuencia y expresión de aquella actividad? Como ha sido observado hace tiempo y comúnmente, las formulaciones de las frases de encargo misional están influidas, del modo más fuerte, por la experiencia y praxis misionera más tardía, la praxis catequética y la litúr-

1 Exponentes de un nuevo género literario, en el que la biografía y la historia quedan al servicio de una predicación. La exactitud de los elementos biográficos e históricos depende en cada caso del proceso de transmisión del material y de la intención del redactor. Un evangelista puede ser más historiador que otro. Que hay que tomar en serio a Lucas como historiador —argumenta H. Hengel, 'Die Ursprünge der christlichen Mission', NTSSt 18 (1971-72) 15-38, en p. 25— se muestra ya de algún modo en que, a diferencia de sus contemporáneos: Mateo y Clemente Romano, no sostiene la construcción carente de historicidad de que los Doce fueron enviados por el Resucitado a todo el mundo y allí actuaron como misioneros. La misión fuera de Judea es más bien, según Lucas, comenzada y realizada por gente de fuera: por los helenistas y Pablo, el misionero paradigmático de los paganos.

gica. También por objetivos especiales teológicos y literarios, así como por el estilo de cada autor<sup>2</sup>.

Este planteamiento podría resultar desconcertante para los familiarizados con una visión historicista a ultranza de los episodios evangélicos. Aún queda mucho por hacer en el diálogo entre exegetas y dogmáticos y su transmisión a la pastoral popular<sup>3</sup>. Si atribuimos el mandato misional a una experiencia eclesiástica posterior en varios decenios al ministerio histórico de Jesús: ¿no invalidamos la legitimación divina de la misión de la Iglesia? No; se trata de comprender el desarrollo después de Pascua, que solamente paso a paso llevó a la misión pagana, como un progreso de la revelación de Cristo querido por Dios<sup>4</sup>. La objeción se resuelve fácilmente con sólo tener en cuenta dos hechos dogmáticos. Nos limitamos a reseñarlos, porque no es nuestro objetivo ofrecer una reflexión ponderada sobre ellos. El primero es que los dichos evangélicos, sean o no auténticos de Jesús, son igualmente canónicos, inspirados. Expresión por lo tanto de esa revelación definitiva de Dios en Cristo que ha fraguado como Escritura en los textos que integran el N.T.<sup>5</sup>. El segundo hecho es el mismo modo de la revelación. Es evidente que ésta no se nos ha dado siempre por medio de un oráculo explícito, y que como tal haya sido recogido, transmitido y cumplido por la Iglesia desde sus mismos orígenes. La revelación profética en el antiguo Israel y la de Cristo en la Iglesia se han exteriorizado muchas veces a través de una lenta toma de conciencia. En algunos casos esta evolución hacia formulaciones más claras se dio ya en los hagiógrafos. En otros, fue

2 Cf. A. Vögtle, 'Ekklesiologische Auftragsworte des Auferstandenen', en *Das Evangelium und die Evangelien. Beiträge zur Evangelienforschung* (Düsseldorf 1971) 243-52, en pp. 245-46.

3 Se precisa prudencia pastoral para educar en la fe evitando los escándalos gratuitos; pero se hace necesaria esta pastoral si no queremos recaer en un elitismo neo-gnóstico: cuestiones para especialistas, demasiado elevadas y peligrosas para los simples fieles.

4 Cf. A. Vögtle, 'Die hermeneutische Relevanz des geschichtlichen Charakters der Christusoffenbarung', en *Das Evangelium und die Evangelien* (Düsseldorf 1971) 16-30, en p. 24.

5 Como señala F. W. Beare, 'Sayings of the Risen Jesus in the Synoptic Tradition: An Inquiry into their Origin and Significance', en *Christian History and Interpretation. Studies presented to J. Knox*. Edited by W. R. Farmer - C. F. D. Moule - R. R. Niebuhr (Cambridge 1967) 161-81, en p. 181, en cuestión de autoridad no hay que hacer una distinción radical entre dichos de una autenticidad inatacable y dichos que fueron configurados por apóstoles, profetas o evangelistas en los años tras la resurrección, al ser la Iglesia dirigida por el Espíritu a nuevos canales de actividad y pensamiento. La revelación de Dios en Cristo no llegó a término con la crucifixión y la cuestión de la historicidad no es la definitiva.

madurando en la conciencia de fe de sus lectores. Recordemos que, en el caso de los mandatos misionales de Cristo, el período de reflexión y aseveración coincide con la época creadora de los textos evangélicos inspirados. Ateniéndonos pues al hecho de la inspiración escriturística y a la pedagogía de la revelación, no puede haber inconveniente doctrinal para afirmar que los mandatos misionales evangélicos pueden ser expresión de una toma de conciencia de la Iglesia apostólica sobre la voluntad de Dios y la prosecución de la obra de Cristo. La fuente de la Escritura es la Tradición: la tradición primitiva, tal como se formó en el seno de la Iglesia durante el tiempo apostólico, con cuyo fin llega a su término la revelación<sup>6</sup>. Delimitada así la cuestión dogmática, nuestro objetivo es precisar la cuestión histórica y tratar de responderla<sup>7</sup>. ¿Cuál es el «Sitz im Leben» auténtico de los mandatos evangélicos? ¿Hay una legítima continuidad histórica entre el ministerio de Jesús en Palestina y el ministerio universal de la Iglesia, urgido por el Evangelio?<sup>8</sup>.

## LOS MANDATOS MISIONALES

Al afirmar que los mandatos misionales promulgados por la tradición evangélica son, en buena medida<sup>9</sup>, resultados de una elaboración inspirada, de una toma de conciencia en las comunidades

6 Hay que reconocer la conexión íntima, hasta una cierta equiparación, de Escritura, Iglesia y Tradición. Cf. E. Schick, *Offenbarung und Geschichte* (Mainz 1968) pp. 84-90.

7 Un camino podría ser el seguido por H. Kasting, *Die Anfänge der urchristlichen Mission. Eine historische Untersuchung* (BEvTh 55; München 1969) p. 81. Arguye que los relatos pascales tardíos han mantenido rectamente la realidad histórica en la medida en que afirman una conexión original entre cristofanía y envío misional. El testimonio auténtico de Pablo en sus cartas confirma que para él personalmente cristofanía y misión han coincidido. Concluye que el origen del apostolado cristiano queda en los acontecimientos pascales.

8 Hay que tener en cuenta que la tendencia a equiparar la actividad de los discípulos en la predicación del Reino de Dios con la de Jesús —ya durante la actividad terrena de Jesús— es un elemento determinante de la tradición. Cf. H.-W. Bartsch, 'Entwicklungslinien der frühen Christenheit', *ThLZ* 97 (1972) 721-34, en col. 725.

9 Sólo el *Kyrios* y el *Pneuma* hacen propiamente de la tradición cristiana lo que es. Una tradición sin encargo del *Kyrios* y no sostenida por el *Pneuma* sería *grámma* (2 Cor. 3, 6), sería por lo menos semejante a la tradición rabínica. Por el contrario, una tradición que se fundase exclusivamente en el hecho de Pascua y Pentecostés, y no pudiese retrotraerse al Jesús histórico (1 Cor. 11, 23) y al círculo de discípulos de antes de Pascua, pierde el «factum historicum» y en última instancia no es distinguible de la gnosis. Cf. H. Schürmann, 'Die Vorösterlichen Anfänge der Logientradition. Versuch eines formgeschichtlichen Zugang zum

eclesiásticas de los orígenes, no hacemos sino conformarnos con resultados bastante comunes de la exégesis actual. Esta observación crítica no disminuye un ápice la convicción religiosa de que por ellos se expresa y nos atañe el mandato divino que urge a la misión universal.

Actualmente se discuten los criterios para circunscribir científicamente los *logia* evangélicos que se remontan a la tradición originaria de Jesús y pueden considerarse «ipsissima verba Iesu»<sup>10</sup>. La tarea probativa queda a cargo del exegeta que sostiene la autenticidad de un dicho, tanto o más que del que la recusa. Se da ya por supuesto que la tradición evangélica ha pasado por los diversos estadios de elaboración sacados a luz por la crítica literaria, la historia de las formas y la crítica de la redacción. En el caso de Mt. se calcula que median alrededor de cinco decenios entre el misterio pascual y la composición del evangelio. Estamos al tanto de la libertad creadora con que la predicación sinagoga comentaba los textos tradicionales, combinándolos y componiendo nuevos desarrollos<sup>11</sup>. Nos parece excesivo afirmar que el material que Mt. no ha tomado de Mc. puede explicarse como desarrollos midráshicos<sup>12</sup>. Pensamos que tanto en el material que Mt. tiene en común con Lc. sin que proceda de Mc., el que proviene de «Q», como en el material peculiar a Mt. (fuente «M» o redactor), puede haber elementos que se remontan a la tradición auténtica de Jesús. Habrá que aceptar sin embargo el carácter probablemente midráshico de muchos desarrollos<sup>13</sup>. Es innegable también la parte que ocupa en el modelado de esta tradición evangélica la reflexión sobre textos del A.T. aducidos por su referencia al misterio de Cristo. Es un hecho que nuestro evangelio supone un prolongado esfuerzo de exégesis bíblica cristiana<sup>14</sup>.

Leben Jesu', en *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu den synoptischen Evangelien. Beiträge* (Düsseldorf 1968) 39-65, en p. 64.

10 Cf. J. Jeremias, 'Kennzeichen der ipsissima vox Jesu', en *Abba. Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte* (Göttingen 1966) 145-52; D. G. A. Calvert, 'An Examination of the Criteria for Distinguishing the Authentic Words of Jesus', *NTSt* 18 (1971-72) 209-19.

11 Cf. G. Vermes, *Scripture and Tradition in Judaism. Haggadic Studies* (StPBibl 4; Leiden 1961) pp. 124-26; 228-29.

12 Es la línea de interpretación de M. D. Goulder, *Midrash and Lection in Matthew* (London 1974).

13 Cf. M. M. Bourke, 'The literary genus of Matthew 1-2', *CBQ* 22 (1960) 160-75. Respecto a las parábolas, M. D. Goulder, 'Characteristics of the Parables in the Several Gospel', *JThSt* 19 (1968) 51-69 hace observaciones que obligan a prestar atención a posibles ampliaciones midráshicas.

14 Sea que se interprete como producto de una escuela exegética para maestros y dirigentes eclesiásticos (cf. K. Stendahl, *The School of St. Matthew and its use of the Old Testament* (ASNTU 20; Lund 1967) pp. 30-35), o que el evangelista

Si estas consideraciones deben llevarnos a ponderar con cautela la autenticidad de dichos o parábolas, no nos sorprenderá que los exegetas coincidan prácticamente en el reconocimiento del carácter redaccional de *Mt. 28, 18-20*<sup>15</sup>. Es indicio del carácter no auténtico de un dicho que encaje perfectamente en una situación de la Iglesia

haya aprovechado una colección ya transmitida por escrito de testimonios proféticos (cf. G. Strecker, *Der Weg der Gerechtigkeit. Untersuchung zur Theologie des Matthäus*, 2 ed. (Göttingen 1966) pp. 82-85), o simplemente como resultado de la predicación a Israel sobre la misión de Jesús (cf. W. Rothfuchs, *Die Erfüllungszitate des Matthäus-Evangeliums. Eine biblisch-theologische Untersuchung* (BWANT 88; Stuttgart 1969) pp. 178-83).

15 Dado el carácter de nuestra exposición, no podemos detenernos en el análisis de los textos. Nos remitimos a estudios recientes. J. D. Kingsbury, 'The Composition and Christology of Matt. 28, 16-20', *JBL* 93 (1974) 573-84, juzga que es Mateo quien ha compuesto 28, 16-20, que es enteramente redaccional y no tradicional, y que lo ha hecho en buena medida con vistas a su cristología Hijo de Dios. También Beare, *o. c.*, p. 166, sostiene que Mateo no se sintió inhibido por poner en boca del Señor resucitado términos que expresaban la mente de la Iglesia apostólica. La frase del mandato no fue la fuente de la inspiración para ampliar el campo de la misión, sino que el hecho de la misión, aceptado como voluntad de Cristo para su Iglesia, dio origen a la formulación del dicho del mandato. Otros autores destacan las peculiaridades redaccionales sobre un fondo de tradición. Para Kasting, *o. c.*, pp. 37-38, como no se puede explicar que un texto premateano tenga en tan gran medida peculiaridades del evangelista, hay que atribuir al autor la configuración determinante de *Mt. 28, 16-20*. Lo que no quiere decir que Mateo sea enteramente original en cada uno de los motivos. H. Grass, *Ostergeschehen und Osterberichte*, 4 ed. (Göttingen 1970) pp. 28-32, piensa que Mateo ha recapitulado los encuentros del Resucitado en una gran escena, una escena ideal. No quiere decir esto que todo sea composición libre. El núcleo histórico debe ser que Mateo sabe que un encuentro, o aún el decisivo, del Resucitado con los discípulos ocurrió en Galilea. De modo semejante J. B. Hubbard, *The matthean redaction of a primitive apostolic commissioning. An exegesis of Matthew 28, 16-20* (SBL DS 19; Missoula-Mont. 1974) p. 99, sostiene que Mateo ha modelado su versión de la tradición en un lenguaje característico de su evangelio. Recapitula así varios temas básicos de su obra (pp. 96 y 135). Busca el origen de la tradición en el relato de uno de los Once, al que un misionero de la gentilidad añadió el énfasis universalista (pp. 127-28). Se muestra más reservado G. Bornkamm, 'Der Auferstandene und der irdische, *Mt 28, 16-20*', en *Überlieferung und Auslegung im Mathäusevangelium*, 4 ed. Hrsg. von G. Bornkamm - G. Barth - H. J. Held (WMANT 1; Neukirchen 1965) 289-310, en pp. 293-95: *Mt. 28, 19-20* lleva enteramente en contenido y lengua la impronta de Mateo, aunque aquí presuponga y utilice tradiciones de modo crítico y con peculiar acentuación. Opina Bornkamm (pp. 302-7) que *Mt. 28, 18-20* apunta primariamente a la vida de la Iglesia, no a una praxis misional.

Hay menos convergencias respecto a la forma y motivos dominantes en el texto. Según B. J. Malina, 'Literary Structure and Form of *Mtt 28, 16-20*', *NTSt* 17 (1970-71) 87-103, la aseveración de Jesús en vv. 18b-20 tiene la forma literaria de un decreto oficial (de los de tipo bíblico, como el decreto de Ciro en 2 Cron. 36, 23 o el mensaje de José a Jacob en Gen. 45, 9-11. A. Vögtle, 'Das christologische und ekklesiologische Anliegen von *Mt 28, 18-20*', en *Das Evangelium und die Evangelien* (Düsseldorf 1971) pp. 253-72, en pp. 255-60, descarta que *Mt. 28, 18* sólo pueda entenderse como cumplimiento de la entronización del Hijo del hombre profetizada en Dn. 7, 14. E. Lohmeyer - W. Schmauch, *Das Evangelium es Matthäus*, 4 ed. (KEKNT, Göttingen 1967) p. 416, comenta que el llamado mandato misional sigue un

posterior y resulte en cambio anacrónico en el ministerio de Jesús. La tradición que llegaba a incorporar dichos eclesiásticos a los recuerdos sobre la enseñanza de Jesús<sup>16</sup>, no se limitaba a recurrir al expediente de la pseudo-epigrafía, tan corriente en la literatura antigua. Los profetas de la comunidad podían hablar a veces impulsados por el Espíritu dando un mensaje en el que los fieles reconocían la enseñanza del Señor ensalzado. Hay que ponderar la posibilidad de que diversos *logia* de la tradición de Jesús tengan su origen en tales oráculos<sup>17</sup>. Puede afirmarse esto de algunos de los dichos que la tradición ha coleccionado integrándolos en episodios del ministerio

esquema firme y destaca su parentesco formal con el *Schema'* (la oración diaria del israelita piadoso). Lo mismo que éste trata de la ley fundamental del A.T., Mt. 28, 18-20 es la ley fundamental neotestamentaria.

16 R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, 7 ed. (Göttingen 1967) p. 106, sostiene que numerosos dichos proceden de la sabiduría popular y fueron incorporados a la tradición cristiana por la comunidad y acuñados como dichos de Jesús. Ve también material judío recogido por la tradición cristiana y puesto en boca de Jesús (p. 132). Encuentra también configuraciones cristianas, que pueden haber valido originalmente como palabras del Espíritu en la comunidad, por las que habla el Señor ensalzado. Gradualmente se vio en tales dichos amonestaciones del Jesús histórico (pp. 134-35). En la comunidad pueden haber hablado profetas cristianos llenos del Espíritu en nombre del Ensalzado (p. 176).

17 Las líneas de investigación patrocinadas por Bultmann han sido seguidas en muchos casos con demasiada precipitación. E. Käsemann, 'Die Anfänge christlicher Theologie', en *Exegetische Versuche und Besinnungen*, II, 3 ed. (Göttingen 1970) pp. 82-104, ve claro en Mt., en coincidencia con Act., que se dio un movimiento entusiástico no sólo en la cristiandad pagana sino también en suelo palestino; sin duda arraigado en las experiencias pascuales (p. 84). En el campo abierto a la misión pagana, como en el que espera la restitución mesiánica de Israel, la profecía hace percibir la voz del Espíritu: tanto cuanto impulsa a la obra misional (como en Act. 13, 2) como cuando una prohibición limita esa actividad a las fronteras de Israel (como en Mt. 10, 5) (p. 88). Según U. B. Müller, *Prophetie und Predigt im Neuen Testament. Formgeschichtliche Untersuchungen zur urchristlichen Prophetie* (StNT 10; Güterlosh 1975) p. 55, el discurso profético se legitima por el hecho de que entra en escena como palabra del Cristo celeste. M. E. Boring, 'How may we identify oracles of christian prophets in the synoptic tradition? Mark 3, 28-29 as a Test Case', *JBL* 91 (1972) 501-21, parte de la idea de que la tradición sinóptica de los dichos de Jesús fue amplificada por oráculos de profetas cristianos, como algo que ha llegado a ser plenamente aceptado. Sin embargo este presupuesto ha sido seriamente cuestionado por D. Hill, 'On the evidence for the creative role of christian prophets', *NTSt* 20 (1973-74) 262-74, en p. 273. Señala que la relevancia de la apelación al Apoc. en conexión con el supuesto papel creador de los profetas cristianos, puede ser mucho menor de lo comúnmente imaginado (p. 270). Ya es un buen correctivo, contra precipitaciones infundadas, lo que reclama F. Neugebauer, 'Geistsprüche und Jesuslogien', *ZNW* 53 (1962) 218-28, en p. 226: Hay que discutir la presunta identidad, para la comunidad, de expresiones espirituales proféticas con dichos del Jesús terreno. La conducta de Pablo en 1 Cor. 7, 6.10.12.25 muestra que en la cristiandad primitiva un dicho claro de Jesús era de la mayor autoridad. Si las aseveraciones proféticas se hubiesen situado a la misma altura, la comunidad primitiva debería haber sido una comunidad dirigida por profetas; lo que contradice demasiado a nuestras fuentes.

terreno. La misma afirmación resulta aún más probable cuando se trata de dichos que la misma tradición pone en boca del Resucitado.

La escena que encuadra al mandato misional en Mt. 28, 16-20 es un relato de aparición del Resucitado, que corresponde a lo que se ha llamado «tipo galileo»<sup>18</sup>. El contenido del encargo corresponde a una situación histórica bastante más tardía que la inmediata tras el misterio pascual. En primer lugar se expresa en el texto una conciencia bastante precisa de Iglesia<sup>19</sup>. Se manda hacer discípulos y bautizarlos teniendo en perspectiva a todas las gentes. Esto supone que ha quedado ya atrás la controversia judaizante. El mandato no es concebible como una tradición primitiva de una frase del Señor resucitado, pues queda claro por el relato de Act. que los discípulos no pensaron en llevar el evangelio más allá de las filas del judaísmo hasta después de la persecución que surgió en torno a Esteban. También narra Act. 11, 1-18 que fue un motivo de asombro para la entera iglesia de Jerusalén lo que Pedro refirió de los resultados de su misión a la casa de Cornelio<sup>20</sup>. No es imaginable que el dicho existiese ya notoriamente en la tradición de Jesús, pues en tal caso no se explicaría históricamente el origen y virulencia de la discusión con los judaizantes. Menos aún el que ni Pedro ni Pablo se apoyasen en una consigna tan explícita en sus esfuerzos por justificar la misión gentil<sup>21</sup>. La formulación del mandato misional da a entender

18 Si el tipo Jerusalén traspone en forma de relato las confesiones de fe en Cristo resucitado, aquí el texto traduce más bien los himnos al Señor elevado en gloria; pero esta gloria no se manifiesta del modo clásico en la apocalíptica, sino sólo por la majestad del discurso y para autorizar la misión. El tipo galileo corresponde a la cristología del Señor ensalzado. Cf. X. Léon-Dufour, *Résurrection de Jésus et message pascal* (Paris 1971) pp. 137-48.

19 Phan Hun Lai, 'Production du sens par la foi. Autorités religieuses contestées/fondées. Analyse structurale de Matthieu 27, 57-28, 20', RSR 61 (1973) 65-96, en p. 95, llega a la conclusión de que el punto de convergencia de varias líneas del texto de Mt. 27, 57-28, 20 permite decir que éste cuestiona las autoridades religiosas judías y que funda a las autoridades religiosas cristianas, revelando que impiden el acceso a la muerte y transmiten la vida, por el deseo e iniciativa de su Maestro.

20 Cf. Beare, *o. c.*, p. 165.

21 E. Lohmeyer, '«Mir is gegeben alle Gewalt!». Eine Exegese von Mt 28, 16-20', en *In Memoriam Ernst Lohmeyer*. Hrsg. von W. Schmauch (Stuttgart 1951) pp. 22-49, en pp. 43-49, sostiene que en las contraposiciones sobre la persona y la obra de Pablo no se trata del derecho básico a la misión, que está firme desde el principio, sino del camino a seguir. Arguye que aquel derecho, y el deber que le va ligado, no es sólo una herencia del judaísmo farisaico, sino que es también una promesa escatológica de la profecía veterotestamentaria. Pensamos sin embargo: 1) que aunque la controversia entre Pablo y la comunidad de Jerusalén se centrara en torno al camino a seguir, esto ocurre cuando ya Pablo lleva cierto tiempo de misionero de los gentiles; 2) Si el derecho y el deber de la misión

que la misión está ya en curso. En cambio el origen y desarrollo de la misión gentil precede de poco al estallido de la controversia judaizante como efecto de la misión paulina. La misión universal no fue emprendida inmediatamente después de Pascua por los discípulos de Jesús sino que entra en escena, en nuestra documentación para la historia del cristianismo primitivo, como una consecuencia de la crisis provocada por la lapidación de Esteban y la huida de su grupo. Según Act. 8, 1,4 ss., fueron los helenistas dispersos quienes llevaron por primera vez el mensaje evangélico fuera de Jerusalén, a Samaria<sup>22</sup> y otros puntos de Palestina y Siria. Según Act. 11, 19-20 en principio sólo se dirigían a los judíos. Hay que esperar a una segunda etapa, en Antioquía, para que unos anónimos predicadores del grupo de los dispersos llevaran el mensaje a oyentes paganos. Sólo en un tercer estadio de la misión se inicia, como consecuencia imprevista de una iniciativa de iglesia de Antioquía, la misión gentil en gran escala que tendrá por abanderado a san Pablo (Act. 13, 1-14, 28). Si el mandato universal del Resucitado hubiese sido confiado a los discípulos testigos de la cristofanía galilea, su incumplimiento no tendría excusa. Además nos resultaría imposible explicar históricamente el retraso y los tanteos por los que tuvo que abrirse camino la misión gentil.

Sin pasar a discutir la fecha de composición de la obra de Lucas, partimos de la hipótesis de que su evangelio utiliza como fuente a Marcos y otro documento de que también se sirve Mt. («Q»). Acaso también otra fuente documental de donde toma su material peculiar («L») previo a su propia redacción.

estuviesen firmes desde el principio, no se explica el retraso, al parecer de años, en iniciar la misión gentil (cf. Act. 11, 19-20); 3) Nos preguntamos si podía sentirse como misión gentil la oferta del Evangelio a paganos previamente circuncidados y sometidos a la ley judía.

22 El comienzo de la misión entre los odiados samaritanos, que para un judío nacionalista eran peores que los paganos, y los primeros intentos de una misión en terreno predominantemente pagano, son un logro de los helenistas dispersados de Jerusalén. Para una misión a los paganos partiendo directamente de Galilea, tal como se postula insistentemente hoy día, no hay ningún indicio. Cf. Hengel, *Die Ursprünge*, p. 27. En el encuentro con los samaritanos, los judeocristianos sobrepusieron por primera vez los límites de Israel y llevaron el mensaje salvador de Jesús a hombres ajenos, aún contrapuestos hostilmente. La fundamentación teológica que Lucas ofrece en su evangelio (9, 52.56; 17, 11.18) para el encargo misional, ha adquirido por ello importancia fundamental para la Iglesia. Cf. E. Lohse, 'Missionarisches Handeln Jesu nach dem Evangelium des Lukas', en *Die Einheit des Neuen Testaments. Studien zur Theologie des Neuen Testaments*, 2 ed. (Göttingen 1973) pp. 165-77.



En Lc. 24, 45-48 observamos rasgos característicos de Lucas. La aparición pascual a los Once y los dos de Emaús (Lc. 24, 36-51) acontece en Jerusalén<sup>23</sup> y los constituye testigos<sup>24</sup>. En Lc. 24, 45-48 la esencia del testimonio se encuentra en el hecho de que Jesús cumplió expectativas escriturísticas por su sufrimiento y resurrección y mediante la proclamación universal de perdón en su nombre. Este cumplimiento es prueba de su status mesiánico, que es garantizado por la resurrección. El mandato del Señor no es tanto el de comprometerse en actividad misionera como el de comprender la naturaleza y significado de tal actividad, una vez que se realice<sup>25</sup>. De este modo Lucas deja claro que la inclusión de los gentiles está fundada en la voluntad eterna de Dios y es parte integral de sus promesas a Israel<sup>26</sup>. A la luz de la resurrección se muestra así que la misión a Israel ha de ser comprendida más hondamente que antes: el verdadero Israel abarcará a los pueblos (cf. Lc. 24, 47; Act. 1, 8; 15, 16-17)<sup>27</sup>. La pasión y la resurrección de Jesús no son toda la obra del Mesías. Para que esté plenamente cumplida, hará falta que el paso del cristianismo desde Jerusalén hasta las extremidades de la tierra acabe la realización del programa que las profecías mesiánicas asignaban a Cristo<sup>28</sup>. La aproximación de Lc. 24, 47 con Act. 1, 8 y 13, 47 lleva a constatar que, en el pensamiento de Lucas, los apóstoles han de asegurar el cumplimiento de un oráculo mesiánico. Gracias a sus enviados, Jesús realiza la profecía que presenta al Mesías

23 Hay que contar con que Lucas sabe de apariciones concretas en Jerusalén y en Galilea (cf. Lc. 24, 24 y Mc. 16, 7; Evg. Petri 14(60). También Lc. 24, 36-43 y Jn. 21, 13), pero prescinde de las últimas o las narra de manera que ya no cuenten como apariciones en Galilea. Lc. 24, 47 fija el comienzo de la misión expresamente en Jerusalén. Para Lucas esto es uno de los puntos prefijados por la Escritura (cf. Is. 2, 3). El motivo Jerusalén desempeña un gran papel en Lc. 24 y Act. 1, pues tiene la función de enganchar el tiempo de Jesús con el de la Iglesia, destacando la continuidad. Cf. G. Lohfink, *Die Himmelfahrt Jesu. Untersuchungen zu den Himmelfahrts- und Erhöhungstexten bei Lukas* (StANT 26; München 1971) pp. 262-65.

24 El tema del testimonio no es prominente en el evangelio de Lucas, excepto en el contexto de la resurrección (Lc. 24, 48), donde queda ya apuntado lo desarrollado en Act. Cf. I. H. Marshall, *Luke Historian and Theologian* (Exeter 1970) p. 43.

25 Cf. E. Franklin, *Christ the Lord. A Study in the Purpose and Theology of Luke-Acts* (London 1975) pp. 166-67.

26 Cf. S. G. Wilson, *The gentiles and the gentile mission in Luke-Acts* (SNTSt MS 23; Cambridge 1973) en pp. 53 y 243-44. Nota el uso o alusión a profecía en conexión con los gentiles en Lc. 2, 30-32; 3, 6; 4, 21.25-27 y sobre todo en 24, 45-46.

27 Cf. G. Lohfink, *Die Sammlung Israels. Eine Untersuchung zur lukanischen Ekklesiologie* (StANT 39; München 1975) p. 79.

28 Para todo esto el relato de Act. es el complemento necesario de la historia evangélica. Cf. J. Dupont, 'Le salut des gentils et la signification théologique du Livre des Actes', NTSt 6 (1959-60) 132-55, en p. 141.

como «luz de las naciones», «salvación hasta las extremidades de la tierra». La formulación de Act. 26, 23 expresa con claridad el presupuesto de Lc. 24, 47<sup>29</sup>.

El evangelista reelabora con frecuencia temas tradicionales con añadiduras muy personales. En Lc. 24, 47 aplica ya su esquema geográfico-teológico de la misión: Comenzando por Jerusalén a todas las gentes. Esquema que concreta en Act. 1, 8: Jerusalén, toda Judea y Samaria, hasta el confín de la tierra, adelantando en cierto modo el plan que desarrolla en su segunda obra. El elemento tradicional, elaborado con amplitud, se encuentra principalmente en la argumentación kerygmática<sup>30</sup>: la predicación sobre un Mesías paciente, resucitado (cf. Act. 8, 35; 17, 2-3; 26, 23) y luz de los gentiles (Lc. 24, 46-47; Act. 26, 23). El carácter tradicional de este tipo de predicación queda asegurado en primer lugar por el sumario citado por san Pablo en 1 Cor. 15, 3-5. Reina la unanimidad entre los exegetas respecto a lo que el Apóstol mismo constata en el v. 3a, que en lo que sigue cita tradición<sup>31</sup>. Corresponde probablemente a una especie de «credo» de las primeras comunidades<sup>32</sup>. El «Sitz im Leben» de la argumenta-

29 Cf. J. Dupont, 'La portée christologique de l'évangélisation des nations d'après Luc 24, 47', en *Neues Testament und Kirche. Festschrift für R. Schnackenburg*. Hrsg. von J. Gnilka (Freiburg 1974) pp. 125-43, en pp. 134-41.

30 Al describir los contenidos del kerygma se pueden distinguir por un lado los acontecimientos que anuncia, y por otro el significado que se les atribuye (principalmente por referencias a las profecías del A.T.). Según Act. (8, 26-38; 18-24-28; 17, 2-3), este método fue aplicado desde los comienzos. Los escritos de Lucas son en primer lugar evidencia de la práctica misionera en la fecha de su composición. Pero en lo que atañe a Pablo podemos comprobar los asertos de Lucas por su propio testimonio (cf. Rom. 1, 16 y 9-11). La difusión temprana del método se constata también en Heb. 2, 5-13; 3, 7-4, 9; 1 Pe. 1, 22-2, 10. Cf. C. H. Dodd, *According to the Scriptures. The Sub-structure of New Testament Theology* (London 1952) pp. 13-23.

31 La mayoría de los exegetas juzga también que la tradición citada por el Apóstol concluye en el v. 3, y que los dos versículos siguientes, contengan tradición independiente o no, han sido añadidos por Pablo. Cf. P. von der Osten-Sacken, 'Die Apologie des paulinischen Apostolats in 1 Kor 15, 1-11', ZNW 64 (1973) 245-62, en pp. 245-47. Contra la interpretación de W. Walker, 'Postcrucifixion appearances and christian origins', JBL 88 (1969) 157-65, en pp. 161-65, no pensamos que el «Sitz im Leben» de esta tradición haya de localizarse en el contexto de las disputas sobre liderazgo y autoridad dentro de la comunidad cristiana.

32 Hay amplia coincidencia sobre 1 Cor. 15, 3-5 respecto a que su configuración original ha sido semítica, pero Conzelmann opina que su lenguaje original ha sido el griego. Sin embargo esto no excluye en su opinión que haya fraguado en Jerusalén, aunque piensa más bien en otra ciudad como Antioquía. Y que, en todo caso, ya estaba difundida en Siria antes de la conversión de Pablo. Cf. H. Conzelmann, 'Zur Analyse der Bekenntnisformel 1 Kor 15, 3-5', en *Theologie als Schriftauslegung. Aufsätze zum Neuen Testament* (BEvTh 65; München 1974) pp. 134-41, en pp. 134-38.

ción sobre Jesús, Mesías paciente y resucitado, a partir de las Escrituras parece haber sido la primitiva predicación y apologética en ambiente judío. La afirmación de que Cristo estaba también destinado en el plan de Dios a ser luz de los gentiles encuentra su puesto más apropiado en la justificación de la misión gentil, en la controversia con los judaizantes. Es decir, en un estadio ya paulino de la expansión misionera primitiva.

También en *Act. 1, 6-8* nos encontramos con una fuerte reelaboración lucana sobre un tema tradicional. En *Act. 1* el autor ha configurado libremente una serie de escenas en base a tradiciones de tipo muy diverso<sup>33</sup>. En torno a nuestra escena ha reunido varios *logia* originalmente transmitidos por separado (*Act. 1, 5 y 7*) y tradiciones que ha recogido parcialmente. Las palabras del Resucitado en *Act. 1, 4-5 y 8* llevan con mucha claridad la impronta de la redacción lucana<sup>34</sup>. La contradicción entre *Act. 1, 8 y Act. 10* se entiende como una tensión entre la perspectiva propia de Lucas: que Jesús autorizó una misión gentil, y el curso real de los acontecimientos: la resistencia de la Iglesia a refrendar oficialmente esta misión<sup>35</sup>. Corresponde sin duda al interés peculiar del evangelista la concreción geográfica del v. 8b, que marca la pauta para el esquema histórico del Libro de los Hechos: desde Jerusalén<sup>36</sup> hasta el confín de la tierra<sup>37</sup>. Se comete toda clase de injusticia con Lucas si se toma cada detalle de *Act.* como materia para reconstrucción histó-

33 Cf. E. Haenchen, 'Tradition und Komposition in der Apostelgeschichte', en *Gott und Mensch. Gesammelte Aufsätze* (Tübingen 1965) pp. 206-26, en p. 210.

34 Cf. J. Kremer, 'Die Voraussagen des Pfingstgeschehen in *Ap 1, 4-5* und *8*. Ein Beitrag zur Deutung des Pfingstberichts', en *Die Zeit Jesu. Festschrift für H. Schlier*. Hrsg. von G. Bornkamm - K. Rahner (Freiburg 1970) pp. 145-68, en pp. 147 y 160.

35 Cf. Wilson, o. c., pp. 91-92.

36 La fórmula de *Act. 1, 8* podría llamarse el «esquema geográfico» utilizado por Lucas para describir la misión universal de la Iglesia. De hecho expresa principalmente una perspectiva religiosa. Es el esquema misionero teológico de Lucas. Su tesis es que la evangelización cristiana parte de Jerusalén y está vinculada a las autoridades de Jerusalén. Cf. J. Cambier, 'Le voyage de S. Paul à Jerusalem en *Act 9, 26* ss. et le schema missionnaire theologique de S. Luc', *NTSt 8* (1961-62) 249-57, en pp. 252-54.

37 En *Act. 1, 8* se recoge una frase profética. Ahora que han llegado los últimos tiempos (*Act. 1, 8 y 2, 17*), debe cumplirse lo predicho por Isaías (52, 10; 48, 20; 49, 6; 62, 11). Cf. W. C. van Unnik, 'Der Ausdruck  $\xi\omega\varsigma$  ἐσχάτου τῆς γῆς (Apostelgeschichte 1, 8) und sein alttestamentlicher Hintergrund', en *Spars Collecta I* (SpNT 29; Leiden 1973) pp. 386-401, en p. 401. Según Dupont, *Festschrift Schnackenburg*, pp. 134-38, *Act. 1, 8* no funda la misión apostólica sobre ningún reclamo explícito a la Escritura, pero la define por medio de una fórmula que remite a Is. 49, 6.

rica. Lo muestra la secuencia de Act. 1, 3 y 6 que, de ser histórica, dejaría en mal lugar la eficacia pedagógica de la enseñanza del Resucitado y la capacidad de asimilación de los discípulos<sup>38</sup>. Sin embargo el contenido del v. 6a parece eco de un dato tradicional. La cuestión planteada delata que los apóstoles aún no pensaban en la comunidad del tiempo final de judíos y paganos, sino en el reino mesiánico que había de irrumpir para Israel. Por lo tanto que interpretaban todavía el Reino de Dios judaica o judeocristianamente<sup>39</sup>. La comunidad judeocristiana originaria debió mantener por cierto tiempo una especie de concentración ilusionada en una expectativa de la parusía próxima, entendida desde las perspectivas apocalípticas del mesianismo judío como una restauración de Israel. En todo caso el v. 7 representa una puntualización lucana sobre este tema de la parusía. No está claro que Lucas desplace conscientemente la espera inmediatesta mediante un programa del tiempo de la Iglesia que va para muy largo<sup>40</sup>. El evangelista sigue ateniéndose a la incertidumbre, también tradicional (cf. Mc. 13, 32); pero, contraponiéndose a una expectativa encerrada en sí misma (cf. Act. 1, 11), se esfuerza en ponderar los valores presentes: la «vita christiana» y la «missio». Lucas amonesta a los cristianos a no poner sus esperanzas en un cumplimiento literal e inmediato de las expectativas apocalípticas heredadas del judaísmo. Recuerda a la Iglesia que su responsabilidad queda en dar testimonio a los gentiles, en lugar de alimentar esperanzas apocalípticas centradas en Jerusalén<sup>41</sup>.

Los que presuponen que las diferentes descripciones de las cristofanías son historiográficamente fieles, han de concluir que el Resucitado se ha aparecido muchas veces a los Once y otras tantas les ha hecho el encargo y el envío misional. Una vez con las frases dichas en Jerusalén en la tarde del domingo de Pascua (*Jn. 20, 21-23*). En otra aparición jerosolimitana con la enseñanza y encargo de Lucas 24, 44-49. En otra ocasión con las frases de Act. 1, 4-8. Quedan por otra parte las apariciones en Galilea (*Mt. 28, 16-20*; cf. *Mc. 16, 15-16*).

38 Cf. E. Haenchen, 'The Book of Acts as Source Material for the History of Early Christianity', en *Studies in Luke-Acts. Essays presented in honor of P. Schubert*. Edited by L. E. Keck - J. L. Martyn (London 1968) pp. 258-78, en pp. 280-81.

39 Cf. H. Schlier, 'Die Entscheidung für die Heidenmission in der Urchristenheit', en *Die Zeit der Kirche. Exegetische Aufsätze und Vorträge*, 4 ed. (Freiburg 1966) pp. 90-107, en p. 101.

40 Cf. E. E. Ellis, 'Present and Future Eschatology in Luke', *NTSt* 12 (1965) 27-41.

41 Cf. J. C. O'Neill, *The Theology of Acts in its historical Setting* (London 1961) p. 174.

Sin embargo 1 Cor. 15, 5-7 muestra la falta de fundamento de la hipótesis de múltiples y diferentes envíos de los apóstoles por el Resucitado que se les aparece. En el mejor de los casos sólo se mencionan en 1 Cor. 15, 5-7 dos apariciones ante el grupo apostólico que puedan entrar en cuestión como ocasiones del envío plenipotenciario<sup>42</sup>. Por lo tanto nos parece más apropiado considerar que puede haber una tradición común en la fuente de varios relatos de aparición. Antes de ser recogida por los evangelistas, la tradición ha sido comunicada bajo forma de relatos populares<sup>43</sup>.

Dado que san Pablo relaciona el concepto de la existencia de apóstoles a una misión dada por Cristo resucitado en sus apariciones (1 Cor. 15, 8-9; Gal. 1, 16), no hay razón para pensar que el relato de aparición que llegó al redactor del IV evangelio carecía de mandato misional a los discípulos. Sin embargo la formulación ha sido remodelada evidentemente por el redactor<sup>44</sup>, puesto que el paradigma de la misión es aquí la relación del Hijo con el Padre: un tema teológico joánico<sup>45</sup>. Puede que sea imposible identificar aquí las fuentes de Juan y estimar su valor<sup>46</sup>. Según Bultmann la configuración del evangelista ha sustituido una formulación más original de la fuente, que sería algo análogo a Lc. 20, 47 o Mt. 28, 19-20<sup>47</sup>. En cambio Dodd señala que no hay nada en Jn. que se asemeje, ni remotamente, a Mt. 28, 16-20. Hay una comisión a los apóstoles (Jn. 20, 23; cf. 21, 16-17), pero se acerca más a Mt. 18, 18 y no dice nada sobre predicación a las naciones. Según Dodd, Jn. 20, 23 deriva claramente de una tradición paralela pero no idéntica con Mt. 18, 18<sup>48</sup>. Por su parte Vögtle argumenta que, como dicho explícito plenipotenciario, Mateo 18, 18 encaja mejor en boca del Resucitado que en la situación de

42 Cf. Vögtle, *Ekklesiologische Auftragsworte*, p. 245.

43 Cf. Léon-Dufour, o. c., pp. 130-37.

44 Kasting, o. c., p. 45, sostiene que la frase de misión de Jn. 20, 21 la ha formulado el evangelista.

45 Cf. R. E. Brown, *The Gospel according to John (XIII-XXI)* (AnBibl, London 1971) pp. 1029-31. Juzga que la formulación joánica está elaborada y que, desde el punto de vista formal, Jn. 20, 23 es a Lc. 24, 47 lo que el apéndice marcano Mc. 16, 18 es a Mt. 28, 19. Opina que la narración preevangélica de la aparición debía de contener ya el tema de los vv. 21 (en su forma actual adaptado a la teología general del evangelio) y 23; y que el v. 22 puede ser una añadidura del evangelista al episodio.

46 Cf. C. K. Barret, *The Gospel according to John* (London 1967) p. 472.

47 El v. 23 correspondería de nuevo al texto de la fuente. Cf. R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes* (KEKNT, Göttingen 1941) p. 536, n. 5.

48 Cf. C. H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel* (Cambridge 1953) pp. 441 y 430.

envío a la misión en Palestina durante el ministerio terreno de Jesús. Piensa que podemos tener en Mt. 18, 18 la *ipsissima voz* del Resucitado. Según esto también Jn. 20, 23 sería en su contenido básico una frase del Resucitado<sup>49</sup>. En todo caso hay que reconocer que ni Juan 20, 23 ni Mt. 18, 18 son nada explícitos sobre la misión gentil.

Hemos dejado en conclusión el texto de *Mc. 16, 15-16*, integrado en la llamada final canónica de Mc. (Mc. 16, 9-20). Según el acuerdo casi unánime de los críticos<sup>50</sup>, no es un texto auténtico del evangelista<sup>51</sup>, sino una añadidura posterior. Mc. circuló originalmente con el final en 16, 8<sup>52</sup>. El apéndice da la impresión de ser una armonía evangélica primitiva, posterior a Mt. y Lc. No nos cabe duda de que refleja una perspectiva histórica tardía. Mc. 16, 20 mira a la misión universal de los testigos de la cristofanía como un acontecimiento ya completo en el pasado.

### ¿HAY DISCONTINUIDAD ENTRE EL «MANDATO» Y LA «VITA IESU»?

Si los textos evangélicos que ponen en boca de Jesús los mandatos explícitos de misión universal no son plenamente auténticos, se puede plantear el problema de la discontinuidad entre el ministerio histórico de Jesús y los nuevos rumbos abiertos por la Iglesia primitiva.

49 Cf. Vögtle, *Ekklesiologische Auftragsworte*, pp. 250-52.

50 Para V. Taylor, *The Gospel according to St. Mark* (London 1952) p. 610, tanto la evidencia interna como la externa son decisivas para concluir que Mc. 16, 9-20 no es parte original de Mc. Sin embargo W. R. Farmer, *The last twelve verses of Mark* (SNTSt MS 25; Cambridge 1974) pp. 107-9 prefiere dejar abierta la cuestión. Aboga por la autenticidad A. Benito, *Marcos 16. Redacción y hermenéutica* (Zaragoza 1975) pp. 27-35.

51 Como muestra de las múltiples interpretaciones sugeridas por el final abrupto de Mc. 16, 8, señalaremos que para E. Linnemann, 'Der (wiedergefundene) Markusschluss', *ZThK* 66 (1969) 255-87, la conclusión de Mc. queda conservada en Mt. 28, 16-17; Mc. 16, 15-20. Según W. Schmithals, 'Der Markusschluss, die Verklärungsgeschichte und die Aussendung der Zwölf', *ZThK* 69 (1972) 379-411, la historia pascual del modelo utilizado por Marcos debió de abarcar aproximadamente el material de Mc. 16, 1-8; 9, 2-8 par.; 3, 13-19 par.; 16, 15-20; pero Marcos ha quebrado el final de su fuente y trasladado a situación prepasual el material pascual correspondiente.

52 K. Aland, 'Der wiedergefundene Markusschluss? Eine methodologische Bemerkung zur textkritischen Arbeit', *ZThK* 67 (1970) 3-13, explica que en el s. II surgieron independientemente la conclusión más corta y la larga. Mc. 16, 9-14 no ofrece sino una corta recapitulación de relatos que se encuentran en los otros evangelios. Sólo Mc. 16, 15-20 ofrece formulaciones propias, aunque dependientes de modelo.

El análisis histórico de los textos nos ha mostrado además que un conocimiento de esa intención de Jesús resulta difícil de compaginar con lo que sabemos sobre los primeros pasos de la Iglesia, si nos atenemos al esbozo trazado en Act. Caso de que los discípulos estuviesen al tanto de esa intención de Jesús, sorprende: 1) que se quedasen tranquilamente en Jerusalén, sin siquiera programar una misión exterior<sup>53</sup>; 2) que ésta haya resultado ser iniciativa de una segunda promoción de cristianos (el grupo helenista y en particular sus dirigentes. Cf. Act. 8, 4) y consecuencia de una crisis histórica accidental, como fue la dispersión que siguió a la muerte de Esteban<sup>54</sup>; 3) que Pedro se viese forzado por el Espíritu a proceder al bautismo de la casa de Cornelio y todavía tuviese que justificar esta actuación innovadora ante la Iglesia de Jerusalén (Act. 10, 1-11, 18); 4) que tras la evangelización de samaritanos y judíos de la diáspora, supusiese un avance insospechado la conversión de paganos en Antioquía (Act. 11, 19-26); 5) que los misioneros antioquenos quedasen tan sorprendidos de la aceptación que había tenido el mensaje evangélico entre los paganos (Act. 14, 26-28); 6) que se suscitase con acritud y perdurase bastante tiempo la controversia judaizante.

La misión universal de la Iglesia resulta pues algo a lo que no se llegó sino tras muchos tanteos y un cierto tiempo después del misterio pascual. Esta es al menos la perspectiva que nos abre san Lucas. Concuere en líneas fundamentales con lo que trasluce san Pablo (cf. Rom. 1, 16 y 9-11) en su polémica contra los judaizantes. Es un cuadro que no aparece contrarrestado, sino más bien confirmado por el resto de la tradición evangélica. Es posible trazar una correspondencia entre las frases de Jn. 4, 35-38 (la misión samaritana aludida como iniciativa de otros distintos de los discípulos primi-

53 Hengel, *Die Ursprünge*, pp. 30-31, discute la opinión de Dibelius y Haenchen de que la primitiva comunidad jerosolimitana no misionó públicamente. La ve refutada por el simple hecho de que consiguió, en el tiempo relativamente corto de uno o dos años, ganar a tantos judíos de lengua griega que éstos pudieron fundar una comunidad cultural peculiar. Sin entrar en discusión sobre la identificación de los «helenistas» (¿judíos de la diáspora o esenios convertidos?), opinamos que este argumento habla en todo caso de una misión a Israel en Jerusalén, pero sigue en pie la carencia de expansión misionera, en particular de misión a los paganos.

54 Ch. H. H. Scobie, 'The origins and development of samaritan christianity', *NTSt* 19 (1972-73) 390-414, en pp. 396-99, señala que el discurso de Esteban en Act. 7, 2-50 parece reflejar tradiciones samaritanas y una tradición textual emparentada con el Pentateúco samaritano. Ve como probable que la fuente del discurso sea un producto de la misión samaritana descrita en Act. 8.

genios) y el relato de Act. 8, 14-25<sup>55</sup>. Habría habido por lo tanto solución de continuidad entre la situación del grupo de primeros discípulos de Jesús y el arranque de la gran empresa misionera.

Tratando de retrotraernos al mismo ministerio de Jesús, constatamos que una serie de datos, de los arriba expuestos, quedan aclarados si Jesús no estuvo en situación de llegar a expresar consignas misioneras que reclamasen con toda claridad la futura misión universal.

En primer lugar porque el horizonte de Jesús, en el cumplimiento personal de su misión, quedaba limitado a Israel. Respecto a esta limitación pueden aducirse tres constataciones negativas de peso: A) Jesús pronuncia un duro juicio sobre la misión judía entre paganos (cf. Mt. 23, 15); B) Jesús ha prohibido a sus discípulos durante su vida, la predicación a no judíos (cf. Mt. 10, 5-6); C) Jesús ha limitado su propia actividad a Israel (cf. Mt. 7, 27 y Mt. 15, 24)<sup>56</sup>. Es cierto que Jesús ha admirado la fe de paganos (Mc. 7, 24-30; Mt. 15, 21-28; Mt. 8, 5-13 / Lc. 7, 1-10) y ha hablado de los muchos que vendrían al Reino (Mt. 8, 11-12 / Lc. 13, 28-30); pero no se trata sino de excepciones. Al pronunciar estas palabras Jesús podía estar más preocupado por hacer escuchar una advertencia seria a los judíos que por dirigir una llamada a los paganos<sup>57</sup>. El objetivo terreno de Jesús está pues limitado al pueblo de Israel. La limitación misionera de la comunidad primitiva de Jerusalén al espacio judío sería incomprensible si ya Jesús hubiese recurrido a la misión pagana<sup>58</sup>.

No es este el momento de discutir los encuadres evangélicos o las formulaciones que pueden aludir de un modo u otro a la misión

55 El autor del IV evangelio se muestra particularmente interesado por el origen de la predicación evangélica fuera del pueblo judío, e. d., la misión en Samaria. Los misteriosos misioneros que han preparado el camino a los apóstoles son los helenistas de Act. 8, 4 ss. Cf. O. Cullmann, 'Samaritanen und die Anfänge der christlichen Mission. Wer sind die ἄλλοι von Joh 4, 38?', en *Vorträge und Aufsätze 1925-1962* (Tübingen 1966) pp. 232-40, en p. 234.

56 Cf. J. Jeremias, *Jesu Verheissung für die Völker. Franz Delitzsch Vorlesungen 1953* (Stuttgart 1956) pp. 9-33.

57 Cf. M. Goguel, 'Jésus et les origines de l'universalisme chrétien', *PHPhR* 12 (1932) 193-211, en pp. 196-97. Con frases como las citadas y otras semejantes, en las que los paganos que encuentran gracia son contrapuestos a los israelitas que se apartan de él, Jesús quiere apelar del modo más fuerte al deber de Israel de dejarse ganar como heredero de la salvación, como pueblo de Dios de la culminación del tiempo final. Cf. A. Vögtle, 'Exegetische Erwägungen über das Wissen und Selbstbewusstsein Jesu', en *Das Evangelium und die Evangelien* (Düsseldorf 1971) pp. 296-344, en pp. 302-3.

58 Cf. H. Flender, *Die Botschaft Jesu von der Herrschaft Gottes* (München 1968) pp. 23-24.



gentil y dónde puede detectarse la visión eclesiástica posterior y el toque propio del evangelista. Pasamos a ponderar algunos textos en que se expresa claramente esa limitación:

— *Mc. 7, 27 / Mt. 15, 26*. Este dicho se encuentra en el episodio de la sirofenicia (*Mc. 7, 24-30 / Mt. 15, 21-28*). Históricamente no hay motivos para poner en duda el encuentro de Jesús con la «griega» que le pide el exorcismo de su hija, ni que Jesús acabase otorgando la curación solicitada. Sin embargo la tradición nos trasmite una primera negativa de Jesús expresada de un modo tajante. No habría hablado más duramente una de tantos piadosos judíos encerrados en una perspectiva particularista, ni un judaizante hostil a la misión paulina. Los israelitas son los hijos a los que hay que alimentar. Los paganos quedan parangonados a los perrillos. Es cierto que el texto incluye un *πρῶτον*, pero no encierra ninguna indicación que defina cuándo acabará esa primera etapa dedicada a la misión a Israel, para dar paso a una segunda consagrada a los gentiles. Si el *πρῶτον* fuese parte integrante del dicho auténtico de Jesús, se podría reargüir que, hasta que no se logre la conversión de Israel al Evangelio, todos los esfuerzos han de seguir concentrados en esa dirección. Sin embargo pensamos que ese «primero» es ya resultado de la reflexión eclesiástica posterior. Guarda una relación por lo menos temática con la secuencia definida por san Pablo en *Rom. 1, 16*. Desde esta perspectiva podría también argumentarse que el episodio de curación ha sido construido como paradigma «a posteriori» de los resultados de la misión gentil. Se dirige la oferta de salvación a los paganos porque la experiencia ha demostrado que se han manifestado abiertos a la fe (cf. *Act. 14, 27*). Es posible en efecto que la experiencia eclesiástica haya recurrido a esta tradición valorando el episodio, y aún retocándolo, como paradigma de la fe que salva. Lo sorprendente es que no haya sido modificado el dicho tan duro de Jesús, que podía proporcionar un arma a los judaizantes. Si la tradición evangélica lo ha conservado no debe ser sólo porque ha quedado ya «corregido» con el desarrollo posterior del encuentro, sino por fidelidad a la transmisión de los dichos del Señor. Podemos concluir que en primera instancia Jesús no pensaba en dirigirse a los gentiles. Así mismo podemos constatar que, cuando expresa tan taxativamente los límites de su propia misión, no aprovecha la gran oportunidad de aclarar su plan sobre una etapa posterior.

— *Mt. 15, 24*. Cuando *Mt. 15, 21-28* reproduce el episodio de la

«cananea»<sup>59</sup>, pone en boca de la mujer una invocación teñida de fe mesiánica judía (Mt. 15, 22). Añade además al relato de Mc. una primera respuesta de Jesús, acaso con intención de justificar la dureza de la segunda (Mc. 7, 27b / Mt. 15, 26). Mt. 15, 24 nos la ofrece como un *logion* que explica la limitación a Israel de la misión de Jesús: «No he sido enviado sino a las ovejas perdidas de la casa de Israel». Pese a haber quedado suavizado mediante la omisión de Mc. 7, 27a, se mantiene un cierto contraste con el dicho siguiente, que habla de hijos. No parece pues que haya que atribuir a Mateo la composición del primer dicho para introducir al segundo. Lo ha debido recoger de la tradición de su comunidad; una comunidad judeocristiana, pero muy abierta a la misión gentil. Si a pesar de ello el *logion* fue transmitido cabe pensar que ello se debe a la conciencia de que correspondía a una aseveración del mismo Señor. A no ser que haya que buscar su origen en una interpretación de Mt. 10, 6.

— Mt. 10, 5b-6. En los dichos anteriores hemos podido echar de menos que el Señor no aprovechase oportunidades de adelantar algo sobre la futura misión universal. Este dicho crea un problema mayor aún, puesto que a primera vista la excluye expresamente<sup>60</sup>. Jesús,

59 Algunos han visto en Mt. 15, 21-28 una forma más primitiva de la historia de Mt. 7, 24-31. El dicho de Mt. 15, 24 puede haber sido sugerido por el de Mt. 10, 5b-6: para prevenir contra la idea de que el Mesías mismo, en su vida terrestre, trabaja primero entre judíos y luego entre gentiles. Mateo está menos inclinado que Marcos a leer prefiguraciones místicas de la misión gentil de la Iglesia en la esfera del ministerio del Señor. Cf. T. A. Burkill, 'The Syrophoenician woman, the congruence of Mark 7, 24-31', ZNW 57 (1966) 23-37, en pp. 26-28. En la historia de salvación que traza Mt., Jesús, hasta su cruz y resurrección actúa en Israel; lo mismo los discípulos hasta el 70. Aquí viene la honda censura, desde la caída de Israel hasta los últimos tiempos, con la vocación de los paganos en el mundo entero. Cf. R. Walker, *Die Heilsgeschichte im ersten Evangelium* (FRLANT 91; Göttingen 1967) pp. 114-15.

60 Käsemann, *Die Anfänge*, p. 87, atribuye Mt. 10, 5b-6 al judeocristianismo más estricto. Al ver éstos la «misión pagana» como obra propia y escatológica de Dios, consideran que el emprenderla sería incursión humana en lo que Dios se ha reservado. También Hengel, *Die Ursprünge*, pp. 36-37, sostiene que ni podemos probar que Jesús mismo haya realizado misión pagana ni es probable que la haya prohibido fundamentalmente a sus discípulos. Quedaba fuera de su campo de mira, que se concentraba sobre Israel. Mt. 10, 5-6 procede de círculos del judeocristianismo palestinese, que rechazaban la misión entre paganos. Así mismo F. Hahn, *Das Verständnis der Mission im Neuen Testament* (WMANT 13; Neukirchen 1963) pp. 32-33 ve claro que la actividad de los discípulos, como la de su Maestro, se concentrase en Israel, pero una limitación de principio como la que se expresa en Mt. 10, 5b-6 no debe retrotraerse a Jesús. Ya que se les confía el mismo mensaje orientado a la salvación escatológica del mundo entero. A Beare, *Sayings*, p. 177, le parece probable que este dicho refleje un lado del conflicto que surgió en la primitiva Iglesia sobre la misión gentil. Tal dicho puede haber sido proferido por uno de los profetas cristianos «en el Espíritu». Si Mateo le

que envía a los Doce en expedición misionera<sup>61</sup>, les prohíbe expresamente dirigirse a los gentiles y entrar en ciudades samaritanas. Es sorprendente que el evangelista haya conservado esa consigna, que podía servir de objeción a la misión gentil<sup>62</sup>. Sin duda para él no constituye un problema, pues distingue en su evangelio entre la misión de Jesús dedicada a Israel y —tras el rechazo del evangelio por los judíos, que culmina con la muerte de Jesús y el castigo profético de la ruina de Jerusalén<sup>63</sup>— la etapa de la Iglesia en misión abierta a los gentiles. Esta perspectiva engloba sin dificultad los datos históricos. Opinamos que el dicho encaja adecuadamente en el ministerio histórico de Jesús y confirma su limitación providencial al antiguo Israel<sup>64</sup>.

ha dado un puesto en el evangelio puede deberse sólo a que el evangelista lo encuentre en una fuente antigua y muy respetada. Respecto al carácter de tal fuente, H. Schürmann, 'Mt 10, 5b-6 und die Vorgeschichte der synotischen Aussendungsberichtes', en *Neutestamentliche Aufsätze. Festschrift für J. Schmid*. Hrsg. von J. Blinzler - O. Kuss - F. Mussner (Regensburg 1963) pp. 270-82, opina que Mt. 10, 5b-6 es antiguo material de tradición, aunque no sea premateano en su puesto actual. Su lugar original era un discurso de envío en que Mt. 10, 5b-6 iba seguido por el actual Lc. 10, 8-11(12). En la tradición primitiva y luego en la fuente del discurso servía de introducción.

Todas estas interpretaciones dejan sin explicar un dicho tan supuestamente sectario haya encontrado acceso en la tradición evangélica de Mt., abierta del todo a la misión gentil. Contra la opinión de F. W. Beare, 'The Mission of the Disciples and the Mission Charge: Matthew 10 and parallels', *JBL* 89 (1970) 1-13, en pp. 2-4, no puede decirse que los vv. 5 a 16 reflejen la práctica de misioneros en el propio tiempo y región de Mateo.

61 Beare, *JBL* 89 (1970) pp. 12-13, la pone en duda. Si tal misión tuvo lugar, los evangelios no nos dicen casi nada sobre ella. En Mt. la entera historia, aparte del encargo, se hunde con la frase: «Jesús envió a los Doce» (10, 5). Mc. y Lc. añaden sólo que volvieron y refirieron su éxito.

62 Mateo es el único evangelista que recoge estas frases particularistas tan afiladas. Sabe bien que la llamada de Jesús a Israel, inclusive su promesa amenazadora de la venida de los paganos a la salvación (8, 11), no se mantiene su única y última palabra respecto al cumplimiento escatológico. No sabemos en qué medida tiene conscientemente en vista el texto misional de 10, 5-7 cuando escribe 28, 19, pero sin duda se puede entender su configuración del mandato misional a partir de su perspectiva histórico salvífica. Cf. Vögtle, *Anliegen von Mt 28, 18-20*, pp. 265-66.

63 Cf. R. Trevijano, 'La Escatología del Evangelio de San Mateo', *Burgense* 9 (1968) 9-23, en pp. 11-12.

64 Observemos que esta limitación no se contraponen absolutamente al universalismo. A. Schweitzer, *Die Mystik des Apostels Paulus*, 2 ed. (Tübingen 1954) pp. 176-78, veía ya en Jesús un universalismo de expectación como impedimento a la misión entre paganos: Jesús no participa del celo misionero de escribas y fariseos porque piensa según ese antiguo universalismo que los paganos, llamados al Reino, recibirían la revelación con la irrupción del tiempo mesiánico como tal. Goguel, *RHPhR* 12 (1932) pp. 197-201, afirma que, si al comienzo de su ministerio Jesús ha tenido el sentimiento de haber sido enviado sólo a Israel, al fin de su vida, ha constatado el rechazo de Israel; pero que, aparte de la parábola de los viñadores (Mc. 12, 1-12 par), que hay que usar con mucha reserva, no

En segundo lugar puede alegarse que la perspectiva misionera de Jesús, durante su ministerio terreno, quedaba bloqueada en su conciencia humana por una expectación inmediateista de la Parusía. No podemos adentrarnos aquí en este problema<sup>65</sup>. Es indudable que la tradición conserva una serie de *logia* de este tipo, que ha dado pie a la tesis radical de la «escatología consecuente»: Jesús ha contado con una venida del Reino, y por lo tanto el fin de este mundo, en una proximidad delimitada temporalmente<sup>66</sup>. Se da en su predicación la expectación próxima a la que se orientan sus esfuerzos exclusivos y apremiantes por la conversión del Israel presente<sup>67</sup>. También es cierto que estos datos quedan contrapesados por los textos que sirven de base a los propugnadores de la llamada «escatología realizada». Una y otra tesis extrema se corrigen mutuamente. Lo esencial en la predicación de Jesús no es la mayor o menor proximidad de

encontramos en los sinópticos ninguna indicación que permita suponer que, al mismo tiempo que constataba el fallo del pueblo judío, Jesús haya declarado que no era a los judíos sino a la humanidad entera a quien Dios quería abrir su Reino. Pero piensa que si no ha proclamado directamente la apertura del Reino de Dios a los paganos es porque le ha faltado materialmente el tiempo de hacerlo. Esta proclamación estaba en la lógica de la actitud que había tomado en el momento en que su ministerio fue interrumpido. H. Schlier, *Die Entscheidung*, pp. 90-98, subraya que se da misión pagana sólo bajo el presupuesto de que Israel ha rechazado al Mesías Jesús y por ello mismo ha quedado rechazado como pueblo escogido. Es distinta la perspectiva de Flender, o. c., pp. 23-30, al considerar que la actividad de Jesús en Israel no se da con la estrechez particularista de una expectación salvífica nacional judía, sino que Israel es representativo de la humanidad. El mensaje de Jesús a Israel tiene en mente la universalidad, pues en los judíos se dirige a los hombres en su creaturealidad. Según M. Meinertz, *Jesus und die Heidenmission. Biblischtheologische Untersuchung* (NTAbh 1; Münster 1908) pp. 164-66, Jesús limitó su actividad, salvo excepciones, al pueblo judío. Entre tanto se contentó con llenar a sus discípulos del espíritu universal de su doctrina, pero no hay que dudar de que Jesús de antemano incluyó a la humanidad pagana en su círculo de ideas.

<sup>65</sup> Lo hemos ponderado brevemente en *Comienzo del Evangelio. Estudio sobre el prólogo de San Marcos* (Burgos 1971) p. 226, n. 127.

<sup>66</sup> La cuestión se respondería en seguida si textos como Mc. 1, 15 par; Mt. 4, 17; Mt. 10, 7 par; Lc. 10, 9-11 y Mc. 13, 29 par; Mt. 24, 33; Lc. 21, 21 atestiguaran de modo indiscutible la próxima venida del Reino o de los sucesos futuros como opinión de Jesús. Para W. G. Kümmel, 'Die Naherwartung in der Verkündigung Jesu', en *Heilsgeschehen und Geschichte. Gesammelte Aufsätze 1933-1964*. Hrsg. von E. Gräser - O. Merk - A. Fritz (Marburg 1965) pp. 457-70, en p. 469, se muestra claramente por la parábola de la higuera (Mc. 13, 28-29) que el anuncio de la proximidad tiene sentido temporal. Lo corrobora la parábola del juez injusto en Lc. 18, 2-8. Todo habla a favor de que Jesús ha anunciado una pronta venida de la culminación final. Esto se hace seguro del todo si investigamos los textos que expresamente dan un plazo para esa venida (Mc. 9, 1; 13, 30; Mt. 10, 23). Este último se retrotrae a Jesús mismo y muestra que éste esperaba la venida final del Hijo del hombre mientras los discípulos estaban todavía ocupados en la predicación a los judíos del Reino de Dios venidero.

<sup>67</sup> Cf. Vögtle, *Exegetische Erwägungen*, pp. 296-306.

la crisis, sino la idea de que el Reino de Dios viene ya con entera certeza<sup>68</sup>. En definitiva se puede sospechar que no se alcanzará por vías histórico-críticas una explicación convincente, ni se encontrará una teoría sistemática de la predicación escatológica de Jesús y del Nuevo Testamento que resuelva todas las cuestiones<sup>69</sup>. Creemos que no se puede afirmar que Jesús enseñase taxativamente la irrupción del Reino de Dios en un futuro inmediato. La ignorancia profesada en Mc. 13, 32 puede haber ido emparejada con una cierta ilusión esperanzada en un fin relativamente próximo. Sin embargo Jesús veía por delante una tarea a proseguir después de su muerte y antes de su vindicación plena y definitiva al término de la historia salvífica. Jesús no ha eliminado de su mensaje la idea del Juicio, pero los aspectos salvíficos sobrepujan en mucho los de calamidad. No se entiende la misión de Jesús y el Evangelio si se prescindie de la presencia del Reino en una actividad histórica<sup>70</sup>. Puesto que la misión es un elemento esencial en el plan escatológico divino de salvación<sup>71</sup>, Jesús escogió discípulos que pudiesen proseguirla.

Dada la relativa brevedad del tiempo previsto, pudo pensar que la actividad de los discípulos transcurriría como continuación de su misión a Israel; abierta ocasionalmente a paganos, como su mismo ministerio. Es la conclusión que podría deducirse de uno de los textos más llamativos de la escatología futurista: Mt. 10, 23. Si el lugar histórico tradicional de este dicho es «Q» y su puesto original está al fin de la serie de proverbios de Lc. 12, 1-12<sup>72</sup>, al prevenir a los discípulos sobre las persecuciones que les aguardan, les consuela con la perspectiva de la parusía antes de que hayan llevado a término la misión a Israel. Misión que no tiene por qué darse como concluida tras la experiencia histórica del rechazo en los comienzos del cristianismo<sup>73</sup>.

68 Cf. J. Weiss, *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes*, 3 ed. (Göttingen 1964 = 2 ed. 1900) pp. 69-73.

69 Cf. W. Trilling, *Fragen zur Geschichtlichkeit Jesu*, 3 ed. (Düsseldorf 1969) p. 123

70 Cf. F. Mussner, 'Die Bedeutung von Mc 1, 14f für die Reichsgottesverkündigung Jesu', *TrThZ* 6 (1957) 257-75, en pp. 274-75.

71 Cf. O. Cullmann, 'Eschatology and Mission in the New Testament', en *The Background of the New Testament and its Eschatology. Studies in honour of C. H. Dodd*. Edited by W. D. Davies - D. Daube (Cambridge 1954) pp. 409-21, en pp. 409-12.

72 Cf. H. Schürmann, 'Zur Traditions- und Redaktionsgeschichte von Mt 10, 23', en *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu den synoptischen Evangelien*. Beiträge (Düsseldorf 1968) pp. 150-56.

73 Quedándonos en los límites históricos de la primera misión a Israel, cabe

La expectación por Jesús de un período de desarrollo histórico tras su muerte y resurrección, está bien atestiguada como su convicción sobre una consumación del Reino relativamente próxima<sup>74</sup>. No cabe duda de que previó un «tiempo intermedio» puesto que escogió continuadores de su obra y los ve en acción después de su propia muerte y antes de su manifestación gloriosa plena y definitiva. La misión recibe su impulso más fuerte de la esperanza bíblica sobre el fin. La predicación del Evangelio es en sí misma acontecimiento escatológico: antes de que el mundo sea juzgado debe tener la oportunidad de oír el mensaje<sup>75</sup>. Jesús predijo e interpretó su próxima pasión. No es concebible que previese simplemente el fallo completo y final de su misión<sup>76</sup>. ¿Por qué iba a confiar en la resurrección menos que los siete hermanos de 2 Mac. 7 y en la intervención celeste menos que Dn.?<sup>77</sup>. Nada prueba que considerase su plena vindicación como algo inmediato<sup>78</sup>.

también pensar que Mt. 10, 23 alude a la ruina de Jerusalén como culminación judicial de la visita profética de Jesús a Israel. Lo que nos parece más difícil es esquivar el carácter escatológico de la venida del Hijo del hombre de que habla Mt. 10, 23b, como hace J. Dupont, '«Vous n'aurez pas achevé les villes d'Israel avant que le Fils de l'homme ne vienne» (Mt 10, 23)', NT 2 (1957-58) 228-44.

74 Cf. G. R. Beasley-Murray, *Jesus and the Future. An Examination of the Criticism of the Eschatological Discourse, Mark 13 with Special Reference to the Little Apocalypse Theory* (London 1956) pp. 191-94.

75 Cf. O. Cullmann, 'Der eschatologische Charakter des Missionsauftrags und des apostolischen Selbstbewusstseins bei Paulus', en *Vorträge und Aufsätze 1925-62* (Tübingen 1966) pp. 305-36, en pp. 312-13 y 321-27.

76 No basta alegar el «sin que sepa cómo» de Mc. 4, 27 para contradecir la realidad de esa anticipación en el discurso de Jesús, al menos en la última etapa de su ministerio. Es por lo tanto un apriorismo gratuito el atribuir enteramente las predicciones de Jesús sobre su muerte al discurso teológico del narrador, como hace F. Bello, *Lecture materialiste de l'évangile de Marc* (Paris 1974) pp. 214-15.

77 Cf. C. K. Barret, *Jésus and the Gospel Tradition* (London 1967) pp. 76-90.

78 Cf. E. Grässer, *Das Problem der Parusieverzögerung in den synoptischen Evangelien und in der Apostelgeschichte*, 2 ed. (BhZNW 22; Berlin 1960) pp. 56-59, afirma que Jesús no predijo un tiempo intermedio entre muerte y parusía, ni lo tuvo conscientemente en sus cálculos, sino que probablemente esperó los sucesos particulares, muerte, resurrección y parusía, en una breve sucesión temporal. Nos parece esto una opción infundada, que naturalmente le lleva a afirmar que los textos que se aducen para probar que Jesús predijo un reino intermedio entre su muerte y su parusía deben su origen a la comunidad postpascual, que vivía en ese tiempo intermedio y debía elaborarlo teológicamente (cf. Mc. 12, 1 ss.; Lc. 17, 22; 18, 1-8; Mc. 2, 18-20). O son textos que subrayan lo definitivo del momento presente respecto al juicio venidero (Mt. 23, 37-39) o la culminación final esperada (Mc. 14, 25), sin que se reflexione sobre el tiempo intermedio como una realidad independiente. Cf. E. Grässer, *Die Naherwartung Jesu* (StBSt 61; Stuttgart 1973) pp. 121-24.

## CONTINUIDAD ENTRE LA MISION DE JESUS Y LA DE LA IGLESIA

Esta continuidad ha sido subrayada en la tradición evangélica por lo menos desde Marcos, quien en 13, 10 atribuye a Jesús, durante el ministerio terreno, el anuncio de la necesidad escatológica de la predicación universal del Evangelio<sup>79</sup>; y en 14, 9 la expectativa de una misión de amplitud mundial<sup>80</sup>. Según Mc. 1, 14-15 Jesús comienza predicando la conversión ante la inminencia del Reino de Dios. No se deja acaparar por las habitantes de Cafarnaún y proclama que «ha salido» para predicar también en otras partes (Mc. 1, 38-39). El sumario que cierra la sección siguiente (Mc. 3, 7-12) nos muestra a Jesús atendiendo salvíficamente a quienes han acudido a él desde más allá de Palestina. Marcos que nos presenta, como obertura al ministerio de enseñanza y exorcismos en la esfera israelita, la curación del poseso en la sinagoga de Cafarnaún (Mc. 1, 21-28), con el episodio del endemoniado de Gerasa quiere probablemente describirnos el primer paso del ministerio de Jesús entre los gentiles (Mc. 5, 1-20)<sup>81</sup>. Al curado se le encarga que se haga misionero entre los suyos (Mc. 5, 19). La entera sección de los panes (Mc. 6, 7-8, 30) puede representar según el propósito del evangelista un paradigma del paso de la misión de un auditorio judío a un auditorio gentil<sup>82</sup>. Es probable que, ya en la tradición anterior a Mc., el episodio de la multiplicación de los panes haya sido interpretado por un lado como tipo de la eucaristía judeocristiana (Mc. 6, 30-45)<sup>83</sup> y por otro

79 R. Pesch, *Naherwartungen. Tradition und Redaktion im Mk 13* (Düsseldorf 1968) p. 131, entiende que Mc. 13, 10 es una interpretación marcana de 13, 9b, un *logion* más antiguo. A diferencia de H. Conzelmann, 'Geschichte und Eschaton nach Mc 13', ZNW 50 (1959) 210-21, en pp. 217-21, no pensamos que la punta de la composición de Mc. 13 esté en el v. 10. Ni que éste presuponga el retraso de la parusia por tener que incluir entre presente y fin una época particular de la misión mundial cristiana (cf. Rom. 16, 26; 1 Tim. 3, 16). Pensamos, sí, que el v. 10 es una inclusión del evangelista en una secuencia de tipo «Q» (cf. Mc. 13, 9.11-13 / Mt. 10, 17-22 / Lc. 21, 12-17).

80 J. Jeremias, 'Markus 14, 9', en *Abba. Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte* (Göttingen 1966) pp. 115-20, en pp. 116-17, hace observaciones que llevan a la conclusión de que Mc. 14, 9 constituye una ampliación secundaria.

81 Cf. R. Trevijano, 'El trasfondo apocalíptico de Mc. 1, 24-25; 5, 7-8 y par', *Burgense* 11 (1970) 117-33, en p. 128.

82 Cf. R. Trevijano, 'El plan del Evangelio de S. Marcos', *Burgense* 14 (1973) 9-40, en pp. 19-24.

83 Según G. H. Boobyer, 'The Miracles of the Loaves and the Gentiles in St Mark's Gospel', *ScJTh* 6 (1953) 77-87, el evangelista vio en ambas alimentaciones

como paradigma de la eucaristía en las comunidades de la gentilidad (Mc. 8, 1-10)<sup>84</sup>. En todo caso pensamos que Marcos las ha transmitido intencionadamente con este sentido. En la estructura de su evangelio Mc. 7, 1-23 ofrece la discusión del problema de la libertad evangélica frente a la Ley y Mc. 7, 24-31 su primera aplicación práctica<sup>85</sup>. Como en la misión paulina, la solución de ese problema abre paso a un ministerio de Jesús por tierra pagana (Mc. 7, 24-8, 10). Uno de los objetivos, y no de los menores, de Mc. es por lo tanto reseñar las circunstancias en que los gentiles fueron admitidos en el Reino. Deja claro que Jesús supone que su propia muerte era la condición necesaria de un doble resultado: el rechazo de las autoridades judías por Dios y la admisión de los gentiles en el Reino (Mc. 12, 1-12)<sup>86</sup>. La primera, profesión, incompleta, de fe cristiana es la de Pedro, portavoz de los discípulos, en tierra pagana (Mc. 8, 27-30). La primera profesión completa es la del centurión pagano al pie de la cruz (Mc. 15, 39)<sup>87</sup>. También es posible que Mc. 16, 7 remita a la misión gentil<sup>88</sup>.

Mucho de lo antes señalado puede atribuirse enteramente a la redacción del evangelista, interesado en presentar a Jesús inaugurando esa misión que la Iglesia de su tiempo realizaba ya, tras superar acres contraposiciones<sup>89</sup>. Sin embargo nos parece indudable que

milagrosas una prefiguración de la extensión del Evangelio al mundo gentil después de Pascua.

84 Cf. R. Trevijano, 'La multiplicación de los panes (Mc. 6, 30-46; 8, 1-10 y par)', *Burgense* 15 (1974) 435-65, en pp. 464-65.

85 Mc. 7, 24-31 quiere ilustrar la libertad del Señor respecto a las regulaciones de pureza y demostrar que la misión apostólica a los gentiles estaba prefigurada en el ministerio terreno. Cf. Burkill, *ZNW* 57 (1966) 33-35.

86 Cf. M. Kiddle, 'The death of Jesus and the admission of the gentiles in St Mark', *JThSt* 35 (1934) 45-50, en pp. 45-47.

87 Cf. T. A. Burkill, *Mysterious Revelation. An Examination of the Philosophy of St Mark's Gospel* (Ithaca 1963) pp. 9-10.

88 Para M. Karnetzki, 'Die Galiläische Redaktion im Markusevangelium', *ZNW* 52 (1961) 238-72, en pp. 252-54, el *πρόσω* de Mc. 16, 7 (en relación con Mc. 14, 28) ha de entenderse como una alusión a que la obra misionera es seguimiento del Resucitado que va por delante. El Resucitado va hacia Galilea y con ello en dirección a los paganos. Según J. M. Van Cangh, 'La Galilée dans l'évangile de Marc: un lieu théologique?', *RB* 79 (1972) 59-76, en pp. 61-67, el final de Marcos engloba las tres dimensiones: el pasado de las apariciones, el futuro de la parusía y el presente de la misión «galilea».

89 Este interés resulta igual o mayor en los demás evangelistas. Por dar sólo un ejemplo: el relato de Lc. 10, 1-2 puede deberse a un uso intencionado de Aristeas, para promover el motivo luciano de la admisión de los gentiles en la Iglesia cristiana. Así como los 72 emisarios de Aristeas, por su traducción (la Biblia de los LXX), llevaron el conocimiento de la Ley al mundo de lengua griega, así los 70(72) son comisionados divinamente para proclamar su realización en el mensaje evangélico. Cf. S. Jellicoe, 'St. Luke and the «Seventy-two)», *NTSt* 6 (1959-60) 319-21.



fue Jesús quien se propuso y puso en marcha la «misión»<sup>90</sup>. Lo prueba el hecho de la vocación y envío de discípulos misioneros.

Marcos presta gran importancia a estos datos del ministerio. Hasta el punto de que construye ternariamente la primera parte de su evangelio encabezando las correspondientes secciones con perícopas de discípulos<sup>91</sup>. Utiliza así la escena de vocación de los cuatro primeros discípulos (Mc. 1, 16-20), configura el episodio de la elección de los Doce (Mc. 3, 13-19) y narra su envío en misión (Mc. 6, 7-13). El primer relato lo ha recibido de su tradición<sup>92</sup>. Es ya notable que lo sitúe al comienzo del ministerio de Jesús, tras su primera predicación misionera (Mc. 1, 14-15). Como si quisiera darnos a entender que la primera y principal actuación concreta de Jesús fue el llamar a los que habían de ser continuadores de su obra. La perícopa sobre la elección de los Doce la ha elaborado haciendo preceder una escena de vocación de discípulos (Mc. 3, 13-15) a un catálogo tradicional de los Doce (Mc. 3, 16-19)<sup>93</sup>. En el relato del envío misional (Mc. 6, 7-13) hay también elementos redaccionales sobre un conjunto de tradición<sup>94</sup>. La tradición de los Doce, escogidos por Jesús para una primera misión en el curso de su propio ministerio, no es una creación de las comunidades después de Pascua<sup>95</sup>. Estamos convencidos de

90 Para el hecho de que muy temprano se retrotrayese la misión universal a Jesús mismo y se pusiese en su boca un mandato expreso a los discípulos, fue de gran importancia que Jesús mismo durante su vida hubiese enviado a sus discípulos a un viaje misionero por Palestina. Cf. A. von Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentum in den ersten drei Jahrhunderten*, I, 3 ed. (Leipzig 1915) p. 37.

91 Cf. Trevijano, *Burgense* 14 (1973) 12 y 39.

92 Cf. R. Pesch, 'Berufung und Sendung. Nachfolge und Mission. Eine Studie zu Mk 1, 16-20', *ZKTh* 91 (1969) 1-31, en pp. 24-25.

93 Cf. G. Schmahl, *Die Zwölf im Markusevangelium. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung* (TrThSt 30; Trier 1974) pp. 44-66; K. Stock, *Boten aus dem Mit-Ihm-Sein. Das Verhältnis zwischen Jesus und den Zwölf nach Markus* (ABibI 70; Rome 1975) pp. 7-53.

94 Cf. Schmahl, o. c., pp. 70-81; Stock, o. c., pp. 82-97. Hay elementos que pueden remontarse a la historia misma de Jesús: como el envío por parejas (cf. J. Jeremias, 'Paarweise Sendung im Neuen Testament', en *Abba* (Göttingen 1966) pp. 132-39). Un análisis de la tradición de envío muestra que la comunidad se ha esforzado en adaptar a los nuevos objetivos los avisos de Jesús, que ya no se acomodaban a su situación misional. Cf. Hengel, *Die Ursprünge*, pp. 35-38.

95 Disentimos de una interpretación bastante difundida actualmente: G. Klein, *Die Zwölf Apostel. Ursprung und Gehalt einer Idee* (FRLANT 77; Göttingen 1961) pp. 202-16, ve el origen del apostolado de los Doce en la teología de Lucas, quien, en contraposición a las reclamaciones gnósticas, re proyecta en la vida de Jesús la tradición del ya hacia tiempo desaparecido círculo de los Doce; W. Schmithals, *Das kirchliche Apostelamt. Eine historische Untersuchung* (Göttingen 1961) pp. 251-55, ve este mismo proceso de retroproyección del círculo de los Doce en la vida de Jesús como un desarrollo independiente dentro de esa rama del

su historicidad en la vida de Jesús. El Maestro escogió a discípulos para hacerlos misioneros. El *logion* reseñado en Mc. 1, 17: «haré que lleguéis a ser pescadores de hombres» tiene todas las características de autenticidad<sup>96</sup>, destacadas por su mismo contenido paradójico y hasta mal sonante. Algunos de estos discípulos son personajes que actúan en primer plano del conjunto de la tradición evangélica. Es sin duda el caso de Pedro (Mc. 8, 29 par; Jn. 6, 67-69; Mt. 14, 66-72 par; Jn. 18, 25-27) y también de Santiago y Juan. Que Jesús escogiese a Doce como testigos para Israel corresponde a la situación histórica del ministerio<sup>97</sup>. La capacidad de «signo» es algo precisamente característico del círculo de discípulos de Jesús<sup>98</sup>. Nos lo confirma el envío expreso a Israel, que atestigua Mt. 10, 5b-6.23, y la conclusión del relato de vocación de los Doce en el *Evangélio de los Ebionitas*: «Doce testigos para Israel».

Pese a la tendencia actual a discutir la historicidad de los Doce en el ministerio de Jesús, pensamos que está suficientemente corroborada por múltiples datos de la tradición. Otra cosa es que se les diese de entrada la designación de «apóstoles», pues los apóstoles primitivo cristianos formaban un grupo cuya amplitud exacta ya no es posible fijar<sup>99</sup>. Según 1 Cor. 15, 5-8 comprende otros personajes

cristianismo helenístico que caracteriza como rama sinóptica; G. Schille, *Die urchristliche Kollegialmission* (AbThANT 48; Zürich 1967) pp. 147-48, aunque también concede que el círculo de los Doce compañeros de Jesús surge por primera vez en la redacción sinóptica, como tesis catequética de la comunidad post-pascual, deja abierta la posibilidad de que un pequeño grupo, o algunos de los apóstoles posteriores, haya sido llamado en vida de Jesús; K. Kertelge, 'Die Funktion der «Zwölf» im Markusevangelium. Eine redaktionsgeschichtliche Auslegung, zugleich ein Beitrag zur Frage nach dem neutestamentlichen Amtsverständnis', TrThZ 78 (1969) 193-206, en pp. 197-98, deja abierto si el colegio de los Doce se retrotrae de alguna forma al Jesús histórico o se trata de un círculo constituido en tiempo postpascual por motivos primitivo-cristianos escatológicos.

<sup>96</sup> Cf. Pesch, ZKTh 11 (1969) 18-24.

<sup>97</sup> Posteriormente la tradición evangélica (Mc. 3, 14) ha podido ver en ellos la hechura de un nuevo Israel. La concepción neotestamentaria de los Doce, fundamentos y jueces de la comunidad mesiánica, recibe una luz importante y nueva al haberse descubierto en los documentos de Qumran (1QM 2, 1-4; 3, 14; 5, 1-2; 4Q 15a; 4Q 164) la proyección del simbolismo bíblico de los 12 (Jos. 4, 9.20; Ex. 24, 4; 28, 9-30; Ez. 48, 31 s.) sobre las perspectivas de futuro. Cf. A. Jaubert, 'La symbolique des Douze', en *Hommages à A. Dupont-Sommer*. Par A. Caquot - M. Philonenko (Paris 1971) pp. 453-60. Si uno tiene en mente que Jesús se acomodó a la mentalidad de sus oyentes, no hay nada más natural que el que estableciese la comunidad mesiánica sobre una estructura doudécuple. Cf. S. Freyne, *The Twelve. Disciples and Apostles. A Study in the theology of the first three Gospels* (London 1968) pp. 33-48.

<sup>98</sup> Cf. H. Schürmann, 'Der Jüngerkreis als Zeichen für Israel (und als Urbild des kirchlichen Rätestandes)', en *Ursprung und Gestalt. Erörterungen und Besinnungen zum Neuen Testament* (KBANT; Düsseldorf 1970) pp. 45-60, en pp. 58-59.

<sup>99</sup> A este círculo pertenecía Pedro, Pablo, Bernabé (Act. 14, 4.14), Andrónico

distintos de los Doce<sup>100</sup>. La misma tradición evangélica muestra huellas de que su designación original fue la de «discípulos»<sup>101</sup> y, en cuanto círculo, «los Doce»<sup>102</sup>. Es posible que sólo con posterioridad la Iglesia primitiva viese en ellos el prototipo de todo apostolado<sup>103</sup> y se les aplicase retrospectivamente el título (Mc. 6, 30; Mt. 10, 2; Lc. 6, 13; Act. 1, 21-22; Apoc. 21, 14)<sup>104</sup>.

Podemos dar por cierto que Jesús previó un «tiempo intermedio», puesto que escogió y preparó a continuadores de su obra. Sería totalmente anacrónico buscar en la tradición evangélica huellas de organigramas o planes quinquenales. Jesús, que aprendió la obediencia a través del sufrimiento (Heb. 5, 8), puso en marcha un círculo de discípulos para cumplir los designios salvíficos de Dios. Se sabía destinado a Israel y se atuvo conscientemente a los límites de esta misión. Sin embargo con su predicación a Israel Jesús ha dado a conocer a todo el mundo el reclamo y la salvación de Dios<sup>105</sup>. Quizás Jesús era universalista precisamente porque era particularista. El estar convencido de que el punto central es la salvación de Israel no excluye la misión entre los paganos; sobre todo si se entiende

y Junias (Rom. 16, 7), los «Doce» y probablemente los hermanos del Señor. Cf. Kasting, o. c., p. 71. Taylor, o. c., pp. 619-27, llega a distinguir cuatro grupos de apóstoles.

100 Acaso quedan contrapuestos a los quinientos discípulos testigos de una cristofanía (1 Cor. 15, 6) porque éstos no han sido enviados. Cf. L. Cerfaux, 'Pour l'histoire du titre Apostolos dans le Nouveau Testament', RSR 48 (1960) 76-92, en p. 79.

101 Si bien el hecho de que Mateo evite el título de apóstol aún donde habla del envío de los Doce (Mt. 10, 1) puede deberse a que los miembros de su comunidad podían identificarse con los μαθηταί no en cambio con los ἀπόστολοι que en general habían pasado ya a ser una cosa del pasado. Μαθητής es en Mt. un término eclesiológico. Cf. U. Luz, 'Die Jünger im Matthäusevangelium', ZNW 62 (1971) 141-71, en pp. 157-59.

102 Designación anterior a Mc. y al 50-51 (evangelización de Corinto). Pablo la había recibido ya junto con el kerygma transmitido, sea en Damasco, en Jerusalén mismo o en Antioquía. Cf. B. Rigaux, 'Die «Zwölf» in Geschichte und Kerygma', en *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus. Beiträge zum Christusverständnis in Forschung und Verkündigung*. Hrsg. von H. Ristow - K. Matthiae (Berlin 1960) pp. 468-86, en p. 470.

103 Según Kertelge, TrThZ 78 (1969) p. 202, Marcos ha dado el primer paso para la identificación de los apóstoles misioneros con el círculo de los Doce, al dotar a los Doce (Mc. 6, 13) con los «signos del apóstol» (2 Cor. 12, 12).

104 Según R. Schnackenburg, 'Apostel vor und neben Paulus', en *Schriften zum Neuen Testament. Exegese in Fortschritt und Wandel* (München 1971) pp. 338-358, en pp. 355-58, ya Pablo no encontró un concepto unitario de apostolado con claros criterios. En los círculos jerosolimitanos se reclamaba que un Apóstol hubiese experimentado una aparición del Resucitado, mientras que en el territorio misional helenístico se renunciaba a ese criterio y se ponía todo el peso en una actividad misionera eficiente.

105 Cf. Hahn, o. c., pp. 30-31.

que sólo a partir de ese punto es posible la misión<sup>106</sup>. En el *logion* de Mt. 8, 11-12 / Lc. 13, 28-29 el antiguo motivo bíblico de la peregrinación de los pueblos a Sión va referido al concepto característico de Jesús de la soberanía trascendente de Dios. Las promesas a todos los pueblos y los relatos de una acogida de paganos individuales no pueden quedar disociados<sup>107</sup>. Jesús podía leer en su Biblia (Is. 2, 2-3; Miq. 4, 1-2) la peregrinación escatológica de los pueblos al monte de Dios. El *logion* citado conecta particularmente con Is. 49, 12 y 25, 7. A partir de aquí debemos explicar las parábolas y dichos de banquete (cf. Mt. 22, 2-14 / Lc. 14, 16-24). Jesús ha esperado y anunciado la incorporación de los paganos en la soberanía de Dios prometida por los profetas (Mc. 11, 17; Mt. 12, 41-42; 25, 32-34), como hecho poderoso escatológico de Dios, como la última gran revelación de la libre gracia de Dios<sup>108</sup>. En el primer encuentro de Jesús con un pagano que narra la tradición evangélica (Mt. 8, 5-13 / Lc. 7, 1-10), da a conocer la entrada de los paganos en el Reino de Dios como una idea ya en pie desde largo tiempo<sup>109</sup>.

Al salir Jesús en búsqueda de las ovejas perdidas (Mt. 18, 12-14 par), como epifanía de la misericordia de Dios (cf. Mc. 2, 7), buscó a publicanos y pecadores (cf. Mc. 2, 16-17 par). Acogió también ocasionalmente a los paganos que acudían a él con espíritu de fe (Mc. 7, 24-30; Mt. 8, 5-13). Su misión se dirigía de modo llamativo a todos los marginados religiosamente. Excitó y escandalizó al recusar el reclamo peculiar de los piadosos, al atender precisamente a aquéllos a quienes excluía el movimiento farisaico. Enseñó así de palabra y obra que la oferta de salvación vale para todos<sup>110</sup>. Con todo esto daba ciertamente los primeros pasos de lo que había de ser la misión universal de la Iglesia.

## LA CRISTOLOGIA, CLAVE DE LA CONTINUIDAD

No podemos llegar a comprender el misterio de una conciencia humana en una persona divina. Los datos evangélicos son también demasiado escasos para delimitar hasta qué punto la acogida de

106 Cf. B. Sundkler, 'Jésus et les Païens', RHPPhR 16 (1936) 462-99, en pp. 491-99.

107 Cf. Hahn, o. c., pp. 22-28.

108 Cf. Jeremias, *Jesu Verheissung*, pp. 57-60.

109 Cf. Meinertz, *Jesus und die Heidenmission*, pp. 80-90.

110 Cf. J. Jeremias, 'Der Gedanke des «Heiligen Restes» im Spätjudentum und in der Verkündigung Jesu', en *Abba* (Göttingen 1966) pp. 121-32, en p. 129.

Jesús a paganos individuales fue una lección intencionada, de la que los discípulos extraerian años después las consecuencias. En el estadio en que fragua la tradición «Q», esa comunidad ha aceptado la misión gentil como un hecho consumado. Lo utiliza sin embargo para avergonzar a Israel llamándole al arrepentimiento. Se entendió que la misión era la respuesta de Dios a la impenitencia pasada de Israel<sup>111</sup>. Cuando se redactan los evangelios sinópticos, sin haber cesado del todo los esfuerzos misioneros con los judíos<sup>112</sup>, la realidad dominante es la misión a los paganos.

Antes ya de que se llegase a ese resultado, la teología primitiva había caído en la cuenta de que la misión universal podía ampararse en el ejemplo del Señor. Más aún, era una exigencia ineludible del misterio de Cristo.

La primera comunidad se expresa como una novedad en el seno del judaísmo mediante la confesión de fe: Jesús es Cristo. Es el Hijo de Dios. Esta confesión no es sólo el resultado de las experiencias pascuales<sup>113</sup>. Si Jesús no se hubiera dejado reconocer de algún modo como el Cristo esperado por Israel, quedarían sin explicación apropiada muchos datos del ministerio histórico. La tergiversación del mesianismo de Jesús como mesianismo zelote es un factor de la oposición de la aristocracia saducea y del proceso y condena por la autoridad romana. La confesión cristológica tiene raíces en la «Vita Iesu».

La primera predicación cristiana, consecuencia de esa confesión, se despliega desde su núcleo cristológico. Los acontecimientos de Jesús cobraban su sentido, el de responder a un plan de Dios, mediante las referencias a las Escrituras. Tenemos un ejemplo claro, prepaulino, en el sumario del kerygma cristológico reseñado en 1 Cor. 15, 3-5: La Iglesia primitiva predicaba a un Mesías paciente, sepul-

111 Cf. P. D. Meyer, 'The Gentile Mission in Q', JBL 89 (1970) 405-17. Se apoya particularmente en Mt. 8, 11-12 / Lc. 13, 28-29; Mt. 22, 1-10 / Lc. 14, 15-24.

112 Los acontecimientos del 70 no clarifican enteramente la posición de la Iglesia naciente respecto al judaísmo. Elementos importantes de la Iglesia mantienen ciertos vínculos con el judaísmo en Palestina y en otras partes. Las posiciones recíprocas del cristianismo normal y del judaísmo ortodoxo se precisan hacia el comienzo del s. II. La guerra de Adriano y la crisis gnóstica constituyen un punto crucial en el desarrollo de las relaciones entre judíos y cristianos. Cf. M. Simon, *Verus Israel. Etude sur les relations entre chrétiens et juifs dans l'Empire Romain (135-425)*, 2 ed. (Paris 1964) pp. 12-15.

113 Cf. G. Lindeskog, 'Christuskerygma und Jesustradition', NT 5 (1962) 144-56, en pp. 153-56.

tado y resucitado como estaba previsto en las Escrituras. Ya hemos visto que en la obra de Lucas han fraguado varias reseñas de este tipo de predicación<sup>114</sup>, que incluye en su argumento un nuevo capítulo: el Mesías luz de los gentiles. El lugar histórico de esta tradición ha de buscarse en la etapa misionera en que apóstoles fundadores se encontraron, con tanta sorpresa como gozo, con la buena acogida del Evangelio por paganos próximos a las sinagogas. Este acontecimiento tuvo que ser reflexionado a la luz de las Escrituras. Sobre todo cuando hubo que justificarlo frente a las objeciones de los judaizantes. Debíó ser por entonces cuando los primeros teólogos cristianos, que ya habían recurrido a las profecías del Siervo de Yahweh para penetrar en el misterio de la Pasión, pudieron caer en la cuenta del alcance universalista de la misión del Siervo. Si Jesús había sido el Cristo cumpliendo la función del Siervo, su misión no quedaba completa hasta que no se manifestase también luz de los gentiles. Si el Apóstol tiene la audacia de decir que suple en su carne lo que falta a las tribulaciones de Cristo por su cuerpo, que es la Iglesia (Col. 1, 24), podemos entender que apóstoles de los paganos se vieran a sí mismos «completando» lo que faltaba a la misión de Cristo. La misión a los gentiles podía encontrar un sentido y justificación en la cristología. La cristología a su vez urgía a la misión universal.

En un primer tiempo la comunidad primitiva jerosolimitana pudo limitarse a esperar la concurrencia de los pueblos sobre Sión<sup>115</sup>. Sin embargo esta expectación de un movimiento centrípeto tuvo que quedar disuelta de hecho por un movimiento centrifugo con el comienzo de la misión pagana. Lucas no se contenta con referir las circunstancias que han llevado a la Iglesia primitiva a desarrollarse entre los paganos. Tiende a mostrar que esta orientación nueva, querida por Dios y guiada por el Espíritu Santo, cumple las profecías mesiánicas. Justifica la misión cristiana entre paganos al presentarla como la prolongación necesaria de la obra de salvación de Jesucristo<sup>116</sup>. Act. muestra que hay un sólido puente entre la actividad salvífica

114 Cf. Lc. 24, 25-27.44-47; Act. 8, 30-38; 17, 2-3; 18, 28; 26, 22-23.

115 Es posible que esta antigua «teoría misional», fundada en la Escritura, haya dejado su huella en la lista de pueblos de Act. 2, 9-11. E. Güting, 'Der geographische Horizont der sogenannten Völkerliste des Lukas (Acta 2, 9-11)'; ZNW 66 (1975) 149-70, en pp. 166-67, piensa que el texto trata de mostrar lo acertado de la antigua perspectiva: que el cumplimiento de la promesa del tiempo final en la efusión del Espíritu conduciría a un movimiento centrípeto, a una migración hacia Jerusalén.

116 Cf. Dupont, NTSt 6 (1959-60) p. 155.

de Jesús y gente que vive a distancia y no tiene contacto personal con el Señor ensalzado. La solidez de este puente consiste en la confirmación de la salvación por los apóstoles, sancionada por Dios mediante dones milagrosos <sup>117</sup>. Por su parte Mateo elabora su «historia apostólica» tan orgánicamente en la vida de Jesús que su evangelio no precisa del complemento de una segunda obra. Mt. contiene la «vita Iesu» mateana y sus «Act.» en uno <sup>118</sup>.

La reconstrucción que nos ofrece el libro de los Hechos <sup>119</sup>, sobre los primeros pasos de la misión universal, hace evidente el peso de las incidencias históricas, de factores imprevistos, que llevaron sin planificación previa a desarrollos insospechados. Esto no puede sorprender a quien tenga cierta visión de la historia de la Iglesia. Con todo la realidad es todavía más compleja. Act. no nos dice nada p.e. del origen de la comunidad de Damasco. Ni siquiera menciona otras comunidades, más tarde muy importante y probablemente tempranas, como la de Alejandría. Pablo, que comienza predicando en las sinagogas <sup>120</sup>, es según su relato el portaestandarte de la misión universal <sup>121</sup>, que culmina en Roma; pero al acercarse a la capital le sale ya una delegación de sus cristianos a esperarle (Act. 28, 15). Varios exegetas sostienen que la tradición evangélica conserva huellas de que hubo desde el comienzo una cristiandad galilea <sup>122</sup>, paralela a la

117 Cf. W. C. Van Unnik, 'The «Book of Acts» the Confirmation of the Gospel', en *Sparsa Collecta*, I (SpNT 29; Leiden 1973) pp. 340-73, en p. 362.

118 Cf. Walker, *Heilsgeschichte*, p. 114.

119 Se puede leer Act. como fuente para el tiempo primitivo cristiano si uno se desprende del gran encanto de su imagen simplificada y sabe notar en el tejido los hilos de lo edificante. Cf. E. Haenchen, 'Die Apostelgeschichte als Quelle für die christliche Frühgeschichte', en *Die Bibel und Wir. Gesammelte Aufsätze*, II (Tübingen 1968) pp. 312-37, en p. 320.

120 Aunque el autor de Act. ha esquematizado lo que en la realidad ha estado más diversificado, parece cierto que Pablo comenzaba casi en todas partes predicando en la sinagoga. No abandonaba este cuadro sino al cabo de un cierto tiempo, a pesar suyo y sin haber tomado la iniciativa. Cf. E. Trocmé, 'L'Épître aux Romains et la méthode missionnaire de l'apôtre Paul', *NTSt* 7 (1960-61) 148-53.

121 Aunque san Pablo pudo haber pensado que la predicación del Evangelio a todas las naciones era una precondition del *eschaton*, no pensó ser el único predicador de las naciones. Cf. J. Knox, 'Romans 15, 14-33 and Paul's Conception of his Apostolic Mission', *JBL* 83 (1964) 1-11, en pp. 2-8.

122 Según E. Lohmeyer, *Galiläa und Jerusalem* (FRLANT 52; Göttingen 1936) pp. 80-84, Galilea es el primer hogar del cristianismo. También Kasting, o. c., pp. 89-95, sostiene que el hogar primitivo del cristianismo queda en Galilea. Para Karnetzki, *ZNW* 52 (1961) pp. 256-57, es la tierra de la predicación y reunión de la comunidad y punto de partida de la misión entre paganos. W. Marxsen, *Der Evangelist Markus. Studien zur Redaktionsgeschichte des Evangeliums* (FRLANT 67; Göttingen 1959) pp. 59-61, dice no saber nada de una primitiva comunidad en Galilea, pero cree que la comunidad se dirigió posteriormente allí para esperar la parusia.

de Jerusalén<sup>123</sup>, pero más dispuesta que esta última a iniciativas de misión entre paganos. Explican también que Marcos estaba tan interesado en Galilea porque la consideraba la tierra desde la que los discípulos habían de iniciar la misión que llevaría a la conversión de los gentiles<sup>124</sup>.

El historiador puede sopesar estos datos para jalonar entre incertidumbres los primeros caminos de la Iglesia misionera. El hombre de fe comprende lo que ya percibieron aquellos testigos del Resucitado<sup>125</sup>, primeros misioneros ocasionales y comisionados posteriormente por las iglesias para fundar nuevas comunidades. La Iglesia no podía, sin traicionar a su Señor, vivir el mensaje pascual encerrada en sí misma. Su apertura misionera, a los que no habían recibido todavía la luz de Cristo, era indispensable para Cristo mismo<sup>126</sup>. El Espíritu de Cristo resucitado intervenía insistentemente para impulsarlos y guiarlos en esa tarea. Empujada por el Espíritu de Cristo, y gradualmente con la conciencia refleja de estar continuando y completando su misión terrena, la Iglesia se vio abocada a ampliar la misión. Lo reclamaba la fidelidad al inescrutable plan salvífico, que se le seguía revelando en el misterio de Cristo, a medida que ahondaba en esa reflexión cristológica urgida por la historia misionera. El Cristo profetizado y reconocido como luz de los gentiles fue un imperativo para la Iglesia apostólica. Lo sigue siendo para la de nuestro tiempo.

**Ramón Trevijano Etcheverría**

123 P. Parker, 'Mark, Acts and Galilean Christianity', NTSt 16 (1969-70) 295-304, da como explicación de los llamativos contrastes entre Act. y Mc. el que arraigan sus tradiciones respectivas en Judea y Galilea. El cristianismo galileo quedó menos turbado que el de Judea cuando los gentiles entraron en la Iglesia.

124 G. H. Boobyer, 'Galilee and Galileans in St Mark's Gospel', BJRL 35 (1952-53) 334-48, en pp. 337-38, alega que tanto los LXX como los hechos étnicos de Galilea pudieron inducir a Mc. a conectar Galilea con los gentiles y a considerarla como el punto de partida natural de la misión gentil. La tesis reciente de F. de la Calle, *Situación al servicio del Kerigma (Cuadro geográfico del Evangelio de Marcos)* (Salamanca-Madrid 1975) p. 105, dice que Galilea es en Marcos la región de los auténticos seguidores de Jesús. Apunta que en Mc. 3, 7 se trazan probablemente los límites de una Galilea cristiana, que correspondería al mundo cristiano de Mc. (pp. 144-47).

125 San Pablo ve la misión a las naciones como el acontecimiento decisivo antes del fin. Queda inaugurado por la exaltación de Cristo, va adelante como obra propia de Cristo y concluirá por su parusía. La entera Iglesia toma parte en esta misión. Cf. E. Schweizer, 'The Church as the Missionary Body of Christ', NTSt 8 (1961-62) 1-11, en p. 4.

126 Cf. Dupont, *Festschrift Schnackenburg*, pp. 141-43.