

**CB
67**

Michel Gourgues

El evangelio a los paganos

Hch 13-28



EDITORIAL VERBO DIVINO
Avda. de Pamplona, 41
31200 ESTELLA (Navarra) - España
1990

Después de presentar la primera parte de los Hechos de los apóstoles en el CB 60: *Misión y comunidad*, Michel GOURGUES, de Ottawa, presenta aquí la segunda parte. Prosigue su estudio de los textos principales de los Hechos, en función del tema escogido: la apertura a los otros.

Pablo se abrió al Otro, al Señor Jesús, en el camino de Damasco. Los tres relatos que presenta Lucas de este hecho son una clave para comprender el sentido de las misiones de Pablo a través de sus viajes. El primero de estos viajes le hace descubrir, en el Asia menor, la apertura al otro: el no-judío, el pagano. Esta apertura pasará a ser la de toda la iglesia en su asamblea –¿o en sus dos asambleas?– de Jerusalén (c. 15).

En adelante, el evangelio se anunciará a todos, y prioritariamente a esos paganos simpatizantes que ya asistían a las sinagogas. Dos discursos importantes jalonan esta evolución: el de Antioquía de Pisidia (c. 13) y el de Atenas (c. 17). M. GOURGUES presenta la tesis de que Lucas habría escrito los Hechos –entre otros motivos– como un alegato para «el Camino» cristiano, cumplimiento del judaísmo (en atención a los judíos) y reivindicando por tanto el mismo estatuto de religión legalmente reconocida (en atención al poder romano).

En la obra de Lucas no faltan las tensiones entre la herencia de Israel y la novedad cristiana; tensión fecunda, pero difícil de vivir y que las épocas siguientes rechazarán con demasiada facilidad.

Recordemos que este cuaderno ha prescindido de la repetición de otros datos que se dieron ya en la primera parte (CB 60) o en los otros dos cuadernos ya dedicados a los Hechos (CB 21) y a Pablo (CB 26).

VISION DE CONJUNTO DE HCH 13-28

«*Hasta los confines de la tierra*»

«En mi primer libro, querido Teófilo...».

Así es como, al comienzo de los Hechos, reanuda Lucas el hilo de las cosas, tal como las había dejado al final de lo que nosotros llamamos «evangelio». Después de haber explorado los doce primeros capítulos del libro de los Hechos (*Misión y comunidad*, Cuaderno bíblico n. 60), seguiremos nosotros ese hilo de forma análoga.

Sensibles a las preocupaciones y a los cuestionamientos que hoy se hacen muchos creyentes y comunidades cristianas en un mundo pluralista, hemos acudido al testimonio de los Hechos desde la perspectiva especial de la «apertura a los otros». Esta pauta de lectura nos

orientaba ya en una doble dirección: por una parte, destacar lo que atañe a la *misión*, a la apertura hacia los de fuera; y, por otra parte, lo que se refiere a la *comunidad*, a la apertura hacia los de dentro.

Hemos podido comprobar que, si bien se habla sobre todo de la misión en los c. 1-12 de los Hechos, también se encuentran allí muchos datos relativos a la vida interna de las comunidades, especialmente los sumarios de los cinco primeros capítulos. ¿Qué ocurre en la segunda parte de los Hechos?

Empecemos echando una ojeada general sobre los c. 13-28.

El vínculo con los c. 1-12

«...*Recibiréis la fuerza del Espíritu Santo, que vendrá sobre vosotros, para que seáis mis testigos en Jerusalén, en toda Judea, en Samaría y hasta los confines de la tierra*» (1, 8).

Como hemos visto, el conjunto del libro de los Hechos describe la realización de esta misión que, antes de

su «rpto», como dice Lucas, confió Jesús resucitado a los apóstoles. Inaugurada por el «pentecostés de los judíos» en 2, 1-41, la primera etapa (en Jerusalén) se describe hasta el final del c. 7. A continuación, los c. 8-9 evocan más brevemente la segunda fase (en toda Judea y Samaría), iniciada en 8, 5-25 por una especie de «pentecostés de los samaritanos». En cuanto a la tercera etapa

(hasta los confines de la tierra), inaugurada en los c. 10-11 por la admisión en la iglesia de un primer grupo de paganos, se refieren enteramente a ella los c. 13-28 que vamos a estudiar.

Examinemos más de cerca las cosas.

LA REALIZACION DE LA TERCERA ETAPA

Los c. 13-28 se presentan esencialmente como el relato de la actividad misionera de Pablo, mencionado 137 veces —de ellas, 9 veces como «Saulo»—. Notemos de pasada que la designación «Saulo» se extiende hasta el c. 13. El paso del nombre hebreo al nombre griego se realiza en 13, 9 (Saulo, llamado también Pablo), es decir, en el momento en que Pablo se dirige por primera vez a los paganos en Chipre. El es realmente la figura dominante de esta segunda parte de los Hechos, del mismo modo que la primera estaba dominada por la figura de Pedro. Nombrado 54 veces en los c. 1-12, de Pedro sólo se habla luego en dos ocasiones (15, 7.14) en 13-28.

A través de la actividad misionera de Pablo se realiza la tercera etapa del programa enunciado en 1, 8: «Seréis mis testigos... *hasta los confines de la tierra*». De hecho, la obra se acaba con un sumario que describe una actividad de evangelización ejercida por Pablo en Roma:

Pablo estuvo dos años en una casa alquilada; allí recibía a todos los que iban a verlo, predicando el reino de Dios y enseñando las cosas referentes al Señor Jesucristo con toda libertad y sin ningún obstáculo (28, 30-31).

Llegado a Roma, el evangelio ha llegado a los confines de la tierra. El programa se ha cumplido. En realidad, Lucas señala que, antes de la llegada de Pablo, el evangelio se había predicado ya en la capital, puesto que había allí «hermanos» (28, 15). Pero se ve enseguida que éstos eran todos de origen judío y que los paganos no

habían sido aún evangelizados (28, 28). Pues bien, en cuanto capital de las naciones paganas es como Roma representa los confines del mundo.

Del mismo modo, como veremos, la actividad misionera de Pablo, tal como la describe Lucas en 13-28, se ejerce también entre los judíos y no sólo entre los paganos. Pero, como señalan muy bien los balances y los informes presentados al final de los viajes de Pablo, es la conversión de los paganos lo que subraya Lucas como rasgo destacado de estas empresas misioneras (véase el recuadro).

RELEVO EN LA MISION APOSTOLICA

Si la tercera etapa de la misión descrita en 1, 8 se realiza por medio de Pablo, también está claro que, a los ojos de Lucas, esta etapa ya había sido inaugurada por Pedro y los doce. La misión ejercida por Pablo en 13-28 *no hace más que continuar la misión apostólica* descrita en 1-12, y especialmente la de Pedro, que se menciona en los c. 10-11.

En efecto, es Pedro el que, como vimos, bautizó y admitió en la iglesia a Cornelio y a los suyos en Cesarea (10, 44-48). Pues bien, éstos, aunque temerosos de Dios muy próximos al judaísmo, seguían siendo considerados como «paganos» (10, 45; 11, 1.18). De manera que es Pedro el que inauguró así la misión «hasta los confines de la tierra», que a continuación seguirá Pablo hasta el final.

Sabemos ya (CB 60, 34-35) que, para Lucas, llegar a las extremidades de la tierra equivale a ir a las naciones paganas. En efecto, la misma misión que, en 1, 8, se presenta como destinada a extenderse hasta «los confines de la tierra», en Lc 24, 47 se presenta como destinada a llegar a «todas las naciones (*ethne*)». Igualmente, cuando en Hch 13 Pablo y Bernabé manifiestan su

«TAMBIEN A LOS PAGANOS...»

En los informes que presentan, concretamente al final de sus viajes misioneros, Pablo y sus colaboradores ponen continuamente en primer plano los éxitos alcanzados en la evangelización de los paganos. Es una especie de estribillo.

Al volver del primer viaje

- «Cuando llegaron, (Pablo y Bernabé) reunieron a la iglesia y contaron todo lo que había hecho Dios por medio de ellos y cómo había abierto a los paganos la puerta de la fe» (14, 27).

- «Pablo y Bernabé) atravesaron Fenicia y Samaría, narrando la conversión de los paganos» (15, 3).

- «Toda la asamblea guardó silencio para escuchar a Bernabé y a Pablo, que contaban todos los prodigios y milagros que Dios había hecho entre los paganos por medio de ellos» (15, 21).

Al volver del tercer viaje

- «Al día siguiente, Pablo fue con nosotros a casa de Santiago, donde se reunieron todos los presbíteros. Después de saludarles, contó detalladamente todo lo que Dios había hecho entre los paganos por su ministerio» (21, 18-19).

Al llegar a Roma, tras el viaje de la cautividad, Pablo habla a los judíos de la sinagoga

- «Sabed que esta salvación de Dios ha sido enviada a los paganos. Ellos la escucharán» (28, 28).

decisión de dirigirse a «los paganos (*ethne*)» (v. 46), citan en su favor (v. 47) el texto de Is 49, 6, al que hará eco la fórmula de Hch 1, 8: «Te he establecido como luz de las naciones (*ethne*), para que lleves la salvación hasta los confines de la tierra».

EL ENCADENAMIENTO LITERARIO

Así, pues, como la misión de Pablo se articula con la de Pedro y los doce, los c. 13-28 no dejan de estar vinculados con los c. 1-12. Por otra parte, este vínculo entre ambas partes no sólo se percibe en el aspecto teológico, sino también en el literario. Efectivamente, sin choque alguno y con gran habilidad se lleva a cabo la transición de una sección a otra.

Los autores que se interesan por la manera como Lucas redactó la historia de los orígenes cristianos se refieren con frecuencia a un tratado antiguo titulado *Sobre el arte de escribir la historia*. Posterior a los *Hechos* en casi un siglo (los especialistas lo fechan entre 166 y 168), este tratado se debe al historiador y satírico griego Luciano (125?-192), natural de Samosata (Siria). Un buen historiador, se nos dice, ha de cuidar el paso entre las diversas secciones de su obra. En vez de presentar una sucesión abrupta de relatos yuxtapuestos unos a otros, procurará que «el primer punto no sólo esté cerca del segundo, sino que los dos se comuniquen siempre entre sí y se mezclen en sus extremidades» (*O. c.*, 55: cf. J. Dupont, *Nouvelles études sur les Actes des Apôtres*. Cerf, Paris 1984, 24-36).

Haya o no conocido el autor de los *Hechos* este principio, lo cierto es que su obra presenta abundantes ejemplos de su aplicación. Esto se verifica en particular en el caso que nos ocupa, a saber, el encadenamiento literario entre los c. 1-12 y 13-28. Tenemos aquí realmente dos secciones «mezcladas en sus extremidades». En efecto, en lugar de introducir bruscamente la figura de Pablo al comienzo (Hch 13) de la sección en que figura

como primer actor, Lucas se cuida de preparar su entrada en escena por medio de toques sucesivos a partir del final del c. 7. En su relato del martirio de Esteban, señala al final y como de pasada que «los testigos habían dejado sus vestidos a los pies de un joven llamado Saulo» (7, 58b). Luego, algo más adelante, otro semi versículo (8, 1a), y luego otro más (8, 3) sobre la actividad del perseguidor Pablo. De modo que el lector está ya preparado cuando se presenta en el c. 9 el relato de la conversión

del antiguo zelote (v. 1-19). Otras indicaciones sobre Pablo, su estancia en Jerusalén con los apóstoles (9, 26-30), su actividad en la comunidad de Antioquía (11, 25-30; 12, 25), van puntuando la última parte del «ciclo de Pedro» (c. 1-12), de modo que, al comienzo del c. 13, se puede pasar casi insensiblemente al «ciclo de Pablo» (c. 13-28). Y al revés, la figura de Pedro, dominante hasta ahora, se va borrando poco a poco hasta desaparecer en el c. 15.

La misión de Pablo (13, 1-21, 19)

En 26, 20, en el último de sus grandes discursos recogidos en los *Hechos*, Pablo, haciendo una especie de balance al final de su misión, parece presentarla según el modelo de la misión apostólica. En este sentido, señala en ella tres etapas, como ocurría en 1, 8 en la descripción de la misión de Pedro y los doce:

26, 20	1, 8
a) <i>Primero a los de Damasco y Jerusalén</i>	a) <i>en Jerusalén</i>
b) <i>y en toda la región de Judea</i>	b) <i>en toda la Judea y Samaría</i>
c) <i>y a los paganos anuncié que había que arrepentirse...</i>	c) <i>y hasta los confines de la tierra</i>

Tenemos pues un itinerario bastante parecido en ambas partes. Pero con esta diferencia: que en 1-12, como hemos visto, se distingue bien la sucesión de las tres etapas en el cumplimiento de la misión apostólica (c.

2-7, 8-9 y 10-11), mientras que en la descripción que se hace de la misión de Pablo es más difícil seguir la sucesión de las tres etapas enumeradas en 26, 20. Si la primera (en Damasco y en Jerusalén) se percibe bastante bien (9, 19b-25 y 9, 26-30), las otras dos no se distinguen tan claramente. Así, por ejemplo, en la tercera etapa (a los paganos), descrita en los c. 13-28, gran parte de la actividad de Pablo se desarrolla entre los judíos, como ya hemos señalado. Lo que está claro es que esta misión de Pablo, descrita a partir del c. 13, supone tres viajes sucesivos, cuyo desarrollo vamos a señalar brevemente.

«ENVIADOS EN MISION POR EL ESPIRITU SANTO»: PRIMER VIAJE (13-14)

El c. 13 se abre con el relato del envío de Bernabé y de Pablo a misionar (v. 1-3). Partiendo de Antioquía, evangelizan primero en Chipre —la patria de Bernabé (4, 36)—, luego atraviesan varias regiones del Asia menor (Panfilia, Pisidia, Licaonia) en dirección a Cilicia —la

patria de Pablo— (21, 39). Pero se vuelven hacia atrás antes de penetrar allí, puesto que, después de pasar de nuevo por las cinco o seis ciudades ya evangelizadas (14, 21-25), regresan a Antioquía de Siria (14, 27s).

La etapa principal de este primer viaje es la de Antioquía de Pisidia (13, 14-52), donde Lucas sitúa el primer gran discurso de Pablo dirigido a los judíos de la sinagoga local. Es allí donde, tras la oposición de estos últimos (13, 45), Pablo y Bernabé se deciden por primera vez a dirigirse a los paganos...; no obstante, tal como habían hecho ya en Salamina (13, 5), y luego en Antioquía (13, 14), se dirigen también (14, 1) a la sinagoga de Iconio.

«VOLVIMOS A VISITAR A LOS HERMANOS...»: SEGUNDO VIAJE (15, 36-18, 22)

Es después del primer viaje misionero cuando los *Hechos* sitúan la reunión de Jerusalén (15, 1-35), de la que tendremos ocasión de verificar la importancia capital que le atribuyen en la vida de la iglesia primitiva. Inmediatamente después, Pablo proyecta un nuevo viaje, cuyo objetivo parece al principio bastante modesto:

Volvimos, pues, a visitar a los hermanos en todas las ciudades en que habíamos anunciado la palabra del Señor, para ver cómo iban (15, 36).

En realidad, esta etapa, narrada muy brevemente (16, 1-5), se recorrió pronto, y la mayor parte de este viaje transcurrió en Grecia (16, 9-18, 18), tras una rápida travesía por el oeste (Frigia, Galacia, Misia) del Asia menor (16, 6-8). En Grecia, Pablo evangeliza primero en Macedonia (Filipos, Tesalónica, Berea: 16, 9-17, 15), y luego pasa al sur, a Acaya. Durante una escala en Atenas (17, 16-34), pronuncia su segundo gran discurso, dirigi-

do esta vez a los paganos. Luego se dirige a Corinto, que constituye la etapa más importante —Pablo permanece allí año y medio (18, 11)— de este viaje (18, 1-18). También en Corinto, como en Antioquía de Pisidia durante su primer viaje, Pablo choca con la oposición de los judíos y expresa de nuevo su resolución de dirigirse a los paganos (18, 6)..., lo cual no le impide, al pasar luego por Efeso en el camino de vuelta, acudir primero a la sinagoga (18, 19), tal como lo había hecho en algunas ciudades evangelizadas anteriormente: en Filipos (16, 13: en el lugar de oración, a falta de sinagoga), en Tesalónica (17, 1s), en Berea (17, 10), en Atenas (17, 17), en Corinto (18, 4).

«DESPUES DE ALGUN TIEMPO, PARTIO DE NUEVO...»: TERCER VIAJE (18, 23-21, 19)

Vuelto a Antioquía después de pasar por Cesarea, va luego a Jerusalén (18, 22); después de pasar allí algún tiempo (18, 23a), Pablo parte para su tercer viaje. Lucas empieza señalando, como en el relato del viaje precedente, pero sin detenerse en ello (18, 23b), el paso por las comunidades fundadas anteriormente. Tras atravesar Galacia y Frigia, Pablo se dirige a Efeso, etapa principal del tercer viaje. El c. 19 está dedicado por completo a la actividad de Pablo en esta ciudad, donde reside de dos (19, 10) a tres años (20, 31). Luego va visitando las comunidades de Grecia —pasa de nuevo tres meses en Corinto (20, 2)—, hace una escala en Tróade (20, 6-12), y vuelve finalmente a la región de Efeso. Habiendo convocado a los responsables de esta iglesia en Mileto, pronuncia allí su tercer gran discurso (20, 17-35). Así, tras la predicación a los judíos de Antioquía de Pisidia (c. 13) y a los paganos en Atenas (c. 17), tenemos ahora la dirigida a los cristianos de Mileto, donde Pablo traza un cuadro retrospectivo de su ministerio, evocando sin embargo la «pasión» que le espera.

La «pasión de Pablo» (21, 20-28, 31)

Los siete últimos capítulos de los Hechos constituyen una especie de relato de la pasión de Pablo. Se pueden distinguir dos partes:

1) La primera va de 21, 20 a 26, 32; allí, primero en Jerusalén (21, 20-23, 32) y luego en Cesarea (23, 33-26, 32), Pablo tiene que enfrentarse, como Jesús, con el arresto y con las acusaciones (21, 27-22, 29), con una comparecencia ante el sanedrín (22, 30-23, 11) y luego ante los representantes del poder romano (24, 1-27; 25, 1-12). Es sobre todo esta primera parte la que hace pensar en una *pasión de Pablo*, en virtud de las afinidades que presenta con el relato lucano de la pasión de Jesús.

2) La segunda parte, formada por los c. 27-28, narra el viaje y la llegada a Roma, adonde Pablo, habiendo apelado al César (25, 11), es llevado como prisionero. Redactada casi totalmente en primera persona del plural ¹—lo cual da la impresión de que se reproducen unas notas de viaje de Lucas—, esta sección describe muy detalladamente las tres etapas del viaje, de Cesarea a la isla de Creta (27, 1-8), de Creta a Malta a través del naufragio y de la tempestad (27, 9-44), y luego, después de tres meses de invierno, de Malta a Roma (28, 1-16).

El conjunto de esta sección (21, 20-28, 31), lo mismo que la sección anterior de los tres viajes misioneros (13, 1-21, 19), comprende tres grandes discursos de Pablo: uno ante el sanedrín (22, 1-21), que contiene el segundo relato de la conversión; otro en Cesarea ante el gobernador Félix (24, 10-21); y otro finalmente ante el rey Agripa (26, 2-23), en el que Pablo repite una vez más el relato de su conversión.

¹ De 27, 1 a 28, 16. Se encontraban ya algunas secciones en «nosotros», más breves, en 16, 10-17 (1.º viaje); 20, 5-15 y 21, 1-18 (2.º viaje).

«SUBIDA A JERUSALEN» Y «ANUNCIO DE LA PASION»

La sección 19, 21-21, 19, que precede inmediatamente a la que ahora nos ocupa, ofrece de nuevo un buen ejemplo de entramado literario, en el que dos secciones «se mezclan en sus extremidades». En efecto, aunque se narra la última parte del tercer viaje, esta sección prepara para la siguiente, la «pasión de Pablo», situando los acontecimientos del regreso del viaje en el marco de una subida a Jerusalén. Esto hace pensar evidentemente en la subida de Jesús a Jerusalén, que ocupa toda la sección central del evangelio de Lucas (9, 51-19, 28). Las afinidades son tan grandes que es difícil creer que Pablo no haya querido subrayar esta relación.

Así, después de la decisión de partir (19, 21) hasta el momento de la llegada (21, 17), se menciona siete veces, bajo una u otra forma, la subida a Jerusalén (20, 16.22; 21, 4.11.12.13.15). En 21, 4.12.15, el mismo verbo «subir» (*anabaino*, *epibaino*) que en Lc (18, 31; 19, 28). Exactamente lo mismo que en Lc, donde esa subida se menciona otras siete veces entre el momento en que Jesús se pone en camino (9, 51) hasta el que llega finalmente ante la ciudad (19, 41): 9, 53; 13, 22.33; 17, 11; 18, 31; 19, 11.28.

En el evangelio, esta subida a Jerusalén está bajo el ritmo de los tres anuncios de la pasión (Lc 9, 22.43-45; 18, 31-34). Algo parecido se observa también en los Hechos. Así, en su despedida a los ancianos de Efeso, al final del tercer viaje misionero, Pablo evoca por primera vez las «tribulaciones» que le aguardan en Jerusalén:

Y ahora voy a Jerusalén encadenado por el Espíri-

tu ², sin saber lo que me va a ocurrir allí, tan sólo sé que el Espíritu Santo me asegura de ciudad en ciudad que me esperan prisiones y tribulaciones (20, 22s)

Una vez llegado a Cesarea, y en camino hacia Jerusalén, un profeta judío, también de paso, le hace una predicción:

Esto dice el Espíritu Santo Así atarán en Jerusalén los judíos al hombre de quien es este cinto y lo entregarán en manos de los paganos (21, 11).

«... lo entregarán en manos de los paganos» son las mismas fórmulas que había usado Jesús a propósito de el en el anuncio segundo (Lc 9, 44) y tercero (Lc 18, 32) de la pasión

A continuación, en 21, 13, inmediatamente antes de partir para Jerusalén, en donde sufrirá el arresto, como Jesús, Pablo expresa firmemente su resolución:

¿Que hacéis ahí llorando y haciendo que se me parta el corazón? Yo estoy dispuesto no sólo a ser atado, sino incluso a morir en Jerusalén por el nombre del Señor Jesús (21, 13)

¿No hace pensar esto en la firme resolución que también había expresado Jesús en Getsemaní, inmediatamente antes de su arresto? De hecho, es muy posible que Lc aluda a esta escena cuando, después de esta declaración de Pablo, habla de la reacción de los discípulos:

Y como no había manera de convencerlo, procuramos tranquilizarlo diciendo: «¡Que se haga la voluntad del Señor!» (21, 14)

«Que se haga (ginestho) la voluntad (thelema) del Señor»: ¿no es un eco de la oración de Jesús en Getsemaní, tal como la refiere Lc 22, 42 «Que mi voluntad (thelema) no se haga (ginestho), sino la tuya?»

«ME ARRESTARON EN JERUSALEN...»

Cuando, después de su largo viaje de cautividad, Pablo llegó finalmente a Roma, declaró a los notables judíos de esta ciudad

Hermanos, a pesar de que no había hecho nada contra el pueblo ni contra las costumbres de nuestros padres, me arrestaron en Jerusalén y me entregaron en manos de los romanos. Al final de su interrogatorio, éstos querían soltarme, puesto que no había contra mí nada que mereciese la muerte... (28, 17s)

¿No hace pensar este escenario en la pasión de Jesús?

1) Lo mismo que Jesús, Pablo sufre el arresto Los judíos «le echaron mano» (21, 27), lo mismo que habían hecho antes con Jesús (Lc 20, 19).

2) Pablo, entre otras acusaciones, tiene que enfrentarse con la de apartar a los judíos de las «costumbres» procedentes de Moisés (21, 21), la de predicar «contra la ley y contra este lugar» (21, 28), o sea, contra el templo. Pues bien, como recordaba el relato del martirio de Esteban (6, 13s), a Jesús se le habían hecho parecidas acusaciones

Este individuo (Esteban) no deja de proferir palabras contra este santo lugar y contra la ley. En efecto, le hemos oído decir que Jesús, el nazareno, destruiría este lugar y cambiaría las costumbres que nos transmitió Moisés.

3) Lo mismo que Jesús en su pasión, Pablo ha de enfrentarse con una turba amotinada en contra de él. Y ésta repite exactamente el mismo grito que entonces lanzaron contra Jesús: «Que muera» (Hch 21, 36, 22, 22, cf. Lc 23, 18, propio de Lucas)

4) Como Jesús (Lc 22, 66-71), Pablo ha de comparecer ante el sanedrín y sufrir el interrogatorio del sumo

² La misma expresión a propósito de Jesús en Lc 9 51 53 y 17, 11, cf 19 28

sacerdote (Hch 23, 1-10), antes de ser llevado ante el tribunal romano.

«... Y ME ENTREGARON EN MANOS DE LOS ROMANOS»

También hay que destacar aquí un gran número de afinidades.

1) Entregado al poder romano por los dirigentes judíos, Pablo comparece ante Félix (24, 1-17) y Festo (25, 1-12), sucesores de Poncio Pilato, ante el que también Jesús tuvo que comparecer (Lc 23, 1-5.13-25).

2) Mantenido en prisión en Cesarea, Pablo comparece igualmente ante el rey Herodes Agripa (25, 13-26, 30), que desea verlo (25, 22), lo mismo que, en Lc solamente (23, 6-12), Jesús había comparecido ante el rey Herodes Antipas –tío de Agripa–, que deseaba verlo (Lc 23, 8).

3) En su relato de la pasión, Lucas, más que los otros evangelistas, subraya fuertemente la inocencia de Jesús (Lc 23, 4.14.15.22.25...), un acento al que hacen también eco varios pasajes de los Hechos (Hch 3, 13; 13, 28). Jesús murió en la cruz, un castigo infligido entonces por el poder romano. Pero, insiste Lucas, hay que saber que ni Pilato ni Herodes estuvieron nunca convencidos de la culpabilidad de Jesús. No puede haber entonces ninguna ambigüedad: Jesús era inocente y, por otra parte, nunca fue condenado de veras por los representantes oficiales del poder político.

En los últimos capítulos de los Hechos, Lucas no deja de subrayar igualmente la inocencia de Pablo. Por eso acumula las declaraciones en este sentido:

- Al final de la comparecencia ante el sanedrín, refiere la declaración de los escribas fariseos: «No encontramos nada malo en este hombre» (23, 9). Un juicio que corresponde casi literalmente al pronunciado por Pilato sobre Jesús: «No veo nada culpable en este hombre» (Lc 23, 22).

- Cuando Lisias, el tribuno romano, se decide a trasladar a Pablo de Jerusalén a Cesarea, le escribe al gobernador Félix: «He encontrado (...) que no había nada que mereciese la muerte o las cadenas» (Hch 23, 29). Esto coincide una vez más con el otro juicio de Pilato sobre Jesús: «No he encontrado en él nada digno de muerte» (Lc 23, 15a).

- En Hch 25, 17s, Lucas refiere la observación de Festo al rey Agripa: ...«Me senté en el tribunal y ordené traer al hombre (Pablo); puesto en mi presencia, los acusadores no presentaron ninguno de los crímenes que por mi parte había sospechado».

Cuando, al día siguiente, Pablo comparece ante Herodes Agripa, Festo le comunica una vez más su impresión: «Yo he reconocido que no ha hecho nada digno de muerte» (Hch 25, 25), un juicio cuyos términos siguen recordando el que había formulado Pilato en Lc 23, 15b.

- Finalmente, el mismo Herodes Agripa, al final de la audiencia, confirma el juicio de Festo, tal como Herodes Antipas había confirmado el de Pilato sobre Jesús (Lc 23, 15a): «Este hombre no ha hecho nada que merezca la muerte o las cadenas (...). Lo podríamos soltar si no hubiera apelado al César» (Hch 26, 31s).

- En 28, 18, como hemos visto, Pablo recordará estos hechos a los judíos de Roma: «Estos (los romanos), al final de su juicio querían soltarme...». Tal era ya, antes de Festo y Agripa, la convicción de Félix, como Lucas había indicado de pasada en 24, 27. Si el gobernador había mantenido a Pablo en la cárcel, fue solamente «porque quería agradar a los judíos». Este mismo motivo se señala a propósito de Festo que, a pesar de estar convencido de la inocencia de Pablo, prefirió prolongar la causa (25, 9).

Puesto que Lucas se complace en relacionar así la experiencia de Pablo con la de Jesús, cabe preguntarse por qué no relató al final de los Hechos la muerte de Pablo, lo mismo que en Hch 7 había descrito la muerte

de Esteban según el modelo de la de Jesús (cf. CB 25, 52). Lucas conocía seguramente el fin del apóstol si, como señala una tradición antigua, éste fue martirizado en Roma bajo Nerón (+68).

No se puede ir en este caso más allá de unas conjeturas. Esta omisión se explica seguramente en función de la perspectiva de los Hechos. Los últimos capítulos del libro no pretenden ante todo contarnos una «pasión de Pablo», aunque, como hemos comprobado, aprovechan todas las ocasiones que pueden para trazar un paralelismo entre Pablo y Jesús. Podría decirse que estos capítulos no se refieren en primer lugar a la suerte de Pablo, sino a la del evangelio. Lucas no pierde de vista el programa de 1, 8, según el cuál éste debe llegar hasta los confines de la tierra. Y si Lucas se interesa por la experiencia de Pablo, es tan sólo en cuanto que tiene que cumplir esta misión. ¿No es eso lo que indican las

palabras dirigidas a Pablo en visión y que Lucas refiere en 23, 11: «¡Animo! Lo mismo que diste testimonio de mí en Jerusalén, así *es preciso* que testimonies en Roma»? Pues bien, habiéndolo hecho así en el c. 28, Lucas puede poner fin a su relato. La buena nueva ha acabado su curso.

Quizás esta forma de llamar la atención sobre el testimonio más bien que sobre el testigo responda a la concepción que tiene Lucas de este último. El testigo –y Pablo en particular– no es más que un «instrumento» (9, 15) y un «servidor» (21, 19). «Con él» (14, 27; 15, 4) y «a través de él» (15, 12), es Dios el que actúa y el que realiza su designio. Es lo que decía una frase de Jesús, que Lucas es el único en recoger:

Quando hayáis hecho todo lo que os había ordenado, decid: «Siervos inútiles somos. No hemos hecho más que lo que teníamos que hacer» (Lc 17, 10).

Nuestro camino

Una vez terminada esta ojeada, ¿en qué dirección vamos a orientarnos a partir de la pauta de lectura –la apertura a los otros– que hemos escogido?

MISION

Está claro que la perspectiva dominante en 13-28, quizás más aún que en 1-12, es la de la misión, o la apertura a los de fuera. Por otra parte, los mismos Hechos hablan de «apertura» en este sentido: 14, 27: «... Ellos (Pablo y Bernabé) se pusieron a narrar todo lo que Dios había hecho con ellos y cómo *había abierto* lo que los paganos la puerta de la fe»; cf. 26, 18: «... el pueblo y las naciones paganas a las que te envió para *abrir* sus ojos».

El «instrumento escogido» para esta apertura es Pa-

blo. Así, pues, en un primer tiempo nos concentraremos en los tres relatos de su conversión (9, 1-19; 22, 3-21; 26, 9-18), atentos sobre todo a lo que, en la misión que se le confía, caracteriza la amplitud y los fundamentos de la apertura misionera.

Esta, como hemos visto, si afecta con predilección a los paganos, mantiene hasta el final la preocupación por los judíos. Veremos entonces dos de los grandes discursos de Pablo, dirigidos uno a los judíos (13, 14-51) y otro a los paganos (17, 16-34), procurando descubrir de qué manera, según Lucas, pudo abrirse el evangelio y llegar a esos distintos ambientes. En cada caso, la atención concentrada en un pasaje concreto nos llevará a desbordar y a establecer lazos con otros textos y temas de los Hechos.

COMUNIDAD

El lugar que se les concede a las peregrinaciones y a la actividad misionera de Pablo manifiesta que 13-28 se interesa más por el nacimiento y el origen de las comunidades cristianas que por su vida interna o por sus relaciones con las otras de dentro.

En 1-12, los pocos datos relativos a esta vida interior se encontraban sobre todo en los sumarios. No hay nada equivalente en Hch 13-28. Apenas se encuentran, de vez en cuando, algunas indicaciones de este tipo, que nos dicen muy poco sobre la vida de las comunidades:

Pablo y Bernabé se quedaron en Antioquía, donde con otros muchos enseñaban y proclamaban la palabra del Señor (15, 35).

Así las iglesias se afianzaban en la fe y crecían en número de día en día (16, 5).

... por la fuerza del Señor, la palabra crecía y se afianzaba (19, 20).

Lucas no nos dice nada más cuando habla de las «estancias para fundar» que en algunos lugares hacían Pablo y sus compañeros. Así, por ejemplo, no se sabe casi nada de la vida—tan bulliciosa como nos la manifiestan las cartas—de la comunidad de Corinto durante el año y medio que pasó allí Pablo. Lucas encuentra la manera de condensarlo todo en medio versículo: «Pasó allí un año y seis meses, enseñando a la gente la palabra de Dios» (18, 11). Lo mismo en lo que se refiere a la iglesia de Efeso:

Y así se hizo durante dos años, de manera que todos los habitantes de Asia, judíos y griegos, pudieron oír la palabra del Señor (19, 10).

Pero ¿qué es lo que ocurría cuando toda esa gente se reunía para decir o para profundizar su fe? Lucas no nos dice ni una palabra. Ni tampoco cuando habla del paso de Pablo por las comunidades ya fundadas:

Atravesó este país (Macedonia), exhortó allí ampliamente a los fieles y llegó a Grecia (Corinto) donde estuvo tres meses (20, 2).

Habiendo descubierto a los discípulos (en Tiro), pasamos allí siete días (21, 4).

Después de saludar a los hermanos (Tolemaida) y quedarnos un día con ellos, continuamos al día siguiente (21, 7).

Encontrando algunos hermanos (en Pozzuoli), tuvimos el consuelo de pasar siete días con ellos (28, 14).

¿Qué ocurría durante ese tiempo? Lucas no dice nada. Es verdad que recoge el largo discurso de Mileto dirigido por Pablo a una comunidad determinada, pero ese discurso es más bien un balance o un informe del ministerio de Pablo que de la vida interna de las iglesias.

A veces, de pasada, se cuele una observación sobre la organización de las comunidades: así se habla de profetas y de doctores en la iglesia de Antioquía (13, 1) y de ancianos en la iglesia de Jerusalén (c. 15) y de Asia menor (14, 23; 20, 17; 21, 18...). También a veces hay una mención furtiva de alguna que otra actividad comunitaria, como por ejemplo el ayuno y la oración litúrgica (13, 2; 14, 23).

En cierta ocasión, hablando del paso de Pablo por Tróade, Lucas da incidentalmente algunos informes a propósito de una reunión de la comunidad el primer día de la semana, durante la cual se celebraba la fracción del pan y donde Pablo tuvo una predicación prolongada. Pero, más que en el desarrollo o en el contenido de una u otra, Lucas se fija en la desdicha de un joven que se cayó, por haberse dormido durante la homilía, desde una ventana del tercer piso (20, 7-12).

Así, pues, si es verdad que hay pocos elementos relativos a la vida de las comunidades, hay sin embargo algunos lo suficientemente importantes para que tengamos que considerarlos. Tal es el caso del c. 21, que habla

de la difícil coexistencia de diferencias dentro de la iglesia y, sobre todo, anteriormente, el del c. 15, que atestigua una etapa decisiva en la aceptación de estas diferencias y

el esfuerzo por integrarlas en el respeto al designio de Dios.

DIAGRAMA PARA LA LECTURA DE LOS HECHOS DE LOS APOSTOLES

Antes de emprender la lectura de este cuaderno, sería conveniente releer con atención el libro de los Hechos de los apóstoles. Para ello podéis utilizar el diagrama siguiente. Juntad dos folios apaisados; en cada folio trazad siete líneas verticales y tres horizontales, con lo que tendréis en cada folio veinticuatro casillas iguales. En el margen izquierdo del primer folio escribiréis los cuatro temas que hay que destacar:

- oposición de los judíos
- decisión de dirigirse a los paganos
- estancia prolongada en el lugar
- informe al regreso del viaje y secciones «nosotros»

Y en el segundo folio, los otros cuatro temas:

- intervenciones del Espíritu
- intervención en las sinagogas

- discursos
- milagros

En la parte superior, encima de las seis columnas de los dos folios, pondréis las referencias de las seis unidades literarias que estudiaremos:

- * 13-14 (1.º viaje)
- * 15, 1-35 (asamblea de Jerusalén)
- * 15, 36-18, 22 (2.º viaje)
- * 18, 23-21, 19 (3.º viaje)
- * 21, 20-26, 32 (cautividad)
- * 27-28 (viaje a Roma)

Y ya estáis preparados para leer el texto, indicando lo que vayáis encontrando de los ocho temas en las casillas correspondientes. Este género de lectura-investigación os hará descubrir muchas cosas y comprender mejor la arquitectura de los Hechos de los apóstoles.

	13-14	15, 1-35	15, 36-18, 22	18, 23-21, 19	21, 20-26, 32	27-28
Oposición de los judíos						
Milagros						

UNA LLAMADA, TRES RELATOS (9, 1-19; 22, 3-21; 26, 9-18)

«*Un instrumento de elección que lleve mi nombre*»

El Señor le contestó (a Ananías): «Vete, pues éste me es un instrumento de elección que lleve mi nombre ante los gentiles, los reyes y los hijos de Israel».

Así es como se describe la misión de Pablo en 9, 15, en el primer relato de su conversión. Este relato, inserto, como hemos visto (p. 8), en el interior del «ciclo de Pedro», prepara el «ciclo de Pablo», que en los c. 13-28 describirá precisamente la realización de la misión confiada. En los Hechos todavía hay otros dos relatos de este suceso. No son relatos en tercera persona como el de 9, 1-19, sino en primera persona, ya que los dos forman parte de un discurso de Pablo.

- El relato de 22, 3-21 constituye lo esencial de la defensa que Pablo presenta ante el pueblo de Jerusalén después de su arresto en el templo (21, 27-30), vuelto ya de su tercer viaje misionero. Acusado de haber profanado el templo al introducir en él a un pagano (21, 28s),

Pablo obtiene permiso para dirigir este discurso al pueblo soliviantado (21, 40). En realidad, no hay nada en este discurso que se refiera directamente a la acusación, a no ser cuando al final menciona el templo (22, 17) y la misión a los paganos (22, 21).

- El relato de 26, 9-18, a su vez, forma parte de un discurso más largo (26, 2-23) de Pablo, el último que le atribuyen los Hechos antes de su viaje a Roma (27, 1). Pronunciado ante el rey Agripa durante su estancia en Cesarea, este testimonio parece realizar, por una parte (llevar mi nombre... *ante los reyes*), la misión descrita en 9, 15, en el pasaje del primer relato de vocación antes citado. El hecho de que Lucas refiera así en tres ocasiones la conversión de Pablo manifiesta ya la importancia que le concede a este suceso. Es lo que vamos a intentar demostrar subrayando el papel de primer plano y la significación que le atribuyen los Hechos en relación con la apertura misionera de la iglesia.

Afinidades y diferencias entre los tres relatos

«Una llamada, tres relatos». Esta fórmula es justa si entendemos «llamada» en el sentido amplio del suceso de la vocación de Saulo de Tarso. Pero si la entendemos en el sentido restringido de la misión confiada a Pablo, entonces habría que hablar más bien de tres llamadas.

En efecto, esta misión aparece descrita y transmitida de tres maneras, bastante distintas de un relato a otro.

Por otra parte, se trata de unas variantes que la comparación atenta de los textos permite encontrar.

COMPONENTES

Un esquema como el siguiente permite ante todo

comprobar que los tres relatos se desarrollan de forma desigual y que sus elementos varían en cada caso.

	9, 1-19	22, 3-21	26, 9-18
I. ANTES DEL SUCESO <i>La actividad de persecución</i>	9, 1-2	22, 3b-5	26, 9-11
II. EL SUCESO El camino hacia Damasco En Damasco	9, 3-9	22, 6-11	26, 12-18
1) <i>Visión de Ananías</i>	9, 10-16	(22, 12)	—
2) <i>Intervención de Ananías</i>	9, 17-19	22, 13-16	—
III. DESPUES DEL SUCESO <i>Se precisa la vocación</i>	—	22, 17-21	—

ELEMENTOS COMUNES

Los tres relatos poseen dos elementos en común:

- La descripción del pasado perseguidor de Pablo (9, 1-2; 22, 3b-5; 26, 9-11).

En lo esencial, esta descripción es idéntica en los tres; 9, 1-2 está menos desarrollado, puesto que los datos sobre la actividad de Saulo se habían ofrecido ya en 8, 3.

- El suceso *en el camino de Damasco* (9, 3-9; 22, 6-11; 26, 12-18).

Aquí, sólo la primera parte (9, 3-5; 22, 6-8; 26, 12-15) contiene poco más o menos los mismos datos: la luz del cielo, Saulo caído en tierra, la voz que se oye, el comienzo del diálogo hasta la revelación de «Jesús, al que tú persigues».

DEL SUCESO A SU SIGNIFICACION

A continuación, mientras que los dos primeros rela-

tos son semejantes casi en todos los detalles (en 9, 7, los compañeros de Pablo oyen la voz, pero no ven a nadie, mientras que en 22, 9 no oyen la voz y sólo ven la luz), el tercero se aparta notablemente por la omisión de algunos elementos: la orden de ir a Damasco, la pérdida de la vista, la reacción de los compañeros de viaje, la entrada en Damasco. Efectivamente, en el tercer relato todo ocurre en el camino de Damasco, donde Saulo recibe su misión directamente de Jesús. En vez de mostrarlo ciego (9, 8; 22, 11), se le anuncia a Saulo que, gracias a él, las naciones paganas abrirán sus ojos y pasarán de las tinieblas a la luz (26, 17s).

Como se ve, en el tercer relato todo se centra en la misión, y su autor se preocupa poco de los hechos que la rodean. Algo parecido se podía ya observar al pasar del primer relato al segundo.

En efecto, mientras que el primero describe largamente una visión de Ananías (9, 10-16) anterior a su intervención con Saulo (9, 17-19), el segundo sólo se fija en esta intervención, que lleva esencialmente a la descripción de la misión (22, 14s) y se encadena luego con el relato de un éxtasis posterior acaecido en Jerusalén y

LOS TRES RELATOS

9, 1-19

22, 3-21

26, 9-18

I. ANTES DEL SUCESO (actividad de persecución)

¹ Entretanto Saulo, respirando todavía amenazas y muertes contra los discípulos del Señor, se presentó al Sumo Sacerdote, ² y le pidió cartas para las sinagogas de Damasco, para que si encontraba algunos seguidores del Camino, hombres o mujeres, los pudiera llevar atados a Jerusalén.

³ Yo soy judío, nacido en Tarso de Cilicia, pero educado en esta ciudad, instruido a los pies de Gamaliel en la exacta observancia de la ley de nuestros padres; estaba lleno de celo por Dios, como lo estáis todos vosotros el día de hoy. ⁴ Yo perseguí a muerte a este Camino, encadenando y arrojando a la cárcel a hombres y mujeres, ⁵ como puede atestiguármelo el Sumo Sacerdote y todo el Consejo de ancianos. De ellos recibí también cartas para los hermanos de Damasco y me puse en camino con intención de traer también encadenados a Jerusalén a todos los que allí había, para que fueran castigados.

⁹ Yo, pues, me había creído obligado a combatir con todos los medios el nombre de Jesús Nazareno. ¹⁰ Así lo hice en Jerusalén y, con poderes recibidos de los sumos sacerdotes, yo mismo encerré a muchos santos en las cárceles; y cuando se les condenaba a muerte, yo contribuía con mi voto. ¹¹ Frecuentemente recorría todas las sinagogas y a fuerza de castigos les obligaba a blasfemar y, rebosando furor contra ellos, los perseguía hasta en las ciudades extranjeras.

II. EL SUCESO

A. En camino hacia Damasco

³ Sucedió que, yendo de camino, cuando estaba cerca de Damasco, de repente le rodeó una luz venida del cielo, ⁴ cayó en tierra y oyó una voz que le decía: «Saúl, Saúl, ¿por qué me persigues?». ⁵ Él respondió: «¿Quién eres, Señor?». Y él: «Yo soy Jesús, a quien tú persigues. ⁶ Pero levántate, entra en la ciudad y se te dirá lo que debes hacer». ⁷ Los hombres que iban con él se habían detenido mudos de espanto; oían la voz, pero no veían a

⁶ Pero yendo de camino, estando ya cerca de Damasco, hacia el mediodía, me envolvió de repente una gran luz venida del cielo; ⁷ caí al suelo y oí una voz que me decía: «Saúl, Saúl, ¿por qué me persigues?». ⁸ Yo respondí: «¿Quién eres, Señor?». Y él a mí: «Yo soy Jesús Nazareno, a quien tú persigues». ⁹ Los que estaban conmigo vieron la luz, pero no oyeron la voz del que me hablaba. ¹⁰ Yo dije: «¿Qué he de hacer, Señor?». Y el Señor me

¹² En este empeño iba hacia Damasco con plenos poderes y comisión de los sumos sacerdotes; ¹³ y al medio día, yendo de camino, vi, oh rey, una luz venida del cielo, más resplandeciente que el sol, que me envolvió a mí y a mis compañeros en su resplandor. ¹⁴ Caímos todos a tierra y yo oí una voz que me decía en lengua hebrea: «Saúl, Saúl, ¿por qué me persigues? Te es duro dar coces contra el aguijón». ¹⁵ Yo respondí: «¿Quién eres, Señor?». Y me dijo el Señor: «Yo

nadie. ⁸ Saulo se levantó del suelo y, aunque tenía los ojos abiertos, no veía nada. Le llevaron de la mano y le hicieron entrar en Damasco. ⁹ Pasó tres días sin ver, sin comer y sin beber.

respondió: «Levántate y vete a Damasco; allí se te dirá todo lo que está establecido que hagas». ¹¹ Como yo no veía, a causa del resplandor de aquella luz, conducido de la mano por mis compañeros entré en Damasco.

soy Jesús a quien tú persigues. ¹⁶ Pero levántate, y ponte en pie; pues me he aparecido a ti para constituirte servidor y testigo tanto de las cosas que de mí has visto como de las que te manifestaré. ¹⁷ *Yo te libraré de tu pueblo y de los gentiles, a los cuales yo te envío,* ¹⁸ *para que les abras los ojos; para que se conviertan de las tinieblas a la luz, y del poder de Satanás a Dios; y para que reciban el perdón de los pecados y una parte en la herencia entre los santificados, mediante la fe en mí».*

B. En Damasco

1) *Visión de Ananías*

¹⁰ Había en Damasco un discípulo llamado Ananías. El Señor le dijo en una visión: «Ananías». Él respondió: «Aquí estoy, Señor». ¹¹ Y el Señor: «Levántate y vete a la calle Recta y pregunta en casa de Judas por uno de Tarso llamado Saulo; mira, está en oración ¹² y ha visto que un hombre llamado Ananías entraba y le imponía las manos para devolverle la vista». ¹³ Respondió Ananías: «Señor, he oído a muchos hablar de ese hombre y de los muchos males que ha causado a tus santos en Jerusalén ¹⁴ y que está aquí con poderes de los sumos sacerdotes para apresar a todos los que invocan tu nombre». ¹⁵ El Señor le contestó: «Vete, pues éste me es un instrumento de elección que lleve mi nombre ante los gentiles, los reyes y los hijos de Israel. ¹⁶ Yo le mostraré todo lo que tendrá que padecer por mi nombre».

¹² Un tal Ananías, hombre piadoso según la ley, bien acreditado por todos los judíos que habitaban allí,

2) Intervención de Ananías

¹⁷ Fue Ananías, entró en la casa, le impuso las manos y le dijo: «Saúl, hermano, me ha enviado a ti el que se te apareció en el camino por donde venías, para que recobres la vista y seas lleno del Espíritu Santo». ¹⁸ Al instante cayeron de sus ojos unas como escamas, y recobró la vista; se levantó y fue bautizado. ¹⁹ Tomó alimento y recobró las fuerzas.

¹³ vino a verme, y presentándose ante mí me dijo: «Saúl, hermano, recobra la vista». Y en aquel momento le pude ver. ¹⁴ Él me dijo: «El Dios de nuestros padres te ha destinado para que conozcas su voluntad, veas al Justo y escuches la voz de sus labios, ¹⁵ pues le has de ser testigo ante todos los hombres de lo que has visto y oído. ¹⁶ Y ahora, ¿qué esperas? Levántate, recibe el bautismo y lava tus pecados invocando su nombre».

III. DESPUES DEL SUCESO

¹⁷ Habiendo vuelto a Jerusalén y estando en oración en el templo, caí en éxtasis; ¹⁸ y le vi a él que me decía: «Date prisa y marcha inmediatamente de Jerusalén, pues no recibirán tu testimonio acerca de mí». ¹⁹ Yo respondí: «Señor, ellos saben que yo andaba por las sinagogas encarcelando y azotando a los que creían en ti; ²⁰ y cuando se derramó la sangre de tu testigo Esteban, yo también me hallaba presente, y estaba de acuerdo con los que le mataban, y guardaba sus vestidos». ²¹ Y me dijo: «Marcha, porque yo te enviaré lejos, a los gentiles».

en el curso del cual es el mismo Señor el que precisa esta misión. Puesto que nos interesamos más bien por la visión teológica de los Hechos, no tenemos por qué tocar

aquí la historicidad de los sucesos. Sobre este punto, puede verse el libro de G. Lohfink, *La conversión de saint Paul*. Cerf, Paris 1967.

Pablo, perseguidor del nombre

De perseguidor del nombre de Jesús (9, 14.21; 26, 9), Pablo se hizo portador del nombre de Jesús (9, 15). De la oposición obstinada y sistemática, pasó a la fe y luego al testimonio. Tal es, en relación con el propio Pablo, la significación fundamental del suceso de Damasco. Pero éste posee además un significado y un alcance eclesial considerables.

Para descubrirlo, profundizaremos un poco en cada uno de estos dos polos: perseguidor del nombre/portador del nombre. *¿De quién y por qué fue perseguidor Pablo? ¿Para quién fue establecido Pablo portador del nombre?*

«TODOS LOS QUE INVOCAN TU NOMBRE» (9, 14)

Si, como acabamos de ver, los tres relatos se detienen en describir la experiencia de la persecución de Saulo de Tarso, ninguno señala con claridad el motivo. El verbo *perseguir* aparece ocho veces en los tres relatos y concretamente en la respuesta de Cristo, idéntica en todas partes: «Yo soy Jesús (Nazareno), a quien *tú persigues*». Esto coincide con el testimonio de las cartas: cf. 1 Cor 15, 9; Gál 1, 13.23; Flp 3, 6.

En el tercer relato, Pablo confiesa que quería obligar a los discípulos a «blasfemar», es decir, a rechazar a Cristo (como en Hch 13, 45 y 18, 6), a renegar de su fe en él. Por tanto, lo que era inaceptable a los ojos del «zelote» Saulo (22, 3) era la fe en Cristo. Los otros dos

relatos contienen algunas indicaciones en ese sentido. Así, se lee en el segundo: «Yo andaba por las sinagogas encarcelando y azotando a los que creían en ti» (22, 19). Y el primer relato afirma de modo equivalente que Saulo perseguía a los que invocaban el nombre de Jesús (9, 14.21), que los perseguía en cuanto «discípulos del Señor» (9, 1).

Así, pues, positivamente, en virtud de la referencia a la persona de Jesús es por lo que Pablo combatía a los discípulos. De forma que, en definitiva, al perseguirlos a ellos perseguía al mismo Jesús, como indican de forma impresionante los tres relatos: «¿Por qué *me* persigues?» (9, 4; 22, 7; 26, 14).

«GRACIAS A EL OS VIENE EL ANUNCIO DEL PERDON DE LOS PECADOS»

Pero esta cuestión nos lleva más allá: ¿A qué se debe exactamente esta oposición a Jesús y a la fe en Jesús?

La fórmula «invocar su nombre», de la que hemos visto que en dos ocasiones (9, 14.21) sirve para explicar el motivo por el que Pablo persiguió a los discípulos, ¿no podría iluminar las cosas? En efecto, esta expresión se emplea en otros lugares de los Hechos, especialmente en dos sitios en que la invocación del nombre se pone en relación con la obtención de la salvación (2, 21) o con la purificación de los pecados (22, 16).

En este caso, habría que comprender que, si Pablo

se oponía a Jesús, es en cuanto que éste procura la salvación. O, si se quiere, si Pablo perseguía la fe cristiana, es en cuanto que ésta reconoce a Jesús como salvador (cf. 5, 31).

En esta línea se orienta el final del tercer relato de la

conversión, según el cual Pablo recibe la misión de predicar que la fe en Cristo procura la salvación, es decir, «el perdón de los pecados y una parte en la herencia entre los santificados» (26, 18b).

Y también en esta línea se orientan otros pasajes de

DE LOS RELATOS DE LUCAS AL TESTIMONIO DE PABLO

La vocación de Pablo. ¿No se presenta esta experiencia como el tipo mismo de esos «rayos espirituales» en los que todo ocurre en el instante de un momento privilegiado? ¿No dan los relatos la impresión de una vocación instantánea: Pablo se hace de pronto cristiano y apóstol? Caricaturizando un poco: Saulo de Tarso cayó en tierra y, al levantarse, ¿se había convertido en san Pablo!

Esta impresión se debe al relato fulminante de los Hechos, amplificado por otra parte por la imaginación popular (pensemos en el famoso «caballo de san Pablo», que no aparece en ninguno de los relatos). La luz repentina, la caída en tierra, la voz venida del cielo, la ceguera, la entrada en Damasco llevado de la mano: ¿no denota todo esto una llamada única y excepcional?

Lo esencial después de la sedimentación

La verdad es que, comparando los tres relatos de los Hechos, se observa del uno al otro una regresión constante del elemento espectacular. Del desarrollo exterior se pasa cada vez más al suceso interior y a su significado. No hay duda de que la vocación de Pablo es única; el tercer relato (26, 9-18) se esfuerza sin embargo en subrayar que, en lo

esencial, esta experiencia sólo puede comprenderse en relación con otras, que lo ocurrido en el camino de Damasco se parece en el fondo a todo lo que ocurre cuando resuena la palabra de Dios. ¿No es eso lo que significan las alusiones a la vocación de Ezequiel (26, 16), de Isaías (26, 17), o del siervo de Yahvé (26, 18), de que está plagado el relato de la vocación de Pablo? ¿Y no es lo que subraya el propio apóstol en los pasajes de sus cartas en que alude a su llamada y a su conversión?

Si afirma el carácter desconcertante y la importancia decisiva de la experiencia que ha vivido, Pablo no describe en ningún sitio su desarrollo exterior ni hace sospechar nada de su carácter extraordinario. Cuando tuvo que hablar de ella, quince o veinte años más tarde, sólo se acordaba de la dimensión espiritual del suceso, lo que había representado en su itinerario interior.

«Dios se dignó revelar en mí a su Hijo»

En los dos primeros capítulos de la carta a los Gálatas encontramos el relato autobiográfico más elaborado. En 1, 11-14, Pablo habla primero, en términos muy concretos, de su pasado de judío intransigente y perseguidor de la iglesia de Dios. Luego, en 1, 17-23 cuenta, precisando todas las circunstancias de tiempo, de lugar y de personas, lo que vivió después de su conversión. Y entre los dos trozos,

los Hechos que ponen la salvación o alguno de sus aspectos en relación con el nombre de Jesús. Así ocurre, por ejemplo, en la exhortación de Pedro después del discurso de pentecostés: «Que cada uno se haga bautizar en el nombre de Jesucristo para el perdón de sus pecados» (2, 38). Es una vez más la certeza que Pedro

condensada en un versículo y medio (1, 15-16a), se encuentra la evocación de la experiencia que trastornó su vida: *El que me seleccionó desde el seno materno y me llamó con su gracia, creyó conveniente revelar en mí a su Hijo para que yo lo anunciase entre los paganos...*

Eso es todo. De su vocación y de su conversión no dice nada más... No se habla de Damasco, ni de sus compañeros de camino, ni del relámpago, ni de la voz... y mucho menos del caballo. Y esto es más extraño, si pensamos que, una vez más, todo el contexto no refiere más que hechos concretos.

Sin describir nada del suceso exterior de Damasco, Pablo sólo indica su significado. Y este significado es doble: por un lado, el suceso marcó el comienzo de una relación con Cristo (Dios reveló en mí a su Hijo); por otro lado, fue el que dio origen a la misión (para que yo lo anunciase entre los paganos).

Así, en lo que él mismo consideraba significativo, la vocación de Pablo era, en definitiva, parecida a todas las demás: un encuentro con Cristo que orientaba hacia el encuentro y el servicio a los otros. Si no hubiera sido por los tres relatos de Lucas, ¿no habríamos pensado que en el fondo la vocación de Pablo no es distinta de la nuestra?

expresa ante el sanedrín: «No hay bajo el cielo otro nombre dado a los hombres, por el que tengamos que ser salvados» (4, 12). Esta misma proclamación, más explícita todavía, se recoge en el discurso en casa de Cornelio: «De él (Jesús) dan testimonio todos los profetas: que todo el que crea en él recibirá por su nombre el perdón de los pecados» (10, 43).

«... Y ESTA JUSTIFICACION QUE NO HABEIS PODIDO OBTENER DE LA LEY DE MOISES» (13, 38)

Según la visión que se deduce de Hch, Pablo no podía aceptar antes de su conversión que Jesús fuera invocado como salvador. Si persiguió la fe en Cristo, da a entender Lucas, es porque esa fe procuraba la salvación y el perdón de los pecados.

Pero la cuestión se precisa más aún: ¿por qué Saulo no podía aceptar que la salvación de Dios pudiera venir de Jesús? ¿No sería porque eso era incompatible con la idea de una salvación procedente de la ley de Moisés? En otras palabras, Pablo no habría podido aceptar que los cristianos esperasen ahora de Cristo la salvación que los judíos esperaban de la observancia de la ley.

Desde luego, hay que evitar confundirlo todo y proyectar en los Hechos una visión que se deduce de las cartas de Pablo, en particular de Gálatas y de Romanos. Pero, sin salirnos de los Hechos, ¿no tendremos ya algunos indicios en este sentido?

El pasaje más claro es evidentemente el de 13, 38, que sirve de título a este párrafo. Allí, en su predicación en la sinagoga de Antioquía de Pisidia, Pablo opone claramente el perdón de los pecados que viene de Cristo a una «justificación» que sólo podía venir de la ley de Moisés.

Pero no está dicho que Pablo tuviera ya esta idea antes de su conversión y que sea en ella donde hay que

ver el motivo de la persecución. Desde luego. Pero, cuando hablan del pasado perseguidor de Pablo, los tres relatos de conversión atestiguan su enorme apego a la ley mosaica. Aquel fariseo, «instruido en la exacta observancia de la ley de nuestros padres», era, como él mismo dice, un «zelote» (22, 3), como los que, según dice, le atacan a él por haber predicado contra la ley (21, 28). Lo mismo que estos otros «zelotes de la ley» (21, 20) que, al volver de su tercer viaje, le reprocharon de inducir a los judíos a la defección (*apostasía*) respecto a Moisés,

«diciéndoles que no circuncidasen a sus hijos ni siguieran las costumbres» (21, 21). Como «zelote» que era, Pablo debió perseguir a los cristianos por esa misma razón los cristianos se habían apartado de la ley por su fe en Cristo. No es que los cristianos de origen judío, a los que acusaban, hubieran dejado de observar la ley. Es precisamente lo contrario lo que se afirma³. Pero su fe en Jesús salvador lleva lógicamente al abandono de la ley, lo cual no podían evidentemente aceptar los judíos convencidos de la necesidad de la ley para la salvación

Pablo, portador del nombre La misión recibida, o la amplitud de la «apertura a los otros»

Si el motivo de la persecución y de la cerrazón inicial de Pablo era el que acabamos de ver, reuniendo los diversos datos de los Hechos, entonces el motivo de la apertura siguiente debió ser, por el contrario, la certeza de que en Jesucristo todos sin excepción han sido salvados o, como dira Pedro en 15, 11, que «por la gracia del Señor es como creemos que hemos sido salvados». ¿Que amplitud está llamada a tener esta «apertura a los otros» según los relatos de la conversión de Pablo? O, si se quiere, ¿cuales son los destinatarios de la misión que se le ha confiado?

Ya hemos indicado que existen entre los diversos relatos diferencias bastante grandes en la forma de comunicar esta misión. En el primer relato (9, 15), Cristo se la describe a Ananías, pero no se la indica a Pablo. En el segundo, se la comunica Ananías a Pablo (22, 15); en el tercero, Cristo se la transmite directamente a Pablo (26, 16-18) ¿Cuál es el objeto de esta misión? Vamos a verlo sucesivamente en cada uno de estos relatos

«ANTE LOS GENTILES, LOS REYES Y LOS HIJOS DE ISRAEL» (9, 15)

Así es como, en el primer relato, se le describen a Ananías los destinatarios de la misión de Pablo. Esta poseerá, por tanto, una amplitud universal, dirigiéndose a la vez a los judíos y a las «naciones» (*ethne*), es decir, a los paganos

Lo curioso en este caso es la mención de los «reyes» En efecto, como hemos visto, Pablo, durante su encarcelamiento en Cesarea, fue llamado a testimoniar ante el «rey» Agripa, al que Lucas designará con este

³ Los judeo-cristianos se mostraban en efecto muy apegados a la circuncisión (15, 1 5), a la observancia de la ley (15, 5, 21, 21) y a la asistencia al templo (cf 2 46, 3, 1 5, 41), hasta el punto de querer imponer todo esto a los cristianos de origen pagano

nombre insistentemente doce veces en los c. 25-26. Puede ser que la mención de los «reyes» remita también de antemano a la comparecencia ante César, al que apeló Pablo: «No temas, oírás decir este último en una visión nocturna; es preciso que comparezcas ante César». Sea de ello lo que fuere, esto indica por lo menos que la actividad descrita en la primera parte de los Hechos (c. 21-28) tiene su importancia y que forma parte integrante de la misión de Pablo.

«HAS DE SER TESTIGO ANTE TODOS LOS HOMBRES» (22, 15)

El Dios de nuestros padres te ha destinado para que conozcas su voluntad, veas al Justo y escuches la voz de sus labios, pues le has de ser testigo ante todos los hombres de lo que has visto y oído (22, 14s).

Así es como, en el segundo relato, Ananías describe a Pablo su misión. Se constata que este relato, que forma parte del discurso dirigido al pueblo judío en Jerusalén, lleva la marca de este destino. De ahí la preocupación por relacionar esta iniciativa con «el Dios de nuestros padres» y que se evite nombrar directamente a Jesús (el Justo) o designarlo como Cristo. También antes, Pablo, evitando indicar que Ananías era un «discípulo» (como se dice en 9, 10, en el primer relato), insiste en el hecho de que era «hombre piadoso según la ley, acreditado por todos los judíos que habitaban allí» (22, 12). En este mismo sentido, la descripción de la misión de Pablo evita al principio mencionar a los «paganos». Pero hay que comprender a éstos incluidos en la designación global «todos los hombres». En todo caso, se habla de ellos directamente a continuación, cuando Pablo, evocando su visión posterior en el templo, recuerda que su misión se precisó entonces en estos términos: «Vete, porque yo te enviaré lejos, a los gentiles» (22, 21).

De lo que se trata por tanto, en el segundo relato de la conversión de Saulo, es de una misión universal que,

debido al rechazo de los judíos, se volverá hacia los paganos. Tal es efectivamente la actitud de Pablo a continuación en los Hechos: al menos en tres ocasiones, la oposición de los judíos le inspirará la decisión de evangelizar a los paganos: en Antioquía de Pisidia (13, 46-47), en Corinto (18, 5-6) y en Roma (28, 28). Pero, a primera vista, en 22, 17-21, se tendría la impresión de que esto debería hacerse de una vez para siempre al principio, como si la misión de Pablo tuviera que conocer dos etapas sucesivas: a los judíos y luego a los paganos. En realidad, si se observan mejor las cosas, se da uno cuenta de que la sección que viene después del segundo relato de la conversión sólo concierne a la misión inicial en Jerusalén. No se le mandó a Pablo dejar a los judíos en general —de hecho, no es eso lo que hizo a continuación—, sino sólo a los de Jerusalén, recalcitrantes a su predicación.

En ese caso, de la misión de Pablo en general sólo se habla en 22, 15, y esta misión, como hemos visto, tiene una amplitud universal, lo mismo que en 9, 15.

«EL PUEBLO Y LOS GENTILES A LOS QUE YO TE ENVIÓ» (26, 17)

«Levántate y ponte en pie; pues me he aparecido a ti para constituirte servidor y testigo tanto de las cosas que de mí has visto como de las que te manifestaré. Yo te libraré de tu pueblo y de los gentiles, a los que yo te envío, para que les abras los ojos; para que se conviertan de las tinieblas a la luz, y del poder de Satanás a Dios; y para que reciban el perdón de los pecados y una parte en la herencia entre los santificados, mediante la fe en mí» (26, 16-18).

Así es como en el tercer relato informa Pablo de la misión que se le ha confiado. La formulación, una vez más, es diferente: «*el pueblo y los gentiles* a los que yo te envío».

El «pueblo» (*laos*) designa aquí a Israel o a los judíos en general. Es lo que se deduce de la continuación inmediata, donde, mostrando cómo cumplió la misión recibida, Pablo le explica a Agripa:

... a los habitantes de Damasco primero y a los de Jerusalén, en todo el territorio de Judea y luego a los paganos, prediqué que había que convertirse y volverse a Dios... (26, 20).

Además, la oposición pueblo(s) /gentiles aparece en otros lugares de los Hechos, concretamente en pasajes como 4, 27, en donde es clara la identificación: «... es una liga la que formaron Herodes y Poncio Pilato con los gentiles y los pueblos de Israel».

El texto de 26, 16-18, antes citado, está lleno de referencias a la Escritura. Más exactamente, se trata de alusiones a los relatos de vocación o a la misión de profetas del Antiguo Testamento. Así, la fórmula «ponte en pie» (v. 26) está sacada literalmente del relato de la vocación de Ezequiel (2, 3). En el v. 17, «yo te libraré», lo mismo que «los gentiles, a los cuales yo te envío», debe hacer referencia a la misión de Jeremías: «Yo estoy contigo para librarte» (Jr 1, 8); «... todas las naciones a las que yo te envíe» (Jr 32, 15). En el v. 18, la expresión «abrir los ojos», así como «de las tinieblas a la luz», hacen eco de la vocación del siervo de Yahvé en Is 42:

He hecho de ti la alianza del pueblo, la luz de las gentes, para abrir los ojos de los ciegos... Cambiaré ante ellos la oscuridad en tinieblas (Is 42, 6-17).

Como se ve, en el tercer relato, la misión de Pablo se expresa en relación con la de los profetas que también en el pasado fueron enviados a las «naciones».

Así, en el tercer relato, lo mismo que en los otros dos, Pablo recibe una misión universal que afecta a la vez a los judíos y a los paganos. Ya hemos tenido ocasión de advertir que es así precisamente como ocurren las cosas en los Hechos. Como hemos visto, Lucas muestra a Pablo en cada uno de sus viajes y luego finalmente en

Roma dirigiéndose a las sinagogas y evangelizando casi siempre a los judíos antes que a los paganos. Esto mismo se señala además en varias ocasiones. Por ejemplo, en el sumario de 19, 10, que se refiere a la actividad de Pablo en Efeso:

Así se hizo durante dos años, de modo que todos los habitantes de Asia, judíos y griegos, pudieron oír la palabra del Señor.

Lo mismo ocurre cuando Pablo, en el discurso de despedida de Mileto, hace el balance de su ministerio:

Nunca he dejado de predicaros lo que podía seros útil y de enseñaros en público y en privado, exhortando a judíos y a griegos a convertirse a Dios y a creer en nuestro Señor Jesús (20, 20s).

De este modo, aun cuando en los informes presentados a la vuelta de los viajes misioneros (14, 27; 15, 3.4.12; 21, 19), Lucas hace recaer la atención en los éxitos alcanzados entre los paganos, no se muestra menos preocupado de subrayar que la misión de Pablo se dirige también a los judíos.

En esto, los Hechos se distinguen un poco de las cartas de Pablo, quien, a lo largo de toda su correspondencia, insiste en su cualidad de «apóstol de los paganos» (1 Tes 2, 16; 1 Cor 1, 23; Gál 2, 2.8s; Rom 1, 5.13.16; Col 1, 17...). Mientras que, según los Hechos, Pablo recibió en el camino de Damasco una misión relativa a los judíos y a los paganos, Pablo sólo se fijó en los segundos: «(Dios) se dignó revelar en mí a su Hijo para que lo anunciase *entre los gentiles...*» (Gál 1, 16). Mientras que, según los Hechos, Pablo, aun después de la reunión de Jerusalén (Hch 15), siguió asistiendo a las sinagogas para evangelizar allí a los judíos, Pablo, por su parte, hace, a partir de aquel momento, una especie de división de «campos apostólicos».

... vieron que se me había confiado la evangelización de los incircuncisos, lo mismo que a Pedro la de los

circuncisos... Nosotros iríamos a los paganos y ellos a los circuncisos (Gál 2, 7-9).

Quizás sea tan sólo una cuestión de acento, atesti-

quando el mismo Pablo que también él supo hacerse «judío con los judíos» (1 Cor 9, 20). Pero entonces hay que reconocer que, en este punto, el acento de los Hechos difiere del de Pablo.

Apertura a los demás y apertura al Otro

El estudio de 10-11 había manifestado que, para Lucas, la apertura a los otros, en este caso a los paganos, se derivaba de una apertura fundamental al Otro, o sea, a Dios. Es Dios mismo, subrayaba el relato de la conversión de Cornelio y del primer grupo de paganos, el que tomó la iniciativa de la misión entre estos últimos (cf. CB 60, 35-38).

Pues bien, este mismo punto de vista es el que subrayan los Hechos a través de los relatos de la conversión de Pablo. Se observa, por otro lado, un parentesco entre el primer relato en 9 y el de la conversión de los primeros paganos que le sigue en 10-11. Lo mismo que en 9 hay una visión de Pablo (v. 3-9), seguida de una visión de Ananías (v. 10-16), y luego está el encuentro de Pablo con Ananías (v. 17-19), también en 10 tenemos una visión de Cornelio (v. 1-8), seguida de una visión de Pedro (v. 9-16), y luego el encuentro de Cornelio con Pedro (v. 34-48). En ambas partes, Dios tiene que vencer algunas resistencias. Pedro, opuesto a la admisión de los paganos, tan sólo se decide a entrar en su casa y más tarde a conferirles el bautismo después de una manifestación clara de la voluntad de Dios en este sentido. Pablo, por su parte, judío superfervoso y perseguidor de los cristianos, no habría evidentemente tomado por sí mismo la iniciativa de la misión a los paganos, pues ésta se remonta en definitiva a Dios, del que Pablo no ha sido más que un instrumento elegido.

Del mismo modo, la apertura a los paganos, enraiza-

da en la intervención misma de Dios, no se llevó a cabo a partir de una ruptura con el judaísmo. Al contrario, como subraya muy bien el segundo relato, ordenada por el «Dios de los padres» (22, 14), comunicada en primer lugar por un «hombre piadoso según la ley» (22, 12) y luego por una visión en el templo mismo de Jerusalén (22, 17), realizada por un judío «instruido en la exacta observancia de la ley de nuestros padres» (22, 3), la misión a los paganos floreció de algún modo en el terreno del judaísmo más auténtico.

En cuanto al tercer relato, su insistencia recae en el hecho de que esta apertura a los paganos está en conformidad con la voluntad de Dios. Lo hace, por una parte, a través de la referencia implícita a las Escrituras que impregna la descripción de la misión de Pablo (26, 16-18): éste realiza la figura de los profetas enviados a las naciones paganas. Por otra parte, este relato remite expresamente, al final, a la ley y a los profetas:

... he seguido hasta hoy dando testimonio ante pequeños y grandes, sin decir jamás nada distinto de lo que Moisés y los profetas predijeron que había de suceder, o sea, que el Cristo iba a sufrir y que, resucitado el primero de entre los muertos, anunciaría la luz al pueblo y a las naciones paganas (26, 22s).

Así, a través de la misión de Pablo, es el mismo Cristo el que actúa, y así se cumplen los designios de Dios.

Este es entonces el significado fundamental que pue-

de deducirse a partir de lo que dicen expresamente los tres relatos de conversión de Pablo: la apertura a los paganos fue querida, preparada y en cierto modo entendida por Dios mismo. Esto coincide con el significado fundamental del relato de 10-11.

Pero, como hemos visto, este aspecto de la apertura a los paganos no es el único presente en los relatos. Lucas se preocupa de mostrar que Dios y Cristo confiaron igualmente a Pablo una misión entre los judíos. Y esta misión, afirman el segundo y el tercer relato, la ejerció Pablo fielmente. Si en algunos casos tuvo que renunciar a ella para volverse a los paganos, fue debido al rechazo de los judíos.

¿No revelaría esto una cierta intención apologética de los relatos de conversión? Quizá, frente a las objeciones del judaísmo, Lucas siente la necesidad de insistir: no fue Pablo el que actuó contra el designio de Dios al llevar el evangelio a los paganos; al contrario, fueron los judíos los que actuaron contra el designio de Dios al no acoger el evangelio predicado por Pablo y destinado a ellos en primer lugar.

¿Es posible ir más lejos? La insistencia en mostrar que la misión cristiana surgió del judaísmo más auténtico y representa el cumplimiento de las Escrituras, ¿no ocultará una intención apologética, no ya solamente frente al judaísmo, sino incluso ante el poder político? En efecto, si el Camino cristiano es una continuación de la religión

judía, ¿no deberá verse tolerado y gozar del mismo estatuto privilegiado que le reconocía a ésta el imperio romano?

INSISTENCIAS TEOLOGICAS E INTERESES POLITICOS

En su comentario sobre Hch 22, 3-21, Ernst Haenchen escribe: «... Está demostrado que el mayor misionero cristiano entre los paganos, *el* misionero de los paganos, era un judío devoto y fiel a la ley y que, por orden de Dios, no fue enviado a los paganos más que en virtud de la incredulidad de los judíos. Si esto es así, no existe ninguna ruptura fundamental entre el judaísmo y el cristianismo; no puede romperse la continuidad entre los dos, y el cristianismo puede reclamar la tolerancia del imperio por el mismo título que el judaísmo» (*The Acts of the Apostles*. Oxford 1971, 630-631).

Me parece que esta conclusión va más allá de los datos de los relatos de conversión, pero es una cuestión sobre la que habrá que volver después de haber estudiado el c. 15.

LA APERTURA DECISIVA (Hch 15)

La iglesia frente a una opción

El estudio de Hch 15 presenta para nosotros un doble interés. Por un lado, este capítulo nos informa de un episodio importante de la vida intraeclesial: el «concilio de Jerusalén», como suele decirse de una forma un tanto anacrónica. Por otro lado, en relación con el exterior, esta reunión representa la etapa última y decisiva en la apertura universalista.

Con el relato de pentecostés (2, 1-41), primera etapa de la «apertura a los otros», este relato es uno de los más elaborados del libro de los Hechos. Se pueden distinguir en él tres partes.

- *El problema* (15, 1-5)

La cuestión que ahora se plantea no es ya la de si hay que admitir a los paganos en la iglesia. Este problema ya se planteó (11, 3) y se resolvió cuando Pedro bautizó en Cesarea a Cornelio y a los suyos:

¿Es posible negarles el agua del bautismo a los que han recibido el Espíritu Santo lo mismo que nosotros? (10, 47).

Si Dios les ha concedido el mismo don que a noso-

tros, por haber creído en el Señor Jesucristo, ¿quién era yo para poner obstáculos a Dios? (11, 17).

Estas palabras les calmaron, y ellos dieron gloria a Dios diciendo: «También Dios les ha concedido a los paganos el arrepentimiento para alcanzar la vida» (11, 18).

El problema que ahora se plantea es el siguiente: ¿Hay que obligar a esos paganos que se han hecho cristianos a «hacerse también judíos?». Formulada en dos ocasiones en los v. 1-5, esta exigencia aparece con mayor o menor radicalidad según los grupos que la presentan. Mientras que en Antioquía algunos «bajados de Judea» predicaban la necesidad de la circuncisión para la salvación (v. 1), en Jerusalén algunos fariseos que se han hecho cristianos añaden a la exigencia de la circuncisión la de la observancia de la ley mosaica (v. 5).

- *Discusión y adopción de una solución* (15, 6-21)

Esta sección central presenta la adopción de una solución mostrando sus puntos de apoyo. Describe esencialmente dos intervenciones que se tuvieron al final

de una «larga discusión» (v. 7): primero la de Pedro (v. 7-11), seguida, tras una intervención de Bernabé y Pablo (v. 12), de la de Santiago (v. 13-21).

- *Transmisión de la resolución a las comunidades* (15, 22-35)

Esta sección cita primero el texto de la carta dirigida a las comunidades (v. 23-29), luego su transmisión y su recepción en la comunidad de Antioquía (v. 30-35).

Antes de estudiar sobre todo el contenido de la sección central, veamos el lugar y la función que el c. 15 ocupa en el libro de los Hechos.

Lugar y función en los Hechos

El relato de la reunión de Jerusalén sigue al del primer viaje misionero (c. 13-14). Pues bien, examinando más de cerca las cosas, se ve que el c. 15 no mantiene más que lazos muy tenués y artificiales con los dos capítulos anteriores, como si fuera más bien la continuación de los c. 9-11.

VINCULACION CON LOS CAPITULOS PRECEDENTES

Grupemos nuestras observaciones en torno a tres divisiones del texto señaladas anteriormente.

- *El problema* (15, 1-5)

Tal como lo formula el v. 1, el problema se plantea en relación con la comunidad de Antioquía: «Si *vosotros* no os hacéis circuncidar según la práctica de Moisés, no os podéis salvar». En el v. 5, es más bien otro grupo el que suscita el problema, y por otra parte de una forma más global y abstracta: «... declarando que había que circuncidar a los paganos y mandarles observar la ley de Moisés».

Nada de lo referido hasta entonces en los Hechos hacía sospechar la existencia de este problema. Se sabía

que en Antioquía el evangelio se les había anunciado a los «griegos» (11, 20) y que, en su primer viaje, «Dios había abierto a los paganos la puerta de la fe» (14, 27). Pero no se había dicho nada explícito a propósito de la actitud tomada frente a la ley. Del primer viaje sólo se habla en los v. 3-4, que se podrían suprimir—con el v. 12 algo más lejos—, sin que nada faltase al resto del relato.

- *La solución adoptada* (15, 6-21)

En esta sección central del relato, ni la intervención de Pedro ni la de Santiago, que ocupan la mayor parte, hacen la más mínima referencia al primer viaje (c. 13-14), como tampoco a la situación de Antioquía (c. 11 y 15, 1s).

- *La solución comunicada* (15, 22-35)

La dirección de la carta emitida al final de la reunión de Jerusalén (15, 23) no alude para nada a las comunidades visitadas por Pablo y Bernabé en el primer viaje (c. 13-14). Sólo se mencionan la comunidad de Antioquía (de la que se había hablado en el c. 11) y las de Siria y Cilicia, evangelizadas por Pablo inmediatamente después de su conversión: 9, 19-22.27 (Damasco, en Siria; cf. 26, 20); 9, 30 (Tarso, en Cilicia; aunque no se habla de una actividad misionera). Es verdad que la carta mencio-

na a «nuestros queridos Bernabé y Pablo» (v. 25), pero sólo en relación con las comunidades destinatarias de la carta.

VINCULACION CON LO SIGUIENTE

Es curioso comprobar cómo a continuación los Hechos no hacen prácticamente ninguna referencia a la asamblea y a las decisiones de Jerusalén, excepto en dos ocasiones.

– En 16, 4, al comenzar el relato del segundo viaje, un sumario señala que Pablo y Timoteo transmitían a las iglesias «los decretos dados por los apóstoles y los ancianos de Jerusalén»⁴.

– En 21, 25, al volver del tercer viaje, Santiago le recuerda a Pablo las decisiones sobre los paganos. Estas se enumeran cuidadosamente, como si Pablo no las conociera.

Por lo demás, el problema que había ocasionado la reunión de Jerusalén y sus decisiones no se plantea ni práctica ni teóricamente en 16-28. Sin duda, hay que comprender que, con el sumario de 16, 4, Lucas intenta dar cuenta, una vez para siempre, de la política adoptada desde entonces por la misión cristiana, y señalar así que la solución propuesta en Jerusalén había solucionado realmente el problema. Por otra parte, en 21, 24-25, ¿no da a entender Santiago que la observancia por los paganos del mínimo prescrito en Jerusalén bastaba para que se les pudiera considerar fieles a Moisés? (cf. Gál 2, 10: «Debíamos solamente preocuparnos de los pobres, como precisamente intento hacer»).

⁴ Observemos que, inmediatamente antes de este sumario, Lucas habla de la circuncisión excepcional de Timoteo por Pablo (16, 3), lo cual puede dar a entender que, según las normas de Jerusalén, no se practicaba la circuncisión. Pero esta situación existía ya antes de la llegada de Pablo (16, 1) y de la transmisión de las decisiones

DIFICULTADES E IMPORTANCIA

Finalmente, ¿qué le faltaría al libro de los Hechos si se le quitase el relato de 15, 1-35? ¿Es este relato tan importante? Hay que distinguir aquí entre el punto de vista literario y el punto de vista teológico.

Desde el punto de vista literario, acabamos de ver que 15, 1-35 sólo guarda muy pocos vínculos con lo anterior y con lo que sigue, en particular con los viajes misioneros de Pablo. ¿No tenemos la impresión de que Lucas insertó artificialmente este relato ya arreglado entre el primero y el segundo viaje, buscando sólo unos lazos superficiales (15, 4.12; 16, 4)?

A estos problemas de articulación interna se añaden otros más, si comparamos los datos de Hch 15 con los de las cartas de Pablo, especialmente con Gál 1, 11-2, 14. Se han propuesto diversas hipótesis para solucionar estas cuestiones de tipo literario (cf. *infra*).

Pero, sea lo que fuere del problema de las fuentes, de la cohesión y de la historicidad del relato, éste se muestra de primera importancia si lo situamos en el nivel de la redacción final y de su significado en la obra de Lucas. Aunque ligado bastante superficialmente con el conjunto, lo cierto es que este relato fue colocado allí por el autor y que esto debe responder a una intención determinada.

En efecto, está claro que, a los ojos de Lucas, la reunión de Jerusalén representa una fase decisiva de superación. En el relato tal como se presenta, esta etapa está en continuidad con otras dos, siendo algo así como su coronación:

– primero, la inauguración por Pedro de la admisión de los paganos (10, 1-11, 18); esta etapa se recuerda a la vez en la intervención de Pedro (15, 7) y en la de Santiago (15, 14);

– luego, la apertura a los paganos en Antioquía (11, 20) y durante el primer viaje (13, 1-14, 27); es la etapa que recuerdan Pablo y Bernabé (15, 4.12).

Así, pues, recapitulando las fases anteriores, la reunión de Jerusalén lleva adelante la apertura y ofrece la ocasión de justificarla teológicamente de forma tan definitiva que, en el resto de los Hechos, ya no se repetirá la cuestión. Para Lucas, dicha reunión marcaría aquel mo-

mento de importancia capital en que la iglesia definió, por así decirlo, su identidad. En la necesidad de situarse respecto al paganismo que venía a ella, la iglesia encontró al mismo tiempo la ocasión de situarse respecto al judaísmo que le había dado origen.

¿Una o dos asambleas de Jerusalén?

La reunión descrita en 15, 1-29 y situada en la tercera subida a Jerusalén, ¿es la misma que evoca Pablo en Gál

2, 1-10 y que coloca en su segunda venida a Jerusalén? Las dos poseen a la vez rasgos comunes y diferentes.

Gál 2	Hechos referidos	Afinidades en Hch 15	Diferencias en Hch 15
v. 1a v. 1b v. 1c v. 2	2ª subida a Jerusalén Compañía de Bernabé Compañía de Tito Exposición del evangelio a los «dirigentes»	v. 2.12.22.25	3ª subida no se menciona v. 4.6.12. (a toda la iglesia)
v. 3 v. 4	Decisión de no imponer la circuncisión Ofensiva de los judeo-cristianos en favor de la circuncisión	v. 10.19 v. 11b.5	
v. 5-6	Ninguna concesión a los judeo-cristianos		v. 20-21, 28 (algunas «medidas indispensables» no mencionado no mencionada no mencionada
v. 7-8, 9b v. 9a v. 10	Distribución de «campos misioneros» Actitud favorable de Juan Petición de ayuda a los pobres		

Como se ve, las *afinidades* se reducen a las tres siguientes:

- la celebración de una reunión en Jerusalén en la que participan Pedro, Santiago, Pablo y Bernabé;
- reunión suscitada por una ofensiva judeo-cristiana en favor de la circuncisión;

– que condujo a descartar esta exigencia.

Las *diferencias* hay que reconocer que son considerables. Se refieren igualmente a tres aspectos principales.

LA IMPORTANCIA DE LA REUNION DE JERUSALEN

Gál 2, 1-10 solo menciona directa y expresamente la cuestión de la circuncisión como punto de discusión en la reunión de Jerusalén. Según Hch 15 (v. 5-10, 19), se trata no solamente de la circuncisión, sino de la observancia del conjunto de la ley mosaica.

En realidad, estas dos perspectivas no son inconciliables. Aunque Gál 2 sólo hace mención expresa de la circuncisión, algunos datos dejan suponer un problema más amplio. Así, por ejemplo, Pablo indica en 2, 2: «Les expuse (a los dirigidos) el evangelio que predico entre los paganos». Pues bien, este evangelio —como señala Gál 2, 16— se refiere al hecho de que «el hombre no se justifica por las obras de la ley, sino sólo por la fe en Cristo». Pues bien, es este evangelio el que Pablo predicó a los gálatas, puesto que afirma que, al predicar la circuncisión (2, 4), los adversarios hacían peligrar la verdad del evangelio (2, 5). Además, Gál 2, 11-14 da a entender también que la cuestión discutida en Jerusalén iba más allá de la mera circuncisión.

LAS DECISIONES TOMADAS

En este punto, las divergencias parecen más irreducibles. En Gál 2, 6-10, Pablo subraya que la aprobación incondicional que obtuvo la postura que el defendía sólo recibió la apostilla de que procurase «atender a los pobres» (v. 10). En Hch 15, 13-29, esta aprobación va acompañada de exigencias mucho más fuertes, a saber, el cumplimiento de cuatro «cargas indispensables» mencionadas a la vez en la intervención de Santiago (v. 20) y en la carta a las comunidades (v. 29).

Estas divergencias han llevado a la hipótesis bastante difundida de que el relato de Hch 15, 1-29 sería la fusión de dos reuniones en una sola. En la primera (que recordaría Gal 2, 1-10 y la primera parte de Hch 15 [v. 1-12]),

se habría aprobado la línea abierta, defendida por Pablo y apoyada por Pedro en Hch 15, 7-11, de la libertad completa respecto a la circuncisión y la observancia de la ley. En una segunda reunión, eventualmente posterior y en la que no participó Pablo⁵, teniendo en cuenta la situación peculiar de ciertas comunidades y para favorecer la coexistencia entre cristianos de origen judío y cristianos de origen pagano (cf. Gál 2, 11-14), se habrían prescrito algunas reglas como las que señalan Santiago (Hch 15, 13-20) y la carta apostólica (Hch 15, 23-29).

Todo esto podría explicarse si, al recoger sus fuentes de dos reuniones que trataban esencialmente del mismo problema, el autor de los Hechos no hubiera sabido o no hubiera creído oportuno hacer una distinción. Pero ¿cómo estar seguros de ello? El problema de las fuentes de los Hechos es demasiado denso y, de las teorías innumerables propuestas sobre el mismo, ninguna ha logrado imponerse. Por otra parte, el examen del punto siguiente quizá nos permita un poco de luz.

EL MOMENTO DE LA REUNION DE JERUSALEN

Según el testimonio de Gál, fue en su segunda venida a Jerusalén cuando Pablo discutió allí con los apóstoles el problema de la circuncisión y de la ley. Según Hch 11, 30 y 12, 25, Pablo había subido ya a Jerusalén por segunda vez, pero para llevar los socorros de la comunidad de Antioquía.

¿Se habría olvidado Pablo de esta visita o quizás, al haber estado ésta motivada sólo por cuestiones de orden material, creyó que no valía la pena hablar de ella y la pasó en silencio? Esto es difícil de admitir. Por otra

⁵ Esto explicaría concretamente como en 1 Cor 8, 7-13 y 10, 14-33, cuando se trata de la cuestión de las carnes inmolidas a los ídolos, Pablo parecer ignorar las prescripciones de Jerusalén (Hch 15, 20-29) sobre este punto.

parte, el apóstol se preocupa de certificar («lo digo ante Dios, no es mentira») que no había vuelto a Jerusalén después de la breve visita que había hecho tres años después de su conversión (Gál 1, 20). Por otro lado, Gál 2, 10, por no hablar de otros pasajes de las cartas (por ejemplo 1 Cor 16, 3-8; 2 Cor 8-9; Rom 15, 25s), manifiesta que Pablo tomaba muy en serio estas «visitas de negocios» destinadas a entregar a los «hermanos de Judea» los socorros de las otras comunidades.

Otra dificultad, siempre a propósito del momento de la reunión de Jerusalén. Según Hch 15, ésta se celebró después del primer viaje misionero (Hch 13-14). El mismo Pablo no hace ninguna alusión a este viaje en Gál. En 1, 21s evoca una actividad anterior en Siria y en Cilicia, pero sin mencionar las regiones evangelizadas en el primer viaje (Chipre, Panfilia, Pisidia, Licaonia).

Frente a esta divergencia de Gál y de Hch, se ha pensado en un gran número de soluciones, apoyadas casi todas en hipótesis relativas a las fuentes y a la redacción de Hch.

Al menos hay unas cuantas cosas claras. Así, si miramos más de cerca, vemos que el relato de la reunión de Jerusalén en Hch 15, así como el testimonio de Pablo en Gál 2, ignoran prácticamente el primer viaje misionero. La única referencia al mismo se encuentra en Hch 15, 12, en una intervención de Pablo y Bernabé que Lucas sitúa entre la de Pedro (15, 7-11) y la de Santiago (15, 13-21). Por lo demás, el relato de Hch 15 podría seguir también inmediatamente a 10, 1-11, 26. Por un lado, en este relato las intervenciones de Pedro (15, 7s) y de Santiago (15, 14) se refieren las dos al suceso de Cesarea, descrito en 10, 1-11, 18 y que refiere la admisión en la iglesia del primer grupo de paganos. Por otro lado, el problema discutido en la reunión de Jerusalén, o sea, si había que imponer o no a los paganos la observancia de la ley mosaica, pudo plantearse desde el momento en que la evangelización se dirigió a los no-judíos. Pues bien, esto se hizo primero en Antioquía (11, 19-26), en

donde 15, 1s sitúa por otra parte la explosión del problema. Además, la carta (15, 23-29) escrita al final de la reunión de Jerusalén va dirigida «a los hermanos de la gentilidad que están en Antioquía, en Siria y en Cilicia» (15, 23). Se reconoce aquí a las comunidades evangelizadas por Pablo después de su conversión (9, 20-30) y antes del primer viaje misionero (11, 19-26).

¿No sugiere todo esto que en 15 Lucas utiliza una fuente que habla de una o de dos reuniones en Jerusalén, pero que no hace ninguna referencia al primer viaje misionero? La inserción después de este viaje explicaría entonces el enlace redaccional de 15, 12 antes mencionado.

Hemos observado que el relato de 15 tampoco tiene vínculos con la continuación del libro de los Hechos (c. 16-18), como no los tenía con el relato anterior del primer viaje (c. 13-14). Entonces, ¿no puede pensarse que Lucas situó en 15 ciertos sucesos de los que no recordaba el momento exacto, o que quiso ponerlos allí precisamente para subrayar su importancia? El evangelio de Lucas ofrece muchos ejemplos de desplazamientos semejantes. Pensemos en la escena de la sinagoga de Nazaret en Lc 4, 16-30: como Lucas quiere situarla allí al comienzo de la misión de Jesús y convertirla en una especie de escena inaugural, no vacila en transformar el orden de los sucesos tal como lo encontraba en su fuente. En efecto, se constata que, en todo el resto de la sección (Lc 4, 14-6, 20), Lucas se atiene al orden de Mc (1, 14-3, 13). Lucas desplaza también algunos elementos que Mc y Mt sitúan antes o después, para hacerlos entrar en la sección larga de la subida a Jerusalén (Lc 9, 51-19, 28), a la que concede una importancia mayor.

¿Podría darse entonces que Lucas haya desplazado también aquí, en la sección 11-15, consciente o inconscientemente, el orden de algunos sucesos? De todas formas se constata que no se empeña en situar con precisión en el tiempo muchos de los hechos que refiere en esta sección. Así, por ejemplo, la segunda venida de

Pablo a Jerusalén la sitúa de forma muy vaga «en aquellos días» (11, 27) y la muerte del rey Agripa «en aquel tiempo» (12, 1); 14, 28 indica simplemente que, al volver del primer viaje, Pablo y Bernabé «pasaron un tiempo no corto» en la comunidad de Antioquía; inmediatamente después, Lucas introduce el relato del c. 15 sin dar la menor indicación de orden temporal: «Y algunos que habían bajado de Judea enseñaban a los hermanos...». A esto se añade una observación que no dejan de hacer los autores atentos a los indicios de orden cronológico. Al menos en un caso, se puede comprobar que Lucas parece haber invertido el orden de los sucesos que es posible datar por otra parte. En efecto, todo indica que el hambre mencionada en Hch 11, 28, que ocasionó la segunda venida de Pablo a Jerusalén, tuvo lugar antes y no después de la muerte del rey Herodes Agripa, narrada después del c. 12. Según Flavio Josefo (*Ant.*, XIX, 351), Herodes Agripa murió el tercer año del reinado del emperador Claudio (41-54), es decir, en el año 44. Este mismo autor dice que el hambre se produjo en *Palestina bajo el procurador Tiberio Alejandro*. Pues bien, fue éste el que sucedió a Cuspio Fado, que había sido nombrado tras la muerte de Herodes Agripa (*Ant.*, XIX, 363). Otros autores antiguos hablan de un hambre que azotó en tiempos de Claudio a diversas regiones del imperio romano; todo sugiere una fecha posterior en varios años a la muerte de Herodes Agripa.

Desde luego, no hay que pretender que los Hechos, tal como se presentan, no distinguen entre el momento de la segunda venida de Pablo a Jerusalén referida en 11, 30 y el de la tercera que se narra en el c. 15. A pesar de la fluidez de varias indicaciones de tipo cronológico, lo cierto es que los sucesos referidos en 11-15 siguen un orden de sucesión y que la segunda llegada a Jerusalén se sitúa antes del primer viaje misionero, mientras que la tercera viene detrás de este último.

Pero igualmente se deduce de lo que hemos visto que Lucas no se interesa mucho por el orden preciso de los sucesos. Entonces, más sensible a la importancia de los sucesos que al orden exacto de su desarrollo, ¿no pudo invertir la segunda y la tercera subida de Pablo a Jerusalén, lo mismo que en su evangelio invirtió el orden de la elección de los primeros discípulos (Lc 5, 1-10) y la visita a Nazaret (Lc 4, 16-30)? Quizás ni siquiera sabía exactamente el orden de estos hechos que le indicaban sus fuentes, o quizá distinguió dos subidas donde en realidad sus fuentes no conocían más que una.

Pero nada de esto puede verificarse y es inútil empeñarse en urgir demasiado las cosas. ¿Vamos a preocuparnos más de la cronología rigurosa que el mismo Nuevo Testamento? Evidentemente, el interés prioritario de Lucas en 11, 15 no iba por ese camino.

La apertura: la teología y la práctica

En 6, 1-6, la iglesia de Jerusalén se enfrentaba con un problema de orden concreto —la distribución de recursos a los pobres de la comunidad—, al que había que dar una solución de orden concreto (cf. CB 60, 52-53).

En 15, se trata también de un problema concreto:

¿hay que obligar a los paganos a circuncidarse y a observar la ley? Pero este problema tenía importantes implicaciones de orden teológico. Estas se mencionan expresamente en 15, 1: «... si no os hacéis circuncidar (...), no podéis salvaros». Había allí una comprensión de la salvación y del proyecto salvífico de Dios. Quizás sea

eso lo que subyace en el giro particular del v. 5: «declarando que *había que* circuncidar a los paganos y mandarles observar la ley de Moisés».

En todo caso, las intervenciones de Pedro y de Santiago manifiestan claramente esta implicación mutua entre la práctica y la teología. En este sentido, se intenta por un lado resaltar la teología implicada en los sucesos y en las experiencias vividas hasta entonces; y por otro lado, adoptar una práctica conforme con las Escrituras y con el designio de Dios.

LA INTERVENCION DE PEDRO (15, 7-11): «DIOS ATESTIGUÓ EN SU FAVOR...»

Pedro comienza (v. 7-9) por recordar lo ocurrido en Cesarea, la conversión de los primeros paganos (c. 10-11). No hace más que repetir lo que entonces constató: Dios les concedió el Espíritu Santo «lo mismo que a nosotros» (v. 8). Y añade que Dios les purificó también el corazón (v. 9), lo cual equivale al arrepentimiento y al perdón de los pecados, que indicaba también en 11, 18. Entonces, si el don del Espíritu y el perdón de los pecados se les ha hecho a esas gentes mientras eran todavía paganas, ¿qué les falta para salvarse? ¿No consiste la salvación precisamente en eso?

Dios lo ha ensalzado (a Jesús resucitado) con su diestra como jefe y salvador, para dar a Israel el arrepentimiento y el perdón de los pecados. Nosotros somos testigos de estas cosas, como lo es también el Espíritu Santo que Dios ha dado a los que le obedecen» (5, 31).

Entonces Pedro no hace más que sacar dos conclusiones:

– La primera (v. 10), de orden práctico, concierne a la conducta que adoptar con los paganos que se convierten. Puesto que Dios ha concedido la salvación a unos

paganos que no observaban la ley, ésta no es necesaria a la salvación y por tanto no hay que imponerla a los discípulos.

– Por otra parte, los mismos judíos, indica Pedro, comprenden que la ley es un yugo insoportable. ¿Significa esto simplemente que la ley constituye una carga demasiado pesada, o bien que es imposible observarla íntegramente? Este segundo aspecto parece ser también el de Pablo en Gál (3, 10-11.19) y en Rom (2, 18-23; 7, 15-20).

– En todo caso, la segunda conclusión (v. 11), de orden teológico, es totalmente conforme con el pensamiento de Pablo; si Dios ha concedido la salvación a unos paganos que no observaban la ley, hay que reconocer que «la gracia del Señor Jesús» basta para salvarse.

Por lo que se ve, estas conclusiones se llaman la una a la otra como en un círculo: si se puede tener parte en la salvación sin la ley (como lo demuestra el suceso de Cesarea), entonces basta la gracia de Jesucristo; y si basta la gracia de Jesucristo, entonces no hay que observar la ley. Señalemos que este principio tiene consecuencias que desbordan el caso de los paganos; en efecto, si la ley no es necesaria para la salvación de los paganos, tampoco tiene por qué serlo para los judíos, y éstos entonces no tienen que observarla. Pero esta consecuencia, que otros parecen haber deducido más tarde (cf. 21, 21), no se expresa en este lugar.

LA INTERVENCION DE SANTIAGO (15, 13-21)

Lo mismo que Pedro, también Santiago parte del suceso de Cesarea (v. 14), pero va más allá mostrando su conformidad con las Escrituras (v. 15-18). Lo mismo que Pedro, Santiago saca la misma conclusión de orden práctico (v. 9), pero añade la indicación de unas normas concretas que observar (v. 20-21). Veamos sucesivamente cada uno de estos aspectos.

«No hay que inquietar a los paganos que se convierten...»

Como Pedro, Santiago reconoce la intervención de Dios en la conversión de los paganos: «Dios dispuso desde el principio escoger de entre los paganos un pueblo consagrado a su nombre» (15, 14). Y esta apertura a los paganos es conforme con el designio de Dios o, por emplear los mismos términos de Santiago, «entra en sintonía con las palabras de los profetas». La palabra que se expone es del profeta Amós (9, 11s), citada no según el texto hebreo (que no correspondería, porque habla de conquista), sino según la traducción griega. ¿En qué sentido la entrada de los paganos en la iglesia cumple el oráculo de Amós? Seguramente hay que comprender que con Jesús y con la llegada de los tiempos mesiánicos se ha realizado la restauración de la choza caída de David, lo cual haría posible la incorporación de los paganos al pueblo de Dios. Este texto de Am 9, 11s había recibido ya una interpretación mesiánica en Qumrán (4Q Flor, 1, 10-13).

Puesto que, fiel a sus promesas, Dios ha abierto así la puerta a los paganos que no observaban la ley, no hay que empeñarse en imponérsela. Pero la intervención de Santiago no se detiene aquí.

«Escribámosles solamente...»

En efecto, sigue (v. 20) la prescripción de cuatro medidas que se consideran «indispensables»: abstenerse de las contaminaciones de los ídolos, de la *porneia*, de la (carne) ahogada y de la sangre.

Estas medidas se enumeran de nuevo en 15, 29 en la carta a las comunidades, y luego en 21, 25. Allí, las «contaminaciones de los ídolos» se designarán como «ídotitos», es decir, carnes ofrecidas en sacrificio en los cultos paganos. Se trata por tanto de una prohibición de tipo alimentario, lo mismo que en el caso de las

carnes ahogadas, es decir, no sangradas, y de la sangre; la otra prohibición, la *porneia*, se sitúa en el orden de la sexualidad, que se refiere sin duda a las uniones ilegítimas prohibidas por la ley judía.

En efecto, parece ser que estas cuatro medidas están inspiradas en las que Lv 17-18 prescribe no sólo al pueblo de Israel, sino también a los extranjeros residentes en el país (véase recuadro p. 38). La observancia de estas reglas hacía posible la coexistencia y los contactos entre ambos grupos, sin riesgo de impureza ritual. De ahí la interpretación más corriente de 15, 20.29: las cuatro «medidas indispensables» quieren permitir la coexistencia entre cristianos de origen judío, que siguen apegados a la ley y a las exigencias de pureza ritual, y cristianos de origen pagano. A estos últimos se les prescribe someterse al mínimo exigido tradicionalmente a los extranjeros que vivían en contacto con el pueblo de la alianza. Así, los dos grupos cristianos podrían vivir juntos y, en particular, compartir las comidas, especialmente en la fracción eucarística del pan.

Esta interpretación es probable, aunque hay que reconocer que el texto de los Hechos no dice nada del porqué de estas medidas y, en particular, no contiene ninguna referencia explícita al libro del Levítico.

UNA OPCION CON REPERCUSIONES SOCIO-POLITICAS

A pesar de todo, algunos autores creen que se puede precisar más aún el sentido de las prescripciones de 15, 20.29.

Hipótesis

La observancia de este mínimo indispensable intentaba, se dice, conferir una especie de estatuto legal a los paganos convertidos al cristianismo.

Efectivamente, al principio el cristianismo no se con-

«NO MAS CARGAS QUE ESTAS»

No faltan las afinidades entre las cuatro medidas prescritas por la reunión de Jerusalén (Hch 15, 20.29, cf. 21, 25) y las que la legislación mosaica ordenaba a los extranjeros residentes en medio de Israel:

«Que se les mande solamente abstenerse de las contaminaciones de los ídolos, de la fornicación, de las carnes ahogadas, y de la sangre» (15, 20)

«El Espíritu Santo y nosotros mismos hemos decidido no imponer más cargas que las siguientes (...): absteneros de las carnes inmoladas a los ídolos, de la sangre, de las carnes ahogadas, y de la fornicación» (15, 29)

«A los paganos que abrazan la fe, les mandamos abstenerse de las carnes inmoladas a los ídolos, de la sangre, de las carnes ahogadas, y de la fornicación» (21, 25)

Sacrificios no agradables

«Todo individuo de la casa de Israel y todo extranjero que resida entre vosotros que ofrezca un sacrificio sin llevarlo a la entrada de la tienda de la reunión, para ofrecérselo a Yahvé, que sea apartado de su raza» (Lv 17, 8-9).

Carnes ahogadas

«Todo hijo de Israel o extranjero que resida entre vosotros que cace un animal o un ave cuyas carnes se pueden comer, verterá la sangre y la cubrirá con la tierra» (Lv 17, 13).

Sangre

«Cualquier israelita o extranjero residente que coma la sangre, cualquiera que sea, será objeto de mi aborrecimiento; yo me volveré contra él y lo extirparé de su pueblo; porque la vida de la carne está en la sangre (...). Por eso he dicho a los hijos de Israel: Ni vosotros ni el extranjero residente comeréis sangre» (Lv 17, 10-12).

Uniones ilegítimas

«Ninguno de vosotros se acercará a mujer de su propia familia para tener relaciones sexuales con ella».

«No tendrás relaciones sexuales con tu madre..., ni con tu hermana..., ni con la hija de tu hijo..., ni con la hija de tu hija...»

«No cometáis ninguna de estas infamias, ni el indígena, ni el extranjero residente» (Lv 18, 6-26).

sideraba como separado del judaísmo, sino, por el contrario, como el «Camino» en el que este encontraba su cumplimiento. Pues bien, la religión judía gozaba en el imperio romano de un reconocimiento legal y de diversos privilegios acumulados poco a poco desde el siglo I a C.⁶ La adhesión a la misma debería permitir gozar del mismo estatuto privilegiado. Los cristianos de origen judío podían ciertamente, al principio, pretenderlo con

⁶ Sobre estos privilegios cf. por ejemplo C. Saulnier *Rome et la Bible* DBS X (1985) 863-1008.

toda buena fe, sobre todo si seguían practicando la circuncisión y la observancia de la ley. Pero el caso era distinto en los cristianos de origen pagano, si se renunciaba a exigirles a ellos esas prácticas.

Entonces, afirman algunos autores, imponer a esos cristianos de origen pagano las reglas prescritas por los judíos a los extranjeros asimilados a ellos equivalía a convertirlos en una especie de pueblo asociado, confiéndoles un estatuto análogo al de los «temerosos de Dios» en el judaísmo. Estos, como vimos a propósito de Cornelio y de los suyos (10-11), podían asistir a las sinagogas y compartir varios aspectos de la fe y de la

LOS «TEMEROSOS DE DIOS» ¿Una copia cristiana del judaísmo?

Acaba usted de hablar de los «temerosos de Dios». ¿Quiénes son esos temerosos de Dios y quiénes son también los «adoradores de Dios» que parecen haber sido la clientela elegida de los misioneros cristianos?

Esos temerosos de Dios —es el término con que los designan los autores antiguos— se llaman también algunas veces, con un término poco adecuado, los «semiprosélitos», ya que la categoría de «semiprosélitos» no fue nunca reconocida por la autoridad sinagoga. Están los judíos de nacimiento o de conversión, de conversión total, se entiende, están los paganos, y esta, finalmente, desde el punto de vista de la sinagoga, esa categoría que algunos textos rabínicos, por ejemplo, llaman los adoradores del cielo, que son precisamente esos temerosos de Dios. No tienen un lugar oficial en la sinagoga. Siguen estando siempre en el umbral. Si queréis, por poner una comparación cristiana, son los cate-

cúmenos permanentes. Se inician en las verdades del judaísmo, pero no se deciden a dar el paso decisivo. Se les reconoce, pero como un grupo simpatizante simplemente. Se les exige la fe monoteísta, desde luego, se les pide la observancia de la ley moral, tal como la define y la resume el decálogo, y se les impone, al parecer, un mínimo de observancias rituales, en particular la abstinencia del consumo de sangre, la obligación de comer la carne debidamente sangrada, así como la observancia de ciertos mandamientos que están en el límite de lo moral y de lo ritual. Son los mandamientos relativos al matrimonio: no casarse dentro de ciertos grados de consanguinidad, de parentesco, prohibidos por la ley mosaica y por la ley rabínica. Parece que fue esto lo esencial que se les exigió a estos simpatizantes, a estos «temerosos de Dios», que, una vez más, eran vistos con simpatía, pero sin ser parte de la comunidad.

Entrevista a Marcel SIMON, en *Les premiers chrétiens. Historiens et exégètes* a Radio-Canada, I. Montreal-Paris 1983, 91s.

práctica religiosa judías, sin llegar, como los prosélitos, a la circuncisión y a la observancia íntegra de la ley.

La perspectiva de Lucas Una apología bidireccional

Esta hipótesis resulta difícil de verificar si, yendo más allá del texto de los Hechos, queremos situarnos en el nivel de la historia.

Es verdad que tenemos testimonios de que las prescripciones de 15, 20-29 se conocieron y aplicaron en algunas comunidades de la antigua iglesia, y Lucas pudo hacerse eco de una situación que existía quizás todavía en su época. Pero ni en esos escritos ni en los Hechos se indica como motivo de la observancia el deseo de gozar del estatuto privilegiado del judaísmo o, según los términos de Tertuliano, de refugiarse *sub umbraculo insignis-simae religionis, certe licitae* («a la sombra de una religión muy ilustre y reconocida legalmente»; véase recuadro).

También resulta difícil relacionar el estatuto de los cristianos de origen pagano con el de los «temerosos de Dios». En efecto, por un lado, en ninguna parte se dice que éstos hayan sido asimilados, en el judaísmo anterior o contemporáneo al Nuevo Testamento, a los extranjeros que se mencionan en Lv 17-18, ni que las medidas prescritas en esos capítulos se les haya aplicado a ellos. Por otro lado, los «temerosos de Dios», a los ojos de los judíos, eran paganos y lo seguían siendo, sin participar por tanto de los privilegios del pueblo elegido.

Sin embargo, si por falta de datos externos renunciamos a reconstruir la historia y nos atenemos a los datos de los Hechos, aparecen algunos elementos significativos. Estos elementos sugieren algo de lo que podían ser las perspectivas y la intención de Lucas cuando, en el último tercio del siglo I, redactó su obra. Nos orientan en el sentido de una apología o de un alegato, discreto pero coherente, en favor de la fe cristiana y que se presenta

«A LA SOMBRA DE UNA RELIGION LEGAL»

Como acabamos de proclamar, nuestra religión se basa en los monumentos escritos de los judíos, que son muy antiguos, mientras que, por otra parte, todos estamos de acuerdo en que es una religión muy reciente, pues data de la época de Tiberio.

Quizás entonces se quiera, por este motivo, discurrir su naturaleza y pretender que, *refugiándose a la sombra de una religión muy ilustre y reconocida legalmente, nuestra religión oculta ideas nuevas*, que le son propias, sobre todo porque, independientemente de la edad, no estamos de acuerdo con los judíos en la abstinencia de ciertos alimentos, ni en los días de fiesta, ni en el signo físico, ni en la comunidad del nombre —lo cual debería ser lógico si fuéramos servidores del mismo Dios—...

En verdad, no nos avergonzamos de Cristo, puesto que nos enorgullece estar puestos bajo su nombre y ser condenados por su nombre; sin embargo, no tenemos de Dios una concepción distinta que los judíos.

Tertuliano (160-250),
Apologeticum, XXI, 1-3.

tanto ante el judaísmo como ante el poder político. El segundo libro de Lucas parece ser algo así como un manifiesto en ambas direcciones a la vez.

Fe cristiana y judaísmo

• En primer lugar, está claro que los Hechos, al afirmar con energía el reconocimiento de Jesús como Cristo, Señor y Salvador, que especifica a la fe cristiana, subrayan al mismo tiempo *la continuidad de ésta respecto al judaísmo*.

Hay algunos pasajes especialmente significativos en este sentido. Así ocurre por ejemplo en Hch 13, que

refiere la predicación de Pablo en la sinagoga de Antioquía de Pisidia; como veremos más adelante, este capítulo se esfuerza en mostrar en el acontecimiento Jesucristo el cumplimiento de la esperanza de Israel, y en la fe en él la culminación de la fe del pueblo elegido. Igualmente, en el discurso ante Félix, respondiendo a las acusaciones de los judíos, Pablo subraya su adhesión a lo esencial de la religión judía:

... siguiendo el Camino que ellos califican de partido, es como yo sirvo al Dios de mis padres, manteniendo mi fe en todo lo que se encuentra en la ley y en lo que está escrito en los profetas, teniendo en Dios la esperanza, lo mismo que ellos, en que habrá una resurrección de los justos y de los pecadores (24, 14s).

El mismo Dios, las mismas Escrituras, la misma esperanza: ¿no definen estos elementos tan fundamentales una continuidad profunda entre el judaísmo y el cristianismo?

• Cuando comparezca ante Festo, Pablo protestará una vez más de su *respeto para con las instituciones principales del judaísmo*: «No he cometido ninguna falta contra la ley de los judíos ni contra el templo...» (25, 8). Pero, subraya Lucas, esta actitud no es propia de Pablo, sino de todos los cristianos.

21, 20-25 encierra especial importancia en este sentido. Este pasaje, que recoge la conversación de Santiago con Pablo en su regreso a Jerusalén, se presenta como una especie de balance sobre «la situación de las tropas», podríamos decir, o sobre el estado general de la iglesia al final del tercer viaje misionero. Santiago sitúa los tres grupos que componen entonces la iglesia en relación con lo que tenía que ser el punto discutido por excelencia entre el judaísmo y el cristianismo: la actitud con la ley mosaica. Pues bien, insinúa Lucas a través del panorama trazado por Santiago, en la actitud de cada uno de los tres grupos el judaísmo no tendría que ver nada reprochable.

– Están en primer lugar los «millares de judíos» de Jerusalén – y sin duda de todos los de Palestina, puesto que se les distingue de los de la diáspora – que «abrazaron la fe» cristiana (21, 20). Para ellos la cosa está clara: no sólo son servidores, sino «todos zelotes de la ley», deseosos de verla respetada y aplicada íntegramente por sus correligionarios (21, 21).

– Están luego los «judíos que viven en medio de los paganos», es decir, en la diáspora, fuera de Palestina. Estos, confiesa Santiago, resultan sospechosos de no observar «la circuncisión y las costumbres» procedentes de Moisés (21, 21), impulsados a ello por la enseñanza de Pablo. Conviene mostrar que no es así, que «no hay nada cierto en lo que ellos (los judeo-cristianos de estrecha observancia) han oído decir sobre ti» (21, 24). Para desmentir la acusación, bastará con que Pablo se muestre observante de la ley. De hecho, Pablo se somete a esta exigencia en el sentido que se le propone (21, 26). Por tanto, Pablo es seguidor de la ley, y también por tanto, cabe deducirlo así, los judeo-cristianos de la diáspora que él ha evangelizado, de modo que tampoco en esto los judíos tienen nada que decir.

– Queda el grupo más problemático, el de «los paganos que abrazaron la fe» (21, 25).

Ya hemos visto (p. 27) que los relatos de conversión de Pablo, especialmente el segundo (22, 3-21), se esfuerzan en mostrar que la apertura a los paganos era conforme con las Escrituras y con el designio de Dios, que sólo se llevó a cabo por iniciativa divina y a partir del judaísmo más auténtico y riguroso.

Aquí, en 21, 25, Santiago recuerda las cuatro prescripciones impuestas a los paganos en la asamblea de Jerusalén (15, 20.29). Así, los cristianos de origen pagano se someten a las mismas normas que los extranjeros asimilados que viven en medio de Israel. Observan por tanto los puntos de la ley que les conciernen. El «Camino» cristiano ¿debería exigir de los paganos más que lo que exigen los mismos judíos? De forma que, desde el

punto de vista de la ley, el judaísmo no tiene nada que reprochar al cristianismo.

• Si éste es irreprochable en lo que afecta a la ortopraxis, ¿qué pasa con la *ortodoxia*? ¿Se apartan la fe o la «doctrina» cristiana de la fe judía? Lucas responde a ello de dos formas por lo menos:

– Ya hemos visto la primera y volveremos sobre ella al estudiar el discurso de 13, 14-43: al contrario, la fe cristiana no es más que la fe judía llevada finalmente a su término, en posesión ya de aquello a lo que tendía. Como afirman varias veces los Hechos, ¿no puede demostrarse por las Escrituras que Jesús es el Cristo esperado (cf. 9, 20.22; 17, 2.11; 18, 28; 28, 23...)?

– En cuanto a la otra forma, nos detendremos en ella viendo la importancia que conceden los Hechos a la resurrección de los muertos como objeto de la fe cristiana. Con ello se sobrentiende que el judaísmo no debería verla con malos ojos, ya que comparte con él la misma esperanza, apoyada en la resurrección de Jesús (cf. 23, 6; 24, 15.21; 26, 6-8...).

• Finalmente, subraya aún Lucas en varias ocasiones, la continuidad entre el judaísmo y el cristianismo es tan grande que, en los orígenes, los mismos judíos no pensaron en negarla. Al contrario, hasta los judíos hostiles al Camino no vieron en él más que un «partido» dentro de su religión:

Este hombre (Pablo), hemos comprobado (los judíos de Jerusalén) que es una peste: provoca la agitación en los judíos del mundo entero, siendo un dirigente del partido de los nazarenos (24, 5).

Yo (Pablo) te confieso esto: siguiendo el Camino, que ellos (los judíos) califican de partido, es como sirvo al Dios de mis padres (24, 14).

Nosotros (los judíos de Roma) queremos saber de ti lo que piensas. Pues sabemos de ese partido que suscita la agitación por todas partes (28, 22).

El término traducido aquí por «partido» es *hairesis*,

el mismo que se utiliza para designar los grupos dentro del judaísmo, como los fariseos (15, 5; 26, 5) o los saduceos (5, 17).

Es difícil pensar que no todos estos acentos responden a una intención. En la época en que Lucas escribe los Hechos, todavía no se había producido oficialmente la ruptura entre la sinagoga y la iglesia. Esto sólo se hará a finales del siglo I. El relato que hace Lucas de los orígenes cristianos aprovecha todas las ocasiones para subrayar que el judaísmo no tiene razón ninguna para rechazar como un cuerpo extraño ese cristianismo que no es más que su cumplimiento. ¿No es todo esto como el agua del molino, salida desde dentro de los Hechos, en favor de la hipótesis antes citada? ¿No tienen realmente las insistencias de Lucas ciertas repercusiones de orden socio-político? Esto se percibe aún mejor si se consideran algunos datos de los Hechos relativos al poder romano.

El Camino y el poder romano

Si los judíos no tiene razón para desautorizar, rechazar o combatir el Camino cristiano, tampoco la tienen los romanos. Es ésta otra insistencia de Lucas, que se descubre fácilmente sobre todo en los últimos capítulos (21-28) de los Hechos.

• Así, éstos recogen varias veces, como hemos visto (p. 12), el juicio de inocencia pronunciado por los representantes del poder romano sobre el caso Pablo y la causa que él defiende. De naturaleza puramente religiosa, no puede inspirarle al poder el menor recelo. Ya hemos señalado los pasajes en este sentido contenidos en Hch 21-28: 23, 29 (tribuno Claudio Lisias); 25, 7 (redactor); 25, 17s y 25 (Festo); 26, 32 (rey Agripa)... Algo parecido se encontraba ya en 18, 14s, en la reacción del procónsul Galión:

Galión dijo a los judíos: «Si se tratase de algún delito o fechoría, recibiría vuestras quejas, como es debido. Pero como vuestras disputas se refieren a una doctrina,

unos nombres y una ley propia vuestra, vedlo vosotros mismos. Yo no quiero ser juez en esas materias».

• Esta respuesta de Galión demuestra al mismo tiempo otro aspecto acentuado por Lucas: los romanos no supieron ver la diferencia entre la fe cristiana y la fe judía. En eso su juicio coincidiría con el de los mismos judíos, que veían el Camino cristiano tan sólo como un partido más dentro de su religión.

Los paganos que, en Filipos, llevan a Pablo y a Silas ante el ágora tampoco ven la distinción:

Esta gente son judíos y predicán unas costumbres que a nosotros los romanos no nos es lícito aceptar ni seguir (16, 20).

Lo mismo ocurre en el motín de Efeso, donde Pablo es identificado sin más como un judío (19, 34). Otras veces son los representantes del poder romano, como Galión, los que confunden a los judíos y a los cristianos. Ya tuvimos ocasión de citar el juicio en este sentido del tribuno Claudio Lisias: «He comprobado que la acusación se refería a unos puntos discutidos de su ley, pero que no había ningún cargo que pudiera acarrearle la muerte o la prisión» (23, 29). Juicio que corroborará el procurador Festo: «Ellos (los judíos) sólo tenían contra él no sé que discusiones sobre su religión...» (25, 19).

Es muy difícil, a través de todos estos datos, no leer de nuevo entre líneas una especie de alegato en favor de la fe y de la iglesia cristiana. El poder romano no tiene nada que temer de ella, en contra de lo que algunos vislumbraban ya en tiempos de Lucas, viendo en ella «una superstición nueva y maléfica», según la expresión del historiador Suetonio, que aceptan también Tácito («perniciosa superstición») y Plinio el Joven («superstición irracional e inmoderada»: cf. *Roma frente a Jerusalén* [Documentos en torno a la Biblia, 8], 42-45. El poder no tiene razones para combatir o perseguir a los cristianos, como temerán unos quince años más tarde las comunidades a las que se dirige el Apocalipsis, y como experimentarán poco después las de la región del mar Negro, a propósito de las cuales escribirá al emperador Trajano el embajador Plinio el Joven. Sintiendo quizá que empezaba a surgir ya la hostilidad, Lucas, al narrar la historia de los orígenes, aprovecha todas las ocasiones de desarmarla de antemano. En la época en que escribe, ¿había aprendido ya el poder romano a distinguir con claridad entre judíos y cristianos? Es difícil afirmarlo con certeza. En todo caso, piensa sin duda el autor de los Hechos, no es ciertamente inútil subrayar los vínculos tan estrechos que relacionan al cristianismo con una religión tolerada desde antiguo, reconocida y hasta privilegiada por el poder romano.

Significación e implicaciones

Buscando el sentido de la proposición de Santiago (15, 20s), nos hemos visto desplazados del c. 15. Volvamos a él para señalar brevemente en conclusión algunas implicaciones relativas a las dos dimensiones de la «apertura a los otros».

A través de los relatos de conversión de Pablo, como

hemos visto, Lucas se preocupa de mostrar que la apertura a los otros de fuera, en este caso los paganos, se arraiga en la iniciativa de Dios (p. 27-28). Hch 15 quiere mostrar, de forma complementaria, que esta apertura corresponde al designio de Dios.

Pero ¿cómo se descubrió este designio? Aquí, en contra de lo que había ocurrido por ejemplo en los tres pentecostés (c. 2; 8; 10-11), no se habla de visiones, ni de ángeles, ni de fenómenos cósmicos o espirituales extraordinarios. No tenemos más que una comunidad reunida que intenta comprender adónde la llama Dios, a partir de dos elementos: los sucesos y la palabra de Dios. ¿No es lo que se manifiesta en particular a través de las intervenciones de Pedro (15, 7-11) y de Santiago (15, 13-21)? «Dios habla a través de los sucesos»: esto que se ha convertido hoy para nosotros en un cliché ya un tanto gastado, adquiere, a la luz de Hch 15, un doble significado. Por una parte, tal suceso, tal situación, tal problema concreto que se plantea —en este caso: ¿hay que imponer a los paganos la ley o no?— son la ocasión para descubrir o profundizar la palabra de Dios, para destacar sus relieves, para descubrir lo esencial, para tomar conciencia de todo el alcance de la revelación y de la salvación realizadas en Jesucristo. Por otra parte, el mismo suceso es portador de la palabra de Dios, por así decirlo, y no sólo ocasión para profundizar en ella. En lo que sucede se percibe la intervención de Dios: así lo hacen Pedro y Santiago, que parten los dos del suceso de Cesarea, visto como signo indiscutible de Dios, para sacar de él, a la luz de la Escritura, implicaciones de orden teórico y práctico.

En lo que atañe a la apertura al otro de dentro, a la vida y al funcionamiento interno de las comunidades, Hch 15 destaca algunos aspectos que vale la pena tener en cuenta. Se advierte en primer lugar que, tanto en 15 como en 6, 1-6, la comunidad participa en la toma de decisión: «El Espíritu Santo y nosotros mismos hemos decidido...», dirá la carta de los apóstoles y de los ancianos dirigida a las comunidades, como resultado de

la reunión. El relato de Lucas muestra sin embargo que esto no exime de las «largas discusiones» (15, 7) ni del acuerdo de «toda la iglesia» (15, 22).

Lo mismo que en Hch 6, también aquí nos enfrentamos con un conflicto. Este se refiere no sólo a un problema concreto, sino a una visión teológica, a una concepción de la fe y de la salvación. Según fuera un pagano o judío de origen, podría sentir la tentación de inclinar la visión teológica en el sentido de la apertura o del conservadurismo, según los intereses, el peso de las costumbres y de las tradiciones, las peculiaridades culturales o religiosas. ¿No es ésta una tentación de siempre: no dejar que la teología dirija la opción que hay que tomar, sino acomodarla en el sentido de las propias tendencias o de la opción que se apoya? Tal como se presenta —aunque cabe pensar, a partir de las cartas de Pablo, que las tensiones descritas fueron más serias y que tardaron más tiempo en solucionarse—, el relato de Hch 15 muestra una comunidad deseosa de alcanzar, más allá de una divergencia de opiniones y de tendencias, lo que Pablo llamará, en Gál 2, 14, la «verdad del evangelio».

Al mismo tiempo, en Hch 15 la preocupación por salvaguardar esta verdad va acompañada de un esfuerzo por respetar lo más posible las diferencias, las sensibilidades, las tradiciones y las experiencias propias de cada grupo. La novedad del evangelio, que vivirán los judíos conservando la circuncisión y la ley a la que siguen apegados, podrán vivirla los paganos de otro modo. Lo importante es que, tanto en la forma de ver como en la forma de vivir, no haya nada en contra de la certeza esencial, según la cual «es por la gracia del Señor Jesús por lo que creemos que nos salvamos» (15, 11).

«JUDIO CON LOS JUDIOS, SIN-LEY CON LOS SIN-LEY»

(13, 14-51; 17, 16-34)

Esta fórmula es la de Pablo en sus cartas (1 Cor 9, 20s). Pero expresa muy bien la forma de pensar del Pablo de los Hechos, encargado de dar testimonio ante «el pueblo y las naciones paganas» (26, 17) de aquel evangelio del que Rom 1, 16 dirá que es «una fuerza de Dios para la salvación de todo creyente, primero del judío y luego del griego».

En este capítulo intentamos ver de qué manera se llevó a cabo, según los Hechos, la aproximación misionera a cada uno de estos grupos. Esto nos llevará a examinar dos de los tres grandes discursos de Pablo, el de Antioquía de Pisidia dirigido a los judíos (13, 14-43) y el de Atenas dirigido a los paganos (17, 16-34).

La predicación sinagoga en Antioquía de Pisidia (13, 14-51)

13, 14-51, que habla de la actividad de Pablo y Bernabé en Antioquía de Pisidia, describe la etapa más importante del primer viaje misionero. Y el discurso pronunciado por Pablo en la sinagoga (13, 14-43) se presenta, con el de pentecostés (2, 14-36), como el más desarrollado de los Hechos. Este capítulo presenta igualmente al final (13, 44-51) la justificación teológica de la orientación de la misión hacia los paganos.

SU LUGAR EN LOS HECHOS

La importancia de 13 resalta teniendo en cuenta dos pasajes particulares.

– 1, 8b: «Seréis mis testigos... *hasta los confines de la tierra*». En 13, 47, Pablo y Bernabé, al chocar con el rechazo de los judíos, toman la decisión de «volverse a los paganos». Es entonces cuando citan el texto de Isaías (49, 6), del que se saca la fórmula puesta en labios de Jesús en 1, 8: «Yo te he puesto como luz de las naciones para que lleses la salvación *hasta los confines de la tierra*».

Por tanto, es en este momento cuando empieza a realizarse la tercera etapa de la misión confiada por Cristo resucitado e inaugurada por Pedro en Cesarea (10-11). Y hay motivos para ver en 13 una especie de escena inaugural que corresponde a la que, en Lc 4, 16-30, refiere la

SEIS DISCURSOS, UN MISMO

Hch 2, 22-24	2, 36	3, 13-15	4, 10
Jesús el Nazareno, a éste,	ese Jesús	... Jesús	Jesucristo el Nazareno
por mano de los impíos, habiéndolo clavado, lo hicisteis morir	que vosotros crucificasteis	príncipe de la vida, lo hicisteis morir	que vosotros crucificasteis
a él, Dios lo elevó desatándolo de los lazos de la muerte	(Señor y Cristo Dios lo ha hecho)	a él, Dios lo despertó de los muertos	que Dios despertó de los muertos

inauguración del ministerio de Jesús. No faltan afinidades entre las dos escenas en relación con la sinagoga. En ambos casos, la referencia al profeta Isaías sirve para definir de algún modo el programa de la misión que comienza (Is 61, 1s y 58, 6 en Lc 4, 18s; Is 49, 6 en Hch 13, 47). Ante la falta de acogida de sus paisanos, Jesús, en la sinagoga de Nazaret, manifiesta su intención de anunciar en otro sitio el evangelio, lo mismo que Pablo y Bernabé, ante el rechazo de los judíos, señalan su decisión de ir a los paganos.

– 14, 27: «... (Pablo y Bernabé) se pusieron a informar de todo lo que Dios había hecho con ellos y cómo había abierto a los paganos la puerta de la fe».

Este balance, presentado al volver del primer viaje, manifiesta que el giro realizado en Antioquía marcaba muy bien la inauguración de una etapa nueva en la misión entre los paganos.

VISION DE CONJUNTO

Hch 13 presenta dos veces la repetición del mismo esquema:

- Circunstancias: A (13, 14-15) // A' (13, 44-45)
- Palabra dirigida a los judíos: B (13, 16-41) // B' (13, 46-47)
- Efecto producido: C (13, 42-43) // C' (13, 48-52)

Tenemos, por tanto: ● dos veces (A-A'), la indicación de las circunstancias, en gran parte las mismas: de tiempo (día de sábado), de lugar (sinagoga de Antioquía), de personas (ante todo, Pablo y los judíos del lugar); ● dos veces, un «discurso»: la primera vez, las largas «palabras de exhortación» (13, 15), pronunciadas en el marco de la liturgia sinagoga (B); el sábado siguiente, las palabras de ruptura anunciando la orientación hacia los paganos (B'); ● dos veces, la descripción de la reacción suscitada: el primer sábado, el efecto positivo entre los judíos (C); el sábado siguiente, la reacción positiva entre los paganos y la negativa entre los judíos (C').

Nos centraremos en el elemento B, que es con mucho el más desarrollado: la predicación de Pablo en la sinagoga.

EL KERIGMA A LOS «HIJOS DEL LINAJE DE ABRAHAM» (13, 16-41)

El núcleo del discurso se encuentra en los v. 29-31 y posee esencialmente el mismo contenido que el credo antiguo citado por Pablo en 1 Cor 15, 3-5: Cristo murió - fue sepultado - resucitó - se apareció vivo. Este núcleo, que se encuentra igualmente en el corazón de los discursos

MENSAJE

5, 30	10, 39-40	13, 28-30
a Jesús	.. Jesús de Nazaret ..	Jesús
que vosotros hicísteis morir colgándolo del madero	que hicieron morir colgándolo del madero	pidieron a Pilato hacerlo morir,
(el Dios de nuestros padres lo despertó)	a él, Dios lo despertó al tercer día	a él, Dios lo despertó de los muertos

Los discursos de Pedro concentrados en la primera parte de los Hechos (véase el recuadro), se desarrolla de manera distinta según las circunstancias y el auditorio. Aquí, éste está formado por judíos y «temerosos de Dios», como indica el saludo repetido tres veces (como en el discurso de pentecostés: 2, 14.22.29):

- 13, 16: «Israelitas y los que teméis a Dios...»
- 13, 26: «Hermanos, hijos del linaje de Abrahán, y vosotros los que teméis a Dios...»
- 13, 38: «Sabed, pues, hermanos...»

En la misma línea, el discurso se preocupa de mostrar que el mensaje se refiere directamente a Israel y a sus oyentes:

Dios suscitó para Israel a Jesús como salvador (13, 23).

A vosotros se os ha enviado este mensaje de salvación (13, 27).

Y nosotros os lo anunciamos: Dios ha cumplido en favor nuestro, hijos suyos, la promesa hecha a nuestros padres (13, 33).

... por él (Jesús) se os ha anunciado el perdón de los pecados (13, 38).

«Salvador», «salvación», «perdón de los pecados»: estas citas hacen ver al mismo tiempo cómo la idea de la

salvación impregna todo este discurso, en el que Lucas ve sin duda una muestra típica de la predicación cristiana en ambientes judíos.

Articulaciones básicas

Este discurso comprende tres partes, cada una de las cuales comienza por uno de los tres saludos (v. 16.26.38) antes citados:

I. EL TIEMPO DE LA PREPARACION (13, 16-25)

Al final de la historia de su pueblo, Dios suscitó a Jesús como salvador.

II. EL TIEMPO DE JESUS (13, 26-37)

Ese Jesús, muerto y resucitado, es verdaderamente el salvador.

III. EL TIEMPO DE LA SALVACION (13, 38-41)

La apropiación de la salvación realizada en Jesús.

Veamos brevemente cada una de estas tres partes, antes de señalar sus rasgos comunes.

Jesús, hijo de David, o el tiempo de la preparación (13, 16-25)

Algunos autores fijan el final de la primera parte del discurso en el v. 22. Según ellos, los v. 23-25, relativos

al ministerio de Juan Bautista, deben relacionarse, no con el tiempo de la preparación, sino con el de la realización (cf. referencias en M. Dumais, *Le langage de l'évangélisation. L'annonce missionnaire en milieu juif [Actes 13, 16-41]*. Montréal-Tournai 1976, 47-50, 57-59).

Sin embargo, por una parte, los v. 26-37 que hablan del acontecimiento pascual destacan con claridad desde el punto de vista temático. Por otra parte, para Lucas, Juan Bautista pertenece siempre al tiempo de la preparación (además de Hch 13, 24, cf. Lc 7, 27 y sobre todo 16, 16) y debe por tanto unirse a la sección (13, 16-22) que traza las fases principales de la historia de Israel.

La afirmación central de la primera parte del discurso, comprendida de este modo (13, 16-25), se encuentra en el v. 23: Jesús el salvador es descendiente de David, según la promesa de Dios. Todo lo demás se articula en función de esta afirmación. Los v. 16-22, efectivamente, sólo recogen de la historia de Israel las líneas básicas que permiten situar a David: los reyes (v. 21), los jueces (v. 20), la conquista (v. 19), el desierto (v. 18), la salida de Egipto (v. 17); no se habla, como en el discurso de Esteban, de los patriarcas (7, 2-16), ni de Moisés (7, 17-42). Lo importante es el vínculo David-Jesús. De manera que este fresco histórico no conserva nada, del período que sigue a David, más que la figura de Juan Bautista, precursor inmediato (v. 24-25). Así, pues, no hemos de pensar en una historia de Israel contada y detallada por ella misma, sino en un resumen cuyos elementos se escogen en función del término: Jesús el mesías, descendiente de David.

Jesús, muerto y resucitado, o el tiempo del cumplimiento (13, 26-37)

Así, Dios suscitó a Jesús como salvador al final de la historia de su pueblo. Pues bien, prosigue la segunda parte del discurso, ese Jesús, que fue rechazado y ejecutado, ha sido resucitado por Dios. Según las Escrituras y

la promesa de Dios, esto manifiesta que es efectivamente el salvador. Y esto es precisamente lo que se os anuncia ahora.

Las dos primeras partes del discurso presentan, por tanto, el acontecimiento Jesús como la realización de las promesas de Dios (v. 23.32), pero bajo dos ángulos distintos y complementarios: en cuanto término y conclusión de la historia de Israel (v. 16-25) y en cuanto cumplimiento de las Escrituras (v. 26-37).

Jesús, principio de justificación, o el tiempo de la salvación (13, 38-41)

Puesto que Jesús es el salvador, concluye el discurso, ahora tenemos que acoger esa salvación (v. 38-41). Esta se caracteriza por sus dos elementos: la dimensión negativa del perdón de los pecados y la dimensión positiva de la «justificación» (v. 38-39). Ya nos hemos encontrado con la primera en varias ocasiones (Hch 2, 38; 5, 31; 10, 43; 26, 18). Al contrario, es ésta la única vez que en los Hechos se emplea el vocabulario de la «justicia» para expresar la idea de salvación. Esta manera de hablar, corriente en las cartas de Pablo, se heredó quizás de los orígenes. Es lo que permite pensar, por ejemplo, Rom 4, 25, donde Pablo parece citar un formulario antiguo: «... Jesús, entregado por nuestras culpas y resucitado *para nuestra justificación*».

Novedad cristiana y herencia de Israel

Dirigido a los judíos, el discurso en su conjunto pretende situar y expresar la novedad cristiana (la salvación en Jesucristo y en particular el acontecimiento pascual) en relación con la fe, la esperanza y la herencia de Israel.

Las promesas y las intervenciones del Dios de Israel

En primer lugar, el acontecimiento Jesucristo se presenta como una intervención de Dios; fue él el que, según su promesa, «levantó» a Jesús como salvador (13, 23) y también el que, según su promesa, lo «resucitó» (13, 30.33.34.37). Pues bien, el Dios que intervino así en Jesús es «el Dios de este pueblo Israel» (13, 17), y esta intervención se sitúa al término de una serie de intervenciones anteriores. Los vv. 17-20, que trazan la historia del pueblo desde la estancia en Egipto hasta el período de los jueces, no forman en total más que una sola frase con seis verbos en indicativo que tienen todos ellos a Dios por sujeto. Lo mismo ocurre a continuación, en los vv. 21-22 y finalmente en el v. 23, que llega a la intervención en Cristo. En él, el Dios *de Israel* (v. 17) intervino *en favor de Israel* (v. 23), como siempre lo había hecho. Considerado desde el punto de vista del agente o de la iniciativa, el término final entra así en una continuidad profunda con la larga historia que encuentra en él su cima.

El cumplimiento de las Escrituras

Segunda característica: esta predicación, que viene tras la lectura litúrgica de las Escrituras, está impregnada desde el principio hasta el fin de referencias bíblicas, introducidas a veces expresamente como tales, y a veces como citas o alusiones implícitas.

• Primera parte (13, 16-25)

El punto capital de esta sección, como hemos visto, consiste en la relación de Jesús con David. Pues bien, precisamente en relación con David el v. 22b alinea las citas de la Escritura:

«Encontré a David» (= Sal 89, 21), *hijo de Jesé*;

«hombre según mi corazón» (= 1 Sm 13, 14);

«que cumplirá todos mis deseos» (= Is 44, 28, a propósito de Ciro).

Esta concentración de referencias bíblicas a propósito de David manifiesta la importancia decisiva que el discurso atribuye a esta etapa de la historia de Israel.

• Segunda parte (13, 26-37)

Es en esta sección central donde se habla de la novedad cristiana por excelencia, la muerte-resurrección de Jesús. Importa, pues, en una predicación a los judíos, mostrar que este acontecimiento, aunque inédito, está en conformidad con las Escrituras. No se alega ningún texto concreto en relación con la muerte de Jesús. Vista bajo el ángulo del rechazo, ésta se pone en relación, en general, con «las palabras de los profetas» (v. 27). En cuanto a la resurrección, cuya predicación constituye el elemento central de esta sección, el discurso cita sobre ella tres textos, lo mismo que había hecho para David en la sección anterior:

... *Dios ha cumplido la promesa hecha a nuestros padres en favor nuestro, sus hijos, resucitando a Jesús. Como está escrito en el salmo primero: «Tú eres mi hijo, yo te he engendrado hoy»* (= Sal 2, 7).

Que Dios lo resucitó de entre los muertos y que no ha de volver a la corrupción, es lo que había declarado: «Yo os daré las cosas santas de David, las que son verdaderas» (= Is 55, 3).

Por eso dice en otro lugar: «No dejarás a tu santo ver la corrupción» (Sal 16, 10).

A continuación, esta última referencia sirve de base a una argumentación en favor de la resurrección, que se encontraba ya en 2, 24-31: David murió y conoció la corrupción; por tanto, la promesa no iba dirigida a él, sino a Jesús, en quien se realiza.

• Tercera parte (v. 38-41)

El discurso cita finalmente el texto de Hab 1, 5:

Mirad, vosotros los arrogantes, asombrados y desapareced.

Porque en vuestros días voy a realizar una obra que no creeríais si alguien os la contara (13, 41).

¿En qué sentido hay que leer aquí este texto? En Habacuc aparece en un contexto de amenazas, y aquí se trata sin duda de lo mismo. Esta cita debe preparar lo que sigue (v. 46): puesto que los judíos lo rechazan, el anuncio de la salvación se les quitará para pasar a los paganos.

¿Un midrás homilético?

Al poner la novedad cristiana en relación con el Dios de Israel y con las Escrituras, el discurso de 13, 16-41 se muestra muy bien adaptado a un auditorio judío. Pero, según algunos, esta adaptación no se verifica sólo a nivel del contenido, sino también a nivel de la forma del discurso. Este correspondería, en esta perspectiva, a un *midrás peser*, parecido a los que se encuentran en algunos textos de Qumrán y de la predicación sinagoga. El *midrás* se presenta como una «palabra, un discurso, que intenta reactualizar la Escritura pasada, desvelar un sentido oculto, inaudito hasta entonces, de un pasaje de la Escritura, a la luz conjugada de un nuevo suceso y de otros textos bíblicos» (cf. recuadro). En el caso de 13, 16-41, el pasaje de la Escritura sería el de 2 Sm 7, 6-16, que refiere la promesa transmitida a David por el profeta Natán. El nuevo elemento a cuya luz se comentaría y se actualizaría este texto es evidentemente el acontecimiento Jesús, mientras que los otros textos bíblicos son los que señalamos en los párrafos anteriores: los Sal 2, 16 y 89, los c. 44 y 45 de Isaías, y 1 Sm 13, 14.

Esta hipótesis es interesante y seductora a primera vista. Sin embargo, me parece que se presentan algunas dificultades cuando se consideran más de cerca las cosas. Mencionemos las principales.

- El discurso de 13, 16-41 no contiene ninguna referencia explícita a 2 Sm 7, 6-16. Si se tratase realmente de un comentario o de una homilía sobre el texto, ¿no se encontraría una cita, teniendo en cuenta sobre todo que

el texto está plagado de citas o de referencias de la Escritura? Notemos, por otra parte, de pasada, que el texto de 2 Sm no se cita en ningún otro lugar de Lucas, ni en el evangelio ni en los Hechos.

- Lo que hace pensar en una referencia a 2 Sm 7 es, a falta de la cita expresa, ciertas afinidades de vocabulario o temáticas, presentes en Hch 13. Empecemos por el vocabulario.

- La palabra «descendencia» (*sperma*), que figura en el oráculo de Natán (2 Sm 7, 13), se encuentra en Hch 13, 23. Sí, pero viene después de la cita, en Hch 13, 22, del Sal 89, en donde la palabra *sperma* aparece tres veces (v. 4.29.36).

- La palabra «hijo» (*hyos*), presente en 2 Sm 7, 14, se encuentra en Hch 13, 33. Sí, pero en una cita del Sal 2, 7. ¿No es extraño que, para referirse a un texto de la Escritura, el discurso cite expresamente otro? O bien, ¿cómo estar seguros entonces de que ese otro texto es 2 Sm 7, 14?

- 2 Sm 7, 16 refiere la promesa siguiente: «Tu casa y tu realeza serán firmes», y el verbo que se emplea es *pistoo*. Pues bien, en Hch 13, 34, se habla de los «bienes firmes (*ta pista*)» de David. Sí, pero, una vez más, esto se encuentra en la cita explícita de otro texto bíblico, Is 55, 3. Notemos, por otra parte, que la palabra *pistos* aparece dos veces en el Sal 89 (v.28.37), citado también en Hch 13, 22, como hemos visto.

- Finalmente, en 2 Sm 7, 12 se le anuncia algo a David para el día en que «se duerma con sus padres»; pues bien, Hch 13, 36 habla también de David que «se durmió y fue puesto junto a sus padres». Sí, pero ¿por qué la referencia va a ser precisamente a 2 Sm 7, si la expresión «dormirse con sus padres», empleada corrientemente a propósito de David y de sus sucesores, aparece unas 40 veces en el AT?

- Quedan ahora las afinidades temáticas. Se han señalado cuatro: en 2 Sm 7, como en Hch 13, se habla de

UN MIDRAS CRISTIANO ¿Vino nuevo en odres viejos?

Este discurso cristiano (Hch 13, 16-41) argumenta, con la ayuda de textos del Antiguo Testamento, a propósito de una promesa de elevación que tuvo su cumplimiento en el suceso de la resurrección de Jesús. ¿No sera un midrás del texto de la promesa davídica de 2 Sm 7, 6-16, cuyo corazón es el v 12 «yo elevaré a tu descendencia después de ti»?

Hoy se conoce mejor el midrás, sobre todo después de los estudios hechos sobre los textos de Qumrán y sobre la homilética sinagoga. El midrás es una palabra, un discurso, que intenta reactualizar la Escritura pasada, desvelar un sentido oculto, inaudito hasta entonces, de un pasaje de la Escritura, a la luz conjugada de un nuevo suceso y de otros textos bíblicos. No se podrá hablar de *forma* literaria «midras» más que si, a lo largo del discurso, aparecen estos dos procedimientos: alusiones al texto reinterpretado, y hasta repeticiones verbales de este texto, y la inserción de pasajes bíblicos relacionados que tienen vínculos verbales entre sí y con el texto de base que se reactualiza.

Pues bien, estos rasgos fundamentales aparecen en el discurso de Antioquía, considerado como un midras del texto de la promesa a David de 2 Sm 7. En primer lugar, la presentación paralela de ambos textos —Hch 13, 16-41 y 2 Sm 7, 6-16— permite destacar sus lazos temáticos y verbales. Se recogen ocho temas del texto profético en el discurso misionero cristiano: la salida de Egipto (Hch 13, 17, 2 Sm 7, 6), la institución de los jueces (Hch 13, 20, 2 Sm

7, 7 11), la exclusión de Saul (Hch 13, 22, 2 Sm 7, 15), la elección de David por Dios (Hch 13, 22, 2 Sm 7, 8), la promesa relativa a su descendencia (Hch 13, 23, 2 Sm 7, 12), la promesa de filiación divina (Hch 13, 33, 2 Sm 7, 14), la promesa de cosas firmes (Hch 13, 34, 2 Sm 7, 16), la suerte de David tras el cumplimiento de su tarea (Hch 13, 36, 2 Sm 7, 12). En ambos textos encontramos un mismo contenido sustancial, presentado en el mismo orden: una breve exposición de la historia pasada que sirve de introducción a la elaboración más larga sobre la promesa. Las cuatro alusiones en el discurso de Antioquía a los pasajes sobre la promesa del texto de Samuel van acompañados de lazos verbales con este texto.

Hechos 13

de su *descendencia*, según su promesa, Dios suscitó (v 23)

Tu eres mi *hijo* (v 33)

Yo os dare bienes *firmes* (v 34)

David, después de servir en su tiempo a los designios de Dios, *se durmió* y fue puesto *con sus padres* (v 36)

2 Samuel 7

Yo elevaré después de ti a tu *descendencia* (v 12)

será para mí un *hijo* (v 14)
tu casa y tu realeza serán *firmes* (v 16)

Y cuando sean cumplidos tus días y te hayas *dormido con tus padres* (v 12)

Marcel Dumas, *Le langage des discours d'évangélisation des Actes: une forme de langage symbolique* en *Les Actes des Apôtres: Traditions, rédaction, théologie* Gembloux Leuven 1979 469s

la salida de Egipto, de la institución de los jueces, de la repulsa de Saúl y de la elección de David.

Sí, pero estas afinidades son mucho menos significativas, por el hecho de que recaen en unas etapas de la historia de Israel de las que naturalmente se habla en otros muchos pasajes del AT. Para ver una referencia a 2 Sm 7 en particular, ¿no sería preciso que hubiera también afinidades de vocabulario? ¿Y no deberían éstas ser más claras y más desarrolladas que las que hemos visto antes? Reduciéndose finalmente a una sola palabra en cada caso, cabe dudar de la referencia a 2 Sm 7, 6-16 más que a otros textos de la Escritura, en particular a los que Hch 13 cita expresamente.

IMPLICACIONES PASTORALES

En Antioquía de Pisidia, Pablo se dirige a los judíos. Por tanto, tiene que anunciar la intervención de Dios en Jesucristo a unos hombres que creen en Dios y en sus intervenciones históricas (13, 16-25). Tiene que anunciar la salvación a unos hombres que ven en la ley de Moisés un camino cierto de justificación (13, 38-41). Tiene que anunciar el mesías a unos hombres que, gracias a las Escrituras, están al corriente de las promesas de Dios y que esperan su realización (13, 26-37).

El discurso en el areópago de Atenas (Hch 17, 16-34)

Si la predicación de Antioquía de Pisidia está llena de referencias a la herencia y a las esperanzas de Israel, el discurso de Atenas carece de ellas por completo. Si el discurso de Antioquía atestigua la adaptación de la predi-

El recuerdo de la salvación, la búsqueda presente de esa salvación, la esperanza de la salvación: Pablo insiste en estos tres elementos ya aceptados por sus oyentes para anunciarles la salvación en Jesucristo. En él, el mismo Dios que intervino en el pasado interviene ahora de forma decisiva. En él se encuentran en plenitud la salvación y la justificación que se buscaban en la ley de Moisés. En él, descendiente de David, encuentran finalmente su «sí» todas las promesas de Dios consignadas en la Escritura. Por tanto, es en función del pasado, del presente y del futuro, tal como los concibe y los vive Israel, como Pablo se esfuerza en mostrar la significación del acontecimiento Jesucristo.

Esta «aproximación pastoral» tiene evidentemente algo que decirnos hoy a nosotros. ¿Hay en la vida, en la memoria, en la esperanza de las personas a las que hemos de anunciar el evangelio, un lugar para la salvación? ¿Hay en ellas una experiencia y un anhelo de salvación? En caso afirmativo, es eso lo que hay que buscar y es de allí de donde hay que partir. Sin traicionar nada del mensaje cristiano, insistir en lo que conocen, en lo que reconocen, en lo que viven y en lo que esperan los hombres, para mostrar cómo, gracias a la intervención de Dios, todo esto está llamado a una superación y a una plenitud.

cación cristiana a un ambiente judío, el de Atenas atestigua una adaptación a un ambiente pagano. «Griego con los griegos...».

«OS HABEIS SEPARADO DE LOS IDOLOS PARA SERVIR AL DIOS VIVO Y VERDADERO»

Pablo había desplegado ya cierta actividad en Grecia, más concretamente en Macedonia (Filipos, Tesalónica, Berea: 16, 11-17, 15), cuando llegó a Atenas. Allí no hizo más que una escala rápida antes de dirigirse a Corinto, donde residió durante más de dieciocho meses (18, 11.18).

Lo esencial de 17, 16-34, que relata este paso de Pablo por Atenas, está dedicado al discurso en el areópago (17, 22-31), precedido de una descripción de las circunstancias (17, 16-21) y seguido de la de las reacciones (17, 32-34).

El contenido de este discurso refleja exactamente el proceso de la venida de los paganos a la fe, tal como lo describe Pablo en 1 Tes 1, 9s, haciéndose eco, al parecer, de los temas tradicionales de la predicación cristiana en los ambientes paganos: «Ellos mismos van refiriendo la acogida que nos hicisteis, y cómo *os volvisteis a Dios alejándoos de los ídolos, para servir al Dios vivo y verdadero y para esperar de los cielos a su Hijo, al que resucitó de entre los muertos, Jesús, que nos libra de la cólera venidera*».

La oposición entre el Dios verdadero y los ídolos, la proclamación del juicio escatológico y de la resurrección de Jesús: son éstos exactamente los elementos que se encuentran en el discurso del areópago: el primero en los v. 24-29, el segundo en el v. 31 y el tercero en el v. 31b.

Veámoslo más de cerca.

El comienzo (v. 22-23) y el final (v. 30-31)

Se observa, en primer lugar, que el comienzo y el final del discurso se corresponden entre sí. Más exactamente, el v. 30 forma inclusión con el v. 23, recogiendo los mismos temas y el vocabulario:

17, 23

He visto incluso un altar en el que estaba escrito: «*Al Dios desconocido*» (agnosto). Así, pues, al que *sin conocerlo (agnountes)* adoráis, yo os lo anuncio (*katangelo*).

17, 30-31

Dejando pasar el tiempo del *desconocimiento (agnoiias)*, ahora *Dios anuncia (parangellei)* a todos los hombres que todos por todas partes se conviertan.

Porque ha fijado un día en que va a juzgar al universo con justicia por un hombre que ha elegido, dándoles a todos una garantía, al haberlo resucitado de entre los muertos.

Como se ve, estos versículos no sólo se responden entre sí, sino que podrían seguirse sin interrupción. En efecto, las ideas se encadenan de forma coherente. De la multitud de ídolos presentes en Atenas, y cuya visión le llenó sin embargo de indignación (17, 16), Pablo conserva hábilmente un aspecto positivo, que le sirve de *captatio benevolentiae*: este culto idolátrico tan prolijo atestigüa al menos un gran sentido religioso (17, 22) (véase recuadro p. 54).

De los monumentos sagrados, pasa al tema del Dios desconocido y, gracias a él, puede introducir su mensaje (17, 23). De ahí se podría pasar al v. 30, que recoge el tema de la ignorancia, y luego al v. 31, que contiene el único elemento específicamente cristiano del discurso. En efecto, es allí donde aparece la única referencia a Cristo (al que por otro lado no se menciona) en relación con el juicio final y la resurrección. Observemos, por otra parte, de pasada, que estos mismos temas de la resurrección y del juicio intervenirían igualmente en el final del discurso de Pedro en Cesarea (10, 40-42).

Así, si los v. 30-31 se pusieran inmediatamente detrás de los v. 22-23, no se podría sospechar que faltaba algo. Los versículos intermedios (17, 24-29) no son

menos importantes y su razón de ser aparece claramente en un discurso dirigido a los paganos. Estos versículos, como hemos visto, se refieren a la concepción del Dios único en oposición a los ídolos. Ante un auditorio pagano, esta proclamación monoteísta tenía que preceder necesariamente a la del acontecimiento Jesucristo.

Un Dios no localizable ni dependiente (v. 24-25)

La construcción y el pensamiento de los v. 24-29 no siempre son fáciles de detectar, lo cual explica la enorme diversidad en la representación del «plano» o de la estructura literaria de este pasaje. Empecemos por lo que parece más seguro.

Los v. 24-25 presentan de manera invertida la misma estructura gramatical, como permite comprobar una traducción literal:

24 + Dios, habiendo hecho *el mundo y todo (lo que hay)*
en él

+ y siendo *Señor del cielo y de la tierra,*

- **no habita** en templos hechos a mano,

25 - y **no es servido** por manos humanas,

+ (como) teniendo necesidad *de algo,*

+ dando *a todos vida y aliento y todo.*

Tenemos así, en el v. 24, dos proposiciones afirmativas de participio, seguidas de la principal negativa en indicativo; luego, al revés, en el v. 25, la principal negativa en indicativo va seguida de dos afirmativas en participio. De un versículo al otro, las dos principales se corresponden en el vocabulario: «hechos *a mano* / por *manos humanas*».

Por consiguiente, estos versículos afirman dos cosas a propósito de Dios o, mejor dicho, si nos fijamos en las proposiciones principales en las que ponen el acento, le niegan a su sujeto dos cosas: Dios no es localizable ni dependiente o, si se quiere, no necesita ni de templos ni del culto de los humanos.

«LOS HOMBRES MAS RELIGIOSOS»

Pablo fue muy hábil al comenzar con este elogio su discurso a los atenienses. Pero, por lo visto, este elogio era fundado. Lo demuestran los siguientes testimonios:

- SOFOCLES (siglo V a. C.): «Se dice que Atenas es la más religiosa de las ciudades».
- PETRONIO (siglo I p. C.): «En Atenas es más fácil encontrar a un Dios que a un ser humano».
- FLAVIO JOSEFO (siglo I p. C.): «Los atenienses son, como todos dicen, los más piadosos de los griegos».
- PAUSANIAS (siglo II p. C.): «La humanidad no es la única característica de los atenienses; son también más piadosos que los otros pueblos».

En la descripción que hace de Atenas, el geógrafo Pausanias indica:

« (Además del Pireo), los atenienses tienen otro puerto de mar en Muniquia, con un templo a la diosa Artemisa, y otro más en Falero, como ya he dicho. En este último sitio hay un santuario de Deméter y otro templo de Atenea y, más lejos, un templo de Zeus. Se ven también *altares dedicados a numerosos dioses desconocidos y a los héroes*».

Descripción de Grecia, I, 1, 14.

La primera oposición en el v. 24 se expresa precisamente en el vocabulario (verbo *poieo*, «hacer»): Dios *ha hecho* el mundo entero; por tanto, los humanos no pueden encerrarlo en los lugares que *hacen* para él. O también: el Dios que lo ha hecho todo no puede limitarse de algún modo a las moradas que se le construyen. De ahí la cuestión: ¿dónde encontrar a Dios?, ¿dónde está Dios?, que se aborda aquí en primer lugar. Y se opone a la concepción de un Dios a quien los humanos podrían localizar a su gusto, del que podrían delimitar la presencia en un lugar fabricado por ellos y poseer así cierta manipulación sobre él.

El v. 25, por su parte, establece una oposición entre un Dios al que se le da algo y que necesita del servicio de los humanos y otro Dios que da a todos y del que necesitan los humanos. Tomando los mismos términos del v. 25, Dios no es servido por manos humanas, sino que es él el que lo da todo a todos. ¿Hay que comprender aquí el verbo «servir» en relación con el culto sacrificial? La vecindad del v. 24, donde se habla de templos, favorece este sentido, que por otra parte está ausente en Lc-Hch, pero presente en el griego profano. La idea de que Dios no necesita de los sacrificios que se le ofrecen es familiar en el Antiguo Testamento: Am 5, 25-27, citado en este sentido en Hch 7, 42; Os 6, 6; 8, 13; Is 1, 11-16; Miq 6, 5-8; Jr 6, 20; 7, 21-22; Sal 40, 7-8; 50, 8-14; 51, 18-19; 69, 31-32. Se encuentra igualmente en algunos pensadores de la antigüedad, sobre todo en los estoicos, como los que, según Hch 17, 18, trataron con Pablo en el ágora de Atenas. Un texto como el siguiente, de Séneca, se parece mucho al pensamiento expresado en el v. 25:

Dios no busca sirvientes. ¿Puede hacerlo él, que es el sirviente del género humano, presente en todos los lugares y para todos? El ser humano tiene mucho que aprender de qué exceso ha de guardarse en el uso de los sacrificios (...); el progreso seguirá siendo insuficiente, mientras su pensamiento no tenga de Dios la idea que ha de tener, la de

un Dios que lo posee todo, que lo da todo, de un bienhechor desinteresado (C. a Lucilio, IV, 95, 47s).

Un Dios no fabricado por los humanos (v. 28-29)

Dejemos por ahora los v. 26-27, que presentan más dificultades, y pasemos a los v. 28-29.

¿Hay que relacionar la primera parte del v. 28 («en él tenemos la vida, el movimiento y el ser») con lo anterior (v. 27b: «no está lejos de cada uno de nosotros») o con lo que sigue (v. 28b: «porque somos de su raza»)? De todas formas, el v. 28a mantiene vínculos con los dos pasajes, vinculado al primero (v. 27b) por un «porque» y al segundo (v. 28b) por «como han dicho algunos de vuestros poetas». Sin embargo, a partir de este v. 28a, se advierte la aparición del sujeto «nosotros», siendo así que era «él» desde el v. 24; por tanto, esto invitaría a relacionarlo más bien con lo que sigue. Y esto es también mejor desde el punto de vista del pensamiento: en efecto, «en él tenemos la vida, el movimiento y el ser» (v. 28a) puede comprenderse muy bien en relación con «somos de su raza» (v. 28b), ya que este último término (*genos*) connota la idea de origen, de procedencia, de nacimiento. Se comprueba además que, así reunidos, los v. 28-29 muestran ciertas afinidades con el v. 25:

28 *En efecto, en él tenemos la vida, el movimiento y el ser, como han dicho algunos de vuestros poetas: «Nosotros somos de su raza».* 25b *El (Dios) que da a todos vida, aliento y todas las cosas,*

29 *Siendo, pues, de la raza de Dios, no hemos de pensar que la divinidad sea semejante al oro, la plata o la piedra, obra del hombre.* 25a *no es servido por manos humanas como si tuviera necesidad de algo.*

Así, tras el intento de localizar (v. 24) y de dominar (v. 25) a Dios, estos versículos denuncian el de forjarse o fabricarse dioses. Dios no puede ser fabricado por el ser humano, pues éste tiene su origen en él. No puede ser hecho a imagen del hombre, ese Dios que ha hecho al hombre a imagen suya. ¿No es esta concepción bíblica la que se encuentra traducida certeramente en una fórmula («somos de su raza») sacada del poeta griego Arato? (véase el recuadro).

Un Dios a la vez lejano y próximo (v. 26-27)

26 *Si él hizo habitar en toda la faz de la tierra a todo el género humano, salido de un principio único, si fijó a los pueblos los tiempos que les estaban asignados y los límites de su morada,*

27 *era para que los hombres buscasen a la divinidad, para alcanzarla, a ser posible, como a tientas y encontrarla; no está pues lejos de cada uno de nosotros.*

Según algunos, estos versículos deben relacionarse con los v. 28-29 que acabamos de ver: «No hay motivos para introducir una división (...) entre el v. 27 y el v. 28; se prosigue el desarrollo sin discontinuidad, tanto en el aspecto gramatical como en el aspecto lógico, desde el comienzo del v. 26 hasta el final del v. 29» (J. Dupont, *Etudes sur les Actes des Apôtres*, 418, nota 80). Así, estos versículos servirían todos juntos para expresar una misma idea fundamental a propósito de Dios: no hay que confundirlo con los objetos fabricados por el hombre.

Nosotros, por el contrario, creemos que los v. 26-27 expresan a propósito de Dios una idea —o incluso dos— distinta de la que se afirmó en los v. 28-29. Y lo mismo

«UNO DE VUESTROS POETAS»

El poeta al que se refiere Pablo en el discurso de Atenas (Hch 17, 28) se llamaba Arato. Natural de Cilicia, como también Pablo, escribió en el siglo III a. C. una especie de tratado de astronomía. Al comienzo de este poema, está la frase citada por Pablo:

«¡Que todo canto comience por Zeus! Nunca dejemos, mortales, su nombre sin alabanza. Todo está lleno de Zeus, las calles y plazas donde se reúnen los hombres, el amplio mar y los puertos; en cualquier lugar adonde vayamos, todos necesitamos de Zeus. *Somos incluso de su raza*. Y él, como un amorosísimo padre, da a los hombres signos propicios, nos anima al trabajo, recordándonos la preocupación del pan cotidiano. Indica el tiempo en que la tierra es mejor para el trabajo de los bueyes y para el azadón; dice cuándo la estación es buena para remover la tierra junto a las plantas y sembrar todos los granos. Pues él es quien ha fijado los signos en el cielo separando las constelaciones; ha trazado el plan para todo el año por una sucesión de astros que pueden indicarnos muy bien la tarea, para que nos lleguen a los humanos debidamente maduros los frutos de las diversas estaciones. Por ello los hombres lo invocan siempre el primero y el último.

¡Salve, padre, maravilla soberana, poderoso bienhechor de los mortales, tú mismo y la primera raza! ¡Salve, musas dulcísimas! Mi anhelo es decir el destino de los astros, en cuanto está permitido; llevad a buen término todo mi canto».

Fenómenos, I. 1, en *Vida y religiones en el imperio romano* (Documentos en torno a la Biblia, 13). Verbo Divino, Estella 1986, 31.

que en dichos versículos y en los v. 24-25, la idea se expresa por medio de una oposición: por un lado, aunque sea siempre con dificultades, es posible en principio encontrar a Dios (v. 26-27a); por otro, ese Dios de acceso tan difícil está sin embargo muy cerca de todo ser humano (v. 27b).

¿Cómo puede llegarse a conocer a Dios? El v. 26 enumera los caminos que Dios ha previsto para ello, pero no es fácil determinar su sentido exacto. Por ejemplo, ¿cómo hay que comprender la fórmula *ex henos*, que la versión citada anteriormente traducía por «salido de un principio único»? ¿Hay que comprender que la humanidad debe su origen a un mismo principio divino o que descende de un solo ser humano? En el v. 26b, ¿qué es lo que designan exactamente los tiempos y los lugares que Dios ha delimitado cuidadosamente para la familia humana? ¿Hay que ver en esos *kairoi* períodos de la historia de la humanidad, o bien simplemente las estaciones del año, como ocurre en 14, 17 en el pequeño «discurso» de Listra, dirigido también a los paganos y que tiene muchas afinidades con el de Atenas? Tendríamos aquí simplemente, traspuesto a una perspectiva y a una terminología más filosóficas, un pensamiento bíblico como el que expresa, por ejemplo, el Sal 74, 17: «Tú, que pusiste los límites de la tierra, el verano y el invierno, eres tú el que los formaste».

Sea de ello lo que fuere, la idea general en todo caso parece ser la de un orden o una ordenación inherentes al mundo creado y a partir de los cuales es posible conocer a Dios. El pequeño discurso de Listra (14, 17a) contiene esta misma idea de que Dios se manifiesta a través de sus obras en el universo y en la historia: «... no ha dejado sin embargo de dar testimonio de sí por sus beneficios». A pesar de todo, reconoce (17, 27a) que Dios sigue estando lejos, en el sentido de que, de hecho, sólo se puede ir hacia él a tientas, siendo así que está muy cerca (17, 26b) del ser humano creado a su imagen (17, 28).

DE LOS IDOLOS A DIOS

Como el de Atenas, el pequeño discurso de Listra en Hch 14, 15-17 recogía ya el esquema característico de la predicación a los paganos, tal como la resume Pablo en 1 Tes 1, 9-10:

1 Tes 1, 9b

os volvisteis a Dios a partir de los ídolos para servir al Dios vivo.

Hch 14, 15b

... predicándoos que os apartéis de esos vanos ídolos para volveros al Dios vivo.

El discurso de Listra designa también a Dios de la misma forma que el de Atenas:

Hch 14, 15b

... que hizo el cielo y la tierra y el mar y todo lo que hay en ellos...

Hch 17, 24

el que hizo el mundo y todo lo que hay en él.

NOVEDAD CRISTIANA Y SABIDURIA PAGANA

Mientras que el discurso de Antioquía de Pisidia (13, 16-41) intentaba explicar la novedad cristiana en relación con la fe de Israel, el de Atenas se esfuerza en hacerlo en relación con la sabiduría pagana.

Allí, las referencias a las Escrituras; aquí, a la cultura y al pensamiento griego. Allí, para introducir la buena nueva de Jesucristo, se insistía en las promesas de Dios y en la espera del mesías; aquí, en el sentimiento religioso, en la sed y el presentimiento de lo divino. Allí, la acentuación de lo particular: «Dios de este pueblo», «Dios de Israel», «nuestros padres», «este pueblo» (13, 17); «para Israel», «para con todo el pueblo de Israel» (13, 24); «hijos del linaje de Abrahán», «para vosotros»

(13, 26); «al lado del pueblo» (13, 31); «nuestros padres», «en favor nuestro, sus hijos» (13, 33); aquí, el acento en lo universal: «Señor del cielo y de la tierra» (17, 24); «de todos», «todas las cosas» (17, 25); «todo el género humano» (17, 16); «todos los humanos», «todos y en todas partes» (17, 30); «el mundo», «para todos» (17, 31)...

**«Comprobadlo todo;
conservad lo que es bueno»**

Pablo les da a los tesalonicenses este consejo (1 Tes 5, 21), a quienes, según los Hechos, acababa de evangelizar antes de dirigirse a Atenas (Hch 17, 1-8). La etapa anterior había sido la de Filipos (16, 11-40); pues bien, a la comunidad de este lugar le escribirá también Pablo algo semejante:

... todo cuanto pueda haber de verdadero, de noble, de puro, de amable, de digno de honor, todo cuanto pueda haber de bueno en la virtud y en la alabanza humana eso es lo que tiene que preocuparos (Flp 4, 8).

El Pablo que Lucas pone en escena en Atenas ¿hace acaso otra cosa más que aplicar estos principios?

El esbozo de evangelización que presenta el discurso de Atenas consiste ante todo en descubrir en una cultura determinada unos valores, unas actitudes, unas concepciones, unas experiencias que están ya allí y en basarse en ellas para anunciar al Dios de Jesucristo. Tras una proliferación de ídolos que con toda razón le indigna, tras unas actitudes y unas concepciones falsas que materializan a la divinidad y fabrican dioses a la medida humana, ¿no hay que ver un sentimiento religioso positivo, la espera de algo más, una sed y una búsqueda de Dios? De ahí es de donde hay que partir para ir más lejos.

Aculturación del discurso cristiano

Además, puesto que se trata de contactar con una cultura determinada, ¿no habrá que formular el misterio

**«NO ESTA LEJOS DE
CADA UNO DE NOSOTROS»
(Hch 17, 27)**

En el areópago de Atenas, entre los que se acercaron a Pablo nos dice Lucas que había algunos filósofos estoicos (Hch 17, 18). El discurso que Pablo pronuncia ante ellos expresa unas ideas muy parecidas a las que encontramos, por ejemplo, en la correspondencia de Séneca, uno de los autores más célebres de esta escuela filosófica. Preceptor del emperador Nerón, hermano del procónsul Galión, ante el que compareció Pablo en Corinto (Hch 18, 12), Séneca escribe en una de sus *Cartas a Lucilio* (carta 41):

«Harás algo excelente y que te será muy provechoso si, como escribes, te encaminas con perseverancia hacia esa sabiduría que sería poco razonable conseguir por medio de otros, si puedes obtenerla por ti mismo. No se trata de elevar las manos al cielo, de pedir a un sacristán que nos deje acercarnos a los oídos de la estatua, como si de esa manera pudiéramos hacernos oír mejor: Dios está cerca de ti; está contigo; está en ti. Sí, Lucilio: un espíritu augusto reside dentro de nosotros mismos, observando y controlando el bien y el mal de nuestras acciones. Nos trata como le tratamos nosotros a él. Nadie es hombre de bien realmente sin la intervención de Dios. Así, pues, ¿quién podría superar la fortuna, si él no le ayudase? Es él el que inspira los designios grandes y heroicos. En el corazón de todo hombre de bien, 'un dios habita; ¿quién es?; no lo sabemos con certeza, pero es un dios'» (Virgilio, *Eneida*, 8, 352)».

en un lenguaje y en unas categorías que le sean accesibles? ¿No es revelador en este sentido el discurso de Hch 17?

La fe a la que Pablo quiere conducir a los atenienses es la misma que la que quiso despertar en los judíos de Antioquía de Pisidia. La misma realidad, el mismo contenido, pero un lenguaje, un «continente» enteramente distintos en cada parte. Ante los judíos, la proclamación cristiana, arraigada como está en el terreno bíblico, encuentra su formulación de algún modo «natural». Entre los griegos, extraños a la revelación bíblica, la proclamación cristiana tiene que adaptarse aun a costa de no ser comprendida, al menos en un primer tiempo.

Casi en todas las afirmaciones del discurso de Atenas es posible aducir alguna referencia escriturística. A pesar de ser fiel a la revelación bíblica, el pensamiento se expresa sin embargo a través de un lenguaje, de unas representaciones, de unas referencias y de unos modos de exposición extraños a la revelación bíblica. Lo esencial es que no se pierda nada a través de ese proceso de transposición; asegurar, por ejemplo, que la afirmación del poeta Arato, «somos de su raza», es perfectamente apta para transmitir a un espíritu griego la riqueza del tema bíblico de la imagen de Dios. Una vez a salvo esta condición, «todo está permitido»; o, para utilizar otra fórmula de Pablo sacada de su contexto: en lenguaje bíblico o en lenguaje griego, «¿qué importa? Después de todo, de una forma o de otra (...), Cristo es anunciado, y eso es lo que me alegra» (Flp 1, 18).

«Sin recurrir a los discursos persuasivos de la sabiduría»: ¿desaprobación de un esfuerzo de adaptación?

Los Hechos refieren que, inmediatamente después de pasar por Atenas, Pablo se dirigió a Corinto (18, 1). Pues bien, unos años más tarde, Pablo escribirá a los corintios:

Cuando llegué a vuestra ciudad, llegué anunciándoos

el misterio de Dios, no con alardes de elocuencia o de sabiduría; pues nunca entre vosotros me precié de saber otra cosa que a Jesucristo, y a Jesucristo crucificado. Me presenté entre vosotros débil y temblando de miedo. Y mi palabra y mi predicación no se basaban en la elocuencia persuasiva de la sabiduría, sino en la demostración del poder del Espíritu, para que vuestra fe no se fundase en la sabiduría humana, sino en el poder de Dios (1 Cor 2, 1-5).

¿No tendremos aquí una descalificación de Pablo del tipo de predicación que había practicado en Atenas? ¿Le habría llevado el fracaso de ésta a renunciar a este tipo de adaptación pastoral o de «aculturación» del discurso cristiano que nos parecía antes una especie de modelo?

En primer lugar, conviene distinguir bien el punto de vista de Pablo del de Lucas. No hay nada en Hch 17 que haga suponer que éste dé del discurso y de la experiencia de Atenas un juicio negativo. Al contrario, como ya hemos señalado de pasada, 17, 16-34 es el único discurso a los paganos cuyo contenido refiere Lucas, lo cual indica ya la importancia que le concede. Además, este discurso tiene que poseer a sus ojos un carácter modelo o por lo menos típico, en cuanto que, como también hemos visto, parece reflejar el proceso y los temas característicos de la predicación cristiana en ambientes paganos (cf. 1 Tes 1, 9s). ¿Habrá que ver en el fracaso relativo que obtuvo aquel discurso la indicación de que hay que renunciar a esta adaptación de la predicación cristiana al lenguaje y a la mentalidad griega? Pero entonces el fracaso relativo del discurso de Antioquía de Pisidia (13, 16-41) ¿indicaría también que hay que renunciar a recurrir a las Escrituras y a la historia de la salvación para predicar a Cristo?

Porque el mismo Pablo no hace ninguna referencia en 1 Cor 1-2 a una experiencia desagradable anterior que le hubiera obligado a cambiar de estilo de predicar. Tampoco dice nunca que haya cambiado de estilo. Debíó ser siempre el mismo en Corinto y en otras partes: un

predicador sin recursos, poco dotado para la elocuencia (2 Cor 10, 10), un profano en la palabra, como se define él mismo en 2 Cor 11, 6. Por otra parte, ese estilo desnudo parece ser que fue el que llevó a los corintios a preferir la elocuencia brillante de Apolo. Por lo demás, en 1 Cor 1-2 no se trata tanto del mensaje como de la manera de predicar. Según ésta fuera más o menos conforme con los cánones de la retórica y de la «sabiduría» griega, los corintios se inclinaban a establecer comparaciones entre los predicadores y a dividirse en torno a ellos. Y eso es precisamente lo que Pablo condena. No hay nada que indique que desapruébe el estilo más brillante de Apolo; afirma solamente que el evangelio que tiene a la cruz como objeto central puede ser también predicado de otra manera, de una forma tan válida y eficaz. Una predicación con medios pobres puede ser incluso más transparente y «proporcionada» con la «locura» de su objeto. En una palabra, la predicación cristiana no debe su valor a su modo de exposición, sino a su contenido. Y no hay nada sin duda que se oponga a que este contenido se formule como en Hch 17 de manera adaptada a un lenguaje y a una mentalidad griega.

Observemos, por otra parte, que la primera carta a los Tesalonicenses, redactada en el 50-51, está más cerca todavía de la experiencia de Atenas (cf. 1 Tes 3, 1), si se acepta esta armonización de los datos de los Hechos y de las cartas. En ella, Pablo no desautoriza de ningún modo la presentación del mensaje cristiano en correspondencia con el proceso descrito en 1 Tes 1, 9s. Pues bien, esta presentación, como hemos visto, es precisamente la que atestigua el discurso de Atenas.

RESURRECCION Y FE CRISTIANA

«Te oiremos sobre esto en otra ocasión». Así es como Pablo se ve interrumpido bruscamente cuando

empieza a hablar de la resurrección de los muertos. Así como la idea de la inmortalidad del alma estaba bien aclimatada en el suelo griego, la de la resurrección corporal resultaba difícil de asimilar.

Piedra de tropiezo en el areópago, la proclamación de la resurrección lo será también ante el sanedrín, cuando Pablo comparezca allí, al final del tercer viaje, para responder a las acusaciones lanzadas contra él:

Pablo, sabiendo que una parte del tribunal eran saduceos y otra fariseos, gritó así: «Hermanos, yo soy fariseo, hijo de fariseos; y soy juzgado por la esperanza en la resurrección de los muertos». Apenas decir esto, surgió una discusión entre los fariseos y los saduceos, y se dividió la asamblea (23, 6-8).

«Escándalo para los judíos y locura para los paganos»: ¿no podría decirse a propósito de la resurrección en los Hechos lo que Pablo dice a propósito de la cruz en 1 Cor 1, 23? Efectivamente, en los últimos capítulos de los Hechos (c. 21-28) en particular, la fe en la resurrección de Jesús y la esperanza en la resurrección de los muertos se presentan con insistencia como el objeto central de la fe y de la predicación cristianas y como el motivo principal de las oposiciones y de las acusaciones dirigidas contra Pablo.

En efecto, bajo una u otra forma, estos capítulos repiten en cinco ocasiones por lo menos que la predicación de Pablo recae esencialmente sobre la *resurrección de Jesús*. Como hemos visto, esto se encuentra tres veces (22, 15.18; 26, 16) en el segundo y en el tercer relato de la conversión: Pablo tiene que ser testigo del Resucitado que se le ha aparecido en el camino de Damasco. Por otra parte, es este punto el que opone a Pablo y a los judíos, como explica el procurador Festo al rey Agripa:

Ellos (los jefes judíos) tenían solamente contra él no sé qué críticas contra su religión y a propósito de un tal Jesús que murió y que Pablo afirma que vive (25, 19).

Cuando comparece él mismo ante el rey Agripa, Pablo resumirá así toda su predicación:

... hasta hoy no he cesado de atestiguar (...) de lo que los profetas y Moisés habían declarado que tenía que pasar: que el Cristo sufriría y que, resucitado el primero de entre los muertos, anunciaría la luz al pueblo y a las naciones paganas (28, 22s).

«Resucitado el primero de entre los muertos»: esta fórmula indica muy bien que la resurrección de Jesús constituye el fundamento de la esperanza en la resurrección de los muertos. Por eso mismo, otros pasajes pueden presentarla como el objeto central de la predicación cristiana. Además de 23, 6-8, antes citado (comparencia de Pablo ante el sanedrín), los últimos capítulos de los Hechos presentan aún otros cuatro testimonios en esta línea. Cuando comparece ante Félix, Pablo explica en dos ocasiones que los judíos no pueden acusarle a propósito de una esperanza que comparte con ellos:

... teniendo en Dios la esperanza, como ellos mismos la tienen, de que habrá una resurrección de los justos y de los pecadores (24, 15).

Que digan al menos de qué delito me hallaron culpable cuando comparecí ante el sanedrín. A no ser que sea por la única palabra que grité, de pie, en medio de ellos: «Es debido a la resurrección de los muertos por lo que me han traído a juicio hoy ante vosotros» (24, 20s).

Este mismo motivo es el que se alega más tarde ante el rey Agripa y finalmente ante los judíos de Roma:

Y ahora, estoy sometido a juicio por la esperanza de la promesa hecha por Dios a nuestros padres (...). Por esta esperanza, oh rey, he sido acusado por los judíos.

¿Por qué os parece increíble que Dios puede resucitar a los muertos? (26, 6-8).

Por eso mismo pedí veros y hablar con vosotros. Es por causa de la esperanza de Israel por lo que llevo estas cadenas (28, 20).

¿A qué se debe esta insistencia? ¿Por qué se empeña tanto Lucas en repetir, ante los judíos y ante los romanos, que la resurrección de los muertos, que engloba sutilmente a la de Jesús, constituye el motivo de acusación de Pablo? Observamos, por otra parte, que, al obrar así, se desvía hábilmente de lo que los judíos señalan como motivo, a saber, la actitud de Pablo frente al templo (21, 28; 24, 6; 25, 8) y frente a la ley mosaica (21, 21.28; 24, 5; 25, 8).

¿No encontramos aquí otro aspecto de esta «apolo-gética bidireccional» que antes comentábamos (p. 40)? Al insistir en la resurrección como objeto central de la fe cristiana, Lucas subraya la continuidad entre ésta y la esperanza de Israel. De hecho, en el siglo I, la fe en la resurrección de los muertos era aceptada generalmente en el judaísmo, especialmente por los fariseos (cf. 23, 7). Entonces –insinúa el autor de los Hechos– ¿por qué el judaísmo va a rechazar a los cristianos? Si el fariseísmo –único partido todavía con vida en el momento en que escribe Lucas– es tolerado, ¿no habrá que tolerar también el «Camino» que comparte con él la misma esperanza? Por otra parte, ¿por qué los romanos van a perseguir la fe cristiana? ¿No profesa ésta, en lo esencial, la misma doctrina característica que la religión judía? Si reconocen legalmente el judaísmo, ¿por qué no van a reconocer también a los cristianos?

DE LOS HECHOS DE LOS APOSTOLES A NUESTROS HECHOS

La apertura. Apertura de Pablo a Jesucristo en el camino de Damasco y luego, desde allí, a todas las naciones por los caminos del mundo (9; 22; 26). Apertura de la iglesia a todos sin excepción, tanto «zelotes» como sin-ley, en el «concilio» de Jerusalén (15). Apertura del evangelio a los «hijos del linaje de Abrahán» (13), así como a los paganos «que adoran a Dios sin conocerlo» (17). ¿Qué nos dice todo esto hoy a nosotros?

UNA FE PARA TODOS

El paso de un particularismo estrecho a un universalismo sin límites. Los tres relatos de la conversión hacen de Pablo el testigo por excelencia de todo esto. De la experiencia de Damasco, unida a la del primer viaje misionero, el antiguo «zelote» que Lucas pone en escena saca la convicción de que el evangelio está hecho para todo el mundo. Que la salvación de Dios realizada en Jesucristo, el perdón de los pecados y el don del Espíritu se les ofrece a todos. El convencimiento de que todo aquello de que había disfrutado Israel: la ley, la revelación, su propia unión como pueblo, todo esto no era más que un medio y no un fin en el designio de Dios. Que Dios quería la salvación y la reunión de la humanidad entera.

Mediante una transposición, ¿no sigue valiendo para la iglesia lo que valía antes para Israel? Ni el antiguo pueblo ni el nuevo pueden considerarse como el «pueblo de Dios» con exclusión de los demás. La reunión ya realizada por la gracia de Dios no es más que el signo y el medio de la reunión universal que intenta llevar a cabo la misma gracia de Dios. La iglesia, lo mismo que Israel, no puede replegarse sobre sí misma, sobre la salvaguardia y

la protección celosa de sus privilegios y de sus instituciones, sobre sus problemas o sus gratificaciones internas, ni siquiera sobre sus sínodos y sus concilios. La fe que ella ha acogido, el evangelio que está en la fuente de su vida: todos esos bienes están hechos para todo el mundo, para la vida de la humanidad entera.

... PERO NO UNA VEZ POR TODAS

Hay que decir a todos esa fe. Pero la manera de decirlo no se ha fijado una vez por todas. Lo que hay que proteger es la realidad y no las palabras. ¿No es esto lo que se deduce particularmente de Hch 17? En efecto, a los ojos del autor de los Hechos, la experiencia de Atenas representa un esfuerzo significativo para llegar a una cultura diferente de la que había dado origen a la fe cristiana y la había acogido para adaptarla a sí misma. La buena nueva de Jesucristo había encontrado primero la forma de proclamarse en relación con la tradición religiosa judía, como atestigua por ejemplo la predicación de Pablo en la sinagoga de Antioquía de Pisidia (13). Pero, desde el momento en que se decide a abrirse a los paganos, necesita decir la misma buena nueva con ayuda de otras imágenes, otras referencias, otras categorías.

En realidad, incluso cuando Pablo, en sus cartas, se dirige a las comunidades procedentes mayoritariamente del paganismo, la referencia a las Escrituras y a la historia de Israel no desaparece por completo de su testimonio. El discurso de Atenas, por el contrario, y en esto precisamente es como resulta típico e instructivo, se presenta como un esfuerzo para expresar la fe en térmi-

nos exclusivamente «paganos», por así decirlo, sin hacer nunca referencia a las Escrituras, a las esperanzas, a la historia o a la experiencia de Israel. O, mejor dicho, «todo lo que se dice en Atenas está inspirado en la Biblia, pero traducido en equivalentes griegos» (Y. Saout, *Cette activité libératrice... Études sur les Actes des Apôtres*. Mame, Tours 1984, 260). No sólo el evangelio está hecho para todos, sugiere Lucas, sino que puede transmitirse de modo que todos puedan comprenderlo y asimilarlo. Si verdaderamente el evangelio es universal, debe poder penetrar en todas las culturas. Hoy como ayer, la adaptación caracteriza necesariamente a la misión y al discurso cristiano.

¿POR QUE Y COMO HACERSE OIR?

El anuncio del evangelio tiene que adaptarse a las diversas culturas, pero, aun suponiendo que se tenga el lenguaje adecuado para ello, ¿cómo hacerse oír en unas culturas que no toman en serio la cuestión de Dios? ¿Cómo interpelar cuando no son ya las palabras, sino la realidad misma, lo que causa dificultades? ¿Cuando antes de responder a la cuestión sobre *qué creer* hay que tocar la cuestión de *por qué creer*?

Una vez más, el discurso de Hch 17 tiene algo que decirnos. Porque, en definitiva, este discurso se dirige a unos hombres que no toman a Dios en serio. Bien porque la cuestión de Dios les parece simplemente una cuestión entre otras, que a veces interesa por pura curiosidad, pero que no compromete a nada, lo mismo que las demás «doctrinas» o «novedades» que se oyen por el areópago (un tenderete más en el supermercado de las ideas...). O bien porque ya se ha admitido en principio la idea de Dios: se cree en principio, pero el Dios en quien se cree se ha convertido en una especie de ídolo, con el que se mantiene tan sólo una relación «materializada», ritual y formalista. Un Dios decorativo y tranquilizador

quizás, pero tan poco «desconcertante» como un ídolo mudo.

En un contexto semejante, la evangelización debe volver sin duda a los grandes acentos del discurso de Pablo. Antes de hablar de la iglesia, de los sacramentos, de la moral, del mismo Jesucristo, conviene hacer hallar de nuevo el sentido de la trascendencia y de la seriedad de Dios. En definitiva, lo que Pablo proclama en Atenas se reduce a una convicción fundamental: Dios es *alguien*.

Esto puede comprenderse quizás de dos maneras. Primero, en el sentido con que se dice: «Fulano o mengano es alguien». Es decir, un ser que tiene consistencia, importancia, un ser que cuenta y con el que hay que contar. Dios no es una idea sin agarre en la vida, ni un refugio consolador para los días sombríos. Dios, proclama Pablo, es el fundamento radical del ser y de la vida (17, 24-28); sin él no se puede existir ni es posible subsistir. Admitir a Dios cambia por completo el sentido y la orientación de la vida.

Dios es alguien: esto significa también que es una persona y no una cosa que pueda fabricarse y manipularse a capricho. Siendo una persona, Dios ha hablado y se ha dado a conocer. Siendo una persona, Dios quiere mantener con los seres humanos unas relaciones personales. Siendo una persona, Dios se interesa por nuestras vidas. El Dios que interpela a cada uno no puede contentarse con una vida lograda a medias: «... Cada uno, sea quien sea y esté donde esté, es llamado por él a la conversión» (17, 30). Porque la vida tiene un sentido y la orientación que se le dé no es indiferente en el plan de Dios: «Porque él ha fijado un día en que juzgará al mundo con justicia» (17, 31a). Porque la vida humana, tal como Dios la concibe y como «Dios la ha garantizado al resucitar» a Jesús de entre los muertos (17, 31b), está hecha para desembocar en una plenitud. Y puesto que los hombres están «destinados a la vida eterna» (13, 48), esta plenitud no es otra sino la comunión en la vida de Dios.

PARA PROSEGUIR EL ESTUDIO

El presente cuaderno ha ido ya precedido por otros tres, dedicados a los *Hechos de los Apóstoles*:

– CB 21. Una lectura de *Los Hechos de los Apóstoles* va recorriendo todo el libro y ofrece así una buena visión de conjunto.

– CB 26. *San Pablo y su tiempo*, de E. Cothenet, estudia los datos de los *Hechos* que se refieren a Pablo y a su actividad misionera.

– CB 60. *Misión y comunidad*, de M. Gourgues, se centra en la primera parte (c. 1-12) y en particular en algunos textos y temas más importantes.

En estos tres cuadernos se ofrece al lector una bibliografía conveniente.

He aquí algunas referencias complementarias:

1) La visión de conjunto de Hch 13-28

– Sobre los viajes misioneros de Pablo:

- CB 26, p. 30-34 (1.º viaje): p. 49-62 (2.º viaje): p. 63-68 (3.º viaje); p. 70-80 (viaje de la cautividad).

– Sobre el equipo apostólico de Pablo y sus «estrategias misioneras»:

- CB 21, p. 44, 55.
- CB 26, p. 28-30, 50-52, 55-56, 64.

– Sobre el papel del Espíritu en los *Hechos*, y especialmente en los c. 13-28:

- CB 21, p. 68-73.
- CB 60, p. 36-38.
- R. Brown, *Las iglesias que los apóstoles nos dejan*. DDB, Bilbao 1988, 61-75.

2) Los relatos de conversión de Pablo

– Sobre el género literario particular y el lenguaje apocalíptico y sobre ciertos aspectos simplemente mencio-

nados de pasada en este cuaderno (vgr., el papel de Ananías, la entrada de Pablo en la comunidad de Damasco...):

- CB 26, p. 12-16.
- S. Sabugal, *Conversión de san Pablo*. Herder, Barcelona 1976.
- J. Rius-Camps, *El camino de Pablo a la misión de los paganos*. Comentario lingüístico y exegético a Hch 13-28. Cristiandad, Madrid 1984.

3) El «concilio de Jerusalén» (Hch 15, 1-35)

– Sobre el judeo-cristianismo y el papel de Santiago:

- CB 21, p. 45-47.
- G. Theissen, *Estudios de sociología del cristianismo primitivo*. Sígueme, Salamanca 1985.
- W. A. Meeks, *Los primeros cristianos urbanos*. El mundo social del apóstol Pablo. Sígueme, Salamanca 1983.

– Sobre las comunidades judías de la diáspora, su importancia y su estatuto en el imperio romano:

- H. Guevara, *Ambiente del pueblo judío en tiempos de Jesús*. Cristiandad, Madrid 1985.
- A. Paul, *El mundo judío en tiempos de Jesús*. Cristiandad, Madrid 1982.

4) Los grandes discursos de la segunda parte de los Hechos

- J. Roloff, *Hechos de los Apóstoles*. Cristiandad. Madrid 1984.
- E. Tranchard Barrat, *Los Hechos de los Apóstoles*. Madrid 1962.
- A. Wikenhauser, *Los Hechos de los Apóstoles*. Herder, Madrid 1967.

Recuadros

«También a los paganos...»	p.7
Diagrama para la lectura de los Hechos de los apóstoles	15
Los tres relatos de la vocación de Pablo	18
De los relatos de Lucas al testimonio de Pablo ..	22
Insistencias teológicas e intereses políticos	28
«No más cargas que éstas»	38
Los «temerosos de Dios»	39
«A la sombra de una religión legal»	40
Seis discursos, un mismo mensaje	46
Un midrás cristiano	51
«Los hombres más religiosos»	54

«Uno de vuestros poetas»	56
De los ídolos a Dios	57
«No está lejos de cada uno de nosotros»	58

Textos estudiados

9, 1-19	p.16
13, 14-51	45
15, 1-35	29
17, 16-34	52
22, 3-21	16
26, 9-18	16

Contenido

Este cuaderno es la continuación del cuaderno 60: *Misión y comunidad*. Michel GOURGUES, dominico de Ottawa, estudia aquí los textos de la segunda parte de los Hechos de los apóstoles (c. 13-28) en función del tema de la apertura a los otros, la misión. Su trabajo, rico y preciso, pero muy accesible, guía al lector a través de la parte de los Hechos menos conocida; endereza algunas ideas corrientes poco exactas y abre nuevas pistas de lectura, concretamente sobre las relaciones entre Israel y la joven iglesia y sobre la apertura a los paganos de hoy.

Visión de conjunto de Hch 13-28	p. 5
Una llamada, tres relatos: la vocación de Pablo (c. 9; 22; 26) .	16
La apertura decisiva: la asamblea de Jerusalén (c.15)	29
«Judío con los judíos; sin-ley con los sin-ley»	45
– La predicación en Antioquía de Pisidia (c. 13)	45
– El discurso en el areópago de Atenas (c. 17)	52
De los Hechos de los apóstoles a nuestros hechos	62
Recuadros	65
Para proseguir el estudio	64