

Biblia comentada.

**Texto de la Nácar-Colunga.
Hechos de los Apóstoles y Epístola a los Romanos,
por Lorenzo Turrado.**

Tomo VI a.

**Para Usos Internos y Didácticos Solamente
Adaptación pedagógica: Dr. Carlos Etchevarne, Bach. Teol.**

Contenido:

Los Hechos de los Apóstoles.

Introducción.

Idea general del libro. Autor. Fecha del libro. La cuestión de las fuentes. Valor histórico del libro. Los discursos. El texto.

Introducción, 1:1-11.

Prólogo, 1:1-3. Últimos días de Jesucristo en la tierra, 1:4-8. La ascensión, 1:9-11.

I. La Iglesia en Jerusalén, 1:12-8:3.

El grupo de los apóstoles, 1:12-14. Elección de Matías, 1:15-26. Venida del Espíritu Santo en Pentecostés, 2:1-13. Discurso de Pedro, 2:14-36. Efecto del discurso de Pedro y primeras conversiones, 2:37-41. Vida de la comunidad cristiana primitiva, 2:42-47. Curación de un cojo de nacimiento, 3:1-11. Discurso de Pedro al pueblo en el pórtico de Salomón, 3:12-26. Pedro y Juan ante el sanedrín, 4:1-22. Oración de los apóstoles, 4:23-31. Unión fraterna de los fieles, 4:32-37. El caso de Ananías y Safira, 5:1-11. Numerosos milagros de los apóstoles y continuo. aumento de fieles, 5:12-16. Los apóstoles, nuevamente arrestados, comparecen ante el sanedrín, 5:17-33. Intervención de Gamaliel, 5:34-42. Elección de los siete diáconos, 6:1-7. Esteban, conducido ante el sanedrín, 6:8-15. Discurso de Esteban, 7:1-53. Martirio de Esteban, 7:54-60. Persecución contra la Iglesia, 8:1-3.

II. Expansión de la Iglesia Fuera de Jerusalem 8:4-12:25.

Predicación del diácono Felipe en Samaría 8:4-8. Simón el Mago, 8:9-25. Bautismo del eunuco etíope, 8:26-40. Saulo, camino de Damasco, 9:1-2. La conversión de Saulo, 9:3-9. Saulo y Ananías, 9:10-19. Predicación de Saulo en Damasco, 9:19-25. Visita de Saulo a Jerusalén y regreso a Tarso, 9:26-30. Correrías apostólicas de Pedro, 9:31-43. El centurión Cornelio, 10:1-8. Misteriosa visión de Pedro, 10:9-23. Pedro en casa de Cornelia, 10:23-33. Discurso de Pedro, 10:34-43. Bautismo de los primeros gentiles, 10:44-48. La noticia del suceso en Jerusalén, 11:1-18. Fundación de la iglesia de Antioquía, 11:19-26. La iglesia de Antioquía envía limosnas a Jerusalén, 11:27-30. Muerte de Santiago y prisión de Pedro, 12:1-5. Liberación milagrosa de Pedro, 12:6-17. La muerte del perseguidor, 12:18-23. Bernabé y Saulo regresan a Antioquía, 12:24-25.

III. Difusión de la Iglesia en el Mundo Greco-Romano, 13:1-28:31.

Bernabé y Saulo, elegidos para el apostolado a los gentiles, 13:1-3. Evangelizan la isla de Chipre, 13:4-12. Pasan los misioneros al Asia Menor, 13:13-15. Discurso de Pablo en la sinagoga de Antioquía, 13:16-41. Efectos del discurso de Pablo, 13:42-52. Pablo y Bernabé en Iconio, 14:1-7. Evangelización de Listra y Derbe, 14:8-20. Regreso a Antioquía de Siria, 14:21-28. El problema de la obligación de la Ley, 15:1-2.

El concilio de Jerusalén.

Comisionados por la iglesia de Antioquía, Pablo y Bernabé suben a Jerusalén, 15:2-5. Reunión de la iglesia de Jerusalén y discurso de Pedro, 15:6-12. Discurso de Santiago, 15:13-21. El decreto apostólico, 15:22-29. Promulgación del decreto en Antioquía, 15:30-35.

Segundo viaje misional de Pablo, 15:36-18:22.

Separación de Pablo y Bernabé, 15:36-41. Llega Pablo a Licaonia acompañado de Silas, en Listra tornan por compañero a Timoteo, 16:1-5. A través del Asia Menor, 16:6-10. Pasan los misioneros a Europa, deteniéndose en Filipos, 16:11-15. Prisión de Pablo y Silas, 16:16-24. Liberación milagrosa de los misioneros, 16:25-40. En Tesalónica, 17:1-9. En Berea, 17:10-15. Pablo, en Atenas, 17:16-21. Discurso en el Areópago, 17:22-34. Pablo, en Corinto, 18:1-11. Es acusado ante Gallón, 18:12-17. Regreso a Antioquía, 18:18-22.

Tercer viaje misional de Pablo, 18:23-28.

Pablo y Apolo, 18:23-28. Pablo en Efeso, 19:1-20. Motín contra Pablo, 19:21-40. Pablo deja Efeso, recorriendo Macedonia y Grecia, 20:1-5. La “fracción del pan” en Tróade, 20:6-12. De Tróade a Mileto, 20:13-16. Discurso de Pablo en Mileto, 20:17-38. De Mileto a Jerusalén, 21:1-16.

El Prisionero de Cristo, 21:17-28:31.

Pablo en Jerusalén, 21:17-26. Prisión de Pablo, 21:27-40. Discurso de Pablo al pueblo, 22:1-21. Apela Pablo a su condición de ciudadano romano, 22:22-30. Pablo ante el sanedrín, 23:1-11. Complot de los judíos contra Pablo, 23:12-22. Pablo es conducido a Cesárea, 23:23-35. El proceso ante Félix, 24:1-21. Es diferida la causa, 24:22-27. Nuevo proceso ante el procurador Festo, y apelación al César, 25:1-12. El caso de Pablo, expuesto ante el rey Agripa 25:13-27. Discurso de Pablo, 26:1-32. Camino de Roma, 27:1-6. De las costas de Asia a la isla de Malta, 27:7-44. Parada en Malta, 28:1-10. De Malta o Pozzaoli y Roma, 28:11-15. En Roma, 28:16-31.

Epístolas Paulinas.

Introducción.

I. biografía de San Pablo. 1. El fariseo perseguidor de la Iglesia. 2. Conversión y primeras actividades del convertido. 3. Los tres grandes viajes misionales. 4. El prisionero de Cristo. 5. Últimos años. 6. Cronología de la vida de Pablo.

II. Las cartas.

1. Pablo, escritor. 2. Las cartas paulinas en el conjunto de la epistolografía antigua, 3. El orden cronológico de las cartas. 4. Riqueza doctrinal. 5. Fuentes de la doctrina de Pablo. 6. Autenticidad.

Epístola a los Romanos.

Introducción.

La iglesia de Roma. Ocasión de la carta. Estructura o plan general. Perspectivas doctrinales.

Introducción, 1:1-17.

Saludo epistolar, 1:1-7. Elogio de los fieles de Roma en forma de acción de gracias a Dios, 1:8-15, Tema de la carta, 1:16-17.

I. Justificación Por Medio de Jesucristo, 1:18.-11:36.

Culpabilidad de los gentiles, 1:18-23. El castigo divino, 1:24-32. Culpabilidad de los judíos, 2:1-11. Ni la Ley ni la circuncisión dispensan de la rectitud interior, 2:12-29. Todos, judíos y gentiles, reos ante el tribunal de Dios., 3:1-20 La justificación mediante la fe y no mediante la Ley, 3:21-31. Incluso Abraham fue ya justificado por su fe, 4:1-25. La justificación, prenda de la salud eterna, 5:1-11. Paralelismo entre Cristo y Adán, 5:12-21. El cristiano, unido a Cristo por el bautismo, está muerto al pecado, 6:1-14. El servicio del pecado y el de Dios, 6:15-22. El cristiano, muerto a la Ley, 7:1-6. La Ley y el pecado, 7:7-12. La potencia maligna del pecado, 7:13-25. La vida de gracia o vida del espíritu, 8:1-11. Hijos de Dios y herederos del cielo, 8:12-17. Certeza de nuestra esperanza, 8:18-30. Himno de la esperanza cristiana, 8:31-39. La salud mesiánica y el pueblo de Israel, 9:1-5. Dios no ha sido infiel a sus promesas, 9:6-13. Ni ha sido injusto, 9:14-29. La culpabilidad de Israel, 9:30-33. Justicia por la Ley y justicia por la fe, 10:1-13. Los judíos son inexcusables, 10:14-21. La futura conversión del pueblo judío, 11:1-32. Himno final de rendido homenaje a la grandeza de Dios, 11:33-36.

II. Exigencias Morales de la Justificación, 12:1-15:13.

Lo que debe ser la vida del cristiano, 12:1-2. Cada cristiano debe sentir modestamente de sí, contentándose con la función que le haya sido asignada en la comunidad, 12:3-8. Consejos de vida cristiana, centrados en la práctica de la caridad, 12:9-21. Obediencia a los poderes públicos, 13:1-7. De nuevo el precepto de la caridad, 13:8-10. Exhortación a la vigilancia, 13:11-14. Un caso de conciencia: los “fuertes” y los “débiles”, 14:1-23. El ejemplo de Jesucristo, 15:1-13.

Epilogo, 15:14-16:27.

Excusas por haber escrito, 15:14-21. Proyectos de viaje, 15:22-33. Recomendaciones y saludos, 16:1-24. La gran doxología final, 16:25-27.

Los Hechos de los Apóstoles.

Introducción.

Idea general del libro.

En los manuscritos griegos antiguos suele aparecer este libro bajo el título de Πράξεις αποστόλων, o sea, Hechos de Apóstoles; algunos manuscritos añaden el artículo, “Hechos de *los* Apóstoles,” y otros ponen simplemente “Hechos.” En los manuscritos latinos es llamado “Actus Apostolorum,” o también “Acta Apostolorum.”¹ Títulos de esa clase estaban entonces muy en uso en la literatura helenística. Así, tenemos las Πράξεις Αλεξάνδρου, de Galístenes; y las Πράξεις 'Αννίβα, de Sósilo. No se trataba en estos li-

bros de presentar una biografía o historia completa del personaje aludido (Alejandro o Aníbal), sino simplemente de recoger las gestas más señaladas; es precisamente lo que hace también Lucas respecto de los personajes por él elegidos, los *apóstoles*. Claro que, en realidad, el título no corresponde del todo al contenido, pues, de hecho, Lucas apenas habla de otros apóstoles que de Pedro y Pablo; pero todo da la impresión de que Lucas presenta **a los “apóstoles” como colegio** (cf. 1:2.26; 2:14; 5:18; 6:2; 8:14; 9:27; 11:1; 15:2), de ahí que le baste con detenerse en sus portavoces y figuras capitales².

El libro es de importancia suma para la historia del cristianismo, pues nos presenta a éste en ese momento clave en que comienza a desarrollarse.

Con razón se ha dicho que este libro es como una continuación de los Evangelios y una prolucción a las Epístolas. En efecto, los Evangelios terminan su narración con la muerte, resurrección y ascensión de Jesucristo; a su vez, las Epístolas (paulinas y católicas) suponen ya más o menos formadas las comunidades cristianas a las que van dirigidas; pues bien, a llenar ese espacio intermedio entre Evangelios y Epístolas, hablándonos de la difusión del cristianismo a partir de la ascensión del Señor a los cielos, viene el libro de los Hechos.

El tema queda claramente reflejado en las palabras del Señor a sus apóstoles: “Descenderá el Espíritu Santo sobre vosotros, y seréis mis testigos en Jerusalén, en toda la Judea, en Samaría y hasta los extremos de la tierra” (1:8). En efecto, a través del libro de los Hechos podemos ir siguiendo los primeros pasos de la vida de la Iglesia, que nace en Jerusalén y se va extendiendo luego gradualmente, primero a las regiones cercanas de Judea y Samaría y, por fin, al mundo todo. Esta salida hacia la universalidad implicaba una trágica batalla con el espíritu estrecho de la religión judía, batalla que queda claramente reflejada en el libro de los Hechos y que pudo ser ganada gracias a la dirección y luces **del Espíritu Santo**, como constantemente se va haciendo notar (cf. 6:1-14; 11:1-18; 15:1-33).

Tan en primer plano aparecen las actividades del Espíritu Santo, que no sin razón ha sido llamado este libro, ya desde antiguo, *el evangelio del Espíritu Santo*³. Apenas hay capítulo en que no se aluda a esas actividades, cumpliéndose así la promesa del Señor a sus apóstoles de que serían “bautizados,” es decir, como “sumergidos” en el campo de acción del Espíritu Santo (1:5-8). Con su efusión en **Pentecostés** se abre la historia de la Iglesia (2:4.33), interviniendo luego ostensiblemente en cada una de las fases importantes de su desarrollo (cf. 4:8-12; 6:5; 8:14-17; 10:44; 11:24; 13:2; 15:8.28). El es quien ordena (8:29; 10:19-20; 13:2; 15:28), prohíbe (16:6-7), advierte (11:27; 20:23; 21:11), da testimonio (5, 32), llena de sus dones (2:4; 4:8.31; 6:5.10; 7:55; 8:17; 9:17. 31; 10:44; 11:15; 13:9-52; 19:6; 20:28), en una palabra, es el principio de vida que anima todos los personajes. Los fieles vivían y como respiraban esa atmósfera de la presencia del Espíritu Santo. Por eso, como la cosa más natural, dirá San Pedro a Ananías que con su mentira ha pretendido engañar al Espíritu Santo (5:3); y como la cosa más natural también, San Pablo se extrañará de que en Efeso unos discípulos digan que no saben nada de esas efusiones del Espíritu Santo (19:2-6). Tan manifiesta era su presencia en medio de los fieles, que Simón Mago trata de comprar por dinero a los apóstoles ese poder con que, **por la imposición de manos, comunicaban el Espíritu Santo** (8:18).

Atendiendo a la materia misma del libro, más bien que a posibles intenciones del autor, de interpretación siempre problemática, podemos distinguir tres partes:

I. *La Iglesia en Jerusalén* (1:1-8:3). — Últimas instrucciones de Jesús (1:1-8). — En espera del Espíritu Santo (1:9-26). — La gran efusión de Pentecostés (2:1-41). — Vida de los primitivos fieles (2:42-47). — Actividades de los apóstoles y persecución por parte del Sanedrín (3:1-5:42). — Elección de los siete diáconos y martirio de Esteban (6:1-7:60). — Dispersión de la comunidad jerosolimitana (8:1-3).

II. *Expansión de la Iglesia fuera de Jerusalén* (8:4-12:25). — Predicación del diácono Felipe en Samaría (8:4-25). — Bautismo del eunuco etíope (8:26-40). — Conversión y primeras actividades de Saulo (9:1-30). — Gorrerías apostólicas de Pedro (9:31-43). — Conversión en Cesárea del centurión Cornelio (10:1-11:18). — Fundación de la iglesia de Antioquía (11:19-30). — Persecución de la iglesia en Jerusalén bajo Herodes Agripa (12:1-25).

III. *Difusión de la Iglesia en el mundo grecorromano* (13:1-28, 31). — Bernabé y Saulo, elegidos para el apostolado a los gentiles (13:1-3). — Viaje misional a través de Chipre y Asia Menor (13:4-14:20). — Regreso de los dos misioneros a Antioquía (14:21-28). — El problema de la obligación de la Ley discutido en Jerusalén (15:1-29). — Alegría de los fieles antioquenos por la solución dada al problema (15:30-35). — Segundo gran viaje misional de Pablo, que, atravesando Asia Menor y Macedonia, llega hasta Atenas y Corinto (15:35-18:17). — Regreso a Antioquía (18:18-22). — Tercer gran viaje misional, con parada especial en Efeso (18:23-19:40). — Sigue a Macedonia y Grecia, regresando luego a Jerusalén (20, i-21:16). — Pablo es hecho prisionero en Jerusalén (21:17-23:22). — Su conducción a Cesárea, donde permanece dos años preso (23, 23-26:32). — Conducción a Roma, donde sigue preso otros dos años (27:1-28:31).

Como fácilmente podrá observarse, en las dos primeras partes, el personaje central es Pedro, y el marco geográfico queda limitado a Jerusalén, extendido luego, en la segunda parte, a Palestina y Siria; en cambio, la tercera parte tiene por personaje central a Pablo, rompiendo definitivamente con ese marco geográfico limitado de las dos primeras partes para llegar hasta Roma, capital del mundo gentil.

No se nos da, pues, una historia completa de los orígenes de la difusión del cristianismo. De hecho, nada se dice de las actividades de la gran mayoría de los apóstoles, e incluso respecto de Pedro se guarda absoluto silencio por lo que toca a su apostolado fuera de Palestina. Tampoco se dice nada de la fundación de ciertas iglesias importantes, como la de Alejandría o la de Roma, cuya fe cristiana es ciertamente anterior a la llegada de San Pablo a esa ciudad. Incluso queda también en penumbra el origen de las iglesias de Galilea (9:31), que sigue siendo un enigma. Recientes tentativas han querido vincularlas a la vida pública de Jesús o a las apariciones en Galilea. Nada podemos decir con certeza; pero, a pesar de sus lagunas, ningún otro libro nos ofrece un cuadro tan completo, dentro de lo que cabe, de la vida de la Iglesia primitiva en sus dogmas, en su jerarquía y en su culto.

Autor.

La cuestión de autor puede decirse que no ha sido discutida hasta fines del siglo XVIII y principios del XIX. Unánimemente se consideró siempre a Lucas, compañero y colaborador de Pablo (cf. Gol 4:14; Flm 24; 2 Tim 4:11), como autor del libro de los Hechos. Tenemos de ello testimonios explícitos a partir de mediados del siglo II, pertenecientes a las más diversas iglesias, prueba inequívoca de una tradición más antigua, que se remonta hasta las mismas fechas de la composición del libro ⁴.

De otra parte, el análisis del libro nos confirma en la misma idea. Nótese, en primer lugar, que el libro se presenta como complemento a otra obra anterior sobre los hechos y dichos de Jesús y está dedicado a Teófilo (1:1-2); pues bien, ese libro anterior no parece pueda ser otro sino el tercer evangelio, dedicado también al mismo personaje (cf. Lc 1:1-4). Además, un examen comparativo de ambos libros bajo el aspecto lexicográfico y de estilo nos lleva claramente a la misma conclusión; dicho examen ha sido hecho repetidas veces por autores de las más diversas tendencias, dando siempre como resultado una interminable lista de palabras y construcciones gramaticales comunes, que revelan ser ambas obras de un mismo autor, el cual ha empleado en ellas su habitual patrimonio lingüístico, diferente siempre del de cualquier otro escritor⁵. Incluso, al igual que en el tercer evangelio (4:38; 5:18; 22:44), también en los Hechos encontramos términos más o menos técnicos de carácter médico (cf. 3:7; 9:18; 28:8). Todo ello prueba que es uno mismo el autor de ambas obras; de donde, si el autor del tercer evangelio es Lucas, ese mismo ha de ser también el de los Hechos, y los argumentos en favor de la paternidad lucana del tercer evangelio pasan, *ipso fació*, a ser argumentos en favor de la paternidad lucana de los Hechos.

A este mismo resultado, sin salimos del examen interno del libro, podemos llegar también por otro camino, tomando como punto de partida las “secciones nos” o pasajes en primera persona de plural. Esos pasajes aparecen de improviso en la trama lógica de la narración (16:10-17; 20:5-15; 21:1-18; 27:1-28:16), presentándose el narrador como compañero de Pablo, presente en los acontecimientos allí descritos. Pues bien, si examinamos, a través de Hechos y Epístolas, quiénes fueron los compañeros de Pablo durante los períodos a que se refieren las “secciones nos,” fácilmente llegará también a la conclusión de que, entre esos compañeros, únicamente Lucas pudo ser el autor de dichas narraciones. En efecto, quedan excluidos Sópatros, Aristarco, Segundo, Gayo, Timoteo, Tíquico y Trófimo, pues todos éstos se separan de Pablo antes de llegar a Tróade y, sin embargo, la narración prosigue en primera persona de plural (20:4-6); queda también excluido Silas, pues éste acompañaba ya a Pablo desde Antioquía al comenzar su segundo viaje apostólico (cf. 15:40), mientras que la narración en primera persona de plural no comienza hasta que llegan a Tróade (16:10). Además le excluimos, e igualmente a Tito, porque ni Silas ni Tito parece que acompañaran a Pablo en su viaje a Roma, donde nunca aparecen con él, y, sin embargo, la narración está hecha en primera persona de plural (27:1-28:16). Por el contrario, de Lucas, no mencionado nunca por su nombre en los Hechos, igual que Juan en el cuarto evangelio, sabemos ciertamente que estaba con Pablo en Roma durante la cautividad que siguió a este viaje (Col 4:14; Flm 24), de donde cabe concluir que él es el compañero y colaborador de Pablo que se oculta bajo esa primera persona de plural de las “secciones nos.”

Esto supuesto, es fácil ya dar el salto a todo el libro. Para ello bastará demostrar que las características de lengua y estilo propias de las “secciones nos” se encuentran igualmente en las restantes páginas de los Hechos; de ser ello así, como pacientes y minuciosos exámenes comparativos han demostrado, lógicamente cabe deducir que el autor que habla en primera persona en las “secciones nos” es el mismo que habla en tercera en el resto del libro. El cambio de persona se explica sencillamente porque Lucas, autor del libro, con perfecta unidad de plan desde un principio, ha querido indicar de este modo ser testigo ocular de algunos de los hechos que narra. Incluso es posible, conforme expon-dremos luego al hablar de la cuestión de las fuentes, que esas “secciones nos” sean una

especie de “diario de viaje,” redactado precedentemente e incorporado luego al libro sin cambio siquiera de persona.

De hecho, que Lucas sea el autor de este libro sigue afirmándose, no sólo por la inmensa mayoría de los autores católicos (Jacquier, Wikenhauser, Pirot, Ricciotti, Renié, Dessain, Cerfaux), sino también por bastantes críticos acatólicos (Harnack, Weiss, Zahn, Ramsay, Blass, Dibelius, Trocmé..). Sin embargo, otros muchos (Schleiermacher, Baur, Welhausen, Norden, Goguel, Windisch, Haenchen, Kümmel..) niegan abiertamente a Lucas la paternidad del libro de los Hechos. Dicen que Lucas no puede ser autor del libro, al menos del libro en su conjunto, pues hay en él narraciones que suponen un largo proceso de evolución, como son todas las que se refieren a milagros e intervenciones sobrenaturales; éstas se habrían ido formando poco a poco entre el pueblo, y habrían sido recogidas más tarde por un autor desconocido, que habría sido, valiéndose de documentos de diversa procedencia, el autor del libro. Ni hay inconveniente en admitir, según muchos de ellos, que alguno o algunos de esos documentos tengan por autor a Lucas ⁶.

En apoyo de esta tesis, se insistirá luego mucho en ciertas diferencias entre Hechos y Epístolas paulinas, lo que daría claramente a entender que no puede tratarse de un compañero y colaborador de Pablo, como se supone que fue Lucas. Esas diferencias no se refieren sólo al aspecto histórico, con noticias relativas a la vida de Pablo (cf. Act 15:1-29 = Gal 2:1-14), **sino también al aspecto teológico**, con concepciones radicalmente opuestas a las del Apóstol⁷. Y así, mientras en Act 17:22-31 se presupone una teología natural que permite disculpar la ignorancia religiosa de los paganos, en Rom 1:18-32 se les hace inexcusables; igualmente, mientras en varios pasajes de los Hechos se presenta a un Pablo con absoluta fidelidad a la Ley judía (16:3; 21:24-26; 22:3; 24:14-16; 26:4-7), en sus Cartas sostiene él la tesis contraria (Rom 2-7; Gal 3-4; Fil 3, 2-10). Lo mismo se diga respecto de la cristología; pues, mientras en los Hechos tenemos una *cristología* de clara marca *adopcionista* (cf. 2:36; 5:31; 13:19-37), en las Cartas el título “Hijo de Dios” incluye la *preexistencia* y tiene carácter metafísico (cf. Rom 1:3; 8:3; Gal 1:16; 4:4).

Por lo que se refiere a la unidad de estilo entre las “secciones nos” y el resto del libro, niegan que de ahí se deduzca que hayamos de identificar necesariamente ambos autores, el del libro y el de las “secciones nos”; pues dicha unidad puede muy bien ser debida al redactor final, que habría revestido de su propio estilo las narraciones todas del libro, incluso las que procedían de ese documento o “secciones nos,” especie de diario de viaje, escrito por alguno de los acompañantes habituales de Pablo ⁸. Por lo demás, para muchos críticos actuales, ese *diario de viaje* o documento primitivo no sólo incluiría las “secciones nos,” sino otros muchos relatos referentes a la actividad misional de Pablo, lo cual explicaría también en gran parte la unidad literaria entre las “secciones nos” y el resto del libro ⁹.

¿Qué pensar de todo esto? Comencemos con una observación de carácter general. Nuestra actitud al estudiar el libro de los Hechos no puede ser nunca la misma, querámoslo o no, que la de quien considera lo sobrenatural como inconciliable con el pensamiento científico moderno. Unos y otros podremos recorrer juntos grandes trozos de camino y buscar fuentes, influjos de acá o de allá, intenciones apologéticas del autor.; pero hay un punto en que no podemos coincidir, y es el de que muchos críticos dan por descartado que el hecho milagroso pueda ser históricamente real, y nosotros, aunque nos tachen de “hipocriticos,” ni podemos ni debemos descartar esa hipótesis, que por otra parte parece obvio que fuera la primera en considerar. Esto hará que la problemática no sea siempre la

misma para nosotros y para ellos, al estudiar determinadas narraciones del libro de los Hechos y el largo proceso de evolución que dicen suponer.

A este respecto nos parece muy acertada la observación de M. Zervvik, al reseñar una obra de G. Lohfink sobre los relatos de la conversión de San Pablo. Dice el P. Zervvik que, si somos sinceros, reconoceremos que incluso nosotros, hijos de nuestro tiempo, parece que sentimos cierta aversión a explicar los hechos por la intervención divina. No negamos que esa intervención pueda darse, pero preferimos, un poco pudorosos, explicar todo basándose en tradiciones oscuras, que se desarrollan bajo estos o aquellos influjos. Y añade: “en modo alguno negamos que tales evoluciones se han dado muchas veces, y en ocasiones pueden tocarse hasta casi con las manos; de ahí la legitimidad, o mejor, la necesidad del método morfocrítico.. Pero, a veces, ¿no resulta mucho más lógico explicar el hecho por la intervención milagrosa?” La objeción que aquí hacemos, concluye Zervvik, “*non est principii, sed applicationis vel potius formae mentis*”^{9*}.

Por lo que respecta ya concretamente a las diferencias entre Hechos y Pablo, no debemos exagerar. Con mucha razón escribe E. Trocmé: “Estas diferencias son importantes y sería absurdo negarlo. Pero hay que decir que con bastante frecuencia han sido ridiculamente exageradas, sobre todo por los críticos, que, como los de la escuela de Tubinga, se forjaban una falsa idea de Pablo y de su teología. La enérgica reacción de Harnak, no obstante sus excesos” tuvo el mérito de poner las cosas en su sitio. Nadie sostiene hoy día que el libro de los Hechos nos dé una imagen de la vida del Apóstol de los gentiles radicalmente incompatible con la que nos dan las Cartas.”¹⁰ Así lo creemos también nosotros, y en su lugar respectivo del comentario lo iremos haciendo notar. Lo que sucede es que Lucas en los Hechos y Pablo en las Cartas cuentan las cosas cada uno según su punto de vista, que no siempre es idéntico, y recogen precisamente aquellos datos que más interesan a la finalidad que pretenden, sin que por eso falten a la verdad histórica. Si el Pablo de las Cartas parece haber roto radicalmente con su pasado judaico, mientras que **el de los Hechos sigue mostrando veneración hacia la Ley**, téngase en cuenta que en las Cartas, a veces, abiertamente polémicas, Pablo trata de defender la pureza del Evangelio contra las teorías judaizantes y, por consiguiente, la imagen formada a base de sólo esos pasajes, tiene que resultar necesariamente unilateral. En ocasiones, también el Pablo de las Epístolas muestra gran amor hacia su pueblo (cf. Rom 9:1-5; 11:1-36; 2 Cor 11:18-22) y sabe hacerse judío con los judíos (1 Cor 9:20).

Por lo demás, el hecho de esas diferencias, más que restar valor, confirma la tesis de la paternidad lucana del libro; pues sería realmente inexplicable que un autor posterior anónimo, sin vinculación alguna con el Apóstol ni con los acontecimientos, hubiera obrado tan independientemente de la perspectiva que presentan las Cartas paulinas.

Por lo que se refiere al otro aspecto de la cuestión, es a saber, atribuir a la fuente primitiva y a la habilidad del redactor final la unidad de estilo entre las “secciones nos” y el resto del libro, nos parece una hipótesis sin base ninguna sólida. Lo más obvio es atribuir toda la obra a Lucas, compañero de Pablo, como desde el principio nos vienen diciendo los testimonios de la tradición. Además, si es que el redactor final del libro no fue testigo ocular y retocó sin escrúpulo alguno sus fuentes, ¿cómo explicar que conservara las “secciones nos” en primera persona de plural? Creemos que el empleo de ese “nosotros,” trátese simplemente de procedimiento literario o de que se recoge un documento anterior, no tiene otra explicación sino la de que quien escribió el pasaje fue testigo ocular de los acontecimientos descritos.

Fecha del libro.

Este punto de la fecha de composición del libro, una vez admitido que el autor es Lucas, es realmente de importancia muy secundaria. Lo verdaderamente importante es el hecho de que lo escribiera Lucas, contemporáneo de los hechos que narra, y de muchos de ellos testigo ocular; el que lo escribiera unos años antes o unos años después no afecta en nada al valor de la narración. De ahí que no se aluda siquiera a ello en los testimonios externos antiguos referentes al autor del libro de los Hechos.

Nuestra única base de argumentación ha de ser el examen interno del libro, cosa que vamos a hacer a continuación.

Ante todo, notemos que este libro está escrito después del tercer evangelio, al cual se hace explícita alusión (1:1); y que el tercer evangelio, según tradición antiquísima sólidamente documentada, es posterior cronológicamente al de Marcos, y éste, a su vez, al de Mateo. Si supiéramos, pues, la fecha de composición de los tres primeros evangelios, tendríamos ya un dato positivo, al menos como término *a quo*, para comenzar a buscar la fecha de composición de los Hechos; pero desgraciadamente, a pesar de los numerosos estudios hechos a este respecto, la fecha exacta de composición de los Evangelios sigue siendo bastante problemática, hasta el punto de que es corriente entre los autores proceder a la inversa, es decir, establecer primero la fecha de composición de los Hechos y luego yendo hacia atrás, deducir la fecha de composición de los Evangelios¹¹. Hay que buscar, pues, otro camino.

Un indicio no despreciable de que la fecha de composición del libro de los Hechos hay que ponerla bastante temprano podemos verlo en el hecho de que la perspectiva de la narración en los capítulos 11-15, Por lo que se refiere a ciertos episodios de la vida del Apóstol, difiere bastante de la de las Epístolas paulinas, lo que da claramente a entender que Lucas no utilizó estas Epístolas para la composición de su libro, sin duda porque, aunque tuviese conocimiento de su existencia, no pudo tenerlas a mano por no haber sido aún coleccionadas y difundidas por las diversas iglesias. Claro que la conclusión deducida de este hecho no puede ser sino bastante genérica. Hay un indicio que puede ayudarnos a concretar más, y es la manera como se habla de Jerusalén y de los judíos, en general, sin que se deje traslucir por ningún lado la gran catástrofe del año 70. Esto, desde luego, sería muy difícil de explicar si el libro hubiera sido compuesto después de esa fecha; tanto más que la destrucción de Jerusalén y del templo le habría ofrecido a Lucas un eficaz argumento en apoyo del universalismo cristiano y de la abrogación de la Ley mosaica. ¿Cómo, en tantas ocasiones como se le presentaban, no iba a hacer alguna alusión?

Todavía podemos descender más. En el verano del año 64 estalla en Roma el terrible incendio que destruyó diez de las catorce regiones o distritos de la ciudad. Como es sabido, se echó la culpa a los cristianos y, a partir de ese momento, comenzaron las persecuciones por parte de las autoridades imperiales contra la nueva religión; pues bien, si el libro de los Hechos hubiera sido escrito después de esa fecha del 64, es muy difícil que, con alguna referencia o alusión, no se dejara traslucir ese estado de ruptura con el imperio, al que, por el contrario, en el libro de los Hechos se presenta siempre en plan benévolo, que permite incluso a Pablo predicar libremente durante su prisión. Esto parece exigir para la composición del libro de los Hechos una fecha anterior al verano del 64; lo cual podemos ver confirmado en un nuevo indicio; es, a saber, la manera como se nos

transmite el discurso de Mileto, con la predicción de Pablo de que no volvería a Efeso (20:25), predicción que luego fue desmentida por los hechos, cosa que Lucas, sin duda, no habría dejado de observar, si hubiese escrito después de la vuelta del Apóstol a Asia. Queda todavía otro dato, que muchos consideran decisivo en orden a determinar la fecha de composición de este libro. Nos referimos al modo brusco como termina la narración (28:30-31), sin que se nos diga cuál fue el resultado de la causa de Pablo. Este silencio, dicen, no tiene explicación si, cuando se escribió el libro, había terminado ya el proceso en Roma y estaba fallada la causa; por consiguiente, la fecha de composición ha de ponerse al final de la primera cautividad romana de Pablo, cuando éste llevaba ya “dos años” en prisión (28:30), pero aún no había concluido el proceso; concretamente, a fines del 62 o principios del 63.

Esta manera de interpretar el final de los Hechos ha sido la tradicional desde tiempos ya de Eusebio y San Jerónimo. La Comisión Bíblica la recoge como *iure et merito retinenda*. Sin embargo, esa interpretación ha comenzado a ser puesta en duda por parte también de autores católicos (Wikenhauser, Dupont, Boismard..), que buscan otra explicación a ese final¹². Anteriormente, algunos críticos como F. Spitta y Th. Zahn, explicaban ya ese silencio de Lucas sobre el resultado del proceso de Pablo, no porque éste no hubiera tenido ya lugar, sino porque Lucas pensaba escribir un *tercer* libro (cf. el *πρώτος* y no *πρότερος* de Act 1:1), que habría de comenzar precisamente en ese punto de la vida de Pablo.

Desde luego, la interpretación tradicional no parece resolver el problema de ese silencio de Lucas sobre el proceso de Pablo. ¿Por qué no aguardó a que terminara el proceso? ¿Es que tenía apuro para que su libro sirviera algo así como de defensa forense en el juicio? Pero ni el libro tiene carácter de defensa forense, ni se explicaría por qué Lucas habría esperado a que pasasen “dos años enteros de prisión” (28:30), cuando el desenlace era ya algo previsto (cf. Fil 1:25; 2:24; Film 22). Por lo demás, siempre quedaba el recurso de haber completado siquiera brevemente el libro después. Más bien creemos que es otra la explicación. En efecto, todo da la impresión de que, cuando Lucas terminó su libro, Pablo no estaba ya preso. La misma expresión “*permaneció dos años enteros en la casa que había alquilado*” (28:30), da claramente a entender que al escribir Lucas esa frase, la situación de Pablo ya había cambiado. Creemos que, si no se detiene a narrar el proceso de Pablo, no es porque pensara escribir otro libro, hipótesis para la que no hay base alguna, sino sencillamente por razones literarias de composición. Con la llegada de Pablo a Roma, centro del mundo gentil, quedaba concluido el plan que se había propuesto de narrar la historia de la **difusión del cristianismo hasta hacerse religión universal** (cf. 1:8); si termina de modo vago, sin detallar el apostolado de Pablo durante esos “dos años,” es porque quiere despedir así *genéricamente* a su personaje, para no verse como obligado a continuar la historia del Apóstol, de modo parecido a como había hecho con Pedro, al terminar la primera parte de los Hechos (cf. 12:17). Ni es cierto que Lucas no diga nada del resultado de la causa de Pablo, pues conforme explicaremos al comentar Act 28:30-31, la expresión “dos años enteros” (*διετία*) vendría a significar, en fin de cuentas, que Pablo consiguió la libertad después de un “bienio” de prisión, que parece ser era el plazo máximo de una *detención preventiva*. Con todo, aunque de este final de la narración nada pueda deducirse en orden a la fecha de composición del libro, sí que podrá hacerse a base de las otras razones antes apuntadas: modo de hablar de Jerusalén, de las autoridades romanas, de la predicción de Pablo en su discurso de Mileto. Todo ello da a

entender que el libro de los Hechos debe estar escrito poco después de haber terminado el proceso de Pablo en Roma y antes de que, hacia el año 64, emprendiera de nuevo sus viajes por Oriente.

La cuestión de las fuentes.

Aparte los hechos de los que el mismo Lucas pudo ser testigo ocular, es evidente que en el libro de los Hechos, particularmente en los quince primeros capítulos, hay muchos episodios que Lucas sólo pudo haber conocido a través de información ajena. ¿Será posible determinar la naturaleza de esas fuentes o medios de información?

Comencemos por afirmar que, hablando en teoría, las informaciones podían llegar a Lucas por tres caminos: *conversaciones* directas con testigos oculares (Pedro, Pablo, Juan, Santiago, Felipe..), *tradiciones* orales sueltas, de acá o de allá, en torno a determinados episodios, y *documentos* escritos. Es muy probable que de los tres modos el autor del libro de los Hechos, con su acostumbrado afán de búsqueda y seriedad (cf. Lc 1:3), se haya procurado sus informaciones. Todo da la impresión, dado el vocabulario diferente de algunas perícopas e incluso ciertas frases-puente para unir unas narraciones con otras (cf. 6:7; 9:31; 12:24), de que Lucas recogió en su libro narraciones que provenían de diversas partes, cuyos vestigios se dejarían traslucir gracias a la fidelidad con que, dentro de cierta libertad de adaptación y encuadramiento en el conjunto, las habría reproducido. Es muy posible que las narraciones de los c.1-5, en que el horizonte está limitado a Jerusalén y al templo, provengan de fuentes judío-cristianas conservadas en la comunidad de Jerusalén; por el contrario, lo relativo a los orígenes de la iglesia de Antioquía (11:19-30; 13:1-3), y quizás también a la institución de los diáconos y a la conversión de Saulo (c.6-7 y 9), en que el punto de vista es ya mucho más universalista, se conservara en Antioquía, ciudad que sirvió como de centro de operaciones en los grandes viajes apostólicos de San Pablo, con una comunidad cristiana muy floreciente, de la que parece era originario San Lucas. Lo relativo a los hechos de Felipe (c.8) y a los viajes misionales de Pedro (10:1-11:18), es posible que proceda de Cesárea, en la que residió Felipe (cf. 21:8) y en la que tuvo lugar la conversión de Cornelio (cf. 10:1).

Claro que en todo esto, si tratamos de aquilatar, apenas podremos salir del terreno de las conjeturas. Hasta no hace muchos años esta cuestión de las fuentes estaba muy en primer plano entre los críticos. Hablaban unos (B. Weiss, F. Spitta, Feine, Knopf) de dos fuentes principales: judiopalestinense y paulina; otros (A. Hilgenfeld, C. Ciernen) distinguían tres: petrina, helenista y paulina, o también (A. Harnack, K. Lake): cesariense-jerosolimitana, antioquense-jerosolimitana y paulina; ni faltaban (A. Loisy, H. Sahlin) quienes preferían hablar de un proto-Lucas, que habría servido de base al autor posterior de nuestro libro, o decían (C. Torrey) que la primera parte del libro era una traducción casi literal de una fuente aramea, hecha por el mismo autor que redactó la segunda parte.

Hoy las cosas han cambiado. Aparte los pasajes de las “secciones nos,” problema a que aludiremos luego, la cuestión de las fuentes se da por insoluble y, consiguientemente, inútil de tratar. Así lo reconoce E. Trocmé, uno de los últimos críticos que han escrito sobre el tema. “Como muy bien ha demostrado F. C. Burkitt — dice — es inútil tratar de llegar a través del texto de los Hechos hasta el de sus fuentes. El autor de *ad Theophilum* no copia con suficiente fidelidad ni el marco de conjunto ni los relatos ni los discursos que encuentra ante sí, de modo que podamos confiar en reconstruir palabra por palabra los documentos que ha utilizado, a no ser de manera muy hipotética y parcial.”¹³ Es lo

mismo de que nos advierte también J. Dupont: “Hoy ya no se admite que sea posible discernir los diversos documentos que sin duda servirían de base a la redacción de la primera parte de los Hechos. Escepticismo sobre la cuestión de las fuentes: he ahí la impresión de conjunto.”¹⁴

Hay, sin embargo, unos pasajes sobre los que, dentro del ámbito del problema de las fuentes, se sigue escribiendo mucho. Son los pasajes o “secciones nos,” a que ya aludimos más arriba al tratar del autor del libro. La explicación tradicional es la de que con ese “nosotros” Lucas, autor del libro, ha querido señalar discretamente su presencia entre los compañeros de viaje del Apóstol. Es ésta precisamente una de las puebas que hemos alegado en favor de la paternidad lucana del libro. Fue F. Schleiermacher, a principios del siglo pasado, quien primeramente, de manera explícita, atacó la opinión tradicional, afirmando tratarse de una fuente o documento redactado en primera persona de plural por un compañero de Pablo y recogido luego tal cual por el autor posterior del libro de los Hechos¹⁵. Es la teoría que hizo suya la escuela de Tubinga (Baur, Holsten..)” Y que ha sido también sostenida por otros críticos. A esta teoría dio un duro golpe A. Harnack en los estudios anteriormente aludidos, asegurando que las “secciones nos” no difieren nada, ni por la forma ni por el fondo, del resto del libro.

Valor histórico del libro.

En las numerosas referencias que los escritores cristianos, ya desde los primeros siglos, han venido haciendo al libro de los Hechos, siempre fue considerado como libro histórico, que nos transmite datos y noticias fidedignas sobre la Iglesia primitiva. Ello es natural. Pues todo da la impresión de que el libro de los Hechos, atribuido a Lucas, quiere ser una obra histórica: el estilo sobrio de sus narraciones, los innumerables datos personales y geográficos, el conjunto todo de sus modos de información, es el que compete a los libros de esta clase.

Sin embargo, a lo largo ya de todo el siglo XIX, a este libro de los Hechos, que evidentemente respira sobrenaturalismo, se le ha negado mucho de su valor histórico no sólo en lo relativo a hechos milagrosos, sino también en otros muchos datos. Como motivos de duda, aparte la razón general de falta de espíritu crítico en los antiguos, se aduce el hecho del carácter apologético del libro y el estar compuesto basándose en fuentes irresponsables más o menos legendarias. En un principio, con la escuela de Tubinga en cabeza, se insistió sobre todo en el primer aspecto, considerando este libro como una apología o escrito tendencioso, que desfigura los hechos reales; más tarde, con representantes tan caracterizados como Harnack y Welhausen, se insistió más bien en lo de las fuentes de diversa procedencia, y que el autor del libro, para muchos ciertamente no Lucas, habría ido combinando en orden al plan que se propuso.

Actualmente, desde hace algunos años, sin dejar de tener en consideración los dos capítulos anteriores, la cuestión del valor histórico del libro es presentado por los críticos bajo un nuevo enfoque. En efecto, ha comenzado a aplicarse al estudio de este libro el método de la *Formgeschichte*, que desde hace ya más tiempo venía aplicándose al estudio de los Evangelios; es decir, se insiste en el origen y evolución de los diversos relatos (*Formgeschichte*), y al mismo tiempo en la parte que hay que atribuir al autor del libro con su mentalidad y sus preocupaciones (*Redaktionsgeschichte*). En general, ha sido abandonada la idea de señalar fuentes concretas, y se habla más bien de relatos breves, aislados, que llegan al autor del libro en forma oral y a veces quizá escrita; el único do-

cumento que sobrepasaría el nivel de narración popular por su longitud y por su contenido sería el célebre “diario de viaje” de la segunda parte del libro, del que ya tenemos noticia, por haberlo tratado antes. Esta doble corriente de ideas, la que procede del autor y la que procede de la tradición, es la que explicaría por qué el autor del libro de los Hechos ha podido, no obstante su admiración por Pablo, no aparecer demasiado influenciado por el pensamiento de éste y ofrecer a sus lectores una mezcla de cristología arcaica y de teología helenística. Así se expresan, omitiendo diferencias de detalle, M. Dibelius, W. L. Knox, W. G. Kümmel, E. Haenchen, H. Con-Zelmann, M. Wilkens.

Es evidente que, vistas así las cosas, el valor histórico del libro de los Hechos sufre un duro golpe. ¿Hay base suficiente para ser tan radicales? Tratemos primeramente de concretar, basándose en indicios positivos, el *carácter literario* del libro.

Ya el título mismo, “Hechos de los Apóstoles,” debe ponernos en la pista. Conforme expusimos al principio de esta introducción, este título ciertamente es muy antiguo y probablemente fue puesto por el mismo Lucas. Al igual que en los “Hechos” de Alejandro o en los de Aníbal, no se trata de una historia seca y fría de los acontecimientos, sino de recoger las gestas más señaladas a las que se procura dar cierto dramatismo con una evidente intención apologética. Basta leer, por ejemplo, la narración de la conversión de Cornelio (10:1-11; 18) o las de la conversión de Saulo (9:1-25; 22:1-21 y 26:1-32) o el discurso de Esteban (7:1-60) para darnos cuenta de ello. Todo el libro de los Hechos, lo mismo en su primera parte (1-12), verdadero mosaico de episodios de toda suerte, que en la última (13-28), restringida prácticamente a los viajes apostólicos de Pablo, deja traslucir claramente la existencia de un hilo conductor: **poner de relieve el desarrollo progresivo del cristianismo bajo la guía del Espíritu Santo**. Es lo que insinúa ya el autor desde ' un principio (cf. 1:8). Estamos convencidos de que no atender a esto, al utilizar como datos históricos las narraciones de este libro, puede llevar a falsas deducciones. Es muy probable que ciertos silencios, como el del incidente de Antioquía (cf. Gal 2:1-14) o el de la hostilidad contra Pablo en Galacia y Corinto (cf. Gal 5:7-12; 2 Cor 10:8-11), se deba precisamente a que el relato de esos episodios no interesaba para el plan del libro; al contrario, otros episodios, como el de la conversión de Pablo o el del concilio de Jerusalén, serán puestos muy de relieve.

Este carácter histórico-apologético del libro, reflejado en el mismo tenor de las narraciones e insinuado ya en el título, es algo que incluso deberíamos dar por supuesto, dado cómo el mismo Lucas define su Evangelio (cf. Lc 1:1-4), del que el libro de los Hechos es presentado como complemento (cf. Act 1:1). En efecto, dice que con su Evangelio trata de instruir a Teófilo sobre los hechos y dichos de Jesús “para que conozca la firmeza (ἀσφάλεισιν) de la doctrina que ha recibido” (Lc 1:4); y que lo va a hacer a base de una búsqueda minuciosa (ἀκριβῶς) y exhaustiva (πάσιν) sobre los acontecimientos tal como han sido transmitidos por los que “desde el principio fueron testigos oculares (αὐτόπτοι) y ministros de la palabra” (Lc 1:2-3). Los términos no pueden ser más expresivos. Es el lenguaje mismo de los historiadores clásicos que, para corroborar la verdad de sus relatos, comienzan manifestando su método de trabajo ¹⁸.

Hay, sin embargo, en esas líneas una expresión que nos obliga a ser muy cautos: **“ministros de la palabra.”** Ello quiere decir que los informes de Lucas han sido sí transmitidos por testigos oculares, pero lo han sido en el marco **de una predicación y con un fin apologético doctrinal**. Y si esto dice de su primer libro, sobre los hechos y dichos de Jesús, es obvio que apliquemos eso mismo al segundo, que se presenta como complemen-

to, y en el que sigue informando a Teófilo sobre cuanto aconteció después de desaparecido el Maestro.

Conforme a lo dicho, es claro que lo que sobre todo interesa a Lucas es el mensaje religioso. Más que a los hechos en sí, Lucas atiende a presentarlos como testimonio de la verdad de la Revelación. Incluso es posible que el acontecimiento histórico, al igual que sucede en las narraciones de los Evangelios, haya sido coloreado con matices teológicos de época posterior, bien por el mismo Lucas, **bien en el curso ya de la tradición**. Sin embargo, nada de todo esto da derecho a suponer que Lucas desfigura sustancialmente los hechos. Ciertamente que la finalidad de su libro no es propia y directamente histórica, sino más bien apologético-doctrinal, pero siempre con base en la historia; procede basándose en hechos históricos, realmente acaecidos, no basándose en hechos inventados con un fin tendencioso.

Hay autores (F. Overbeck, O. Pfleiderer, J. Weiss, A. Loisy, B. S. Easton) que concretan esa finalidad apologética del libro de los Hechos en que habría sido escrito en orden a conseguir de las autoridades romanas que la religión cristiana fuese considerada religión lícita, con los privilegios concedidos ya de antiguo al judaísmo; otros (M. Aberle, D. Plooi, H. Sahlin) consideran más bien este libro como una apología destinada a convencer a las autoridades romanas, que a la sazón estarían estudiando el proceso de Pablo en Roma, de que el Apóstol no era culpable de ningún delito político. Creemos que no hay base alguna para tales teorías; pues, en ese caso, ¿a qué detenerse a narrar tantos acontecimientos y episodios que nada tendrían que ver con esas finalidades? Menos aún tiene base alguna en el libro la vieja tesis de la escuela de Tubinga (Baur, Hausrath, Holtz, Hilgenfeld), según la cual los Hechos escritos en el siglo I serían una apología totalmente tendenciosa, donde se presenta a Pedro y a Pablo artificialmente unánimes, con la única finalidad de fomentar la conciliación entre las dos facciones existentes todavía entonces, **la petrina (judaizante) y la paulina (universalista)**.

Esta teoría, que consiguió en su tiempo bastantes adeptos entre los críticos, ha sido prácticamente abandonada. Se reconoció pronto que **ese supuesto antagonismo entre petrinismo y paulinismo**, que habría dividido a la Iglesia primitiva, no tenía la importancia ni la extensión que se le quería atribuir. La finalidad apologética que persigue el libro de los Hechos creemos que es de carácter más general y está ya insinuada lo mismo en el texto de Lc 1:4: "para que conozcas la firmeza de la doctrina que has recibido," que en el de Act 1:8: "seréis mis testigos en Jerusalén. y hasta el extremo de la tierra." En concreto: poner de relieve, con *base en la historia*, **el progresivo desarrollo del cristianismo hasta hacerse religión universal**.

Para esta base en la historia, Lucas se hallaba en inmejorables condiciones. En efecto, toda la segunda parte del libro (13-28) tiene por protagonista a Pablo, que Lucas mismo acompañó en muchos de sus viajes. En cuanto a la primera parte (1-12), los acontecimientos quedaban más lejos, y Lucas hubo de valerse sin duda de informaciones ajenas; no es de extrañar, pues, que, en general, haya menos precisión, faltando sobre todo las indicaciones cronológicas, a excepción de un único caso, en 11:26. Ciertamente que apenas podemos precisar nada sobre cuáles fueran concretamente esas fuentes de información de Lucas; pero, procedan de aquí o de allí las fuentes, es claro que, a poca distancia aún de los hechos narrados, con su acostumbrado afán histórico (cf. Lc 1:3), Lucas estaba en condiciones de juzgar de esas fuentes, tratando de combinarlas con sus indagaciones y noticias personales, ordenándolas y encuadrándolas en el plan de su obra. La extraordina-

ria precisión, contra lo que muchos se habían imaginado, al hablar de “procónsules” en Chipre y Acaya (13:7; 18:12), de “asiarcas” en Efeso (19:31), de “pretos” en Filipos (16:20), de “politarcas” en Tesalónica (17:6), de “primero” en Malta (28:7), que los recientes descubrimientos arqueológicos han demostrado, son buena prueba de la escrupulosa exactitud con que Lucas procedía. Igual se diga de su descripción de la vida en Atenas (17:16-34) y de la del viaje marítimo hasta Roma, cuya precisión y exactitud, hasta en los menores detalles, han sido reconocidas universalmente por los entendidos en estas materias. Vale la pena reproducir aquí el testimonio del gran arqueólogo inglés Sir William Ramsay, después de largos y prolongados viajes en Oriente y de minuciosísimas investigaciones: “Podéis escudriñar las palabras de Lucas más de lo que se suele hacer con cualquier otro historiador, y éstas resistirán firmes el más agudo examen y el más duro tratamiento, siempre a condición de que el crítico sea persona versada en la materia y no sobrepase los límites de la ciencia y de la justicia.”^{18*}

Los discursos.

Dentro de este capítulo sobre el valor histórico de los Hechos, es necesario que nos refiramos a toda una serie de discursos que Lucas consigna en su libro, poniéndolos en boca de Jesús, de Pedro, Esteban, Pablo y Santiago (cf. 1:4-8.15-22; 2:14-40; 3:12-26; 4:8-12; 5:29-32; 7:2-53; 10:34-43; 13:16-41; 15:7-21; 17:22-31; 20, 18-35; 22:1-21; 24:10-21; 26:1-29). Algunos de estos discursos son directamente *apologéticos* en favor del Cristianismo o de Pablo (cf. 22:1-21); otros, de carácter más bien *misional* (cf. 13:16-41); y otros, en fin, parecen dedicados a poner de relieve un determinado *momento histórico* (cf. 7:2-53). Son discursos que se hallan perfectamente enmarcados en la trama del libro, y constituyen para nosotros una fuente de valor inapreciable en orden a conocer el pensamiento teológico de los primitivos cristianos. En estos últimos años se ha discutido mucho sobre estos discursos y la parte que en ellos haya de atribuirse al autor del libro¹⁹. El punto de arranque de la cuestión, sobre todo para aquellos discursos que Lucas inserta en momentos clave de la historia del cristianismo, ha sido la comparación con la historiografía antigua. Es sabido, en efecto, que los historiadores clásicos (Tucídides, Jenofonte, Tito Livio) suelen, intercalar en sus narraciones discursos libremente compuestos por ellos. Esos discursos propiamente hablando no son históricos, puesto que no fueron de hecho pronunciados por los personajes en cuya boca se ponen; pero sí lo son en cuanto que el historiador trata de reflejar en ellos con absoluta fidelidad las ideas del personaje en cuestión en aquel momento histórico. Con ello, sin que pierda la historia en exactitud, gana en vida y animación. ¿Habrán que aplicar esto mismo o algo parecido a los discursos de Lucas en los Hechos? Algunos críticos lo afirman, apoyados en que no pocos de estos discursos aparecen como fuera de contexto y más que dirigidos a los oyentes de entonces parecen dirigidos a los lectores del libro. Así, por ejemplo, el *largo* discurso de Esteban dentro de una escena tan tumultuosa (7:2-53) o el *importante* discurso de Pablo en Atenas, donde tan escasos resultados obtiene (17:22-32). Más que pertenecer a aquellas situaciones concretas, parece que estos discursos estuvieran puestos ahí por conveniencias del plan de la obra: el primero, para presentar las causas concretas del rechazo de Israel en un momento en que la nueva religión va a salir hacia el gentilismo; y el segundo, porque convenía que fuera precisamente en Atenas, capital del mundo culto, donde el cristianismo se enfrentara con la sabiduría pagana.

Algo semejante habría que decir del discurso de Cristo, revelando las intenciones divinas respecto **de la fundación del Reino** (1:4-8), y del de Pedro subrayando la importancia de los doce (1:15-22).

Es precisamente en los discursos donde muchos críticos actuales suelen poner la aportación principal que hace a su libro el autor de los Hechos. Para algunos (Dodd, Dibelius, Trocmé), estos discursos, aunque redactados por Lucas y distribuidos por él libremente acá y allá, serían un reflejo **de la predicación cristiana primitiva**, lo mismo por su contenido que por su terminología, de que encontramos también vestigios en las cartas paulinas (cf. 1 Cor 11:23-26; 15:3-7; Rom 11:1-5); para otros (Haenken, Conzelmann, Evans) se trataría, **más que de concepciones de la Iglesia primitiva**, de concepciones lucanas.

Debemos reconocer que una respuesta tajante y definitiva sobre la parte que haya de atribuirse a Lucas no es posible. Por supuesto, a nadie se le ocurrirá sostener que se trata de reproducciones literales de discursos así pronunciados; pero eso no significa que hayamos de pasar al otro extremo y decir que son simplemente invenciones literarias de Lucas. Afirmar que esos discursos no encajan en el contexto resultará siempre una afirmación bastante problemática, en la que influye mucho lo que cada uno vaya buscando. Tampoco vemos motivo para quedarnos en la actitud de aquellos críticos que consideran esos discursos como un reflejo de los diversos tipos de predicación cristiana primitiva, pero que Lucas habría vinculado por su cuenta a determinados nombres (Pedro, Esteban, Pablo) y a determinadas circunstancias. Más bien creemos que, en cuanto al fondo, se trata de discursos realmente pronunciados' en esas circunstancias en que se ponen, cuyo resumen conservado por tradición oral o, a veces, incluso escrita, Lucas recogió en su libro, dentro de cierta libertad de redacción, al igual que habría hecho con otras tradiciones. En los discursos mismos hay señales claras de autenticidad. Así, en los discursos de Pedro encontramos algunas expresiones típicas (cf. 2:23; 5:30; 10:28), que sólo volvemos a encontrar en sus epístolas (1 Pe 1:2; 2:24; 4:3); y más claro aún es el caso de los discursos de Pablo, cuyo contenido y expresiones ofrecen sorprendentes puntos de contacto con sus cartas (cf. 17, 23 = 2 Tes 2:4; 20:20 = 1 Cor 10:33; 20:28 = Fil 1:1; 20:32 = Ef 1:18).

En resumen, si Lucas atribuye esos discursos a determinados personajes y en determinadas circunstancias, no vemos por qué no admitirlo así. No se trata de que sea una reproducción literal del discurso; basta que lo sea en cuanto al fondo. Tampoco vemos dificultad en que Lucas, en conformidad con el plan que se ha propuesto para su libro, elija precisamente este o aquel momento para situar un discurso que, en lo sustancial, habría sido pronunciado también en otras ocasiones por el mismo personaje. Tal sería, por ejemplo, el caso del discurso de Pablo en Atenas (Act 17:22-31), cuyas ideas básicas fueron seguramente el nervio de la predicación del Apóstol ante auditorio gentil y, consiguientemente, repetidas muchas veces.

El texto.

El texto del libro de los Hechos, como en general el de los libros del Nuevo Testamento, ha llegado a nosotros con numerosas variantes de detalle; pero, mucho más que en los otros libros, estas variantes acusan aquí la existencia de dos formas textuales bien definidas que, aunque no se contradicen, son fuertemente divergentes entre sí. La una está representada por los más célebres códices griegos (B, S, A, C, H, L, P), así como por el papiro Chester Beatty (P45). Es la que vemos usan los escritores alejandrinos, como

Clemente y Orígenes, y a partir del siglo IV puede decirse que se hace general, no **sólo entre los Padres orientales, sino también entre los latinos**. Suele denominarse “texto oriental,” y es el de nuestra Vulgata y el que suelen preferir las ediciones críticas actuales. La otra está representada por el códice D, así como por la antigua versión siríaca y las antiguas latinas anteriores a la Vulgata. También la encontramos en algunos antiguos papiros griegos (P³⁸ y P⁵⁸). Es la que vemos usan los Padres latinos antiguos, como Ireneo, Tertuliano y Cipriano; de ahí, la denominación de “texto occidental.”

Muchos de sus elementos añadidos dan la impresión de no ser sino simples paráfrasis o explicaciones del texto (oriental), para hacerlo más inteligible y fluido o para hacer resaltar alguna idea doctrinal; pero, a veces, se trata de variantes que aportan nuevos datos al relato y lo hacen más vivo y pintoresco. Así, por ejemplo, en 12:10: “bajaron los siete peldaños”; 19:9: “de la hora quinta a la hora décima”; 20:15: “nos quedamos en Trogilio”; 28:16: “el centurión entregó los presos al estratopedarco.” En alguna ocasión, la variante “occidental” cambia totalmente el sentido respecto de la “oriental”; así en el decreto apostólico (15:20.29), donde el texto occidental da al decreto un carácter moral que no tiene en el texto oriental.

Mucho se ha venido discutiendo sobre cuál de estas dos formas textuales, la oriental o la occidental, responde mejor al texto primitivo de Lucas. Es curiosa a este respecto la hipótesis propuesta por F. Blass en 1894, y que luego han defendido también otros. Según este autor, ambas formas textuales, la oriental y la occidental, se remontarían hasta Lucas, el cual primeramente habría escrito para los fieles de Roma el texto que hoy llamamos “occidental,” y luego, estando en Oriente, habría hecho una nueva redacción en forma más concisa, destinada a Teófilo, que sería el texto que hoy llamamos “oriental.”

Introducción, 1:1-11.

Prólogo, 1:1-3.

¹ En el primer libro, ¡oh Teófilo!, traté de todo lo que Jesús hizo y enseñó, ² hasta el día en que fue levantado al cielo, una vez que, movido por el Espíritu Santo, dio sus instrucciones a los apóstoles que se había elegido; ³ a los cuales, después de su pasión, se dio a ver en muchas ocasiones, apareciéndoseles durante cuarenta días y habiéndoles del reino de Dios.

Como hizo cuando el Evangelio, también ahora antepone San Lucas un breve prólogo a su libro, aludiendo a la obra anterior ²¹, y recordando la dedicación a Teófilo, personaje del que no sabemos nada en concreto, pero que, en contra de la opinión de Orígenes, juzgamos con San Juan Crisóstomo sea persona real, no imaginaria, al estilo de “Filetea” (— alma amiga de Dios) de que habla San Francisco de Sales. El título de κρατήστε (óptimo, excelentísimo) con que es designado en Le 1:3, título que solía darse a gobernadores, procónsules, etc., v.gr., a Félix y a Festo, procuradores de Judea (cf. 23:26; 26:25), parece indicar que sería persona constituida en autoridad. Está claro, sin embargo, dado el carácter de la obra, que San Lucas, aunque se dirige a Teófilo, no intenta redactar un escrito privado, sino que piensa en otros muchos cristianos que se encontraban en condiciones más o menos parecidas a las de Teófilo. Esta práctica de dedicar una obra a algún

personaje insigne era entonces frecuente. Casi por las mismas fechas, Josefo dedicará sus *Antigüedades judaicas* (1:8) y su *Contra Apión* (1:1) a un tal Epafrodito.

Gramaticalmente, la construcción del prólogo es bastante intrincada. Ese “en el primer libro traté de..” parece estar pidiendo un “ahora voy a tratar de..” Es la construcción normal que encontramos en los historiadores griegos, quienes, además, suelen unir ambas partes mediante las conocidas partículas. δε. También Lucas usa la partícula μεν para la primera parte: τον μεν πρότον λόγον. pero falta la segunda, acompañada del habitual δε, como todos esperaríamos. Esto ha dado lugar a una infinidad de conjeturas, afirmando, como hace, v.gr., Loisy, que en la obra principal de Lucas teníamos el período completo con el acostumbrado μεν. δε, pero un redactor posterior, que mutiló y retocó los Hechos con carácter tendencioso, dándole ese fondo de sobrenaturalismo que hoy tienen, suprimió la segunda parte con su correspondiente δε, en la que se anunciaba el sumario de las cosas a tratar, quedando así truncada la estructura armoniosa de todo el prólogo ²². Naturalmente, esto no pasa de pura imaginación. La realidad es que en Lucas, como, por lo demás, no es raro en la época helenística, encontramos no pocas veces el μεν solitario, es decir, sin el correspondiente δε (cf. 3:21; 23:22; 26:9; 27:21). Y en cuanto a la cuestión de fondo, nada obligaba a Lucas, como hay también ejemplos en otros autores contemporáneos, a añadir, después de la alusión a lo tratado en su primer libro, el sumario de lo que se iba a tratar en el siguiente. Por lo demás, aunque no de manera directa, en realidad ya queda indicado en los v.3-8, particularmente en este último, en que se nos da claramente el tema que se desarrollará en el libro.

Es de notar la expresión con que Lucas caracteriza la narración evangélica: “lo que Jesús hizo y enseñó,” como indicando que Jesús, a la predicación, hizo preceder el ejemplo de su vida, y que la narración evangélica, más que a la información histórica, está destinada a nuestra edificación. En griego se dice: “comenzó a hacer y a enseñar,” frase que muchos interpretan como si Lucas con ese “comenzó” quisiera indicar que el ministerio público de Jesús 110 era sino el principio de su obra, cuya continuación va a narrar ahora él en los Hechos. Es decir, dan pleno valor al verbo “comenzar.” Ello es posible, pues de hecho la obra de los apóstoles es presentada como continuación y complemento de la de Jesús (cf. 1:8; 9:15); sin embargo, también es posible, como sucede frecuentemente en el griego helenístico y en los evangelios (cf. Mt 12:1; 16:22; Lc 3:8; 14:9; 19:45), que el verbo “comenzó” se emplee pleonásticamente y venga a ser equivalente a “se dio a..,” pudiendo traducirse: “hizo y enseñó.”

También es de notar la mención que Lucas **hace del Espíritu Santo**, al referirse a las instrucciones que Jesús da a los apóstoles durante esos cuarenta días ²³ **que median entre la resurrección y la ascensión**, y en que se les aparece repetidas veces (v.3; cf. Lc 24, 38-43; Jn 20:27; 21:9-13). Son días de enorme trascendencia para la historia de la Iglesia, las postreras consignas del capitán antes de lanzar sus soldados a la conquista del mundo. De estos días, en que les hablaba **del “reino de Dios,”** arrancan, sin duda, muchas tradiciones en torno a los sacramentos y a otros puntos dogmáticos que la Iglesia ha considerado siempre como inviolables, aunque no se hayan transmitido por escrito.

Si Lucas habla de que Jesús da esas instrucciones y consignas “movido por el Espíritu Santo,” no hace sino continuar la norma que sigue en el evangelio, donde muestra un empeño especial **en hacer resaltar la intervención del Espíritu Santo cuando la concepción de Jesús** (Lc 1:15.35.41.67), cuando la presentación en el templo (Lc 2:25-27), cuando sus actuaciones de la vida pública (Lc 4:1-14-18; 10:21; 11:13). Es obvio,

pues, que también ahora, al dar Jesús sus instrucciones a los que han de continuar su obra, **lo haga “movido por el Espíritu Santo.”** Algunos interpretan ese inciso como refiriéndose a la frase siguiente, es decir, a la elección de los apóstoles; y San Lucas trataría de hacer resaltar cómo los apóstoles, cuyas actuaciones bajo la evidente acción del Espíritu Santo va a describir en su obra, habían sido ya elegidos con intervención de ese mismo Espíritu. El texto griego (ἀχρι τῆς ἡμέρας ἐντειλάμενος τοῖς ὀπποστόλοις δια πνεύματος ἁγίου οὗς ἐξελέξατο ἀν-ελήμφθη) nada tendría que oponer gramaticalmente a esta interpretación, que es posible, igual que la anterior. Y hasta pudiera ser que San Lucas se refiera a las dos cosas, instrucciones y elección, hechas ambas por Jesús “movido por el Espíritu Santo.”

Últimos días de Jesucristo en la tierra, 1:4-8.

⁴ **Y comiendo con ellos, les mandó no apartarse de Jerusalén, sino esperar la promesa del Padre, que de mí habéis escuchado;** ⁵ **porque Juan bautizó en agua, pero vosotros, pasados no muchos días, seréis bautizados en el Espíritu Santo.** ⁶ **Ellos, pues, estando reunidos, le preguntaban: Señor, ¿es ahora cuando vas a restablecer el reino de Israel?** ⁷ **El les dijo: No os toca a vosotros conocer los tiempos ni los momentos que el Padre ha fijado en virtud de su poder soberano;** ⁸ **pero recibiréis la virtud del Espíritu Santo, que descenderá sobre vosotros, y seréis mis testigos en Jerusalén, en toda la Judea, en Samaría y hasta los extremos de la tierra.**

Es normal que Jesús, después de su resurrección, aparezca a sus apóstoles en el curso de una comida y coma con ellos (cf. Mc 16, 14; Lc 24:30-43; Jn 21:9-13; Act 10:41). De esa manera, la prueba de que estaba realmente resucitado era más clara. En una de estas apariciones, al final ya de los cuarenta días que median entre resurrección y ascensión, les da un aviso importante: que no se ausenten de Jerusalén hasta después que reciban el Espíritu Santo. Quería el Señor que esta ciudad, centro de la teocracia judía, fuera también el lugar **donde se inaugurara oficialmente la Iglesia, adquiriendo así un hondo significado para los cristianos** (cf. Gal 4:25-26; Apoc 3:12; 21:2-22). Jerusalén será la iglesia-madre, y de ahí, una vez recibido el Espíritu Santo, **partirán los apóstoles para anunciar el reino de Dios en** el resto de Palestina y hasta los extremos de la tierra (cf. 1:8). Es probable que Lucas, para hacer resaltar esa idea, haya omitido en su evangelio la referencia a las apariciones en Galilea (cf. Lc 24:6-7 = Mt 16:7).

Llama al **Espíritu Santo “promesa del Padre,”** pues repetidas veces había sido prometido en el Antiguo Testamento para los tiempos mesiánicos (Is 44:3; Ez 36:26-27; Jl 2:28-32), como luego hará notar San Pedro en su discurso del día de Pentecostés, dando razón del hecho (cf. 2:16). También Jesús lo había prometido varias veces a lo largo de su vida pública para después de que él se marchara (cf. Lc 24:49; Jn 14:16; 16:7). Ni se contenta con decir **que recibirán el Espíritu Santo**, sino que, haciendo referencia a una frase del Bautista (cf. Lc 3:16), dice que “serán bautizados” en él, es decir, como *sumergidos* en el torrente de sus gracias y de sus dones ²⁴. Evidentemente alude con ello a la gran efusión de Pentecostés (cf. 11:16), que luego se describirá con detalle (cf. 2:1-4).

La pregunta de los apóstoles de si iba, por fin, a “restablecer el reino de Israel” no está claro si fue hecha en la misma reunión a que se alude en el v.4, o más bien en otra reunión distinta. Quizá sea más probable esto último, pues la reunión del v.4 parece que

fue en Jerusalén y estando en casa, mientras que ésta del v.6 parece que tuvo lugar en el monte de los Olivos, cerca de Betania (cf. v.9-12; Lc 24:50). Con todo, la cosa no es clara, pues la frase “dicho esto” del v.9, narrando a renglón seguido la ascensión, no exige necesariamente que ésta hubiera de tener lugar en el mismo sitio donde comenzó la reunión. Pudo muy bien suceder que la reunión comenzara en Jerusalén y luego salieran todos juntos de la ciudad por el camino de Betania, llegando hasta la cumbre del monte Olívete, donde habría tenido lugar la ascensión. La distancia no era larga, sino el “camino de un sábado” (1:12), es decir, unos dos mil codos, que era lo que, según la enseñanza de los rabinos, podían caminar los israelitas sin violar el descanso sagrado del sábado. En total, pues, poco menos de un kilómetro, si se entiende el codo vulgar (= 0:450 m.), o poco más de un kilómetro, si se entiende el codo mayor o regio (= 0:525 m.). La misma pregunta de si era “ahora cuando iba a restablecer el reino de Israel,” parece estar sugerida por la anterior promesa del Señor de que, pasados pocos días, **serían bautizados en el Espíritu Santo.**

Hay autores, particularmente entre los que suponen un solo volumen original que incluía *tercer evangelio* y *Hechos*, que dicen ser este v.6 el que recoge el hilo de la narración interrumpida en Lc 24:49. Mas sea de eso lo que fuere, es interesante hacer notar cómo los discípulos, después de varios años de convivencia con el Maestro, seguían aún ilusionados con una restauración temporal de la realeza davídica, con dominio de Israel sobre los otros pueblos. Así interpretaban lo dicho por los profetas sobre el reino mesiánico (cf. Is 11:12; 14:2; 49:23; Ez 11:17; Os 3:5; Am 9:11-15; Sal 2:8; 110:2-5),^a pesar de que ya Jesús, en varias ocasiones, les había declarado la naturaleza espiritual de ese reino (cf. Mt 16:21-28; 20:26-28; Lc 17:20-21; 18:31-34; Jn 18:36). No renegaban con ello de su fe en Jesús, antes, al contrario, viéndole ahora resucitado y triunfante, se sentían más confiados y unidos a él; pero tenían aún muy metida esa concepción político-mesiánica, que tantas veces se deja traslucir en los Evangelios (cf. Mt 20:21; Lc 24:21; Jn 6:15) y que obligaba a Jesús a usar de suma prudencia al manifestar su carácter de Mesías, a fin de no provocar levantamientos peligrosos que obstaculizasen su misión (cf. Mt 13:13; 16:20; Mc 3:11-12; 9:9). **Sólo la luz del Espíritu Santo acabará de corregir estos prejuicios judaicos de los apóstoles, dándoles a conocer la verdadera naturaleza del Evangelio.** De momento, Jesús no cree oportuno volver a insistir sobre el particular, y se contenta con responder a la cuestión cronológica, diciéndoles que el pleno establecimiento del reino mesiánico, de cuya naturaleza él ahora nada específica, es de la sola competencia del Padre, que es quien ha fijado los diversos “tiempos y momentos” de preparación (cf. 17:30; Rom 3:26; 1 Pe 1:11), inauguración (Mc 1:15; Gal 4:4; 1 Tim 2:6), desarrollo (Mt 13:30; Rom 11:25; 13:11; 2 Cor 6:2; 1 Tes 5:1-11) y consumación definitiva (Mt 24:36; 25:31-46; Rom 2:5-11; 1 Cor 1:7-8; 2 Tes 1:6-10). En tal ignorancia, lo que a ellos toca, una vez recibida la fuerza procedente del Espíritu Santo, es trabajar por ese restablecimiento, presentándose como **testigos de los hechos y enseñanzas de Jesús**, primero en Jerusalén, luego en toda la Palestina y, finalmente, en medio de la gentilidad.

Tal es la consigna dada por Cristo a su Iglesia con palabras que son todo un programa: “recibiréis la virtud del Espíritu Santo y seréis mis testigos..,” lo que viene a significar que la Iglesia es concebida como una realización *jerárquico-carismática*, que descansa en el principio del envío. El testimonio de esos “testigos” será testimonio del Espíritu Santo (cf. 2:4; 4:31; 5:32; 15:28). **Es un mandato y una promesa.** Al reino de

Israel, limitado a Palestina, opone Jesús la universalidad **de su Iglesia y de su reino**, predicha ya por los profetas (cf. Sal 87:1-7; Is 2:2-4; 45:14; 60:6-14; Jer 16:19-21, Sof 3:9-10; Zac 8:20-23) y repetidamente afirmada por él (cf. Mt 8:11; 24:14; 28:19; Lc 24:47).

La ascensión, 1:9-11.

⁹ **Dicho esto y viéndole ellos, se elevó, y una nube le ocultó a sus ojos.** ¹⁰ **Mientras estaban mirando al cielo, fija la vista en El, que se iba, dos varones con hábitos blancos se les pusieron delante,** ¹¹ **y les dijeron: Varones galileos, ¿qué estáis mirando al cielo? Ese Jesús que ha sido llevado de entre vosotros al cielo vendrá así, como le habéis visto ir al cielo.**

Narra aquí San Lucas, con preciosos detalles, el hecho trascendental de la ascensión de Jesús al cielo. Ya lo había narrado también en su evangelio, aunque más concisamente (cf. Lc 24:50-52). Lo mismo hizo San Marcos (Mc 16:19). San Mateo y San Juan lo dan por supuesto, aunque explícitamente nada dicen (cf. Mt 28, 16-20; Jn 21:25).

Parece que la acción fue más bien lenta, pues los apóstoles están mirando al cielo mientras “se iba.” Evidentemente, se trata de una descripción según las apariencias físicas, sin intención alguna de orden científico-astronómico. Es el cielo atmosférico, que puede contemplar cualquier espectador, y está fuera de propósito querer ver ahí alusión a alguno de los cielos de la cosmografía hebrea o de la cosmografía helenística (cf. 2 Cor 12:2). Los dos personajes “con hábitos blancos” son dos ángeles en forma humana, igual que los que aparecieron a las mujeres junto al sepulcro vacío de Jesús (Lc 24:4; Jn 20:12).

En cuanto a la nube, ya en el Antiguo Testamento una nube reverencial acompañaba casi siempre las teofanías (cf. Ex 13:21-22; 16:10; 19:9; Lev 16:2; Sal 97:2; Is 19:1; Ez 1:4). También en el Nuevo Testamento aparece la nube cuando la transfiguración de Jesús (Lc 9:34-35). **El profeta Daniel habla de que el “Hijo del Hombre” vendrá sobre las nubes a establecer el reino mesiánico** (Dan 7:13-14), pasaje al que hace alusión Jesucristo aplicándolo a sí mismo (cf. Mt 24:30; 26:64). Es obvio, pues, que, al entrar Jesucristo ahora en su gloria, una vez cumplida su misión terrestre, aparezca también la nube, **símbolo de la presencia y majestad divinas**. Los dos personajes de “hábito blanco,” de modo semejante a lo ocurrido en la escena de la resurrección (cf. Lc 24:4), anuncian a los apóstoles que Jesús reaparecerá de nuevo de la misma manera que lo ven ahora desaparecer, sólo que a la inversa, pues ahora desaparece subiendo y entonces reaparecerá descendiendo. Alusión, sin duda, **al retorno glorioso de Jesús en la parusía**, que desde ese momento constituye la suprema expectativa de la primera generación cristiana, y cuya esperanza los alentaba y sostenía en sus trabajos (cf. 3:20-21; 1 Tes 4:16-18; 2 Pe 3:8-14).

Es claro que, teológicamente hablando, **Jesús ha entrado en la Vida desde el momento mismo de la Resurrección**, sin que haya de hacerse esa espera de cuarenta días hasta la Ascensión. Lo que se trata de indicar es que Jesús, aunque viviera ya en el mundo futuro escatológico, todavía se manifestaba en este mundo nuestro, a fin de instruir y animar a sus fieles ²⁵.

I. La Iglesia en Jerusalén, 1:12-8:3.

El grupo de los apóstoles, 1:12-14.

¹² Entonces se volvieron del monte llamado de los Olivos a Jerusalén, que dista de allí el camino de un sábado. ¹³ Cuando hubieron llegado, subieron al aposento superior, en donde solían morar Pedro y Juan; Santiago y Andrés; Felipe y Tomás; Bartolomé y Mateo; Santiago de Alfeo y Simón el Zelotes y Judas de Santiago. ¹⁴ Todos éstos perseveraban unánimes en la oración, con algunas mujeres, con María, la madre de Jesús, y con los hermanos de éste.

Estos versículos permiten dar una ojeada fugaz al embrión de la primitiva Iglesia. Los apóstoles, desaparecido de entre ellos el Maestro, vuelven del Monte de los Olivos a Jerusalén, “perseverando unánimes en la oración” (v.14; cf. 2:46; 4:24; 5:12), en espera de la promesa del Espíritu Santo hecha por Jesús.

A los apóstoles acompañaban algunas mujeres, que no se nombran, a excepción de la madre de Jesús, pero bien seguro son de aquellas que habían acompañado al Señor en su ministerio de Galilea (cf. Lc 8:2-3), Y aparecen luego también cuando la pasión y resurrección (cf. Mt 27:56; Le 23:55-24:10). Y aún hay un tercer grupo, los “hermanos de Jesús.” De ellos se habla también en el Evangelio, e incluso se nos da el nombre de cuatro: Santiago, José, Simón y Judas (cf. Mt 13:55-56; Mc 6:3). Entonces se habían mostrado hostiles a las enseñanzas de Jesús (Mc 3:21-32; Jn 7:5), pero se ve que, posteriormente, al menos algunos de ellos, habían cambiado de actitud. Parece que, junto con los apóstoles, gozaron de gran autoridad en la primitiva Iglesia, a juzgar por aquella expresión de San Pablo, cuando trata de defender ante los corintios su modo de proceder en la predicación del Evangelio: “¿No tenemos derecho a llevar en nuestras peregrinaciones una hermana, igual que los demás apóstoles y los hermanos del Señor y Cefas?” (1 Cor 9:5). Entre estos “hermanos del Señor” destacará sobre todo Santiago, al que Pablo visita después de convertido en su primera subida a Jerusalén (Gal 1:19), y es, sin duda, el mismo que aparece en los Hechos como jefe de la iglesia jerosolimitana (cf. 12:17; 15:13; 21,18; Gal 2:9-12). La opinión tradicional es que este Santiago, “hermano del Señor” y autor de la carta que lleva su nombre, es Santiago de Alfeo, llamado también Santiago el Menor, que aparece en las listas de los apóstoles (cf. Mt 10:2-4; Mc 3:16-19; Lc 6, 14-16; Act 1:13). Sin embargo, aunque es la opinión más fundada (cf. Gal 1:19), pruebas apodícticas no las hay, y son bastantes los autores que se inclinan a la negativa.

En cuanto a la expresión “hermanos de Jesús” ²⁶, a nadie debe extrañar, no obstante no ser hijos de María, pues en hebreo y arameo no hay un término especial para designar a los primos y primas, y se les llama en general “hermanos” y “hermanas,” sea cual fuere el grado de parentesco (cf. Gen 13:8; 14:16; 29:15; Lev 10:4; Núm 16:10; 1 Par 23:22).

No es fácil saber si ese “aposento superior” donde ahora se reúnen los apóstoles en espera de la venida del Espíritu Santo es el mismo lugar donde fue instituida la eucaristía. El término que aquí emplea San Lucas (υπερωον) es distinto del empleado entonces (ccvácaov: cf. Mc 14:15; Le 22:12). Sin embargo, la significación de los dos términos viene a ser idéntica, designando la parte alta de la casa, lugar de privilegio en las casas judías (cf. 4 Re 4:10), más o menos espacioso, según la riqueza del propietario. En el caso de la eucaristía expresamente se dice que era “grande,” y en este caso se supone

también que era grande, pues luego se habla de que se reúnen ahí unas 120 personas (cf. 1:15). Además, parece claro que San Lucas alude a ese lugar como a algo ya conocido y donde se reunían los apóstoles habitualmente. Incluso es probable que se trate de la misma “casa de María,” la madre de Juan Marcos, en la que más adelante vemos se reúnen los cristianos (cf. 12:12).

Elección de Matías, 1:15-26.

¹⁵ En aquellos días se levantó Pedro en medio de los hermanos, que eran en conjunto unos ciento veinte, y dijo: ¹⁶ hermanos, era preciso que se cumpliera la Escritura, que por boca de David había predicho el Espíritu Santo acerca de Judas, que fue guía de los que tomaron preso a Jesús, ¹⁷ y era contado entre nosotros, habiendo tenido parte en este ministerio, ¹⁸ Este, pues, adquirió un campo con el precio de su iniquidad; y, precipitándose, reventó y todas sus entrañas se derramaron; ¹⁹ y fue público a todos los habitantes de Jerusalén, tanto que el campo se llamó en su lengua Hacéldama, que quiere decir Campo de Sangre. ²⁰ Pues está escrito en el libro de los Salmos: “Quede desierta su morada y no haya quien habite en ella y otro se alce con su cargo.” ²¹ Ahora, pues, conviene que de todos los varones que nos han acompañado todo el tiempo en que vivió entre nosotros el Señor Jesús, ²² a partir del bautismo de Juan, hasta el día en que fue tomado de entre nosotros, uno de ellos sea testigo con nosotros de su resurrección. ²³ Fueron presentados dos, José, por sobrenombre Barsaba, llamado Justo, y Matías. ²⁴ Orando dijeron: Tú, Señor, que conoces los corazones de todos, muestra a cuál de estos dos escoges ²⁵ para ocupar el lugar de este ministerio y el apostolado de que rechazó Judas para irse a su lugar. ²⁶ Echaron suertes sobre ellos, y cayó la suerte sobre Matías, que quedó agregado a los once apóstoles.

Tenemos aquí la primera intervención de Pedro, quien, en consonancia con lo predicho por el Señor (cf. Mt 16:13-19; Lc 22:32; Jn 21:15-17). Lo mismo sucede en los siguientes capítulos de los Hechos, hasta el 15 inclusive (cf. 2:14.37; 3:5-12; 4:8; 5:3.29; 8:20; 9:32; 10:5-48; 11:4; 12:3; 15:7); posteriormente, San Lucas ya no vuelve a hablar de él, pues restringe su narración a las actividades de Pablo.

La expresión “en aquellos días” (v.15) es una fórmula vaga y, más o menos esteotipada (cf. 6:1; 11:27), que suple la falta de precisiones cronológicas.

Es curiosa esa necesidad, que en su discurso parece suponer Pedro, de tener que completar el número “doce,” buscando sustituto de Judas. Se trataría de una necesidad de orden simbólico, al igual que habían sido doce los patriarcas del Israel de la carne (cf. Rom 9:8; Gal 6:16). **Serán ellos, los “Doce,” los que nos engendren para Cristo y constituyan los cimientos del nuevo pueblo de Dios.**

Funda la necesidad de esa sustitución en que ya está predicha en la Escritura, y cita los salmos 69:26 y 109:8, fundiendo las dos citas en una. Creen algunos que se trata de textos directamente mesiánicos, alusivos a Judas, que entrega al divino Maestro. Parece, sin embargo, a poco que nos fijemos en el conjunto del salmo, que esos salmos **no son directamente mesiánicos**, sino que el salmista se refiere, en general, al justo perseguido, concretado muchas veces en la persona del mismo salmista, quejándose ante Yahvé de los males que por defender su causa sufre de parte de los impíos, y pidiendo para éstos el

merecido castigo. En los versículos de referencia pide que el impío sea quitado del mundo y quede desierta su casa, pasando a otro su cargo. San Pedro hace la aplicación a Judas, que entregó al Señor. No se trataría, sin embargo, de mera *acomodación*, sino que, al igual que en otras citas de estos mismos salmos (cf. Jn 2:17; 15:25; Rom 11:9-10; 15:3), tendríamos ahí un caso característico de sentido “plenior.” Esas palabras del salmo, no en la intención expresada del salmista, pero sí en la de Dios, iban hasta los tiempos del Mesías, el justo por excelencia, y con ellas trataba Dios de ir esbozando el gran misterio de la pasión del Mesías, que luego, a través de Isaías, en los capítulos *del “siervo de Yahvé,”* nos anunciara ya directamente²⁷. Sabido es que, en los planes de Dios, cual se manifiestan en el Antiguo Testamento, el pueblo judío y su historia no tienen otra razón de ser sino servir de preparación para la época de **“plenitud”** (cf. Mt 5, 17; 1 Cor 10:1-11; Gal 3:14; Col 2:17). Los judíos, atentos sólo a la letra de la Escritura, no se dan cuenta de esta verdad (cf. 2 Cor 3:13-18); no así los apóstoles, **una vez glorificado el Señor** (cf. Lc 24:45; Jn 12:16).

La condición que pone San Pedro es que el que haya de ser elegido tiene que haber sido testigo ocular de la predicación y hechos de Jesús a lo largo de toda su vida pública (v.21-22). Los apóstoles iban a ser los pilares del nuevo edificio (cf. Ef 2:20), y convenía que fueran testigos *de visu*. De los dos presentados nada sabemos en concreto. Eusebio afirma²⁸ que eran del número de los 72 discípulos (Lc 10:1-24), cosa que parece muy probable, dado que habían de ser testigos oculares de la vida del Maestro. A nuestra mentalidad resulta un poco chocante el método de las suertes para la elección, pero tengamos en cuenta que era un método de uso muy frecuente en el Antiguo Testamento (cf. Lev 16:8-9; Núm 26:55; Jos 7:14; 1 Sam 10:20; 1 Par 25:8), en conformidad con aquello que se dice en los Proverbios: “En el seno se echan las suertes, pero es Dios quien da la decisión” (Prov 16:33). Piensan los apóstoles que la elección de un nuevo apóstol debía ser hecha de manera inmediata **por el mismo Jesucristo y, acompañando la oración,** juzgan oportuno ese método para que diera a conocer su voluntad.

No es fácil concretar el sentido de la expresión aplicada a Judas, de que “prevaricó” para irse a su lugar” (v.25). Generalmente se interpreta como un eufemismo para indicar el infierno (cf. Mt 26, 24; Lc 16:28); pero muy bien pudiera aludir simplemente a la nueva posición que él escogió, saliendo del apostolado, es decir, el lugar de traidor, con sus notorias consecuencias, el suicidio inclusive, predichas ya en la Escritura.

En cuanto a la alusión que se hace a su muerte, diciendo que “adquirió un campo.. y precipitándose reventó..” (v. 18-19), Parece difícilmente armonizable con lo que dice San Mateo de que Judas “se ahorcó” y son los sacerdotes quienes adquieren el campo para sepultura de peregrinos (Mt 27:3-8). Para la mayoría de los exegetas modernos se trata de dos relatos independientes el uno del otro, que circulaban en tradiciones orales y que coinciden en lo sustancial, pero no en pequeños detalles. Sin embargo, otros autores, particularmente los antiguos, creen que ambos relatos se pueden armonizar y reconstruyen así la escena: los sacerdotes adquieren el campo con dinero de Judas, al que, por tanto, en cierto sentido, puede atribuirse su adquisición, y sería en ese campo donde habría sido enterrado Judas, el cual habría ido ahí a ahorcarse, como refiere Mateo, pero en el acto de ahorcarse se habría roto la cuerda o la rama a que estaba atada, cayendo el infeliz de cabeza y reventando por medio.

Una tradición antigua coloca este lugar de la muerte de Judas en el valle de *Ge-Hinnom* o de la *Gehenna*, al sur de Jerusalén. No está claro si estos dos versículos alusi-

vos a la muerte de Judas forman parte del discurso de Pedro o son un inciso explicatorio de Lucas. Más bien parece esto último, pues interrumpen el discurso y, hablando a un auditorio perfectamente conocedor del hecho, bastaba una simple alusión y no tenía Pedro por qué detenerse en dar tan detallados pormenores. Además, puesto que hablaba en arameo, no tiene sentido eso de “se llamó en su lengua Hacéldama, que quiere decir campo de sangre.” En cambio, todo se explica perfectamente si, parecido a como hace en otras ocasiones (cf. 9:12; Lc 23:51), es Lucas quien inserta esas noticias para ilustrar a sus lectores no palestinos, ignorantes del hecho y de las lenguas semitas. En cuanto al nombre “Hacéldama,” Lucas parece derivarlo de la *sangre* de Judas, mientras que Mateo parece que lo deriva del precio con que se compró el campo, que fue la *sangre* de nuestro Señor. Quizás eran corrientes ambas etimologías.

Venida del Espíritu Santo en Pentecostés, 2:1-13.

¹ Cuando llegó el día de Pentecostés, estando todos juntos en un lugar, ² se produjo de repente un ruido del cielo, como el de un viento impetuoso, que invadió toda la casa en que residían. ³ Aparecieron, como divididas, lenguas de fuego, que se posaron sobre cada uno de ellos, ⁴ quedando todos llenos del Espíritu Santo; y comenzaron a hablar en lenguas extrañas, según que el Espíritu les movía a expresarse. ⁵ Residían en Jerusalén judíos, varones piadosos, de cuantas naciones hay bajo el cielo, ⁶ y habiéndose corrido la voz, se juntó una muchedumbre que se quedó confusa al oírlos hablar cada uno en su propia lengua. ⁷ Estupefactos de admiración, decían: Todos estos que hablan, ¿no son galileos? ⁸ Pues ¿como nosotros los oímos cada uno en nuestra propia lengua, en la que hemos nacido? ⁹ Partos, medos, elamitas, los que habitan Mesopotamia, Judea, Capadocia, el Ponto y Asia, ¹⁰ Frigia y Panfilia, Egipto y las partes de Libia que están contra Cirene, y los forasteros romanos, u judíos y prosélitos, cretenses y árabes, los oímos hablar en nuestras propias lenguas las grandezas de Dios. ¹² Todos, atónitos y fuera de sí, se decían unos a otros: ¿Qué es esto? ¹³ Otros, burlándose, decían: Están cargados de mosto.

Escena de enorme trascendencia en la historia de la Iglesia la narrada aquí por San Lucas. A ella, como a algo extraordinario, se refería Jesucristo cuando, poco antes de la ascensión, avisaba a los apóstoles de que no se ausentasen de Jerusalén hasta que llegara este día (cf. 1:4-5). Es ahora precisamente cuando puede decirse que va a comenzar la historia de la Iglesia, pues es ahora **cuando el Espíritu Santo desciende visiblemente sobre ella para darle la vida y ponerla en movimiento**. Los apóstoles, antes tímidos (cf. Mt 26:56; Jn 20:19), se transforman en intrépidos propagadores de la doctrina de Cristo (cf. 2:14; 4:13-19; 5:29).

Es probable que este hecho de Pentecostés haya sido coloreado en su presentación literaria con el trasfondo de la teofanía del Sinaí y quizás también con la de la confusión de lenguas en Babel, a fin de hacer resaltar más claramente dos ideas fundamentales que dirigirán la trama de todo el libro de los Hechos, es a saber, la *presencia divina* en la Iglesia (v.1-4) y la *universalidad* de esta Iglesia, representada ya como en germen en esa larga lista de pueblos enumerados (v.5-13). El trasfondo veterotestamentario se dejaría traslucir sobre todo en las expresiones “*ruido del cielo...*, *lenguas de fuego como divididas...*,”

oía hablar cada uno en su propia lengua,” máxime teniendo en cuenta las interpretaciones que a esas teofanías daban muchos rabinos y el mismo Filón ²⁹.

Pero, haya o no-trasfondo de narraciones veterotestamentarias en su presentación literaria, de la historicidad del hecho no hay motivo alguno para dudar. Veamos cuáles son las afirmaciones fundamentales de Lucas.

Se comienza por la indicación de tiempo y lugar: “el día de Pentecostés, estando todos juntos..” (v.1). Esa fiesta de Pentecostés era una de las tres grandes fiestas judías llamadas de “peregrinación,” pues en ellas debían los israelitas peregrinar a Jerusalén para adorar a Dios en el único y verdadero templo que se había elegido. Las otras dos eran Pascua y los Tabernáculos. Estaba destinada a dar gracias a Dios por el final de la recolección, y en ella se le ofrecían los primeros panes de la nueva cosecha. Una tradición rabínica posterior añadió a este significado el de conmemoración de la promulgación de la Ley en el Sinaí; y, en este sentido, los Padres hablan muchas veces de que, así como la Ley mosaica se dio el día de Pentecostés, **así la Ley nueva, que consiste principalmente en la gracia del Espíritu Santo y ha de sustituir a la Ley antigua, debía promulgarse en ese mismo día.** Es posible que Lucas, comenzando precisamente por hacer notar la coincidencia del hecho cristiano con la fiesta judía, esté tratando ya de hacer resaltar la misma idea. Los judíos de Palestina solían llamarla la fiesta de las “semanas” (hebr. *shabuoth*), pues había de celebrarse siete “semanas” después de Pascua (cf. Lev 23:15; Núm 28:26; Dt 16:9); en cambio, los judíos de la diáspora parece que la designaban con el término griego *pentecosté* (= quincuagésimo), por la misma razón de tener que celebrarse el “quincuagésimo” día después de Pascua. Había seria discusión sobre cuándo habían de comenzar a contarse esos “cincuenta” días, pues el texto bíblico está oscuro, y no es fácil determinar cuál es ese día “siguiente al sábado” (Lcv 23:11.15), que debe servir de base para comenzar a contar. Los fariseos, cuya interpretación, al menos en época posterior, prevaleció, tomaban la palabra “sábado,” no por el sábado de la semana pascual, sino por el mismo día solemne de Pascua, 15 de Nisán, que era día de descanso “sabático”; en consecuencia, el día “siguiente al sábado” era el 16 de Nisán, fuese cual fuese el día de la semana. No así los saduceos, que afirmaban tratarse del “sábado” de la semana, y, por consiguiente, el día “siguiente al sábado” era siempre el domingo, y la fiesta de Pentecostés (cincuenta días más tarde) había de caer siempre en domingo ³⁰.

En cuanto al lugar en que sucedió la escena, parece claro que fue en una casa o local cerrado (v.1-2), probablemente la misma en que se habían reunido los apóstoles al volver del Olívete, después de la ascensión (1:13), y de la que ya hablamos al comentar ese pasaje. Si ahora estaban reunidos todos los 120 de cuando la elección de Matías (1:15), o sólo el grupo apostólico presentado antes (1:13-14), no es fácil de determinar. De hecho, en la narración sólo se habla de los apóstoles (2:14.37), pero la expresión “estando todos juntos” (v.1) parece exigir que, si no el grupo de los 120, al menos estaban todos los del grupo apostólico de que antes se habló. Es posible que el episodio de la elección de Matías (1:15-26) proceda de una fuente distinta, en cuyo caso desaparecería la ambigüedad del “todos” (v.1), pues el pasaje, 2:1-13 podría considerarse como continuación de 1:13-14. La expresión “todos juntos” (ὅμοῦ) tiene directamente sentido local; pero probablemente esté insinuando también, en consonancia con el “unánimes” de 1:14, la unanimidad de mentes y corazones que suponía la unión local, lo cual puede ser un nuevo indicio del trasfondo sinaítico de esta narración (cf. Ex 19:8).

La afirmación fundamental del pasaje está en aquellas palabras del v-4: “quedaron todos llenos del Espíritu Santo.” Todo lo demás, de que se habla antes o después, no son sino manifestaciones exteriores para hacer visible esa gran verdad. A eso tiende el ruido, como de viento impetuoso, que se oye en toda la casa (v.2). Era como el primer toque de atención. A ese fenómeno acústico sigue otro fenómeno de orden visual: unas llamecitas, en forma de lenguas de fuego, que se reparten y van posando sobre cada uno de los reunidos (v.β). Ambos fenómenos pretenden lo mismo: **llamar la atención de los reunidos de que algo extraordinario está sucediendo**. Y nótese que lo mismo el “viento” que el “fuego” eran los elementos que solían acompañar las teofanías (cf. Ex 3:2; 24:17; 2 Sam 5:24; 3 Re 19:11; Ez 1:13) y, por tanto, es obvio que los apóstoles pensasen que se hallaban ante una teofanía, la prometida por Jesús pocos días antes, al anunciarles que **serían bautizados en el Espíritu Santo** (1:6-8). Es clásica, además, la imagen del “fuego” como símbolo de purificación a fondo y total (cf. Is 6:5-7; Ez 22:20-22; Sal 16:3; 17:31; 65:10; 118:110; Prov 17:3; 30:5; Ecl 2:5), y probablemente eso quiere indicar también aquí. El texto, sin embargo, parece que, con esa imagen de las “lenguas de fuego,” apunta sobre todo al don de lenguas, de que se hablará después (v.4).

Qué es lo que incluye ese “quedaron llenos del Espíritu Santo,” que constituye la afirmación fundamental del pasaje, no lo especifica San Lucas. El se fija sólo en el primer efecto manifiesto de esa realidad, y fue que “comenzaron a hablar en lenguas extrañas,” pero no por propia iniciativa, sino “según que el Espíritu les movía a expresarse.” No cabe duda, sin embargo, que la causa no se extiende sólo al efecto ahí puesto de relieve, es decir, en orden a *hablar en lenguas*. Esa misma expresión “llenos del Espíritu Santo” se repetirá luego de Pedro (4:8), Pablo (9:17; 13:9), Esteban (6:5; 7:55), Bernabé (11:24) Y otros (4:31) con un significado de mucha más amplitud, significado que evidentemente también queda insinuado aquí. Añadamos que si Lucas habla de que la venida del Espíritu Santo sobre los Apóstoles tuvo lugar en Pentecostés (1:8; 2:4), ello no se opone a que ya antes (cf. Jn 20:22-23) hayan recibido el Espíritu Santo. Es una nueva efusión del Espíritu sobre ellos, o mejor, **un nuevo aspecto de la actuación en ellos de ese Espíritu, en orden a la difusión del Reino de Dios en el mundo, que va a comenzar**.

La glosolalía: Por lo que se refiere concretamente al don de “hablar en lenguas” concedido a los Apóstoles (v.4), es mucho lo que se ha discutido y sigue discutiéndose³¹. Trataremos de recoger las principales opiniones, advirtiendo de lo que nos parece más probable.

Entre los críticos racionalistas suele explicarse este pasaje de los Hechos como alusivo a una oración a Dios en estado de excitación psíquica, mezclando sonidos inarticulados con palabras en desorden, sea de la propia lengua, sea de otra extraña de la que se conocen algunas frases. Insisten en hacer notar que este fenómeno de la glosolalía era algo corriente en el helenismo, especialmente en los cultos orgiásticos y en los oráculos de las Sibilas; por tanto, es lógico que lo encontremos también en la Iglesia primitiva (2:4-6; 10:46; 19:6; 1 Cor 12:10; 14:2-39). Lo característico de este pasaje de los Hechos es que, sea por el autor del libro, sea ya antes en las fuentes que le sirven de base, un simple episodio de glosolalía — que es lo que habría sido el hecho primitivo — se transformó en un verdadero milagro lingüístico, introduciendo tales variantes, que hacen hablar a los Apóstoles las diversas lenguas de los oyentes. El hecho real habría sido mucho más simple; de ahí esas anomalías que encontramos en la narración, señalando, por

una parte, la admiración por oírles hablar cada uno en su lengua materna (v.6), y, por otra, la acusación de que están borrachos (v.13).

Afirmamos, por nuestra parte, que no creemos que haya base para suponer tal libertad en el proceder de Lucas, adulterando de ese modo el hecho primitivo. Sin embargo, hay bastantes cosas en que estamos de acuerdo. Creemos, desde luego, que ese “hablar en lenguas” **era una oración a Dios, no una oración en frío y con el espíritu en calma, sino más bien en estado de excitación psíquica bajo la acción del Espíritu Santo.** Podríamos encontrar antecedentes, más o menos cercanos de este fenómeno, en el antiguo profetismo de Israel (cf. Núm 11:25-29; 1 Sam 10:5-6; 19:20-24; 3 Re 22:10), como parece insinuar luego el mismo San Pedro al citar la profecía de Joel (v. 16-17). Su finalidad era llamar la atención y provocar el asombro de los infieles, disponiéndoles a la conversión (cf. 8:1-21-9; 1 Cor 14:22), y al mismo tiempo servir de consuelo a los fieles al verse así favorecidos **con la presencia del Espíritu Santo.** Bajo este aspecto, queda descartada esa opinión, que fue bastante común en siglos pasados, de entender el “don de lenguas” concedido a los Apóstoles como un *don permanente para poder expresarse en varias lenguas en orden a la predicación del Evangelio* (Orígenes, Crisóstomo, Agustín); o, con la modalidad que interpretaban otros, como un don para que, aunque hablasen una sola lengua, la suya nativa, ésta fuese entendida por los oyentes, cada uno en su lengua respectiva (Cipriano, Gregorio Niseno, Beda). El texto bíblico no da base para esas suposiciones. Se trata de un “hablar en lenguas” *según que* (καθώς) el Espíritu Santo les movía a expresarse, lo que indica que el milagro ha de ponerse en los labios de los Apóstoles, y no simplemente en los oídos de los que escuchaban (cf. Mc 16:17). Ni se hace referencia para nada a la predicación; al contrario, los Apóstoles aparecen “hablando en lenguas” no sólo después que acude la muchedumbre (v.6), sino ya antes, cuando están solos (v.4), y el texto da a entender que el don fue concedido no sólo a los Apóstoles, sino a “todos los reunidos” (v.1), incluso las piadosas mujeres (1:14), que, sin duda, formaban parte también del grupo. En esa oración proclamaban “las grandezas de Dios” (v.11; cf. 10:46).

Más difícil resulta el precisar si se está aludiendo a una oración a Dios en lenguas extrañas realmente existentes, como podía ser el latín, persa, macedonio, egipcio.., o más bien a una oración en lenguaje semejante al que describen los autores místicos³², mezcla de palabras y de sonidos inarticulados, que nada tiene que ver con las lenguas vivas corrientes entre los hombres. Tendríamos así cierto parecido con fenómenos entonces corrientes en el helenismo, cosa muy en consonancia con la “sincatábasis” o condescendencia divina en su actuación con los hombres. A esta última opinión se inclinan hoy muchos exegetas (Wikenhauser, Lyonnet, Cerfaux..); otros, en cambio, se inclinan más a lo primero (Prat, Vosté, Ricciotti..). Ni faltan quienes (Belser, Jacquier, Alio..) creen necesario distinguir entre el caso de Pentecostés, en que se trataría efectivamente de **lenguas vivas reales**, y los restantes casos, en que se aludiría más bien a un lenguaje extático, semejante al de los autores místicos; pues en Pentecostés, al contrario que en los restantes casos (cf. 1 Cor 14:2), los oyentes entendían directamente a los Apóstoles sin necesidad de intérprete (cf. 2:6-11). De ahí también que, en el caso de Pentecostés, se hable de “otras lenguas” (v.4), mientras que en los demás casos se habla simplemente de “hablar *en lenguas*” (cf. 10:46).

Ambas opiniones tienen su pro y su contra. Desde luego, no vemos motivo para separar de los casos restantes el caso de Pentecostés, dado el modo como se expresa San Pedro: “Descendió el Espíritu Santo sobre ellos, *igual que* sobre nosotros al principio..”

(11:15). Decir que la analogía se refiere al don mismo del Espíritu, no a la manera como éste manifestaba su presencia, nos parece simplemente una escapatoria. Ni creemos que haya de urgirse la diferencia entre “hablar en lenguas” y “hablar en *otras* lenguas.” Parecería, pues, que se trata de lenguas humanas realmente existentes, como se da a entender en Act 2:6-11. Pero, de otra parte, San Pablo considera este “hablar en lenguas” como una oración a Dios (1 Cor 14:2), de la que ni el mismo que la recita tiene clara inteligencia, si no hay quien interprete (1 Cor 14:9-19.28). Esto parece colocarnos en claro terreno de lengua ininteligible, semejante a la de los fenómenos místicos y en consonancia con fenómenos entonces corrientes en el helenismo ³³.

La opción entre una y otra explicación no resulta fácil. Por supuesto, nos inclinamos abiertamente a la segunda manera de ver, de no existir el pasaje relativo a Pentecostés. Con todo, quizás también el caso de Pentecostés pudiera traerse hacia esta interpretación en el sentido de que, al revés que en los casos aludidos por Pablo que habla de la necesidad de intérprete, **aquí el intérprete habría sido directamente el Espíritu Santo**, que dio suficiente inteligencia a los bien dispuestos, cual si se tratase de la “lengua materna” (v.6), y en cambio dejó a oscuras a los restantes a causa de su mala disposición (v.13). Para los que se inclinan a la primera interpretación (el “glosólalo” usaba de *lenguas realmente existentes*), la explicación podría ser ésta: entre los asistentes a la escena de Pentecostés los habría de esas regiones (partos, medos, elamitas..) cuyas lenguas hablaban los Apóstoles, y para éstos el fenómeno no podía ser sino de admiración (v.6); en cambio, los habría también de otras partes, y para éstos eran “borrachos” (v.13). Cierto que en los casos aludidos por San Pablo parece darse por supuesto que es necesario el don de interpretación, si es que queremos que sea inteligible el lenguaje del glosólalo; pero tengamos en cuenta que San Pablo está escribiendo a los Corintios, a pocos años aún de la fundación de esa iglesia, y no es fácil que en las reuniones de la pequeña grey cristiana hubiese ya fieles, procedentes de diversas regiones, que pudiesen entender al glosólalo. En caso de que los hubiese habido, tendríamos nuevamente repetición de lo de Pentecostés; en caso contrario, la impresión general que produce el glosólalo es la de “borrachos” (Act 2:13); o, como se expresa San Pablo, “dirán que estáis locos” (1 Cor 14:33). Por lo demás, el mismo San Pablo da a entender que el lenguaje del glosólalo es un lenguaje bien *articulado*, que puede ser traducido con exactitud, *comparable al lenguaje asirlo* ante judíos que lo ignoran (cf. 1 Cor 14:21).

Queda, por fin, una última cuestión: ¿ quiénes eran esos “judíos, varones piadosos de toda nación.., partos, medos, elamitas..,” que residían entonces en Jerusalén y presenciaron el milagro de Pentecostés? Parecería obvio suponer que se trataba de peregrinos de las regiones ahí enumeradas (v.9-11), venidos a Jerusalén con ocasión de la fiesta de Pentecostés. Sabemos, en efecto, que era una fiesta a la que concurrían judíos de todo el mundo de la diáspora (cf. 20:16; 21:27), dado que caía en una época muy propicia para la navegación (cf. 27:9). Sin embargo, la expresión de San Lucas en el v.5: “estaban domiciliados en Jerusalén” (ἦσαν δε κατοικουντες) parece aludir claramente a una residencia *habitual*, y no tan sólo transitoria, con ocasión de la fiesta de Pentecostés: Por eso, juzgamos más probable que se trata de judíos nacidos en regiones de la diáspora, pero que, por razones de estudios (cf. 22:3; 23:16) o de devoción, habían establecido su residencia en Jerusalén, ya que el vivir junto al templo y el ser enterrado en la “tierra santa” era ardiente aspiración de todo piadoso israelita. Entre ellos, además de judíos de raza, había también “prosélitos,” es decir, gentiles incorporados al judaísmo por haber abrazado la

religión judía y aceptado la circuncisión (cf. v.11). Todo esto no quiere decir que no se hallasen también presentes peregrinos llegados con ocasión de la fiesta, mas éstos no entrarían aquí en la perspectiva de San Lucas. El se fija en los de residencia “habitual,” los mismos a quienes luego se dirigirá San Pedro (v.14), probabilísimamente en arameo, como, en ocasión parecida, hace San Pablo (22:2), lengua que todos parecen entender (v.37).

La enumeración de pueblos (v.9-11) se hace, en líneas generales, de este hacia oeste, con excepción de “cretenses y árabes” al final, cosa que no deja de sorprender y a lo que se han dado diversas explicaciones. Probablemente se trate de una adición posterior, quizás hecha por el mismo Lucas, a un documento anterior. Tampoco es claro si el inciso “judíos y prosélitos” (v.11) está refiriéndose a judíos y prosélitos, en general, de los pueblos antes mencionados, o solamente a judíos y prosélitos de entre los romanos, último pueblo de la lista.

No es fácil saber cuál fue la causa de haber acudido todos esos judíos y prosélitos al lugar donde estaban reunidos los apóstoles. La expresión de San Lucas en el v.6: “hecha esta voz” (γενομένης δε τῆς φωνῆς ταύτης) es oscura. Comúnmente suele interpretarse este inciso como refiriéndose al *ruido* (ἦχος) de que se habló en el v.2, que, por consiguiente, se habría oído no sólo en la casa donde estaban los apóstoles, sino también en la ciudad. Algunos autores, sin embargo, creen que el “ruido como de viento impetuoso” (v.2) se oyó sólo en la casa; y si la muchedumbre acude, no es porque oyera el “ruido,” sino porque se corrió la voz, sin que se nos diga cómo, de lo que allí estaba pasando. Es la interpretación adoptada en la traducción que hemos dado del v.6 en el texto.

Discurso de Pedro, 2:14-36.

¹⁴ Entonces se levantó Pedro con los once y, alzando la voz, les habló: Judíos y todos los habitantes de Jerusalén, oíd y prestad atención a mis palabras. ¹⁵ No están éstos borrachos, como vosotros suponéis, pues no es aún la hora de tercia; ¹⁶ esto es lo dicho por el profeta Jcel: ¹⁷ “Y sucederá en los últimos días, dice Dios, que derramaré mi Espíritu sobre toda carne, | y profetizarán vuestros hijos y vuestras hijas, | y vuestros jóvenes verán visiones, | y vuestros ancianos soñarán sueños; ¹⁸ Y sobre mis siervos y sobre mis siervas ¹ derramaré mi Espíritu en aquellos días | y profetizarán. ¹⁹ Y haré prodigios arriba en el cielo, y señales abajo en la tierra, | sangre y fuego y nubes de humo. ²⁰ El sol se tornará tinieblas | y la luna sangre, [antes que llegue el día del Señor, grande y manifiesto. ²¹ Y todo el que invocare el nombre del Señor se salvará.” ²² Varones israelitas, escuchad estas palabras: Jesús de Nazaret, varón probado por Dios entre vosotros con milagros, prodigios y señales que Dios hizo por El en medio de vosotros, como vosotros mismos sabéis, ²³ a éste, entregado según los designios de la presciencia de Dios, le alzasteis en la cruz y le disteis muerte por mano de los infieles. ²⁴ Pero Dios, rotas las ataduras de la muerte, le resucitó, por cuanto no era posible que fuera dominado por ella, ²⁵ pues David dice de El: “Traía yo al Señor siempre delante de mí, porque El está a mi derecha, para que no vacile. ²⁶ Por esto se regocijó mi corazón y exultó mi lengua, y hasta mi carne reposará en la esperanza. ²⁷ Porque no abandonarás en el Ades mi alma, ni permitirás que tu Santo experimente la corrupción. ²⁸ Me has dado a conocer los caminos de la vida, y me llenarás de

alegría con tu presencia.”²⁹ **Hermanos, séame permitido deciros con franqueza del patriarca David, que murió y fue sepultado, y que su sepulcro se conserva entre nosotros hasta hoy. 30 Pero, siendo profeta y sabiendo que le había Dios jurado solemnemente que un fruto de sus entrañas se sentaría sobre su trono,³¹ le vio de antemano y habló de la resurrección de Cristo, que no sería abandonado en el Ades, ni vería su carne la corrupción.³² **A este Jesús le resucitó Dios, de lo cual todos nosotros somos testigos.**³³ **Exaltado a la diestra de Dios y recibida del Padre la promesa del Espíritu Santo, lo derramó, según vosotros veis y oís.**³⁴ **Porque no subió David a los cielos, antes dice: “Dijo el Señor a mi Señor: Siéntate a mi diestra**³⁵ **Hasta que ponga a tus enemigos por escabel de tus pies.”**³⁶ **Tenga, pues, por cierto toda la casa de Israel que Dios le ha hecho Señor y Cristo a este Jesús, a quien vosotros habéis crucificado.****

Este discurso de Pedro inaugura la apologética cristiana, y en él podemos ver el esquema de lo que había de constituir la predicación o kerigma apostólico (cf. 3:12-26; 4:9-12; 5:29-32; 10:34-43; 13:16-41). Como centro, el testimonio de la resurrección y exaltación de Cristo (24:31-33), en consonancia con lo que ya les había predicho el Señor (cf. 1:8.22); y girando en torno a esa afirmación fundamental, otras particularidades sobre la vida y misión de Cristo (v.22.33), para concluir exhortando a los oyentes a creer en él como Señor y Mesías (v.36). Contra la aceptación de esa tesis se levantaba una enorme dificultad, cual era la pasión y muerte ignominiosa de ese Jesús Mesías; y a ella responde San Pedro que todo ocurrió “según los designios de la presciencia de Dios” (v.23), y, por tanto, no fue a la muerte porque sus enemigos prevalecieron sobre él (cf. Jn 7:30; 10:18), sino porque así **lo había decretado Dios en orden a la salvación de los seres humanos** (cf. Jn 3:16; 14:31; 18:11; Rom 8:32). La misma solución dará también San Pablo (cf. 13:27-29).

En este discurso de Pedro, como, en general, en todos los discursos de los apóstoles ante auditorio judío, se da un realce extraordinario **a la prueba de las profecías**. Más que insistir en presentar los hechos, se insiste en hacer ver que esos hechos estaban ya predichos en la Escritura. Así, por ejemplo, el fenómeno de “hablar en lenguas” predicho ya por Joel (v.16), y lo mismo la resurrección y exaltación de Jesús, predichas en los salmos (v.25.34). Se hace, sí, alusión al testimonio de los hechos (v.22.32.33), pero con menos realce. Ello se explica por la extraordinaria veneración que los judíos sentían hacia la Escritura, cuyas afirmaciones consideraban de valor irrefragable.

La entrada en materia (v.16) se la proporciona a Pedro la burla de los que atribuían a embriaguez el fenómeno de la glosolalía. Rechaza esa posibilidad por no ser aún “la hora de tercia” (= nueve de la mañana), momento de la oración matutina (cf. 3:1), antes del cual los judíos no tenían costumbre de tomar nada. Por lo que toca a los tres pasajes escriturísticos citados en este discurso de Pedro (v. 16:25.34), notemos lo siguiente. El pasaje de Joel (Jl 2:28-32) **es ciertamente mesiánico**, aludiendo el profeta a la extraordinaria intervención **del Espíritu Santo que tendrá lugar en los tiempos del Mesías**. Con razón, pues, San Pedro hace notar el cumplimiento de esa promesa en la efusión de Pentecostés, comienzo solemne de las que luego habrían de tener lugar en la Iglesia a lo largo de todos los siglos. Sin embargo, la última parte de esa profecía (Jl 2:30-32) no parece haya de tener aplicación **hasta la etapa final de la época mesiánica, cuando tenga lu-**

gar el retorno glorioso de Cristo. ¿Por qué la cita aquí San Pedro? Late aquí un problema que, aunque de tipo más general, no quiero dejar de apuntar, y es que para los profetas no suele haber épocas o fases en la obra del Mesías, sino que lo contemplan todo como en bloque, en un plano sin perspectiva, hasta el punto de que, a veces, mezclando promesas mesiánicas y los últimos destinos de los pueblos, dan la impresión de que todo ha de tener lugar en muy poco tiempo. Es el caso de Joel. Pedro, en cambio, sabía perfectamente, después de la revelación evangélica, que dentro de la época mesiánica había una doble venida de Cristo, y que entre una y otra ha de pasar un espacio de tiempo más o menos largo (cf. 2 Pe 3:8-14); si aquí cita también la segunda parte de la profecía de Joel, es probabilísimamente a causa de las últimas palabras del profeta: "...antes que llegue el día del Señor, grande y manifiesto; y todo el que invocare el nombre del Señor se salvará," sobre las que quiere llamar la atención. Para Joel, en efecto, igual que para los profetas en general, ese "día del Señor" es el "día de Yahvé," con alusión a la época del Mesías, sin más determinaciones (cf. Is 2:12; Jer 30:7; Sof 1:14; Am 5:18; 8:9; 9:11); pero, en la terminología cristiana, precisadas ya más las cosas, el "día del Señor" es el día del retorno glorioso de Cristo **en la parusía** (cf. Mt 24:36; i Tes 5:2; 2 Tes 1:7-10; 2:2; 2 Tim 4:8), y es a Cristo a quien Pedro, en la conclusión de su discurso, aplicará ese título de "Señor" (v.36), ni hay otro nombre, como dirá más tarde (cf. 4:12), por el cual podamos ser salvos. Lo mismo dirá San Pablo, con alusión evidente al texto de Joel: "Uno mismo es el Señor de todos, rico para todos los que le invocan, pues todo el que invocare el nombre del Señor será salvo" (Rom 10:12-13). Ninguna manifestación más expresiva de la fe de los apóstoles en la divinidad de su Maestro, que esta equivalencia Cristo-Yahvé, **considerando como dicho a él lo dicho de Yahvé.**

Respecto del segundo de los textos escriturísticos citados por Pedro (Sal 16:8-11), que aplica a la resurrección de Jesucristo (v.25-32), notemos que la cita está hecha según el texto griego de los Setenta, de ahí el término *ades* (v.27), que para los griegos era la mansión de los muertos, correspondiente al *sheol* de los judíos. Notemos también que en el original hebreo la palabra correspondiente a *corrupción* (v.27) es *shahath*, término que puede significar *corrupción*, pero también *fosa* o *sepulcro*.

Mucho se ha discutido modernamente acerca del sentido mesiánico de este salmo, citado aquí por San Pedro, y que luego citará también San Pablo en su discurso de Antioquía de Pisidia, aplicándolo igualmente a la resurrección de Cristo (cf. 13:35). Ambos apóstoles hacen notar, además, que David, autor del salmo, no pudo decir de sí mismo esas palabras, puesto que él murió y experimentó la corrupción. De su sepulcro, como de cosa conocida, habla varias veces Josefo 34.

No está claro, sin embargo, en qué sentido ha de afirmarse la mesianidad de este salmo. Afirmar el carácter directamente mesiánico de todo el salmo, como fue opinión corriente entre los expositores antiguos, es no atender al contexto general del salmo, que en ocasiones parece referirse claramente a circunstancias concretas de la vida del salmista (cf. v.3-4); querer establecer una división, como si en los siete primeros versículos hablase el salmista en nombre propio y, en los cuatro últimos, que son los citados en los Hechos, lo hiciese en nombre del Mesías, parece un atentado contra la unidad literaria del salmo; ir sólo hacia un sentido mesiánico típico, como si el salmista, al expresar su firme confianza de permanecer siempre unido a Yahvé, que le libraría del poder del *sheol* y le mostrará los caminos de la vida, fuese "tipo" de Cristo, rogando al Padre que no abandonase su alma en el *sheol* ni permitiese que su cuerpo viese la corrupción, parece, además

de restar fuerza a muchas expresiones del salmo, desvirtuar un poco las palabras de los príncipes de los apóstoles, cuando afirman que David “*habló* de la resurrección de Cristo” (v.31). Quizás la opinión más acertada sea aplicar también aquí la noción de sentido “pleno,” que ya aplicamos a otras citas de los salmos hechas por San Pedro, cuando la elección de Matías (cf. 1:15-26). En efecto, no sabemos hasta qué punto iluminaría Dios la mente del salmista en medio de aquella oscuridad en que los judíos vivían respecto a la vida de ultratumba; pero es evidente que esa ansia confiada que manifiesta de una vida perpetuamente dichosa junto a Yahvé es un chispazo revelador de la gran verdad de la resurrección que Cristo, con la suya propia, había de iluminar definitivamente. El fue el primero que logró de modo pleno la consecución de esa gloriosa esperanza que manifiesta el salmista, y por quien los demás la hemos de lograr. A su resurrección, como a objetivo final, apuntaban ya, en la intención de Dios, las palabras del salmo.

La tercera de las citas escriturísticas hechas por Pedro es la del salmo 110, i, que aplica a la gloriosa exaltación de Cristo hasta el trono del Padre (v.34-35). Es un salmo directamente mesiánico, que había sido citado también por Jesucristo para hacer ver a los judíos que el Mesías debía ser algo más que hijo de David (cf. Mt 22, 41-46). San Pablo lo cita también varias veces (cf. 1 Cor 15:25; Ef i,20; Heb 1:13). El razonamiento de Pedro es, en parte, análogo al de Jesús, haciendo ver a los judíos que esas palabras no pueden decirse de David, que está muerto y sepultado, sino que hay que aplicarlas al que resucitó y salió glorioso de la tumba, es decir, a Jesús de Nazaret, a quien ellos crucificaron.

La conclusión, pues, como muy bien deduce San Pedro (v 36), se impone: **Jesús de Nazaret, con el milagro de su gloriosa resurrección,** ha demostrado que él, y no David, es el “Señor” a que alude el salmo 110, y el “Cristo” (hebr. *Mesías*) a que se refiere el salmo 16. Entre los primitivos cristianos llegó a adquirir tal preponderancia este título de “Señor,” aplicado a Cristo, que San Pablo nos dirá que confesar que Jesús era el “Señor” **constituía la esencia de la profesión de fe cristiana** (cf. Rom 10:9; 1 Cor 8:5-6; 12:3).

En el libro de los Hechos se da con muchísima frecuencia este título a Jesús (cf. 4:33; 7:59-60; 8:16; 9:1; 11:20-24, etc.), reflejo sin duda de lo que sucedía en las comunidades cristianas primitivas. Ni hay base para suponer, en contra de lo que sostiene Bousset y otros críticos ³⁵, que este título habrían comenzado a dárselo a Cristo los cristianos procedentes de la gentilidad bajo el influjo del helenismo, trasladando a Jesús lo que los gentiles hacían con sus dioses y reyes más o menos divinizados. Si hubiera sido así, ¿cómo explicar que incluso en las comunidades griegas existiera la invocación aramea “*Maranatha*” (Ven, Señor), de que tenemos claro testimonio en 1 Cor 16:22? Eso no puede tener otra explicación sino la de suponer que, antes ya de que el cristianismo entrara en el mundo griego, Jesús era invocado con el título de Señor (“*Maran*”), término que, al igual que “amen” y “aleluya,” habría seguido en uso incluso en las comunidades de habla griega. Lo más probable es que ese título, intensamente ligado con la función mesiánica de Jesús, le haya sido aplicado por las primitivas comunidades palestinas, partiendo de la Biblia y de la historia evangélica (cf. Mt 22, 43-45) al fin de hacer resaltar **su soberanía de rey Mesías**. Los dos títulos, “*Señor y Cristo,*” vienen a ser en este caso palabras casi sinónimas, indicando que Jesús de Nazaret, rey mesiánico, a partir de su exaltación, *ejerce* los poderes soberanos de Dios. No que antes de su exaltación gloriosa no fuera ya “Señor y Mesías” (cf. Mt 16:16; 21:3-5; 26:63; Mc 12:36), pero es a partir de su

exaltación únicamente cuando se manifiesta de manera clara y decisiva esta su suprema dignidad mesiánica y señorial (cf. Flp 2:9-11). Es decir, no se trata de afirmar, en términos de ontología, que Jesús, por lo que respecta a su persona, comenzara a ser Señor y Mesías en la resurrección y que antes no lo era, sino que se trata de afirmar el *hecho existencial* de señorío que comienza a ejercer Cristo a partir precisamente de su resurrección, una vez cumplida su obra en la tierra (cf. Fil 2:9-11).

Efecto del discurso de Pedro y primeras conversiones, 2:37-41.

³⁷ En oyéndole, se sintieron compungidos de corazón y dijeron a Pedro y a los demás apóstoles: ¿Qué hemos de hacer, hermanos? ³⁸ Pedro les contestó: Arrepentios y bautizaos en el nombre de Jesucristo para remisión de vuestros pecados, y recibiréis el don del Espíritu Santo. ³⁹ Porque para vosotros es esta promesa y para vuestros hijos, y para todos los de lejos, cuantos llamare a sí el Señor Dios nuestro. ⁴⁰ Con otras muchas palabras atestiguaba y los exhortaba diciendo: Salvaos de esta generación perversa. ⁴¹ Ellos recibieron su palabra y se bautizaron, y se convirtieron aquel día unas tres mil almas.

Vemos que la reacción de los oyentes ante el discurso de Pedro es muy parecida a la que habían mostrado los oyentes de Juan Bautista. Como entonces (cf. Mt 3:7), también ahora, además de los compungidos y bien dispuestos (v.37), aparecen otros que siguen mostrando su oposición al mensaje de Cristo, contra los que Pedro previene diciendo: “Salvaos de esta generación perversa” (v.40). La expresión parece estar inspirada literariamente en Deut 32:5, y la volvemos a encontrar en Fil 2:15. Con esta grave sentencia parece insinuar que la gran masa del pueblo judío quedará fuera de la salud mesiánica, y habrá que buscar ésta separándose de ellos (cf. Rom 9:1-10:36).

Las condiciones que Pedro propone a los bien dispuestos, que preguntan qué deben hacer, son el “arrepentimiento” y la “recepción del bautismo en nombre de Jesucristo” (v.38). Con ello conseguirán la “salud” (cf. 2:21.47; 4:12; 11:14; 13:26; 15:11; 16:17.30-31), la cual incluye la “remisión de los pecados” y el “don del Espíritu” (v.38) o, en frase equivalente de otro lugar, la “remisión de los pecados y la herencia entre los santificados” (26:18). Ese “don del Espíritu” no es otro que el tantas veces anunciado por los profetas en el Antiguo Testamento (cf. Jer 31:33; Ez 36:27; Jl 3:1-2) y prometido por Cristo en el Evangelio (cf. Lc 12:12; 24:49; Jn 14:26; 16:13), don que solía exteriorizarse con los carismas de glosolalía y milagros (cf. 2:4; 8:17-19; 10:45-46; 19:5-6), pero que suponía una gracia interior más permanente que, aunque no se especifica, parece consistía, como se desprende del conjunto de las narraciones, en una fuerza y sabiduría sobrenaturales que capacitaban al bautizado para ser testigo de Cristo (cf. 1:8; 2:14-36; 4:33; 5:32; 6:10; 11:17).

Esta “promesa” del don del Espíritu, de que habla el anteriormente citado profeta Joel (v.1y), está destinada no sólo a los judíos, sino también a “todos los de lejos” (v.39), expresión que es una reminiscencia de Is 57:19, y que claramente parece aludir, no a los judíos de la diáspora, sino a los gentiles (cf. 22:21; Ef 2:13-17). Vemos, pues, que, contra el exclusivismo judío, San Pedro proclama abiertamente la universalidad de la salud mesiánica, cosa que, por lo demás, podíamos ver ya aludida en la cita “sobre toda carne,” de Joel (v.17). Únicamente que a los judíos está destinada “en primer lugar” (3:26), frase

que usa también varias veces San Pablo (cf. 13:46; Rom 1:16; 2:9-10), y con la que se da a entender que el don del Evangelio, antes que a los gentiles, debía ser ofrecido a Israel, la nación depositaria de las promesas mesiánicas (cf. Rom 3:2; 9:4), como aconsejaba, además, el ejemplo de Cristo (cf. Mt 10:6; Mc 7:27). Incluso después que el Evangelio se predicaba ya abiertamente a los gentiles, San Pablo seguirá practicando la misma norma (cf. 13:5.46; 14:1; 16:13; 17:2.10.17; 18, 4.19; 19:8; 28:17.23).

Acerca del bautismo “en el nombre de Jesucristo,” que San Pedro exige a los convertidos (v.38), se ha discutido bastante entre los autores. Desde luego, es evidente que se trata de un bautismo en agua, igual que lo había sido el bautismo de Juan (cf. Mt 3:6.16; Jn 3:23), pues Pedro está dirigiéndose a un auditorio judío, que no conocía otro bautismo que el de agua, tan usado entre los prosélitos y por el Bautista, y, por tanto, en ese sentido habían de entender la palabra “bautizaos.” Más adelante, en el caso del eunuco etíope y en el del centurión Cornelio, expresamente se hablará del agua (cf. 8, 38; 10:47).

Ni hacen dificultad las palabras de Cristo contraponiendo su *bautismo en Espíritu Santo* al bautismo en agua de Juan (cf. 1:5); pues dichas palabras no están refiriéndose a ningún rito de bautismo, sino a la abundante efusión del Espíritu en que iban a ser como *sumergidos* los Apóstoles en Pentecostés (cf. 2:1-4).

Más difícil es determinar el sentido de la expresión “en el nombre de Jesucristo.” La misma fórmula se repite varias veces en los Hechos (cf. 8:16; 10:48; 19:5). Esta expresión ha sido objeto de muchas discusiones. Para muchos autores no se alude con esas palabras a fórmula alguna determinada del bautismo, sino que es simplemente el modo de designar el bautismo cristiano para distinguirlo de otros ritos análogos, como el del Bautista o el de los prosélitos. La fórmula, según estos autores, habría sido siempre la fórmula trinitaria, como se prescribe en Mt 28:19 y como tiene también la *Didaché* en 7:1-3, no obstante que poco después hable de bautizados “en el nombre del Señor” (9:5), con cuya expresión es evidente que no quiere indicar otra cosa sino los bautizados “con el bautismo cristiano.” Sin embargo, son bastantes los teólogos y exegetas que creen que ésa era la fórmula con que entonces se administraba el bautismo³⁶, y que luego se habría desarrollado, dentro aún de la época apostólica, en la fórmula trinitaria de Mt 28, 19-20. Es posible, escribe el P. Benoit, que la fórmula bautismal indicada por Mateo “responda al uso litúrgico de su tiempo, hacia los años 70-80; Mateo la habría reproducido espontáneamente tal como se había ya desarrollado..., lo cual no equivale a poner en duda la revelación de la Trinidad por Cristo ni que el mandato de bautizar se remonte hasta El”³⁷. Y, ciertamente, es poco probable que Jesús mismo hiciera esa alusión tan precisa a la Trinidad con anterioridad a Pentecostés, si tenemos en cuenta el proceso histórico como fue desarrollándose la Revelación. Por lo demás, el cambio de fórmula no supone ninguna alteración fundamental de pensamiento, pues la incorporación y como posesión por Cristo que supone la fórmula “en el nombre de Jesucristo,” está significando al mismo tiempo **retorno al Padre mediante la acción del Espíritu** (cf. 1:4-5; 2:38; 1 Cor 6:11; Ef 1:3).

Lo que se dice que “se bautizaron y se convirtieron aquel día unas tres mil personas” (v.41), llama un poco la atención, pues no hubiera sido tarea fácil bautizar en aquel mismo día tres mil personas. Es posible que el inciso “en aquel día” se refiera directamente a los que se convirtieron merced al discurso de Pedro, y que después fueron sucesivamente bautizados en aquel día o en los siguientes.

Vida de la comunidad cristiana primitiva, 2:42-47.

⁴² Perseveraban en oír la enseñanza de los apóstoles, y en la unión, en la fracción del pan y en la oración. ⁴³ Se apoderó de todos el temor a la vista de los muchos prodigios y señales que hacían los Apóstoles: ⁴⁴ y todos los que creían vivían unidos, teniendo sus bienes en común; ⁴⁵ pues vendían sus posesiones y haciendas y las distribuían entre todos, según la necesidad de cada uno. ⁴⁶ Día por día, todos acordes acudían con asiduidad al templo, partían el pan en las casas y tomaban su alimento con alegría y sencillez de corazón, ⁴⁷ alabando a Dios en medio del general favor del pueblo. Cada día el Señor iba incorporando a los que habían de ser salvos.

Bellísimo retrato de la vida íntima de la comunidad cristiana de Jerusalén, este que aquí nos presenta San Lucas. Con términos muy parecidos vuelve a ofrecérselo en 4:32-37 y 5:12-16. Son los llamados hoy comúnmente “sumarios,” que probablemente proceden de una fuente más primitiva, pero que Lucas recoge y encuadra en su libro, sirviéndole al mismo tiempo como fórmulas literarias de transición para unir unas narraciones con otras ³⁸. Las ideas fundamentales de estos sumarios son: **asistencia asidua a la enseñanza de los Apóstoles, unión o “koinonia,” fracción del pan y oraciones.**

Podríamos decir que aparecen ya aquí en acción los tres elementos quizás más característicos de la vida de la Iglesia: **enseñanza jerárquica, unión de caridad, culto público y sacramental.**

Ante todo, la *enseñanza de los Apóstoles*. Se trata de una instrucción o catequesis que completaba la formación cristiana de los recién convertidos y los sensibilizaba en su ser de cristianos, de modo que tomasen conciencia de su incorporación a la obra de bendiciones de Cristo, con la consiguiente **alegría que eso llevaba consigo**. Esta predicación o catequesis, más íntima y pormenorizada que la simple proclamación del kerigma, continuará también en otras comunidades fuera de Jerusalén, una vez que el cristianismo se vaya difundiendo (cf. 11:26; 14:32; 20:20), siendo muy de notar que esta predicación aparece estrechamente unida a la “fracción del pan” (2:42; 20:7-12), y no como en el judaísmo, que la hacía en las sinagogas (15:21) y **dejaba la liturgia para el Templo.**

Por lo que toca a la unión o *koinonia*, hay no pocas dificultades de interpretación. El término *koinonia* es una expresión que en el segundo sumario se sustituye por “tenían un corazón y un alma sola” (4:32), y que algunos exegetas traducen por “vida en común”; más o menos con el significado con que esta expresión suele usarse en las Ordenes religiosas. Desde luego, precisar el sentido y alcance de la “koinonia” aquí aludida por San Lucas no es tarea fácil. Quizás, en orden a perfilar esa idea de koinonia, nos den algo de luz los términos mismos con que solían designarse entre sí los cristianos. Se denominaban: *creyentes* (2:44; 4:32; 5:14; 18:27; 19:18; 21:20), *discípulos* (6:1-2; 9:10.19.25.36.38; 11:29; 13-52, 14:22; 15:10; 16:1; 18:23.27; 19:1; 20:1; 21:4), *hermanos* (1:15; 6:3; 9:30; 11:1; 12:17; 15:1.23.32.40; 16:2.40; 17:14; 18:18.27; 21:7.16; 28:14-15), *santos* (9:13.32.41; 26:10), cuatro nombres en que podemos ver como compendiada la koinonia: *creyendo* en Cristo, del que eran fervientes *discípulos*, vivían una vida de *hermandad*, *separados* del mundo para dedicarse al Señor.

Pero, aparte esa unión de espíritus y de corazones a que les empujaba **su fe en Cristo**, ¿hay también *vida en común*, incluso respecto de los bienes materiales? Si nos fijamos en el texto de los Hechos tal como está redactado actualmente, todo da la impre-

sión de que era así, pues los v.44-45 parecen ser explicación de la “koinonia” del v.42. Sin embargo, es posible, como suponen algunos exegetas, que los v.44-45 no pertenecieran primitivamente a este sumario, sino al segundo (4:32-35), donde no aparece el término koinonia, y habrían sido introducidos aquí posteriormente a fin de relacionar la “enseñanza de los Apóstoles” con esta especie de *comunismo cristiano*. Tampoco el v.43, sin conexión lógica ni con lo que precede ni con lo que sigue, sería de este lugar, sino más bien del tercer sumario (5:12-16), en clara relación con lo narrado anteriormente (5:1-10). No podríamos, pues, alegar estos v.44-45 como explicación de la **koinonia cristiana**.

Pero, haya o no-relación directa entre *koinonia* y los v.44-45, lo cierto es que en estos versículos, y lo mismo en 4:32-37, se hace referencia **a la comunidad de bienes entre los fieles de la iglesia de Jerusalén**. ¿Qué alcance tenía esta práctica? Todo hace suponer que la venta de los propios bienes llevando el precio a los Apóstoles no fue nunca una norma obligada, como se da a entender expresamente en el caso de Ananías (5:4); también el elogio que se hace de Bernabé (4:36-37) da a entender que no todos lo hacían, e incluso sabemos de cristianos que poseían casas en Jerusalén (cf. 12:12; 21:16). A lo que parece, se trata simplemente de que algunos cristianos, cuando la comunidad era todavía muy reducida, impulsados por el **ejemplo de Cristo y de sus Apóstoles**, que habían vivido de una bolsa común (cf. Jn 12:6; 13:29), pretendían seguir formando una comunidad parecida, en consonancia además con las exhortaciones que frecuentemente había hecho el mismo Jesús a vender los bienes terrenos y dar su precio a los pobres, cosa que Lucas pone muy de relieve en su evangelio (cf. Lc 3:11; 6:30; 7:5; 11:41; 12, 33-34; 14:14; 16:9; 18:22; 19:8). Por lo demás, esa práctica parece que no pasó de un entusiasmo primerizo de corta duración, y no consta que se introdujera en otras iglesias fuera de Jerusalén. Desde luego, no se introdujo en las iglesias fundadas por San Pablo (cf. 1 Cor 1:21-22; 16:2), ni hubiera sido de fácil adaptación para dimensiones universales. Incluso en la iglesia de Jerusalén no debió de ser de muy buenos resultados, pues es muy probable que a eso se deba, al menos en gran parte, la general pobreza de la comunidad de Jerusalén, que obligó a San Pablo a organizar frecuentes colectas en su favor (cf. 11:29; Rom 15:25-28; 1 Cor 16:1-4; 2 Cor 8, 1-9; Gal 2:10).

En cuanto a qué quiera significar San Lucas con la expresión “fracción del pan” (v.42), han sido muchas las discusiones. Reconocemos que la expresión “partir el pan,” acompañada incluso de acción de gracias y de oraciones, de suyo puede no significar otra cosa que una comida ordinaria al modo judío, en que el presidente pronunciaba algunas oraciones antes de partir el pan (cf. Mt 14:19;

⁵²

Hechos 2

15:36). Probablemente ése es el sentido que tiene en 27:35. Sin embargo, también es cierto que en el lenguaje cristiano, como aparece en los documentos primitivos ³⁹, fue la expresión con que se designó la eucaristía, y su recuerdo se conservará a través de todas las liturgias, aunque, a partir del siglo n, se haga usual el nombre “eucaristía,” prevaleciendo la idea de agradecimiento (*eucaristía*) sobre la de convite (*fracción del pan*). Los textos de San Lucas son, desde luego, poco precisos, limitándose simplemente a señalar el hecho de la “fracción del pan,” sin especificar en qué consistía ni qué significaba ese rito.

Sin embargo, estos textos reciben mucha luz de otros dos de San Pablo, que son más detallados y expresivos: 1 Cor 10:16-21; 11:23-29. Téngase en cuenta, en efecto, que San Lucas es discípulo y compañero de San Pablo; si, pues, en éste la expresión “partir el pan” significaba claramente la eucaristía, ese mismo sentido parece ha de tener en San

Lucas. Tanto más que, en el caso de la reunión de Tróade (20:7), se trata de una iglesia paulina, y la reunión la preside el mismo San Pablo; y, en cuanto a este texto, referente a la iglesia de Jerusalén, todo hace suponer la misma interpretación, pues, si se tratase de una comida ordinaria en común, no vemos qué interés podía tener San Lucas en hacer notar que “perseveraban asiduamente en la fracción del pan,” ni en unir ese dato a los otros tres señalados: **enseñanza de los apóstoles, unión, oraciones**. Y esto vale no sólo para el v.42, sino también para el v.46; pues, si la “fracción del pan,” de que se habla en el v.42, **alude a la eucaristía**, no vemos cómo en el v.46, que refleja una situación idéntica, esa misma expresión tenga un significado diferente. Tanto más, que estos v.43-47 parecen no ser sino explicación del v.42. Lo que sucede es que en este v.46 se alude *también* a una comida en común que, en consonancia con la situación creada por la comunidad de bienes (v.44-45), hacían diariamente “con alegría y sencillez de corazón” esos primeros fieles de Jerusalén, unida a la cual tenía lugar la “fracción del pan.”

Al lado, pues, de la liturgia tradicional del Antiguo Testamento, a la que esos primeros fieles cristianos asisten con regularidad (v.46), **comienza un nuevo rito, el de la “fracción del pan,”** para cuya celebración parece que los fieles se repartían “por las casas” **particulares en grupos pequeños** (v.46). Se trataría probablemente de casa de cristianos más acomodados, lo suficientemente espaciosa para poder tener en ellas esa clase de reuniones. Entre ellas estaría la de María, la madre de Juan Marcos (12:12), lo mismo que más tarde, fuera de Jerusalén, aquellas *iglesias “domésticas”* a que frecuentemente alude San Pablo en sus cartas (1 Cor 16:19; Gol 4:15; Flm 2).

San Lucas hace notar también que perseveraban “**en las oraciones**” (v.42). La construcción gramatical de la frase, uniendo ambos miembros por la conjunción copulativa “y,” parece indicar que se trata no de oraciones en general, sino de las que acompañaban a la “fracción del pan.” De cuáles fueran estas oraciones, nada podemos deducir. La *Didaché*, y más todavía San Justino, nos describirán luego todo con mucho más detalle ⁴⁰, pero no es fácil saber qué es lo que de esto podemos trasladar con certeza a los tiempos a que se *renere* San Lucas.

No es fácil precisar hasta dónde esos primitivos cristianos pensaban en el aspecto sacrificial de la eucaristía en cuanto *recuerdo y como reproducción* de la muerte de Cristo, cosa en que luego insistirá Pablo (cf. 1 Cor 10:16-21; 11:23-26). Más bien parece que **se considera la eucaristía en perspectiva escatológica**, como una anticipación del *banquete mesiánico* (cf. Mt 8:11; Lc 22:30); de ahí la idea de alegría que parece presidir la celebración de la eucaristía (2:46), en contraste con la seriedad y circunspección que piden los textos de Pablo (1 Cor 11:27-29). Son aspectos distintos de la eucaristía, que en modo alguno se excluyen uno al otro, y el mismo Pablo, que tanto hace resaltar el aspecto sacrificial, no omite aludir a la perspectiva escatológica, como lo demuestra su expresión “hasta que El venga” (1 Cor 11:26), dando a entender que ese acto sacrificial seguirá haciéndose hasta el momento en que Jesús vuelva a encontrarse ostensible y definitivamente con los suyos.

Llama un poco la atención el “temor” que se apodera de todos, de que se habla en el v.43. Probablemente no se trata sino de ese sentimiento, *mezcla de admiración y de reverencia*, que surge espontáneo en el hombre ante toda manifestación imprevista de orden sobrenatural. A él se alude frecuentemente en el Evangelio con ocasión de los milagros de Jesucristo (cf. Mt 9:8; 14:26; Mc 5:43; Lc 9-43). Este “temor” afectaría también a los convertidos, particularmente en algunas ocasiones (cf. 5:10-11), pero sobre todo había

de afectar a los no convertidos, que con ello se sentían cohibidos para impedir el nuevo movimiento religioso dirigido por los apóstoles.

Es muy de notar la frase con que San Lucas termina la narración: “cada día el Señor iba incorporando a *los que habían de ser salvos*” (v.47), con la que da a entender que el conjunto de todos los fieles cristianos constituían una especie de “unidad universal,” en la que se entraba por la fe y el bautismo (cf. 2:38-39), y dentro de la cual únicamente se obtendrá la “salud” en el día del juicio (cf. 2:21; 4:12). Es la misma idea que encontramos en 13:48: “creyendo cuantos estaban ordenados a la vida eterna.” Muy pronto se hará usual el término “**iglesia**” para designar esta **unidad universal** (cf. 5:11; 8:3; 9:31; 20:28), llamada también por San Pablo “Israel de Dios” (Gal 6, 16), y por Santiago “nuevo pueblo de Dios” (cf. 15:14).

Una última observación. Desde hace algunos años, a partir de los descubrimientos de Qumrán, se ha comenzado a hablar de probables influencias qumránicas en las comunidades cristianas. No vemos inconveniente en afirmar, escribe el P. Arnaldich, que las comidas comunitarias cristianas “se inspiraran en las costumbres existentes en el judaísmo precristiano, siendo la influencia **de los esenios de Qumrán** acaso más directa por proceder de allí gran parte de los que se sentaban a la mesa.. En cuanto a los bienes en común, no cabe duda de que existen analogías y discrepancias.”⁴¹

Creemos que en esta cuestión hemos de proceder con mucha cautela. “A priori” hemos de suponer que existan semejanzas. Ambas comunidades, la de Qumrán y la cristiana, viven en una atmósfera mesiánica, conscientes de encontrarse ya en los últimos tiempos; ambas se presentan como el verdadero Israel, en que se cumplen las profecías antiguas; ambas ponen las condiciones de penitencia y bautismo para incorporarse a la comunidad; ambas aparecen dirigidas por personajes en escala jerárquica; **ambas tienen sus ritos de culto a Dios fuera del templo oficial judío**; ambas hablan de comidas comunitarias y de bienes en común.. Pero será muy difícil probar que esas afinidades han de explicarse por dependencia de los cristianos respecto de Qumrán, y no más bien por coincidencia de circunstancias y porque ambas comunidades están enraizadas en el AT. Por lo demás, las diferencias son fundamentales. Fijémonos sólo en que, como dice Gerfaux, mientras Qumrán “descartaba” inexorablemente de la santa comunidad a los lisiados, ciegos, enfermos, para los cristianos, en cambio, los miserables eran llamados los primeros al reino de Dios⁴². Ni para explicar la comunidad de bienes y las comidas en común de la primitiva comunidad cristiana, es necesario recurrir a Qumrán, como ya expusimos antes⁴³.

Curación de un cojo de nacimiento, 3:1-11.

¹ Pedro y Juan subían a la hora de la oración, que era la de nona. ² Había un hombre tullido desde el seno de su madre, que traían y ponían cada día a la puerta del templo llamada la Hermosa para pedir limosna a los que entraban en el templo. ³ Este, viendo a Pedro y a Juan que se disponían a entrar en el templo, extendió la mano pidiendo limosna. ⁴ Pedro y Juan, fijando en él los ojos, le dijeron: Míranos. ⁵ El los miró esperando recibir de ellos alguna cosa. ⁶ Pero Pedro le dijo: No tengo oro ni plata; lo que tengo, eso te doy: En nombre de Jesucristo Nazareno, anda. ⁷ Y tomándole de la diestra, le levantó, y al punto sus pies y sus talones se consolidaron; ⁸ y de un brinco se puso en pie, y comenzando a andar entró con ellos en el templo, saltando y brincando y

alabando a Dios.⁹ Todo el pueblo, que lo vio andar y alabar a Dios,¹⁰ reconoció ser el mismo que se sentaba a pedir limosna en la puerta Hermosa del templo, y quedaron llenos de admiración y espanto por lo sucedido.¹¹ El no se separaba de Pedro y Juan, y todo el pueblo, espantado, concurrió a ellos en el pórtico llamado de Salomón.

Es una escena llena de colorido, que trae a la memoria aquella otra similar de la curación del ciego de nacimiento hecha por Jesús (cf. Jn 9:1-41). También ahora, como entonces, los dirigentes judíos, que no pueden negar el milagro, se encuentran en situación sumamente embarazosa (cf. 4:14-16), dada su pertinacia en no creer. Es de notar la frecuencia con que, en estos primeros tiempos de la Iglesia, Pedro y Juan aparecen juntos (cf. 4:13; 8:14; Jn 20:2-9; 21:7; Gal 2:9). Ya durante la vida terrena de Jesús parece que sucedía lo mismo (cf. Jn 13:24; 18:15; Lc 22:8). Eran dos grandes enamorados del Maestro, unidos íntimamente en el mismo ideal, aunque cada uno con temperamento y genio distintos. En esta ocasión, los dos suben juntos al templo para la oración a la hora de nona, es decir, a las tres de la tarde. Era la hora del sacrificio *vespertino*, con sus largos ritos, que duraba desde que el sol empieza a declinar, hacia las tres de la tarde, hasta su ocaso. Había también el sacrificio *matutino*, con los mismos ritos del de la tarde (cf. Ex 29, 39-42), que comenzaba al salir el sol y duraba hasta la hora de tercia, es decir, las nueve de la mañana. En sentido amplio, pues, aunque no muy exacto, solían designarse las horas de oración como hora de tercia y hora de nona (cf. 10:3.30), y los judíos acudían numerosos al templo para estar presentes allí durante esas horas de la oración oficial (cf. Ecl 50:5-21; Lc 1:8-10). Los cristianos, a pesar de su fe en Cristo y de los nuevos ritos que tenían ya propios (cf. 2:42-44), **no habían roto aún con el judaísmo**, cosa que les costará bastante, hasta que los acontecimientos **y la voz del Espíritu Santo les vayan indicando otra cosa** (cf. 10:14; 11:17; 15:1; 21:28). El milagro tiene lugar junto a la puerta llamada “Hermosa,” donde se sentaba a pedir limosna el pobre tullido (v.2.10). En ningún otro documento antiguo se da este nombre a una puerta del templo. Probablemente se trata de la puerta que los rabinos llamaban “puerta de Nicanor,” que ponía en comunicación el atrio de los gentiles con el atrio de las mujeres y, a través de éste, con el atrio de los israelitas, sobrepasando en mucho a las otras en valor y hermosura, según testimonio de Josefo⁴⁴. Era puerta de extraordinario tránsito y, por consiguiente, muy a propósito para colocarse junto a ella *a pedir limosna*. Miraba hacia Oriente, que era hacia donde caía el llamado “pórtico de Salomón,” lugar preferido para reuniones públicas (cf. 5:12; Jn 10:23), Y que, también en esta ocasión, va a servir de escenario para el discurso de San Pedro (v.11).

Discurso de Pedro al pueblo en el pórtico de Salomón, 3:12-26.

¹² Visto lo cual por Pedro, habló así al pueblo: Varones israelitas, ¿qué os admiráis de esto o qué nos miráis a nosotros, como si por nuestro propio poder o por nuestra piedad hubiéramos hecho andar a éste? ¹³ El Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob, el Dios de nuestros padres ha glorificado a su siervo Jesús, a quien vosotros entregasteis y negasteis en presencia de Pilato, cuando éste juzgaba que debía soltarLc. ¹⁴ Vosotros negasteis al Santo y al Justo y pedisteis que se os hiciera gracia de un homicida. ¹⁵ Disteis la muerte al autor de la vida, a quien Dios resucitó de entre los muertos, de lo cual no-

sotros somos testigos. ¹⁶ Por la fe de su nombre, éste, a quien veis y conocéis, ha sido por su nombre consolidado, y la fe que de El nos viene dio a éste la plena salud en presencia de todos vosotros. ¹⁷ Ahora bien, hermanos, ya sé que por ignorancia habéis hecho esto, como también vuestros príncipes. ¹⁸ Dios ha dado así cumplimiento a lo que había anunciado por boca de todos los profetas, la pasión de su Cristo. ¹⁹ Arrepentios, pues, y convertios, para que sean borrados vuestros pecados, ²⁰ a fin de que lleguen los tiempos del refrigerio de parte del Señor y envíe a Jesús, el Cristo, que os ha sido destinado, ²¹ a quien el cielo debía recibir hasta llegar los tiempos de la restauración de todas las cosas, de que Dios habló desde antiguo por boca de sus santos profetas. ²² Dice, en efecto, Moisés: “Un profeta hará surgir el Señor Dios de entre vuestros hermanos, como yo; vosotros le escucharéis todo lo que os hablare; ²³ toda persona que no escuchare a ese profeta, será exterminada de su pueblo.” ²⁴ Y todos los profetas, desde Samuel y los siguientes, cuantos hablaron, anunciaron también estos días. ²⁵ Vosotros sois los hijos de los profetas y de la alianza que Dios estableció con vuestros padres cuando dijo a Abraham: “En tu descendencia serán bendecidas todas las familias de la tierra.” ²⁶ Dios, resucitando a su Siervo, os lo envía a vosotros primero para que os bendiga, al convertirse cada uno de sus maldades.

En este segundo discurso de Pedro al pueblo podemos distinguir dos partes principales: una, de carácter apologético, haciendo ver que el milagro obrado en el cojo de nacimiento es debido a Jesucristo, a quien los judíos crucificaron, **pero Dios resucitó de entre los muertos, de todo lo cual ellos son testigos** (v. 12-16); y otra, de carácter parenético, exhortando a sus oyentes **al arrepentimiento y a la fe en Jesús, si quieren tener parte en las bendiciones mesiánicas** (v. 19-26).

Entre una y otra parte, como tratando de atenuar el pecado de los judíos y así captar mejor su benevolencia, dice (v. 17-18) que obraron por ignorancia y con su acción, sin darse cuenta, contribuyeron a que se cumplieran las profecías que hablan de un Mesías paciente (cf. Is 53:1-12; Sal 21:2-19). De modo parecido se expresará también San Pablo en su discurso de Antioquía de Pisidia (13:27); por lo demás, a sí mismo aplicará la misma doctrina, aduciendo cierta ignorancia como excusa de su antigua incredulidad (cf. 1 Tim 1:13). Disculpa análoga había ya aducido Jesús respecto de los que le crucificaban (cf. Lc 23:34). Claro que esta ignorancia, como es obvio, no bastaba a excusarles de todo pecado, pues en mayor o menor grado, según los casos, eso sólo Dios lo sabe, era una ignorancia culpable, habiendo Jesús probado suficientemente **su misión divina** (cf. Jn 15:22-24; 19:11).

Son de notar, en la primera parte del discurso, los títulos mesiánicos que se dan a Jesús: “siervo de Dios” (v.13), “santo” y “justo” (v.14), que revelan un cristianismo muy enraizado aún en el judaísmo, y que constituyen una prueba de la exactitud con que reproduce sus fuentes San Lucas. De nuevo volveremos a encontrar estos títulos más adelante (cf. 4:27.30; 7:52; 22:14; 1 Pe 3:18; 1 Jn 2:1). Parece que fueron títulos mesiánicos muy en uso en la primera generación cristiana. Fue Isaías quien primeramente, en estrofas en-ternecedoras, habló del “siervo de Yahvé,” preanunciando sus sufrimientos y su triunfo (Is 42:1; 49:3; 50:10; 52:13; 53:11), y en ese misterioso “siervo de Yahvé” reconocen los cristianos a Jesús, tratando de disipar la repugnancia que experimentaba el ju-

daísmo contemporáneo en aceptar la idea de un Mesías paciente (cf. 2:23; 8:32-33; 17:3; Le 24:26; i Pe i,n). La glorificación que Dios le otorga (v.13) es su resurrección (v.15), con todas las consecuencias que eso lleva consigo (cf. 2:32-33). No parece haber duda de que la comunidad cristiana primitiva, al aplicar a Jesús el título de “Siervo de Dios,” no pensaba simplemente en título honorífico, especie de *ingreso en la familia de Dios*, colaborando en sus planes (cf. Gen 26, 24; Jos 24:29; 2 Sam 3:18; Jer 27:6), sino que apuntaba directamente al “Siervo de Yahvé” de Isaías, varón de dolores en favor de los demás (cf. Act 8:30-35), evocando así bajo ese término el *valor expiatorio y salvífico* de la pasión y muerte de Jesús (cf. 5:30-31; 20:28). En cuanto a los títulos de “santo” y “justo” (v.14), están inspirados también en el Antiguo Testamento (cf. Is 53:11; Jer 23:5; Sal 16; 10), y en el Evangelio habían sido aplicados ya con frecuencia a Jesucristo (cf. Mt 27:19; Lc 1:35; 4:34; 23:47; Jn 6:69).

Se le aplica también otro título, el de “autor (ἀρχηγός) de la vida” (v.15), en contraposición a Barrabás, asesino o destructor de la misma⁴⁵. ¿De qué vida se trata, la vida física o la vida sobrenatural? Parece claro, a pesar de que la contraposición con Barrabás *homicida* invitaría a pensar lo contrario, que en la intención de Pedro se trata de la vida sobrenatural, es decir, de la “salud” mesiánica en toda su extensión, incluyendo la vida gloriosa futura. Vendría a ser el mismo sentido que Jesucristo da a la palabra “vida,” cuando dice que ha venido al mundo para que sus ovejas tengan vida y vida abundante (cf. Jn 10:10.28; 17:2-3). Expresiones semejantes tenemos en Heb 2:10 y 12:2, donde se llama a Jesucristo “autor de la salud” y “autor de la fe,” que vendrían a tener el mismo sentido. Por lo demás, el mismo Pedro parece darnos la interpretación auténtica, al repetir poco después ante el sanedrín, en un contexto muy semejante, que Jesús es *autor de la salud o príncipe que nos salva*, al igual, aunque en plano más elevado, que lo había sido Moisés respecto de los israelitas (cf. 7:25.35). Es de notar el paralelismo latente en todos estos primeros capítulos de los Hechos entre Moisés y Cristo (cf. 3:22; 7:35-53) paralelismo que conviene tener muy en cuenta, al tratar de precisar el sentido de la expresión “autor de la vida,” aplicada a Cristo. La expresión está recogida en la liturgia del tiempo pascual: *Dux vitae mortuus regnat vivus*.

La afirmación fundamental de Pedro en esta primera parte de su discurso es que no ha obrado el milagro con el rengo de nacimiento en virtud de sus fuerzas naturales o en virtud de los méritos de su piedad (v.12), sino *por la fe en Jesucristo* (v.16). En varias ocasiones, con motivo de sus milagros, Jesús había urgido la necesidad de la fe, como condición previa para realizarlos (cf. Mt 9:28-29; Mc 5:36; 6:5-6; 9:23; Lc 8:50). La diferencia está en que Jesús obraba milagros en su propio nombre, exigiendo únicamente la fe en los que iban a ser curados, mientras que los apóstoles han de hacerlos invocando la autoridad de Jesús y apoyados en la fe en él. Con sólo tener fe como un grano de mostaza, les había dicho, podréis trasladar las montañas (cf. Mt 17:20; 21:21; Mc 16:17-18). Esa fe tenía ciertamente Pedro al ordenar el milagro en el nombre de Jesucristo (v.6), pero es posible que secundariamente la tuviera también el discapacitado por habérsela comunicado el impulso autoritario de Pedro. Es probable, como aconseja la comparación con 14:8-10, que el texto aluda sobre todo a esta fe del tullido.

En cuanto a la segunda parte del discurso (v. 19-26), es toda ella una apremiante exhortación **al arrepentimiento y a la fe en Jesús como Mesías**, del que dice que ha sido destinado “primeramente” a los judíos (v.20-26), y a quien vuelve a designar con el

título de “siervo de Dios” (v.26). De esta prioridad de los judíos **en la bendición mesiánica** ya hablamos al comentar 2:39, a cuyo lugar remitimos.

Una cosa importante, sin embargo, conviene hacer notar, y es que Pedro en este discurso, al referirse a la bendición mesiánica, suele hablar en tiempo futuro, diciendo a los judíos que se arrepientan “a fin de que lleguen los tiempos del refrigerio.., de la restauración.. y Dios envíe a Jesús, el Mesías” (v. 19-21). No hay duda que alude con esto **a la *parusía* o segunda venida del Señor**, prometida por los ángeles el día de la ascensión, a la que seguirán “tiempos de refrigerio” y de “restauración de todas las cosas.” Hasta que lleguen esos tiempos, Cristo seguirá retenido en el cielo (v.21), aquel cielo al que subió en su ascensión (cf. 1:11; 2:33-34). Sobre esta restauración de todas las cosas en la *parusía* y glorificación de los elegidos vuelve a hablar San Pedro en su segunda carta (2 Pe 3:12-13), y de ella habla también San Pablo con extraordinario dramatismo (Rom 8:19-23). Parece que San Pedro, al unir la conversión de los judíos a la *parusía* (v. 19-20), se refiere simplemente a que dicha conversión *impulsara* a Cristo a venir, pues lo que le retarda es la “espera de que todos vengan a penitencia” (2 Pe 3:9). Aunque también es posible que haya aquí alusión directa al “misterio,” de que habla San Pablo en Rom 11:25-26, refiriéndose a que antes de la *parusía* ha de tener lugar la conversión de los judíos.

Repetidas veces dice San Pedro que todo esto estaba predicho por los profetas (v.21-24). Ello no ha de aplicarse solamente a los tiempos de la *parusía*, sino a los tiempos mesiánicos en general, cuya triunfal manifestación y como coronación se efectuará en la *parusía*. De hecho, la cita que hace de Dt 18:15-19 la aplica a Jesucristo a partir ya de su encarnación, en quien los judíos deben creer si quieren alcanzar la salud (v.22-23). También la promesa hecha a Abraham (Gen 12:3; 22:18), que cita a continuación (v.25), ha comenzado a cumplirse ya, y es necesario decidirse a la conversión para participar en esa “bendición” prometida a la descendencia de Abraham (v.26). Esta “bendición” no es otra que la salud mesiánica, extendida a judíos y gentiles (cf. Gal 3:8), la misma de que Pedro había hablado ya en su primer discurso de Pentecostés (cf. 2:38-40), aunque de suyo la expresión podría también traducirse: “...os bendiga, apartando a cada uno de sus maldades” (cf. Rom 11:26), con cuya traducción, incluso el arrepentimiento se consideraría ya como una gracia de Jesús, y no simplemente como consolación para recibir la “bendición.” La expresión “hijos de los profetas y de la alianza” (v.25), un poco oscura, no significa otra cosa sino que ellos, los judíos, son antes que nadie los beneficiarios y herederos de la alianza, en favor de los cuales hablaron los profetas; o dicho de otra manera, a ellos de manera especial pertenecen los oráculos de los profetas y la alianza de Dios con los antiguos patriarcas (cf. Mt 8:12; Jn. 4:22; Rom 3:2).

Referente al texto del Deuteronomio antes citado, que Pedro aplica a Jesucristo (v.22-23), hay que notar lo que ya dijimos respecto de otras citas hechas también por Pedro en anteriores discursos (cf. 1:20; 2:25-28), es, a saber, que no parece que el texto del Deuteronomio sea directamente mesiánico, pues si algo vale en hermenéutica la ley del contexto, habrá que afirmar que Moisés, con esas palabras, no piensa en ningún profeta particular y determinado, sino en la institución de los profetas, que Dios establece en Israel para que prosigan la obra que él comenzó y tenga el pueblo a quién consultar sin necesidad de acudir a hechiceros y adivinos, como hacían los gentiles. Sin embargo, no por eso queda excluido todo sentido mesiánico. Aunque el autor sagrado, al consignar aquellas palabras en el Deuteronomio, **no pensara en la persona del Mesías, sino sólo en la**

institución de los profetas, tal sería el sentido literal histórico, Dios, autor principal de la Escritura, iba mucho más lejos, apuntando sobre todo al que había de ser término de los profetas y consumidor de su obra, en razón del cual y para prepararle el camino suscitaba todos los otros profetas ⁴⁶.

Pedro y Juan ante el sanedrín, 4:1-22.

¹ Mientras ellos hablaban al pueblo, sobrevinieron los sacerdotes, el oficial del templo y los saduceos. ² Indignados de que enseñasen al pueblo y anunciasen cumplida en Jesús la resurrección de los muertos, ³ les echaron mano y los metieron en prisión hasta la mañana, porque era ya tarde. ⁴ Pero muchos de los que habían oído la palabra creyeron, hasta un número de unos cinco mil. ⁵ A la mañana se juntaron todos los príncipes, los ancianos y los escribas en Jerusalén, ⁶ y Anas, el sumo sacerdote, y Caifas, y Juan, y Alejandro, y cuantos eran del linaje pontifical; ⁷ y poniéndolos en medio, les preguntaron: ¿Con qué poder o en nombre de quién habéis hecho esto vosotros? ⁸ Entonces Pedro, lleno del Espíritu Santo, les dijo: “Príncipes del pueblo y ancianos: ⁹ Ya que somos hoy interrogados sobre la curación de este inválido, por quién haya sido curado, ¹⁰ sea manifiesto a todos vosotros y a todo el pueblo de Israel que en nombre de Jesucristo Nazareno, a quien vosotros habéis crucificado, a quien Dios resucitó de entre los muertos, por El, éste se halla sano ante vosotros. ¹¹ El es la piedra rechazada por vosotros los constructores, que ha venido a ser piedra angular. ¹² En ningún otro hay salud, pues ningún otro nombre nos ha sido dado bajo el cielo, entre los hombres, por el cual podamos ser salvos.” ¹³ Viendo la libertad de Pedro y Juan, y considerando que eran hombres sin letras y plebeyos, se maravillaban, pues los habían conocido de que estaban con Jesús; ¹⁴ y viendo presente al lado de ellos al hombre curado, no sabían qué replicar; ¹⁵ y mandándoles salir fuera del Sanedrín, conferían entre sí, ¹⁶ diciendo: ¿Qué haremos con estos hombres? Porque el milagro hecho por ellos es manifiesto, notorio a todos los habitantes de Jerusalén y no podemos negarlo. ¹⁷ Pero para que no se difunda más el suceso en el pueblo, conminémosles que no hablen a nadie en este nombre. ¹⁸ Y llamándolos, les intimaron no hablar absolutamente ni enseñar en el nombre de Jesús. ¹⁹ Pero Pedro y Juan respondieron y dijéronles: “Juzgad por vosotros mismos si es justo ante Dios que os obedezcamos a vosotros más que a El; ²⁰ porque nosotros no podemos dejar de decir lo que hemos visto y oído.” ²¹ Pero ellos les despidieron con amenazas, no hallando motivo para castigarlos, y por causa del pueblo, porque todos glorificaban a Dios por el suceso. ²² El hombre en quien se había realizado el milagro de la curación pasaba de los cuarenta años.

El milagro del rengo de nacimiento, magníficamente aprovechado por Pedro en su discurso (cf. 3:16), estaba dando mucho que hacer a las autoridades religiosas judías, que, de una parte, no podían negar el hecho (v. 14-16), y, de otra, se obstinaban en no creer, metiéndose por el único camino que parecía quedarles abierto: tapándolo con tierra y que nadie vuelva a hablar del asunto (v.17-18)⁴⁷.

A esta solución, que tratan de imponer por la fuerza, responden Pedro y Juan con admirable valentía, diciendo **que hay que obedecer a Dios antes que a los seres humanos**, y que ellos no callarán (v. 19-20). La misma respuesta darán más tarde, cuando vuelvan a urgirles el mandato (cf. 5:29). Y es que, aunque hay que obedecer a las autoridades legítimas (cf. 1 Pe 2:13-14; Rom 13:1-17; Tit 3:1), tenían orden de predicar el Evangelio (cf. 1:8; Mt 28:19-20; Lc 24:47), y contra un mandato divino no pueden alegarse leyes humanas. Esa misma valentía habían demostrado antes, cuando les preguntaban con qué poder y en nombre de quién habían hecho el milagro (cf. v.7). Es admirable la respuesta de Pedro, diciendo que en nombre de Jesucristo Nazareno, a quien ellos crucificaron, y que no hay otro nombre por el cual podamos ser salvos (v.9-12). Palabras de enorme alcance, en que se omite toda mención de la Ley, en la que no se puede ya confiar para conseguir la salud. Es el mismo principio que se aplicará en el concilio de Jerusalén para resolver la grave cuestión allí planteada (cf. 15:10-11), y el que luego desarrollará San Pablo al insistir sobre la universalidad de la salud cristiana, sin barreras de razas ni de clases sociales (cf. Rom 10:11-12; Gal 3, 26-28). San Pedro aplica aquí a Jesucristo una cita de Sal 118:22, que ya el mismo Jesús se había aplicado a sí mismo (cf. Mc 12:10), diciendo que, aunque rechazados por los judíos, él es la piedra angular de la nueva casa de Israel (v.1,1). Es muy de notar la expresión “ningún otro nombre nos ha sido dado...” haciendo resaltar la excelsa dignidad de Jesucristo. En la misma línea de pensamiento hemos de interpretar las expresiones de bautizar o predicar “en su nombre” (cf. 2:38; 3:6; 5:40; 8:16; 9:16.34; 10:48; 16:18; 19:5; 26, 17-18), invocar “su nombre” (cf. 2:21; 10:43; 22:16), padecer “por su nombre” (cf. 5:41; 9:16; 15:26; 21:13; 23:11), etc. Y es que para la mentalidad de los antiguos, sobre todo entre los semitas, el *nombre* era como la exteriorización de la realidad profunda del ser al que afectaba (cf. Mt 1:21; Act 19:13), y no simplemente una etiqueta exterior, como acontece actualmente entre nosotros. Late en esos textos la que pudiéramos llamar *teología del nombre*, y ellos son quizá la prueba más clara de que desde el principio la comunidad cristiana reconocía **como Dios al Cristo exaltado a la derecha del Padre**.

Interesante hacer notar que San Lucas, antes de darnos estas magníficas respuestas de Pedro, dice que éste responde “lleno del Espíritu Santo” (v.8). Se cumple así lo que el Señor había prometido para después de su muerte (cf. Mt 10:19; Lc 12:11-12; Jn 16:7-15), y en que se viene haciendo hincapié desde el comienzo del libro de los Hechos (cf. 1:5-8; 2:4.38). Con razón se ha llamado a este libro, ya desde antiguo, el evangelio del Espíritu Santo.

Acerca de los personajes que intervienen en estos interrogatorios a los dos apóstoles, conviene que hagamos algunas aclaraciones. Se habla primeramente de “sacerdotes, oficial del templo y saduceos” (v.1) que, indignados de su predicación al pueblo, les meten en la cárcel hasta el día siguiente, pues era ya tarde (v.2-3).

Se trataba evidentemente de un arresto preventivo, en espera de las decisiones definitivas que habría de tomar el sanedrín al día siguiente. Los “sacerdotes” a que ahí se alude, eran, sin duda, los que estaban entonces de turno, conforme a la costumbre introducida ya en tiempo de David de atender el servicio del templo por semanas (cf. 1 Par 24:1-19; Lc 1:5). El “oficial (στρατηγός) del templo,” del que se vuelve a hablar en 5:24-26, era un sacerdote encargado de vigilar el buen orden del culto, turnos de guardia, manifestaciones populares, etc., cargo de gran importancia en esos tiempos de tanta efervescencia religiosa y política. En cuanto a los “saduceos,” no se ve claro por qué se mencio-

nen al lado de los “sacerdotes” y del “oficial del templo,” pues, en cuanto tales, no tenían función alguna en el mismo. Es probable que entre los oyentes de Pedro hubiera saduceos y, dada su odiosidad contra el dogma de la resurrección (cf. 23:6-9), fuesen ellos, al oír hablar a Pedro de la resurrección de Jesús, quienes interviniesen cerca de los encargados del orden en el templo para que arrestasen a los apóstoles. Tanto más que en esta época su influencia era extraordinaria, pues todas las grandes familias sacerdotales, a las que estaba prácticamente reservado el cargo de sumo sacerdote, pertenecían al partido de los saduceos, siendo por tanto árbitros de cuanto al templo concernía. Por lo demás, los saduceos aparecen siempre en los Hechos como enemigos encarnizados de los cristianos, al contrario de los fariseos, que, en general, se muestran bastante más favorables (cf. 5:17.34; 15:5; 23:7-10). Claro que también entre los fariseos había encarnizados enemigos del nombre cristiano, como prueba el caso de Pablo (confróntese 26:5-11).

Los que al día siguiente se reúnen para decidir qué solución había de tomarse, quedan enumerados en el v.5: “príncipes (ἀρχοντες equivalente a αρχιερείς de otros lugares), ancianos y escribas,” es decir, los tres grupos o clases de miembros que constituían el sanedrín, consejo supremo de Israel, compuesto de 71 miembros en recuerdo de Moisés y los 70 ancianos (cf. Núm 11:16-17), con potestad no sólo religiosa, sino también civil, hasta donde se lo permitían las autoridades romanas. El grupo de los “príncipes” o “sumos sacerdotes” (αρχιερείς) comprendía ora los que ya habían estado investidos de tal dignidad, ora los miembros principales de las familias de entre las que solía ser elegido el sumo sacerdote; era, pues, el grupo representativo de la aristocracia sacerdotal. El segundo grupo, o de los “ancianos” (πρεσβύτεροι), representaba la aristocracia laica, y se componía de ciudadanos que, por su prestigio o influencia, podían aportar una eficaz contribución a la dirección de los asuntos públicos. El tercer grupo era el de los “escribas” o doctores de la Ley, pertenecientes en su gran mayoría a los fariseos, aunque había también algunos de tendencia saducea. Del sanedrín se habla también en los Evangelios cuando la pasión de Jesucristo (Mc 15:1; Jn 11:47), y los judíos expresamente reconocen que Roma no les había dejado el derecho a imponer la pena de muerte (Jn 18:31).

El presidente nato de este tribunal era el sumo sacerdote, que a la sazón era Caifas (v.6), el mismo que cuando la pasión de Cristo (cf. Jn 18:13). Fue sumo sacerdote del año 18 al 36 de nuestra era, depuesto por el legado de Siria L. Vitelio, quien puso en su lugar a Jonatán, hijo de Anas. Sin embargo, este título es aplicado aquí a Anas (v.6), sin duda por la excepcional autoridad que Anas conservó después de su deposición por Valerio Grato el año 15 de nuestra era. También en los Evangelios se le da ese título, aunque allí juntamente con Caifas (cf. Lc 3:2). Había sido nombrado sumo sacerdote por P. Sulpicio Quirino el año 6, permaneciendo nueve años en el cargo. Josefo dice de él que era considerado, en su tiempo, como el “más feliz” de su nación⁴⁸. Poseía inmensas riquezas, gracias sobre todo al establecimiento de tiendas o puestos con monopolio de venta de ciertos artículos requeridos para los sacrificios, e incluso después de su deposición seguía siendo el verdadero amo del sanedrín a través de Caifas, su yerno, y de los cinco hijos que le sucedieron en el sumo pontificado.

De los otros dos personajes nombrados, “Juan y Alejandro” (v.6), no tenemos noticias. Quizás haya que leer “Jonatán y Eleazar,” como tienen algunos códices, en cuyo caso se trataría de dos hijos de Anas, que sabemos fueron también sumos sacerdotes. Desde luego eran “del linaje de jefe de los sacerdotes” (αρχιερατικού), es decir, de aquellas familias de entre las cuales solía elegirse el sumo sacerdote.

Oración de los apóstoles, 4:23-31.

²³ Los apóstoles, despedidos, se fueron a los suyos y les comunicaron cuanto les habían dicho los jefes de los sacerdotes y los ancianos. ²⁴ Ellos, en oyéndolos, a una levantaron la voz a Dios y dijeron: Señor, tú que hiciste el cielo y la tierra, y el mar y cuanto en ellos hay, ²⁵ que por boca de nuestro padre David tu siervo dijiste: “¿Por qué protestan las gentes y los pueblos meditan cosas vanas ? ²⁶ Los reyes de la tierra han conspirado y los príncipes se han unido contra el Señor y contra su Cristo.” ²⁷ En efecto, se unieron en esta ciudad contra tu santo Siervo Jesús, a quien ungió, Herodes y Poncio Pilato, con los gentiles y el pueblo de Israel, ²⁸ para ejecutar cuanto tu mano y tu consejo habían decretado de antemano que sucediese. ²⁹ Ahora, Señor, mira sus amenazas, y da a tus siervos hablar con toda libertad tu palabra, ³⁰ extendiendo tu mano para realizar curaciones, señales y prodigios por el nombre de tu santo Siervo Jesús.” ³¹ Después de haber orado, tembló el lugar en que estaban reunidos, y todos fueron llenos del Espíritu Santo y hablaban la palabra de Dios con libertad.

Esta hermosa oración, la primera que conocemos de la Iglesia cristiana, si exceptuamos aquella brevísima de cuando la elección de Matías (cf. 1:24-25), expresa, después de una invocación general a Dios (v.24), dos ideas principales: que la muerte de Jesús, al mismo tiempo que es prueba de la hostilidad del mundo, es cumplimiento de lo decretado de antemano por Dios (v.25-28), y que necesitan el auxilio divino para anunciar libremente el Evangelio y para poder hacer milagros que atestigüen la verdad de su predicación (v.29-30; cf. 18:9-10; 28:31; 1 Tes 2:2; Ef 6:18-20). Por vez primera los apóstoles experimentan el cumplimiento de las repetidas predicciones del Señor sobre las persecuciones que debían sufrir (cf. Mc 13:9; Jn 16:1-4), Y se dirigen a **Dios Padre en nombre de su Hijo**, pidiendo su protección y fortaleza para proseguir **en el cumplimiento de la misión que tenían encomendada** (cf. 1:8).

No está del todo claro en boca de quién hayamos de poner esta oración. El texto dice que Pedro y Juan, conminados por el sanedrín a que no siguiesen hablando en nombre de Jesús, vinieron “a los suyos, que, en oyéndolos, a una levantaron la voz a Dios,” prorrumpiendo en esa oración (v.23-24). El término “los suyos” puede muy bien indicar la comunidad cristiana en general, apóstoles y fieles, reunidos en el lugar de costumbre (cf. 1:13; 2:1), posiblemente en casa de María, la madre de Juan Marcos (cf. 12:12). Sin embargo, las peticiones que en la oración se hacen a Dios (v.29-30), más que a los fieles en general, **parecen mirar a los apóstoles**, pues a ellos pertenece, no a los fieles, la misión de predicar y hacer milagros que confirmen esa predicación. Por eso, no sin fundamento, opinan muchos que ese “los suyos,” a los que se juntan Pedro y Juan, aluda no a los cristianos en general, sino a los apóstoles, en boca de los cuales habría que poner esta oración. Habían sido conminados por las autoridades judías a no hablar más en nombre de Jesús, y querían asegurarse de seguir contando **con la aprobación de Dios, a quien debían obedecer antes que a los humanos**. La respuesta de Dios no se hizo esperar, produciéndose un fenómeno, no igual pero sí análogo al de Pentecostés (cf. 2:1-4), con una **energía del Espíritu**, que los impulsó a predicar el Evangelio con mayor fuerza y empuje (v.31; cf. 1:8; 6:10).

Desde luego, hay que reconocer que las peticiones de la oración (v.29-30) apuntan claramente a los apóstoles, pero nada hay en el texto que nos impida admitir la presencia también de otros fieles durante aquella oración. Algunos hablan de que fue una oración carismática, **bajo el influjo colectivo del Espíritu Santo** (cf. 1 Cor 12, 3-11; 14:2), pues pronuncian todos *a una* (ὁμοθυμαδόν) las mismas palabras (v.24). Creemos, sin embargo, que muy bien puede tomarse la expresión en sentido un poco amplio, significando simplemente que todos los asistentes eran de los mismos sentimientos, y se asociaban, repitiendo incluso las mismas palabras, a la oración que en voz alta dirigía a Dios alguno de los apóstoles, probablemente Pedro.

La oración comienza aludiendo al Sal 2:1-2, cuyas predicciones ven cumplidas en Jesucristo (v.25-28). El salmo es, en efecto, mesiánico, aludiendo a la conspiración de los poderes mundanos contra la soberanía de Dios y de su Cristo⁴⁹. Esa conspiración la había experimentado Jesús y la estaban experimentando ahora sus apóstoles.

Unión fraterna de los fieles, 4:32-37.

³² **La muchedumbre de los que habían creído tenía un corazón y un alma sola, y ninguno tenía por propia cosa alguna, antes todo lo tenían en común.** ³³ **Los apóstoles atestiguaban con gran poder la resurrección del Señor Jesús, y todos los fieles gozaban de gran estima.** ³⁴ **No había entre ellos indigentes, pues cuantos eran dueños de haciendas o casas las vendían y llevaban el precio de lo vendido,** ³⁵ **y lo depositaban a los pies de los apóstoles y a cada uno se le repartía según su necesidad.** ³⁶ **José, el llamado por los apóstoles Bernabé, que significa hijo de la consolación, levita, chipriota de naturaleza,** ³⁷ **que poseía un campo, lo vendió y llevó el precio, y lo depositó a les pies de los apóstoles.**

De nuevo presenta aquí San Lucas una descripción sumaria de la vida de la comunidad cristiana, muy semejante a la que ya nos ofreció en 2:42-47. Vuelve a insistir, con expresiones realmente encantadoras, en la unión fraternal de todos los fieles, que les llevaba incluso a poner sus bienes en común (v.32). La consecuencia era ⁵⁰ que no había ningún necesitado entre ellos, pues los que tenían posesiones las vendían, y ponían el precio a los pies de los apóstoles, para que repartieran a cada uno según sus necesidades (v.34-35). Si aquí San Lucas vuelve a repetir casi el mismo relato, parece ser preparando lo que va a decir de Bernabé (v.36-37) y de Ananías y Safira (5:1-11), pues antes de hablar de las luces y sombras de un cuadro, conviene presentar el conjunto del cuadro.

Acerca de esta comunidad de bienes y cómo no debe entenderse en sentido absoluto, ya hablamos al comentar 2:42-47, a cuyo lugar remitimos. Por lo que toca a Bernabé, se hace mención especial no sólo por su acto de generosidad, desprendiéndose de sus bienes (V-37) como, sin duda, habían hecho también otros (v.34), sino por ser personaje que desempeñará un papel importante en esos primeros tiempos de la Iglesia. Era de la tribu de Leví, y natural de la isla de Chipre (v.36). Su nombre aparecerá varias veces en los siguientes capítulos de los Hechos (cf. 11:22; 12:25; 13:1-2; 15:2.39), y San Pablo elogiará su desinterés al predicar el Evangelio, viviendo de su trabajo para no ser gravoso a los fieles (cf. 1 Cor 9:6).

Su verdadero nombre era José (v.36), e ignoramos con qué ocasión le pusieron los apóstoles el sobrenombre de Bernabé (Βαρνάβας), con el que aparecerá ya únicamente en

adelante. La etimología que se nos da, “hijo de la consolación” (v.36), ha sido muy discutida. Fijándonos en la palabra “consolación,” parecería habría que derivarlo de la forma aramea *bar-nahmá* (= hijo de consolación), pero falta la letra *b*, que se halla en βαρνάβᾱς. Quizás, como quieren algunos, al pasar al griego la forma aramea, la *m* se convertía en *b*; o quizás, como dicen otros, hay que derivarlo no de *barnahmá*, sino de *bar-nebuah* (= hijo de profecía), y si se dice “hijo de consolación” es porque en el Nuevo Testamento el profeta tiene como misión la de exhortar y consolar (cf. 1 Cor 14:3). Eso había de hacer Bernabé (cf. 11:23), que ciertamente es contado entre los profetas (cf. 13:1).

El caso de Ananías y Safira, 5:1-11.

¹ Pero cierto hombre llamado Ananías, con Safira, su mujer, vendió una posesión ² y retuvo una parte del precio, siendo sabedora de ello también la mujer, y llevó el resto a depositarlo a los pies de los apóstoles. ³ Díjole Pedro: Ananías, ¿por qué se ha apoderado Satanás de tu corazón, moviéndote a engañar al Espíritu Santo, reteniendo una parte del precio del campo? ⁴ ¿Acaso sin venderlo no lo tenías para ti, y vendido no quedaba a tu disposición el precio? ¿Por qué has hecho tal cosa? No has mentido a los hombres, sino a Dios. ⁵ Al oír Ananías estas palabras, cayó y expiró. Se apoderó de cuantos lo supieron un temor grande. ⁶ Luego se levantaron los jóvenes y envolviéndole le llevaron y le dieron sepultura. ⁷ Pasadas como tres horas entró la mujer, ignorante de lo sucedido, ⁸ y Pedro le dirigió la palabra: Dime si habéis vendido en tanto el campo. Dijo ella: Sí, en tanto; ⁹ y Pedro a ella: ¿Por qué os habéis concertado en tentar al Espíritu Santo? Mira, los pies de los que han sepultado a tu marido están ya a la puerta, y éstos te llevarán a ti. ¹⁰ Cayó al instante a sus pies y expiró. Entrando los jóvenes, la hallaron muerta y la sacaron, dándole sepultura con su marido. ¹¹ Gran temor se apoderó de toda la iglesia y de cuantos oían tales cosas.

Este relato de lo acaecido a Ananías y Safira es, sin duda, impresionante. Constituye, además, una prueba de que, incluso en la edad de oro de la Iglesia había algunas sombras. Nueva confirmación la tenemos poco después en las murmuraciones de los helenistas contra los hebreos (cf. 6:1). El grave castigo impuesto a los dos esposos debía contribuir a acrecentar **el respeto debido a la Iglesia y a mantener la disciplina**, ambas cosas muy necesarias en una comunidad incipiente. Podemos admitir, como interpretan algunos **Santos Padres**, que fue un castigo temporal, a fin de librarles de la pena eterna (cf. 1 Cor 5:5; 11:32).

El pecado de estos dos esposos no estaba en que vendieran o no vendieran el campo, ni en que, una vez vendido, retuvieran o no retuvieran una parte del precio. Todo eso estaban en perfecta libertad para poder hacerlo (v.4). Su pecado estaba en que, una vez vendido, llevaron cierta parte (μέρος τι) a los apóstoles (v.2), dando a entender explícita o implícitamente que aquella era la ganancia total (cf. v.8), y que hacían como había hecho Bernabé (cf. 4:37) y tantos otros (cf. 4:34). Era, pues, **una mentira** (v.3-4); mentira que, más que de avaricia, **procedía probablemente de hipocresía y vanagloria**, para no ser menos que tantos otros cristianos que se expropiaban íntegramente de sus bienes. En otras palabras, querían pasar por generosos y a la vez quedarse con una parte del dine-

ro. Desde luego no es el mismo caso que el de Acán, apropiándose objetos dados al anatema y severamente castigado (cf. Jos 7:1-26), no obstante la referencia que a este caso suelen hacer los críticos.

San Pedro les echa en cara su pecado con expresiones muy duras, que ya desde antiguo han llamado la atención: **“engañar al Espíritu Santo”** (v.3), “tentarle” (v.9), “mentir a Dios” (v.4). Algunos Santos Padres, a vista de estas expresiones, creen que Ananías había hecho voto de entregar a la Iglesia todos sus bienes, y, al retener ahora parte del precio, se hacía culpable **no sólo de mentira, sino también de sacrilegio**. Pero no hay indicios de tal voto; más aún, a ello parece oponerse el que, como dice Pedro, Ananías era libre de hacer esa entrega (v.4). Probablemente, lo que con esas expresiones se quiere significar es que tratar de engañar a los apóstoles equivalía a tratar de engañar al Espíritu Santo, verdadero principio rector de la Iglesia, bajo cuyo influjo y dirección estaban actuando ellos (cf. 1:8; , 2:4.33.38; 4:8.31). Y nótese, de paso, la equivalencia que hace Pedro entre “mentir al Espíritu Santo,” tratando de engañarle (v.3) y “mentir a Dios” (v.4), **claro testimonio de la divinidad del Espíritu Santo**.

San Lucas termina de narrar esta escena, diciendo que “un gran temor se apoderó de toda la iglesia y de cuantos oían tales cosas” (v.11). Por primera vez encontramos en los Hechos el término **“iglesia” para designar la comunidad cristiana**, término que, en adelante, se hará frecuentísimo, sea en su **sentido universal** (cf. 8:3; 9:31; 20, 28), sea en sentido de iglesia local (cf. 8:1; 11:22; 13:1; 14:27; 15:41). El empleo de este término, por lo demás, lo ponen ya los Evangelios en boca de Jesucristo (cf. Mt 16:18; 18:17), aunque sería muy difícil concretar qué término arameo usaría el Señor ⁵¹.

Es muy probable que la razón de esta preferencia de la comunidad cristiana primitiva por el término **“iglesia,”** con preferencia a cualquier otro, haya sido para proclamarse, incluso en el nombre, **como la comunidad “mesiánica.”** En efecto, es éste un término que los LXX usan con mucha frecuencia, traducción del hebreo *qahal*, al referirse a la *asamblea* de Yahvé. A veces la traducción no es *ἐκκλησία*, sino *συναγωγή* (cf. Núm 16:3; Deut 5:22); pero ciertamente hay preferencia por *ekklesia*, particularmente en aquellos pasajes en que se alude a la comunidad o asamblea de Israel con cierto aire religioso y solemne (cf. 1 Par 2:8; Neh 8:2), y más todavía cuando se hace referencia a la comunidad del desierto (cf. Deut 4:10; 9:10; 23:2; 31-30; ps 22:26).

La preferencia de los LXX por *ekklesia* quizá esté motivada, aparte la razón de asonancia (*qahal-ekklesia*), por la etimología misma de la palabra (*ek-kaleo*) que sugiere la idea de *convocación por parte de Dios*; y eso era, en efecto, el *Qehal Yahve: un pueblo convocado por Dios como instrumento de sus bendiciones*. Los judío-cristianos helenistas, educados en la lectura de los LXX, habrían escogido para autodesignarse el término *ekklesia*, con preferencia a cualquier otro, a fin de proclamarse, incluso en el nombre, como la **comunidad mesiánica o pueblo de Dios escatológico**; tanto más que, en la mentalidad judía de entonces, la comunidad mesiánica era esperada como una reproducción de la asamblea del desierto (cf. 2 Mac 2:7-8; Is 40:3-5; Os 2:16; Eclo 36:13), y el mismo Pablo habla de los acontecimientos en esa comunidad del desierto como *tipo* de las realidades cristianas (cf. 1 Cor 10:1-11). También Esteban recoge en su discurso el término *ekklesia* al referirse a la asamblea del desierto (cf. 7:38), precisamente mientras está haciendo **un paralelo entre Moisés y Cristo, rechazados ambos por su pueblo**, y ambos también constituidos por Dios jefes y salvadores ⁵².

Numerosos milagros de los apóstoles y continuo. aumento de fieles, 5:12-16

¹² Eran muchos los milagros y prodigios que se realizaban en el pueblo por mano de los apóstoles. Estando todos reunidos en el pórtico de Salomón, ¹³ nadie de los otros se atrevía a unirse a ellos, pero el pueblo los tenía en gran estima. ¹⁴ Crecían más y más los creyentes, en gran muchedumbre de hombres y mujeres, ¹⁵ hasta el punto de sacar a las calles los enfermos y ponerlos en los lechos y camillas, para que, llegando Pedro, siquiera su sombra los cubriese; ¹⁶ y la muchedumbre concurría de las ciudades vecinas a Jerusalén, trayendo enfermos y atormentados por los espíritus impuros, y todos eran curados.

Nueva descripción “sumaria” de la vida de la comunidad, de forma parecida a como ya se había hecho en 2:42-47 y 4:32-35.

Un verdadero derroche de milagros, si es lícito hablar así, el que aquí deja entender la narración de San Lucas que hacían los apóstoles (v.1a.15). Buena respuesta a la oración que en este sentido habían hecho al Señor (cf. 4:30). Es natural que el número de fieles creciese más y más (v.14) y que la fama saliese muy pronto fuera de Jerusalén (v.16), dando sin duda ocasión a que la Iglesia comenzase a extenderse por Judea.

Esos “otros” que no se atrevían a unirse a los apóstoles (v.13) serían los ciudadanos de cierta posición, que se mantenían apartados por miedo al sanedrín (cf. 4:17-18; 5:28), en contraste con la masa del pueblo, que abiertamente se mostraba bien dispuesta (cf. v.13). Las reuniones solían tenerse en el “pórtico de Salomón” (v.12), lugar preferido para reuniones públicas de carácter religioso, y donde ya Pedro, a raíz de la curación del rengo de nacimiento, había tenido el discurso que motivó su primer arresto por parte del sanedrín (cf. 3:11).

Los apóstoles, nuevamente arrestados, comparecen ante el sanedrín, 5:17-33.

¹⁷ Con esto levantándose el sumo sacerdote y todos los suyos, de la secta de los saduceos, llenos de envidia, ¹⁸ echaron mano a los apóstoles y los metieron en la cárcel pública. ¹⁹ Pero el ángel del Señor les abrió de noche las puertas de la prisión, y sacándolos les dijo: ²⁰ Id, presentaos en el templo y predicad al pueblo todas estas palabras de vida. ²¹ Ellos obedecieron; y entrando al amanecer en el templo, enseñaban. Entretanto, llegado el sumo sacerdote con los suyos, convocó el sanedrín, es decir, todo el senado de los hijos de Israel, y enviaron a la prisión para que se los llevaran. ²² Llegados los alguaciles, no los hallaron en la prisión. Volvieron y se lo hicieron saber, ²³ diciendo: La prisión estaba cerrada y bien asegurada y los guardias en sus puertas; pero abriendo, no encontramos dentro a nadie. ²⁴ Cuando el oficial del templo y los pontífices oyeron tales palabras, se quedaron sorprendidos, pensando qué habría sido de ellos. ²⁵ En esto llegó uno que les comunicó: Los hombres esos que habéis metido en la prisión están en el templo enseñando al pueblo. ²⁶ Entonces fue el oficial con sus alguaciles y los condujo, pero sin hacerles fuerza, porque temían que el pueblo los apedrease. ²⁷ Conducidos, los presentó en medio del sanedrín. Dirigiéndoles la palabra el sumo sacerdote, les

dijo: ²⁸ Solemnemente os hemos ordenado que no enseñaseis sobre este nombre, y habéis llenado a Jerusalén de vuestra doctrina y queréis traer sobre nosotros la sangre de ese hombre. ²⁹ Respondiendo Pedro y los apóstoles, dijeron: “Es preciso obedecer a Dios antes que a los hombres. ³⁰ El Dios de nuestros padres resucitó a Jesús, a quien vosotros habéis dado muerte suspendiéndole de un madero. ³¹ Pues a ése le ha levantado Dios a su diestra por Príncipe y Salvador, para dar a Israel penitencia y la remisión de los pecados. ³² Nosotros somos testigos de esto, y lo es también el Espíritu Santo que Dios otorgó a los que le obedecen.” ³³ Oyendo esto, rabiaban de ira y trataban de quitarlos de delante.

Los rápidos progresos de la Iglesia (v.14), y la estima que ante el pueblo iban adquiriendo los apóstoles (v.13), provocan una fuerte reacción por parte del sanedrín, que tratará de impedir por todos los medios la difusión del naciente cristianismo.

La orden parte de los saduceos, y entre ellos el sumo sacerdote (v.17), es decir, de los mismos que iban también a la cabeza cuando el primer arresto (cf. 4:1.6), como ya hicimos resaltar al comentar ese pasaje. Los meten en la cárcel (v.18), en espera de poder convocar el sanedrín, que es el que debía tomar las oportunas decisiones. Exactamente igual que habían hecho la primera vez (cf. 4:3.5). Pero, durante la noche, el ángel del Señor saca fuera a los apóstoles, sin que los centinelas advirtieran nada anormal (cf. v.19.23). Una liberación análoga, aunque narrada con más detalle, tendrá lugar con San Pedro más adelante (cf. 12:6-10)⁵³.

Todavía estaba amaneciendo y ya se hallaban otra vez predicando en los pórticos del templo (v.21). A esa misma hora, poco más o menos, se reunía también el sanedrín para deliberar sobre el asunto (v.21). Ni debe extrañar que lo hicieran tan de madrugada; lo mismo había sucedido cuando el proceso de Jesús (cf. Lc 22:66). Y es que en Oriente la actividad diaria comienza muy temprano. La sorpresa de los sanedritas debió de ser extraordinaria, al enterarse de que los apóstoles ya no estaban en la cárcel (v.22-25). Con suma cautela, para no alborotar al pueblo, los trae ante el sanedrín el “oficial del templo” (v.26), el mismo que había intervenido ya también cuando el primer arresto (cf. 4:1), y, sin aludir para nada a la huida milagrosa, sobre cuyo asunto preferían, sin duda, el silencio, se les acusa de desobedecer la orden de no predicar en el nombre de Jesús y de que con su predicación estaban intentando traer sobre ellos “la sangre de ese hombre” (v.28). La orden ya nos era conocida (cf. 4:17-18), pero esta última acusación aparece aquí por primera vez. Lo que el sumo sacerdote parece querer decir es que Jesús fue condenado en nombre de la Ley, y tratar de presentarlo ahora como inocente y a las autoridades judías como culpables (cf. 2:23; 3:13-15; 1:4-10) era excitar al pueblo contra esas autoridades, con peligro de desórdenes públicos e incluso con peligro de la intervención violenta de Roma. Idéntico razonamiento se había hecho ya en vida de Jesús cuando se trataba de condenarle a muerte, y precisamente por Caifas, el mismo que lo hace también ahora (cf. Jn 11:47-50). Sin pretenderlo, estaba confesando la tremenda realidad de aquel grito que durante la pasión de Jesús dirigieron los judíos a Pilato: “Su sangre caiga sobre nosotros y sobre nuestros hijos” (Mt 27:25).

La respuesta de los apóstoles se da por boca de Pedro (cf. 1:15; 2:14; 3:12; 4:6; 5:3.15). Valientemente les vuelve a decir que ellos son los culpables de la muerte de Jesús (v.30), a quien Dios resucitó de entre los muertos, constituyéndole “príncipe y sal-

vador” de Israel⁵⁴, y **que seguirán predicando en su nombre, pues es preciso obedecer a Dios antes que a los seres humanos** (v.2Q; cf. 4:19). Añade, además, que, junto con ellos, también el Espíritu Santo da testimonio de Jesús (v.32), testimonio que aparece manifiesto en la extraordinaria profusión con que ha sido derramado sobre los fieles, señal evidente de aprobación de la doctrina que ellos predicán (cf. 1:8; 2:4.33; 4:6.31; 5:3).

Era de presumir la reacción que tales respuestas producirían en el sanedrín. San Lucas dice que “rabiaban de ira y trataban de quitarlos de delante” (v.33; cf. 7:54).

Intervención de Gamaliel, 5:34-42.

³⁴ Pero levantándose en el sanedrín un fariseo, de nombre Gamaliel, doctor de la Ley, muy estimado de todo el pueblo, mandó sacar a los apóstoles por un momento y dijo: ³⁵ “Varones israelitas, mirad bien lo que vais a hacer con estos hombres. ³⁶ Días pasados se levantó Teudas, diciendo que él era alguien, y se le allegaron como unos cuatrocientos hombres. Fue muerto, y todos cuantos le seguían se disolvieron, quedando reducidos a nada. ³⁷ Después se levantó Judas el Galileo, en los días del empadronamiento, y arrastró al pueblo en pos de sí; mas pereciendo él también, cuantos le seguían se dispersaron. ³⁸ Ahora os digo: Dejad a estos hombres, dejadlos; porque si esto es consejo u obra de hombres, se disolverá; ³⁹ pero si viene de Dios, no podréis disolverlo, y quizá algún día os halléis con que habéis hecho la guerra a Dios.” Se dejaron persuadir; ⁴⁰ e introduciendo luego a los apóstoles, después de azotados, les conminaron que no hablasen en el nombre de Jesús y los despidieron. ⁴¹ Ellos se fueron contentos de la presencia del sanedrín, porque habían sido dignos de padecer ultrajes por el nombre de Jesús: ⁴² y en el templo y en las casas no cesaban todo el día de enseñar y anunciar a Cristo Jesús.

La violenta reacción del sanedrín fue calmada por Gamaliel, personaje de gran autoridad, del que hablan con elogio los escritos rabínicos posteriores ⁵⁵. Fue maestro de San Pablo (cf. 22:3), y era considerado como el representante más autorizado de la escuela de *Hillel*, más benigna y comprensiva en la interpretación de la Ley que la otra escuela, entonces también en boga, la escuela de *Shammai*. Antiguas tradiciones cristianas hablan de que más tarde se convirtió al cristianismo ⁵⁶; pero es difícil de creer, pues, si así fuera, difícilmente se explicaría la manera elogiosa con que de él habla el Talmud.

Su intervención, más que en simpatía por los cristianos, de la cual no consta, parece inspirada en un sentimiento de imparcialidad y de prudencia, muy de acuerdo con su carácter tolerante y pronto a favorecer las corrientes populares, y de acuerdo también con la actitud general del partido fariseo, mucho menos hostil al naciente cristianismo que el partido de los saduceos, como ya hicimos notar más arriba al comentar 4, i. Apoyándose en la experiencia histórica, propone su dilema: o los apóstoles son unos embaucadores ordinarios, y entonces podemos estar seguros que nada conseguirán, como nada consiguieron Teudas y Judas el Galileo, o realmente son portadores de una misión divina, en cuyo caso no sólo es inútil, sino que sería impío oponernos a ellos (v.38-39). Admite, pues, la posibilidad de que el movimiento cristiano **provenga de Dios**; ello demuestra en Gamaliel una gran amplitud de miras, que ciertamente faltaba en muchos otros componentes del sanedrín.

Ante ese razonamiento de Gamaliel, el sanedrín, sin duda con la esperanza de que pronto caería todo en el olvido, se contentó con volver a intimar la orden dada ya anteriormente: decir a los apóstoles que no hablasen más en el nombre de Jesús (v.40). Pero antes, con una lógica difícil de entender, se les hace azotar (v.40). La misma lógica con que había procedido Pilato en el proceso de Jesús, al declarar que no hallaba en él delito alguno, por lo que, después de azotado, le soltará (cf. Lc 23:14-16). Esta flagelación se aplicaba con bastante frecuencia entre los judíos, y San Pablo dice haberla recibido cinco veces (cf. 2 Cor 11:24). Estaban permitidos hasta 40 azotes, pero los rabinos los habían limitado a 39 para evitar el riesgo de sobrepasar el límite permitido (cf. Dt 25:3).

La conducta de los Apóstoles después de esos azotes y esa conminación del sanedrín, está indicada en los v.41-42: *contentos de haber sido dignos de padecer por Jesús, no cesaban de anunciarle por todas partes*. De esta alegría en las persecuciones se habla con frecuencia en el Nuevo Testamento (cf. Mt 5:10-12; Le 6:22-23; Rom 5:3-5; 2 Cor 8:2; Fil 1:29; Col 1:24; i Tes 1:6; Heb 10:32-36; Sant 1:2.12; i Pe 1:6); y, en cuanto a lo de anunciar a Jesús, será conveniente recordar que ése es y seguirá siendo el tema fundamental, y **como centro de gravedad, de la predicación apostólica**. Hay en esto una visible diferencia con la predicación de Jesús. La predicación de Jesús, tal como se refleja en los Evangelios (cf. Mt 4:17; 5:20; Mc 1:15; 10:14; Le 11:20; 16:16; Jn 3:5), había tenido como centro de gravedad el “reino de Dios”; ahora la predicación de los apóstoles, sin que por eso se omitan las alusiones al “reino” (cf. Act 1:3; 8:12; 14:22; 19:8; 20:25; 28:23.31), ha pasado ese centro de gravedad a la persona misma de Jesucristo. Y es que, a partir de la muerte y resurrección de Jesucristo, ya no es concebible el “reino de Dios” sin referencia a la persona de Jesucristo, a través del cual Dios ejerce ahora su “reinado” (cf. 4:11-12; 13:32-39; Fil 2:9-11; 1 Cor 15:22-28).

Referente a las insurrecciones de Teudas y de Judas el Galileo, a que alude Gamaliel (v.36-37), conviene advertir que son también mencionadas por Josefo, pero no siempre hay coincidencia de fechas, y ello ha dado motivo a algunos críticos para afirmar que el discurso de Gamaliel es pura invención del autor de los Hechos, quien habría caído en el anacronismo de anticipar en más de cuarenta años el episodio de Teudas, que por los años 33-36, tiempo en que se supone hablaba Gamaliel, ni siquiera habría tenido lugar. En efecto, según los Hechos, lo de Teudas es anterior a lo de Judas Galileo (v.36-37), mientras que, según Josefo, la insurrección de Teudas tuvo lugar el año 45 de la era cristiana, siendo procurador Cuspío Fado (3.44-46), y la de Judas Galileo habría tenido lugar el año 6-7 de nuestra era, a raíz del censo hecho en Judea por el legado de Siria P. Sulpicio Quirino, al ser depuesto Arquelao y comenzar la serie de procuradores, el primero de los cuales fue Coponio, que en esos momentos actuaba ya junto con Quirino⁵⁷.

No hay dificultad de conciliación por lo que se refiere a Judas el Galileo. También los Hechos hablan de que fue en los días del “empadronamiento” (v.37). Fue éste un censo muy movido, que motivó muchas revueltas. La rebelión fue sofocada con no poco trabajo, y los secuaces de Judas, aunque “dispersados” (v.37), continuaron trabajando en la oscuridad, dando origen al partido de los *zelotes*, que tanto dio que hacer a los romanos, y cuyo desenlace fue la destrucción de Jerusalén el año 70. Mayor dificultad hay por lo que se refiere a Teudas. Hemos de reconocer que con los datos que actualmente poseemos la conciliación con Josefo no es fácil. Lo más probable es que no se trate del mismo personaje, y que el Teudas de tiempos anteriores a Judas Galileo, a que alude Gamaliel, no tenga nada que ver con el Teudas de tiempos del procurador Fado, a que alude Josefo. El

nombre de Teudas era bastante corriente entre los judíos, y nada tendría de extraño que, entre los numerosos agitadores que turbaron la paz de Palestina a la muerte de Herodes, hubiera algún Teudas, que sería el aludido por Gamaliel. Josefo da el nombre de varios de estos agitadores ⁵⁸, y aunque explícitamente no nombra a ningún Teudas, bien pudiera ser, como creen algunos autores, que el nombre θευδάς, forma abreviada de Θεόδωρος, no sea sino la traducción al griego del hebreo *Matías*, nombre que sí da Josefo. Pero, sea de esto lo que fuere, una cosa juzgamos cierta, y es que, en caso de verdadero desacuerdo entre Lucas y Josefo, todas las presunciones están a favor de Lucas, siempre cuidadosísimo en sus datos, al contrario de Flavio Josefo, “compilador bastante distraído, en el que se hallan numerosas contradicciones, incluso entre sus propios escritos” (Ricciotti), y que, por error, habría colocado después de la muerte de Herodes Agripa (44 p.C.) un episodio que habría tenido lugar después de la muerte de Herodes el Grande (4 a.C.).

Elección de los siete diáconos, 6:1-7.

¹ Por aquellos días, habiendo crecido el número de los discípulos, se produjo una murmuración de los helenistas contra los hebreos, porque las viudas de aquéllos eran mal atendidas en el servicio cotidiano. ² Los doce, convocando a la muchedumbre de los discípulos, dijeron: No es razonable que nosotros abandonemos el ministerio de la palabra de Dios para servir a las mesas. ³ Elegid, hermanos, de entre vosotros a siete varones, estimados de todos, llenos de espíritu y de sabiduría, a los que constituyamos sobre este ministerio, ⁴ pues nosotros debemos atender a la oración y al ministerio de la palabra. ⁵ Fue bien recibida la propuesta por toda la muchedumbre, y eligieron a Esteban, varón lleno de fe y del Espíritu Santo, y a Felipe, a Prócoro, a Nicanor, a Timón, a Pármenas y a Nicolas, prosélito antioqueno; ⁶ los cuales fueron presentados a los apóstoles, quienes, orando, les impusieron las manos. ⁷ La palabra de Dios fructificaba, y se multiplicaba grandemente el número de los discípulos en Jerusalén, y numerosa muchedumbre de sacerdotes se sometía a la fe.

Ha pasado ya, evidentemente, algún tiempo desde los acontecimientos narrados en el capítulo anterior. Es probable que para las narraciones que ahora comienzan San Lucas se haya valido de fuentes conservadas en Antioquía, procedentes de los cristianos helenistas llegados allí a raíz de la persecución suscitada contra ellos cuando la lapidación de San Esteban (cf. 8:1; 11:19). Desde luego, estas narraciones, relativas a la institución de los diáconos y a San Esteban, se desenvuelven con puntos de vista más universalistas que las narraciones de los anteriores capítulos, en que el horizonte estaba limitado a Jerusalén y al templo. La unión con lo anterior se hace con la frase genérica: “Por aquellos días..” (v.1).

El incidente aquí narrado indica que, dentro mismo de la Iglesia, se habían ido formando dos grupos, no siempre en perfecta inteligencia entre sí: el de los palestineses o hebreos y el de los helenistas. Ello no era nuevo, pues también dentro del judaísmo los *helenistas*, judíos nacidos en tierra extranjera, cuya lengua habitual era el griego, eran tenidos por los de Palestina, cuya lengua habitual era el arameo, en menos estima que los nacidos en la Tierra Santa, existiendo entre ellos cierto distanciamiento y como división ⁵⁹. A lo que parece, esa misma manera de ver seguían teniendo muchos dentro de la Igle-

sia, en la que, ya desde un principio, entraron no sólo judíos palestinos, sino también judíos helenistas o de la diáspora, con residencia o de paso en Jerusalén (cf. 2:8-11.41). Y una consecuencia fue que en el *servicio cotidiano*, es decir, en la distribución de los medios ordinarios de sustento que cada día se hacía a los indigentes (cf. 2:45; 4:35), las “viudas” de los helenistas (en Oriente las “viudas,” faltas de la protección del varón, quedaban en situación muy difícil)⁶⁰ no eran suficientemente atendidas (v.1).

La queja de los helenistas, a juzgar por el proceder consiguiente de los apóstoles (v.2-s), parece que tenía serio fundamento. Algunos han querido deducir del texto bíblico que los encargados de esa distribución eran los mismos apóstoles, pues tratan de disculparse diciendo que no pueden descuidar la predicación por atender a esos menesteres materiales (v.a), y que, al no poder hacerlo ellos bien, conviene buscar otra solución (v.3). Pero tal deducción va más allá de lo que exige el texto. En él no se dice que los apóstoles, dadas sus otras ocupaciones, deban *dejar* ese servicio, sino que no pueden *asumirlo*. Más bien se supone que el servicio lo venían desempeñando otros, que serían los responsables de la negligencia en cuestión; y esos otros, contra los que iban dirigidas las quejas de los helenistas, eran “hebreos” (v.1), es decir, judíos nacidos en Palestina. Una variante del códice Beza lo dice aún más expresamente: “las viudas de aquéllos, *en el servicio de los hebreos*, eran mal atendidas.” (v.1). El oficio que para sí reservan los apóstoles en las reuniones de la comunidad es *dirigir las oraciones y tener la catcquesis* (v.4; cf. 2:42).

La propuesta hecha por los apóstoles de que la comunidad misma elija siete de sus miembros para ponerlos al frente de ese servicio, tiene cierto parecido con lo hecho por Moisés buscando también colaboradores para su trabajo (cf. Ex 18:13-26) y fue muy bien recibida (v.5). Con razón se ha hecho notar el método democrático, pero al mismo tiempo jerárquico, de la elección: “*elegid* de entre vosotros. a los que *constituyamos*” (v.3). Y, en efecto, los siete elegidos por la multitud son constituidos en su cargo por los apóstoles, cuando éstos, “orando, les impusieron las manos” (v.6). No sabemos con certeza el porqué del número *siete*. Se han intentado dar muchas explicaciones. Desde luego, siete era un número sagrado para los judíos (cf. Gen 21:28; Ex 37:32; Is 11:2; Apoc 1:4), y quizá no sea necesario buscar otras razones.

Los siete llevan nombres griegos, y de uno expresamente se dice que era “prosélito” de Antioquía (v.5), es decir, pagano de nacimiento, pero incorporado luego al judaísmo por haber abrazado la religión judía y aceptado la circuncisión. Es probable que también los otros seis, dados sus nombres, pertenecieran al grupo de los *helenistas*, que fue el grupo que había presentado las quejas. Con todo, el argumento no es seguro, pues tenemos el caso incluso de algunos apóstoles, como Andrés y Felipe, con nombres griegos, y, sin embargo, eran nativos de Palestina. Del primero, Esteban, San Lucas habla luego ampliamente (cf. 6:8-8:2); también habla de Felipe (cf. 8:5.26.40; 21:8). De los otros cinco no vuelve a hablar, y nada sabemos. Algunos Santos Padres, como San Jerónimo y San Agustín, dicen que Nicolás, el prosélito de Antioquía, fue el fundador de la secta de los *nicolaítas* (cf. Ap 2:6.15); pero otros, como Clemente Alejandrino y Eusebio, niegan que tenga fundamento tal afirmación, motivada probablemente por la identidad de nombre.

El rito por el que fueron constituidos en su oficio por los apóstoles **fue la oración y la imposición de manos** (v.6). Por primera vez hablan aquí los Hechos de una verdadera **ordenación litúrgica**. El rito de la “imposición de manos” puede tener otros significados (cf. 8:17-18; 13:3; 28:8), pero puede tener también el de cierta consagración en orden a una función pública en la Iglesia, como vemos ser el caso en algunos pasajes de las pas-

torales (cf. 1 Tim 4:14; 5:22; 2 Tim 1:6), y como, atendido el contexto, creemos ser aquí. Ni hemos de restringir esa función a la meramente material de distribución de socorros o “servir a las mesas” (v.1-2), sino que ha de extenderse bastante más. De hecho, el mismo San Lucas nos presenta poco después a Esteban y a Felipe como *entregados al ministerio de la palabra* (cf. 6:10; 8:5; 21:8). El hecho mismo de que los apóstoles les confieran el cargo por *la imposición de manos unida a la oración* (v.6) induce a pensar que no se trataba sólo de una función administrativa, sino de algo más elevado y espiritual. La queja de los helenistas (v.1) habría sido ocasión de que los apóstoles, al mismo tiempo que pensaban en poner remedio a aquella necesidad concreta de tipo administrativo, pensasen en algo más completo y permanente, la institución de los **diáconos, que fuesen sus auxiliares en la celebración de los divinos misterios y en la predicación del Evangelio.**

Es verdad que el texto de los Hechos no emplea el término *diácono*, como vemos que lo emplea San Pablo (cf. Flp 1:1; 1 Tim 3:8-13), sino sólo el de *diaconia* (*servicio*) y *diaconein* (v.1-2); pero eso puede ser debido a que estamos precisamente en los comienzos y todavía el término *diácono* no tenía el sentido técnico que adquirirá más tarde. Mas, aunque falte el término, los siete ejecutan las mismas funciones que los *diáconos* de las epístolas de San Pablo, y la importancia que San Lucas atribuye al incidente de la queja de los helenistas da la impresión de que se daba cuenta que estaba describiendo el origen del cargo. Por lo demás, los Padres y escritores antiguos han visto siempre en estos siete la institución de los “diáconos,” hasta el punto de que, a mediados aún del siglo π , en Roma y otras partes, **el número de diáconos estaba limitado a siete**, en recuerdo sin duda de éstos, que se consideraban los primeros ⁶¹.

Ni a esto se opone el que, antes ya de estos siete, hubiese habido en la comunidad de Jerusalén *diáconos* hebreos, encargados del reparto de socorros a las personas necesitadas. El texto bíblico parece suponer más bien que los había, y sería de la actuación de esos *diáconos* hebreos de lo que se quejan precisamente los helenistas. Mas esos diáconos hebreos, o mejor, esos encargados de la *diaconia* cotidiana (v.1), tendrían exclusivamente la función y el reparto de las ayudas materiales, y la queja de los helenistas habría sido la ocasión de que los apóstoles pensarán en la institución más completa y permanente. Esta institución en Jerusalén con los *siete*, y de ahí se habría el tendidcarso, a otras comunidades, pues San Pablo habla de *diáct* Esteban (cía de Filipos (Flp 1:1), y en las pastorales se da como regularmente establecido en todas las iglesias hermanas (v 3:8-13).

Al no posee una determinada asignación para la *diaconia* o servicio de las mesas en aquellas circunstancias concretas, **pero no al diaconado eclesiástico** de que habla Pablo; es cierto que luego Esteban y Felipe aparecen dedicados **al ministerio de la palabra**, pero esto no sería porque hubiesen recibido en esa ocasión tal ministerio, **sino porque ya lo tenían antes.** Otros, como P. Gächter, van al extremo opuesto, y no sólo afirman que fue designación para un ministerio permanente en la Iglesia, sino que añaden que ese ministerio no fue el diaconado, sino un ministerio de mucha más amplitud, que abarcaba todo lo relativo a la cura de almas dentro del grupo helenista, tarea idéntica a la que vemos que desempeñan en la iglesia de Efeso **los llamados obispos** (cf. Act 20:28). Añade Gächter que probablemente entonces, o poco más tarde, habrían sido elegidos también *siete hebreos*, con las mismas funciones y prerrogativas respecto del grupo palestinese que los anteriores respecto del grupo helenista. Estos siete hebreos serían los que luego aparecen de improviso en la Iglesia de Jerusalén con el nombre de **presbíteros** (cf. 11:30) ⁶².

Desde luego, esta interpretación de Gáchter es posible, pero creemos que hay que suplir muchas cosas. En cuanto a la opinión de Wikenhauser, parece quedar excluida, al menos en la intención de Lucas, **por la solemnidad misma de esa imposición de manos unida a la oración** (v.6).

Como final de la narración, San Lucas, igual que en capítulos anteriores (cf. 2:41.47; 4:4; 5:14), vuelve a señalar los continuos progresos de la Iglesia (v.7). Esta vez, además, nos da el dato concreto de que entre los convertidos había “numerosa muchedumbre de sacerdotes.” Probablemente estos sacerdotes pertenecían a la clase modesta, del tipo de Zacarías (cf. Lc 1:5), y no a las grandes familias sacerdotales, todas del partido de los saduceos, enemigos encarnizados del naciente cristianismo (cf. 4:1; 5:17). Por lo demás, **su adhesión a la fe cristiana no impedía que siguieran ejerciendo sus funciones sacerdotales**, al igual que los simples fieles e incluso los apóstoles seguían asistiendo a los actos de culto en el templo (cf. 2:46; 3:1; 21:20-26), pues entre judaísmo y cristianismo no se había producido aún la ruptura.

Esteban, conducido ante el sanedrín, 6:8-15.

⁸ Esteban, lleno de gracia y de virtud, hacía prodigios y señales grandes en el pueblo. ⁹ Se levantaron algunos de la sinagoga fundada de los libertos, cirenenses y alejandrinos y disputar con Esteban, ¹⁰ sin poder resistir a la espíritu con que hablaba” ¹¹ Entonces sobornaron a los que dijese: **Nosotros hemos oído a éste proferir blasfemas contra Moisés y contra Dios.** ¹² Y conmociono el pueblo a los ancianos y escribas, y llegando le arrestaron y le llevaron ante el sanedrín. ¹³ Presentaron testigo. Se decían: **Este hombre no cesa de proferir palabras contra el lugar santo y contra la Ley;** ¹⁴ y nosotros le hemos oído decir que ese Jesús de Nazaret destruirá este lugar y mudará las costumbres que nos dio Moisés. ¹⁵ Fijando los ojos en él todos los que estaban sentados en el sanedrín, vieron su rostro como el rostro de un ángel.

Comienza el choque entre judaísmo y cristianismo. Hasta ahora ha habido, es cierto, persecuciones contra los apóstoles, pero era cosa del sanedrín, que no quería que hablasen en nombre de Jesús (cf. 4:1-3; 5:28); el pueblo, por el contrario, los aplaudía y tenía en gran estima (cf. 5:13.26). Y es que Pedro y los apóstoles exigían, sí, la fe en Jesús, pero seguían observando fielmente el mosaísmo (cf. 2:38; 3:1; 10:14; n i-3); ahora, en cambio, el grupo de los helenistas, cuyo portavoz podemos ver en Esteban, parece moverse con más libertad, y los judíos comienzan a darse cuenta que peligra su situación de privilegio. No sólo matarán a Esteban (cf. 7:54-58), sino que desencadenarán una persecución contra la Iglesia, persecución que, a lo que parece, iba dirigida contra los helenistas, no contra los palestinos, que pueden permanecer libremente en Jerusalén (cf. 8:1-3). Ese grupo de los helenistas será el que en Antioquía comience a predicar también a los gentiles y a admitirlos en la Iglesia (cf. 11:20-21), y dos helenistas, Bernabé y Saulo, serán luego, a pesar de la oposición que encuentran (cf. 15:1-2), los principales promotores de dicho movimiento (cf. 11:22-26; 13:3; 15:12).

No se dice sobre qué versaban concretamente las disputas con Esteban; lo que sí se dice es que los que disputaban con él eran sobre todo judíos *helenistas*, pues pertenecían a la “sinagoga llamada de los libertos, cirenenses..” (v.9). Alude aquí San Lucas a sinagogas que tenían en Jerusalén los judíos de la diáspora y que les servían de punto de

reunión, según los diversos lugares de origen. No está claro de cuántas sinagogas se trata. Probablemente son tres: la de los “libertos,” de procedencia romana, descendientes de aquellos prisioneros judíos que Pompeyo llevó a Roma como esclavos en el año 63 a. G., y que luego habían conseguido su libertad; la de los “cirenenses y alejandrinos,” provenientes de las florecientes colonias judías de Cirenaica y Egipto; y la de “los de Gilicia y Asia,” provincias romanas del Asia Menor, que albergaban numerosos judíos llegados allí atraídos por el comercio. También pudiera ser, sin embargo, que se aluda a una sola sinagoga, la llamada de los “libertos,” y a ella estarían agregados los cuatro grupos nacionales que se mencionan; o incluso que se trate de cinco sinagogas distintas. Entre los de “Cilicia” estaría, sin duda, Saulo, natural de Tarso, a quien luego vemos presente cuando la lapidación de Esteban (cf. 7:58).

Esos judíos helenistas reaccionan violentamente contra la predicación de Esteban, probablemente antiguo compañero de sinagoga; pues, aunque de su vida anterior nada sabemos, la índole de su discurso y la manera de citar la Escritura dan la impresión de una formación alejandrina, que recuerda a Filón. Al no poder vencerle, recurren a falsos acusadores, a fin de excitar al pueblo, que hasta entonces se había mantenido favorable a los apóstoles (v. 10-12).

Las acusaciones contra él son muy graves, imputándole el haber proferido palabras contra el templo y contra la Ley (v. 11-14), dos cosas que son la base del nacionalismo judío, que luego se alegarán también contra San Pablo (cf. 21:28) y, en parte, habían sido ya alegadas contra Jesucristo (cf. Mc 14:58). Se trata de testigos “falsos” y, por tanto, no sabemos cuáles serían en realidad los términos empleados por Esteban en su predicación; sin embargo, como permite suponer la índole del discurso que luego pronunciará en su defensa (cf. 7:1-53), parece que no todo era invención. Fuesen cuales fuesen los términos empleados, a buen seguro que su predicación dejaba traslucir, como lo deja traslucir su discurso, que el Mesías Jesús había implantado una nueva accionoespiritual y que el templo de Jerusalén y la Ley de Moisés **debían dejar paso a un templo más espiritual y a una ley más universal**. Únicamente que sus acusadores desfiguraban y exageraban las cosas a fin de impresionar más al pueblo, como si Esteban afirmase simplemente que Jesús había venido para destruir materialmente el templo y abolir la Ley de Moisés.

Como es obvio, la impresión producida en la muchedumbre fue muy fuerte. Ninguna acusación más a propósito para unir a todos los judíos, dirigentes y pueblo, en un frente común contra Esteban. Por eso, todos ya unidos, se lanzan sobre él y “le llevan ante el sanedrín” (v.12), cuyos miembros rectores, dados sus viejos recelos contra el cristianismo (cf. 4:17-18; 5:28-40), se alegrarían, sin duda, de que, por fin, también el pueblo comenzase a oponerse a la nueva doctrina. Entre tanto, Esteban, según dice San Lucas, estaba como transfigurado por la alegría de padecer persecución por el nombre de Jesús. Eso parece querer significar la expresión “como el rostro de un ángel” (v.15). Se trata, sin duda, de una especie de *transfiguración* (cf. Ex 34:29-35; Mt 17:2), probablemente en relación con la **visión de la gloria de Dios**, de que se habla en 7:55-56. Incluso es probable, bajo el punto de vista literario, que este v.15 estuviera unido a los v.55-56, cuya narración quedó interrumpida para dar lugar a la inserción del discurso, que procedía de otra fuente.

Discurso de Esteban, 7:1-53.

¹ Díjole el sumo sacerdote: ¿Es como éstos dicen? ² El contestó: “Hermanos y padres, escuchad: El Dios de la gloria se apareció a nuestro padre Abraham cuando moraba en Mesopotamia, antes que habitase en Jarán, ³ y le dijo: Sal de tu tierra y de tu parentela y ve a la tierra que yo te mostraré. ⁴ Entonces salió del país de los caldeos y habitó en Jarán. De allí, después de la muerte de su padre, se trasladó a esta tierra, en la cual vosotros habitáis ahora; ⁵ no le dio en ella heredad, ni aun un pie de tierra, mas le prometió dársela en posesión a él, y a su descendencia después de él, cuando no tenía hijos. ⁶ Pues le habló Dios: “Habitará tu descendencia en tierra extranjera y la esclavizarán y maltratarán por espacio de cuatrocientos años; ⁷ pero al pueblo a quien han de servir le juzgaré yo, dice Dios, y después de esto saldrán y me adorarán en este lugar.” ⁸ Luego le otorgó el pacto de la circuncisión; y así engendró a Isaac, a quien circuncidó el día octavo, e Isaac a Jacob y Jacob a los doce patriarcas. ⁹ Pero los patriarcas, por envidia de José, vendieron a éste para Egipto; ¹⁰ mas Dios estaba con él y le sacó de todas sus tribulaciones, y le dio gracia y sabiduría delante del Faraón, rey de Egipto, que le constituyó gobernador de Egipto y de toda su casa” u Entonces vino el hambre sobre toda la tierra de Egipto y de Cañan, y una gran tribulación, de modo que nuestros padres no encontraban provisiones; ¹² mas oyendo Jacob que había trigo en Egipto, envió primero a nuestros padres, ¹³ y a la segunda vez José fue reconocido por sus hermanos y su linaje dado a conocer al Faraón. ¹⁴ Envio José a buscar a su padre con toda su familia, en número de setenta y cinco personas; ¹⁵ y descendió Jacob a Egipto, donde murieron él y nuestros padres. ¹⁶ Fueron trasladados a Siquem y depositados en el sepulcro que Abraham había comprado a precio de plata, de los hijos de Emmor en Siquem. ¹⁷ Cuando se iba acercando el tiempo de la promesa hecha por Dios a Abraham, el pueblo creció y se multiplicó en Egipto, ¹⁸ hasta que surgió sobre Egipto otro rey que no había conocido a José. ¹⁹ Usando de malas artes contra nuestro linaje, afligió a nuestros padres hasta hacerlos exponer a sus hijos para que no viviesen. ²⁰ En aquel tiempo nació Moisés, hermoso a los ojos de Dios, que fue criado por tres meses en casa de su padre; ²¹ y que, expuesto, fue recogido por la hija del Faraón, que le hizo criar como hijo suyo. ²² Y fue Moisés instruido en toda la sabiduría de los egipcios y era poderoso en palabras y obras. ²³ Así que cumplió los cuarenta años sintió deseos de visitar a sus hermanos, los hijos de Israel; ²⁴ y viendo a uno maltratado, le defendió y le vengó, matando al egipcio que le maltrataba. ²⁵ Creía él que entenderían sus hermanos que Dios les daba por su mano la salud, pero ellos no lo entendieron. ²⁶ Al día siguiente vio a otros dos que estaban riñendo, y procuró reconciliarlos, diciendo: ¿Por qué, siendo hermanos, os maltratáis uno a otro? ²⁷ Pero el que maltrataba a su prójimo le rechazó diciendo: ¿Y quién te ha constituido príncipe y juez sobre nosotros? ²⁸ ¿Acaso pretendes matarme, como mataste ayer al egipcio? ²⁹ Al oír esto huyó Moisés, y moró extranjero en la tierra de Madián, en la que engendró dos hijos. ³⁰ Pasados cuarenta años se le apareció un ángel en el desierto del Sinaí, en la llama de una zarza que ardía. ³¹ Se maravilló Moisés al advertir la visión, y acercándose para

examinarla, le fue dirigida la voz del Señor: ³² “Yo soy el Dios de tus padres, el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob.” Estremeciéndose Moisés y no se atrevía a mirar. ³³ El Señor le dijo: “Desata el calzado de tus pies, porque el lugar en que estás es tierra santa. ³⁴ He visto la aflicción de mi pueblo en Egipto y he oído sus gemidos. Por eso he descendido para librarlos; ven, pues, que te envíe a Egipto.” ³⁵ Pues a este Moisés, a quien ellos negaron diciendo: ¿Quién te ha constituido príncipe y juez?, a éste le envió Dios por príncipe y redentor por mano del ángel que se le apareció en la zarza. ³⁶ El los sacó, haciendo prodigios y milagros en la tierra de Egipto, en el mar Rojo y en el desierto por espacio de cuarenta años. ³⁷ Ese es el Moisés que dijo a los hijos de Israel: Dios os suscitará de entre vuestros hermanos un profeta como yo. ³⁸ Ese es el que estuvo en medio de la asamblea en el desierto con el ángel, que en el monte de Sinaí le hablaba a él, y con nuestros padres; éste es el que recibió la palabra de vida para entregársela a vosotros, ³⁹ y a quien no quisieron obedecer nuestros padres, antes le rechazaron y con sus corazones se volvieron a Egipto, ⁴⁰ diciendo a Arón: Haznos dioses que vayan delante de nosotros, porque ese Moisés que nos sacó de la tierra de Egipto no sabemos qué ha sido de él. ⁴¹ Entonces se hicieron un becerro y ofrecieron sacrificios al ídolo, y se regocijaron con las obras de sus manos. ⁴² Dios se apartó de ellos y los entregó al culto del ejército celeste, según que está escrito en el libro de los profetas. “¿Acaso me habéis ofrecido víctimas y sacrificios | durante cuarenta años en el desierto, casa de Israel? ⁴³ Antes os trajisteis la tienda de Moloc | y el astro del dios Refán, | las imágenes que os hicisteis para adorarlas. | Por eso yo os transportaré al otro lado de Babilonia.” ⁴⁴ Nuestros padres tuvieron en el desierto la tienda del testimonio, según lo había dispuesto el que ordenó a Moisés que la hiciesen, conforme al modelo que había visto. ⁴⁵ Esta tienda la recibieron nuestros padres, y la introdujeron cuando con Josué ocuparon la tierra de las gentes, que Dios arrojó delante de nuestros padres; y así hasta los días de David, ⁴⁶ que halló gracia en la presencia de Dios y pidió hallar habitación para el Dios de Jacob. ⁴⁷ Pero fue Salomón quien le edificó una casa. ⁴⁸ Sin embargo, no habita el Altísimo en casas hechas por mano de hombre, según dice el profeta: ⁴⁹ “Mi trono es el cielo, | y la tierra el escabel de mis pies; | ¿qué casa me edificaréis a mí, dice el Señor, | o cuál será el lugar de mi descanso? ⁵⁰ ¿No es mi mano la que ha hecho todas las cosas?” ⁵¹ Duros de cerviz e incircuncisos de corazón y de oídos, vosotros siempre habéis resistido al Espíritu Santo. Como vuestros padres, así también vosotros. ⁵² ¿A qué profeta no persiguieron vuestros padres? Dieron muerte a los que anunciaban la venida del Justo, a quien vosotros habéis ahora traicionado y crucificado, vosotros, ⁵³ que recibisteis por ministerio de los ángeles la Ley y no la guardasteis.

Este largo discurso de Esteban, el más extenso de los conservados en el libro de los Hechos, es un recuento sumario de la historia de Israel, particularmente de sus dos primeras épocas, la patriarcal (v.1-ió) y la mosaica (v. 17-43). De los tiempos posteriores apenas se recoge otra cosa que lo relativo a la construcción del templo, para tener ocasión de recalcar precisamente que Dios no habita en casas hechas por mano de hombre (v.44-50).

A estas tres fases o partes, en que queda dividida la historia de Israel, sigue la parte de argumentación propiamente dicha, haciendo resaltar que, al igual que sus padres, también ahora los judíos se han mostrado rebeldes a Dios, dando muerte a Jesucristo (v.51-53).

A primera vista extraña un poco la orientación y estructura de este discurso, que parece no tener nada que ver con el caso presenté. Se había acusado a Esteban de proferir palabras contra Dios, contra la Ley y contra el templo (cf. 6:11-13), Y a esto es a lo que debe responder ante el sanedrín (cf. 7:1). Pues bien, todos esperaríamos un discurso de circunstancias, en que fuera respondiendo a esas acusaciones; y, sin embargo, no parece hacer la menor alusión a dichas acusaciones, quedando incluso en penumbra cuál pueda ser el fin concreto a que apunta en su discurso.

La mayoría de los críticos dicen no tratarse de un discurso auténtico de Esteban, sino que es obra del autor de los Hechos, exponiendo ahí, por boca de Esteban, sus **puntos de vista teológicos**. Sin embargo, no vemos por qué esos puntos de vista, que se suponen de Lucas, no pueden ser ya de Esteban; ni vemos razón para negar que, en lo sustancial, el discurso sea de Esteban. Ciertamente, no se hace la defensa de una manera directa y basándose en razonamientos, como esperaríamos nosotros, sino indirectamente, a base de una exposición de **hechos y citas de la Biblia**. Era un procedimiento muy en uso entre los doctores judíos, y vemos que es el mismo que usa San Pablo en su discurso de Antioquía de Pisidia (cf. 13:16-41), aunque con la diferencia de que San Pablo pudo terminar el discurso y Esteban hubo de interrumpirlo. En esa exposición de hechos se trasluce ya desde un principio la tesis, con más o menos claridad, pero es sólo al final cuando debe quedar del todo patente. En el caso de Esteban nos falta precisamente ese final, en el que a buen seguro pensaba aludir directamente a las acusaciones; con todo, la tesis se ve ya desde un principio. Se le había acusado de proferir palabras contra Dios, contra Moisés y contra el templo, y probablemente eso es lo que le induce a comenzar con la llamada de Dios a Abraham y seguir con la historia de Moisés y la del templo, hablando de cada uno de los tres puntos con la más profunda reverencia. La consecuencia era clara: sus acusadores no estaban en lo cierto. Pero al mismo tiempo va preparando otra consecuencia: la de que es posible una ley más universal y un templo más espiritual, tal como se presentan en **la nueva obra establecida por Jesucristo**. A ese fin apunta cuando recuerda a sus oyentes que los beneficios de Dios en favor de Israel son ya anteriores a la Ley de Moisés y que también fuera del templo puede Dios ser adorado (cf. v.2-16.48-49); y cuando insiste en la rebeldía de Israel contra todos los que Dios le ha ido enviando como salvadores (cf. v.g. 25.39.52), al igual que han hecho ahora con Jesucristo (v.52). Estas ideas, verdaderamente revolucionarias para la mentalidad judía de entonces, serán luego más ampliamente desarrolladas por San Pablo (cf. Rom 2:17-29; 4:10-19; Gal 3:16-29; Heb 3:1-6; 9, 23-28), que es casi seguro estuvo presente al discurso de Esteban (cf. v.60), y que bien pudo ser de quien recibió la información San Lucas.

Son de notar, en la parte del discurso relativa a Moisés (v.17-43), algunas expresiones que más bien parecen recordarnos a Jesucristo, tales como “le negaron” o el término “redentor” (v.35), expresiones que nunca se aplican a Moisés en ningún otro libro de la Biblia.

Ello parece tener su explicación en que Esteban, al narrar los hechos de la vida de Moisés, proyecta sobre él la imagen de Jesucristo, del que Moisés sería *tipo* o figura. Por eso, le viene muy bien el texto de Dt 18:15, citado en sentido mesiánico, **que atribuye al**

Mesías un papel análogo al de Moisés (v.37). Por lo demás, este texto había sido citado ya también por San Pedro y aplicado a Jesucristo (cf. 3:22).

Otra cosa digna de notar en este discurso de Esteban son las divergencias entre algunas de sus afirmaciones y la narración bíblica correspondiente. Algunas son tan acentuadas, que en los tratados sobre inspiración bíblica, al hablar de la inerrancia, no puede faltar nunca alguna alusión a este discurso de Esteban y a sus, al menos aparentes, inexactitudes históricas. Primeramente, enumeraremos estas “inexactitudes,” y luego trataremos de dar la explicación.

Quizás la más llamativa sea su afirmación de que Jacob fue sepultado en *Siquem* en un sepulcro que *Abraham había comprado* a los hijos de Emmor (v.16). Pues bien, según la narración bíblica, quien fue sepultado en ese lugar no fue Jacob, sino José, y el campo no había sido comprado por Abraham, sino por Jacob (cf. Gen 33:19; Jos 24:32); de Jacob se dice expresamente que fue sepultado en la gruta de Macpela, junto a Hebrón, donde ya lo habían sido también Abraham e Isaac (cf. Gen 49:29-32; 50:13). Otra diferencia es la relativa a la muerte de Teraj, padre de Abraham; según la afirmación de Esteban, Abraham salió de Jarán después de morir su padre (v.4), mientras que, a juzgar por los datos del Génesis, éste debió de vivir todavía bastante tiempo después de partir Abraham para Palestina, pues muere a los doscientos cinco años (Gen 11:32), y cuando Abraham sale para Palestina debía de tener sólo ciento cuarenta y cinco (cf. Gen 11:26; 12:4). Igualmente hay divergencia entre la cifra de cuatrocientos años de estancia en Egipto, señalada por Esteban (v.6), y la de cuatrocientos treinta indicada en el Éxodo (Ex 12:40), así como en el número de personas que acompañaban a Jacob cuando bajó a Egipto: setenta y cinco según Esteban (v.14), y setenta según la narración bíblica (cf. Gen 46:27; Ex 1:5). La hay también al decirnos que Dios aparece a Abraham estando todavía en Mesopotamia (v.2), contra lo que expresamente se dice en el Génesis de que la aparición tuvo lugar cuando Abraham estaba ya en Jarán (Gen 11:31-12:4). Añadamos que, según Esteban, es un “ángel” quien aparece a Moisés y le da la Ley (v.30. 38.53), mientras que en el Éxodo es Yahvé mismo quien habla a Moisés (cf. Ex 19:3.9.21; 24:18; 34:34-35). Ni debemos omitir la mención que se hace de Babilonia (v.43) en la cita de un texto de Amos, el cual, sin embargo, no habla de Babilonia, sino de Damasco (cf. Am 5:27).

La explicación de todas estas divergencias no es cosa fácil. Hay autores que tratan de armonizarlas a todo trance, aunque sus explicaciones, a veces, parecen tener bastante de artificial y apriorístico. Así, por ejemplo, hablan de que, aunque los restos de Jacob fueran depositados en la cueva de Macpela junto a Hebrón, bien pudo ser que, con ocasión del traslado de los restos de José a Siquem, fueran también trasladados allí los de Jacob; y que, además del campo comprado junto a Hebrón, Abraham hubiese comprado anteriormente otro campo junto a Siquem, como parece dar a entender el hecho de que allí edificó un altar al Señor (cf. Gen 12:6-7), lo que supone que tenía en aquel lugar terrenos de su propiedad. En cuanto a la cifra de doscientos cinco años para la muerte de Teraj, nótese que el *Pentateuco samaritano* dice que Teraj murió de ciento cuarenta y cinco años, en perfecta armonía con lo afirmado por Esteban; y es que en la cuestión de números, el texto hebreo, particularmente en el Pentateuco, ha sufrido muchas alteraciones y no es fácil saber a qué atenernos. Lo mismo se diga del número cuatrocientos treinta para los años de estancia de los israelitas en Egipto, y del número 70 al computar las personas que bajaron a ese país con Jacob; de hecho, en Gen 15:30, se da también el número cuatrocientos como años de estancia en Egipto, que, por lo demás, es número re-

dondo, y, en cuanto al número de los que acompañaban a Jacob, los Setenta ponen 75, igual que Esteban. Menor dificultad ofrecería aún lo de la aparición en Mesopotamia, pues probablemente Abraham recibió órdenes de Dios dos veces (cf. Gen 15:7). Y por lo que respecta a que sea un ángel y no Yahvé quien aparece a Moisés, dicen que tampoco debe urgirse demasiado la divergencia, pues es opinión común de los teólogos, defendida ya por Santo Tomás, que en las apariciones de Dios referidas en el Pentateuco era un ángel el que se aparecía, el cual representaba a Yahvé y hablaba en su nombre. Y, en fin, el poner *Babilonia* en vez de *Damasco* no era sino interpretar la profecía a la luz de la historia, como era costumbre entre los rabinos. Por lo demás, el sentido no cambia en nada, pues para ir a Babilonia desde Palestina había que atravesar Siria y el territorio de Damasco⁶³.

Tal es, a grandes líneas, la explicación que de estas divergencias suelen dar muchos de nuestros comentaristas bíblicos, particularmente los antiguos. No cabe duda que en estas explicaciones hay mucho de verdad, como es lo que se dice referente a alteraciones del texto bíblico en la cuestión de números y a la sustitución de Damasco por Babilonia; pero, a veces, como al querer explicar la compra del campo en Siquem por Abraham, creemos que hay mucho de apriorístico. Todo induce a creer que, en los puntos divergentes, Esteban no depende del texto bíblico, sino de tradiciones judías entonces corrientes, escritas u orales, que circulaban paralelas a las narraciones bíblicas, y que sus mismos oyentes aceptaban prácticamente en calidad de sustitución de la Biblia. Así, por ejemplo, por lo que se refiere a la duración de la estancia de los israelitas en Egipto, parece que circulaban dos corrientes, la de cuatrocientos y la de cuatrocientos treinta años; de hecho, Filón, al igual que Esteban, pone la cifra de cuatrocientos, el libro de los Jubileos la de 430, y Josefo unas veces va con los de cuatrocientos y otras con los de cuatrocientos treinta.

Por lo que se refiere a esa manera de hablar de Esteban, como si no hubiera sido Yahvé mismo, sino un ángel, quien se presentaba a Moisés, quizás mejor que la explicación antes dada, sea preferible explicarlo, atendiendo a que en las tradiciones judías de entonces, a fin de que resaltase la trascendencia divina, no se admitía comunicación directa entre Dios y Moisés, sino sólo a través de los ángeles. Vestigios de esta concepción los tenemos también en otros lugares del Nuevo Testamento (cf. Gal 3:19; Heb 2:2).

Martirio de Esteban, 7:54-60.

⁵⁴ Al oír estas cosas se llenaron de rabia sus corazones y rechinaban los dientes contra él. ⁵⁵ El, lleno del Espíritu Santo, miró al cielo y vio la gloria de Dios y a Jesús en pie a la diestra de Dios, ⁵⁶ y dijo: Estoy viendo los cielos abiertos y al Hijo del hombre en pie, a la diestra de Dios. ⁵⁷ Ellos, gritando a grandes voces, tapáronse los oídos y se arrojaron a una sobre él. ⁵⁸ Sacándole fuera de la ciudad le apedreaban. Los testigos depositaron sus mantos a los pies de un joven llamado Saulo; ⁵⁹ y mientras le apedreaban, Esteban oraba, diciendo: Señor Jesús, recibe mi espíritu. ⁶⁰ Puesto de rodillas, gritó con fuerte voz: Señor, no les imputes este pecado. Y diciendo esto se durmió. Saulo aprobaba su muerte.

Duras eran las acusaciones que Esteban había lanzado contra los judíos en su discurso (cf. v.25.39-43.51), pero quizás ninguna hiriera tanto su sensibilidad como la de que “no

observaban la Ley” (v.53). Eso no lo podían tolerar quienes hacían gala de ser fieles observadores de la misma; por eso, llenos de rabia, interrumpen el discurso (v.54), y Esteban puede hablar ya sólo a intervalos, y esto sin seguir el hilo de su razonamiento (v.56.59-60).

La afirmación de que estaba viendo a Jesucristo en pie ⁶⁴, a la derecha de Dios (v.56), les acabó de enfurecer, provocando un verdadero tumulto (v.57). Esa afirmación era como decir que Jesús de Nazaret, a quien ellos habían crucificado, participaba de la soberanía divina, lo cual constituía una blasfemia inaudita para los oídos judíos. Si hasta ahora el proceso había seguido una marcha más o menos regular: conducción ante el sanedrín (6:12), acusación de los testigos (6:13-14), defensa del acusado (7:1-53), a partir de este momento la cosa degenera en motín popular. No consta que el Sumo Sacerdote, como presidente del sanedrín, pronunciara sentencia formal de condenación; es probable que no, y que el proceso quedara ahí interrumpido ante la actitud tumultuaria de los asistentes que, sin esperar a más, se arrojan sobre Esteban y, sacándole de la ciudad, le apedrearon (v.57-58). De otra parte, el sanedrín a buen seguro que veía todo eso con buenos ojos, pues con ello evitaba su responsabilidad ante la autoridad romana, que no permitía llevar a cabo la ejecución de una sentencia capital sin su aprobación (cf. Jn 18:31).

Hay autores, sin embargo, que creen que hubo verdadera sentencia condenatoria del sanedrín, aunque sin la normal votación, pues la manifestación tumultuaria de los jueces contra el acusado (v.57) valía más que una votación. De hecho, la lapidación se lleva a cabo, no de modo anormal, sino conforme a las prescripciones de la Ley contra los blasfemos, sacándole de la ciudad (cf. Lev 24, 14-16) y comenzando los testigos a arrojar las primeras piedras (cf. Dt 17:6-7). Probablemente esos testigos (v.58) son los mismos que presentaron la acusación contra Esteban en el sanedrín (cf. 6, 13-14) Y ahora, conforme era costumbre, se despojan de sus mantos (v.58) para tener más libertad de movimientos al arrojar las piedras. Incluso se ha querido ver en Saulo, a cuyos pies depositan sus mantos los testigos (v.58) y del que se hace notar expresamente que aprobaba la muerte de Esteban (v.60), un representante oficial del sanedrín para la ejecución de la sentencia. El mismo Saulo, ya convertido, dirá más tarde ante Agripa que él “daba su voto” cuando se condenaba a muerte a los cristianos (cf. 26:10). ¿No habrá aquí una alusión a su papel *oficial* cuando la sentencia y lapidación de Esteban?

Todo esto es posible, pues la narración de Lucas es demasiado concisa. Pero, desde luego, por ninguna parte encontramos indicios, ni en el texto bíblico ni en la tradición, de que Saulo formase parte o tuviese cargo alguno en el sanedrín. En cuanto a la frase “daba su voto,” aun suponiendo que se refiera a la condena de Esteban, puede entenderse en sentido metafórico, significando simplemente que Saulo era uno de los instigadores de esa persecución contra los cristianos. Y si los testigos depositan sus mantos a los pies de Saulo ⁶⁵, ello no prueba que éste tuviese en aquel acto una representación oficial, sino que puede ser simplemente porque “destacaba ya entre sus coetáneos” como enemigo encarnizado de los cristianos (cf. 22:19-20; Gal 1:13-14). Mas, sea lo que fuere de Saulo y de la representación que allí pudiera tener, la narración de

Lucas no excluye que para la lapidación de Esteban hubiera una sentencia formal del sanedrín. En ese caso, surge enseguida la dificultad de cómo se iba a atrever el sanedrín a ejecutar una sentencia de muerte **sin haber sido confirmada por** el procurador romano. Sería el mismo caso que el de Jesucristo (cf. Mc 14:64; Jn 18:31), y aquí por ninguna parte aparece la intervención del procurador. Quizás la explicación pudiera estar

en que se hallase entonces vacante el cargo de procurador, como lo sería, por ejemplo, durante el tiempo comprendido entre la destitución de Pilato, a principios del año 36, y la llegada de su sucesor Marcelo. En efecto, sabemos que en el año 62, durante una vacancia semejante, en el intervalo entre la muerte del procurador Festo y la llegada de su sucesor Albino, el sanedrín ordenó la lapidación de Santiago, obispo de Jerusalén ⁶⁶.

La muerte de Esteban, encomendando su alma al Señor (v.59) y rogando por sus perseguidores (v.60), ofrece un sorprendente paralelo con la de Jesucristo en la primera y séptima de sus palabras desde la cruz, conservadas únicamente por San Lucas (cf. Lc 23:34.46). Extraordinaria grandeza de ánimo la de este primer mártir del cristianismo, que, como su Maestro, muere rogando por los que estaban quitándole la vida. Su oración iba a ser eficaz. Hermosamente dice San Agustín: Si *Stephanus non orasset, Ecclesia Paulum non haberet* ⁶⁷.

Persecución contra la Iglesia, 8:1-3.

¹ Aquel día comenzó una gran persecución contra la iglesia de Jerusalén, y todos, fuera de los apóstoles, se dispersaron por las regiones de Judea y Samaría, ² A Esteban lo recogieron algunos varones piadosos, e hicieron sobre él gran luto. ³ Por el contrario, Saulo devastaba la Iglesia, y, entrando en las casas, arrastraba a hombres y mujeres y los hacía encarcelar.

La muerte de Esteban fue el comienzo de una persecución general contra la iglesia de Jerusalén (v.1), que casi es tanto como decir contra la totalidad del cristianismo de entonces, puesto que fuera de la ciudad (cf. 5:16) apenas si habría sido predicado el Evangelio. El impulso inicial de esta persecución debió partir, más que del sanedrín, de los miembros de aquellas mismas sinagogas que provocaron el levantamiento contra Esteban (cf. 6:9-12), y Saulo era su principal instrumento (v.3); él mismo aceptará más tarde esta responsabilidad (cf. Gal 1:13-14). Claro es que tal persecución, que seguirá en aumento (cf. 9:1), gozaba de la plena aprobación del sanedrín (cf. 22:5; 26:10).

Pero la persecución, al dispersar a los fieles fuera de Jerusalén, produjo un efecto que los perseguidores no habían previsto; es, a saber, el de provocar la difusión del cristianismo fuera de la zona de Jerusalén, o sea, en las regiones de Judea y Samaría, al sur y al norte de la ciudad santa (v.1.4), e incluso en regiones mucho más apartadas, como Fenicia, Siria y Chipre (cf. 11:19). Con esto, dando así cumplimiento a la profecía de Cristo (cf. 1:8), comienza una segunda etapa en la historia de la fundación de la Iglesia; la tercera comenzará con la fundación de la iglesia de Antioquía (cf. 11:20).

Causa extrañeza la frase “*todos, fuera de los apóstoles, se dispersaron..*” (v.1), y se han intentado diversas explicaciones. Desde luego, parece claro que ese “*todos*” no ha de tomarse en sentido estricto, sino como locución hiperbólica (cf. Mt 3:5; Mc 1:33), mirando a aquellos cristianos destacados más expuestos a las iras de los perseguidores. Además, todo hace suponer que la persecución iba dirigida sobre todo contra los cristianos de procedencia helenista, como Esteban, y no contra los de procedencia palestinese, que seguían observando fielmente el mosaísmo (cf. 11:2; 21:20-24). Así se explica por qué los apóstoles puedan quedar en Jerusalén y aparezcan luego actuando libremente (cf. 8:14; 11:2). Si Lucas hace mención explícita de ellos, parece ser que era porque quería hacer constar que todos los apóstoles quedaron en Jerusalén. Una antigua tradición conservada por Eusebio habla de una orden del Señor a sus apóstoles, poco antes de la ascen-

sión, mandando que no abandonasen Jerusalén hasta pasados doce años⁶⁸. Mas sea de eso lo que fuere, está claro que entre los apóstoles, que se quedan, y los helenistas dispersados no había divergencias ni rozamientos (cf. 8:14; 11:22), aunque sí pudiera haber puntos de vista distintos, como trataremos de explicar al comentar Act 21:17-26 y Gal 2:11-14.

Una noticia intercala aquí San Lucas en este breve relato de la persecución contra la Iglesia, y es la relativa a la sepultura de Esteban (v.2). Los “varones piadosos,” que se encargan de recoger y dar sepultura a su cuerpo, no parece que fueran cristianos, pues los contraponen a “todos” del versículo anterior, que habían huido; por lo demás, difícilmente los habría designado con esa expresión, sino más bien con la de “hermanos” o “discípulos.” Probablemente eran judíos helenistas, de tendencias más moderadas que los perseguidores, e incluso amigos personales de Esteban. Algo parecido había sucedido con el cadáver de Jesucristo (cf. Jn 19:38-39).

II. Expansión de la Iglesia Fuera de Jerusalén 8:4-12:25.

Predicación del diácono Felipe en Samaría 8:4-8.

⁴ Los que se habían dispersado iban por todas partes predicando la palabra. ⁵ Felipe bajó a la ciudad de Samaría y predicaba a Cristo. ⁶ La muchedumbre a una oía atentamente lo que Felipe le decía y admiraba los milagros que hacía; ⁷ pues muchos espíritus impuros salían gritando a grandes voces, y muchos paralíticos y cojos eran curados, ⁸ lo cual fue causa de gran alegría en aquella ciudad.

Con toda naturalidad, y como sin darle importancia, nos cuenta aquí San Lucas un hecho trascendental en la historia de la Iglesia primitiva, al comenzar ésta a desprenderse del judaísmo para extender su acción por el mundo todo (v.4-5). Nos había dicho antes que los huidos de Jerusalén se habían dispersado por las “regiones de Judea y Samaría” (v.1); si ahora sólo habla de la predicación en Samaría, y no de la predicación en Judea, no es porque dicha predicación no tuviese lugar también en Judea (cf. Gal 1:22; i Tes 2:14), sino porque ésta no interesa ya al plan que se ha propuesto de ir preparando la evangelización del mundo gentil, para lo que la evangelización de los samaritanos era un primer paso⁶⁹.

Este Felipe que predica en Samaría (v.5) no es el apóstol Felipe (cf. 1:13), pues a los apóstoles se les supone en Jerusalén (v.1.14), sino el diácono Felipe, segundo en la lista después de Esteban (cf. 6:5). Este mismo Felipe aparece más tarde en Cesárea y es llamado “evangelista” (cf. 21:8). Probablemente de él recibió San Lucas la información que aquí nos transmite **sobre la evangelización en Samaría.**

No está claro cuál fuera la ciudad de Samaría en que predica Felipe, pues la expresión de San Lucas “bajó a la ciudad de la Samaría” (..εις την ιτόλιν της Σαμαρίας) resulta oscura. La interpretación más obvia es la de que aquí “Samaría,” lo mismo que en los v.9 y 14, indica la *región* y no la ciudad de tal nombre; ésta, sin embargo, a juicio de muchos autores, quedaría indicada automáticamente bajo la designación “la ciudad,” pues

no se ve qué otra ciudad en la región, a excepción de Samaría, la capital, tuviese tanta importancia que pudiese ser designada como *la ciudad de Samaría*. Quizás entre los judíos no era designada directamente por su nombre, debido a que dicha ciudad se llamaba en aquel tiempo *Sebaste* (= Augusta), nombre que le había sido impuesto por Herodes el Grande en homenaje al emperador Augusto, y ese nombre sabía a idolatría.

Resulta extraño, sin embargo, que se aluda aquí a la ciudad de Sebaste o Samaría, pues era ésta en esa época una ciudad helenista en que la mayoría de sus habitantes eran paganos, y San Lucas en este pasaje trata de darnos la evangelización de los “samaritanos” (cf. v.25) en el sentido judío de la palabra: hermanos de raza y de religión, aunque separados de la comunidad de Israel y considerados como herejes (cf. Mt 10:5-6; Le 9:52-53; Jn 4:9). Por eso, otros autores creen que no se trata de “Sebaste,” la capital de Samaría, sino de alguna otra ciudad, quizás *Sicar*, la ciudad que ya era conocida en la tradición evangélica por el episodio de la samaritana (cf. Jn 4:5). Desde luego, la buena acogida que los samaritanos hacen a Felipe (v.6-8) recuerda la que no muchos años antes habían hecho a Jesús (cf. Jn 4:39-42). Algunos códices, en lugar de “bajó a la ciudad,” tienen “bajó a una ciudad” (..εις πάλιν της Σαμαρίας), lo cual apoyaría esta interpretación.

Simón el Mago, 8:9-25.

⁹ Pero había allí un hombre llamado Simón, que de tiempo atrás venía practicando la magia en la ciudad y maravillando al pueblo de Samaría, diciendo ser él algo grande. ¹⁰ Todos, del mayor al menor, le seguían y decían: Este es el poder de Dios llamado grande; ¹¹ y se adherían a él, porque durante bastante tiempo los había embaucado con sus magias. ¹² Mas cuando creyeron a Felipe, que les anunciaba el reino de Dios y el nombre de Jesucristo, se bautizaban hombres y mujeres. ¹³ El mismo Simón creyó, y bautizado, se adhirió a Felipe, y viendo las señales y milagros grandes que hacía, estaba fuera de sí. ¹⁴ Cuando los apóstoles que estaban en Jerusalén oyeron cómo había recibido Samaría la palabra de Dios, enviaron allá a Pedro y a Juan, ¹⁵ los cuales, bajando, oraron sobre ellos para que recibiesen el Espíritu Santo, ¹⁶ pues aún no había venido sobre ninguno de ellos; sólo habían sido bautizados en el nombre del Señor Jesús. ¹⁷ Entonces les impusieron las manos y recibieron el Espíritu Santo. ¹⁸ Viendo Simón que por la imposición de las manos de los apóstoles se comunicaba el Espíritu Santo, les ofreció dinero, ¹⁹ diciendo: Dadme también a mí ese poder de imponer las manos, de modo que se reciba el Espíritu Santo. ²⁰ Díjole Pedro: Sea ese tu dinero para perdición tuya, pues has creído que con dinero podía comprarse el don de Dios. ²¹ No tienes en esto parte ni heredad, porque tu corazón no es recto delante de Dios. ²² Arrepiéntete, pues, de ésta tu maldad, y ruega al Señor que te perdone este mal pensamiento de tu corazón; ²³ porque veo que estás lleno de maldad y envuelto en lazos de iniquidad. ²⁴ Simón respondió diciendo: Rogad vosotros por mí al Señor para que no me sobrevenga nada de eso que habéis dicho. ²⁵ Ellos, después de haber atestiguado y predicado la palabra del Señor, volvieron a Jerusalén, evangelizando muchas aldeas de los samaritanos.

Como vemos, antes que Felipe, otro predicador había llamado fuertemente la atención de los samaritanos. Tratábase de un tal *Simón*, que con sus magias y sortilegios tenía maravillados a todos (v.9-11), y que va a ser ocasión del primer encuentro del cristianismo con las prácticas mágicas, tan extendidas por el mundo greco-romano de entonces (cf. 13:8; 16:16; 19:13-19).

Ante la predicación de Felipe, también Simón se pasa a la nueva doctrina y recibe el bautismo (v.13). Parece, sin embargo, que su fe no era todo lo auténtica y sincera que fuera de desear, pues poco después trata de comprar con dinero (de ahí el nombre “simonía” para designar el tráfico de cosas santas) el poder comunicar el Espíritu Santo por la imposición de manos, al igual que lo hacían Pedro y Juan (v. 18-19). Esto hace suponer que él, mago de profesión, no veía en el cristianismo sino una magia superior a la suya, cuyos secretos deseaba conocer. Le habían impresionado extraordinariamente los milagros de Felipe (v.13), y ahora le impresionan no menos los efectos de la imposición de manos por Pedro y Juan (v.18), y quiere que le inicien en los secretos de la nueva doctrina para poder también él realizar todo eso. Incluso su petición a los apóstoles de que rueguen por él al Señor (v.24) no es indicio cierto de un verdadero cambio en su espíritu, pues probablemente lo único que él teme es que esas imprecaciones de Pedro (v.22-23), a quien considera como un mago más fuerte que él, produzcan su efecto. Algunos códices, sin embargo, suponen que hubo verdadero arrepentimiento, pues completan el v.24 añadiendo que “lloró abundantemente durante mucho tiempo.”

De la vida ulterior de Simón puede decirse que apenas sabemos nada con certeza, pues la historia anda mezclada con la leyenda. De él hablan Justino, Ireneo, Tertuliano, Orígenes, Eusebio y otros muchos escritores antiguos⁷⁰, considerándole como jefe de una de las principales sectas “gnósticas,” a las que parece hacerse ya alusión en varios lugares del Nuevo Testamento (cf. 1 Tim 1:14; 6:20; 2 Tim 2:16-19; Tit 3:9; 2 Pe 2:17-19). Es probable que la expresión un poco misteriosa con que le designan los samaritanos, “poder de Dios llamado grande” (v.10), sea ya de tipo “gnóstico,” considerando a Simón como una emanación del Dios supremo, uno de aquellos “eones” que, según las doctrinas gnósticas, eran como intermediarios entre Dios y la materia.

Intercalados dentro de la narración de este episodio sobre Simón Mago, encontramos algunos otros datos históricos más generales, de gran interés doctrinal, que conviene hacer resaltar.

Notemos, en primer lugar, cómo la dirección suprema de la marcha y desarrollo de la predicación cristiana, incluso de la que realizan en países extraños los cristianos helenistas, la llevan los apóstoles desde Jerusalén. Eso sucede ahora, al tener noticia de la predicación de Felipe en Samaría (v.14), y eso sucederá más tarde, al enterarse de la predicación en Antioquía (cf. 11:22). De otra parte, el que “envíen a Pedro y a Juan” (v.14) no supone, como algunos han querido deducir, ninguna superioridad del colegio apostólico sobre Pedro, sino que indica simplemente que todos los apóstoles, de común acuerdo (cf. 1:15; 2:14), juzgan conveniente que vayan Pedro y Juan a Samaría para ver de cerca las cosas y completar la obra del diácono Felipe.

En segundo lugar, notemos la clara separación que aparece entre el bautismo que administra Felipe (v. 12.16), y la imposición de manos para conferir el Espíritu Santo que realizan los apóstoles (v.1y-18). Ya en el primer discurso de Pedro, en Pentecostés, se hablaba del “bautismo en el nombre de Jesucristo” y de “recibir el don del Espíritu Santo” (cf. 2:38). Exactamente, las dos mismas cosas que aquí. Pero entonces ese “don del

Espíritu” parecía estar unido al bautismo, y no se hablaba para nada de “imposición de manos”; mientras que ahora se establece clara separación entre ambos ritos, y sólo a este segundo se atribuye el “don del Espíritu” (cf. v. 16-20). Algo parecido encontraremos más tarde durante la predicación de Pablo en Efeso (cf. 19:5-6). Lo más probable es que también en el caso de Pedro (2:38) el “don del Espíritu” haya de atribuirse no al bautismo⁷¹, sino a la imposición de manos. Si entonces no se habla de ella, es, probablemente, porque en un principio, cuando comienzan a predicar y bautizar los apóstoles, ese rito iba unido al del bautismo, aunque parece que no tardó en separarse, como vemos en el caso de los samaritanos, debido quizás al hecho de que la misión y poder de “bautizar” se hizo más general, mientras que la de “imponer las manos” debió de seguir bastante restringida (cf. 8:14-15). Pablo tiene, desde luego, ese poder (cf. 19:5), no así el diácono Felipe (cf. 8:5-20). Al comentar el discurso de Pedro (cf. 2:38) explicamos ya en qué consistía ese “don del Espíritu.”

Con mucha razón la tradición exegética cristiana ha visto en esta “imposición de manos,” que parece pertenecía al catálogo de verdades elementales de la catequesis cristiana (cf. Hebr 6:2), los primeros vestigios de la existencia de un sacramento que, por entonces, no tendría aún nombre propio con que ser designado, pero que, desde el siglo v, será llamado universalmente sacramento de la “confirmación.” En realidad, esa imposición de manos venía a ser como nuevo Pentecostés para cada cristiano, convirtiéndolo en *adulto en la fe*, capacitado no ya sólo para vivir en sí mismo la vida de Cristo, cosa que tenía por el bautismo, **sino también para *difundirla*, trabajando por el reino de Dios.**

Bautismo del eunuco etíope, 8:26-40.

²⁶ El ángel del Señor habló a Felipe, diciendo: Levántate y ve hacia el mediodía, por el camino que por el desierto baja de Jerusalén a Gaza. ²⁷ Púsose luego en camino, y se encontró con un varón etíope, eunuco, ministro de Candace, reina de los etíopes, intendente de todos sus tesoros” Había venido a adorar a Jerusalén, ²⁸ y se volvía sentado en su coche, leyendo al profeta Isaías. ²⁹ Dijo el Espíritu a Felipe: Acércate y llégate a ese coche. ³⁰ Aceleró el paso Felipe; y oyendo que leía al profeta Isaías, le dijo: ¿Entiendes por ventura lo que lees? ³¹ El le contestó: ¿Cómo voy a entenderlo, si alguno no me guía? Y rogó a Felipe que subiese y se sentase a su lado. ³² El pasaje de la Escritura que iba leyendo era éste: “Como una oveja llevada al matadero y como un cordero que delante de los que lo trasquilan, no abrió su boca. ³³ En su humillación ha sido consumado su juicio; su generación, ¿quién la contará?, porque su vida ha sido arrebatada de la tierra.” ³⁴ Preguntó el eunuco a Felipe: Dime, ¿de quién dice eso el profeta? ¿De sí mismo o de otro? ³⁵ Y abriendo Felipe sus labios y comenzando por esta Escritura, le anunció a Jesús. ³⁶ Siguiendo su camino llegaron a donde había agua, y dijo el eunuco: Aquí hay agua; ¿qué impide que sea bautizado? ³⁷ Felipe dijo: Si crees de todo corazón, bien puedes. Y respondiendo, dijo: Creo que Jesucristo es el Hijo de Dios. ³⁸ Mandó parar el coche y bajaron ambos al agua, Felipe y el eunuco, y le bautizó. ³⁹ En cuanto subieron del agua, el Espíritu del Señor arrebató a Felipe, y ya no lo vio más el eunuco, que continuó alegre su camino. ⁴⁰ Cuan- to a Felipe, se encontró en Azoto, y de paso evangelizaba todas las ciudades hasta llegar a Cesárea.

He aquí un nuevo episodio de la expansión de la fe cristiana fuera de Jerusalén. No son ya sólo los samaritanos (v.4-25), también un etíope, ministro de la reina Candace, se adhiere a la nueva doctrina y es bautizado (v.26-38). Probablemente este episodio tiene lugar inmediatamente o poco después de la predicación en Samaría. Quizás Felipe se hallaba todavía en Samaría cuando recibe la orden del ángel (v.26; cf. 5:19), o quizá estaba ya en Jerusalén, adonde habría vuelto con Pedro y Juan (v.25), una vez terminado su viaje misional en aquella región. El camino que descendía “de Jerusalén a Gaza” (v.26) era el camino que llevaba hasta Egipto, de donde se bajaba a Etiopía. Por él iba “sentado en su coche” el eunuco etíope, ministro de la reina Candace (v.27-28). El término “Candace” era el nombre genérico de las reinas de Etiopía, algo así como “César” para los emperadores romanos y “Faraón” para los antiguos reyes de Egipto⁷².

La intervención de Felipe con el etíope (v.30) no tenía nada de extraño, a pesar de que para él era un desconocido, pues, tratándose de un lugar desierto (v.26), es normal, particularmente en Oriente, que dos viandantes que se encuentran traben enseguida conversación (cf. Lc 24:15). Se nos dice que iba leyendo al profeta Isaías (v.28) y que Felipe “oyó leer” (v.30), lo que supone que la lectura, como era costumbre, se hacía en voz alta, bien directamente por él o bien por algún esclavo. La cita de Isaías (v.32-33) sigue la versión griega de los Setenta, pero sustancialmente concuerda con el hebreo. El texto (Is 53:7-8) **es ciertamente mesiánico, alusivo a la pasión del Mesías**, y, partiendo de este texto, Felipe evangeliza al etíope (v.35). Sin duda, la exposición sería bastante larga, aunque no sea aquí consignada, instruyendo al etíope en los puntos esenciales de la fe cristiana, pues vemos que éste pide espontáneamente el bautismo (v.36), lo que demuestra que conocía ya sus efectos. Probablemente fue un bautismo por “inmersión,” que parece era el habitual (cf. Rom 6:4; Col 2:12), aunque bien pudo ser que hubiese sólo “se-mi-inmersión,” como indican ciertas representaciones de las catacumbas romanas, en que el bautizado aparece con el agua hasta media pierna. La *Didaché*, obra de extraordinario valor, pues pertenece a la primera generación cristiana, da esta norma en orden a la administración del bautismo: “Si no tienes agua viva, bautiza con otra agua; si no puedes hacerlo con agua fría, hazlo con caliente. Si no tuvieses una ni otra, derrama agua en la cabeza tres veces *en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo*” (VII 2-3).

Según el texto bíblico de nuestro comentario, que es el de bastantes códices y el de la *Vulgata Clementina*, el etíope, antes de ser bautizado, hizo una espléndida confesión de la divinidad de Jesucristo (v.37). Este versículo, sin embargo, falta en los principales códices griegos, y puede decirse que lo excluyen casi todas las ediciones críticas modernas. Probablemente comenzó como una nota marginal, inspirada **en la liturgia del bautismo, y pasó después al texto**. San Ireneo conoce ya este versículo 73, pero parece totalmente ignorado de la tradición oriental, cosa que difícilmente se explicaría si fuese auténtico.

De la vida posterior del eunuco etíope nada sabemos con certeza. Antiguas tradiciones hablan de que se convirtió en el primer apóstol de su país, y como tal es considerado en algunas leyendas de Etiopía. Tampoco sabemos con certeza si era de origen pagano o de origen judío. Eusebio, al que han seguido otros muchos, lo considera como el *primer convertido entre los gentiles*⁷⁴, cosa, además, que parece pedir el orden mismo de la narración de Lucas, quien, después de hablar del bautismo de los samaritanos (v.5-25), daría un paso más hacia la universalidad, refiriendo el bautismo de un gentil (v.26-39).

Parece extraño, sin embargo, que Felipe no pusiera ningún reparo a este ingreso de un gentil en el cristianismo, como vemos que hará luego Pedro (cf. 10:14-28); además, Pedro mismo, en su discurso del concilio de Jerusalén, da claramente a entender que fue él quien primero predicó el Evangelio a los gentiles (cf. 15:7). Decir, como han hecho algunos, que este episodio del eunuco etíope (v.26-40) es cronológicamente posterior a la conversión de Cornelio (10:1-11:18) y que Lucas, como hace en ocasiones semejantes, lo anticipa para terminar lo relativo a Felipe, nos parece bastante arbitrario. Lo más probable es que se trate, si no ya de un judío — cosa no imposible, pues las colonias judías eran muy numerosas no sólo en Egipto, sino también más al sur⁷⁵ —, al menos de un “prosélito” del judaísmo. El hecho de que había venido “para adorar en Jerusalén” (v.27) y que “iba leyendo al profeta Isaías” (v.28), da derecho a suponerlo. Ni hace dificultad lo de ser “eunuco” (v.27), pues, aunque en Dt 23:1 se prohíbe la admisión de los “eunucos” en el judaísmo, parece que se observaba cierta tolerancia en este punto, particularmente tratándose de países paganos (cf. Is 56:3-5; Jer 38, 7-12; Sab 3:14). Por lo demás, la palabra “eunuco” puede estar usada aquí, como a veces en otros documentos (cf. Gen 39:1-9) en sentido simplemente de funcionario de palacio, y el paso hacia la universalidad queda dado, tratándose de un país tan lejano como Etiopía.

Por lo que respecta a Felipe, una vez cumplida su misión con el etíope, milagrosamente es trasladado a Azoto (v.39-40; cf. 1 Re 18, 12; Ez 3:12-14; Dan 14:36), y de allí, dirigiéndose hacia el norte, evangeliza las ciudades costeras hasta llegar a Cesárea, en la que parece fija su residencia (cf. 21:8). En esta misma ciudad, sede de los procuradores romanos de Judea, tendrá lugar muy pronto la conversión de Cornelio (cf. 10:1), y en ella más tarde estará preso San Pablo dos años (cf. 24:23-27).

Saulo, camino de Damasco, 9:1-2.

¹ Saulo, respirando aún amenazas de muerte contra los discípulos del Señor, se llegó al sumo sacerdote, ² pidiéndole cartas para las sinagogas de Damasco, a fin de que si allí hallaba quienes siguiesen este camino, hombres o mujeres, los llevase atados a Jerusalén.

Hasta aquí apenas se había hablado de Saulo, sino incidentalmente (cf. 7:58; 8:1.3); ahora comienza a convertirse en el personaje central de las narraciones de los Hechos.

El relato, con ese “respirando aún” (v.1), enlaza con 8:3, en que Saulo había sido ya presentado como perseguidor de la Iglesia, pero cuya narración había sido interrumpida para dar lugar a la de los hechos de Felipe (8:4-40). Su estado de ánimo contra los cristianos sigue siendo el mismo de entonces, lo que parece insinuar que nos hallamos aún a poco tiempo de distancia de la muerte de Esteban. Extraña un poco el hecho de que acuda al “sumo sacerdote” pidiéndole cartas para actuar contra los cristianos de Damasco (v.1-2), pues ¿qué autoridad podía tener éste en una ciudad como Damasco, que estaba tan lejos de Jerusalén y en una región gobernada directamente por Roma?⁷⁶ La respuesta no es difícil. Sabemos, en efecto, que el sanedrín tenía teóricamente jurisdicción, no sólo sobre los judíos de Palestina, sino sobre todos los judíos de la diáspora (cf. Dt 17:8-13), y Josefo nos cuenta que las autoridades romanas habían reconocido ese derecho⁷⁷. También el libro de los Macabeos nos cuenta que Roma concedió a los judíos el derecho de extradición (cf. i Mac 15:21). Eso es lo que ahora pide Pablo. Esos judío-cristianos son transgresores de la Ley, verdaderos apóstatas religiosos, y, de no enmendarse, **deben ser**

conducidos a Jerusalén para ser juzgados por el sanedrín. Aunque en este pasaje se habla sólo del “sumo sacerdote” (v.1), está claro que queda incluido todo el sanedrín, como por lo demás se dice expresamente en otro lugar de los Hechos (cf. 22:5; 26:12). Las penas que imponía el sanedrín podían ser varias, aunque no la pena de muerte, como ya explicamos al comentar 7:54-60.

El hecho de que las cartas vayan dirigidas “a las sinagogas” (v.2) indica que los cristianos de Damasco no formaban aún una comunidad distinta de las comunidades judías, **sino que seguían frecuentando la sinagoga**, cosa que, por lo demás, se dice casi explícitamente respecto de Ananías (cf. 22:12). La misión de Pablo consistía en desenmascarar a estos judíos peligrosos, y llevarlos atados a Jerusalén. Son llamados los del “camino” (v.2), término que reaparecerá en otros varios lugares de los Hechos (cf. 18:25-26; 19:9.23; 22:4; 24:14.22), aludiendo al estilo o modo de vida que caracterizaba a la nueva comunidad cristiana. Era éste un *camino* que conducía a la vida (cf. 5:20; 11:18; 13:48), dé la que Cristo es el principal líder (cf. 3:15).

No sabemos cuándo había comenzado a haber cristianos en Damasco. Algunos autores hablan de que quizás fuera a raíz de la dispersión con motivo de la muerte de Esteban (cf. 8:1; 11:19); pero es posible que la cosa sea ya más de antiguo, y que hayamos de remontarnos **a los convertidos por Pedro en Pentecostés** (cf. 2:5).

La conversión de Saulo, 9:3-9.

³ **Estando ya cerca de Damasco, de repente se vio rodeado de una luz del cielo;** ⁴ **y cayendo a tierra, oyó una voz que le decía: Saulo, Saulo, ¿por qué me persigues?** ⁵ **El contestó: ¿Quién eres, Señor? Y Él: Yo soy Jesús, a quien tú persigues.** ⁶ **Levántate y entra en la ciudad, y se te dirá lo que has de hacer.** ⁷ **Los hombres que le acompañaban estaban de pie atónitos oyendo la voz, pero sin ver a nadie”** ⁸ **Saulo se levantó del suelo, y con los ojos abiertos nada veía. Lleváronle de la mano y le introdujeron en Damasco,** ⁹ **donde estuvo tres días sin ver y sin comer ni beber.**

La conversión de Saulo, narrada concisamente aquí por San Lucas, es uno de los acontecimientos capitales en la historia del cristianismo. La Iglesia le dedica una fiesta especial el día 25 de enero. El famoso perseguidor, a quien se aparece directamente Jesús, queda convertido en apóstol, de la misma categoría que los que habían visto y seguido al Señor en su vida pública (cf. 1 Cor 9:1; 15:5-10; Gal 1:1).

Además del presente relato, San Lucas nos ofrece otras dos veces la narración del hecho, puesta en boca de Pablo (cf. 22:6-11; 26:12-19), con ligeras diferencias. También se describe este hecho al principio de la carta a los Gálatas (cf. Gal 1:12-17).

No pocos autores, más que de “conversión,” prefieren hablar de “vocación,” encuadrando el caso de Pablo en la línea de las vocaciones proféticas de los grandes personajes bíblicos, particularmente Jeremías, **con cuya “vocación” por Dios** el caso de Pablo ofrece no pocos paralelos ⁷⁸. Nos parece bien. El mismo Pablo lo entiende así (cf. Gal 1:15-16).

Esta conversión o vocación de Pablo es presentada por Lucas con bastante detalle. ¿Qué pensar de la *historicidad* de estos relatos? Es éste un punto actualmente muy discutido, al que necesitamos referirnos antes de pasar a la exégesis. La opinión de los críticos acatólicos apenas deja nada en pie. Serían relatos muy elaborados por Lucas **con fines**

apologéticos ⁷⁹. También algunos autores católicos, sin que pongan en duda la realidad de la intervención divina cambiando totalmente a Pablo, atribuyen mucho a la obra literaria de Lucas e insisten en que la verdadera realidad de los hechos nunca podremos reconstruirla. El modo como los presenta Lucas, narrando tres veces el mismo acontecimiento, cada vez con menos extensión, pero creciendo en intensidad, indica que se trata de un *artificio literario*. Lo que en realidad Lucas trata de inculcar en los lectores es la *legitimidad de la misión de Pablo entre los gentiles*, que va acentuándose de la primera a la tercera narración; de ahí esa serie de intervenciones divinas que intercala; la manera como están presentados los hechos ha de atribuirse al genio literario de Lucas y a su intención teológica ⁸⁰. Se supone, pues, una gran libertad histórica en el modo de proceder de Lucas. Es lo que también supone P. Gachter, distinguiendo entre “visión” y “vocación” como actos cronológicamente distanciados, no obstante que en los relatos de Lucas aparezcan como simultáneos. Lo más probable, dice Gachter, es que en la “visión” de Damasco, que cambió totalmente el rumbo de Pablo, éste no recibiera ninguna “misión” determinada, que le convirtiera en apóstol de los gentiles, sino que aquello no fue sino el punto de partida. La conciencia de estar destinado al apostolado entre los gentiles le habría venido más tarde, durante sus misiones entre los judíos de la diáspora ⁸¹.

¿Qué decir a todo esto ? ¿Hay base para todas estas suposiciones ? Ciertamente que para una recta interpretación de los textos de Lucas es necesario que nos preguntemos sobre su intención al componer el relato, y que esa intención o finalidad — por lo demás, no siempre fácil de descubrir — ha podido influir en ciertas expresiones y adaptaciones. Pero, como ya expusimos en la introducción general al libro, a base siempre de que no queden sustancialmente desfigurados los hechos, que Lucas, por su proximidad a los acontecimientos, tenía posibilidades de conocer. Creemos que existe un grave peligro de que pasemos demasiado fácilmente del orden literario al orden histórico, fiados en anomalías del texto más o menos reales, que pueden tener otra explicación. Considerar como simples procedimientos literarios de Lucas lo que en realidad viene a ser una deperdo ante el rechazo de los judíos (v.19) quedan solos los “gentiles” (v.21); finalmente, en el tercero ya no se habla sino de “envío a los gentiles” (v.17). formación de la historia, nos parece bastante arbitrario, al menos en la condición actual de los conocimientos sobre el carácter literario del libro de los Hechos.

Después de estos preliminares, vengamos ya al relato de Lucas. El hecho tuvo lugar probablemente en el año 36, “catorce años” antes del concilio de Jerusalén ⁸³. Saulo y sus acompañantes estaban ya *cerca* de Damasco (cf. 22:6). Era hacia el mediodía (cf. 22:6; 26:13). De repente una luz fulgurante los envuelve y caen a tierra (cf. 9:4; 22:7; 26:14). Es de creer, aunque el texto bíblico explícitamente no lo dice, que el viaje lo hacían a caballo, no a pie, y, por tanto, la caída hubo de ser más violenta y aparatosa. Surge entonces el impresionante diálogo entre Jesús y Saulo: “Saulo, Saulo, ¿por qué me persigues?.. ¿Quién eres, Señor?” (cf. 9:4-6; 22, 7-10; 26:14-18). Parece, a juzgar por la frase de Jesús “duro es para ti pelear contra el aguijón” (cf. 26:14), que, en un primer momento, Pablo trató de resistir a la gracia, como caballo que se encabrita ante el pinchazo ⁸⁴, pero pronto fue vencido y hubo de exclamar: “¿Qué he de hacer, Señor?” (cf. 22:10; 26:19). Sin duda, este modo de proceder del Señor en su conversión influyó grandemente en él, para que luego en sus cartas insistiera tanto en que la justificación no es efecto de nuestro esfuerzo o de las obras de la Ley, sino puro beneficio de Dios (cf. Rom 3:24; 1 Cor 15:10; Gal 2:16; 1 Tim 1:12-16; Tit 3:5-7). También la pregunta “¿Por qué *me* persi-

gues?” debió de hacerle pensar en alguna misteriosa compenetración entre Cristo y sus fieles, que le impulsará a formular la maravillosa concepción del Cuerpo místico, otro de los rasgos salientes de su teología (cf. 1 Cor 12:12-30; Ef 1:22-23; Col 1:18).

No parece caber duda que San Pablo en esta ocasión *vio* realmente a Jesucristo en su humanidad gloriosa. Aunque el texto bíblico no lo dice nunca de modo explícito, claramente lo deja entender, cuando contrapone a Saulo y a sus acompañantes, diciendo que éstos “oyeron la voz, pero no vieron a nadie” (cf. 9:7), y en 26:16 se dice expresamente: “para esto me he aparecido *a ti*.” Por lo demás, el mismo Pablo, aludiendo sin duda a esta visión, dirá más tarde a los Corintios: “¿No soy apóstol? ¿No he visto a Jesús, Señor nuestro?” (1 Cor 9:1); y algo más adelante: “Apareció a Cefás, luego a los Doce.. últimamente, como a un aborto, se me apareció también a mí” (1 Cor 15:5-9). Y nótese que esas apariciones a los apóstoles eran reales y objetivas (cf. 1:3; 10:41), luego también la de Pablo, cosa, además, que exige el contexto, pues si es que algo valían esas apariciones para probar **la resurrección de Cristo**, es únicamente en la hipótesis de que éste se apareciera con su cuerpo real y verdadero. No creemos que haya base para reducir la misión de Pablo simplemente a **una experiencia interna**, conforme sostienen algunos autores⁸⁵.

Nada tiene, pues, de extraño que, terminada la visión, Pablo quedara como anonadado, sin ganas ni para comer (cf. 9:9), atento sólo a pensar y rumiar sobre lo acaecido, que trastornaba totalmente el rumbo de su vida. El estado de ceguera (cf. 9:8) contribuía a aumentar más todavía **esta su tensión de espíritu**. Sólo después del encuentro con Ananías, pasados tres días, habiendo vuelto a tomar alimento, de nuevo “cobra fuerzas” (v.19). Estas abstenciones de comer y beber han sido siempre frecuentes en personas místicas, y Pablo parece que fue una de ellas, a juzgar por algunos testimonios de sus cartas (cf. 20:22-23; 22:17-21; 2 Cor 12:2-9).

Aludimos antes a pequeñas diferencias en los relatos de la conversión de Saulo, y conviene que ahora las especifiquemos. Es la primera que, según una de las narraciones, los compañeros de Saulo “oyen la voz” pero “no ven a nadie” (cf. 9:7), mientras que, según otra de esas narraciones, “no la oyen” pero “ven la luz” (cf. 22:9). Asimismo, según una de las narraciones, esos compañeros “estaban de pie atónitos” (cf. 9:7), mientras que, según otra, “caen todos por tierra” (cf. 26:14). Añádase que, en una de las narraciones, es Dios quien comunica *directamente* a Saulo el futuro de la actividad a que le destina (cf. 26:16-18), mientras que, en las otras dos, la comunicación se hace a Ananías y, sólo a través de él, a Saulo (cf. 9:15-16; 22:14-15).

Evidentemente, nada de todo esto es incompatible con la historicidad de los relatos; al contrario, estas ligeras diferencias reflejan los diferentes auditorios y son más bien garantía de historicidad. Pablo no tenía por qué, en su discurso ante Festo y Agripa, tercera de las narraciones (26:16-18), hacer mención de Ananías; lo que importaba era destacar que había habido revelación de Dios, pero el que esa revelación hubiera sido hecha directamente o mediante algún enviado era cosa que en nada cambiaba el hecho ni afectaba a su argumentación. En cuanto a si los compañeros de Saulo “oyeron” (9:7) o “no oyeron” (22:9) la voz de Jesús, téngase en cuenta que la palabra “oír” (ἀκούειν) puede tomarse en el sentido simplemente de “oír,” o sea, percibir el sonido material, y también en el de “entender,” o sea, captar el significado (cf. 1 Cor 14:2). Parece que los compañeros de Saulo “oyeron la voz” (9:7); pero, al contrario que éste, no “entienden” su significado (22:9), del mismo modo que “vieron la luz” (22:9), pero no distinguen allí ningún personaje (9?)· Quizá podamos ver insinuada esta diferencia de significado en la misma

construcción gramatical, pues mientras en 9:7 “oír” está construido con genitivo (.της φωνήζ), en 22:9 está con acusativo (.την φωνήν). Y, en fin, por lo que toca a si “cayeron a tierra,” parece que ciertamente “cayeron todos” en un primer momento (26:14); pero, en un segundo momento de la escena, cuando Pablo, mucho más afectado, seguía todavía en tierra, los compañeros “estaban ya de pie” (9:7). Por lo demás, ese “estaban de pie atónitos” (εἰστήκεισαν ἐνεοί) podría también traducirse (ἴστημι = εἰμί) por “habían quedado atónitos,” en cuyo caso desaparece la dificultad. Hagamos todavía una observación. Eso de “caer en tierra” era algo como inherente a los que recibían una visión divina (cf. Ez 1:28; 43:3; Dan 8:17) y, como ya antes dijimos, en nada cambiaría la historicidad del relato, aunque por lo que toca a esos pequeños detalles se tratase de simple relleno literario.

Saulo y Anemias, 9:10-19.

¹⁰ Había en Damasco un discípulo, de nombre Ananías, a quien dijo el Señor en visión: ¡Ananías! El contestó: Heme aquí, Señor. ¹¹ Y el Señor a él: Levántate y vete a la calle llamada Recta, y busca en casa de Judas a Saulo de Tarso, que está orando; ¹² y vio en visión a un hombre llamado Ananías, que entraba y le imponía las manos para que recobrase la vista. ¹³ Y contestó Ananías: Señor, he oído a muchos de este hombre cuántos males ha hecho a tus santos en Jerusalén, ¹⁴ y que viene aquí con poder de los príncipes de los sacerdotes para prender a cuantos invocan tu nombre. ¹⁵ Pero el Señor le dijo: Ve, porque es éste para mí vaso de elección, para que lleve mi nombre ante las naciones y los reyes y los hijos de Israel. ¹⁶ Yo le mostraré cuánto habrá de padecer por mi nombre. ¹⁷ Fue Ananías y entró en la casa, e imponiéndole las manos, le dijo: Hermano Saulo, el Señor Jesús, que se te apareció en el camino que traías, me ha enviado para que recobres la vista y seas lleno del Espíritu Santo. ¹⁸ Al punto se le cayeron de los ojos unas como escamas, y recobró la vista y levantándose fue bautizado; ¹⁹ después tomó alimento y se repuso.

Llegado Saulo a Damasco, adonde han tenido que llevarle “conducido de la mano” (cf. 9:8; 22:11), se hospeda en la casa de un tal Judas (v.11), personaje del que nada sabemos, y que muy bien pudiera ser el dueño de la posada donde acostumbraban a parar los judíos que pasaban por la ciudad. Esta casa estaba en la calle llamada *Recta* (v.11), calle cono-cidísima, que atravesaba por completo la ciudad de este a oeste, y de la que se conserva todavía el trazado en la actual Damasco.

Mientras Saulo seguía a la espera (cf. 9:6; 22:10) en casa de Judas, el Señor se aparece a Ananías y le ordena que vaya a visitarle (v.11). Tampoco de Ananías sabemos gran cosa. Desde luego, debía ser uno de los cristianos más notables de Damasco, quizás el jefe de la comunidad. Estaba perfectamente enterado de la actividad persecutoria de Saulo, así como del motivo de su venida a Damasco (cf. v.13-14), aunque parece que nada sabía de lo que le había acontecido en el camino. Su fe cristiana no era obstáculo para que siguiese observando fielmente la Ley mosaica y fuese muy estimado de sus correligionarios (cf. 22:12). La aparición del Señor (v.10) debió ser en sueños, como solían ser de ordinario (cf. 16:9-10; 18:9; 27:23), y en ella el Señor le da a conocer cuál era el papel que tenía destinado a Saulo (cf. 9:15-16; 22:14-15). Toda la tercera parte del libro de los

Hechos (13:1-28:31), narrando las actividades apostólicas de Pablo, es el mejor comentario a estas palabras del Señor a Ananías. El elemento nuevo de este programa es que Saulo tendrá que predicar sobre todo a los gentiles: “ante las *naciones* y los reyes y los hijos de Israel” (cf. 9:15; 26:17-18). El mismo se designará más tarde como *Apóstol de los Gentiles* (cf. Rom 1:5; 11:13; Gal 2:7-8), aunque tampoco olvidará nunca a sus compatriotas los judíos (cf. 17:2; 18:4; 19:9; Rom 11:14). Con el término “reyes” se alude, sin duda, no sólo al rey Agripa (cf. 26:2), sino también a otros magistrados romanos con los que Pablo se encontrará a lo largo del relato que va a seguir (cf. 13:7; 18:12; 24:10; 25:6). Es posible que Lucas, al poner determinadas palabras en boca del Señor, esté bajo el influjo de ciertos textos proféticos (cf. Jer 1:10) e incluso bajo el influjo de la realidad, tal como sabía habían sucedido las cosas en Pablo.

En el encuentro con Saulo, Ananías da a entender que conoce perfectamente lo que a aquél había acaecido en el camino y cómo había quedado ciego (v.17), lo cual parece suponer que también esto se lo reveló el Señor en la aparición, aunque el relato de Lucas no lo haga notar de modo explícito⁸⁶. Su misión para con Saulo es doble: “. recobres la vista y seas lleno del Espíritu Santo” (v.17); doble es también la acción que realiza sobre él: “imposición de manos” (v.17) y “bautismo” (v.18). Esto último no se dice de modo explícito que fuese realizado por Ananías; pero claramente se deja entender, puesto que ningún otro miembro de la comunidad cristiana aparece ahí en escena, ni el texto bíblico da pie para suponer que el “bautismo” tuvo lugar, no durante la visita de Ananías, sino más tarde. Ese bautismo era necesario, como dirá el mismo Ananías, para que Saulo “lavase sus pecados” (22:16).

Un punto queda oscuro, y es si esa efusión del Espíritu Santo sobre Saulo fue algo que precedió al “bautismo,” como parece suponerse en los v.17-18, o más bien fue posterior al “bautismo,” como parece exigir la naturaleza de la cosa e incluso puede verse insinuado en el v.12, al señalar como finalidad de la “imposición de manos” únicamente la recuperación de la vista⁸⁷. No nos atrevemos a responder categóricamente a este punto. Más natural parece lo segundo (cf. 8:16); sin embargo, ciertamente no fue así en el caso de Gornelio (cf. 10:44-48). Quizás también en el caso de Saulo haya que poner una excepción.

Queremos aludir a una última cuestión. Por primera vez en los Hechos se designa aquí a los cristianos con el apelativo “santos” (v.13), denominación que se hará bastante corriente en la Iglesia primitiva (cf. 9:32.41; 26:10; Rom 12:13; 15:26; 16:2; 1 Cor 16:1; 2 Cor 8:4; Flp 4:21; Gol 1:4). Dios es el “Santo” por excelencia (cf. Is 6:3), y de esa “santidad” participan, según se repite frecuentemente en el Antiguo Testamento, aquellos que se acercan a él o le están especialmente consagrados (cf. Ex 19:6; Lev 11:44-45; 19:2; 20:26; 21:6-8). Parece que la idea primera del término “*santidad*,” como indica la raíz de la voz semítica “*qodex*” (*qds = cortar, separar*), es la de separación o transcendencia sobre todo lo común y profano; a esta idea va unida la de pureza o ausencia de todo pecado. Con mucha razón, pues, es aplicado este término a los cristianos, nuevo “pueblo santo” que sustituye al antiguo Israel (cf. 1 Pe 2:9), sobre los que visiblemente desciende el Espíritu Santo (cf. 2:17-38; 4:31; 8:15), quedando *separados del* resto de los hombres y pasando por medio del bautismo **a una especie de consagración a Dios**, libres de su pasado profano y culpable.

Predicación de Saulo en Damasco, 9:19-25.

¹⁹ Pasó algunos días con los discípulos de Damasco, ²⁰ y luego se dio a predicar en las sinagogas que Jesús es el Hijo de Dios; ²¹ y cuantos le oían quedaban fuera de sí, diciendo: ¿No es éste el que en Jerusalén perseguía a cuantos invocaban este nombre, y que a esto venía aquí, para llevarlos atados a los sumos sacerdotes? ²² Pero Saulo cobraba cada día más fuerzas y confundía a los judíos de Damasco, demostrando que éste es el Mesías. ²³ Pasados bastantes días, resolvieron los judíos matarle; ²⁴ pero su resolución fue conocida de Saulo. Día y noche guardaban las puertas para darle muerte; ²⁵ pero los discípulos, tomándole de noche, lo bajaron por la muralla, descolgándole en una espuerta.

Así es Saulo. La misma ferosidad que antes había empleado para perseguir a la Iglesia emplea ahora, una vez convertido, para defenderla. No es extraño que los judíos de Damasco estuviesen llenos de estupor (v.20-21) y trataran de acabar con él (v.23).

Esta estancia de Saulo en Damasco, no obstante que la narración de los Hechos la presenta de una manera continua (v. 10-25), parece que tuvo dos etapas, y entre una y otra hay que colocar la *ida a la Arabia*, de que se habla en la carta a los Galatas (Gal 1:17). Tenía que rehacer su espíritu a la luz de su nueva fe y de las revelaciones que el Señor le iba comunicando (cf. 26:16), y para eso nada mejor que algún tiempo de retiro en la solitaria Arabia ⁸⁸. No sabemos cuánto tiempo permaneció en ese retiro de Arabia, pero sí que desde ahí “volvió de nuevo a Damasco” (Gal 1:17), y que todo incluido — primera estancia en Damasco, retiro en Arabia, segunda estancia en Damasco — forma un total de tres años (cf. v.25-26; Gal 1:18). La ida a la Arabia habrá que colocarla entre los v.21 y 22, y así queda explicada esa aparente contradicción en que parece incurrir San Lucas al hablar de “pocos días” (v.18) y de “bastantes días” (v.23), refiriéndose a la estancia de Saulo en Damasco.

El tema de la predicación de Saulo era que **Jesús es “el Hijo de Dios”** (v.20) y que es “el Mesías” (v.22). La expresión “hijo de Dios,” aplicada a Jesús, sólo vuelve a aparecer otra vez en los Hechos (13:33), pues aunque se lee también en Act 8:37, probablemente ese texto no es auténtico, como ya en su lugar hicimos notar. Todo da la impresión de que fue **un título cristológico**, muy poco corriente en las primitivas comunidades cristianas. Sostienen algunos críticos, como Bultmann y Dibelius, que este título comenzó a ser atribuido a Cristo bajo el influjo del helenismo, donde era frecuente hablar de hijos *de los dioses*; sin embargo, todos los indicios están a favor de que tal título le fue dado a Jesús ya durante su vida terrena, dado el modo como se expresan los Evangelios (cf. Mt 3:17; 4:3; 14:33; 16:16; 17:5; 26:63; 27:40; Mc 1,u; 3,u; 5:7; 9:7; 15:39; Le 4:41; 9:35; 22:70; Jn 1:49; 10:36; 17:1; 20:31). De suyo, el título no connota necesariamente **la divinidad** (cf. Ex 4:22; Jer 3:19; Deut 32:8; Ps 89:7; Job 1:6), y ha de ser el contexto el que nos indique hasta dónde debemos llevar esa “filiación.” Evidentemente, hay muchos casos en que el título “Hijo de Dios,” aplicado a Jesucristo, tiene claramente sentido divino (cf. Mt 28:19; Jn 1:1; Gal 4:4-6; Col 1:13-17; Hebr 1:2-8); pero hay otros que pueden ser explicados simplemente en sentido *de filiación moral*, resultante de una elección divina que establece relaciones de particular intimidad entre Dios y su creatura (cf. Mt 4:3; Mc 3:11; 15:39), al estilo de lo que sucede cuando el título era aplicado al pueblo de Israel o a los-ángeles en el Antiguo Testamento. Por lo que hace a los dos pasajes de los

Hechos (9:20; 13:33), es imposible precisar el alcance que se pretende dar al significado de la expresión; **probablemente ahí el título de “Hijo de Dios”** es considerado simplemente como título más o menos equivalente **al de Mesías**, con referencia a su exaltación como rey universal de las naciones. De hecho, ése fue el tema normal de la predicación de Pablo ante auditorio judío (cf. 17:3; 18:5; 26:23), lo mismo que había sido también el de Pedro (cf. 2:36; 3:18; 4:26).

La estratagema de su fuga de Damasco (v.24-25) nos la cuenta también el mismo San Pablo en su segunda carta a los Corintios (2 Cor 11:32-33). La cosa no era difícil. Aun hoy hay en Damasco casas adosadas a los muros de la ciudad, cuyas ventanas dan al exterior. Extraña un poco la mención del etnarca de Aretas, tratando de capturar a Pablo (2 Cor 11:32), pues la narración de los Hechos habla simplemente de los judíos (v.23-24). Sin embargo, está claro que una cosa no se opone a la otra, pues es lógico que los judíos trataran de lograr y logaran el apoyo del etnarca. Más difícil es explicar el porqué de la presencia de ese representante de Aretas en Damasco, ciudad sujeta al dominio romano desde tiempos de Pompeyo, a mediados del siglo I a. C. Algunos creen que se trata simplemente de un delegado o representante de Aretas para defender los intereses de los nabateos residentes en Damasco; pero, en tal caso, ¿cómo, sin protesta de las autoridades romanas, un extraño iba a atribuirse tales poderes, atreviéndose a poner guardia a las puertas de la ciudad? Por eso, juzgamos más probable que en esas fechas Damasco estuviera realmente bajo el poder de Aretas y no bajo las autoridades romanas⁸⁹. De hecho, se han encontrado monedas de Damasco con la efigie de Augusto (31 a. C.-14 d. C.), de Tiberio (14-37), Nerón (54-68), Vespasiano (69-79), etc., pero no se han encontrado con la efigie de Calígula (37-41) ni de Claudio (41-54). Ello parece ser indicio de que entre los años 37-54 Damasco no estuvo bajo el dominio de los romanos. Lo más probable es que hubiera sido cedida espontáneamente a Aretas por Calígula, precisamente para hacer una política contraria a la de Tiberio, como sabemos que hizo en otros casos. De ser esto así, nos encontramos con un dato importantísimo para la cronología de San Pablo, pues la fuga de Damasco habrá que colocarla entre los años 37 (muerte de Tiberio) al 40 (muerte de Aretas).

Visita de Saulo a Jerusalén y regreso a Tarso, 9:26-30.

²⁶ Llegado que hubo a Jerusalén, quiso unirse a los discípulos, pero todos le temían, no creyendo que fuese discípulo. ²⁷ Tomóle entonces Bernabé y le condujo a los apóstoles, a quienes contó cómo en el camino había visto al Señor, que le había hablado, y cómo en Damasco había predicado valientemente el nombre de Jesús. ²⁸ Estaba con ellos, yendo y viniendo dentro de Jerusalén, predicando con valor el nombre del Señor, ²⁹ y hablando y disputando con los helenistas, que intentaron quitarle la vida, ³⁰ pero sabiendo esto los hermanos, le llevaron a Cesárea y de allí le enviaron a Tarso.

Es la primera vez que Saulo sube a Jerusalén después de su conversión. El motivo de esta visita, como dice el mismo San Pablo, fue “para conocer (ιστορησαι) a Pedro,” con quien permaneció “quince días” (Gal 1:18). De los demás apóstoles sólo vio a Santiago, el hermano del Señor (Gal 1:19).

No parece que le fue fácil llegar en seguida hasta los apóstoles, pues, dadas sus anteriores actividades persecutorias, había recelos sobre su conversión (y.26). Aunque

habían pasado ya tres años (cf. Gal 1:18), y la noticia de su conversión había, sin duda, llegado a Jerusalén, la información debía ser escasa e incontrolada, debido quizás a la guerra entre Aretas y Herodes Antipas, que habría interrumpido las comunicaciones. Fue Bernabé, a quien Pablo había hecho partícipe de sus confidencias, quien le sirvió de intermediario, conduciéndole “a los apóstoles” (v.27). No sabemos si serían conocidos ya de antes. Ello es posible, pues Bernabé era natural de Chipre (cf. 4:36), isla que estaba en constante comunicación con Tarso, la patria de Saulo. De todos modos, se hicieron grandes amigos, y juntos trabajarán en Antioquía (11:22-30) y en el primer viaje apostólico de Pablo (13:1-14:28); se separarán al comienzo del segundo viaje apostólico (15:36-40), pero no por eso se romperá la amistad (cf. 1 Cor 9:6; Col 4:10). El que se diga que “le condujo a los apóstoles” (v.27) no se opone a la afirmación de Pablo de haber visto solamente a Pedro y a Santiago (Gal 1:18-19), sino que Lucas *esquematisa* las cosas nombrando a “los apóstoles” en general.

Disipados los recelos merced a la valiosa intervención de Bernabé, Saulo comienza, a moverse libremente “predicando el nombre del Señor y discutiendo con los helenistas” (v.28-29). Probablemente muchos de estos “helenistas”⁹⁰ eran los mismos que habían discutido ya antes con Esteban (cf. 6:9-10), del que Saulo toma ahora sobre sí la obra.

La reacción de los “helenistas” fue la de tratar de acabar con él (v.29), lo mismo que habían hecho con Esteban; pero los fieles le aconsejan salir de Jerusalén, conduciéndole hasta *Cesárea*, y de allí, probablemente por mar, lo envían a Tarso, su patria (v.30). Es probable que esta determinación fuese tomada no sólo para evitar el peligro que amenazaba la vida de Pablo, sino pensando también en que su presencia en Jerusalén podía dar origen a otra persecución como la que había seguido a la predicación de Esteban (cf. 8:1), y quedar turbada la paz de que entonces gozaba la Iglesia (cf. v.31). Además, fue durante este tiempo cuando tuvo lugar la visión del Señor, en que se le ordenaba dirigir su predicación hacia los gentiles (cf. 22:17-21), lo que indudablemente también apresuró su partida. De las actividades de Pablo en Tarso nada sabemos. Parece que permaneció allí unos cuatro o cinco años, y que es durante esa época cuando recorrió “las regiones de Siria y de Gilicia” (Gal 1:21), **es de creer que con fines misionales** (cf. 15:41). De Tarso le irá a sacar Bernabé para que le ayude en la evangelización de Antioquía (cf. 11:25).

Correrías apostólicas de Pedro, 9:31-43.

³¹ **Por toda Judea, Galilea y Samaría, la Iglesia gozaba de paz y se fortalecía y andaba en el temor del Señor, llena de los consuelos del Espíritu Santo.** ³² **Acaeció que, yendo Pedro por todas partes, vino también a los santos que vivían en Lida.** ³³ **Allí encontró a un hombre llamado Eneas, que estaba paralítico desde hacía ocho años, echado en una camilla.** ³⁴ **Díjole Pedro: Eneas, Jesucristo te sana; levántate y toma la camilla. Y al punto se levantó.** ³⁵ **Visto lo cual, todos los habitantes de Lida y de la llanura de Sarón se convirtieron al Señor.** ³⁶ **Había en Joppe una discípula llamada Tabita, que quiere decir Dorcas. Era rica en buenas obras y en limosnas.** ³⁷ **Sucedió, pues, en aquellos días que, enfermando, murió, y lavada, la colocaron en el piso alto de la casa.** ³⁸ **Está Joppe próximo a Licia; y sabiendo los discípulos que se hallaba allí Pedro, le enviaron dos hombres con este ruego: No tardes en venir a nosotros.** ³⁹ **Se levantó Pedro, se fue con ellos y luego le condujeron a la sala donde estaba y le rodearon todas las viudas, que lloraban, mostrando las túnicas y**

mantos que en vida les hacía Dorcas. ⁴⁰ **Pedro los hizo salir fuera a todos, y puesto de rodillas, oró; luego, vuelto al cadáver, dijo: Tabita, levántate. Abrió los ojos, y viendo a Pedro, se sentó.** ⁴¹ **En seguida le dio éste la mano y la levantó, y llamando a los santos y a las viudas, se la presentó viva.** ⁴² **Se hizo esto público por tocio Joppe y muchos creyeron en el Señor.** ⁴³ **Pedro permaneció bastantes días en Joppe, en casa de Simón el curtidor.**

Terminado lo relativo a la conversión y primeras actividades de Saulo (9:1-30), vuelve San Lucas a ocuparse de las actividades de Pedro, a quien en capítulos anteriores ha ido dejando siempre en Jerusalén (cf. 5:42; 8:1.14.25). Como pórtico a sus narraciones presenta una hermosa vista global de la situación de la Iglesia, **gozando de paz y llena de los consuelos del Espíritu Santo** (v.31). Se habla no sólo de Judea y Samaría, sino también de “Galilea,” lo que indica que también en esa región había ya comunidades cristianas, aunque nada se haya dicho anteriormente de cómo y cuándo fueran fundadas ⁹¹. Esta “paz” de que goza la Iglesia quizás haya de atribuirse, al menos en gran parte, a las circunstancias políticas de aquellos momentos. En efecto, parece que nos hallamos entre los años 39-40, precisamente cuando Calígula, en sus ansias de divinización, trataba de que se colocase una estatua suya en el templo de Jerusalén, cosa que tenía totalmente preocupados a los judíos y a la que se oponían por todos los medios ⁹², sin dejarles tiempo para ocuparse de los cristianos.

Aprovechando este período de paz, Pedro va “por todas partes” visitando a los fieles (v.32). Nótese el término “santos” con que éstos son designados, y que ya explicamos al comentar 9:13. Entre los lugares visitados se habla de *Lida*, ciudad situada en la llanura de Sarón, a unos 50 kilómetros de Jerusalén y 15 del Mediterráneo, donde cura a un paralítico (v.32-35). Se habla también de *Joppe*, la actual Jafa, puerto importante a unos 18 kilómetros al norte de Lida, en que resucita a una mujer llamada Tabita (v.36). Había sido Tabita ⁹³ “rica en buenas obras y en limosnas” (v.37), cuya muerte lloraban desconsoladamente las “viudas” de la localidad (v.39). Es chocante la expresión “los santos y las viudas” (v.40), pues es evidente que también las “viudas” debían contarse entre los “santos”; parece que son mencionadas aparte, debido a que ellas tenían un motivo especial de desconsuelo. No creemos que formasen ya entonces, como parece que acaeció más tarde, una institución o especie de orden religiosa dentro de la Iglesia (cf. 1 Tim 5:9-10), sino que se trataba simplemente de “viudas” que habían quedado desamparadas con la muerte del marido, y recibían limosnas de Tabita (cf. 6:1).

Durante su estancia en Joppe, Pedro se hospeda en casa de un tal Simón, de oficio *curtidor* (v.43). Este oficio, aunque no prohibido, era considerado por los judíos como impuro a causa del continuo contacto con cuerpos muertos (cf. Lev 11:39). A pesar de ello, Pedro se hospeda en esa casa. Parece que San Lucas, al consignar este hecho, trata de prepararnos para el episodio del capítulo siguiente, en que Pedro habrá de ir aún mucho más lejos contra los prejuicios judíos.

El centurión Cornelio, 10:1-8.

¹ **Había en Cesárea un hombre llamado Cornelio, centurión de la cohorte denominada Itálica;** ² **piadoso, temeroso de Dios con toda su casa, que hacía muchas limosnas al pueblo y oraba a Dios continuamente.** ³ **Este, como a la hora de nona, vio claramente en visión a un ángel de Dios, que acercándose a**

él le decía: Cornelio. ⁴ El le miró, y sobrecogido de temor, dijo: ¿Qué quieres, Señor? Y le dijo: Tus oraciones y limosnas han sido recordadas ante Dios. ⁵ Envía, pues, unos hombres a Joppe y haz que venga un cierto Simón, llamado Pedro, ⁶ que se hospeda en casa de Simón, el curtidor, cuya casa está junto al mar. ⁷ En cuanto desapareció el ángel que le hablaba, llamó a dos de sus domésticos y a un soldado, también piadoso, de sus asistentes, ⁸ y contándoles todo el suceso los envió a Joppe.

Hemos llegado al punto culminante del libro de los Hechos. Está claro que, a los ojos de Lucas, la conversión del centurión Cornelio, dado el realce con que la cuenta (10:1-11:18), no es un hecho aislado, sino un hecho de alcance universal, íntimamente ligado a la entrada de los gentiles en la Iglesia, como se afirmará de modo explícito en el concilio de Jerusalén (cf. 15:7.14). Se había predicado, es verdad, en Samaría (8:4-25), pero los samaritanos, aunque enemigos de los judíos (cf. Lc 9:53; Jn 4:9), estaban muy ligados a ellos por razones de origen, y se gloriaban de ser seguidores de Moisés. Ahora se abre una nueva fase en la historia de la Iglesia, de amplitud mucho más universal. **Judíos y gentiles, sin necesidad de la circuncisión, podrán sentarse a la misma mesa y participar juntos de las bendiciones mesiánicas.** Cornelio será el punto de partida. Así se lo hace saber el Espíritu Santo a Pedro (10:15.20.44), y así, a pesar de su repugnancia, obrará éste en consecuencia (10:14.28.47; 11: 8-17). Ni hay base para suponer, conforme hacen gran número de críticos, que todo este capítulo, de tanta importancia en relación con el universalismo de la Iglesia, sea pura creación de la comunidad primitiva y de Lucas, que buscaron apoyarse en Pedro.

Habitaba este centurión en *Cesárea* (v.1), ciudad que había sido edificada por Herodes el Grande en honor de Augusto, y que, a la sazón, era sede del procurador romano. Estaba a unos 100 kilómetros de Jerusalén, en la costa del Mediterráneo, y no debe confundirse con la otra Cesárea, llamada *Cesárea de Filipo*, junto al Hermón. Es natural que siendo sede del procurador tuviese amplia guarnición de soldados. Pertenece a Cornelio a la *cohorte* (cada “cohorte” incluía unos 600 hombres) denominada “itálica” (v.1), sin duda por estar formada por voluntarios itálicos. Era gentil de origen, pero “piadoso y temeroso de Dios” (v.2; cf. v.22.35), expresiones que le señalan como un simpatizante del judaísmo (cf. 13:16.26.50; 17:4), aunque sin llegar a la condición de “prosélito,” pues ciertamente no estaba circuncidado (cf. 11:3). Algunos autores han sugerido la hipótesis de que quizás se trate del mismo centurión que asistió a la crucifixión de Cristo (cf. Mt 27:54); eso es posible, pero la hipótesis no tiene en su favor dato alguno positivo. En las mismas condiciones de Cornelio se encontraban, más o menos, todos los de su casa (cf. v.7.24; 11:14).

A este centurión se aparece un ángel del Señor, ordenándole que envíe mensajeros a Joppe en busca de Pedro, y que escuche sus palabras (cf. v.5.22). Es de notar que la aparición se presenta como respuesta a su oración: “Tus oraciones han sido recordadas.; envía, pues, mensajeros..” (v.4-5), lo que parece indicar que estaba pidiendo a Dios le manifestase el camino a seguir para serle aceptado. La oración tiene lugar a la “hora de nona” (v.3), precisamente la hora del sacrificio vespertino entre los judíos (cf. 3:1), lo que confirma su condición de simpatizante del judaísmo, a cuyas costumbres procuraba acomodarse.

Misteriosa visión de Pedro, 10:9-23.

⁹ Al día siguiente, mientras ellos caminaban y se acercaban a la ciudad, subió Pedro a la *terrazza para orar hacia* la hora de sexta. ¹⁰ Sintió hambre y deseó comer; y mientras preparaban la comida le sobrevino un éxtasis. ¹¹ Vio el cielo abierto, y que bajaba algo como un mantel grande, sostenido por las cuatro puntas, y que descendía sobre la tierra. ¹² En él había todo género de cuadrúpedos, reptiles de la tierra y aves del cielo. ¹³ Oyó una voz que le decía: Levántate, Pedro, mata y come. ¹⁴ Dijo Pedro: De ninguna manera, Señor, que jamás he comido cosa alguna impura. ¹⁵ De nuevo le dijo la voz: Lo que Dios ha purificado, no lo llares tú impuro. ¹⁶ Sucedió esto por tres veces, y luego el lienzo fue recogido al cielo. ¹⁷ Estaba Pedro dudoso y pensativo sobre lo que sería aquella visión que había tenido, cuando los hombres enviados por Cornelio llegaron a la puerta, preguntando por la casa de Simón; ¹⁸ y llamando, preguntaron si se hospedaba allí cierto Simón llamado Pedro. ¹⁹ Meditando Pedro sobre la visión, le dijo el Espíritu: ²⁰ Ahí están unos hombres que te buscan. Levántate, pues, baja y vete con ellos sin vacilar, porque los he enviado yo. ²¹ Bajó Pedro y dijo a los hombres: Yo soy el que buscáis. ¿Qué es lo que os trae? ²² Ellos dijeron: El centurión Cornelio, varón justo y temeroso de Dios, que en todo el pueblo de los judíos es muy estimado, ha recibido de un santo ángel el mandato de hacerte llevar a su casa y escuchar tu palabra. ²³ Pedro les invitó a entrar y los hospedó.

De Cesárea, de donde parten los mensajeros de Cornelio, hasta Joppe, donde residía Pedro, hay unos 50 kilómetros. Habían partido de Cesárea por la tarde (cf. v.3. 7), y, al día siguiente, hacia la hora de “sexta,” es decir, hacia mediodía, llegaban a Joppe (v.g).

Precisamente mientras ellos se estaban acercando a la ciudad, Pedro, hospedado en casa de Simón el curtidor, había subido a la terraza de la casa, y allí, como era costumbre entre los judíos (cf. 2 Re 23:12; Jdt 8:5; Jer 19:13; Sof 1:5; Sal 55:18), había comenzado su oración (v.9). Durante esa oración, caído en éxtasis, ve una extraña visión, relacionada en cierto sentido con el “hambre” que entonces sentía: una especie de mantel que colgaba de lo alto, sobre el que había multitud de animales en completa mescolanza, al tiempo que oía una voz ordenándole que se levantase, matara y comiera (v. 11-13). La reacción de Pedro, muy parecida a la que en circunstancias semejantes había mostrado el profeta Ezequiel (cf. Ez 4:14), es tajante: “De ninguna manera.; jamás he comido cosa alguna impura” (v.14; cf. Lev 11:1-47). Pero de nuevo oye la voz: “Lo que Dios ha purificado, no lo llares tú impuro” (v.16). Y así todavía una tercera vez (v.16).

Al salir del “éxtasis,” Pedro estaba pensativo y dudoso sobre el significado de aquella visión (v.1y). No era fácil comprender que se le pudiera mandar violar la Ley, que distinguía entre animales puros e impuros, de los que estaba prohibido comer (cf. Lev 11:1-47). La misma Sagrada Escritura alaba el gesto de Eleazar y el de los siete hermanos Macabeos, que prefirieron morir antes que violar esta ley (cf. 2 Mac 6:18-7:42). Pero a Pedro se le añadía: “Lo que Dios ha *purificado*..,” con lo que claramente parecía indicársele que quedaban abolidas esas prescripciones legales y que no había ya por qué distinguir entre alimentos puros e impuros. Además de este significado, que constituiría el sentido directo de la visión, Pedro debió pensar en la posibilidad de algún otro significado

más profundo en orden a la relación entre judíos y gentiles, tanto más que la cuestión de los alimentos constituía precisamente el nudo gordiano de estas relaciones.

Mientras Pedro andaba con estos pensamientos, llaman a la puerta los mensajeros de Cornelio, y el Espíritu le ordena resueltamente: “Ahí están unos hombres.; baja y vete con ellos sin vacilar, porque los he enviado yo” (v. 18-20). Comienza la interpretación abierta del Espíritu Santo, que será quien vaya dirigiendo visiblemente toda la escena, hasta el punto de que Pedro, para justificarse luego ante los que critican su modo de proceder, no tendrá otra respuesta sino “¿quién era yo para oponerme a Dios?” (9:17). Es natural, pues, que ante esa orden del Espíritu Santo, Pedro no sólo reciba a los mensajeros, sino que se atreva a hospedarlos en la misma casa (v.23), no obstante tratarse de incircuncisos, con los que no era lícito a ningún judío establecer convivencia⁹⁴.

Pedro en casa de Cornelia, 10:23-33.

²³ Al día siguiente partió con ellos, acompañado de algunos hermanos de Joppe; ²⁴ y al otro día entró en Cesárea, donde los esperaba Cornelio, que había invitado a todos sus parientes y amigos íntimos. ²⁵ Así que entró Pedro, Cornelio le salió al encuentro, y postrándose a sus pies, le adoró. ²⁶ Pedro le levantó diciendo: Levántate, que yo también soy hombre. ²⁷ Conversando con él, entró y encontró allí a muchos reunidos, ²⁸ a quienes dijo: Bien sabéis cuan ilícito es a un hombre judío llegarse a un extranjero o entrar en su casa, pero Dios me ha mostrado que a ningún hombre debía llamar manchado o impuro, ²⁹ por lo cual, sin vacilar he venido, obedeciendo el mandato. Decidme, pues, para qué me habéis llamado. ³⁰ Cornelio contestó: Hace cuatro días, a esta hora de nona, orando yo en mi casa, vi a un varón vestido de resplandientes vestiduras, ³¹ que me dijo: Cornelio, ha sido escuchada tu oración y tus limosnas recordadas delante de Dios. ³² Envía, pues, a Joppe y haz llamar a Simón, llamado Pedro, que se hospeda en casa de Simón, el curtidor, junto al mar. ³³ Al instante envié por ti, y tú te has dignado venir. Ahora, pues, todos nosotros estamos en presencia de Dios, prontos a escuchar de ti lo ordenado por el Señor.

La salida de Pedro para Cesárea fue “al día siguiente” de haber llegado los mensajeros de Cornelio (v.23); Y no llegó en ese mismo día, sino “al otro” (v.24), con lo que se explica que Cornelio hable luego de “cuatro días” desde que había tenido lugar la visión (v.30), pues los días incompletos, según era entonces corriente, se contaban como completos (cf. Jn 2:19; 1 Cor 15:4).

Pedro se hace acompañar de “algunos hermanos” de Joppe (v.23), concretamente “seis” (cf. 11:12), sin duda para que fuesen testigos de todo, en previsión de las censuras que su modo de proceder podría provocar, como de hecho sucedió (cf. 11:1-3). Al llegar a Cesárea, el recibimiento que le hace Cornelio es de sumo respeto: “postrándose a sus pies, le adoró” (v.25). La expresión es un poco fuerte y, tratándose de un romano, actitud bastante extraña, pero se ve que Cornelio quiso acomodarse a la usanza hebrea en señal de particular deferencia y respeto (cf. Gen 33:3; 1 Sam 24:9; Est 3:2), tanto más que, para él, Pedro era un enviado de Dios, anunciado de antemano (cf. v.6; cf. Apoc 19:10; 22:8-9). Desde luego, no parece que en el gesto de Cornelio, a quien se alaba como “piadoso y temeroso de Dios” (v.2), hayamos de suponer intención alguna idolátrica, como en el ca-

so de los licaonios con Saulo y Bernabé (cf. 14:12). Ni la respuesta de Pedro ordenándole levantarse, pues él “también era hombre” (v.26), exige necesariamente otra cosa.

Desde el primer momento, dada su manera de expresarse, Pedro demuestra conocer ya el significado profundo de la misteriosa visión tenida anteriormente, pues no habla de alimentos, sino de que Dios “le *ha mostrado* que a ningún hombre debía llamar manchado o impuro” y que por eso se ha atrevido a entrar en casa de Cornelio (v.28-29; cf. 15:9). Cuándo le hubiese mostrado Dios ese significado profundo de la visión, no se dice de modo explícito, pero es claro que fue al llegar los mensajeros de Cornelio y **decirle el Espíritu Santo que los ha enviado él y que vaya con ellos** (v.20). Pedro vio claro que la misteriosa visión era un símbolo por el que Dios le daba a entender que, frente a las prescripciones judías, no había ya por qué distinguir entre puro e impuro, trátase de animales o trátase de hombres. Al volver a oír de labios de Cornelio (v.30-32) lo mismo que le habían contado ya sus mensajeros (v.22), Pedro se ratifica en la misma idea.

Discurso de Pedro, 10:34-43.

³⁴ Tomando entonces Pedro la palabra, dijo: En verdad reconozco que no hay en Dios acepción de personas, ³⁵ sino que, en toda nación, el que teme a Dios y practica la justicia le es acepto. ³⁶ El ha enviado su palabra a los hijos de Israel, anunciándoles la paz por Jesucristo, que es el Señor de todos. ³⁷ Vosotros sabéis lo acontecido en toda Judea, comenzando por la Galilea, después del bautismo predicado por Juan; ³⁸ esto es, cómo a Jesús de Nazaret le ungió Dios con el Espíritu Santo y con poder, y cómo pasó haciendo bien y curando a todos los oprimidos por el diablo, porque Dios estaba con El. ³⁹ Y nosotros somos testigos de todo lo que hizo en la tierra de los judíos y en Jerusalén, y de cómo le dieron muerte suspendiéndole de un madero. ⁴⁰ Dios le resucitó al tercer día y les dio manifestarse, ⁴¹ no a todo el pueblo, sino a los testigos de antemano elegidos por Dios, a nosotros, que comimos y bebimos con El después de resucitado de entre los muertos. ⁴² Y nos ordenó predicar al pueblo y atestiguar que por Dios ha sido instituido juez de vivos y muertos. ⁴³ De El dan testimonio todos los profetas, que dicen que por su nombre cuantos crean en El recibirán el perdón de los pecados.

Es éste el primer discurso de Pedro ante un auditorio no judío. La construcción gramatical en el texto original griego de los Hechos es bastante irregular. Probablemente esa incoherencia de las frases haya de atribuirse al propio Pedro, máxime si hubo de hablar en griego, lengua que no le era familiar ⁹⁵. La autoridad de Pedro, así como la importancia de la escena, harían que esas frases quedasen bien grabadas en la memoria de los oyentes, y así llegasen a Lucas, quien las habría insertado en su relato sin atreverse a modificarlas en lo más mínimo.

Podemos distinguir en este discurso de Pedro: una especie de exordio, en que presenta la idea fundamental de aquel momento (v.34-36), y una exposición o resumen de la vida de Jesús (v.37-41), a quien Dios constituye juez de vivos y muertos (v.42) y del que dan testimonio todos los profetas (v.43).

Por lo que respecta al discurso, la afirmación fundamental es clara: **absoluta igualdad de todos los seres humanos ante Dios, trátase de esta o de aquella nación, de judíos o de gentiles** (v.34-35). Incluso podemos ver insinuada la superioridad que, no

obstante esa igualdad, compete en cierto sentido a los judíos, que tienen el privilegio de que a ellos haya sido destinado en primer lugar el mensaje evangélico (v.36; cf. 3:26; 13:46; Rom 1:16; 3:2). Cuando Pedro dice: “En verdad reconozco (ἐπ’ ἄλη εἰας καταλαμβάνομαι) que no hay en Dios acepción de personas” (v.34), está claro, dado el contexto (cf. 10:14.28; 11:17), que se está refiriendo a una *convicción adquirida entonces*, merced a la misteriosa visión de Joppe (10:11-16), aclarada con el relato de lo acaecido a Cornelio (10:20-23). No que antes de ese momento Pedro creyese que había en Dios “acepción de personas,” prefiriendo *injustamente* unos a otros, lo cual sería contra la afirmación explícita de la Escritura (cf. Dt 10:17), sino que hasta entonces, al igual que los judíos en general, consideraba muy natural que Dios, dueño absoluto de sus dones, prefiriese la nación judía a todas las otras, puesto que así él lo había determinado (cf. Gen 17:7; Ex 19:4-6; Ecli 36:14).

Es cierto que ya Jesucristo, en varias ocasiones y de varias maneras, había dicho que todas las naciones estaban llamadas a formar parte de su reino (cf. Mt 8:11; Mc 16:15-16; Jn 10:16; Act 1:8); es más, Pedro mismo en sus anteriores discursos daba por supuesta esta misma verdad, **al afirmar que la bendición mesiánica estaba destinada no sólo a los judíos, sino también “a los que están lejos”** (cf. 2:38) o, como dice en otra ocasión, a los judíos “en primer lugar” (cf. 3:26), con lo que daba a entender que también estaba destinado a otros, es decir, a los gentiles. Pero todo eso en nada se oponía a que, bajo el influjo de su formación judaica, siguiese estableciendo aún clara separación entre judíos y gentiles.

En efecto, tengamos en cuenta que ya en el Antiguo Testamento había profecías de índole universalista, anunciando que judíos y gentiles formarían un solo pueblo **bajo la dirección del Mesías** (cf. Is 2:2-4; 49:1-6; Jl 2:28; Am 9:12; Miq 4:1). Los judíos, como es obvio, conocían perfectamente esas profecías, pero las interpretaban siempre en el sentido de que los gentiles habían de sujetarse a la circuncisión y observar la Ley mosaica. Ellos eran el pueblo único, superior a todos los otros, a quienes podían, sí, recibir en su seno, pero sólo en la medida en que consintiesen renunciar a su nacionalidad para hacerse judíos religiosa y nacionalmente. **Y esta mentalidad seguía aun después de su conversión a Cristo.** Para un judío, todo incircunciso, por muy simpatizante que fuera con el judaísmo, como era el caso de Cornelio (cf. 10:2.22), era considerado como impuro, con el que no se podía comer a la misma mesa. Y ésta era la idea que seguía teniendo **Pedro hasta la visión divina**, cuando lo de Cornelio (cf. 10:14.28; 11:5-17), la que tenían los fieles de Jerusalén (cf. 11:3), y la que bastante tiempo más tarde, cuando las cosas ya estaban claras, querían seguir manteniendo algunos judío-cristianos, que logran incluso intimidar a Pedro (cf. Gal 2:12). A cambiar esa mentalidad viene precisamente la visión celeste a, Pedro: **que prescinda de esos prejuicios de pureza legal, pues “lo que Dios ha purificado, no ha de llamarse impuro”** (cf. 10:15.18). En el concilio de Jerusalén, aludiendo a esta visión, Pedro concretará que *es “por la fe”* como Dios, sin necesidad de la circuncisión, **ha purificado el corazón de los paganos** (cf. 15:9).

Presentada, como exordio de su discurso, esta verdad fundamental, Pedro ofrece a continuación a sus oyentes un breve resumen de la vida pública de Jesucristo, insistiendo particularmente en el hecho de sus milagros⁹⁶ y de su muerte y resurrección (v.37-41). Les dice, además, que ellos, los apóstoles, “testigos de su resurrección elegidos de antemano por Dios”⁹⁷, han recibido el encargo de predicar al pueblo y de testificar que ese Jesús de Nazaret ha sido constituido por Dios “juez de vivos y muertos” (v.42). No dice

que ha sido constituido “Señor y Mesías,” como en su primer discurso ante auditorio judío (cf. 2:36), sino “juez de vivos y muertos,” prerrogativa que para auditorio gentil era más fácil de entender. La expresión “vivos y muertos,” usada también en otros lugares de la Escritura (cf. 2 Tim 4:1; 1 Pe 4:5), pasará luego al *Símbolo de los Apóstoles*, y en ella podemos ver una confirmación de la doctrina expuesta por San Pablo de que los hombres de la última generación, que vivan en el momento de la *parusía*, no morirán (cf. 1 Cor 15:51; 1 Tes 4:15-17). De éstos que se hallen con “vida,” y de los “muertos” que habrán de resucitar para el juicio, ha sido constituido “juez” Jesucristo (cf. Mt 13:41-43; Jn 5:22).

Otra razón añade Pedro, exhortando a sus oyentes a creer en Jesucristo, y es el testimonio de los profetas (cf. Is 49:6; Zac 9:9) de que por la fe en su nombre es como obtendremos la remisión de nuestros pecados o, lo que es lo mismo, la salud mesiánica (v.43). Nueva prueba de las excelsas prerrogativas de que está investido Jesús de Nazaret. A esta fe, necesaria para obtener la salud, había aludido ya Pedro en sus anteriores discursos ante auditorio judío (cf. 2:38; 3:16; 4:12).

Bautismo de los primeros gentiles, 10:44-48.

⁴⁴ Aún estaba Pedro diciendo estas palabras, cuando descendió el Espíritu Santo sobre todos los que oían la palabra; ⁴⁵ quedando fuera de sí los fieles de la circuncisión que habían venido con Pedro de que el don del Espíritu Santo se derramase sobre los gentiles, ⁴⁶ porque les oían hablar en varias lenguas y glorificar a Dios. Entonces tomó Pedro la palabra: ⁴⁷ ¿Podrá, acaso, alguno negar el agua del bautismo a éstos, que han recibido el Espíritu Santo igual que nosotros? ⁴⁸ Y mandó bautizarlos en el nombre de Jesucristo. Entonces le rogaron que se quedase allí algunos días.

Con razón ha sido llamada esta escena el “Pentecostés de los gentiles.” Es Pedro mismo quien establece equiparación entre ambos fenómenos (cf. 10:47; 11:15; 15:8); ni creemos, contra lo que algunos afirman, que el “hablar en lenguas” de aquí (v.46) haya de interpretarse de diversa manera que el “hablar en lenguas” de entonces (2:4).

El Espíritu Santo desciende no sólo sobre Cornelio, sino sobre todos los de su casa, familia y servidumbre, que se hallaban más o menos en las mismas condiciones de su amo (cf. 10:2-7-24-33-44; 11:15). Hay otros varios lugares en que se alude a estos casos de conversión colectiva (cf. 16:15.31.34; 18:8; 1 Cor 1:16). El fenómeno tuvo lugar, a lo que parece, mientras Pedro estaba todavía hablando, es decir, antes de terminar su discurso (cf. 10:44; 11:15). Los judío-cristianos que habían acompañado a Pedro desde Joppe (cf. 10:23; 11:12), no salían de su asombro, viendo que a los gentiles, sin necesidad de pasar antes por Moisés, así se concedían los dones del Espíritu Santo (v.45). No parece que entre estos que se asombran hayamos de incluir también a Pedro, pues las anteriores revelaciones **le habían dado ya claramente a conocer que en Dios no había “acepción de personas”** (cf. v. 15. 28. 34). Desde luego, el texto nada dice de él. Con todo, no cabe duda que esta nueva intervención del Espíritu fue también para Pedro una clara señal **de cuál era la voluntad divina**, obligándole más y más a dar el gran paso respecto de los gentiles. De hecho, el mismo Pedro lo reconoce así (10:47; 11:17).

Por lo que respecta al bautismo “en el nombre de Jesucristo,” que Pedro ordena administrar (v.48), remitimos a lo dicho al comentar 2:38. Notemos únicamente que no es

Pedro quien bautiza, sino que encarga hacerlo, lo que parece indicar que los apóstoles habían confiado esa misión a otros (cf. 19:5; 1 Cor 1:14-17). Notemos también que es éste el único caso en que, antes del bautismo, habían recibido ya los recién convertidos al Espíritu Santo (v.44). Algunos añaden también el caso de Pablo (cf. 9:17-18), pero ya indicamos, al comentar ese pasaje, que el texto de los Hechos no está claro a este respecto. Es natural que la efusión del Espíritu fuese algo posterior al bautismo, que es la puerta de entrada en la Iglesia (cf. 2:38; 8, 1 6; 19:5-6); si no fue así en el caso de Cornelio, era porque quería Dios manifestar públicamente ante Pedro y los demás judíos asistentes a la escena que también los gentiles, sin necesidad de la circuncisión, podían ser agradables a sus ojos y entrar en la Iglesia. Por eso Pedro, ante tal testimonio, **ordena bautizarlos, para que así queden agregados a la comunidad cristiana** (cf. 10:47;)

La noticia del suceso en Jerusalén, 11:1-18.

¹ Oyeron los apóstoles y los hermanos de Judea que también los gentiles habían recibido la palabra de Dios. ² Pero cuando subió Pedro a Jerusalén disputaban con él los que eran de la circuncisión, ³ diciendo: Tú has entrado a los incircuncisos y has comido con ellos. ⁴ Comenzó Pedro a contarles por menudito, diciendo: ⁵ Estaba yo en la ciudad de Joppe orando, y vi en éxtasis una visión, algo así como un mantel grande suspendido por las cuatro puntas, que bajaba del cielo y llegaba hasta mí; ⁶ y volviendo a él los ojos, vi cuadrúpedos de la tierra, fieras, reptiles y aves del cielo. ⁷ Oí también una voz que me decía: Levántate, Pedro, mata y come. ⁸ Pero yo dije: De ninguna manera, Señor, que jamás cosa manchada o impura entró en mi boca. ⁹ Por segunda vez me habló la voz del cielo: Lo que Dios ha purificado, no lo llames tú impuro. ¹⁰ Esto sucedió por tres veces, y luego todo volvió al cielo. ¹¹ En aquel instante se presentaron tres hombres en la casa en que estábamos, enviados a mí desde Cesárea. ¹² Al mismo tiempo, el Espíritu me dijo que fuese con ellos sin vacilar. Conmigo vinieron también estos seis hermanos, y entramos en la casa de aquel varón, ¹³ que nos contó cómo había visto en su casa al ángel, que, presentándosele, dijo: Envía a Joppe y haz venir a Simón, llamado Pedro, ¹⁴ el cual te hablará palabras por las cuales serás salvo tú y tu casa. ¹⁵ Comenzando yo a hablar, descendió el Espíritu Santo sobre ellos, igual que sobre nosotros al principio. ¹⁶ Yo me acordé de la palabra del Señor cuando dijo: “Juan bautizó en el agua, pero vosotros seréis bautizados en el Espíritu Santo.” ¹⁷ Si Dios, pues, les había otorgado igual don que a nosotros, que creímos en el Señor Jesucristo, ¿quién era yo para oponerme a Dios? ¹⁸ Al oír estas cosas callaron y glorificaron a Dios, diciendo: Luego Dios ha concedido también a los gentiles la penitencia para la vida.

Es natural esta reacción de la comunidad cristiana de Jerusalén (v.1-3). Lo realizado por Pedro era algo que se salía totalmente de los cauces por los que había discurrido hasta **entonces la predicación evangélica**. Propiamente no se le reprocha el que haya predicado a los gentiles, e incluso que los haya bautizado, sino el que haya “entrado a los incircuncisos y comido con ellos” (v.3), promiscuidad humillante para Israel, a quien las Escrituras habían reservado siempre una condición de privilegio. Indirectamente se le reprocha también el que los haya bautizado, no precisamente por razón del bautismo, cosa

que se había hecho ya desde un principio en la Iglesia (cf. 6:5), sino por haberlos bautizado siendo impuros, es decir, sin pasar antes por la circuncisión.

El reproche se lo hacen “los que eran de la circuncisión” (v.2), frase cuya amplitud de significado no es fácil de concretar. Desde luego, no puede interpretarse como contraposición a otro grupo que procediese del gentilismo, tal como se usa en Col 4:11, pues no es creíble que en la comunidad de Jerusalén hubiese por esas fechas fieles incircuncisos. Tampoco juzgamos creíble que fuese la iglesia entera de Jerusalén, con los apóstoles a la cabeza, la que de modo poco menos que oficial hiciese ese reproche a Pedro; lo más probable es que se aluda a aquellos fieles de la iglesia jerosolimitana que estaban especialmente apegados a las observancias mosaicas, y cuyas tendencias volverán a aparecer varias veces en esos primeros años de la Iglesia (cf. 15:1.5; Gal 2:4.12). Aunque no debemos olvidar que todos los judío-cristianos, en general, como eran los que componían la comunidad de Jerusalén, estaban dominados más o menos por la misma mentalidad. El caso de Pedro, que en el capítulo precedente hemos comentado, es muy instructivo a este respecto (cf. 10:14-28-34). Y es que era muy difícil a los judíos, aun después de convertidos a la fe, dejar a un lado sus prerrogativas de pueblo elegido, haciendo tabla rasa de todo un sedimento de siglos, para resignarse a una situación de igualdad con los aborrecidos “paganos.” Dios no tiene prisa, y a su hora se conseguirá el objetivo. Para ello, el Espíritu Santo se encargará de ir dando los toques oportunos, como el que acaba de dar a Pedro para la admisión de Cornelio; con todo, deberá pasar aún bastante tiempo hasta que esa verdad adquiriera forma clara en el alma de los judíos convertidos a Cristo (cf. 21:20-24).

La defensa de Pedro ante el reproche que le hacen se reduce a hacerles ver que había estado guiado en cada paso por Dios, y que no haber bautizado a Cornelio y los suyos hubiera sido desobedecer a Dios (v.2-17). Su argumentación no tenía réplica; de ahí, la conclusión del relato: “Al oír estas cosas callaron y glorificaron a Dios, diciendo: Luego Dios ha concedido también a los gentiles la penitencia para la vida” (v.18).

Fundación de la iglesia de Antioquía, 11:19-26.

¹⁹ Los que con motivo de la persecución suscitada por lo de Esteban se habían dispersado, llegaron hasta Fenicia, Chipre y Antioquía, no predicando la palabra más que a los judíos. ²⁰ Pero había entre éstos algunos hombres de Chipre y de Cirene que, llegando a Antioquía, predicaron también a los griegos, anunciando al Señor, Jesús. ²¹ La mano del Señor estaba con ellos, y un gran número creyó y se convirtió al Señor. ²² Llegó la noticia de esto a los oídos de la iglesia de Jerusalén, y enviaron a Antioquía a Bernabé, ²³ el cual, así que llegó y vio la gracia de Dios, se alegró y exhortaba a todos a perseverar fieles al Señor; ²⁴ porque era hombre bueno y lleno del Espíritu Santo y de fe, y se allegó al Señor numerosa muchedumbre. ²⁵ Bernabé partió a Tarso en busca de Saulo, y hallándole, le condujo a Antioquía, ²⁶ donde por espacio de un año estuvieron juntos en la iglesia e instruyeron a una muchedumbre numerosa, tanto que en Antioquía comenzaron los discípulos a llamarse “cristianos.”

Enlazando con 8:1, cuenta aquí San Lucas los orígenes de la iglesia de Antioquía, al afirmar que fueron los dispersados con ocasión de la muerte de Esteban los que evangeli-

zaron esta ciudad (v.1g). Era Antioquía, capital de la provincia romana de Siria, la tercera ciudad del imperio por su importancia, después de Roma y Alejandría. Contaba entonces, a lo que parece, alrededor del medio millón de habitantes, y en ella eran muy numerosos los judíos, que gozaban incluso de bastantes privilegios⁹⁸. Eran célebres en el mundo entero sus jardines de Dafne, a unos 10 kilómetros de la ciudad, con sus bosques sagrados y su templo de Apolo.

A esta ciudad llegan esos dispersados con ocasión de la muerte de Esteban (v.1Q), al igual que otros se habían dispersado por Judea y Samaría (cf. 8:1.4). En un principio no predicaban sino a los “judíos” (v.16), pero hubo algunos que comenzaron a predicar también a los “griegos” (v.20). No está claro en el relato de Lucas si estos de los dispersados que predicaban a los “griegos” constituyen una misión posterior y distinta a la de los que “sólo predicaban a los judíos.” Bien puede ser que sí, pero bien puede ser también que se trate del mismo grupo de “dispersados,” entre los que algunos, de espíritu más universalista, se decidieron a extender su predicación también a los “griegos”. “Lo que sí parece cierto es que antes había tenido lugar ya la conversión de Cornelio (10:1-48), pues San Lucas la ha referido antes, y no hay motivo alguno para negar valor cronológico a la narración. Además, las palabras de Pedro en el concilio de Jerusalén: “Determinó Dios que por mi boca oyesen los gentiles la palabra del Evangelio” (15:7), claramente dan a entender que fue él quien primero dio ese paso de admisión de los gentiles en la Iglesia. La admisión de Cornelio habría sido, pues, el punto de partida para esa nueva orientación **que en Antioquía comienza a darse a la predicación del Evangelio.** Nunca se dice, es verdad, que los predicadores de Antioquía hubiesen tenido noticia de la conversión de Cornelio, pero ello parece evidente, pues el hecho había tenido enorme repercusión (cf. 11:1-2), y la manera de expresarse **de Pedro en el concilio de Jerusalén así lo aconseja.**

La predicación obtiene muy halagüeños resultados, pues “la mano del Señor estaba con los predicadores” (v.21), es decir, se notaba a través de diversas señales y prodigios una especial intervención por parte de Dios (cf. 4:30). Llegada la noticia a Jerusalén, envían allá a Bernabé, “hombre bueno y lleno del Espíritu Santo” (v.22-24), del cual ya teníamos referencias en los capítulos anteriores (cf. 4:36-37; 9:27). No se especifica cuál era concretamente la misión de Bernabé; pero, ciertamente, no era sólo en orden a informar a los apóstoles, pues vemos que no regresa a Jerusalén. Más bien debió confiársele el que se hiciese cargo personalmente de la situación, asegurándose de que la doctrina que se predicaba era exacta y procurando evitar los roces con los cristianos procedentes del judaísmo. La misión era en extremo delicada, pero Bernabé la debió llevar a cabo con sumo tacto y clara visión de la realidad, pues, en poco tiempo, una “gran muchedumbre” se convierte al Señor (v.24). Y otro gran mérito suyo fue que, viendo que la mies era abundante, va a Tarso en busca de Saulo, el futuro gran apóstol, a quien sabía libre de prejuicios judaicos y con una misión para los gentiles (cf. 9:15; 22:21), trabajando luego juntos durante un año en Antioquía (v.25-26; cf. 9:30). El había sido quien le había introducido ante los apóstoles (9:27), y él es ahora quien le introduce definitivamente en el apostolado.

El éxito es tal que, desde este momento, el centro de gravedad de la nueva religión, hasta entonces en Jerusalén, puede decirse que comienza a trasladarse a Antioquía. Aquí nos encontramos con una “muchedumbre numerosa” de creyentes (v.26), y de aquí partirán luego las grandes expediciones apostólicas de Pablo por Asia Menor y Europa, que darán ya un carácter plenamente universal a la nueva religión, con comunidades cris-

tianas florecientes en las principales ciudades del imperio (cf. 13:1-21:19). Fue precisamente en Antioquía, a raíz de la predicación de Bernabé y Saulo, donde a los convertidos a la nueva fe comienza a dárseles el nombre de “cristianos” (v.26). Y es que hasta entonces, al menos ante el gran mundo, no se les distinguía de los judíos, dado que la nueva religión **se predicaba sólo a judíos, y, para los que se convertían**, la Ley y el templo seguían conservando todo su prestigio (cf. 2:46; 3:1; 15:5; 21:20). Es ahora cuando, con la conversión también de gentiles, comienzan a aparecer ante el mundo como algo distinto y adquieren personalidad pública. De ahí la creación de un nombre especial, el de cristianos. Parece que fue el pueblo gentil de Antioquía el que primero comenzó a usar este nombre para designar a los seguidores de la nueva religión, considerando sin duda el apelativo “Cristo” (*Ungido*) como nombre propio, de donde derivaron el adjetivo “cristiano.” Ni es de creer que este nombre se diese solamente a los fieles de origen gentil, como han afirmado algunos. Lo mismo los textos de los Hechos (11:26; 26:28) que el de la carta de San Pedro (1 Pe 4:16), únicos tres lugares de la Escritura en que aparece este nombre, parecen tener claramente sentido general ¹⁰⁰.

Según algunos autores, habría sido también en Antioquía donde comienza a dársele a Jesucristo el título de “Señor.” Mientras hasta aquí se habría hablado de Jesús como “Cristo” o “Mesías” (cf. 2:31; 3:20; 4:26; 5:42; 8:5; 9:22), ahora se comenzaría a hablar de él como “Señor.” De hecho, la predicación se hace “anunciando al Señor Jesús” (v.20), y los antioquenos “se convierten al *Señor*” (v.21.24), y Bernabé les exhorta a “perseverar fieles al Señor” (v.23). Y es que el título “Cristo” (= *Mesías*) respondía más bien a una concepción judía, y decía muy poco a un auditorio gentil; por eso se habría preferido el de “Señor” (Kúpios), título entonces muy usado para designar ora al emperador (cf. 25:26), ora a otras personas de elevado rango. Con frecuencia se unía también a nombres de divinidades, por lo que, en la mentalidad popular, tal título estaba como revestido **de cierto color sagrado, y era muy apto para aplicarlo a Jesucristo.**

Creemos, sin embargo, que la conclusión va demasiado lejos. No negamos que ante el auditorio gentil de Antioquía fuera preferido el título de “Señor,” como más expresivo que el de “Mesías”; pero ciertamente no comenzó entonces a aplicarse ese título a Jesucristo, como ya explicamos ampliamente al comentar Act 2:36.

La iglesia de Antioquía envía limosnas a Jerusalén, 11:27-30.

²⁷ **Por aquellos días bajaron de Jerusalén a Antioquía profetas, ²⁸ y levantándose uno de ellos, por nombre Agabo, vaticinaba por el Espíritu una grande hambre que había de venir sobre toda la tierra, y que vino bajo Claudio. ²⁹ Los discípulos resolvieron enviar socorro a los hermanos que habitaban en Judea, ³⁰ cada uno según sus facultades, y lo hicieron, enviéndoselo a los presbíteros por medio de Bernabé y Saulo.**

Varias veces aluden los historiadores romanos a los estragos causados por el hambre en diversas regiones del imperio bajo el reinado de Claudio (41-54). También Josefo se refiere al mismo tema en tres ocasiones, haciendo notar que fue sobre todo en tiempos del procurador Tiberio Alejandro (a. 46-48) cuando más gravemente el hambre afectó a Palestina ¹⁰¹. Está, pues, en perfecta armonía con los documentos profanos esa alusión de Lucas al hambre predicha por Agabo, “... que vino bajo Claudio” (v.28).

Lo que ya no está tan claro es el nexo cronológico entre *predicción* de Agabo, *colecta* para Jerusalén y *hambre* bajo Claudio ¹⁰². Desde luego, no creemos, en contra de lo que algunos han querido deducir, que las palabras “la cual vino bajo Claudio” demuestren que, al tiempo de esa predicción, Claudio no reinaba aún y, por tanto, la bajada de Agabo a Antioquía haya de ponerse antes del año 41. Tampoco es necesario que la colecta de Antioquía coincida exactamente con la época de mayor carestía en Palestina, que, al decir de Josefo, habría sido en los años 45-48 bajo los procuradores Cuspio Fado y Tiberio Alejandro. Más bien creemos, atendido el conjunto del relato, que nos hallamos hacia el año 44, pues es el año en que murió Herodes; y la vuelta de Pablo y Bernabé a Antioquía, una vez entregada la colecta en Jerusalén, parece relacionada cronológicamente con la muerte de Herodes (cf. 12:23-25). Habría sido entonces, años 43-44, cuando tuvo lugar la predicción de Agabo y la colecta para Jerusalén. Eran también años de carestía, como, en general, durante todo el reinado de Claudio; aunque el agobio mayor, por lo que se refiere a Palestina, viniera luego en los años 45-48, a cuya etapa más crítica aludiría (en futuro) la profecía de Agabo. Los fieles de Antioquía no habrían esperado a esa etapa más crítica para organizar y enviar su colecta, sino que lo habrían hecho antes, en previsión del futuro; tanto más que, sin duda, tenían noticia de la penuria, agravada ahora por las carestías, en que se desenvolvía la comunidad de Jerusalén, penuria que seguirá también en el futuro y que obligará a San Pablo a organizar frecuentes colectas en su favor (cf. Rom 15:26; 1 Cor 16:1; Gal 2:10).

Llama la atención que la colecta sea enviada “a los presbíteros” (v.30), sin mencionar para nada a los apóstoles. ¿Quiénes eran estos “presbíteros”? Desde luego, parece claro que se trata de los mismos personajes de que se vuelve a hablar más adelante, juntamente con los apóstoles, y que constituían una especie de colegio o senado que ayudaba a éstos en el gobierno de la comunidad jerosolimitana (cf. 15:2.4.6.22.23; 16:4; 21,18). El hecho de que los “apóstoles” no sean aquí aludidos quizá sea debido a que, por ser tiempos de persecución (cf. 12:1-2), o bien estaban en la cárcel, como expresamente se nos dice de Pedro (12:4), o bien se habían ausentado ya de Jerusalén, como vemos que hace el mismo Pedro, una vez liberado (12:17). También pudiera ser que no se aluda a ellos simplemente porque se trataba de un asunto de orden material, como era la distribución de limosnas, y los apóstoles ya anteriormente habían mostrado su propósito de dejar a otros esos menesteres (cf. 6:2). La cosa es dudosa.

Mas sea como fuere, ciertamente la misión de los “presbíteros” cristianos, que en este lugar aparecen por primera vez, no debe reducirse a funciones exclusivamente de administración temporal, pues poco después les vemos intervenir en funciones de tipo doctrinal y de gobierno (cf. 15:6; 16:4; 21:18-23). Pablo y Bernabé, tomando, sin duda, por modelo lo que se hacía en Jerusalén, los ponen al frente de las comunidades por ellos fundadas (14:23); y en las pastorales se habla de ellos como de algo regularmente establecido en todas las iglesias (cf. 1 Tim 5:17-19; Tit 1:5). A estos “presbíteros” hay que equiparar los “obispos,” de que se habla en otros lugares (cf. 20:28; Flp 1:1; 1 Tim 3:2; Tit 1:7), pues, según todos los indicios, se trata de términos sinónimos e intercambiables, sin que haya que ver en ellos todavía la diferencia que tales nombres indicarán más tarde. Parece ser que, mientras duró el templo y con él el sacerdocio de la antigua Ley, el término *sacerdotes* (ἱερείς) quedó reservado para los ministros del culto mosaico, adoptando los cristianos para, sus sacerdotes o dignatarios locales el de “presbíteros” u “obispos,” términos de uso entonces bastante corriente en organizaciones judías y griegas. Con esos

términos quedarían significados **los presbíteros** en el sentido actual, es decir, los sacerdotes del segundo grado de la jerarquía; los **obispos**, en el sentido que nosotros entendemos esa palabra, habrá que buscarlos en Tito, Timoteo, Marcos, Lucas y otros colaboradores de los apóstoles, quienes, a juzgar por los datos que nos ofrecen las pastorales, estaban revestidos, al menos al final de la vida de San Pablo, de amplios poderes para establecer “**diáconos**” y “presbíteros-obispos” en las iglesias particulares¹⁰³. El valor prácticamente sinónimo entre “presbítero” y “obispo,” lo mismo en los Hechos que en las Epístolas paulinas, atestigua un período de organización y de jerarquía todavía inicial, pues unos cincuenta años más tarde, en las cartas de San Ignacio de Antioquía, existirá ya una clara distinción de términos, apareciendo el “obispo” en el vértice de la jerarquía, y debajo de él los “presbíteros” y “diáconos”¹⁰⁴.

La colecta es enviada por medio de Bernabé y Saulo (v.βo). Es ésta la segunda vez que San Pablo visita Jerusalén después de su conversión; suele llamarse “viaje de las colectas.” Anteriormente había hecho ya una primera visita a la ciudad santa, partiendo desde Damasco (cf. 9:26). Hay autores que quieren identificar este “viaje de las colectas” con el de Gal 2:1-10, igual que hemos identificado el que hizo desde Damasco (9:26) con el de Gal 2:18. Sin embargo, como en su lugar explicaremos, no es con este de las colectas, sino con el que hizo para asistir al concilio de Jerusalén (15:2-30) con el que debe identificarse el de Gal 2:1-10. Lo que sucede es que, en la carta a los Gálatas, salta del primer viaje (Gal 1:18) al tercero (Gal 2:1), sin mencionar el “viaje de las colectas,” debido a que no pretende dar una lista completa de sus viajes, sino sólo recordar aquellos que interesan a su propósito de hacer ver que no ha recibido su evangelio de los hombres, sino mediante revelación de Jesucristo; y para esa finalidad de nada servía recordar el “viaje de las colectas,” sin alcance alguno doctrinal¹⁰⁵.

Muerte de Santiago y prisión de Pedro, 12:1-5.

¹ Por aquel tiempo, el rey Herodes se apoderó de algunos de la iglesia para atormentarlos. ² Dio muerte a Santiago, hermano de Juan, por la espada. ³ Viendo que esto les caía bien a los judíos, llegó a apresar también a Pedro. ⁴ Era por los días de los Ázimos y, tomándole, le metió en la cárcel, encargando su guarda a cuatro escuadras de a cuatro soldados con el propósito de exhibirle al pueblo después de la Pascua. ⁵ En efecto, Pedro era custodiado en la cárcel; pero la Iglesia oraba con mucho fervor a Dios por él.

La expresión “por aquel tiempo” (v.1), aunque algo imprecisa, indica cierta concatenación de lo que va a seguir con los hechos precedentes; y más aún, atendido el v.25, del que parece deducirse que, durante los hechos aquí narrados, los comisionados de Antioquía, Bernabé y Saulo (cf. 11:30), estaban en Jerusalén.

El Herodes aludido (v.1) es Herodes Agripa. I, nieto de Herodes el Grande, el asesino de los inocentes (Mt 2:16), y sobrino de Herodes Antipas, el que hizo matar a Juan Bautista (Mt 14:1-12). Era hijo de Aristóbulo, a quien su propio padre, Herodes el Grande, hizo matar en el año 7 a. C., cuando el pequeño Agripa tenía solamente tres años. Fue enviado a Roma con su madre Berenice, y educado en la corte imperial. Muerta su madre, llevó una vida desordenada y aventurera, hasta el punto de que Tiberio, poco antes de su muerte, en el año 37 d. C., le hizo encarcelar. Al subir al trono Calígula (a. 37-41), su compañero en el desenfreno, le colmó de beneficios y le nombró rey, dándole algunos

territorios en la Palestina septentrional, que habían pertenecido a Filipo y Lisania, como tetrarcas (cf. Lc 3:1). Poco después, en el año 39, al caer en desgracia Herodes Antipas, le agregó los territorios de Galilea y Perea. Más tarde, Claudio, en seguida de subir al trono, a principios del año 41, le añadió Judea y Samaría, de modo que prácticamente logra volver a reunir bajo su cetro todos los territorios que habían pertenecido a su abuelo, Herodes el Grande ¹⁰⁶. Hijos suyos fueron Herodes Agripa II, Berenice y Drusila, personajes de quienes San Lucas hablará más adelante (cf. 24:24; 25:13).

Este era el hombre que iba a enfrentarse con la naciente Iglesia. Muy hábil para ganarse el favor de los poderosos, procuraba ganarse también las simpatías y afecto de sus subditos. Josefo cuenta a este respecto detalles muy interesantes ¹⁰⁷. Parece que su persecución contra los cristianos, más que de animosidad personal contra ellos, procedía de este su deseo de congratularse más y más con los judíos (cf. v.3). Al contrario que en la anterior persecución, cuando la muerte de Esteban (cf. 8:1), parece que ahora se busca sobre todo a los apóstoles (v.2-3); sin duda que éstos, después de lo de Gornelio y de la predicación en Antioquía, admitiendo a los gentiles, se habían ido enajenando el apoyo popular, de que gozaban en un principio (cf. 2:47; 4:33; 5:13), de ahí ese “viendo que esto era grato a los judíos” (v.3). Quería ahora el pueblo que se fuera directamente a los jefes, pues la nueva religión se seguía difundiendo de manera alarmante y peligraban los privilegios de Israel.

Es curioso que San Lucas, que tan por menudo cuenta la muerte de Esteban (cf. 6:8-7:60), no dé detalle alguno sobre la muerte de Santiago, contentándose con decir que fue ejecutado “por la espada” (v.2) es decir, decapitado. Probablemente ello es debido a una razón de tipo literario; es, a saber: la de no desviar la atención del lector del tema principal, que, en todo el pasaje, es Pedro. Este Santiago decapitado por Herodes es Santiago el Mayor, hermano de San Juan, y uno de los tres predilectos del Señor (cf. Mc 5:37; 9:2; 14:33). No debe confundirse con Santiago el Menor, hijo de Alfeo (cf. Mt 10:3), del cual se hablará luego en el v.17. Fue el primero de los apóstoles que derramó su sangre por la fe; con su martirio queda cumplida la predicción del Señor de que “bebería su cáliz” (cf. Mt 20:23). Una venerable tradición lo considera como el primer evangelizador de España. Sin embargo, los testimonios son bastante tardíos ¹⁰⁸, y, desde luego, resulta muy difícil creer que antes del año 44, fecha de su muerte, se predicase ya públicamente a los gentiles el evangelio en España, cuando vemos que San Lucas considera como una novedad lo de Antioquía (cf. 11:20-26), y que, incluso años más tarde, se discuta aún agriamente la cosa, que resolverá de modo definitivo el concilio de Jerusalén (cf. 15:1-29).

Por lo que respecta al encarcelamiento de Pedro, nos dice San Lucas que era “por los días de los Ázimos” (v.4; cf. 20:6; Mt 26:17), es decir, durante las fiestas pascales (14-21 de Nisán), llamadas también de los “Ázimos,” porque en esos días estaba prohibido comer pan fermentado (cf. Ex 12:6-20). La guardia que Herodes manda poner en la cárcel es severísima, destinando cuatro escuadras de soldados al efecto (v.4). Cada escuadra se componía de cuatro soldados, dos de los cuales quedaban de guardia fuera de la puerta del calabozo (v.10), y los otros dos permanecían continuamente junto al preso (v.6). No todas las escuadras estaban de servicio al mismo tiempo, sino que, conforme era costumbre, se iban alternando de tres en tres horas, es decir, en cada una de las cuatro partes en que estaba dividido el día (prima, tercia, sexta y nona) y en cada una de las cuatro correspondientes vigilias de la noche. Sin duda, Herodes tomaba todas estas precau-

ciones para evitar que se repitiera la inexplicable evasión llevada a cabo anteriormente por el mismo Pedro (cf. 5:19) y de la que seguramente estaba informado.

Pero mientras así era encarcelado Pedro y se tomaban todas esas precauciones, la Iglesia “oraba con mucho fervor a Dios por él” (v.5).

Liberación milagrosa de Pedro, 12:6-17.

⁶ La noche anterior al día en que Herodes se proponía exhibirle al pueblo, hallándose Pedro dormido entre dos soldados, sujeto con dos cadenas y guardada la puerta de la prisión por centinelas, ⁷ un ángel del Señor se presentó, y el calabozo se iluminó; y golpeando a Pedro en el costado, le despertó, diciendo: Levántate pronto; y se cayeron las cadenas de sus manos” ⁸ El ángel añadió: Cíñete y cálzate tus sandalias. Hízolo así. Y agregó: Envuélvete en tu manto y sigúe Mc. ⁹ Y salió en pos de él. No sabía Pedro si era realidad lo que el ángel hacía; más bien le parecía que fuese una visión. ¹⁰ Atravesando la primera y la segunda guardia, llegaron a la puerta de hierro que conduce a la ciudad. La puerta se les abrió por sí misma, y salieron y avanzaron por una calle, desapareciendo luego el ángel. ¹¹ Entonces Pedro, vuelto en sí, dijo: Ahora me doy cuenta de que realmente el Señor ha enviado su ángel y me ha arrancado de las manos de Herodes y de toda la expectación del pueblo judío. ¹² Reflexionando, se fue a la casa de María, la madre de Juan, por sobrenombre Marcos, donde estaban muchos reunidos y orando. ¹³ Golpeó la puerta del vestíbulo y salió una sierva llamada Rodé, ¹⁴ que, luego que conoció la voz de Pedro, fuera de sí de alegría, sin abrir la puerta, corrió a anunciar que Pedro estaba en el vestíbulo. ¹⁵ Ellos le dijeron: Estás loca. Insistía ella en que era así; y entonces dijeron: Es su ángel. ¹⁶ Pedro seguía golpeando, y cuando le abrieron y le conocieron, quedaron estupefactos. ¹⁷ Haciéndoles señal con la mano de que callasen, les contó cómo el Señor le había sacado de la cárcel, y añadió: Contad esto a Santiago y a los hermanos. Y salió, yéndose a otro lugar.

Toda esta escena de la liberación de Pedro es de un subidísimo realismo y está llena de colorido. Probablemente San Lucas recibió su información directamente del mismo Pedro; y, por lo que se refiere a los animados incidentes en casa de María, la madre de Juan Marcos (v.1a-17), muy bien pudo ser el mismo Marcos, sin duda testigo ocular, quien le contara todos esos pintorescos detalles.

De este Juan Marcos, primo de Bernabé (cf. Col 4:10), se vuelve a hablar luego en el v.25- Acompañará a Bernabé y Pablo al principio de su primer viaje apostólico (cf. 13:5); pero luego les abandonará, cuando los dos misioneros, dejando Chipre, pasan a Asia (cf. 13:13). Al comenzar el segundo viaje apostólico, Pablo no quiere llevarle consigo, a pesar de las instancias de Bernabé, por lo que se produjo cierto disentimiento entre ambos apóstoles, embarcándose para Chipre con Bernabé (cf. 15:37-39). Más tarde le volvemos a encontrar entre los colaboradores de San Pablo (cf. Col 4:10; Flm 24; 2 Tim 4:11). También aparece como discípulo y colaborador de San Pedro (1 Pe 5:13). Es el autor del segundo evangelio. Debía ser de familia algo acomodada, pues vemos que su madre poseía casa en Jerusalén, lo suficientemente amplia para que sirviera de lugar de reunión a los cristianos (v.12). Es probable que sea la misma casa en que, después de la

ascensión del Señor, **se reunían los apóstoles en espera de la venida del Espíritu Santo** (cf. 1:13).

A esta casa de María, madre de Juan Marcos, llega Pedro, una vez liberado de la prisión, probablemente la torre Antonia, lugar en que ciertamente fue encarcelado más tarde San Pablo (cf. 22:24). Es natural que los reunidos en casa de María, ante lo insólito del caso, no dieran crédito en seguida a lo que decía la criada. La exclamación “es su ángel” (v.15) llama un poco la atención. Parece suponer en aquellos cristianos la idea de ángeles que toman la voz de sus protegidos, una especie de “doble” espiritual. Desde luego, el judaísmo, bajo cuyo influjo estaban aquellos primeros cristianos, tenía por aquella época una angelología muy desarrollada; aunque, por lo demás, también Jesucristo, en líneas generales, había hablado de ángeles destinados a la custodia de los seres humanos (cf. Mt 18:10).

Pedro, como es natural, no quiere detenerse en casa de María. Una medida de elemental prudencia exigía que saliese cuanto antes de Jerusalén. Por eso, después de avisar a los reunidos que “cuenten todo a Santiago,” él se fue “a otro lugar” (v.17). Este Santiago es indudablemente el mismo que luego vemos aparecer al frente de la iglesia de Jerusalén (15:13-21; 21:18; 1 Cor 15:7; Gal 2:9-12) y a quien San Pablo llama “hermano del Señor” (Gal 1:19). Como ya explicamos al comentar 1:14, creemos que se trata del apóstol Santiago, llamado el Menor. No sabemos si estaba escondido en la ciudad o se había alejado de ella.

En cuanto a poder concretar ese “otro lugar” a que se dirige San Pedro, se han hecho muchas hipótesis. Lo más probable es que se trate de Antioquía o de Roma. Algunos prefieren Antioquía, pues bastantes testimonios antiguos y también la liturgia le consideran como el primer obispo de esa ciudad ¹⁰⁹, y parece que hubo de ser en esta ocasión cuando fuera a residir allí. Desde luego, no cabe duda de que San Pedro estuvo en Antioquía (cf. Gal 2:11); pero que fuera precisamente en esta ocasión, eso ya no consta. El hecho de que no se le mencione luego entre los personajes de esa iglesia (cf. 13:1-3), más bien es argumento en contra. Lo más probable es que ese “otro lugar” sea Roma. Es precisamente la época en que nos encontramos. Ciertamente extraña que Lucas no cite a Roma por su nombre; pero, como en otras ocasiones parecidas (cf. Lc 9:56), quizás sea ello debido a una razón de tipo literario, la de no verse como obligado a continuar narrando hechos de Pedro. Despide así a su personaje, dejando sin señalar ese “otro lugar”; en adelante, el centro de sus narraciones será únicamente Pablo. Si vuelve a nombrar a Pedro es sólo incidentalmente y, desde luego, en relación con los hechos de Pablo (cf. 15:7-12). Advirtamos, sin embargo, que esa alusión incidental a Pedro es para nosotros de gran valor, demostrando que hacia el año 49, en el concilio apostólico, Pedro estaba de nuevo en Jerusalén. Es la última vez que su nombre aparece en los Hechos.

La muerte del perseguidor, 12:18-23.

¹⁸ Cuando se hizo de día, se produjo entre los soldados no pequeño alboroto por lo que habría sido de Pedro. ¹⁹ Herodes, le hizo buscar, y no hallándole, interrogó a los guardias y los mandó conducir al suplicio. Luego, bajando de la Judea, residió en Cesárea. ²⁰ Estaba irritado contra los tirios y sidonios, que, de común acuerdo, se presentaron a él, y habiéndose ganado a Blasto, camarero del rey, le pidieron la reconciliación, por cuanto su región se abastecía del territorio del rey. ²¹ El día señalado, Herodes, vestido de las vestidu-

ras reales, se sentó en su estrado y les dirigió la palabra.²² Y el pueblo comenzó a gritar: Palabra de Dios y no de hombre.²³ Al instante le hirió el ángel de Señor, por cuanto no había glorificado a Dios, y, comido de gusanos, expiró.

El proceder de Herodes con los guardias, al enterarse que habían dejado escapar a Pedro (v.19), no debe extrañar. Era el habitual en estos casos (cf. 16:27; 27:42). Ciertamente que intentarían convencerle de que no había habido negligencia ni complicidad por parte de ellos, pero es natural que la cosa no fuera fácil. El hecho de que los soldados no parecen enterarse de lo acaecido hasta que “se hizo de día” (v.18), demuestra que la huida de Pedro debió tener lugar en la cuarta y última vigilia de la noche; pues, de lo contrario, los soldados del relevo siguiente se habrían dado cuenta de la ausencia del prisionero y habrían dado la voz de alarma antes de que se hiciese de día. El castigo, sin embargo, es probable que se aplicase a las “cuatro escuadras de soldados” (cf. v.4), pues ¿cómo constaba a Herodes con certeza en qué momento había escapado Pedro?

La bajada de Herodes a Cesárea (v.19) debió ser poco después de terminadas las fiestas de Pascua (cf. v.4). Cesárea, ciudad que ya nos es conocida por lo de Cornelio (cf. 10:1), era su residencia habitual, igual que lo fue luego de los procuradores romanos que le sucedieron en el gobierno de Judea (cf. 23:23-24; 25:1-4). En esta ciudad iba a acabar muy pronto sus días. San Lucas nos cuenta con bastante detalle las circunstancias de su muerte (v.20-23). También Josefo se *refiere* a este mismo hecho de la muerte de Herodes en Cesárea¹¹¹. Entre uno y otro hay perfecta coincidencia en lo sustancial: un solemne acto público en que Herodes se presenta deslumbradoramente vestido, adulaciones por parte del pueblo (evidentemente no judíos) aclamándole como a un dios, agrado de Herodes ante esas aclamaciones blasfemas, súbita muerte del rey.

Hay, sin embargo, dos diferencias: la de que, según los Hechos, ese solemne acto público era una recepción a una embajada de tirios y sidonios, mientras que, según Josefo, eran unas fiestas en honor de Claudio; y la de que, según los Hechos, “le hirió el ángel del Señor.. y expiró,” mientras que, según Josefo, fue atacado súbitamente de fuertes dolores intestinales y, trasladado a su palacio, murió al cabo de cinco días de agonía. Pero, en realidad, ambas diferencias son fácilmente conciliables. En efecto, las fiestas en honor del emperador no solamente no excluían la legación de tirios y sidonios, sino que más bien eran una oportuna ocasión para recibir tal embajada; tendríamos únicamente que las fuentes de información son distintas en Josefo y en Lucas. Y en cuanto al “ángel del Señor” que hiere al rey, muy bien puede considerarse simplemente como una manera de hablar de Lucas, atribuyendo directamente a Dios, causa primera, lo que en nuestro lenguaje ordinario atribuimos a causas humanas, que es lo que haría Josefo. Ello es frecuente en la Biblia. Como, en fin de cuentas, es Dios quien en su admirable providencia — salva la libertad humana — lo mueve y orienta todo, los autores sagrados, que miran las cosas desde un plano muy alto, dan un salto hasta la causa primera, sin detenerse en la parte externa y visible de las causas segundas. Lo más probable, a juzgar por los datos que da Josefo, es que se trate de un ataque de apendicitis con determinadas complicaciones. Desde luego, Lucas nunca dice que ese “ángel del Señor” que hiere a Herodes fuese visible ni al rey ni a los espectadores; y el hecho de que le hiere “al instante” (παραχρήμα) de recibir los honores *divinos*, pero muere “comido de gusanos,” parece exigir algún intervalo de tiempo antes de la muerte¹¹².

Esta noticia de Josefo referente a la muerte de Herodes es para nosotros de un valor extraordinario, sobre todo por lo que respecta a cuestiones de cronología. Dice, en efecto, Josefo, en el lugar antes citado, que Herodes murió “después de cumplirse tres años de su reinado sobre toda Judea,” cuando estaba celebrando en su reino grandes fiestas en honor del emperador. Esto nos lleva claramente a la primavera — verano del año 44. A principios de ese año había regresado Claudio triunfante de su expedición a las Islas Británicas, celebrándose en Roma grandes festejos en su honor ¹¹³. Estos festejos se fueron extendiendo luego a las diversas provincias del imperio, y es obvio que Herodes, como rey vasallo, hubiese de asociarse a la alegría general.

La embajada de tirios y sidonios, a que alude San Lucas (v.20-21), habría tenido lugar durante esas fiestas. Al parecer, por lo que puede leerse entre líneas, los habitantes de Tiro y de Sidón, dos puertos de mucho tráfico en la antigüedad, tenían irritado a Herodes, probablemente por rivalidades comerciales con el puerto de Cesárea. Hasta es posible que, como represalia, Herodes hubiese puesto restricciones a la tradicional exportación a Fenicia del trigo de Palestina, que tan abundantemente se producía, particularmente en la llanura de Sarón (cf. Re 5:9-11; Ez 27:17). Por eso, tratan ahora los tirios y sidonios de arreglar las cosas y llegar a una avenencia, debido a que “su región se abastecía del territorio del rey” (v.20).

Bernabé y Saulo regresan a Antioquía, 12:24-25.

²⁴ **La palabra del Señor más y más se extendía y se difundía.** ²⁵ **Bernabé y Saulo, cumplido su ministerio, volvieron de Jerusalén, llevando consigo a Juan, llamado Marcos.**

Dos importantes noticias nos da San Lucas en esta breve perícopa: que la palabra del Señor se difundía más y más (v.24), y que Bernabé y Saulo, cumplido su ministerio, regresaron a Antioquía, llevando consigo a Juan Marcos (v.25).

La primera noticia es como un resumen de la situación antes de pasar a un nuevo tema, tal como acostumbra a hacer Lucas (cf. 6:7; 9:31). Con la muerte del perseguidor, la Iglesia ha recobrado la libertad. Sabemos, en efecto, que Claudio quiso entregar el reino de Herodes a su hijo Agripa II, joven de diecisiete años, a la sazón educándose en Roma, pero fue disuadido por sus consejeros y hubo de abandonar la idea ¹¹⁴, pasando de nuevo esos territorios a ser gobernados por procuradores, el primero de los cuales fue Guspio Fado (a.44-46). Las luchas más o menos manifiestas entre los judíos y los nuevos procuradores **tuvieron como efecto el que la Iglesia gozase de más libertad.**

En cuanto a la segunda noticia, claramente se ve la intención de Lucas de continuar la narración de 11:29-30. El hecho de que haya diferido la continuación hasta este momento induce a pensar que, durante los hechos anteriormente narrados (prisión de Pedro y muerte de Herodes), Bernabé y Saulo se hallaban en Jerusalén, y que su vuelta a Antioquía ha de colocarse, casi con toda certeza, en la segunda mitad del año 44 ¹¹⁵. Probablemente fue en esta ocasión, **estando en Jerusalén, cuando San Pablo tuvo** la célebre visión a que alude en su segunda carta a los Corintios, que dice haberle acaecido “catorce años antes” (2 Cor 12:2-4). Esta carta, como en su lugar demostraremos, está escrita, según todos los indicios, a fines del año 57.

III. Difusión de la Iglesia en el Mundo Greco-Romano, 13:1-28:31.

Bernabé y Saulo, elegidos para el apostolado a los gentiles, 13:1-3.

¹ Había en la iglesia de Antioquía profetas y doctores: Bernabé, Simeón, llamado Niger, y Lucio de Cirene; Manahem, hermano de leche del tetrarca Herodes, y Saulo. ² Un día, mientras celebraban la liturgia en honor del Señor y guardaban los ayunos, dijo el Espíritu Santo: Segregadme a Bernabé y a Saulo para la obra a que los he llamado. ³ Entonces, después de orar y ayunar, les impusieron las manos y los despidieron.

Comienza una nueva etapa en la historia de la Iglesia, con extensión de la predicación evangélica al mundo gentil. Propiamente esta etapa había comenzado ya con la predicación a los gentiles en Antioquía (11:20-26), después del arranque inicial dado por Pedro (10:1-11:18); pero es ahora, al iniciarse las grandes expediciones apostólicas a través del imperio romano, cuando de hecho esa predicación adquiere carácter plenamente universal.

La escena que aquí reproduce San Lucas (v.1-3) es el punto de partida para esas grandes expediciones. Nos hallamos en la **iglesia de Antioquía**, cuya fundación e importancia ya nos son conocidas (cf. 11:19-30). Bernabé y Saulo habían regresado de Jerusalén, cumplida la misión que se les había encomendado sobre las colectas (12:25). **El Espíritu Santo**, lo mismo que en otras ocasiones de importancia (cf. 2:4; 8:29; 10:19; 15:28; 16:6-7; 20:23), es también aquí quien toma la decisión. En efecto, mientras la iglesia se hallaba reunida, “celebrando la liturgia ¹¹⁶ en honor del Señor (λειτουργούντων δε αὐτῶν τῷ Κυρίῳ) y ayunando,” dice el Espíritu Santo a través de alguno de los profetas allí presentes: “Segregadme a Bernabé y a Saulo para la obra a que los he llamado” (v.2). No se dice ahí explícitamente cuál es esa “obra,” pero por la continuación del relato se ve claramente que se trataba del apostolado entre los gentiles, y que así lo entendieron los allí reunidos (v.3). De Saulo ya Dios había revelado anteriormente que había sido elegido para este apostolado (cf. 9:15; 22:21; 26:17); de Bernabé nada sabíamos a este respecto, a no ser que queramos verlo insinuado en el hecho de haber sido elegido por los apóstoles para que fuese a Antioquía, una vez que se tuvo noticia de que había comenzado allí la predicación a los gentiles (cf. 11:22).

Ante esa orden del Espíritu Santo, “después de orar y ayunar, les impusieron las manos y los despidieron” (v.3). Probablemente, como parece insinuar ese “después de orar y ayunar,” esto se hizo en una reunión posterior, no en la misma **en que habían recibido la orden del Espíritu Santo**.

Hasta aquí, si nos quedamos en estas líneas generales, la cosa no ofrece grave dificultad. Pero hay en la narración de San Lucas algunos puntos oscuros, que han dado lugar a muchas discusiones, y que conviene analizar. Nos referimos sobre todo a poder concretar quiénes son esos “profetas y doctores” que parecen estar a la cabeza de la iglesia de Antioquía (v.1), y cuál es el significado de la “imposición de manos” sobre Pablo y Bernabé (v.3).

Referente a los “profetas y doctores,” se nos da el nombre de cinco, repartidos en dos grupos: uno de tres y otro de dos. Suponen algunos que los tres primeros serían “pro-

fetas,” y los dos últimos, “doctores”; pero nada podemos afirmar con certeza. Ocupa el primer lugar de la lista Bernabé, que debía ser algo así como el administrador apostólico de aquella iglesia (cf. 11:22-24); el último lo ocupa Saulo, el antiguo perseguidor convertido, que había sido llevado allí por Bernabé (cf. 11:25). De los otros tres (Simeón, Lucio y Manahem) nada sabemos, sino lo que aquí dice San Lucas. El hecho de que Lucio se presente como “de Cirene” da derecho a pensar que pertenezca al grupo de dispersados con ocasión de la muerte de Esteban que evangelizaron Antioquía (cf. 11:20). De Manahem se dice que era “hermano de leche (σύντροφος) del tetrarca Herodes,” lo cual puede interpretarse, o en sentido más general de “educado juntamente,” o en sentido más estricto, en cuanto que su madre hubiera sido elegida para nodriza del pequeño Herodes. Evidentemente se trata de Herodes Antipas, el que aparece cuando la vida pública de Jesucristo (cf. Mc 6:14; Lc 23:8), único de los Herodes que llevó el título de “tetrarca.”

Supuestos estos datos, la cuestión fundamental, y fuertemente debatida, es la de determinar cuál es el cargo u oficio que late bajo los nombres “profetas y doctores.” De “profetas,” no de “doctores,” se habla también en 11:27-28 y 15:32. Parece que desarrollaban su misión sobre todo en la liturgia comunitaria, y eran designados con esos nombres por razón de su función: los que anuncian el mensaje bajo el impulso e **iluminación del Espíritu (= profetas)**, y los dedicados a la instrucción cristiana ordinaria explicando la parádoxis o tradición apostólica (= doctores). A ellos alude también Pablo (cf. 1 Cor 12:28; Ef 4:11) y la *Didaché* (13:1-3; 15:1-2), obra perteneciente a la primera generación cristiana, no posterior quizá a los mismos evangelios sinópticos.

Según todos los indicios, estos “profetas” y “doctores” pertenecían al ministerio regular eclesiástico y, en definitiva, eran los que, junto con los apóstoles, llevaban en un principio la dirección de las comunidades. Hay un texto en la *Didaché*, que creo puede darnos bastante luz en toda esta cuestión. El texto viene a continuación de una instrucción relativa a la eucaristía, y dice así: “Elegios, pues, obispos y *diáconos* dignos del Señor..., pues también ellos os administran el ministerio de los *profetas* y *doctores*.” Y añade: “No les despreciéis, pues ellos son los honorables entre vosotros, juntamente con los profetas y doctores” (15:1-2). Parece claro que el autor de la *Didaché*, al menos por lo que se refiere a su comunidad, está escribiendo en el momento de transición del ministerio de *profetas* y *doctores* al de *obispos* y *diáconos*. No porque éstos hayan de excluir a aquéllos, sino porque aquéllos, ordinariamente de condición itinerante (cf. *Did.* 11:1-13:7), no estaban siempre de asiento en la comunidad, y para la “fracción del pan” se necesitaba algo más estable. De ahí ese: “elegios, *pues*, ..,” a continuación de la instrucción sobre la eucaristía, y de ahí también ese: “No les despreciéis...,” pues los obispos y diáconos, por eso de ser clero indígena, nacido de la misma comunidad, tenían peligro de ser menos respetados que los profetas y doctores, generalmente misioneros ambulantes venidos de fuera. Tendríamos, pues, explicada la relación entre profetas-doctores de una parte, y obispos-diáconos de otra, no siendo éstos sino como prolongación y representantes de aquéllos en las iglesias locales. Del carácter sacerdotal de los “profetas” no parece haber duda, pues son llamados “jefe de los sacerdotes,” y podían celebrar la eucaristía lo mismo que los obispos (cf. *Did.* 10:7; 13:3).

En resumen, estos “profetas” y “doctores” que dirigen la liturgia comunitaria en Antioquía, no son simples *carismáticos* en el sentido que hoy suele darse a esta palabra — personas privadas o públicas **a quienes el Espíritu Santo favorece con gracias especiales**¹¹⁷ —, sino personas que pertenecían al ministerio regular eclesiástico y que, aun

sin estar favorecidas con gracias especiales, eran designadas con esos nombres por razón de la misión que desempeñaban. Claro está que eso no era obstáculo para que, en ocasiones, fuesen favorecidas también con dones especiales (cf. 11:28); mas eso era de carácter puramente transitorio, como lo era el don de lenguas o el don de hacer milagros, mientras que el ser “profeta” o “doctor” era de carácter permanente, y para eso bastaba lo que en lenguaje moderno llamaríamos hoy “gracia de estado.” En cabeza, antes que el “profeta” y el “doctor,” estaba el “apóstol” (cf. 1 Cor 12:28), encargado, a lo que parece, de difundir el Evangelio allí donde no había sido aún predicado (cf. *Did.* 11:3-6). Poco más adelante (cf. 14:4.34) vemos que Pablo y Bernabé son llamados “apóstoles.”

Referente a cuál sea el significado de la “imposición de manos” sobre Bernabé y Saulo (v.3), la opinión tradicional, con terminología al uso, ha querido ver en ese rito **como su consagración episcopal**, a fin de que pudiesen fundar nuevas iglesias y ordenar sacerdotes, como vemos que de hecho harán luego (cf. 14:23). Dicho rito vendría a tener el mismo significado que en 6:6, con la diferencia de que allí era en orden al diaconado, y aquí en orden al episcopado.

Sin embargo, conforme es opinión hoy bastante general entre los autores, más bien nos inclinamos, atendido el contexto, a que en este caso la imposición de manos no es para conferir ningún oficio o cargo permanente, sino que tiene un sentido mucho más general; es, a saber: el de implorar sobre Bernabé y Saulo la bendición de Dios en orden a la misión que iban a comenzar, algo semejante a cuando la imposición de manos de Jesucristo sobre los niños (cf. Mt 19:13-15) o la de los patriarcas sobre sus hijos (cf. Gen 48, 14:15), pidiendo la bendición de Dios sobre ellos en orden a su vida futura. Así parece exigirlo, además, el modo como termina San Lucas la descripción del viaje: “Regresaron a Antioquía, de donde habían salido, encomendados a la gracia de Dios, para la obra que habían realizado” (14:26). Desde luego, sería bastante extraño que Bernabé y Saulo careciesen de una potestad que ciertamente tendrían los otros “profetas y doctores” del grupo, puesto que se la conferían a ellos; tanto más, que Bernabé, primero en la lista, parece debía de ser el principal en la iglesia de Antioquía (cf. 11:22-26).

Una última pregunta: ¿quiénes son los que “imponen las manos” a Bernabé y a Saulo? ¿Son todos los fieles de la asamblea, o son sólo los “profetas y doctores”? Es evidente que en toda esta narración (v.1-3), aunque se supone la presencia de fieles, San Lucas, a quienes tiene directamente en el pensamiento es a los “profetas y doctores” del v.1, que serían los que “celebraban la liturgia. y ayunaban” (v.2), y los que “después de orar y ayunar, imponen las manos a Bernabé y a Saulo y los despiden” (v.3). Sin embargo, aunque Lucas no lo afirme explícitamente, es de suponer que, al menos por lo que se refiere a la “oración” y “ayuno,” sería también cosa de los fieles. Quizás haya de decirse lo mismo respecto de la “imposición de manos.”

Primer viaje misional de Pablo y Bernabé. 13:4-15:35

Evangelizan la isla de Chipre, 13:4-12.

⁴ Ellos, pues, enviados por el Espíritu Santo, bajaron a Seleucia y de allí navegaron a Chipre, ⁵ En Sala mina predicaron la palabra de Dios en las sinagogas de los judíos, teniendo a Juan por auxiliar, ⁶ Luego atravesaron toda la isla hasta Pafos, y allí encontraron a un mago, falso profeta, judío, de nombre Barjesús. ⁷ Hallábase éste al servicio del procónsul Sergio Pablo, varón prudente, que hizo llamar a Bernabé y a Saulo, deseando oír la palabra de

Dios. ⁸ Pero Eli más — el mago, que eso significa este nombre — , se le oponía y procuraba apartar de la fe al procónsul. ⁹ Mas Saulo, llamado también Pablo, lleno del Espíritu Santo, clavando en él los ojos, ¹⁰ le dijo: ¡Oh, lleno de todo engaño y de toda maldad, hijo del diablo, enemigo de toda justicia! ¿No cesarás de torcer los rectos caminos del Señor? ¹¹ Ahora mismo la mano del Señor caerá sobre ti y quedarás ciego, sin ver la luz del sol por cierto tiempo. Al punto se apoderó de él la tiniebla y la oscuridad, y daba vueltas buscando quien le diera la mano. ¹² Al verlo, creyó el procónsul, maravillado de la doctrina del Señor.

Comienza el primero de los tres grandes viajes misionales de Pablo. Al principio de este primer viaje, el jefe moral de la expedición parece ser Bernabé, nombrado siempre el primero (cf. 12:25; 13:1-2-7); Pero muy pronto los papeles se invierten, y Pablo aparecerá continuamente en cabeza (13:9-13-16-43-50). Llevan con ellos, en condición de auxiliar (v.5), a Juan Marcos, primo de Bernabé, y que ya nos es conocido (cf. 12:12.25). Probablemente estamos en el año 45, y el viaje durará hasta el 49.

La primera etapa del viaje será Chipre, patria de Bernabé (cf. 4:36). En esta isla eran muy numerosas las colonias judías, particularmente a partir de Herodes el Grande, que tomó en arriendo de Augusto las abundantes minas de cobre allí existentes, con cuya ocasión se trasladaron a la isla muchos judíos ¹¹⁸. Los misioneros, saliendo de Antioquía, habían embarcado rumbo a Chipre en Seleucia (v.4), considerada como el puerto de Antioquía, de la que distaba unos 25 kilómetros, y situada en la desembocadura del Orontes. Llegados a Salamina, el puerto principal de Chipre en la costa oriental, comienzan a “predicar la palabra de Dios en las sinagogas de los judíos” (v.5). Tal será la táctica constante de Pablo: comenzar dirigiéndose primero a los judíos (cf. 13:14; 14:1; 16:13; 17:2.10.17; 18:4.19; 19:8; 28:17), y ello no sólo porque era una manera práctica de poder introducirse fácilmente en las nuevas ciudades adonde llegaba, sino en virtud del principio de que el don del Evangelio debía ser ofrecido “en primer lugar” a Israel, la nación **depositaria de las promesas mesiánicas** (cf. 2:39; 3:26; 13:46; 1 Rom 1:16).

No sabemos si el resultado de la predicación en Salamina fue abundante, ni cuánto tiempo duró la predicación en esa ciudad. Tampoco sabemos si al “atravesar de Salamina a Pafos” (v.6), puerto occidental de Chipre, en el extremo opuesto de la isla, a unos 150 kilómetros de Salamina, se detuvieron a predicar en los pueblos que encontraban al paso. Es de suponer que sí, pues las colonias judías debían ser numerosas en todos esos lugares; pero la narración de San Lucas nada dice a este respecto.

De la predicación en Pafos tenemos ya datos más concretos. Era Pafos la capital política de la isla, residencia del procónsul romano, a la sazón un tal Sergio Pablo (v.7). Entre las personas de que estaba rodeado el *procónsul* ¹¹⁹ había un judío, de nombre *Barjesús* (= hijo de Jesús o Josué), considerado como “mago” (v.6). Parece que entre los griegos era conocido con el nombre de *Elimas* (v.8), probablemente forma griega del árabe “alim” (de donde el moderno “ulema”), que equivale a *sabio* o también *mago*, pues en Oriente el término “mago” no tenía el sentido peyorativo de charlatán o hechicero que hoy tiene entre nosotros, sino el de hombre instruido en las ciencias filosófico-naturales, conocedor de los secretos de la naturaleza. Si en la narración de San Lucas se le llama también “falso profeta” (v.6), ello es debido probablemente a que, en ocasiones, quizás,

pretendiera derivar de su ciencia conclusiones de tipo religioso, presentándose como enviado de Dios y conocedor del futuro.

Este Barjesús se oponía abiertamente a la conversión del procónsul (v.8), que mostraba “deseos de oír la palabra de Dios” (v.7). La razón de esa oposición no se especifica. Quizás fuera simplemente por no perder su posición ante el procónsul, si éste se convertía; o quizás fuera por cuestión de principio, oponiendo, como judío, doctrina a doctrina, es decir, negando a Pablo que Jesús de Nazaret fuera el Mesías y exponiendo, a su vez, ante el procónsul las esperanzas mesiánicas tal como él y el pueblo judío las entendían. Desde luego, la reacción de Pablo contra él es fuerte (v.10); y no fueron sólo palabras, sino también hechos, haciendo que quedase ciego temporalmente (v.11; cf. Deut 28:29). La expresión “hijo del diablo” (v.10) quizás se la sugiriese a Pablo el nombre mismo del mago, como diciendo: más que *Barjesús* o “hijo de salvación,” lo que eres es *Bar-Satán* o “hijo de perdición.” Por lo demás, también Jesucristo llamó así a los judíos que se oponían a su predicación (cf. Jn 8:44).

El procónsul, a vista de lo acaecido, “creyó” (v.12). La opinión tradicional interpreta ese “creyó” en todo su amplio sentido, y no sólo como adhesión puramente intelectual, de tipo platónico, sin llevar las cosas a la práctica ni hacerse cristiano. Ciertamente que Lucas no dice que se bautizara, como hace en otras ocasiones (cf. 2:41; 18:8), ni quedan huellas en la historia antigua de la conversión de este personaje, que, sin duda, pertenecía a una de las principales familias del imperio; pero tampoco en otras ocasiones Lucas especifica lo del bautismo (cf. 4:4; 11:21), y el que no queden huellas de su conversión puede explicarse debido a que en esa época no había surgido aún en Roma la cuestión de los cristianos, y un noble, aunque fuese procónsul, podía hacerse cristiano o de cualquiera otra religión, sin que nadie se preocupara sobre el particular.

Es en esta ocasión, a partir del encuentro con el procónsul, cuando en la narración de los Hechos comienza a darse a *Saulo* el nombre de *Pablo* (v.6), que ya será el único nombre con que se le designará en adelante. Desde antiguo se ha discutido si es que toma este nombre por primera vez en recuerdo de la conversión de tan caracterizado personaje, o lo tenía ya de antes juntamente con el de Saulo. Parece mucho más probable esto último, pues era entonces frecuente entre los judíos, y orientales en general, el uso de doble nombre (cf. 12:12; 13:1; Col 4:11), uno hebreo, que se empleaba en familia, y otro greco-latino, para el trato con el mundo gentil. Tal debió de ser el caso de Pablo, quien, además del nombre hebreo *Shaul*, habría tenido ya desde el principio el nombre latino de *Paulus*. Esto para él era tanto más necesario cuanto que, por su condición de ciudadano romano (cf. 22:25-28), su nombre tenía que ser inscrito en los registros públicos, y no es fácil, dado el odio de los romanos contra los judíos, que tal inscripción se hiciese con nombre hebreo. Sin embargo, no habría comenzado a usar el nombre latino sino ahora, al iniciar sus grandes viajes apostólicos, en que tiene que ponerse en contacto con el mundo romano. Cumple así la norma que él mismo proclamará más tarde: “me hice judío con los judíos..., gentil con los gentiles..., todo para todos, a fin de ganarlos a todos” (1 Cor 9:20-22).

Carece de todo fundamento histórico la opinión sostenida por algunos autores, quienes, apoyándose en la etimología (*paulus* = *pequeño*), creen que Saulo quiso ser llamado *Pablo* por modestia y humildad. Tampoco tiene fundamento alguno la opinión reflejada en algunos apócrifos de que fue llamado así por ser de corta estatura.

Pasan los misioneros al Asia Menor, 13:13-15.

¹³ De Pafos navegaron Pablo y los suyos, llegando a Perge de Panfilia, pero Juan se apartó de ellos y se volvió a Jerusalén. ¹⁴ Ellos, dejando atrás Perge, llegaron a Antioquía de Pisidia, y entrando en la sinagoga en día de sábado, se sentaron, ¹⁵ Hecha la lectura de la Ley y de los Profetas, les invitaron los jefes de la sinagoga, diciendo: Hermanos, si tenéis alguna palabra de exhortación al pueblo, decidla.

Los misioneros, dejando Chipre, pasan al Asia Menor. Es de notar que Pablo aparece ya en cabeza de la expedición desde el primer momento (v. 13.16). La primera ciudad de que se hace mención en su recorrido es Perge de Panfilia (v.13), ciudad a unos 12 kilómetros del mar, situada a orillas del río Gestro. No sabemos si desembarcarían directamente en Perge, subiendo por el Cestro, o, de modo parecido a como harán a la vuelta (cf. 14:25), desembarcarían en Atalía, puerto principal de aquella región, y de allí subirían por tierra a Perge. Tampoco sabemos si se detuvieron a predicar en Perge, como vemos que ciertamente hicieron a la vuelta (cf. 14:25).

Más sea como fuere, allí debieron detenerse poco. Su plan era internarse más adentro, atravesando la cadena montañosa del *Taurus*. Esto debió de asustar a Juan Marcos, el cual, “apartándose de ellos, se volvió a Jerusalén” (v.13). Desde luego, se necesitaba valor para atravesar aquellas sierras, sin comodidad alguna, con caminos malísimos, expuestos al continuo peligro de salteadores y bandoleros; y este valor parece que faltó al joven Marcos. Acordándose sin duda de la tranquila casa de su madre en Jerusalén (cf. 12:12), decidió volverse allá. Algunos autores hablan de que quizás influyera también en su decisión el ver que Pablo había suplantado a Bernabé, su primo, como jefe de la expedición; pero no tenemos datos que confirmen esta suposición. Una cosa es cierta, y es que a Pablo no le sentó bien esta retirada de Marcos, pues luego, pensando en ella, no querrá admitirle como compañero en su segundo viaje misional (cf. 15:38).

Solos ya Pablo y Bernabé, “dejando atrás Perge, llegan a Antioquia de Pisidia” (v.14). La distancia entre Perge y Antioquia es de unos 160 kilómetros, y el viaje, a través de Jas escarpadas montañas del *Taurus*, debió de ser extraordinariamente penoso. En el recuento que Pablo hará más adelante de las penalidades sufridas por el Evangelio (cf. 2 Cor 11:23-28), es probable que ocupe un lugar preferente este viaje desde Perge a Antioquía. Se llamaba Antioquía *de Pisidia* para distinguirla de la homónima en Siria (cf. 13:1). Parece que en un principio perteneció a Frigia¹²⁰, pero después del establecimiento de la dominación romana y consiguientes cambios de fronteras debió de considerarse como formando parte de Pisidia, tal como se supone en los Hechos. Políticamente pertenecía a la provincia romana de *Galacia*, igual que las ciudades de Iconio, Derbe y Listra, evangelizadas poco después.

Como ya habían hecho en Chipre (cf. 13:5), y será táctica constante de Pablo, los misioneros se dirigen primero a los judíos “entrando en la sinagoga en día de sábado” (v.14). Era norma muy a propósito para empezar a dar a conocer sur” doctrinas, pues la sinagoga era frecuentada no sólo por los judíos de raza, sino también por los no judíos que simpatizaban con la religión de Israel, y que se dividían en la clase inferior, de los “temerosos de Dios” (cf. 10:2; 13:16-50), y la superior, de los “prosélitos” fcf. 2:11; 6:5). No es probable que los dos viajeros llegasen a Antioquía precisamente el sábado; por tanto, la noticia de su llegada sería ya conocida de muchos, razón por la que, sin duda, acu-

dirían más numerosos **a la reunión sinagoga**, curiosos de saber cuáles eran esas doctrinas nuevas que parece traían.

En la sinagoga, después de la recitación del *Skema* (Dt 6:4-9; 11:13-21; Núm 15:37-41), **que era como un solemne acto de fe en el Dios verdadero**, se leía un trozo de la Ley y otro de los Profetas; a continuación tenía lugar una plática u homilía, que, generalmente, versaba sobre el pasaje leído, y que podía ser pronunciada por cualquiera de los asistentes. El archisinagogo, que era quien presidía la reunión, acostumbraba a invitar a los que juzgaba mejor preparados, particularmente si eran forasteros. Ta! sucedió en el caso actual (v.15). Algo parecido había sucedido cuando Jesucristo se presentó por primera vez en su pueblo de Nazaret, después de haber dado comienzo a su vida pública fcf. Lc 4:16-22).

Discurso de Pablo en la sinagoga de Antioquia, 13:16-41.

¹⁶ Entonces se levantó Pablo, y haciendo señal con la mano, dijo: “Varones israelitas y vosotros los que teméis a Dios, escuchad: ¹⁷ El Dios de este pueblo de Israel eligió a nuestros padres y acrecentó al pueblo durante su estancia en la tierra de Egipto, y con brazo fuerte los sacó de ella. ¹⁸ Durante unos cuarenta años los proveyó de alimento en el desierto; ¹⁹ y destruyendo a siete naciones de la tierra de Cañan, se la dio en heredad ²⁰ al cabo de unos cuatrocientos cincuenta años. Después les dio jueces, hasta el profeta Samuel. ²¹ Luego pidieron rey y les dio a Saúl, hijo de Gis, de la tribu de Benjamín, por espacio de cuarenta años. ²² Rechazado éste, alzó por rey a David, de quien dio testimonio, diciendo: “He hallado a David, hijo de Jesé, varón según mi corazón que hará en todo mi voluntad.” ²³ Del linaje de éste, según su promesa, suscitó Dios para Israel un salvador, Jesús, ²⁴ precedido por Juan, que predicó antes de la llegada de aquél el bautismo de penitencia a todo el pueblo de Israel. ²⁵ Cuando Juan estaba para acabar su carrera, dijo: “No soy yo el que vosotros pensáis: otro viene después de mí, a quien no soy digno de desatar el calzado.” ²⁶ Hermanos, hijos de Abraham, y los que entre vosotros temen a Dios: a nosotros se nos envía este mensaje de salud. ²⁷ En efecto, los moradores de Jerusalén y sus príncipes, desconociendo a éste y también las voces de los profetas que se leen cada sábado, condenándole, las cumplieron, ²⁸ y sin haber hallado ninguna causa de muerte, pidieron a Pilato que le quitase la vida. ²⁹ Cumplido todo lo que de El estaba escrito, le bajaron del leño y le depositaron en un sepulcro, ³⁰ pero Dios le resucitó de entre los muertos ³¹ y durante muchos días se apareció a los que con El habían subido de Galilea a Jerusalén, que son ahora sus testigos ante el pueblo. ³² Nosotros os anunciamos el cumplimiento de la promesa hecha a nuestros padres, ³³ que Dios cumplió en nosotros, sus hijos, resucitando a Jesús, según está escrito en el salmo segundo: “Tú eres mi hijo, yo te engendré hoy,” ³⁴ pues le resucitó de entre los muertos, para no volver a la corrupción. También dijo: “Yo os cumpliré las promesas santas y firmes hechas a David.” ³⁵ Por lo cual, en otra parte, dice: “No permitirás que tu Santo vea la corrupción.” ³⁶ Pues bien, David, habiendo hecho durante su vida la voluntad de Dios, se durmió y fue a reunirse con sus padres y experimentó la corrupción; ³⁷ pero aquel a quien Dios ha resucitado, ése no vio la corrupción. ³⁸ Sabed, pues, hermanos, que

por éste se os anuncia la remisión de los pecados y de todo cuanto por la Ley de Moisés no podíais ser justificados. ³⁹ **Todo el que en El creyere será justificado.** ⁴⁰ **Mirad, pues, que no se cumpla en vosotros lo dicho por los profetas:** ⁴¹ **“Mirad, menospreciadores, admiraos y anonadaos, porque voy a ejecutar en vuestros días una obra tal que no la creeríais si os la contaran.”**

Este discurso de Pablo es el primero de los que San Lucas nos ha conservado por escrito, y lo transmite con bastante más extensión que hará luego para discursos posteriores (cf. 14:1-3; 17:2-3; 18:4-5; 19:8). Parece quiere presentarlo como el discurso tipo, en compendio, de las predicaciones de Pablo ante auditorio judío.

El discurso tiene tres partes claramente señaladas por la repetición del apostrofe “hermanos” (v.26.38), que responde al inicial “varones israelitas y los que teméis a Dios” (v.16). La primera parte (v. 16-25) es un recuento de los admirables beneficios de Dios sobre Israel, desde Abraham hasta el Bautista. Era éste un exordio muy grato a los oídos judíos, y que vemos había sido empleado también por Esteban (cf. 7:1-43); con la diferencia de que **Pablo evita toda alusión** a la ingratitud de la nación elegida ¹²¹, mientras que **Esteban hace de esa ingratitud** precisamente su principal argumento. La segunda parte (v.26-37) **es una demostración de la mesianidad de Jesucristo, rechazado por su pueblo, pero en quien se cumplen las profecías alusivas al Mesías.** Toda esta segunda parte, salpicada de citas bíblicas, sigue un proceso muy parecido al empleado también en sus discursos por San Pedro (cf. 2:22-35; 3:13-26). Por fin, en una tercera parte (v.38-41), se sacan las consecuencias de lo dicho, es a saber, que es necesario creer en Jesucristo si queremos ser justificados, terminando con una grave advertencia tomada del profeta Habacuc (1:5) contra aquellos que no quieran creer (v.4i). Se refería Habacuc a los judíos sus contemporáneos, a quienes amenazaba con la invasión de los caldeos, si no se convertían al Señor, y San Pablo hace la aplicación a los tiempos presentes. La intención parece evidente: como entonces se mostraron sordos **a la llamada de Dios**, y Jerusalén fue tomada y los judíos enviados al destierro, así ahora, si no admiten el mensaje de bendición, vendrá un nuevo y terrible castigo contra el pueblo elegido. De este castigo hablará luego más concretamente en sus cartas (cf. Rom 11:7-27; 1 Tes 2:16).

Tal es el esquema de este discurso de Pablo en Antioquía de Pisidia. Las ideas son típicamente paulinas. Son de notar sobre todo los v.38-39, afirmando que la justificación se obtiene por la fe en Jesús y no por las obras de la Ley (cf. 15:11; Rom 3:21-26; Gál 3:11).

En la segunda parte, que es la fundamental, **la prueba evidente de la mesianidad de Jesús es su resurrección**, testificada por los apóstoles y predicha ya en la Escritura (v.30-37). La cita del salmo 16:10: “No permitirás que tu Santo vea la corrupción,” es la misma que en su discurso de Pentecostés hizo también San Pedro, y que ya entonces comentamos (cf. 2:25-31). Las otras dos citas (Sal 2:7; Is 55:3) son propias de San Pablo, y no es fácil ver su relación a la resurrección. Parece que con la cita de Isaías: “Yo os cumpliré las promesas santas y firmes hechas a David,” San Pablo trata únicamente de preparar la verdadera prueba, que es la que va a dar en el versículo siguiente, como diciendo: Dios, según Isaías, cumplirá las promesas hechas a David; pues bien, una de éstas, conforme dice el mismo Dios en Sal 16:10, es que el Mesías será preservado de la corrupción. También pudiera ser que San Pablo esté pensando en que a David se le prometió **no sólo que el Mesías nacería de su descendencia**, sino que tendría un trono eterno (cf. 2

Sam 7:12-13; Sal 88:29-38; Is 9:7; Dan 7:14; Lc 1:32-33), lo cual supone, si es que **Jesús era el Mesías**, que no podía quedar en el sepulcro, sino que había de **resucitar**.

En cuanto a la cita del Sal 2:7: “Tú eres mi hijo, yo te engendré hoy,” se ha discutido mucho. Desde luego, se trata de un texto directamente mesiánico, pero ¿qué relación tiene con la resurrección? A primera vista parece que lo que el salmista afirma no es la resurrección de Cristo, sino su calidad de Hijo de Dios, y ésta la tiene desde el momento mismo de la encarnación. De hecho, muchos exegetas interpretan este v.33 como alusivo a la encarnación, dando al verbo *ἀνάστημι* el sentido de “suscitar,” y traduciendo “habiendo suscitado a Jesús...” y no “resucitando a Jesús,” como hemos traducido nosotros. Sería un caso parecido al de 3:22, que ya comentamos en su lugar. Sin embargo, dado el contexto de todo este pasaje, parece claro que San Pablo está aludiendo a la resurrección de Cristo, y en ese sentido interpreta el texto del salmista. Ni para eso hay que forzar nada las palabras del salmo. No se trata allí, a lo que creemos (cf. 2:36; 9:20), de afirmar la filiación natural divina del Mesías en su sentido ontológico, **sino de proclamar su exaltación como rey universal de las naciones**. Pues bien, San Pablo no hace más que concretar aquella exaltación del Mesías, aplicándola a la resurrección de Jesucristo. Y, en efecto, fue ésta como **su entronización mesiánica, al entrar en la gloria del Padre y aparecer como Hijo de Dios** (cf. Rom 1:4).

Efectos del discurso de Pablo, 13:42-52.

⁴² **A la salida, les rogaron que, al sábado siguiente, volviesen a hablarles de esto.** ⁴³ **Disuelta la reunión, muchos judíos y prosélitos, adoradores de Dios, siguieron a Pablo y a Bernabé, que les hablaban para persuadirlos que permaneciesen en la gracia de Dios.** ⁴⁴ **Al sábado siguiente, casi toda la ciudad se juntó para escuchar la palabra de Dios;** ⁴⁵ **pero viendo los judíos a la muchedumbre, se llenaron de envidia e insultaban y contradecían a Pablo.** ⁴⁶ **Mas Pablo y Bernabé respondían valientemente, diciendo: A vosotros os habíamos de hablar primero la palabra de Dios, mas puesto que la rechazáis y os juzgáis indignos de la vida eterna, nos volveremos a los gentiles.** ⁴⁷ **Porque así nos lo ordenó el Señor: “Te he hecho luz de las gentes para ser su salud hasta los límites de la tierra.”** ⁴⁸ **Oyendo esto los gentiles se alegraban y glorificaban la palabra del Señor, creyendo cuantos estaban ordenados a la vida eterna.** ⁴⁹ **La palabra del Señor se difundía por toda la región;** ⁵⁰ **pero los judíos concitaron a mujeres adoradoras de Dios y principales y a los primates de la ciudad, y promovieron una persecución contra Pablo y Bernabé y los rechazaron abiertamente.** ⁵¹ **Ellos, sacudiendo el polvo de sus pies contra aquéllos, se dirigieron a Iconio,** ⁵² **mientras los discípulos quedaban llenos de alegría y del Espíritu Santo.**

Parece que el discurso de Pablo en la sinagoga produjo grave impresión, y que no todo quedó claro; pues le ruegan que vuelva a hablarles sobre el asunto al sábado siguiente (v.42). Seguramente el punto que necesitaba de más aclaración era el que había tocado últimamente sobre la justificación por la fe en Jesús y no por las obras de la Ley (v.38-39). Consecuencias muy graves parecían deducirse de tales afirmaciones.

Al sábado siguiente se reunió “casi toda la ciudad” para escuchar a Pablo (v.44). Sin duda, a lo largo de la semana se había ido corriendo la noticia de lo interesante que

resultaba el nuevo predicador y de su independencia frente a la Ley. Se presentaba rodeado ya de bastantes adictos, judíos y prosélitos ¹²², que, sin esperar a esta nueva reunión sinagogal del sábado, habían sido ulteriormente instruidos por él durante la semana (v.43). No se nos da el tema del discurso de Pablo; pero, a juzgar por la reacción tan distinta de judíos (v.45) y gentiles (v.48), parece claro que insistió en lo de la justificación por la fe en Jesús, quien, con su muerte y resurrección, había traído la redención a todos los hombres indistintamente, aboliendo de este modo la Ley de Moisés. Estas serán las ideas machaconamente repetidas en sus cartas, y es lógico que lo fueran también en sus predicaciones orales. Los judíos se dan cuenta de la gravedad de tales afirmaciones; pues, si la fe en Jesucristo tenía idéntico valor para todos y también los gentiles podían ser partícipes de los bienes mesiánicos sin pasar por la circuncisión y la Ley, caían automáticamente por su base todas aquellas prerrogativas religioso- raciales, de que tan orgullosos se mostraban (cf. 10:28.34). Por eso, “viendo a la muchedumbre, se llenaron de envidia e insultaban y contradecían a Pablo” (v.45; cf. 17:5).

Ante este proceder, Pablo proclama con valentía la solemne declaración que volverá a repetir en otras ocasiones: “A vosotros os habíamos de anunciar primero la palabra de Dios, mas, puesto que la rechazáis..., nos volvemos a los gentiles” (v.46; cf. 18:6; 19:8; 28:28). Esta preferencia cronológica de los judíos en la evan-gelización con respecto a los gentiles fue siempre respetada por Pablo, incluso después de esta declaración, y de ella ya hablamos al comentar 2:39 y 13:5. En apoyo de su decisión de pasarse a predicar a los gentiles, alude a una orden del Señor (v.47), que parece ser una cita algo libre de Is 49:6. Ciertamente el texto de Isaías se refiere al Mesías, no a Pablo, pero puede muy bien aplicarse a los predicadores del Evangelio, por medio de los cuales cumple el Mesías la profecía (cf. 1:8). También pudieran entenderse esas palabras, no como cita de Isaías, sino como dirigidas directamente a Pablo, aludiendo a la orden del Señor a raíz de su conversión (cf. 9:15; 26:17-18).

Esta solemne declaración de Pablo de abandonar a los judíos y volverse a los gentiles produjo en éstos gran alegría (v.48), viendo que se les abrían las puertas de la salvación sin las trabas mosaicas¹²³. Parece, aunque el texto nada dice explícitamente, que la estancia de Pablo y Bernabé en Antioquía se prolongó bastante tiempo, quizás varios meses, pues, de lo contrario, no se explicaría fácilmente la frase de que “la palabra del Señor se difundía por *toda la región*” (v.49). Los judíos no permanecieron inactivos, sino que valiéndose de algunas mujeres de distinguida posición social, que estaban afiliadas al judaísmo (v.50), logran influir en los magistrados para que se les expulse de la ciudad, promoviendo una sublevación popular contra los dos predicadores (v.50). Pablo y Bernabé hubieron de salir de allí, dirigiéndose a Iconio, pero no sin antes realizar el gesto simbólico de sacudir el polvo de sus pies contra sus perseguidores (v.5i; cf. 18:6), conforme a la recomendación de Jesús (cf. Mt 10:14; Mc 6:11; Le 9:5; 10:11).

Pablo y Bernabé en Iconio, 14:1-7.

¹ Igualmente en Iconio entraron en la sinagoga de los judíos, donde hablaron de modo que creyó una numerosa multitud de judíos y griegos. ² Pero los judíos incrédulos excitaron y exacerbaron los ánimos de los gentiles contra los hermanos. ³ Con todo, moraron allí bastante tiempo, predicando con gran libertad al Señor, que confirmaba la palabra de su gracia realizando por su mano señales y prodigios. ⁴ Al fin se dividió la muchedumbre de la ciudad y

unos estaban por los judíos y otros por los apóstoles.⁵ Y como se produjese un tumulto de gentiles y judíos con sus jefes, pretendiendo ultrajar y apedrear a los apóstoles,⁶ dándose éstos cuenta de ello, huyeron a las ciudades de Licaonia, Listra y Derbe, y a las regiones vecinas,⁷ donde predicaron el Evangelio.

Iconio, al sudeste de Antioquía, distaba de esta ciudad unos 130 kilómetros. Llama la atención el que Lucas, tan cuidadoso para decirnos que Perge estaba en Panfilia (13:12), Antioquía en Pisidia (13:14), Listra y Derbe en Licaonia (14:6), no dé indicación alguna geográfica respecto de Iconio. Probablemente ello es intencionado, debido a que, en un principio, esta ciudad perteneció a Frigia¹²⁴, pero posteriormente fue agregada al distrito administrativo de Licaonia¹²⁵, aunque sus habitantes seguían considerándose como “frigios,” cuya lengua hablaban, no el licaonio. Por eso, Lucas, acomodándose al modo popular de hablar, no la considera como de Licaonia, al decir que de Iconio “huyeron a las ciudades de Licaonia, Listra y Derbe” (v.6); pero tampoco quiere poner explícitamente que fuera una ciudad de Frigia.

Los hechos se desarrollaron más o menos como en Antioquía de Pisidia: se comienza por predicar en la sinagoga (v.1), sigue una gran oposición por parte de los judíos (v.2; cf. 18:6; 19:9; 28:24), y, al fin, después de haber morado bastante tiempo en la ciudad (v.3), los dos predicadores, explícitamente designados con el nombre de “apóstoles” (v.4:14), hubieron de salir de allí, dirigiéndose a las ciudades de Licaonia, Listra y Derbe (v.4-7)¹²⁵¹²⁶.

Es de notar la expresión “la palabra de su gracia” (v.3) **para designar la predicación evangélica.** Con ello se da a entender que la “salud” que ofrece el cristianismo es **puro don de Dios** (cf. 15:11; 20:24.32). Se nos dice que se convirtió gran número de “judíos y griegos” (v.1). De suyo el término “griegos,” en contraposición a “judíos,” designa simplemente los gentiles (cf. 21:28; Rom 1:16); sin embargo, dado que se trata de conversión *en la sinagoga*, es probable que se esté aludiendo a prosélitos o “adoradores de Dios” igual que en 13:43.

Durante la estancia en Iconio habría tenido lugar la conversión de Tecla, célebre personaje de la literatura cristiana primitiva, del que se habla extensamente en el apócrifo del siglo n *Hechos de Pablo y Tecla*. Se trata de una joven rica, convertida al cristianismo por San Pablo, a cuya conversión se oponen su madre y el futuro marido, dando esto lugar a graves persecuciones contra el apóstol y a otras muchas complicaciones y peripecias. Es probable que en toda esta narración, llena evidentemente de detalles legendarios, haya algún fondo histórico, aunque muy difícil de concretar.

Evangelización de Listra y Derbe, 14:8-20.

⁸ **En Listra vieron a un hombre inválido de los pies, paralítico desde el seno de su madre y que nunca había podido andar.** ⁹ **Escuchaba éste a Pablo, que, fijando en él los ojos y viendo que tenía fe para ser salvo,** ¹⁰ **le dijo en alta voz: Levántate, ponte de pie. El, dando un salto, echó a andar.** ¹¹ **La muchedumbre, al ver lo que había hecho Pablo, levantó la voz diciendo en licaonio: Dioses en forma humana han descendido a nosotros,** ¹² **y llamaban a Bernabé Zeus y a Pablo Hermes, porque éste era el que llevaba la palabra.** ¹³ **El sacerdote del templo de Zeus, que estaba ante la puerta de la ciudad, trajo toros**

enguirnaldados, y acompañado de la muchedumbre quería ofrecerles un sacrificio. ¹⁴ Cuando esto oyeron los apóstoles Bernabé y Pablo, rasgaron sus vestiduras y arrojándose entre la muchedumbre, gritaban: ¹⁵ diciendo: “Hombres, ¿qué es lo que hacéis? Nosotros somos hombres iguales a vosotros, y os predicamos para convertirlos de estas vanidades al Dios vivo, que hizo el cielo y la tierra, el mar y todo cuanto hay en ellos; ¹⁶ que en las pasadas generaciones permitió que todas las naciones siguieran su camino, ¹⁷ aunque no las dejó sin testimonio de sí, haciendo el bien y dispensando desde el cielo las lluvias y las estaciones fructíferas, llenando de alimento y de alegría vuestros corazones.” ¹⁸ Con todo esto, a duras penas desistió la muchedumbre de sacrificarles. ¹⁹ Pero judíos venidos de Antioquía e Iconio sedujeron a las turbas, que apedrearon a Pablo y le arrastraron fuera de la ciudad, dejándole por muerto. ²⁰ Rodeado de los discípulos, se levantó y entró en la ciudad. Y al día siguiente salió con Bernabé camino de Derbe.

Listra y Derbe eran dos ciudades de Licaonia, pertenecientes políticamente a la provincia romana de Galacia. Estaban al sudeste de Iconio. Listra distaba de Iconio unos 40 kilómetros, y Derbe distaba de Listra unos 50. Listra fue la ciudad natal de Timoteo, a quien San Pablo conoció ya durante esta su primera visita a la ciudad (cf. 16:1-2; 2 Tim 1:5).

Referente a la estancia en Derbe nada sabemos en detalle, sino que “fue evangelizada e hicieron muchos discípulos” (v.21). Al contrario, por lo que se refiere a la estancia en Listra, la información es más abundante. Aquí tuvo lugar la curación de un tullido de nacimiento, que motivó un gran revuelo entre la muchedumbre, hasta el punto de considerar a Pablo y Bernabé como dioses en forma humana y pretender ofrecerles sacrificios (v.8-13). A Pablo, que era el que llevaba la palabra (v.12), llamaban Hermes (Mercurio de los latinos, considerado como portavoz o mensajero de los dioses); a Bernabé, que parece había guardado un majestuoso silencio, llamaban Zeus (Júpiter de los latinos). Había una leyenda muy extendida en el mundo greco-romano, según la cual, dos pastores frigios, Filemón y Baucis, habían sido recompensados con la inmortalidad por haber dado hospedaje en su cabana a Zeus y a Hermes, que se presentaban como simples viandantes y habían sido rechazados en todas partes ¹²⁶. Algo semejante debieron pensar de Pablo y Bernabé los habitantes de Listra.

Al principio, Pablo y Bernabé no se dieron cuenta de que les estaban tomando por dioses, pues el pueblo se expresaba en licaonio (v.11); mas no tardaron en enterarse, sobre todo al ver que se preparaban a ofrecerles sacrificios. Entonces, con un gesto usual entre los judíos (cf. Mt 26:65), rasgaron sus vestiduras en señal de disgusto e indignación ante aquella manifestación idolátrica (v.14.), y exhortaban a la multitud a que, dejados los ídolos, se convirtiesen al Dios vivo, autor y proveedor de todas las cosas visibles, a través de las cuales puede ser conocido (v.15-17; cf. 17:24-31; Rom 1:19-20). Breve discurso, que constituye una teodicea en síntesis, en que se atiende sobre todo al argumento físico de orden y causalidad, como más fácil de entender por el pueblo rudo. Aparece aquí, en sus rasgos esenciales, el *Dios de la revelación cristiana: un Dios viviente, que tiene en sí mismo la vida y la comunica a este universo que El ha creado; un Dios solícito de la salvación de todos los seres humanos*, y no sólo de un pueblo aislado; y que, si permitió que los gentiles “siguiesen su camino,” no es porque los abandonase a su suerte,

como pensaban los judíos, sino porque esperaba el momento señalado en su providencia y sabiduría.

Este discurso parece que obtuvo su efecto y dejaron a los dos misioneros que prosiguieran su evangelización sin ser molestados. No sabemos cuánto duraría este tiempo de paz; pero judíos venidos de Antioquía e Iconio logran producir alboroto también en Listra contra la predicación de Pablo, quien, después de apedreado y dejado por muerto, “sale con Bernabé camino de Derbe” (v. 19-20).

De la predicación en Derbe, como ya hicimos notar antes, nada sabemos en detalle. Parece que debió desarrollarse con normalidad, sin especiales hostilidades ni persecuciones; pues, cuando más tarde Pablo recuerda las persecuciones padecidas “en Antioquía, Iconio y Listra” (2 Tim 3:11), nada dice de Derbe.

Regreso a Antioquía de Siria, 14:21-28.

²¹ Evangelizada aquella ciudad, donde hicieron muchos discípulos, se volvieron a Listra, a Iconio y a Antioquía, ²² confirmando las almas de los discípulos y exhortándolos a permanecer en la fe, diciéndoles que por muchas tribulaciones nos es preciso entrar en el reino de Dios. ²³ Les constituyeron presbíteros en cada iglesia por la imposición de las manos, orando y ayunando, y los encomendaron al Señor, en quien habían creído. ²⁴ Y atravesando la Pisidia, llegaron a Panfilia, ²⁵ y, habiendo predicado la palabra en Perge, bajaron a Atalía, ²⁶ y de allí navegaron hasta Antioquía, de donde habían salido, encomendados a la gracia de Dios, para la obra que habían realizado. ²⁷ Llegados, reunieron la iglesia y contaron cuanto había hecho Dios con ellos y cómo había abierto a los gentiles la puerta de la fe. ²⁸ Y moraron con los discípulos bastante tiempo.

Terminada la evangelización de Derbe, Pablo y Bernabé determinan regresar a Antioquía de Siria, iglesia que había sido escenario de sus primeros trabajos apostólicos (cf. 11:22-26), y de la que habían partido para este su primer gran viaje misional (cf. 13, 1-3).

El regreso va a hacerse siguiendo el mismo camino que habían traído, pero en sentido inverso: Derbe-Listra-Iconio-Antioquía de Pisidia-Perge (v.21-25). De allí bajarán a Atalía, puerto principal de la región, embarcando para Siria, y llegando a Antioquía (v.25-26). Parece que estamos a fines del año 48 o principios del 49. El viaje había comenzado, según todas las probabilidades, en el año 45.

La *razón* de que eligieran este camino de regreso es manifiesta. Podían haber hecho el viaje mucho más directamente atravesando la cordillera del Taurus por las “Ciliciae portae” y bajando luego a Siria, como vemos que hará Pablo al comenzar su segundo viaje (cf. 15:41); pero evidentemente querían volver a pasar por las comunidades recientemente fundadas **para fortalecerlas en la fe** (v.22; cf. 15:32.41; 16:5; 18:23) Y completar su organización. En este sentido tenemos el dato importantísimo de que, al pasar por estas comunidades, “constituían presbíteros en cada iglesia por la imposición de las manos” (v.23) De quiénes sean y qué signifique este nombre de “presbíteros” ya hablamos al comentar 11:30. Quizás a alguno extrañe que se atrevan a volver por las mismas ciudades, siendo así que de muchas de ellas hubieron de salir huyendo; pero téngase en cuenta que el verdadero apóstol no rehuye el peligro cuando lo pide el bien de las almas, y que más que predicar públicamente es probable que se limitasen a la organización de las co-

munidades, por lo que podían pasar casi inadvertidos en la ciudad. Llegados a Antioquía, reúnen a la iglesia y cuentan “cuánto había hecho Dios con ellos y cómo había abierto a los gentiles la puerta de la fe” (v.27). La noticia era de enorme trascendencia y debió llenar de contento a la iglesia de Antioquía, compuesta en gran parte de gentiles (cf. 11:20-26). No todos, sin embargo, participaban del mismo entusiasmo. Algunos judío-cristianos, demasiado apegados aún al judaísmo, no compartían esas alegrías. Los incidentes narrados en el capítulo siguiente, que dieron lugar al concilio de Jerusalén, son buena prueba de ello.

El problema de la obligación de la Ley, 15:1-2.

¹ **Algunos que habían bajado de Jerusalén enseñaban a los hermanos: “Si no os circuncidáis conforme a la Ley de Moisés, no podéis ser salvos.”** ² **Con esto se produjo una agitación y disputa no pequeña, levantándose Pablo y Bernabé contra ellos.**

Parece que esos “bajados de Jerusalén” (v.1), que así logran turbar la paz de la iglesia de Antioquía (v.2), se presentaban como enviados de los apóstoles, pues éstos, una vez enterados de lo sucedido en Antioquía, se creen en la obligación de decir que no tenían comisión alguna suya (cf. v.24). Sus afirmaciones eran tajantes: “Si no os circuncidáis conforme a la Ley de Moisés, no podéis ser salvos” (v.1), o lo que es lo mismo, para poder participar de la “salud” traída por Cristo hay que incorporarse antes a Moisés, practicando la circuncisión y observando la Ley. El pacto de Dios con Abraham, del que los judíos se mostraban tan orgullosos (cf. Mt 3:9; Jn 8:33), no podía ser abolido, puesto que las promesas de Dios no pueden fallar. **Estaba muy bien la fe en Cristo, pero había que pasar por Moisés.** ¿No había dicho el mismo Jesús bueno había venido a abrogar la Ley, sino a cumplirla? (cf. Mt 5:17-18).

Estas y otras razones aducirían sin duda esos defensores de la obligatoriedad de la Ley. Como ellos, más o menos abiertamente, pensaban muchos de los fieles procedentes del judaísmo. Ya con el caso de Cornelio habían surgido murmuraciones y descontento (cf. 11:2-3), Pero hubieron de aquietarse ante **la afirmación de Pedro de que era una orden expresa de Dios** (cf. 11:17-18). Ese fermento latente sale ahora a la superficie ante la dimensión que iban tomando las cosas con el rumbo que habían dado a su predicación Pablo y Bernabé, admitiendo en masa a los gentiles, primeramente en Antioquía (cf. 11:22-26), y, luego, a través de Asia Menor (cf. 13:4-14:25).

La reacción de los antioquenos frente a las exigencias de los que habían bajado de la iglesia madre de Jerusalén fue muy viva: “una agitación y disputa no pequeña” (v.2). Era el choque entre un mundo viejo y otro nuevo, que proporcionará no pocas persecuciones y disgustos a Pablo. La cuestión era muy grave y podía comprometer la futura propagación de la Iglesia, pues difícilmente el mundo se hubiera hecho judío, aceptando las prácticas mosaicas, máxime la circuncisión.

El concilio de Jerusalén.

La respuesta, si damos fe a los relatos de Lucas, la van a dar los Apóstoles en el que se ha dado en llamar concilio o asamblea de Jerusalén. Sin embargo, antes de pasar a la exé-

genesis de estos relatos, igual que hicimos para el relato de la conversión de Saulo, necesitamos también aquí referirnos al *problema literario* de la narración ¹²⁷.

Tenemos un punto de partida: la comparación con Gal 2:1-14. En efecto, todo da la impresión de que en ambos lugares se está aludiendo al mismo hecho fundamental: en ambos aparecen los mismos personajes, Pablo y Bernabé, que han subido a Jerusalén para tratar con los apóstoles la obligatoriedad de las prescripciones mosaicas, y en ambos también se consigna el mismo resultado, o sea, el triunfo de la tesis de Pablo (cf. Act 15:10.19; Gal 2:7-9). Sin embargo, hay *ciertas diferencias*, que no pueden menos de llamar la atención: mientras que Pablo da a entender que es el *segundo* viaje que hace a Jerusalén después de su conversión (Gal 1:18; 2:1), Lucas deja entender que es el *tercero* (cf. 9:25-26; 11:29-30; 15:2-4); igualmente, mientras que Pablo distingue *dos controversias*, la de Jerusalén sobre la obligatoriedad de la Ley para los gentiles convertidos (Gal 2:1 -10) y la de Antioquía sobre relaciones entre judío-cristianos y étnico-cristianos en cuestión de alimentos (Gal 2:11-14), Lucas mezcla ambas cosas en un único decreto dado en Jerusalén (15:23-29); asimismo, mientras que Pablo dice que sube a Jerusalén “en virtud de una revelación” (Gal 2:2), Lucas da a entender que sube, junto con Bernabé, comisionados por la iglesia de Antioquía (15:2). Existen, además, otras *anomalías* en el relato de Lucas, como la de presentar la asamblea de Jerusalén, de una parte, como *reservada* a los dirigentes (15:6), y de otra, como reunión pública (15:12-22); asimismo, la de hacer *dos veces* referencia a los informes dados por Pablo y Bernabé (15:4.12), así como a la ofensiva por parte de los judaizantes (15:1.5) y a la discusión que sigue a esa ofensiva (15:2-7). Ni debemos silenciar que Pablo, al aludir en sus cartas a problemas análogos a los resueltos en el concilio de Jerusalén, da la impresión de que ignora ese decreto (cf. Gal 2:1-14; 1 Cor 8:1-10:33; Rom 14:1-33), señal clara de que Pablo no estaba presente cuando se dio.

Todo esto exige una explicación. ¿No será que Lucas recoge noticias de diversas fuentes y forma un relato seguido, sin que se preocupe de la realidad histórica, guiado más bien por motivos de tipo teológico?

Tal es la respuesta que suelen dar los críticos, aunque en la determinación de cuáles pudieran ser esas fuentes no siempre, como es obvio, haya entre ellos coincidencia. Frecuentemente suelen hablar de tres fuentes: *palabras de Pedro* (cf. 15:5-12), *palabras de Santiago* (cf. 15:13-22) y *decreto apostólico* (cf. 15:23-29). A base de estas fuentes y de las adaptaciones convenientes, Lucas habría compuesto su relato, que enmarcó dentro de este otro documento más amplio o “diario de viaje,” a que ya aludimos en la introducción, y del que hay claras huellas en los capítulos 13-14. A este “diario de viaje” pertenecerían probablemente los v.1-4.13.19.21-22.30-44 ¹²⁸.

En efecto, en orden a la conciliación con Pablo, tengamos en cuenta que Pablo habla como abogado que defiende su propia causa — en este caso, su independencia apostólica, aunque de acuerdo con los demás apóstoles doctrinalmente — y elige aquellos hechos que más interesan a su propósito. Así se explica que no cite el decreto apostólico conservado por Lucas (15:23-29), pues la última parte de ese decreto apostólico prohibiendo el uso de “idolotitos, sangre, ahogado, fornicación,” podría resultar en su caso contraproducente, a menos de añadir una larga y fatigosa explicación que no tenía por qué verse obligado a añadir. Le bastaba con indicar lo esencial: “Ni Tito fue obligado a circuncidarse., nos dieron la mano en señal de comunión.” Algo parecido puede decirse de la noticia que nos da, de que subió a Jerusalén “conforme” a una “revelación” (Gal

2:2), cosa que no se opone a lo que dice Lucas, de que iba comisionado por la comunidad de Antioquía. Ambas cosas son compatibles. Si Pablo se fija en lo de la “revelación,” es probablemente para que no deduzcan sus adversarios que no estaba seguro de la rectitud de proceder. Ni hay por qué suponer que Lucas mezcla y confunde en un único decreto dos temas que habrían sido discutidos independientemente, el uno en Jerusalén y el otro en Antioquía; el caso de la disputa con Pedro en Antioquía es cosa distinta, y forma un episodio aparte, del que Lucas no dice nada.

Comisionados por la iglesia de Antioquía, Pablo y Bernabé suben a Jerusalén, 15:2-5.

² Al cabo determinaron que subieran Pablo y Bernabé a Jerusalén, acompañados de algunos otros de entre ellos, a los apóstoles y presbíteros, para consultarlos sobre esto. ³ Ellos, despedidos por la iglesia, atravesaron la Fenicia y Samaría, contando la conversión de los gentiles y causando grande gozo a todos los hermanos. ⁴ A su llegada a Jerusalén fueron acogidos por la iglesia y por los apóstoles y presbíteros, y les contaron cuanto había hecho Dios con ellos. ⁵ Pero se levantaron algunos de la secta de los fariseos que habían creído, los cuales decían: “Es preciso que se circunciden y mandarles guardar la Ley de Moisés.”

Visto como se pusieron las cosas en Antioquía (v.1-2), es natural que se terminara por enviar comisionados a la iglesia de Jerusalén. La cuestión era de tal naturaleza que estaba pidiendo una intervención de las autoridades supremas. Se comisionó a Pablo y a Bernabé, acompañados de algunos otros de entre ellos, para que subiesen a Jerusalén y consultasen a los apóstoles y presbíteros (v.2). Estos “presbíteros” han sido ya mencionados en 11:30, y, como entonces hicimos notar, debían formar una especie de senado o colegio que asistía a los apóstoles en el gobierno de la comunidad.

El viaje de Pablo y Bernabé a través de Fenicia y Samaría tuvo algo de triunfal, “contando la conversión de los gentiles y causando grande gozo a todos los hermanos” (v.3). Se ve que estas comunidades de Fenicia y Samaría no participaban de las ideas judaizantes de los que habían bajado de Jerusalén y turbado la paz en Antioquía. Llegados a Jerusalén, fueron recibidos por la comunidad con particular deferencia, asistiendo los “apóstoles y presbíteros” (v.4). Era ésta una reunión de recibimiento y saludo, y en ella Pablo y Bernabé cuentan “cuanto había hecho Dios con ellos,” es decir, los excelentes resultados de su predicación en Antioquía y a través de Asia Menor. Dan cuenta también, como es obvio, de la finalidad específica por la que habían subido a Jerusalén, o sea, la cuestión de si debían imponerse o no las observancias mosaicas a los gentiles hechos cristianos. Allí mismo algunos judío-cristianos, procedentes de la secta de los fariseos — no sabemos si son los mismos o distintos de los que habían bajado a Antioquía —, se levantan para defender la obligatoriedad de tales observancias (v.5); pero la cuestión fue aplazada para ser examinada más detenidamente en una reunión posterior.

Reunión de la iglesia de Jerusalén y discurso de Pedro, 15:6-12.

⁶ Se reunieron los apóstoles y los presbíteros para examinar este asunto. ⁷ Después de una larga discusión, se levantó Pedro y les dijo: “Hermanos, vosotros sabéis cómo, de mucho tiempo ha, Dios me escogió en medio de voso-

tros para que por mi boca oyesen los gentiles la palabra del Evangelio y creyesen. ⁸ Dios, que conoce los corazones, ha testificado en su favor, dándoles el Espíritu Santo igual que a nosotros ⁹ y no haciendo diferencia alguna entre nosotros y ellos, purificando con la fe su corazones. ¹⁰ Ahora, pues, ¿por qué tentáis a Dios queriendo imponer sobre el cuello de los discípulos un yugo que ni nuestros padres ni nosotros fuimos capaces de soportar? ¹¹ Pero por la gracia del Señor Jesucristo creemos ser salvos nosotros, lo mismo que ellos.” ¹² Toda la muchedumbre calló, y escuchaba a Bernabé y a Pablo, que referían cuantas señales y prodigios había hecho Dios entre los gentiles por medio de ellos.

Es evidente que la reunión en que Pedro pronuncia su discurso es una reunión pública, a la que asisten también los fieles (cf. v.12 y 22). Lo que no está tan claro es si antes de esa reunión hubo otra reunión privada de sólo los apóstoles y presbíteros. Es lo que algunos quieren deducir del v.6, en que se habla de que “se reunieron los apóstoles y presbíteros,” sin aludir para nada a la comunidad de los fieles. Y encuentran una confirmación en Gal 2:2-7, donde San Pablo dice que expuso su evangelio “en particular (κατ ἰδίαν) a los que figuraban..., los cuales nada le impusieron.”

Desde luego, es obvio suponer que, durante los días que Pablo y Bernabé estuvieron en Jerusalén, no una, sino varias veces hablarían *en particular* con los apóstoles acerca del tema de la Ley mosaica; y eso basta para explicar el “en particular a los que figuraban” de Gal 2:2. Pero de ahí no se sigue que hayamos de suponer una reunión privada de sólo los apóstoles y presbíteros, preliminar a la sesión pública; más bien creemos que ya desde el v.6 se habla de la misma reunión pública, como aconseja la lectura sin prejuicios del texto bíblico. Si se alude de modo especial a los apóstoles (Gal 2:6-10) o a “los apóstoles y presbíteros” (v.6), es porque, en resumidas cuentas, son ellos los que han de resolver el asunto (cf. v.23) y a los que, en realidad, habían sido enviados Pablo y Bernabé (cf. v.2). La multitud, aunque asista, se deja de lado, y sólo se alude a ella cuando interviene (cf. v.12.22).

En esa reunión pública se produjo una “larga discusión” (v.6), y es de creer que la voz cantante la llevarían los judío-cristianos del v.5, por un lado, y Pablo y Bernabé, por el otro, con la consiguiente división entre los fieles asistentes. Al fin, se levanta a hablar Pedro, quien había dejado Jerusalén con ocasión de la persecución de Herodes (cf. 12:17), pero por este tiempo, según vemos, estaba de vuelta en la ciudad.

El discurso de Pedro, que sólo nos ha llegado en resumen esquemático, parte del hecho de la conversión de Cornelio (v.7-9), deduciendo que allí quedó ya claramente manifestada la voluntad de Dios respecto del ingreso de los gentiles en la Iglesia, y que sería “tentarle” tratar de exigir a éstos ahora las prescripciones mosaicas, yugo pesadísimo que ni los mismos judíos eran capaces de soportar (v.10). Y aún va más lejos, añadiendo que no sólo los gentiles, sino incluso los judíos que se convierten, se salvan por la “gracia de Jesucristo” y no por la observancia de la Ley (v.11), expresión que parecería ser de San Pablo (cf. Rom 3:24; Gal 2:16; Ef 2:8-9). La idea de la Ley como “yugo pesado,” que ningún judío había soportado íntegramente, la encontramos también en otros lugares de la Escritura, en boca de Jesucristo (Jn 7:19), Esteban (7:53), Pablo (Rom 2:17-24; Gal 5:1; 6:13); querer imponer ahora este “yugo” a los recién convertidos sería “tentar a Dios” (v.10; cf. Mt 4:7), es decir, tratar de exigir de él nuevas señales de su voluntad, siendo así

que ya la había manifestado claramente en el caso de Cornelio, **al enviar sobre él y los suyos el Espíritu Santo sin exigirles para nada las prescripciones mosaicas**¹³¹.

Cuando Pedro terminó su discurso, “toda la muchedumbre calló” (v.12), es decir, cesaron las discusiones y apreciaciones personales que habían prolongado la “discusión” precedente (cf. v.7). Era el silencio de quien nada encuentra ya que objetar. Sólo se oía a Pablo y a Bernabé, que, aprovechando la ocasión favorable, hablaban de los frutos recogidos por ellos entre los gentiles (v.12; cf. 14:3.27), lo que confirmaba aún más la tesis de Pedro.

Discurso de Santiago, 15:13-21.

¹³ Luego que éstos callaron, tomó Santiago la palabra y dijo: ¹⁴ “Hermanos, oídme: Simón nos ha dicho de qué modo Dios por primera vez visitó a los gentiles para consagrarse de ellos un pueblo a su nombre. ¹⁵ Con esto concuerdan las palabras de los profetas, según está escrito: ¹⁶ “Después de esto volveré y edificaré la tienda de David, que estaba caída, y reedificaré su ruinas y la levantaré, ¹⁷ a fin de que busquen los demás hombres al Señor, y todas las naciones sobre las cuales fue invocado mi nombre, dice el Señor que ejecuta estas cosas, ¹⁸ conocidas desde antiguo.” ¹⁹ Por lo cual, es mi parecer que no se inquiete a los que de los gentiles se conviertan a Dios, ²⁰ sino escribirles que se abstengan de las contaminaciones de los ídolos, de la fornicación, de lo ahogado y de sangre. ²¹ Pues Moisés desde antiguo tiene en cada ciudad quienes lo expliquen, leyéndolo en las sinagogas todos los sábados.

De este Santiago, “hermano del Señor,” jefe de la comunidad jerosolimitana y presidente del Concilio, ya se habló anteriormente (cf. 12:17). Como entonces hicimos notar, se trata, según todas las probabilidades, de Santiago el Menor, uno de los apóstoles; ni sería fácil explicar su papel preponderante en esta reunión, al lado de Pedro y Juan (cf. Gal 2:9), de no ser un apóstol. Era renombrado por su devoción a las observancias de la Ley (cf. 21:18-20; Gal 2:12), de él habla en este sentido Eusebio, citando un testimonio de Hegesipo¹³². Sin duda los judaizantes del v.5, acobardados por el discurso de Pedro, concibieron ciertas esperanzas al ver que se levantaba a hablar Santiago.

Su discurso es un modelo de equilibrio y, mientras por una parte confirmó la opinión que se tenía de él como hombre muy ligado al judaísmo, por otra decepcionó grandemente la secreta esperanza de los judaizantes. En sustancia se muestra totalmente de acuerdo con Pablo, en el sentido de que no deben ser molestados con las prescripciones mosaicas los gentiles que se convierten (v. 14-19); pero, de otra parte, como fervoroso admirador de las tradiciones de Israel, sugiere que se les exija, para facilitar las buenas relaciones entre todos, étnico-cristianos y judío-cristianos, la abstención de cuatro cosas hacia las que los judíos sentían una repugnancia atávica, conforme habían oído repetir constantemente en las sinagogas al explicarles la Ley de Moisés: idolotitos, fornicación, ahogado y sangre (v.20-21; cf. 13:27). Tal parece ser la ilación entre los v.20 y 21, insinuada por el “pues.” Ciertamente que la discusión tenía como objeto central el tema de la circuncisión; pero Santiago, supuesta ya la no obligatoriedad de la circuncisión, creyó oportuno añadir, por razones de convivencia social, cuatro exigencias.

De estas cuatro exigencias, recogidas luego en el decreto apostólico (v.29), ya hablaremos entonces. Ahora baste añadir que Santiago, para demostrar su tesis, que es la

de Pedro, parte no como éste del hecho de la conversión de Cornelio, sino de las profecías. Viene a decir en sustancia que lo que Pedro demostró partiendo de los hechos, es decir, **la llamada de los gentiles a la bendición mesiánica estaba ya predicha en los profetas** (v. 14-18); de donde, queda reforzada la tesis de Pedro, de que no hay por qué imponer a los gentiles que se convierten la observancia de la ley judía (v.16). El texto citado, a excepción de las últimas palabras, que estarían tomadas de Is 45:27, o más probablemente son una reflexión del mismo Santiago, se halla en Amos 9:11-12, conforme a la versión griega de los Setenta, bastante diferente del texto hebreo, que lee: “a fin de que posean los restos de Edom...” en lugar de: “. busquen los demás seres humanos al Señor...”¹³⁸. Propiamente, lo mismo en una que en otra lección, lo que aquí se predice es la conversión de las gentes en general, pero no se determina en qué condiciones, si ha de ser sujetándose a las prescripciones mosaicas o quedando libres; por tanto, para que la prueba de las profecías concluya, hay que unirla al hecho contado por Pedro. No conviene separar. De hecho, el mismo Santiago parece establecer claramente esa unión (v.14-15). Se habla en plural “los profetas” (v.15), aunque luego se haga referencia sólo a un profeta, igual que en 7:42 y 13:40; pues es alusión a la *colección* de los doce profetas menores.

El decreto apostólico, 15:22-29.

²² Pareció entonces bien a los apóstoles y a los presbíteros, con toda la iglesia, escoger de entre ellos, para mandarlos a Antioquía con Pablo y Bernabé, a Judas, llamado Barsabas, y a Silas, varones principales entre los hermanos,²³ y escribirles por mano de éstos: “Los apóstoles y presbíteros hermanos, a sus hermanos de la gentilidad que moran en Antioquía, Siria y Cilicia, salud: ²⁴ Habiendo llegado a nuestros oídos que algunos, salidos de entre nosotros, sin que nosotros les hubiéramos mandado, os han turbado con palabras y han agitado vuestras almas, ²⁵ de común acuerdo, nos ha parecido enviaros varones escogidos en compañía de nuestros amados Bernabé y Pablo, ²⁶ hombres que han expuesto la vida por el nombre de Nuestro Señor Jesucristo. ²⁷ Enviamos, pues, a Judas y a Silas para que os refieran de palabra estas cosas. ²⁸ Porque ha parecido al Espíritu Santo y a nosotros no imponeros ninguna otra carga, a excepción de estas cosas necesarias: ²⁹ Que os abstengáis de los idolotitos, de sangre y de lo ahogado, y de la fornicación, de lo cual haréis bien en guardaros. Pasadlo bien.”

Terminado el discurso de Santiago, la cosa pareció ya suficientemente clara: a los cristianos procedentes del paganismo no debe imponérseles la obligación de la circuncisión y demás prescripciones de la Ley mosaica; pero, en atención a sus hermanos procedentes del judaísmo, con los que han de convivir, deben abstenerse de ciertas prácticas (uso de idolotitos, sangre, ahogado, fornicación), que para éstos, dada su educación, resultaban particularmente abominables. En ese sentido está redactado el decreto, que suscriben con su autoridad los “apóstoles y presbíteros” (v.23-29).

Es de notar la frase “ha parecido al Espíritu Santo y a nosotros” (v.28), con la que dan a entender que toman esa decisión bajo la **infallible guía del Espíritu Santo** y no de Pedro (cf. 1:8; Jn 14:26). La parte más positiva y fundamental del decreto está en las palabras “no imponer ninguna otra carga...” (v.28). La frase es poco precisa; pero, dado el contexto, es lo suficientemente clara para que veamos en ella una rotunda afirmación de

que los gentiles que se convierten no quedan obligados a la circuncisión ni, en general, a las prescripciones mosaicas. De eso era de lo que se trataba (cf. v.2.6), y a eso se habían venido refiriendo Pedro y Santiago en sus discursos (cf. v. 10.19); por tanto, en ese sentido ha de interpretarse la frase general: “no imponer ninguna otra carga.” Además, el hecho de que públicamente se alabe en el decreto a Pablo y Bernabé (cf. v.25-20) y se desautorice a los defensores de la obligatoriedad de la circuncisión (cf. v.24; cf.15:1), nos confirma en la misma idea. Añádase el testimonio explícito de Pablo en su carta a los Galatas, quien sólo recoge esta parte más positiva y fundamental de la decisión apostólica: “ni Tito fue obligado a circuncidarse..., nada añadieron a mi evangelio..., nos dieron a mí y a Bernabé la mano en señal de comunión” (Gal 2:3-9).

En cuanto a la parte negativa o disciplinar del decreto (v.29), se recogen las cuatro prohibiciones que había aconsejado Santiago (cf. v.20). La única diferencia, aparte el cambio de orden respecto de la “fornicación,” es que Santiago habla de “contaminaciones de los ídolos,” y aquí se habla de “idolotitos”; en realidad se alude a la misma cosa, es decir, a las *carnes sacrificadas a los ídolos*, parte de las cuales, en el uso de entonces, quedaban reservadas para el dios y sus sacerdotes, pero otra parte era comida por los fieles, bien allí junto al templo o bien luego en casa, e incluso era llevada para venta pública en el mercado. Santiago, para designar estas carnes, emplea un término de sabor más judío, indicando ya en el nombre que se trataba de algo inmundo; comer de ellas era considerado como una apostasía de la obediencia y culto debidos a Yahvé, una especie de idolatría (cf. Ex 34:15; Núm 25:2). También estaba prohibido en la Ley de Moisés, y los judíos lo consideraban como algo abominable, el uso de la sangre como alimento, pues, según la mentalidad semítica, la sangre era la sede del alma y pertenecía sólo a Dios (cf. Gen 9:4; Lev 3:17; 17:10; Dt 12:16; 1 Sam 14:32). Esta prohibición llevaba consigo otra, la de los animales “ahogados” y muertos sin previo desangramiento (cf. Lev 17:13; Dt 12:16). Era tanta la fidelidad judía a estas prescripciones y tanta su repugnancia a dispensarse de ellas, que todas tres (*idolotitos, sangre, ahogados*) se hallaban incluídas en los preceptos de los hijos de Noé o “preceptos noáquicos,” que, según la legislación rabínica, debían ser observados incluso por los no israelitas que habitasen en territorio de Israel 139.

Referente a la “fornicación” (πορνεία), última de las cuatro prescripciones del decreto apostólico (v.29), se ha discutido mucho sobre cuál sea el sentido en que deba interpretarse. Hay bastantes autores que entienden esa palabra en su sentido obvio de relación sexual entre hombre y mujer no casados. Pero arguyen otros: si tal fuese el sentido, ¿a qué vendría hablar aquí de la “fornicación”? Porque, en efecto, lo que se trata de resolver en esta reunión de Jerusalén es si los **étnicos-cristianos habían de** ser obligados a la observancia de la Ley mosaica, conforme exigían los judaizantes, o, por el contrario, **debían ser declarados libres**. Aunque la solución es que, de suyo, no están obligados (v. 10.19.28), entendemos perfectamente que se prohiban los *idolotitos, sangre y ahogado*, pues su uso era execrado por los judíos, incluso después que se habían hecho cristianos, y es natural que, por el bien de la paz, se impusiesen también esas prescripciones a los étnico-cristianos que habían de convivir con ellos. Ello no es otra cosa que la aplicación de aquella condescendencia caritativa, que tan maravillosamente para circunstancias parecidas expone San Pablo: “Si mi comida ha de escandalizar a mi hermano, no comeré carne jamás por no escandalizar a mi hermano” (1 Cor 8:13). Pero la prohibición de la fornicación pertenece al derecho natural, y aunque ciertamente era vicio muy extendido en el

mundo pagano 140, no se ve motivo para que se hable aquí de ella no sólo en el decreto apostólico (v.29), sino incluso en el discurso de Santiago (v.20), de sabor totalmente judío. Por eso, muchos otros autores, y esto parece ser lo más probable, creen que en este contexto la palabra “fornicación” tiene el sentido particular de “uniones ilícitas según la Ley,” consideradas por los judíos como incestuosas (cf. Lev 18:6-18) y muy execradas por ellos, en cuyo caso esta prohibición está en perfecta armonía con las tres anteriores. Tanto más es aconsejable esta interpretación cuanto que en la Ley la prohibición de matrimonios entre consanguíneos (Lcv 18:6-18) viene a continuación de las prohibiciones de *sacrificar a los ídolos* (Lcv 17:7-8) y de comer *sangre* y *ahogado* (Lcv 17:10-16), y todas cuatro prescripciones son exigidas no sólo a los judíos, sino incluso a los gentiles que vivieran en territorio judío (cf. Lev 17:8. 10.13; 18:26). Santiago, y lo mismo luego el decreto apostólico, no harían sino imitar esta práctica legal judía, adaptándola a una situación similar de los cristianos gentiles que vivían en medio de comunidades judío-cristianas. Ciertamente que los étnico-cristianos a quienes iba dirigido el decreto, no era fácil que entendieran la palabra “fornicación” en ese sentido; pero para eso estaban los portadores de la carta, que eran quienes debían promulgar y explicar el decreto (cf. v.25-27).

El decreto, aunque dirigido a las comunidades de “Antioquía, Siria y Cilicia” (v.23), tiene alcance más universal, pues vemos que San Pablo lo aplica también en las comunidades de Licaonia (16:4) y Santiago lo considera como algo de carácter general (21:25). Claro es que donde las circunstancias sean distintas y no haya ya motivo de escándalo dicho decreto no tiene aplicación, y, de hecho, San Pablo parece que muy pocas veces lo aplicó en las comunidades por él fundadas. Con todo, dada la veneración suma con que se miraba el decreto apostólico, la observancia de las cuatro prohibiciones se mantuvo largo tiempo en muchas iglesias, aunque no hubiese ya motivo de escándalo, y así vemos que en el año 177 los mártires de Lyon declaran que ellos, como cristianos, no podían comer sangre ¹⁴¹.

Para llevar el decreto ¹⁴² a Antioquía, Siria y Cilicia son elegidos algunos delegados que acompañen a Pablo y a Bernabé, de los que explícitamente se nos dan los nombres: Judas, llamado Barsabas, y Silas (v.22.27). De Judas no volvemos a tener ninguna otra noticia; Silas, en cambio, aparecerá luego como compañero de San Pablo (cf. 15:40; 16:19; 17:4-10; 18:5), y parece claro que debe identificarse con el *Silvano* nombrado en las epístolas paulinas (1 Tes 1:1; 2 Tes 1:1; 2 Cor 1:19).

Promulgación del decreto en Antioquía, 15:30-35.

³⁰ Los enviados bajaron a Antioquía, y, reuniendo a la muchedumbre, les entregaron la epístola, ³¹ que, leída, los llenó de consuelo” ³² Judas y Silas, que también eran profetas, con muchos discursos exhortaron a los hermanos y los confirmaron. ³³ Pasado allí algún tiempo, fueron despedidos en paz por los hermanos a aquellos que los habían enviado. ³⁴ Pero Silas decidió permanecer allí, y partió solamente Judas. ³⁵ Pablo y Bernabé se quedaron en Antioquía, enseñando y evangelizando con otros muchos la palabra del Señor.

El decreto apostólico es leído solemnemente en una “reunión pública” de la iglesia antioquena (v.30). Sin duda que los dos comisionados, Judas y Silas, darían toda clase de ulteriores explicaciones, conforme se les había encomendado (cf. v.27). El hecho es que los fieles antioquenos se “llenan de consuelo” (v.31), con lo que se da a entender que queda-

ron tranquilos de que iban por el buen camino y no tenían necesidad de sujetarse a la Ley mosaica, como se les había querido imponer (cf. v.1.24).

No sabemos cuánto tiempo permanecieron en Antioquía Judas y Silas, “exhortando y confirmando a los fieles” (v.32). El texto pone sólo la frase genérica de que, “pasado algún tiempo, fueron despedidos en paz.. a aquellos que los habían enviado” (v.33). Lo de que “*también* ellos eran profetas” (v.32), parece una alusión evidente a los “profetas y doctores” de 13:1¹⁴³,

Pablo y Bernabé, en cambio, se quedan en Antioquía “enseñando y evangelizando la palabra del Señor” (v.35). Parece que fue durante este tiempo cuando tuvo lugar el incidente con Pedro, de que se habla en Gal 2:11-14, pues Bernabé, que se halla también allí (cf. Gal 2:13), se va a separar muy pronto de Pablo (cf. v.39) y no parece, a juzgar por los datos que tenemos, que volvieron a estar nunca juntos en Antioquía. La razón de la omisión por San Lucas del incidente se quedó simplemente en incidente sin otras consecuencias. Para Pablo, sin embargo, era oportuno contarlo, pues ese “**resistir a Pedro**” era una prueba más de la independencia de su autoridad apostólica, que venía defendiendo ante los Gálatas.

Segundo viaje misional de Pablo, 15:36-18:22.

Separación de Pablo y Bernabé, 15:36-41.

³⁶ Pasados algunos días, dijo Pablo a Bernabé: Volvamos a visitar a los hermanos por todas las ciudades en que hemos evangelizado la palabra del Señor, y veamos cómo están. ³⁷ Bernabé quería llevar consigo también a Juan, llamado Marcos; ³⁸ pero Pablo juzgaba que no debían llevarle, por cuanto los había dejado desde Panfilia y no había ido con ellos a la obra. ³⁹ Se produjo una fuerte excitación de ánimo, de suerte que se separaron uno de otro, y Bernabé, tomando consigo a Marcos, se embarcó para Chipre, ⁴⁰ mientras que Pablo, llevando consigo a Silas, partió encomendado por los hermanos a la gracia del Señor. ⁴¹ Atravesó la Siria y la Cilicia, confirmando las iglesias.

Abiertas las puertas del Evangelio a los gentiles, era necesario reemprender la obra de la predicación. Así lo comprendió Pablo, y así lo indica a Bernabé (v.36).

Pero he aquí que surge entre ambos una discusión sobre si llevar con ellos o no a Marcos (v.37-39). Este Marcos ya nos es conocido, pues les había acompañado al principio del anterior viaje, y luego los había abandonado (cf. 13:5-13). La discusión debió ser muy viva, pues el texto bíblico habla de “fuerte excitación de ánimo” (παροξυσμός). Sin duda que el conciliador Bernabé (cf. 9:27) quería dar ocasión a su primo para que reparase su falta; pero Pablo, más severo (cf. 23:3; 2 Cor 10:1-11:15; Gal 1:6-3:4;), **no quería exponerse a una nueva deserción.**

La discusión, en vez de acabar en un acuerdo, acabó en una separación¹⁴⁴, dividiéndose el campo que habían de visitar. Y mientras Bernabé, acompañado de Marcos, marcha a Chipre, de donde era nativo, Pablo, tomando por compañero a Silas, emprende el viaje por tierra hacia las ciudades de Licaonia y Pisidia anteriormente evangelizadas (v.39-40). No se crea, sin embargo, que la separación dejara rastros de rencor, pues Pablo recordará siempre a Bernabé con deferencia (cf. 1 Cor 9:6; Gal 2:9); y en cuanto a Mar-

cos, del que la condescendencia de Bernabé logró hacer un gran misionero, le vemos luego entre los colaboradores de San Pablo y muy apreciado por éste (cf. Col 4:10; Flm 24; 2 Tim 4:11). De todos modos, Bernabé, una vez separado de Pablo, desaparece de la historia de los orígenes del cristianismo, sin que Lucas vuelva a hablar de él. Sólo leyendas tardías hablan de su predicación en Chipre y de que fue martirizado en Salamina, cuyo sepulcro se habría encontrado no lejos de esta ciudad a fines del siglo v, en tiempos del emperador Zenón.

Las primeras iglesias visitadas por Pablo, acompañado de Silas, son las de “Siria y Cilicia” (v.41). La expresión es demasiado genérica, sin que sea fácil concretar de qué iglesias se trata y por quién habían sido fundadas. Bien pudiera ser que hubieran sido fundadas por el mismo Pablo durante su larga estancia en Tarso después de la conversión (cf. 9:30; 11:25), como parece insinuarse en Gal 1:21. Desde luego, la existencia de comunidades cristianas en estas regiones la hallamos atestiguada en el encabezamiento mismo del decreto apostólico (v.23). Es curioso que aquí no se hable para nada del *decreto apostólico*, a pesar de que iba dirigido a estas iglesias (cf. 15:23), y, sin embargo, se habla luego de él, al atravesar Licaonia (cf. 16:4). Es una de las anomalías de que suelen hablar los críticos.

Llega Pablo a Licaonia acompañado de Silas, en Listra tornan por compañero a Timoteo, 16:1-5.

¹ Llegaron a Derbe y a Listra. Había allí un discípulo llamado Timoteo, hijo de una mujer judía creyente y de padre griego, ² muy elogiado por los hermanos de Listra e Iconio. ³ Quiso Pablo que se fuera con él, y tomándole, le circuncidó a causa de los judíos que había en aquellos lugares, pues todos sabían que su padre era griego. ⁴ Atravesando las ciudades, les comunicaba los decretos dados por los Apóstoles y presbíteros de Jerusalén, encargándoles que los guardasen, ⁵ Las iglesias, pues, se afianzaban en la fe y crecían en número de día en día.

Atravesado el *Taurus* por las “Ciliciae portae,” los dos viajeros, Pablo y Silas, llegan a Derbe y luego a Listra (v.1), ciudades de Licaonia que habían sido ya evangelizadas en el anterior viaje misional de Pablo (cf. 14:6-20). No quedan noticias de la estancia en Derbe; en cambio, de la estancia en Listra nos queda la interesante noticia de la entrada de Timoteo en el séquito de Pablo (v.2-5). Parece que Timoteo era entonces todavía bastante joven, pues unos trece o quince años más tarde Pablo dirá de él que está aún en la juventud (cf. 1 Tim 4:12; 2 Tim 2:22). Probablemente era huérfano de padre, habiendo sido educado por su madre, Eunice, y su abuela, Loide, ambas fervientes judías (cf. 2 Tim 1:5; 3:15). Se había hecho cristiano, junto con su madre y su abuela, durante la estancia anterior de Pablo en Listra; pero por ser hijo de padre gentil no estaba circuncidado (v.3). Durante la ausencia de Pablo parece que se había mostrado cristiano muy activo, pues es “elogiado por los hermanos de Listra e Iconio” (v.2).

Estos antecedentes contribuyeron a que Pablo pusiese en él los ojos y le eligiese entre sus colaboradores. Pero surgía una dificultad, la de que siendo hijo de mujer judía y estando incircunciso hubiese sido considerado por los judíos como apóstata, y toda relación con ellos iba a resultar imposible. Esto no podía agradar a Pablo, quien, como de costumbre (cf. 13:5; 14:1), pensaba seguir dirigiendo primeramente su predicación a los

judíos (cf. 16:13; 17:1-2; 18:4). Por eso determina circuncidarle “a causa de los judíos que había en aquellos lugares” (v.3). Ello no se opone a lo que había sostenido en el concilio de Jerusalén defendiendo la no obligatoriedad de la circuncisión (cf. 15:2.12) y no permitiendo la circuncisión de Tito (cf. Gal 2:3-5), Pues allí era cuestión de principio, es decir, si la circuncisión era o no necesaria para conseguir la salvación, mientras que aquí no se trata de necesidad doctrinal, sino simplemente de norma práctica en cosa de suyo indiferente (cf. Gal 5:6), haciéndose gentil con los gentiles y judío con los judíos, a fin de ganar a todos para Cristo (cf. 1 Cor 9:20). Además, en el caso de Tito, los padres eran ambos gentiles y no había ese motivo de escándalo que en el caso de Timoteo, hijo de mujer judía. Expresamente dirán a Pablo más adelante los presbíteros de la iglesia de Jerusalén: “Ya ves, hermano, cuántos millares de creyentes hay entre los judíos, y todos son celadores de la Ley.. Cuanto a los gentiles que han creído, ya les hemos escrito..” (21:20-25). Es decir, los gentiles podían considerarse libres de la circuncisión, y nadie tenía por qué extrañarse de que no la practicasen; los judíos, en cambio, al menos en la iglesia de Jerusalén, seguían observando fielmente las prescripciones mosaicas (cf. 15:11), y el no hacerlo con Timoteo hubiera traído especiales dificultades para el apostolado entre ellos.

Dejada Listra, Pablo continúa su viaje, visitando las demás ciudades (Iconio y Antioquía de Pisidia) evangelizadas en el viaje anterior, **comunicándoles las decisiones de los apóstoles y presbíteros en el concilio de Jerusalén** (v.4-5).

A través del Asia Menor, 16:6-10.

⁶ Atravesaron la Frigia y el país de Galacia, impedidos por el Espíritu Santo de anunciar la palabra en Asia. ⁷ Llegados a los confines de Misia, intentaron entrar en Bitinia, mas tampoco se lo permitió el Espíritu de Jesús; ⁸ y pasando de largo por Misia, bajaron a Tróade. ⁹ Por la noche tuvo Pablo una visión. Un varón macedonio se le puso delante y, rogándole, decía: Pasa a Macedonia y ayúdanos. ¹⁰ Luego que vio la visión, al instante buscamos cómo pasar a Macedonia, seguros de que Dios nos llamaba para evangelizarlos.

Parece, aunque la narración de Lucas es demasiado concisa y no nos permite formarnos ideas claras, que Pablo y sus compañeros, una vez visitadas las comunidades fundadas en el viaje anterior, intentaron seguir adelante en dirección oeste, es decir, hacia la provincia procónsular de Asia, muy poblada y llena de colonias judías, cuya capital era Efeso. Pero, impedidos por el Espíritu Santo, se dirigieron hacia el norte y “atravesaron la Frigia y el país de Galacia” (v.6), llegando hasta los confines de Misia, con intención de detenerse a predicar en Bitinia (v.7), pensando sin duda en las importantes ciudades de Nicea y Nicomedia, donde había florecientes colonias judías. **También este su propósito es impedido por el Espíritu Santo** (v.7), y entonces, atravesando Misia, bajan hasta Tróade (v.8), importante puerto del mar Egeo, que era centro de comunicaciones entre Asia Menor y Macedonia, a unos 18 kilómetros al sur de la antigua Troya homérica. Evidentemente, el Espíritu Santo guiaba a los misioneros hacia Europa ¹⁴⁵.

Los nombres de las regiones aquí señaladas por San Lucas nos son perfectamente conocidos, lo que nos permite trazar esa reconstrucción del itinerario de Pablo a través de Asia Menor, que acabamos de presentar. Hay, sin embargo, un punto oscuro, y es la expresión “país de Galacia” (v.7), que no todos interpretan de la misma manera. La expresión vuelve a aparecer más adelante, en el itinerario del tercer viaje de Pablo, quien de

nuevo atraviesa “el país de Galacia y la Frigia” (18:23). No cabe duda que los destinatarios de la carta a los Calatas son los habitantes de este “país de Galacia,” por el que en estos sus dos viajes atraviesa San Pablo; pero ¿cuál es ese “país de Galacia”?

Sabemos que, en la época romana, *Galacia* era el nombre de una región en el centro de Asia Menor, situada entre Bitinia al norte, Capadocia al este, Frigia al oeste, y Licaonia al sur. Parece que debe su nombre a una tribu celta procedente de las Galias, que, a fines del siglo III a. C., después de haber recorrido la península balcánica, atravesó el Helesponto y fue a establecerse en esa región del Asia Menor. En el año 189 a. C., cuando los romanos comenzaban a extender sus dominios por esas regiones, estuvieron en lucha con éstos, siendo vencidos por el cónsul Cneo Manlio Vulso, aunque siguieron como reino independiente con ciertas limitaciones. Cuando Pompeyo, en su expedición por Asia, años 66-62 a. C., reorganizó todas esas regiones, estableciendo las provincias de Bitinia, Cilicia, etc., Galacia continuó, al igual que Armenia y Capadocia, como reino independiente, aliado de los romanos, e incluso fue ensanchado su territorio a costa de las regiones vecinas. Fue Augusto, en el año 25 a. C., quien, muerto el rey Aminta, la convirtió en provincia romana, con capital en Ancira (hoy *Ankara*), y comprendiendo no sólo la Galacia propiamente dicha, sino también territorios de Pisidia, Frigia, Licaonia. El carácter heterogéneo de esta provincia queda claramente reflejado en alguna de las inscripciones encontradas en nuestros días, las cuales, en vez de hablar simplemente de “legado de la provincia de Galacia,” hablan de: *Legatus.. provinciae Galatiae, Pisidiae, Phrygiae, Lycao-niae, Isauriae et Paphlagoniae* ¹⁴⁶.

A vista de estos datos, es fácil ya entender en qué está la discusión. Todo se reduce a concretar si ese “país de Galacia,” por el que atraviesa San Pablo, es la región de *Galacia propiamente dicha*, o se alude en general a la *provincia romana de Galacia*, que, además de la Galacia etnográfica, incluía también otras regiones. En este último caso, el “país de Galacia” visitado por San Pablo podía ser muy bien la parte meridional de la provincia de Galacia, en la que se hallaban, además de otras, las ciudades de Listra, Derbe, Iconio y Antioquía de Pisidia, evangelizadas ya en el primer viaje. Es la opinión que defienden bastantes autores modernos. Según ellos, San Pablo no parece que subiera nunca hasta la Galacia propiamente dicha o Galacia etnográfica, sino que visitó únicamente la parte meridional de la *provincia* de Galacia. Los habitantes de estas regiones, y no los auténticos *galatas*, serían los destinatarios de la carta de San Pablo.

Creemos, sin embargo, mucho más probable, con la mayoría de los autores antiguos y modernos, que el “país de Galacia” visitado por San Pablo es la verdadera Galacia etnográfica, como insinúa la misma expresión “país de Galacia”; y, por consiguiente, que éstos son los destinatarios de la carta a los Calatas. Téngase en cuenta, en efecto, que Pablo procedía de Derbe y Listra (v.1-5), ciudades que pertenecían a la *provincia* de Galacia; al hablar, pues, a continuación, de que atravesó “Frigia y el país de Galacia” (v.6), no puede entenderse simplemente de la provincia de Galacia, en la que ya se hallaba, sino de otras *regiones* de la misma provincia. Además, el término “gálatas,” con que designa en su carta a los habitantes de este país (Gal 3:1), difícilmente podría ser aplicado a los habitantes de Pisidia o Licaonia, pues la incorporación administrativa de estas regiones a la provincia de Galacia no suprimía en modo alguno su apelativo particular de “pisidios” o “licaonios,” como muestran las inscripciones.

En este “país de Galacia” parece que Pablo, a juzgar por algunos datos de la carta a los Gálatas, hubo de detenerse durante algún tiempo. Su intención debió de ser “atrave-

sar” simplemente esa región en dirección a Bitinia (v.6-7); pero una enfermedad le habría obligado a detenerse, sin que sepamos por cuánto tiempo, siendo ello causa de la evangelización de los gálatas (cf. Gal 4:13-15). Terminada la estancia y misión entre los gálatas, intenta ir a Bitinia; pero, **ante la prohibición del Espíritu Santo**, baja hasta el puerto de Tróade, donde tiene lugar la visión en que se le indica su nuevo campo de trabajo (v.6-10).

Es de notar, aquí por primera vez en la narración de los Hechos ¹⁴⁷, el uso de la primera persona de plural: “buscamos cómo pasar a Macedonia, **seguros de que Dios nos llamaba.**” (v.10); lo que quiere decir que Lucas, autor del libro, se presenta al menos desde este momento como compañero de Pablo. La manera de entrar en escena: “al instante buscamos..,” parece suponer cierta intimidación con el grupo que seguía al Apóstol, y que no se conocieron ahí por primera vez. No consta si le hubiese acompañado ya desde Antioquía; lo más probable es que no, sino que llegó a Tróade independientemente por asuntos personales. De hecho, parece que se queda en Filipos, pues en 16:17 termina la narración en primera persona de plural, volviéndose luego a unir al Apóstol años más tarde, cuando éste vuelve a pasar por esta ciudad (cf. 20:5-6). Hasta se ha propuesto la hipótesis de que el “médico” Lucas (cf. Col 4:14), enterado de la enfermedad que aquejó a San Pablo en Galacia, había ido en su busca, no alcanzándole sino cerca de Tróade. Desde luego, 'puede haber en esto su parte de fantasía, pero la cosa no es imposible.

Pasan los misioneros a Europa, deteniéndose en Filipos, 16:11-15.

¹¹ **Zarpando de Tróade, navegamos derechos a Samotracia; al día siguiente llegamos a Neápolis,** ¹² **de allí a Filipos, que es la primera ciudad de esta parte de Macedonia, colonia romana, donde pasamos algunos días.** ¹³ **El sábado salimos fuera de la puerta, junto al río, donde pensamos que estaba el lugar de la oración; y sentados hablábamos con algunas mujeres que se hallaban reunidas.** ¹⁴ **Cierta mujer llamada Lidia, temerosa de Dios, purpuraría, de la ciudad de Tiatira, escuchaba atenta. El Señor había abierto su corazón para atender a las cosas que Pablo decía.** ¹⁵ **Una vez que se bautizó con toda su casa, nos rogó diciendo: Puesto que me habéis juzgado fiel al Señor, entrad en mi casa y quedaos en ella; y nos obligó.**

El recorrido seguido por Pablo y sus acompañantes está indicado con todo detalle en los v.11-12. De Tróade, en las costas de Asia, pasan a Neápolis, en las costas de Europa, salvando una distancia de unos 230 kilómetros. Logran hacer la travesía en menos de dos días, e incluso es probable, a juzgar por la lectura del texto, que hicieran una breve parada en Samotracia, pequeña isla situada a mitad de camino. Debieron tener, pues, un tiempo muy favorable; pues para ese mismo recorrido, en sentido inverso, tardarán en otra ocasión cinco días (cf. 20:6). De Neápolis suben a Filipos, distante unos 15 kilómetros. Una ramificación de la famosa vía *Egnatia* ¹⁴⁸ unía ambas ciudades, y a buen seguro que ése fue el camino seguido por Pablo.

Era entonces *Filipos* ciudad bastante floreciente. Debía su nombre a Filipo, el padre de Alejandro Magno, quien la había edificado en el lugar de un antiguo poblado llamado *Krenides* (= fuentes), debido a las abundantes fuentes que lo rodeaban. Muy cerca de sus muros se dio la célebre batalla en que los partidarios de César vencen a los asesinos del dictador, Bruto y Casio, dando así fin para siempre a los últimos sueños de la li-

bertad republicana. Sucedió esto en el otoño del año 42 a. C., y los vencedores eran Antonio y Octavio. En recuerdo de esta victoria, después de la derrota de Antonio en Accio (31 a. C.), Octavio, único dueño del imperio, elevó la ciudad a la categoría de “colonia,” estableciendo en ella numerosos veteranos de sus tropas, con todos los privilegios del “*ius italicum*.”¹⁴⁹

La narración de Lucas, en perfecta consonancia con la historia profana, da expresamente a *Filipos* el título de “colonia romana” (v.12), y habla de “pretore” (στρατηγοί) y de “lictore” (ραβδούχοι), que como a tal le correspondían (cf. v.20.22.35.38). Se dice también que es “la primera ciudad de esta parte (πρώτη τῆς μερίδος) de Macedonia” (v. 12), expresión oscura, cuyo significado más probable es el de que, para quien entraba en Macedonia por Neápolis (ciudad que hasta tiempos de Vespasiano perteneció a Tracia), era Filipos la primera ciudad que se encontraba. Algunos autores, sin embargo, prefieren traducir “ciudad del primer distrito de Macedonia,” leyendo πρώτη, en vez de πρώτη της, y viendo aquí una alusión a la división de Macedonia en cuatro distritos hecha por el cónsul Pablo Emilio en el 168 a. C.¹⁵⁰. Otros, sin tantas complicaciones, creen ver en el adjetivo “primera” (πρώτη) simplemente un término helenístico de honor, equivaliendo más o menos a “insigne” o “preeminente,” con lo que desaparecería toda dificultad. La cuestión es dudosa.

Los judíos debían de ser poco numerosos en Filipos, pues ni siquiera tenían un edificio para sinagoga, reuniéndose los sábados para la oración en un lugar junto al río, fuera de la ciudad (v.13). No podemos concretar si se tratase de un “oratorio” cubierto, o totalmente al aire libre. La narración de Lucas llama a este lugar προσευχή, nombre que también nos es conocido por los autores romanos 151. La vecindad del agua era necesaria para las diversas abluciones prescritas por el judaísmo.

A este lugar acude Pablo, conforme a su norma de **comenzar la predicación dirigiéndose primeramente a los judíos**. No va a encontrar un auditorio numeroso, sino sólo “algunas mujeres,” entre las que se hace mención especial de una llamada Lidia, “temerosa de Dios,” es decir, pagana de nacimiento, pero afiliada al judaísmo (v.13-14; cf. 10:2). Quizá el nombre *Lidia*, más que nombre personal, fuera un sobrenombre geográfico, debido a que era natural de Tiatira, ciudad de Lidia, en Asia Menor (cf. Apoc 2:18). La arqueología ha demostrado que era ésta una ciudad en que florecía la industria de la púrpura, y la narración de Lucas dice precisamente que Lidia, procedente de esa ciudad, era “purpuraria” (v.14).

La conversión de Lidia, al igual que en bastantes otros casos (cf. 10:44; 16:33; 18:8; 1 Cor 1:16), lleva consigo la de toda la familia (v.15). Debía estar en situación económica bastante desahogada, y no le pareció justo que, teniendo ella una casa cómoda y espaciosa, los misioneros que le habían dado la fe viviesen en pobres posadas de mercaderes, como seguramente lo estaban haciendo Pablo y los suyos. De ahí su invitación a que “entrasen en su casa” (v.15). Pablo rehúsa la invitación, como claramente queda insinuado en ese “nos obligó” (v.15). **Y es que era norma del Apóstol Pablo no aceptar ayuda material de sus evangelizados** (cf. 20:33-35; 1 Tes 2:9; 2 Tes 3:8; 1 Cor 9:15), y quería seguirla también en Filipos; pero, ante la delicada insistencia de Lidia, fue preciso ceder. Más adelante, el mismo Apóstol recordará que sólo con los filipenses había hecho excepción de esta norma (cf. 2 Cor 11:9; Flp 4:15), y es fácil suponer que la principal suministradora de soporte y ayuda material seguía siendo la hospitalaria Lidia.

Prisión de Pablo y Silas, 16:16-24.

¹⁶ Aconteció que, yendo nosotros a la oración, nos salió al encuentro una sierva que tenía espíritu pitónico, la cual, adivinando, procuraba a sus amos grandes ganancias. ¹⁷ Ella nos seguía a Pablo y a nosotros, y gritando decía: Estos hombres son siervos del Dios Altísimo y os anuncian el camino de la salvación. ¹⁸ Hizo esto muchos días. Molestado Pablo, se volvió y dijo al espíritu: En nombre de Jesucristo, te mando salir de ésta, y en el mismo instante salió. ¹⁹ Viendo sus amos que había desaparecido la esperanza de su ganancia, tomaron a Pablo y a Silas y los llevaron al foro, ante los magistrados; ²⁰ y presentándoselos a los pretores, dijeron: Estos hombres perturban nuestra ciudad, porque, siendo judíos, ²¹ predicen costumbres que a nosotros no nos es lícito aceptar ni practicar, siendo como somos romanos. ²² Toda la muchedumbre se levantó contra ellos, y los pretores mandaron que, desnudos, fueran azotados con varas, ²³ y después de hacerles muchas llagas los metieron en la cárcel, intimando al carcelero que los guardase con cuidado. ²⁴ Este, recibido tal mandato, los metió en el calabozo y les sujetó bien los pies en el cepo.

Es probable que entre el episodio inicial de la conversión de Lidia (v. 13-15) y este episodio de la posesa, que motiva una persecución contra los misioneros (v. 16-24), pasase bastante tiempo. La carta a los Filipenses habla de varios colaboradores que ayudaron a San Pablo en la evangelización (cf. Flp 2:25; 4:3), y presupone allí una comunidad cristiana floreciente, con “obispos y diáconos” a la cabeza (Flp 1:1), que no es fácil se formara sin una estancia más o menos prolongada del Apóstol en la ciudad. San Lucas habría omitido los detalles de la fundación de esta iglesia, saltando del episodio inicial, conversión de Lidia, al episodio final, que fue ocasión de que los misioneros tuviesen que partir. Ciertamente que en el v.12 encontramos la expresión “algunos días,” pero esta expresión, más que al tiempo total de estancia en Filipos, parece aludir claramente a los días transcurridos hasta que se presentó ocasión favorable para comenzar a predicar la buena nueva, que fue al primer sábado después de la llegada.

La joven esclava que tenía “espíritu pitónico” (v.16) era evidentemente, según se desprende del modo de hablar de San Pablo, una *posesa*, cuyos oráculos y adivinaciones eran debidos a influjo diabólico (v.18). San Lucas conserva la expresión “espíritu pitónico,” de origen pagano, en sentido general de *espíritu de adivinación*, sin que el uso de esa expresión signifique, ni mucho menos, que el evangelista creía en la existencia o realidad de *Pitón* ¹⁵². Los gritos de la esclava, siguiendo a los misioneros (v.17), a pesar de que parecían ceder en alabanza de éstos, no agradan a Pablo, quien no quería tales colaboraciones para la obra del Evangelio; de ahí que, “molestado,” ordenara al demonio salir de la posesa (v.18). Algo parecido había hecho Jesucristo en circunstancias similares (cf. Mc 1:25; 3:12; Lc 4:35).

Pero la cosa no acabó ahí. Inmediatamente surge la persecución contra los predicadores, pues la posesa procuraba a sus amos grandes ganancias con sus adivinaciones, y ahora quedaba cortada esa fuente de ingresos (v.1g). Claro que esa razón, igual que sucede en otras ocasiones (cf. 19:24), no podía alegarse públicamente, pero era fácil inventar otras. El hecho es que los amos de la esclava “cogen a Pablo y a Silas, y los llevan al foro ante los magistrados” (v.19). Las acusaciones que contra ellos presentan están hábilmente

escogidas: perturbación de orden público y peligro para las instituciones romanas (v.20-21). Era natural que en una “colonia,” como era Filipos (cf. v.12), orgullosa de su organización al estilo de Roma, estas acusaciones apareciesen extraordinariamente graves. No se dice expresamente cuáles eran esas “costumbres” (v.21; cf. 6:14; 15:1; 21,21; 26:3; 28:17); pero se ve claro que los acusadores no hacen distinción entre cristianos y judíos. Y aunque era cierto que los judíos podían practicar libremente su religión (cf. 18, 14:15) no les conceden derecho a que traten de arrastrar a sus costumbres a los romanos. Por eso, la muchedumbre se levantó enseguida contra ellos; y los jueces, dejados llevar sin duda por esta excitación general y creyendo que se trataba de vulgares alborotadores, sin más interrogatorios ni formalidades ordenaron el castigo de los azotes (v.22). Era la primera vez que **autoridades romanas se declaraban contra los predicadores de la nueva religión y la primera persecución de la que no eran responsables los judíos**. No sabemos por qué los ataques van dirigidos sólo contra Pablo y Silas, sin que se haga mención de Timoteo ni de Lucas, que ciertamente formaban también parte del grupo. Bien pudo ser porque Timoteo y Lucas no se hallasen presentes cuando Pablo y Silas fueron apresados, o también porque los que interesaban eran únicamente los jefes.

Después de la pena de los azotes, Pablo y Silas son encarcelados y sometidos a una vigilancia especial, con los pies bien “sujetos en el cepo” (v.23-24). La perspectiva era terrible, pues los así encadenados sólo podían estar echados en el suelo, o a lo más sentados; y en este caso se daba el agravante de que tenían el cuerpo totalmente llagado por los azotes. Más adelante, como a algo que le ha quedado muy grabado, aludirá San Pablo a estos sufrimientos en Filipos (cf. 1 Tes 2:2).

Liberación milagrosa de los misioneros, 16:25-40.

²⁵ **Hacia medianoche, Pablo y Silas, puestos en oración, cantaban himnos a Dios, y los presos los oían** ²⁶ **De repente se produjo un gran terremoto, hasta conmoverse los cimientos de la cárcel, y al instante se abrieron las puertas y se soltaron los grillos.** ²⁷ **Despertó el carcelero, y viendo abiertas las puertas de la cárcel, sacó la espada con intención de darse muerte, creyendo que se hubiesen escapado los presos.** ²⁸ **Pero Pablo gritó en alta voz, diciendo: No te hagas ningún mal, que todos estamos aquí;** ²⁹ **y pidiendo una luz se precipitó dentro, arrojándose tembloroso a los pies de Pablo y de Silas.** ³⁰ **Luego los sacó fuera y les dijo: Señores, ¿qué debo yo hacer para ser salvo?** ³¹ **Ellos le dijeron: Cree en el Señor Jesús, y serás salvo tú y tu casa.** ³² **Le expusieron la palabra de Dios a él y a todos los de su casa;** ³³ **y en aquella hora de la noche los tomó, les lavó las heridas, y enseguida se bautizó él con todos los suyos.** ³⁴ **Subiólos a su casa y les puso la mesa, y se regocijó con toda su familia de haber creído en Dios.** ³⁵ **Llegado el día, enviaron los pretores a los carceleros con esta orden: Pon en libertad a esos hombres.** ³⁶ **El carcelero comunicó a Pablo estas órdenes: los pretores han enviado a decir que seáis soltados. Ahora, pues, salid e id en paz.** ³⁷ **Pero Pablo les dijo: Después que a nosotros, ciudadanos romanos, nos han azotado públicamente sin juzgarnos y nos han metido en la cárcel, ¿ahora en secreto nos quieren echar fuera? No será así. Que vengan ellos y nos saquen.** ³⁸ **Comunicaron los lictores estas palabras a los pretores, que temieron al oír que eran romanos.** ³⁹ **Vinieron y les presentaron sus excusas, y sacándolos, les rogaron que se fueran de la ciudad.** ⁴⁰

Ellos, al salir de la cárcel, entraron en casa de Lidia y, viendo a los hermanos, los exhortaron y se fueron.

Desde luego, debía resultar extraño a los presos de la cárcel de Filipos el que dos compañeros de prisión, en un calabozo, a medianoche, en vez de imprecaciones y conjuros, **interrumpieron en cantos de alabanza a Dios.** Es lo que hacían Pablo y Silas, y en voz alta, pues los demás presos “los oían” (v.25). Sin duda se acordaban de aquellas palabras del Señor: “bienaventurados cuando os excomulguen y maldigan.. Alegraos en aquel día y regocijaos” (Lc 6:23). Pero no sólo debía existir esa razón general. Probablemente se acordaban también de que, tal vez en casa de Lidia, a esas mismas horas, los hermanos de Filipos estarían reunidos para celebrar, en medio de oraciones y cánticos, la cena del Señor (cf. 20:7; 1 Cor 11:20; Ef 5:19; Col 3:16), y querían unirse a ellos en la medida de lo posible.

Todavía resonaban esos cantos de alabanza a Dios, cuando de repente se produce un gran terremoto, que conmueve los cimientos de la cárcel y “se abren las puertas y se sueltan los grillos” (v.26). No cabe duda que Lucas presenta este terremoto como algo milagroso, de modo parecido a 4:31, pues un terremoto ordinario *no abre puertas y suelta grillos*. El carcelero, al ver abiertas las puertas de la cárcel, trata de suicidarse, pues supone que se han escapado los presos (v.27), quedando él expuesto a la infamia y a la pena de muerte (cf. 12:19). Tranquilizado por Pablo, se arroja “tembloroso” a sus pies, arrepentido sin duda de haber tratado como vulgares malhechores a enviados del cielo, e instruido en la nueva fe, “es bautizado él con todos los suyos” (v.28-33; cf. 8:36-38). Y aún hace más: sube los dos prisioneros a su casa, “les pone la mesa, y se regocija con toda su familia de haber creído en Dios” (v.34). Se ve claro que su conversión fue total, pues no teme en exponerse a la muerte, tratando con tanta liberalidad a dos presos respecto de los cuales había recibido el encargo de que los “guardase con cuidado” (cf. v.23). No es improbable que esa cena, tan generosamente ofrecida por el carcelero a los dos presos, sirviese al mismo tiempo para introducir a éste en el acto principal del culto litúrgico, la eucaristía, que Pablo habría celebrado (cf. 20:7-11); pero, con certeza, nada puede afirmarse. El cambio de actitud en el carcelero se debe evidentemente a la impresión recibida por lo del terremoto y escenas subsiguientes, pero esa semilla caía en terreno ya en cierto modo preparado; pues podemos dar por seguro que había oído hablar de la doctrina que los dos misioneros predicaban, y que, precisamente por motivos de religión, habían sido metidos en la cárcel. El terremoto habría acabado de abrirle los ojos, no pudiendo dudar que se trataba de una verdadera intervención divina en favor de los dos encarcelados.

Ni fue sólo el carcelero el que cambió de actitud. Cambiaron también los jueces, que muy de mañana envían orden a la cárcel de que sean puestos en libertad los dos presos (v.35). ¿Fue también el terremoto lo que hizo cambiar de actitud a los jueces? Es probable que sí, sea que el terremoto se dejase sentir también en la ciudad, sea que se enterasen de él por referencias ¹⁵³. Pero, aun prescindiendo del terremoto, es muy posible que los jueces, después de los acontecimientos, reflexionaran sobre lo hecho, reconociendo que habían obrado con demasiada precipitación, no muy en conformidad con las normas romanas (cf. 25:16), y quisiesen deshacerse de aquel asunto, que podría ocasionarles serios disgustos. Y esto mucho más, si en el intermedio habían recibido nuevas informaciones sobre los presos, que no eran precisamente dos vulgares perturbadores del orden. Podemos incluso hasta suponer que en estas informaciones tuviese gran parte Lidia, la cual

no es creíble que se resignase a quedar inactiva, y, siendo mujer de consideración, fácilmente podría llegar hasta los jueces.

La cosa, sin embargo, se complicó más de lo que esperaban los jueces, pues los dos prisioneros no quisieron salir así, sin más, de la cárcel, sino que, alegando que eran ciudadanos romanos ¹⁵⁴ y que habían sido azotados y encarcelados sin previo juicio, exigieron que vinieran los jueces mismos a sacarlos (v.36-37). El efecto fue inmediato: los jueces, cediendo totalmente, van en persona a la cárcel, presentan sus excusas, y les ruegan que se alejen de la ciudad (v.38-39). Era lógico este miedo de los jueces, pues las leyes *Valeria* y *Porcia* prohibían bajo penas muy severas atar o azotar a un ciudadano romano sin previo juicio ¹⁵⁵. Y aquí no había habido ni siquiera proceso. Las consecuencias podían ser muy graves y extenderse a toda la “colonia,” como había sucedido en casos análogos. Precisamente no mucho tiempo antes, en el año 44, Claudio había privado a los de Rodas de sus privilegios por haber crucificado ciudadanos romanos.

A alguno podrá parecer un poco extraño que los dos acusados hayan aguardado hasta este momento para alegar su ciudadanía romana. Más adelante, en una ocasión parecida, San Pablo la alega desde un principio, y con ello evita que le azoten (cf. 22:25). ¿P^o qué aquí no hizo lo mismo? La respuesta puede ser doble. Es posible que de hecho trataran de alegarla, pero, como todo sucedía en medio de un tumulto (cf. v.22), no logran hacerse oír, interpretando los jueces sus voces como las habituales lamentaciones de la gente condenada a los azotes; aunque también es posible que prefiriesen dejar hacer y aceptar el sufrimiento por amor de Jesucristo (cf. 14:22; i Tes 3:3; 2 Cor 7:4). Si ahora alegan su ciudadanía romana y exigen de los jueces una reparación pública, lo hacen, más que pensando en ellos, para salvaguardar delante de los paganos el crédito moral, de la comunidad cristiana, que no convenía apareciese fundada por dos charlatanes aventureros, caídos bajo el peso de la justicia y sacados secretamente de la cárcel.

Obtenida esa reparación, no tienen ya inconveniente en marchar. La comunidad cristiana de Filipos quedaba asegurada, y Pablo tenía por norma no oponerse a las autoridades establecidas (cf. Rom 13:1-7). Pero antes quiso saludar y despedirse de los hermanos, reunidos en casa de Lidia (v.40). Lucas parece ser que se quedó en Filipos, pues en las narraciones siguientes no vuelve a aparecer ya la primera persona de plural hasta cuando Pablo, en el tercer viaje misional, de nuevo pasa por esta ciudad (cf. 20:5). En cuanto a Timoteo, la cosa es dudosa. Bien pudo ser que, partidos Pablo y Silas, él, de momento, se quedara en Filipos; aunque, desde luego, debió ser por muy poco tiempo, pues poco después le vemos con ellos en Berea (cf. 17:14). Además, en Tesalónica, que es a donde se dirigen Pablo y Silas, Timoteo aparece luego como persona conocida (cf. i y 2 Tes 1:1), y parece darse a entender que fue uno de los fundadores de aquella comunidad.

En Tesalónica, 17:1-9.

¹ Pasando por Anfípolis y Apolonia, llegaron a Tesalónica, donde había una sinagoga de judíos. ² Según su costumbre, Pablo entró en ella, y por tres sábados discutió con ellos sobre las Escrituras, ³ explicándoselas y probando cómo era preciso que el Mesías padeciese y resucitase de entre los muertos, y que este Mesías es Jesús, a quien yo os anuncio. ⁴ Algunos de ellos se dejaron convencer, se incorporaron a Pablo y a Silas, y asimismo una gran muchedumbre de prosélitos griegos y no pocas mujeres principales. ⁵ Pero los jud-

íos, movidos de envidia, reunieron algunos hombres malos de la calle, promovieron un alboroto en la ciudad y se presentaron ante la casa de Jasón buscando a Pablo y a Silas para llevarlos ante el pueblo. ⁶ Pero no hallándolos, arrastraron a Jasón y a algunos de los hermanos y los llevaron ante los politarcas, gritando: Estos son los que alborotan la tierra. Al llegar aquí han sido hospedados por Jasón, ⁷ y todos obran contra los decretos del César, diciendo que hay otro rey, Jesús. ⁸ Con esto alborotaron a la plebe y a los politarcas que tales cosas oían; ⁹ pero habiendo recibido fianza de Jasón y de los demás, los dejaron ir libres.

De Filipos, siguiendo la vía *Egnatia*, los dos misioneros marchan a Tesalónica, pasando por Anfípolis y Apolonia (v.1). No parece que se detuvieran a predicar en estas dos últimas ciudades, y si se las menciona es sólo como etapas de viaje hasta Tesalónica, distante de Filipos unos 150 kilómetros.

Era Tesalónica ciudad de gran movimiento comercial, a cuyo puerto llegaban naves procedentes de todos los puntos del Mediterráneo. Era la sede del gobernador romano de la provincia de Macedonia. La ciudad había sido fundada por Casandro, en el 315 a. G., que le dio ese nombre en honor de su mujer Tesalónica, hermana de Alejandro Magno. Ya bajo el dominio romano, Augusto la había declarado “ciudad libre,” como recompensa por la ayuda que le prestó antes de la batalla de Filipos. Estaba gobernada, al igual que toda “ciudad libre” entre los romanos, por una asamblea popular (*δήμοε*), a cuyo frente estaban cinco o seis magistrados, que San Lucas llama “politarcas” (v.6-8), término que no conocíamos por los autores profanos, pero que ahora las inscripciones arqueológicas han demostrado que era el usual en Macedonia y regiones limítrofes, con lo que se confirma la exactitud histórica de los Hechos y la buena información de San Lucas. Su población era una mezcla de griegos, romanos y judíos, en proporción que no es fácil determinar. Desde luego, la colonia judía debía de ser bastante numerosa, pues poseían una sinagoga (v.1). También en la actual *Thessaloniki* son muy numerosos los judíos, aunque procedentes en su mayoría de los expulsados de España por los Reyes Católicos.

Los dos misioneros se hospedaron en casa de un tal Jasón (v.6), personaje que debía de ser muy conocido, pues, al contrario que en otras ocasiones (cf. 18:2; 21:16), se introduce su nombre en el relato sin ninguna explicación (v.5). Es posible que sea aquel mismo del que San Pablo envía saludos a los romanos, escribiendo desde Gorinto, y que pone entre sus “parientes,” o sea, de la misma tribu (cf. Rom 16:21). A fin de no ser gravosos a nadie, trabajaban día y noche, como el mismo Pablo recordará más tarde (cf. 1 Tes 2:9; 2 Tes 3:8); y ni aun así debía sobrarles mucho, pues hubieron de aceptar ayuda material de los de Filipos (cf. Flp 4:16). Probablemente ese trabajo manual era el de “fabricación de tiendas,” igual que luego en Corinto (cf. 18:3).

Como de costumbre, Pablo comienza su predicación por los judíos, acudiendo durante tres sábados a la sinagoga para “discutir con ellos sobre las Escrituras” (v.2). En tres puntos insistía sobre todo: **que el Mesías, contrariamente a las creencias tradicionales judías, tenía que padecer; que debía resucitar; y que ese Mesías era Jesús de Nazaret** (v.3). El resultado fue que “*algunos de ellos* se dejaron convencer, y se incorporaron a Pablo y Silas” (v.4). Entre ellos habrá que poner a Segundo y a Aristarco, que, más adelante, aparecerán como colaboradores de San Pablo (cf. 20:4; Gol 4:10). Sin embargo, no debieron de ser muchos los convertidos, pues las dos cartas que luego escribirá Pablo a esta comunidad de Tesalónica dan la impresión de que estaba compuesta, si no

exclusivamente, **al menos en su inmensa mayoría, de cristianos procedentes del gentilismo** (cf. 1 Tes 1:9; 2:14-16).

De éstos dice San Lucas que se convirtió “una gran muchedumbre” (v.4). No es probable que la conversión de esa “muchedumbre” haya tenido lugar únicamente durante ese período de los tres sábados aludidos antes (v.3-4). Creemos que esos “tres sábados” pueden referirse más bien al tiempo de discusión con los judíos, sin que ello implique necesariamente que la permanencia de Pablo en Tesalónica no fuese más larga. Habría sucedido aquí algo parecido a lo que sucedió en Antioquía de Pisidia (cf. 13:46-49) y sucederá también luego en Gorinto (cf. 18:6-7) Y en Efeso (cf. 19:8-10), es decir, que, rechazado por los judíos, Pablo habría seguido en Tesalónica dedicado a la predicación entre los gentiles; pues es difícil que en sólo tres semanas se hubiera formado esa comunidad cristiana tan floreciente, que suponen las cartas a los Tesalonicenses (cf. 1 Tes 1:3-8). Lucas, sin descender a detalles sobre esta segunda etapa de la labor misional de San Pablo, se habría contentado con añadir que “se convirtió también una gran muchedumbre de prosélitos griegos ¹⁵⁶ y no pocas mujeres principales.”

No tardó, sin embargo, en surgir la persecución. Como antes en Antioquía de Pisidia (cf. 13:45), también ahora los judíos “se llenan de envidia” ante el éxito de la predicación de Pablo con los gentiles (v.5). Con pena lo recordará más tarde el Apóstol al escribir a los Tesalonicenses (1 Tes 2:16). Los hombres de que se valen para provocar el alboroto son esos maleantes, gente desocupada, que merodean por las plazas, dispuestos a ir con el que más pague. Ellos son los que, azuzados por los judíos, se dirigen a la casa de Jasón en busca de Pablo y de Silas, y, al no hallarlos, “arrastran a Jasón y a algunos de los hermanos,” llevándolos ante los “politarcas” o magistrados de la ciudad (v.5-6; cf. 19:31). Las acusaciones, que lanzan, a gritos, son graves: que perturban el orden (v.6; cf. 24:5) **y que obran contra los decretos del César, diciendo que hay otro rey, Jesús** (v.7; cf. 25:8). En sustancia son las mismas acusaciones que habían sido lanzadas ya contra Jesús mismo (cf. Lc 23:2; Jn 19:12). Es posible que Pablo, en sus predicaciones, hablara alguna vez de *reino mesiánico* (cf. 19:8; 28:23), o de alguna otra manera se refiriera a Jesús como rey; pero lo que él decía en sentido espiritual, sofisticadamente lo convierten en acusación política. Los magistrados, sin embargo, no se precipitan, como antes habían hecho los de Filipos (cf. 16:22). Sin duda se dieron perfecta cuenta del valor de aquellas acusaciones en boca de gente maleante, que muestra tanto celo por la tranquilidad pública y por el César; y como, por otra parte, tampoco podían mostrarse indiferentes ante acusaciones tan graves, se contentan con “exigir fianza de Jasón y de los demás,” y los dejan ir libres (v.8-9). No se dice en qué consistió esa “fianza”; probablemente bastó una promesa formal, con depósito quizá de algún dinero, de que no perturbarían la paz pública ni maquinaban contra el Estado.

Con todo, para evitar nuevos desórdenes, aquella misma noche Pablo y Silas parten para Berea (v.10). Algo se debieron de calmar los ánimos, aunque no del todo; pues, a juzgar por lo que dice el Apóstol en su carta a los Tesalonicenses, la persecución debió de seguir (cf. 1 Tes 2:14).

En Berea, 17:10-15.

¹⁰ **Aquella misma noche los hermanos encaminaron a Pablo y a Silas para Berea. Así que llegaron, se fueron a la sinagoga de los judíos.** ¹¹ **Eran éstos más nobles que los de Tesalónica, y recibieron con toda avidez la palabra,**

consultando diariamente las Escrituras para ver si era así.¹² Muchos de ellos creyeron, y además mujeres griegas de distinción y no pocos hombres.¹³ Pero en cuanto supieron los judíos de Tesalónica que también en Berea era anunciada por Pablo la palabra de Dios, vinieron allí y agitaron y alborotaron a la plebe.¹⁴ Al instante los hermanos hicieron partir a Pablo, camino del mar, quedando allí Silas y Timoteo”¹⁵ Los que conducían a Pablo le llevaron hasta Atenas, recibiendo de él encargo para Silas y Timoteo de que se le reuniesen cuanto antes.

Es posible que la intención de Pablo fuera continuar sirviéndose de la vía *Egnatia* y, una vez evangelizada Tesalónica, seguir hasta Dirraquio y Roma (cf. Rom 1:13; 15:22). Pero la manera como hubo de salir de aquella ciudad habría inducido a los fieles tesalonicenses a “encaminarle hacia Berea” (v.10), ciudad un poco a trasmano, *oppidwn devium*, como la llama Cicerón¹⁵⁷. Allí, al menos de momento, quedaba más en la sombra, libre de las persecuciones de sus enemigos.

Distaba Berea de Tesalónica unos 80 kilómetros. Un poco más al sur se hallaba el majestuoso Olimpo. Como de costumbre (cf. 13:5), Pablo comenzó por presentarse en la sinagoga, donde fue bien recibido; pues, al decir de San Lucas, los judíos de Berea eran “más nobles de espíritu que los de Tesalónica” y, ávidos de conocer la verdad, “consultaban diariamente las Escrituras” para ver si era así como Pablo decía (v.11).

No sabemos cuánto tiempo duró este apostolado tranquilo en Berea, Lo que sí se nos dice es que el trabajo fue fructífero, y no sólo se convirtieron “muchos judíos,” sino también “mujeres griegas de distinción y no pocos hombres” (v.1a). Entre ellos habrá que poner, sin duda, a Sópatros, que más tarde acompañará a Pablo en un viaje a Jerusalén (cf. 20:4). Pero la consabida persecución de parte de los judíos no podía faltar. Efectivamente, enterados los judíos de Tesalónica de que Pablo estaba predicando en Berea, envían allá comisionados que logran alborotar la ciudad (v.13). A fin de prevenir ulteriores complicaciones, los hermanos de Berea hacen partir a Pablo camino del mar, acompañándole hasta Atenas (v.14-15).

No es fácil concretar si este viaje hasta Atenas fue por mar o por tierra. La frase de San Lucas que en el texto hemos traducido por “camino del mar” (εως επί την Χάλασσαν) no resuelve la cuestión. Bien pudo ser que llegaran “hasta el mar,” como parece decir el texto, pero no para embarcarse, sino para tomar la vía que bajaba desde Tesalónica a lo largo de la costa y que luego se internaba en Tesalia y llegaba hasta Atenas¹⁵⁸. Así se explicaría mejor lo que se dice en el versículo siguiente de que “los que conducían a Pablo le llevaron hasta Atenas,” pues tratándose de un viaje marítimo no se ve, una vez tomado el barco, qué razón de ser podía tener ese acompañamiento para tener que volver luego el punto de partida. Con todo, la mayoría de los autores se inclinan a suponer que el viaje fue por mar, dado que para éste bastaban tres días, mientras que por tierra se necesitaban al menos doce. No hay datos suficientes para una solución definitiva.

Una vez en Atenas, Pablo, al despedir a sus acompañantes, les encarga que dijeran a Silas y a Timoteo que vinieran cuanto antes a reunirse con él (v.15). Estos se habían quedado en Berea (v.14), no sabemos por qué. Quizá para terminar de organizar aquella comunidad y para seguir de cerca en contacto con la de Tesalónica, que Pablo llevaba tan en el corazón. Lo cierto es que ahora quiere que vayan cuanto antes a reunirse con él, y así lo encarga.

Pero ¿cuándo se reunieron de hecho con Pablo? Si atendemos a la narración de los Hechos, parece ser que no en Atenas, donde sólo se habla de Pablo (17:16.34; 18:1), sino más tarde, en Corinto (18:5). Sin embargo, a esto parece oponerse lo que el mismo Pablo dice en su carta a los Tesalonicenses: “No pudiendo sufrir más, determinamos *quedarnos solos* en Atenas, y enviamos a Timoteo.. para confirmaros y exhortaros en vuestra fe” (1 Tes 3:1-2). Evidentemente se trata de esta estancia en Atenas que siguió a su salida de Berea, y parece claro que Timoteo estaba con él, pues dice que lo envían a Tesalónica, aun a trueque de “quedar solos.” Más aún, el plural “enviamos a Timoteo..” nos inclinaría a suponer que también estaba Silas, pues la carta está escrita en nombre de los tres (cf. 1 Tes 1:1).

Diversas hipótesis se han propuesto a fin de armonizar estas noticias. Suponen muchos que Timoteo y Silas se reunieron efectivamente con Pablo en Atenas, conforme a la orden recibida; pero después Timoteo fue enviado a Tesalónica, y Silas a otra parte, quizá a Filipos o a Berea, volviendo luego a bajar juntos a encontrarse con el Apóstol, cuyo encuentro habría tenido lugar en Corinto. Desde luego, la hipótesis es posible. Con todo, la noticia de Lucas en 18:5, anunciando la llegada de Timoteo y Silas, parece hacer referencia claramente a 17:14-15, sin dejar lugar al encuentro de Atenas. Por eso, juzgamos más fundado explicar todo suponiendo una contraorden de Pablo, quien, ante nuevas noticias recibidas, habría mandado aviso a Timoteo de que, antes de venir a juntarse con él, fuera a Tesalónica a tranquilizar aquella iglesia. Algo parecido habría hecho con Silas. El plural “enviamos” (1 Tes 3:2) podría explicarse, aunque esté solamente refiriéndose a Pablo, como acontece en otros lugares (cf. 2 Cor 10:7-11; 13:1-6). La misma expresión: “determinamos quedarnos solos..” tiene así mucha más fuerza que si incluimos también a Silas.

Pablo, en Atenas, 17:16-21.

¹⁶ Mientras Pablo los esperaba en Atenas, se consumía su espíritu viendo la ciudad llena de ídolos. ¹⁷ Disputaba en la sinagoga con los judíos y los prosélitos, y cada día discutía en la plaza con los que le salían al paso. ¹⁸ Ciertos filósofos, tanto epicúreos como estoicos, conferenciaban con él, y unos decían: **¿Qué es lo que propala este charlatán? Otros contestaban: Parece ser predicador de divinidades extranjeras; porque anunciaba a Jesús y la resurrección.** ¹⁹ Y tomándole, le llevaron al Areópago, diciendo: **¿Podemos saber qué nueva doctrina es esta que enseñas?** ²⁰ Pues eso es muy extraño a nuestros oídos; queremos saber qué quieres decir con esas cosas. ²¹ Todos los atenienses y los forasteros allí domiciliados no se ocupan en otra cosa que en decir y oír novedades.

Esta página de los Hechos sobre la estancia de Pablo en Atenas es una de las descripciones más realistas que se conservan sobre la vida de la Atenas de entonces. Aunque había descendido mucho, pues ya no era ni siquiera capital de la provincia romana, la ciudad conservaba aún vestigios de su antigua grandeza. Por todas partes se veían monumentos, templos, estatuas, y a ella acudían extranjeros de todas las partes del mundo, amantes de la cultura ¹⁵⁹.

En su agora famosa, situada a los pies del Areópago y próxima a la Acrópolis, se discutía de todo. Allí se encontraba el pórtico, la Estoa, que dio a los estoicos su nombre.

De ellos, juntamente con los epicúreos, habla expresamente San Lucas (v.18). Eran dos escuelas filosóficas rivales, entonces muy en boga, los estoicos, que profesaban un panteísmo materialista, penetrados de una elevada idea del deber y aspirando a vivir de acuerdo con la razón, indiferentes ante el dolor, y los epicúreos, también materialistas, pero menos especulativos, que ponían el fin de la vida en buscar prudentemente el placer. A los atenienses agradaba oír estas discusiones de sus filósofos, acudiendo diariamente al agora, donde podían oír además las últimas novedades traídas por extranjeros que allí llegaban. La frase de San Lucas a este respecto, en total armonía con las fuentes profanas¹⁶⁰, es sumamente expresiva: “Todos los atenienses y los forasteros allí domiciliados no se ocupan en otra cosa que en decir y oír novedades” (v.21).

La impresión de San Pablo, al entrar en Atenas, fue de indignación y profundo dolor: “se consumía su espíritu viendo la ciudad llena de ídolos” (v.16). Todos aquellos templos, estatuas y monumentos no eran simplemente creaciones artísticas, como lo son hoy después de haber quedado vaciados de todo contenido religioso, **sino que eran testimonios de la idolatría triunfante**, ídolos en servicio activo, blasfemias permanentes **contra el Dios verdadero**, y eso no podía menos de exasperar su espíritu de apóstol de Cristo. Como de costumbre (cf. 13:5), **Pablo comenzó su predicación en la sinagoga antes que en ningún otro lugar** (v.17), pero parece que los resultados no debieron de ser muy espléndidos, pues el texto no añade dato alguno. Debió de tener más bien una acogida fría, dirigiéndose entonces al agora y hablando a “todos los que les salían al paso” (v.17). Tampoco en estos paseantes del agora debió de encontrar Pablo mucho entusiasmo, dado el silencio de la narración a este respecto y el escaso resultado final con que tuvo que salir de Atenas (cf. v.34). Los únicos que, a título de curiosidad, parecieron interesarse algo por la predicación de Pablo fueron “algunos filósofos epicúreos y estoicos” (v.18), a quienes debían de sonar a nuevo las cosas que Pablo decía. Se le designa con el despectivo nombre de “charlatán”¹⁶¹, con el que parecen querer dar a entender que, aunque bien provisto de palabras, carecía de verdadero pensamiento filosófico. Sobre todo les sonaba a nuevo eso de “**Jesús y la resurrección**,” de que hablaba Pablo (v.18), viendo probablemente en esos dos términos (*Jesús-Resurrección*) una pareja normal de dioses, varón y hembra, análoga a tantas otras de las que poblaban sus templos. Por eso, para poder oírle mejor, libres del ruido de la multitud, le llevan al Areópago, colina situada al sur del agora, donde, según la leyenda, se habían reunido los dioses para juzgar a Marte y donde, en tiempos antiguos, tenía sus sesiones el tribunal supremo de Atenas¹⁶². Es posible que este lugar, entonces solitario, sirviera a estos filósofos corrientemente para sus disputas filosóficas. Ahí va a tener Pablo su discurso. No parece que fueran muchos los oyentes, sino un pequeño grupo de “filósofos epicúreos y estoicos que deseaban saber qué quería decir con esas cosas” que predicaba en el agora (v. 18-20).

Discurso en el Areópago, 17:22-34.

²² Puesto en pie Pablo en medio del Areópago, dijo: “Atenienses, veo que sois sobremana religiosos; ²³ porque al pasar y contemplar los objetos de vuestro culto, he hallado un altar en el cual está escrito: Al dios desconocido. Pues eso que sin conocerlo veneráis es lo que yo os anuncio. ²⁴ El Dios que hizo el mundo y todas las cosas que hay en él, ése, siendo Señor del cielo y de la tierra, no habita en templos hechos por mano de hombre, ²⁵ ni por manos humanas es servido, como si necesitase de algo, siendo El mismo quien da a

todos la vida, el aliento y todas las cosas.²⁶ El hizo de uno todo el linaje humano, para poblar toda la haz de la tierra; El fijó a los pueblos los tiempos establecidos y los límites de su habitación,²⁷ para que busquen a Dios y si quiera a tientas le hallen, que no está lejos de nosotros,²⁸ porque en El vivimos y nos movemos y existimos, como algunos de vuestros poetas han dicho: “porque somos linaje suyo.”²⁹ Siendo, pues, linaje de Dios, no debemos pensar que la divinidad es semejante al oro o a la plata o a la piedra, obra del arte y del pensamiento humano.³⁰ Dios, disimulando los tiempos de la ignorancia, intima ahora en todas partes a los hombres que todos se arrepientan,³¹ por cuanto tiene fijado el día en que juzgará a la tierra con justicia, por medio de un Hombre, a quien ha constituido juez, acreditándole ante todos por su resurrección de entre los muertos.³² Guando oyeron lo de la resurrección de los muertos, unos se echaron a reír, otros dijeron: Te oiremos sobre esto otra vez.³³ Así salió Pablo de en medio de ellos.³⁴ Algunos se adhirieron a él y creyeron, entre los cuales estaban Dionisio Areopagita y una mujer de nombre Damaris y otros más.

Es admirable este discurso de Pablo, lo mismo por la doctrina que contiene como por la habilidad con que la presenta. La conclusión a que trata de llegar será la misma de siempre, la de que sus oyentes **crean en el mensaje de bendiciones traído por Jesucristo** (v.31); pero aquí, al contrario que en sus discursos ante auditorio judío (cf. 13:16-41; 17:3), el camino **no** va a ser sobre la base de citas de Sagrada Escritura, sino a base de abrir los ojos ante el mundo que nos rodea, creado y ordenado maravillosamente por Dios,

Comienza, conforme era norma en la oratoria de entonces, con una *caplatio benevolentiae*, elogiando a sus oyentes como “sumamente religiosos” (v.22). Le da pie a ello la inscripción que al pasar por las calles de Atenas acababa de leer en un ara: “Al dios desconocido” (v.23). Esa misma inscripción le sirve también para entrar suavemente en materia: “Eso que sin conocer veneráis es lo que yo os anuncio.”¹⁶²

Su discurso puede resumirse así: Dios, creador de todas las cosas y de los hombres, puede y debe ser conocido por éstos (v.24-28); pero, de hecho, los hombres no le han conocido, adorando en cambio estatuas de oro, de plata y de piedra (v.29). Son los “tiempos de la ignorancia” (v.30). Dios, sin embargo, y aquí deja Pablo el campo de la razón natural para entrar en el de la revelación sobrenatural, no se ha desentendido del mundo, sino que, fingiendo no ver esos “tiempos de ignorancia” para no tener que castigar, manda a todos los seres humanos que “**se arrepientan,**” enviando al mundo a Jesucristo, a quien ha constituido juez universal, cuya misión ha quedado garantizada por su resurrección de entre los muertos (v.30-31).

Las dos ideas fundamentales que Pablo hace resaltar en este discurso, conocimiento de Dios por la sola razón natural e importancia de la resurrección de Cristo para la credibilidad del Evangelio, las encontramos de nuevo claramente en sus cartas (cf. Rom 1:19-23; 1 Cor 15:14-15). También podemos ver en ellas, al menos insinuadas, esas otras ideas subalternas de la unidad de la especie humana y de la providencia de Dios en la historia, señalando a cada pueblo la duración de su existencia y los límites de sus dominios (v.26; cf. Rom 5:12-21; Ef 1:10-11). Parece que, mientras Pablo se mantuvo en el terreno filosófico, como fue a lo largo de toda la primera parte (v.24-29), sus oyentes le escucha-

ron con más o menos curiosidad y atención. Incluso les agradarían esas citas de poetas griegos, de las que se vale para recalcar la idea de que Dios no está lejano a nosotros, como algo a que no es posible llegar, sino que vivimos como inmersos en él y somos linaje suyo v.13. Pero, al entrar en la segunda parte del discurso (v.30-31), que para Pablo era la más esencial, la cosa cambió totalmente. Comenzaba el elemento sobrenatural, y de esto aquellos orgullosos filósofos ni siquiera quisieron oír. La manera como lo cuenta San Lucas no puede ser más expresiva: “Cuando oyeron lo de la resurrección de los muertos, unos se echaron a reír, otros dijeron: Te oiremos sobre esto otra vez” (v.32). Y Pablo ni siquiera pudo continuar el discurso.

La impresión que debió de causar en San Pablo este fracaso de Atenas tuvo que ser tremenda. Era la primera vez que se encontraba el mensaje cristiano con los representantes de la cultura paga-y el encuentro no pudo ser más desesperanzador. Pablo había intentado valerse incluso de las armas del buen decir, como lo muestran el exordio de su discurso y las alusiones a antiguos poetas griegos, y como resultado obtiene, no ya oposición y ataque, cosa que hubiera llevado mejor, sino la indiferencia más absoluta, con ese aire de superioridad despectiva que están rezumando aquellas frases: “unos se echaron a reír, y otros dijeron: Te oiremos sobre esto otra vez.” A buen seguro que este fracaso de Atenas contribuyó grandemente a que, en adelante, rechace en su predicación como inútiles las “artificiosas palabras” y los “persuasivos discursos de sabiduría humana,” pues “plugo a Dios salvar a los hombres por la locura de la predicación” (cf. 1 Cor 1:17.21; 2:4).

A pesar del fracaso, todavía logró convertir algunos, entre los cuales “estaban Dionisio Areopagita y una mujer llamada Damaris” (v.34). Nada más sabemos de esta mujer Damaris. Tampoco sabemos apenas nada de Dionisio Areopagita, quien, a juzgar por el sobrenombre, debía de ser miembro del Areópago. Eusebio dice que fue el primer obispo de Atenas ¹⁶⁴, y una leyenda posterior lo identificó con otro Dionisio, obispo de París, martirizado en 250. Durante mucho tiempo se le atribuyeron diversos tratados teológico-místicos, que gozaron de gran difusión en la Edad Media, y que aparecen bajo su nombre; pero hoy está demostrado que esos escritos no son anteriores al siglo V.

Pablo, en Corinto, 18:1-11.

¹ Después de esto, Pablo se retiró de Atenas y vino a Corinto. ² Allí encontró a un judío llamado Aquila, originario del Ponto, recientemente llegado de Italia con Priscila, su mujer, a causa del decreto de Claudio que ordenaba salir de Roma a todos los judíos. Pablo se unió a ellos; ³ y como era del mismo oficio que ellos, se quedó en su casa y trabajaban juntos, pues eran ambos fabricantes de tiendas. ⁴ Los sábados disputaba en la sinagoga, persuadiendo a los judíos y a los griegos. ⁵ Mas luego que llegaron de Macedonia Silas y Timoteo, se dio del todo a la predicación de la palabra, testificando a los judíos que Jesús era el Mesías. ⁶ Como éstos le resistían y blasfemaban, sacudiendo sus vestiduras, les dijo: Caiga vuestra sangre sobre vuestras cabezas; limpio soy yo de ella. Desde ahora me dirigiré a los gentiles. ⁷ Y salió, yéndose a la casa de un prosélito de nombre Ticio Justo, que vivía junto a la sinagoga. ⁸ Crispo, jefe de la sinagoga, con toda su casa, creyó en el Señor; y muchos corintios, oyendo la palabra, creían y se bautizaban. ⁹ Por la noche dijo el Señor a Pablo en una visión: No temas, sino habla y no calles; ¹⁰ yo estoy conti-

go y nadie se atreverá a hacerte mal, porque tengo yo en esta ciudad un pueblo numeroso. ⁿ Moró allí un año y seis meses, enseñando entre ellos la palabra de Dios.

Corinto, capital de la provincia romana de Acaya, era a la sazón una de las ciudades de más intenso movimiento comercial del mundo antiguo. A ello contribuía su privilegiada posición geográfica, pues, situada en el estrecho istmo que une a Grecia propiamente dicha con el Peioponeso, servía de verdadero lazo de unión entre Oriente y Occidente a través de sus dos puertos: el de *Cencreas*, mirando a Asia, en el mar Egeo, y el de *Lequeo*, mirando a Italia, en el mar Jónico. Para barcos de poco tonelaje se había hecho un pasaje terrestre adecuado, basándose en poleas y ruedas, pudiendo ser transportados de un puerto a otro sin necesidad de hacer el largo rodeo del Peloponeso ¹⁶⁵. Nerón intentó hacer el corte del istmo y unir los dos mares a través de un canal, pero la obra quedó paralizada a los dos kilómetros ¹⁶⁶, no llegando a realizarse dicho proyecto hasta fines del siglo pasado, en 1893.

En esta ciudad “de dos mares,” como la llaman los autores antiguos ¹⁶⁷, parece que, en la época de San Pablo, había bastantes habitantes de origen latino. La antigua ciudad griega había sido totalmente arrasada por los romanos en el 146 a. C., al conquistar aquellas regiones, y sólo después de un siglo de desolación, en el 44, habla sido reedificada por un decreto de Julio César, acudiendo a ella gran número de colonos de origen itálico. Con todo, atraídos por su comercio, poco a poco se habían establecido también gentes griegas y de otras razas, comprendidos los judíos, que, al igual que en tantas otras ciudades, disponían al menos de una sinagoga. Junto a una vida comercial intensa reinaba la más desenfadada corrupción de costumbres. En la cima del Acrocorinto estaba el templo de Afrodita, donde más de mil sacerdotisas, alojadas en confortables edificios adyacentes, ejercían la prostitución sagrada en honor de la diosa ¹⁶⁸. Ya respecto de la antigua ciudad griega era proverbial la inmoralidad de Corinto, y los autores hablan de “corintizar” como sinónimo de vida licenciosa, y de “enfermedad corintia” para señalar ciertas consecuencias patológicas del vicio deshonesto. Y esta fama continuó. Podemos decir que Corinto era algo así como la capital de la lujuria en el mundo mediterráneo. A Corinto acudían, para gastar alegremente el dinero, gentes de las más apartadas regiones; de ahí el dicho proverbial recordado por Horacio: “No todos pueden ir a Corinto,” aplicado a quienes tienen que renunciar a una cosa por falta de dinero ¹⁶⁹. No lejos de sus muros tenían lugar cada dos años los famosos juegos ístmicos (cf. 1 Cor 9:24-27), que, en ocasiones, podían hasta casi competir con los universalmente renombrados juegos olímpicos, celebrados cada cuatro años en la no lejana ciudad de Olimpia.

Tal era la ciudad en la que entraba San Pablo al salir de Atenas (v.1). Su estado de ánimo podemos verlo reflejado en aquellas palabras que él mismo escribirá más tarde a los corintios: “Me presenté a vosotros en debilidad, temor y mucho temblor” (1 Cor 2:3). El fracaso de Atenas (cf. 17:32-33), la intranquilidad por la suerte de los tesalonicenses (cf. 1 Tes 3:1-2) y la extremada corrupción de la ciudad en que entraba, debieron, de momento, de acobardarle bastante. Quizá hasta pudiera pensarse también, para explicar este estado psicológico de abatimiento, en algún recrudecimiento de su misteriosa enfermedad aludida en 2 Cor 12:7-9.

Sea como fuere, San Pablo comienza por buscar medios de subsistencia, uniéndose en el trabajo a un matrimonio judío, Priscila y Aquila, que habían llegado de Roma expulsados por Claudio y se dedicaban a la “fabricación de tiendas” (v.2-3). Probable-

mente este matrimonio, dada la intimidad con que desde el principio parece unirse a ellos San Pablo, era ya cristiano. Si San Lucas recalca lo de “judío” es para explicar el porqué habían sido expulsados de Roma ^{17º}. Debía de ser un matrimonio de condición económica bastante desahogada, pues luego lo vemos en Efeso (18:18; 1 Cor 16, 19) y Roma (Rom 16:3-5; 2 Tim 4:19), habitando en casas lo suficientemente espaciales para poder ser utilizadas como lugar de reunión de los cristianos. El oficio de “fabricantes de tiendas” (σκηνοποιί) ha de entenderse probablemente como fabricantes de esas telas o tejidos toscos, aptos para tiendas, que los viajeros en Oriente solían llevar frecuentemente consigo para prepararse refugio durante la noche. A esta tela, fabricada de ordinario con pelos de cabra, se le daba a veces el nombre de *cilicio*, debido a que su fabricación era algo muy extendido en Cilicia, patria de Pablo, donde abundaban mucho las cabras montesas de pelo áspero y duro, a propósito para esas telas. Allí, quizás en casa todavía de su padre, debió de aprender Pablo este oficio, que luego no se avergonzó de ejercer a lo largo de sus años de apostolado para no ser gravoso a sus evangelizados ni poner obstáculo a la difusión del Evangelio (cf. 20:34; 1 Cor 4:12; 9:12-18; 2 Cor 11:7-12; 12:13; 1 Tes 2:9; 2 Tes 3:8). Juzgamos menos probable la opinión de algunos autores, entre ellos San Juan Crisóstomo, que interpretan el σκηνοποιός como “curtidor,” es decir, preparador de pieles (σκυτοτόμος) para la construcción de tiendas.

La predicación, en un principio, estuvo restringida sólo a la sinagoga (v.4), e incluso esto con ciertas limitaciones, como claramente lo da a entender lo que se dice a continuación, de que fue, una vez que llegaron de Macedonia Silas y Timoteo, cuando “se dio del todo a la predicación de la palabra, testificando a los judíos que Jesús era el Mesías” (v.5; cf. 2:36; 5:42; 8:5; 9:22; 17:3; 18:28; 26:23). No se dice el porqué de esa actividad misional *limitada*; quizá fuera debido, al menos en parte, a ese estado psicológico de abatimiento a que aludimos antes, o también a la necesidad de continuo trabajo para ganarse el sustento. Ahora, al llegar de Macedonia (cf. 17:14-15) sus fieles colaboradores Silas y Timoteo, recobra nuevos ánimos con las buenas noticias que le traen de aquellas iglesias (cf. 1 Tes 3:5-8), e incluso puede gozar de más independencia del trabajo material, gracias a los subsidios enviados por la comunidad de Filipos (cf. 2 Cor 11:9; Flp 4:15), que seguramente le trajeron también ellos. El resultado de su predicación a los judíos, sin embargo, debió de ser muy escaso, y Pablo, ante la resistencia agresiva de que es objeto, determina dejar la sinagoga y dirigirse hacia los gentiles, estableciendo su centro de acción “en casa de un prosélito de nombre Ticio Justo” (v.6-7).

En esta nueva etapa de su predicación, que no excluye a los judíos, parece que obtuvo resultados algo más lisonjeros. Entre los convertidos se nombra expresamente al “archisinagogo Crispo con toda su familia” y se alude, en general, a “muchos corintios” (v.8). Más tarde nos dará Pablo en sus cartas los nombres de algunos de ellos: Estéfanos, Fortunato, Acaico, Gayo, Erasto, Cloe y Febe (cf. 1 Cor 1:11.14.16; 16:17; Rom 16:1.23). En su mayoría debían de ser de condición social humilde (cf. 1 Cor 1:26-29), y algunos incluso esclavos (cf. 1 Cor 7:21-22). Sin duda que, en medio de aquel ambiente tan corrompido de Corinto y con la enemiga encarnizada de los judíos, el apostolado debió de ser duro y proporcionaría enormes sinsabores a San Pablo. San Lucas no lo dice de manera explícita, pero suficientemente lo deja entender al hablar de la visión con que el Señor hubo de animar al Apóstol: “No temas, sino habla y no calles; yo estoy contigo y nadie se atreverá a hacerte mal, porque tengo yo en esta ciudad un pueblo numeroso” (v.9-10). Confortado con esta visión, Pablo se anima a seguir predicando, y prolonga su

estancia en Corinto. El texto habla de que “moró allí un año y seis meses” (v.11), y es probable que en este cómputo no estén incluidos los “bastantes días” (v.18) que continuó en la ciudad después de su acusación ante Gallón. Muchos autores, sin embargo, creen que el “año y seis meses” se *refiere* a todo el tiempo de estancia en Corinto. Mas sea de eso lo que fuere, la estancia es, desde luego, prolongada, pues abarca *al menos* año y medio.

La actividad misional de Pablo durante este largo período apenas nos es conocida. Parece que no sólo se limitó a Corinto, sino que se extendió también a otras ciudades fuera de la capital (cf. 2 Cor 1:1; 11:10). Durante esta permanencia en Corinto escribió las dos cartas a los Tesalonicenses, con un breve intervalo entre la primera y la segunda.

Es acusado ante Gallón, 18:12-17.

¹² Siendo Gallón procónsul de Acaya, se levantaron a una los judíos contra Pablo y le condujeron ante el tribunal, ¹³ diciendo: Este persuade a los hombres a dar culto a Dios de un modo contrario a la Ley. ¹⁴ Disponíase Pablo a hablar, cuando Galión dijo a los judíos: Si se tratase de una injusticia o de algún grave crimen, ¡oh judíos!, razón sería que os escuchase; ¹⁵ pero tratándose de cuestiones de doctrina, de nombres y de vuestra Ley, allá vosotros lo veáis, yo no quiero ser juez en tales cosas. ¹⁶ Y los echó del tribunal. ¹⁷ Entonces se echaron todos sobre Sostenes, el jefe de la sinagoga, y le golpearon delante del tribunal, sin que Galión se cuidase de ello.

Esta comparecencia de Pablo ante Galión es un dato histórico de gran importancia para la cuestión cronológica de la vida del Apóstol. Lucio Junio Anneo Galión, hermano de Séneca, había nacido en Córdoba hacia el año 3 de la era cristiana. De él hablan varios autores antiguos, presentándolo como un hombre docto y de carácter afable, aunque de complexión enfermiza 171. Complicado en una conjuración contra Nerón, hubo de darse la muerte por orden de éste, poco después del suicidio de su hermano Séneca 172.

Respecto al tiempo de su proconsulado en Corinto tenemos datos bastante concretos gracias a una inscripción hallada en Delfos, que reproduce una carta del emperador Claudio a esta ciudad, confirmando sus antiguos privilegios. La carta está escrita en “la 26.^a aclamación imperial” de Claudio y en tiempo en que Galión era “procónsul de Acaya.” De estos dos datos podemos deducir con bastante certeza que el encuentro de Pablo con Galión debió de tener lugar en la primavera-verano del año 52 ¹⁷³. Parece que Pablo llevaba ya en Corinto al menos “año y medio” (v.11), y, por tanto, su llegada a la ciudad debió de tener lugar a principios del 510 quizás a fines del 50. Los judíos, que ya desde un principio le habían declarado la guerra (v.6), quieren aprovecharse de la inexperiencia del nuevo procónsul que acababa de llegar, tomándole de sorpresa; algo parecido a lo que más adelante intentarían hacer con Porcio Festo los de Jerusalén (cf. 25:2).

La acusación de que “obraba contra la ley” (v.13), sin especificar de qué ley se trataba, la judía o la romana, era un tanto ambigua, confiando quizás con ello hacer más impresión en el procónsul, que, enseguida, había de pensar en la ley romana. Además, podían escudarse en que el que obraba contra la ley judía obraba también, en cierto sentido, contra la ley romana, en cuanto que la religión judía era una religión legal, protegida por las leyes romanas. Sin embargo, Galión no se prestó a estas ambigüedades, y llevó enseguida la cuestión a la ley judía, por lo que ni siquiera dejó hablar a Pablo, que “se

disponía a defenderse” (v.14). Su respuesta, rehuendo toda competencia en cuestiones de interpretación de la ley judía (v.14-15), es semejante a la de Pilato (cf. Jn 18:31), aunque más razonada y más firme. También Porcio Festo se expresará de modo parecido más adelante (cf. 25:18-19). La actitud de Galión está rezumando desprecio hacia los judíos, cosa que era bastante común entre los patricios romanos de entonces. Por eso, no se contenta con decir que “no quiere ser juez en tales cuestiones” (v.15), sino que “los echa de su tribunal” (v.16), y no hace caso de que allí mismo, en presencia suya, golpeen a Sostenes, el jefe de la sinagoga (v.17). Esto no quiere decir que apoyara las ideas profesadas por Pablo; a buen seguro que, para él, éste no era sino otro judío tan despreciable como los otros, englobado en ese desprecio general a toda la raza.

De Sostenes, el jefe de la sinagoga golpeado delante mismo del tribunal de Galión, nada más sabemos. Es posible que fuera el principal instigador de la acusación contra San Pablo y, por eso, fracasado tan ruidosamente el intento, contra él se desahogarán de modo especial las iras de los presentes. Tampoco sabemos quiénes son estos que se echan sobre él, si judíos o gentiles; más probable parece esto último, pues apenas es creíble que los judíos, por muy excitados que los supongamos ante el fracaso, golpearan en público a su propio archisinagogo. Quizás la desgracia ayudó a Sostenes a convertirse a la nueva fe, si es que es él aquel Sostenes a quien San Pablo en otra ocasión llama “hermano” (1 Cor 1:1).

Regreso a Antioquía, 18:18-22.

¹⁸ Pablo, después de haber permanecido aún bastantes días, se despidió de los hermanos y navegó hacia Siria, yendo con él Priscila y Aquila, después de haberse rapado la cabeza en Cencreas, porque había hecho voto. ¹⁹ Llegados a Efeso, los dejó y él entró en la sinagoga, donde conferenció con los judíos. ²⁰ Rogábanle éstos que se quedasen más tiempo, pero no consintió, ²¹ y despidiéndose de ellos, dijo: Si Dios quiere, volveré a vosotros. Partió de Efeso, ²² y desembarcando en Cesárea, después de subir y saludar a la iglesia, bajó a Antioquía.

Después del encuentro con Galión, Pablo se quedó todavía en Corinto “bastantes días” (v.18). Nada sabemos de las actividades desarrolladas durante este tiempo, pero es de creer que pudo moverse con libertad sin ser ya molestado por los judíos. Cuando consideró suficientemente asegurada la fundación de aquella iglesia, determinó regresar a Antioquía punto de partida de su expedición apostólica, ¿embarcándose para Siria” (v.18). No sabemos si le acompañarían Timoteo y Silas. De Timoteo, que ciertamente acompañaba al Apóstol en Corinto (v.5), no se vuelve a hablar hasta el siguiente viaje apostólico de Pablo, cuando se encontraba en Efeso (cf. 19:22); de Silas ya no vuelven a hablar los Hechos, y parece que se encontraba en Roma hacia el año 63-64, cuando San Pedro escribió su primera carta (cf. 1 Pe 5:12). Los que ciertamente le acompañaron hasta Efeso fueron Priscila y Aquila (v. 18-19).

La partida fue de Cencreas, el puerto oriental de Corinto. Ahí, antes de partir, “se rapó la cabeza, porque había hecho voto” (v.18). La noticia no deja de ser curiosa y algo desconcertante. Parece, desde luego, que esa acción señalaba el cumplimiento del tiempo para el cual se había hecho el voto, y es casi seguro que se trata del voto del “nazireato.” De este voto se habla en Núm 6:1-21, y siempre fue tenido en gran estima por los israeli-

tas (cf. Jue 13:2-5; 1 Sam 1:11; 1 Mac 3:49; Lc 1:15). Josefo habla de que era corriente entre los judíos, cuando sufrían alguna enfermedad o se encontraban en algún peligro, “hacer voto, treinta días antes de aquel en que ofrecerían sacrificios, de abstenerse de vino y de cortarse el cabello.”¹⁷⁴ Pasados esos treinta días, el “nazir” había de presentarse en el templo, cortando allí el cabello y ofreciendo determinados sacrificios. Sabemos que, incluso después de haberse convertido al cristianismo, muchos judíos seguían fieles a esa práctica (cf. 21:23-24). Parece que cuando el voto se había hecho en país extraño, lejano de Jerusalén, estaba permitido cortarse el cabello en el lugar de residencia y llevarlo luego a Jerusalén para ser quemado en el templo y ofrecer el sacrificio prescrito. Tal sería nuestro caso.

Pero ¿quién había hecho el voto? El texto no está claro a este respecto. Algunos autores creen que se trata de Aquila, que es el último mencionado; sin embargo, juzgamos mucho más probable que se trata de Pablo, que es el personaje principal y el que viene constituyendo el sujeto lógico de toda la narración. Además, si se tratase de Aquila, no vemos razón para que San Lucas hiciese notar ese dato, al que no le daría ninguna significación; mientras que si se trata de Pablo, es natural que lo haga notar, pues dicho voto sería la razón de por qué “no consintió” quedarse más tiempo en Efeso a pesar de la insistencia que le hacían (v.20), dado que, a causa del voto, había de subir cuanto antes a Jerusalén¹⁷⁵. Desde luego, llama algo la atención el que Pablo, que tanto recalca en sus cartas nuestra independencia de la Ley, hiciese ese voto del “nazireato”; ello sólo prueba el profundo arraigo, también en él, de esa costumbre judía, que tampoco estaba prohibida al cristiano. Probablemente habría hecho ese voto en alguno de los momentos de persecución y desaliento, que tanto debieron de abundar durante su estancia en Corinto (cf. 18:9-10; 1 Cor 2:3).

Hay autores que relacionan el voto de que se habla aquí con el mencionado en 21:23-27, diciendo que probablemente se trata del mismo voto: hecho en Cencreas (18:18) y acabado de cumplir en Jerusalén (21:26-27). No parece sostenible esta hipótesis, si no es violentando los textos.

La parada en Efeso (v.1Q) debió de ser motivada únicamente por exigencias de carga y descarga de la nave. Con todo, Pablo aprovechó la ocasión para presentarse en la sinagoga y “conferenciar con los judíos” (v.18). De nuevo en el mar, desembarcó en Cesárea y, “después de subir y saludar a la iglesia, bajó a Antioquía” (v.22). No se especifica cuál es esa iglesia, a la que Pablo sube a saludar, pero parece evidente que se trata de la iglesia de Jerusalén, la iglesia madre, a la que Pablo trató siempre con suma veneración (cf. Gal 2:9-10; Rom 15:25-27). Por lo demás, si se tratase simplemente de la iglesia de Cesárea, no es fácil que San Lucas hablara de “subir,” término técnico entre los judíos para indicar el viaje a Jerusalén, ciudad más elevada que el resto del país, ni que luego hablase de “bajar,” refiriéndose a Antioquía.

La estancia de Pablo en Jerusalén debió de ser breve. Muy pronto salió para Antioquía, ciudad de la que había partido para este largo recorrido misional. Estamos probablemente a fines del año 52 o principios del 53.

Tercer viaje misional de Pablo, 18:23-28.

Pablo y Apolo, 18:23-28.

²³ Pasado algún tiempo, partió, y atravesando sucesivamente el país de Galacia y la Frigia, confirmaba a todos los discípulos. ²⁴ Cierta judío de nombre Apolo, de origen alejandrino, varón elocuente, llegó a Efeso. Era muy perito en el conocimiento de las Escrituras. ²⁵ Estaba bien informado del camino del Señor y con fervor de espíritu hablaba y enseñaba con exactitud lo que toca a Jesús; pero sólo conocía el bautismo de Juan. ²⁶ Este, pues, comenzó a hablar con valentía en la sinagoga; pero Priscila y Áquila que le oyeron, le tomaron aparte y le expusieron más completamente el camino de Dios. ²⁷ Queriendo pasar a Acaya, le animaron a ello los hermanos y escribieron a los discípulos para que le recibiesen. Llegado allí, aprovechó mucho por su gracia a los que habían creído, ²⁸ porque vigorosamente contradecía a los judíos en público, demostrándoles por las Escrituras que Jesús era el Mesías.

Terminado el segundo viaje misional, Pablo se detuvo “algún tiempo” en Antioquía (v.23), pero enseguida piensa en un tercer viaje. El centro va a ser Efeso, la capital de la provincia romana de Asia, que había visitado sólo brevísimamente al fin de su anterior viaje, y a la que había prometido volver (cf. 19-21). El camino seguido queda indicado en la frase “atravesando sucesivamente el país de Galacia y la Frigia” (v.23). Es la misma expresión, aunque en orden inverso, empleada ya por San Lucas con ocasión del segundo viaje (cf. 16:6). Como allí explicamos, somos de parecer que ese “país de Galacia” es la Galacia etnográfica o Galacia propiamente dicha, y no simplemente la provincia romana de Galacia, territorialmente mucho más amplia. Parece que Pablo, saliendo de Antioquía, en Siria, se dirigió directamente a Galacia, atravesando la cordillera del Taurus por las “Ciliciae portea”; pero, en vez de virar hacia la izquierda, en dirección a Derbe, como en el viaje anterior (cf. 16:1), continuó directamente hacia el norte, entrando en Galacia por su lado oriental. Esta segunda visita de Pablo a Galacia se halla confirmada en Gal 4:13, donde Pablo recuerda a los Gálatas, que estaba enfermo cuando los evangelizó “por primera vez” (το πρότερον), expresión que supone haberles hecho ya una segunda visita, cuando escribió la carta. De Galacia se habría dirigido hacia el sudoeste, “atravesando Frigia” (v.23) y llegando así a Efeso.

Parece que la intención de Pablo en esta primera parte de su viaje misional, atravesando Galacia y Frigia, no fue la de fundar nuevas comunidades, **sino la de “confirmar en la fe” a las ya existentes** (v.23). El laconismo de Lucas es extremado, limitándose a darnos escuetamente la noticia, sin añadir detalles de ninguna clase. No sabemos quiénes acompañarían al Apóstol. Sabemos que, una vez en Efeso, estaban con él Timoteo, Erasto, Gayo, Aristarco (19:22-29) Y probablemente Tito (cf. 2 Cor 2:12-13; 7:6; 12:18); pero ¿le acompañaban ya desde Antioquía, al menos algunos de ellos? Imposible poder dar contestaciones categóricas. Lo que sí nos dice Lucas es que, mientras Pablo recorría estas “regiones altas” de Galacia y Frigia (cf. 19:1), un nuevo predicador, con el que sin duda Pablo no contaba, estaba ayudando a su obra de evangelización en Efeso y Corinto: Apolo, “judío de origen alejandrino, varón elocuente, conocedor de las Escrituras” (v.24).

Es interesante este caso de Apolo. San Lucas dice que “estaba bien informado del camino del Señor y enseñaba con exactitud lo que toca a Jesús,” pero que “sólo conocía el bautismo de Juan” (v.25). En otras palabras, era verdad lo que enseñaba sobre Jesús y

su doctrina, pero *no era toda la verdad*, hasta el punto de ignorar un elemento tan esencial como es el bautismo cristiano. Su formación cristiana debía ser muy parecida a la de esos “discípulos” que San Pablo encontrará en Efeso, y que tampoco conocían sino “el bautismo de Juan” (19:1-3). Es posible que este cristianismo incompleto de Apolo y de los “discípulos” de Efeso refleje el de la iglesia de Alejandría en esa época, que habría comenzado quizás con discípulos que habían escuchado en Palestina las predicaciones del Bautista, y que no conocían de Jesús sino unos cuantos hechos de su vida. Algunos textos del cuarto evangelio, escrito en Efeso a fines de siglo, sugieren también la idea de que seguían existiendo adeptos del Bautista, más o menos distanciados de los cristianos, por lo que el evangelista, a fin de conducirlos hasta el fin en la fe, tanto habría insistido en hacer resaltar el perfecto acuerdo entre el Bautista y Jesús y la subordinación de aquél a éste (cf. Jn 1:15.29-36; 3:26-30; 5:33; 10:41). Más sea de esto lo que fuere, ciertamente la formación de Apolo era incompleta; por eso, Priscila y Áquila, que oyeron sus razonamientos en la sinagoga de Efeso, “le tomaron aparte y le expusieron más completamente el camino de Dios” (v.26). Es de creer, aunque el texto nada dice, que, al igual que luego los “discípulos” que encuentra Pablo (19:5), también aquí ahora Apolo fue bautizado, quizás por Áquila mismo. Determinando después pasar a Acaya, no sabemos si por asuntos particulares o **para ejercer el apostolado**, los fieles de Efeso escribieron a los de Corinto para que le recibiesen, siendo allí de gran utilidad a la iglesia (v.27-28). Estas cartas informativas o de recomendación eran frecuentes en la diáspora judía (cf. 28:21), y también entre los cristianos (cf. Rom 16:1-2; 2 Cor 3:1; Col 4:10).

A este Apolo se refiere varias veces San Pablo en sus cartas, siendo tenido por él en alta estima (cf. 1 Cor 1:12; 3:4-6.22; 4:6; 16:12; Tit 3:13). Quizás debido a este su **importante papel en la difusión del Evangelio** es por lo que San Lucas juzgó oportuno intercalar en los Hechos este episodio sobre él, interrumpiendo la narración del viaje del Apóstol.

Pablo en Efeso, 19:1-20.

¹ En el tiempo en que Apolo se hallaba en Corinto, Pablo, atravesando las regiones altas, llegó a Efeso, donde halló algunos discípulos; ² y les dijo: ¿Habéis recibido el Espíritu Santo al abrazar la fe? Ellos le contestaron: Ni siquiera hemos oído del Espíritu Santo. ³ Díjoles él: ¿Pues qué bautismo habéis recibido? Ellos le respondieron: El bautismo de Juan. ⁴ Dijo Pablo: Juan bautizaba un bautismo de penitencia, diciendo al pueblo que creyese en el que venía detrás de él, esto es, en Jesús. ⁵ Al oír esto, se bautizaron en el nombre del Señor Jesús. ⁶ E imponiéndoles Pablo las manos, descendió sobre ellos el Espíritu Santo, y hablaban lenguas y profetizaban. ⁷ Eran unos doce hombres. ⁸ Entrando en la sinagoga habló con libertad por tres meses, conferenciando y discutiendo acerca del reino de Dios. ⁹ Pero así que algunos endurecidos e incrédulos comenzaron a maldecir del camino del Señor delante de la muchedumbre, se retiró de ellos, separando a los discípulos, y predicaba todos los días en la escuela de Tirano. ¹⁰ Esto hizo durante dos años, de manera que todos los habitantes de Asia oyeron la palabra del Señor, tanto los judíos como los griegos. ¹¹ Obraba Dios por mano de Pablo milagros extraordinarios, ¹² de suerte que hasta los pañuelos y delantales que habían tocado su cuerpo, aplicados a los enfermos, hacían desaparecer de ellos las enfermeda-

des y salir a los espíritus malignos.¹³ Hasta algunos exorcistas judíos ambulantes llegaron a invocar sobre los que tenían espíritus malignos el nombre del Señor Jesús, diciendo: Os conjuro por Jesús, a quien Pablo predica.¹⁴ Eran los que esto hacían siete hijos de Esceva, sumo sacerdote judío;¹⁵ pero respondiendo el espíritu maligno, les dijo: Conozco a Jesús y sé quién es Pablo; pero vosotros, ¿quiénes sois?¹⁶ Y arrojándose sobre ellos aquel en quien estaba el espíritu maligno, se apoderó de unos y otros y los sujetó, de modo que desnudos y heridos tuvieron que huir de aquella casa.¹⁷ Fue esto conocido de todos los judíos y griegos que moraban en Efeso, apoderándose de todos un gran temor y siendo glorificado el nombre del Señor Jesús.¹⁸ Muchos de los que habían creído, venían, confesaban y manifestaban sus prácticas supersticiosas;¹⁹ y bastantes de los que habían profesado las artes mágicas traían sus libros y los quemaban en público, llegando a calcularse el precio de los quemados en cincuenta mil monedas de plata;²⁰ tan poderosamente crecía y se robustecía la palabra del Señor.

Era Efeso, capital de la provincia romana de Asia, una de las ciudades más importantes del mundo de entonces, rivalizando con Corinto, Antioquía y Alejandría. A ella venían a confluír las grandes vías procedentes de las regiones interiores de Asia para su comunicación con Occidente, siendo con frecuencia llamada “la gran metrópoli de Asia” (ή πρώτη και μεγίστη μητρόπολις της Ασίας).

Entre sus cosas más notables estaba el templo de Artemisa o Diana, considerado como una de las siete maravillas del mundo, verdadero centro de peregrinaciones, y que confería a esta ciudad una autoridad particular en la religiosidad pagana¹⁷⁶. También se distinguía por la abundancia de sus libros de magia, hasta el punto de que tal clase de libros eran conocidos vulgarmente con el nombre de “escritos efesinos” (τα έφέσια γράμματα).

Cuando Pablo llegó a Efeso, Apolo no estaba ya en esta ciudad, sino en Corinto (v.1). Parece que el Apóstol tropezó muy pronto con esos “discípulos” que sólo conocían el bautismo de Juan, y que él acabó de instruir y bautizó (v.1-7). Su situación, en orden a formación religiosa, era muy semejante a la de Apolo (cf. 18:25), aunque no es de creer que formasen parte del mismo grupo, pues en ese caso apenas se concibe que no hubiesen sido ya adoctrinados por Apolo, una vez que lo fue él por Priscila y Aquila. Quizás habían llegado a Efeso posteriormente.

Pablo, en un primer momento, supone desde luego que estos “discípulos” han recibido ya el bautismo (cf. v.3), y su pregunta de “si han recibido el Espíritu Santo” (v.2) se refiere evidentemente a si han recibido además ese “**don del Espíritu,**” de que ya habló Pedro en su primer discurso del día de Pentecostés (cf. 2:38), y que en el caso de los samaritanos aparece claramente como algo separado del bautismo (cf. 8:16-20). Sobre la naturaleza de este “don” y su relación con el bautismo, hablamos ya al comentar esos dos pasajes. La respuesta de los interpelados: “Ni siquiera hemos oído del Espíritu Santo” (v.2), parece que va más lejos que la pregunta, como diciendo: no ya sólo nada sabemos que **se comunique o no se comunique el Espíritu Santo,** pero ni siquiera de su existencia. Sin embargo, se hace muy difícil admitir esa consecuencia, si es que tenían algún conocimiento, aunque fuera muy ligero, del Antiguo Testamento. Lo más probable es que

se trate, no de la existencia, sino de la efusión de ese Espíritu, **es decir, de la realización de las profecías mesiánicas** (cf. 2:17-18.33).

Ante la respuesta de que sólo habían recibido el “bautismo de Juan” (v.3), Pablo completa la instrucción de esos “discípulos,” diciendo que el bautismo de Juan era sólo un bautismo de arrepentimiento (βάπτισμα μετανοίας), de carácter provisional, cuya finalidad era preparar al pueblo **para recibir a Jesús y el bautismo cristiano**. Así instruidos, los “discípulos” se bautizan (v.6); Después Pablo, en acto distinto, como en el caso de los samaritanos (8:16-20), impone las manos sobre los ya bautizados, **descendiendo el Espíritu Santo sobre ellos**, con la consiguiente manifestación de carismas (v.6).

Simultáneamente a estos hechos, Pablo comenzó, como de costumbre, su actuación en la sinagoga de los judíos, “conferenciando y discutiendo acerca del reino de Dios”; y así, “durante tres meses” (v.8). El resultado, como antes en Corinto (18:6), tampoco aquí fue halagüeño; y Pablo, dejando la sinagoga, se estableció en la “escuela” o *auditorium* de un tal Tirano, donde no ya sólo los sábados, como en la sinagoga, sino “todos los días” por espacio de “dos años,” predicó el reino de Dios, tanto a judíos como a griegos (v.9-10). La recensión “occidental” añade al final del v.g: “desde la hora quinta hasta la décima” (once de la mañana a cuatro de la tarde), noticia que puede muy bien ser auténtica, y ciertamente es muy verosímil, pues los antiguos eran muy madrugadores (cf. Mc 15:1.25), y esas serían las horas en que Tirano, terminadas sus lecciones, dejaba libre el local. De este Tirano, probablemente algún retórico griego, nada más sabemos; ni si cedía su “escuela” a Pablo gratuitamente o subalquilada. Es muy probable que el resto del tiempo lo dedicase Pablo a su trabajo manual (cf. 20:34).

El apostolado de Pablo en Efeso durante estos “dos años” debió de ser muy intenso. El mismo lo resumirá así más tarde, hablando a los presbíteros de esa iglesia: “Vosotros sabéis bien cómo me conduje con vosotros todo el tiempo desde que llegué a Asia, sirviendo al Señor con toda humildad, con lágrimas y en tentaciones que me venían de las asechanzas de los judíos; cómo no omití nada de cuanto os fuera de provecho, predicándoos y enseñándoos en público y en privado, dando testimonio a judíos y a griegos sobre la conversión a Dios y la fe en nuestro Señor Jesús” (20:18-21). San Lucas apenas da detalles; pero claramente deja entender que fue un apostolado fecundo, de modo que sus frutos se notaron también fuera de Efeso, en otras ciudades de la provincia de Asia (v.10). Concuera con esto lo que por estas fechas escribe Pablo mismo a los Corintios: “Me quedaré en Efeso hasta Pentecostés, porque se me ha abierto una puerta grande y prometedora” (1 Cor 16:8-9); era la puerta que daba hacia el interior de la provincia de Asia, cuya capital era Efeso, a la que constantemente acudían para sus negocios gentes de las otras ciudades de la provincia. Sin duda que muchas de estas gentes, instruidas por Pablo en Efeso, volverían a sus respectivos domicilios difundiendo allí lo que habían aprendido. Tal parece ser el caso de Epafras, fundador de la iglesia de Colosas (cf. Col 1:7; 4:12), y el de Filemón, cristiano hacendado de la misma ciudad (cf. Flm 1.19). Hasta es posible que, durante esta larga estancia en Efeso, Pablo mismo hiciera breves salidas a las ciudades vecinas para predicar la buena nueva; y si no él, podía mandar a alguno de sus colaboradores, como Timoteo, Erasto, Gayo, etc., que entonces le acompañaban (cf. v.22.29). Desde luego, debió de ser en esta época cuando se fundaron las iglesias de que se habla al principio del Apocalipsis (Ap 2:1-3:22; cf. 1 Cor 16:19).

Al éxito del apostolado contribuían, sin duda, los “milagros extraordinarios que Dios obraba por mano de Pablo, de suerte que hasta los pañuelos y delantales que habían

tocado su cuerpo, aplicados a los enfermos, hacían desaparecer de ellos las enfermedades y salir a los espíritus malignos” (v. 11-12; cf. 5:16; 16:18). Tratábase de esos grandes *pañuelos* usados en Oriente para secarse la frente o cubrirse la *cabeza*; y de los *delantales* que, sujetos a mitad del cuerpo, los trabajadores ponían delante para protegerse durante el trabajo. Con razón, algunos autores han visto aquí un argumento para defender el culto de las reliquias, que más tarde se desarrollará en la Iglesia, **pues Dios se vale de esos objetos como instrumentos para obrar milagros** por el hecho de estar relacionados con Pablo.

Este poder taumatúrgico de Pablo era demasiado llamativo para que no suscitase intentos de plagio. De hecho, así sucedió. Algunos exorcistas judíos, hijos de un tal Escева, perteneciente a una de las familias sacerdotales de entre las que se solían elegir los sumos sacerdotes, visto el poder de Pablo sobre los demonios, se imaginaron que podían hacer lo mismo, con tal de emplear en sus exorcismos el nombre de aquel misterioso Jesús predicado por Pablo ¹⁷⁷. Así lo intentan hacer (v.13-14), pero con resultados que no esperaban, de modo que, “desnudos y heridos, tuvieron que huir de aquella casa” (v.15-16).

El hecho fue público y conocido en toda la ciudad, tanto por los judíos como por los griegos, “apoderándose de todos un gran temor,” y convenciéndose de la gran potencia del nombre de Jesús, cuyos profanadores eran así castigados (v.17). Una consecuencia ulterior fue lo que a continuación cuenta San Lucas, de que *muchos de los que habían creído* venían y repudiaban abiertamente sus artes mágicas (v.18), uniéndose a ellos “bastantes profesionales de la magia,” seguramente paganos, que, impresionados por el caso, traían sus libros y los quemaban en público, dispuestos a dejar el oficio (v.19). Añade San Lucas que el precio de los escritos quemados se calculó en unas “cincuenta mil monedas de plata” (v.19), suma elevadísima, que corresponde a unas 46.000 pesetas oro. La cosa, sin embargo, no debe extrañar, dada la enorme difusión, como ya indicamos más arriba, que la magia y la superstición tenían en Efeso. Tratábase generalmente de pergaminos, papiros, tablillas, etc., que contenían fórmulas mágicas para infinidad de circunstancias de la vida, y que los devotos llevaban incluso, a veces, colgadas del cuello como amuletos ¹⁷⁸. Parece que los neófitos cristianos seguían sin haberse desvinculados totalmente de esas prácticas, y fue el fracaso de los exorcistas judíos lo que les acabó de abrir los ojos en este punto.

Motín contra Pablo, 19-21-40.

²¹ Después de esto resolvió Pablo ir a Jerusalén, atravesando la Macedonia y la Acaya, porque se decía: Desde allí iré a Roma. ²² Enviando a Macedonia dos de sus auxiliares, Timoteo y Erasto, él se detuvo algún tiempo en Asia. ²³ Pero hubo por aquellos días un alboroto no pequeño, a propósito del camino del Señor, ²⁴ ocasionado por un platero llamado Demetrio, que hacía en plata templos de Artemisa, que proporcionaban a los artífices no poca ganancia; ²⁵ y convocándolos, así como a todos los obreros de este ramo, les dijo: Bien sabéis que nuestro negocio depende de este oficio. ²⁶ Asimismo estáis viendo y oyendo que no sólo en Efeso, sino en casi toda el Asia, este Pablo ha persuadido y llevado tras sí una gran muchedumbre, diciendo que no son dioses los hechos por manos de hombres. ²⁷ Esto no solamente es un peligro para nuestra industria, sino que es en descrédito del templo de la gran diosa Artemisa,

que será reputada en nada y vendrá a quedar despojada de su majestad aquella a quien toda el Asia y el orbe veneran.²⁸ Al oír esto, se llenaron de ira y comenzaron a gritar, diciendo: Grande es la Artemisa de los efesios.²⁹ Toda la ciudad se llenó de confusión y a una se precipitaron en el teatro, arrastrando consigo a Gayo y Aristarco, macedonios, compañeros de Pablo.³⁰ Quería Pablo entrar allá, pero no se lo permitieron los discípulos.³¹ Algunos de los asiarcas, que eran sus amigos, le mandaron recado rogándole que no se presentase en el teatro.³² Unos gritaban una cosa y otros otra. Estaba la asamblea llena de confusión y muchos no sabían ni por qué se habían reunido.³³ En esto, empujado por los judíos, se destacó entre la multitud Alejandro, que con la mano hacía señas de que quería hablar al pueblo;³⁴ pero en cuanto supieron que era judío, todos a una levantaron la voz, y por espacio de dos horas estuvieron gritando: ¡Grande es la Artemisa de los efesios!³⁵ Habiendo logrado el secretario calmar a la muchedumbre, dijo: Efesios, ¿quién no sabe que la ciudad de Efeso es la guardiana de la gran Artemisa y de su estatua bajada del cielo?³⁶ Siendo esto incontestable, conviene que os aquietéis y no os precipitéis.³⁷ Porque habéis traído a estos hombres que ni son sacrilegos ni blasfemos contra vuestra diosa.³⁸ Si Demetrio y los de su profesión tienen alguna queja contra alguno, públicas asambleas se celebran y procónsules hay; que recurran a la justicia para defender cada uno su derecho.³⁹ Si algo más pretendéis, debe tratarse eso en una asamblea legal,⁴⁰ porque hay peligro de que seamos acusados de sedición por lo de este día, pues no hay motivo alguno para justificar esta reunión tumultuosa. Dicho esto, disolvió la asamblea.

Habían transcurrido “dos años” (v.10) y “tres meses” (v.8) de estancia en Efeso, cuando Pablo piensa en dejar la ciudad. Sus planes están perfectamente reflejados en los v.21-22: ir a Jerusalén, después de haber visitado las iglesias de Macedonia y Acaya, y luego partir para Roma; pero antes se detendrá todavía “algún tiempo” en Asia, enviando delante, camino de Macedonia, a dos de sus auxiliares, Timoteo y Erasto. Estas noticias se completan con lo que el mismo Pablo dice a los Romanos, de que la visita a Macedonia y Acaya era sobre todo para recoger limosnas en favor de los fieles de Jerusalén (Rom 15:25-28), y que la ida a Roma era ya un antiguo deseo suyo (Rom 1:13-15).

No sabemos con exactitud lo que se prolongaría este “algún tiempo” (v.22) que Pablo se detuvo en Efeso. Es probable que algunos meses, los cuales, añadidos a los “dos años” y “tres meses” anteriores, completarían el *trienio*, en números redondos, de que habla luego Pablo en su discurso de Mileto (cf. 20:31). Es durante estos meses cuando escribió la actual primera carta a los Corintios (cf. 1 Cor 16:1-9), aunque anteriormente les había ya escrito otra, hoy perdida (cf. 1 Cor 5:9). Parece que, durante estos meses, incluso hizo un rapidísimo viaje a Corinto, y a su vuelta escribió una carta severísima “con muchas lágrimas” (cf. 2 Cor 2:4-11; 7:8-12; 13:1-2), que tampoco se ha conservado.

Un incidente imprevisto aceleró su partida de Efeso, el motín de los plateros de la ciudad contra él (v.23-40). El relato de este incidente, unido a lo anterior con la vaga indicación cronológica “por aquellos días” (v.23; cf. 6:1), es una de las páginas más vividas de los Hechos, y de una precisión psicológica admirable: la arenga del platero Demetrio, que ve arruinado el negocio y sabe explotar el sentimiento religioso del pueblo hacia su

diosa, la manifestación callejera en que muchos no saben ni por lo que concurren, la frustrada intervención del judío Alejandro para que el furor popular no envuelva a los judíos con los cristianos, el atinado discurso del “secretario” que logra calmar los ánimos de la muchedumbre., son pinceladas tomadas de la vida real con acierto insuperable. Lucas no describe aquí como testigo ocular, pues entonces no se hallaba con el Apóstol en Efeso, pero pudo muy bien recoger estos datos de testigos oculares, tales como Aristarco (v.29), en cuya compañía hará luego el viaje a Roma (cf. 20:4; 27:2), o quizás de Pablo mismo.

Con razón se ha hecho notar, en alabanza de la exactitud histórica de Lucas, la espléndida confirmación que los descubrimientos arqueológicos han suministrado a esta página de los Hechos. Con frecuencia en inscripciones se mencionan corporaciones de obreros (συνεργασίαι), que tenían gran influencia en la vida social de las ciudades griegas; de una de estas corporaciones en Efeso, la de los plateros, debía de ser jefe Demetrio. El objeto principal de su industria eran los “templos en plata de Artemisa” (v.24), es decir, miniaturas del templo de la diosa, que luego vendían a devotos y peregrinos. Son muchos los templos de esta clase, en barro o piedra, que se han encontrado en las excavaciones arqueológicas; si no se han encontrado en plata ni otros metales preciosos, ello es debido, sin duda, a que fueron desapareciendo ya en tiempos antiguos a causa de su valor intrínseco. También aparece siempre en las inscripciones el apelativo de “grande” (μεγάλη) o “máxima” (μέγιστη) dado a Artemisa, exactamente como la nombran siempre los Hechos (v.27.28.34.35). Igual se diga de la expresión “guardiana (νεωκόρος) de la gran Artemisa” (v.35), título con que se designa a Efeso.

En cuanto a los nombres de “asiarcas” (v.3i) y de “secretario” (v.35), han recibido también espléndida confirmación en las inscripciones. El nombre “asiarca” (Ἀσία ἄρχων, *que manda en Asia*) era. el título con que se designaba a los magistrados que regulaban el culto y las fiestas religiosas de la *provincia de Asia*; con análogas funciones hallamos en la provincia de Galacia los “galatarcas,” en la de Bitinia los “bitinarcas,” etc. Eran personajes de gran importancia social, elegidos entre las personas más influyentes de la provincia; su cargo duraba un año, pero continuaban ostentando este título honorífico también después de haber cesado en sus funciones. El hecho de que algunos de los asiarcas fuesen “amigos” de Pablo (v.31), es indicio de la gran notoriedad de Pablo y del prestigio de que gozaba (cf. v. 10.17.26). El “secretario” o escriba (γραμματεὺς) era un alto funcionario, que tenía gran influencia en los acontecimientos de la ciudad, encargado no sólo de dar fe de los actos oficiales, sino de preparar leyes, decretos, y aun de dirigir los asuntos públicos, verdadero lazo de unión entre la ciudad y las autoridades imperiales, de las cuales la principal, en las provincias senatoriales como Asia, era el “procónsul.” También este “secretario,” al igual que algunos de los asiarcas, parece que sentía al menos cierta simpatía por el Apóstol, pues, aunque directamente no habla sino de Gayo y Aristarco (v.37), está claro que, con sus atinadas reflexiones, mira sobre todo a Pablo, que es contra quien se había provocado el alboroto.

El peligro en que Pablo se vio envuelto debió de ser muy grave, y a él parece que alude cuando escribe más tarde a los Corintios: “No queremos, hermanos, que ignoréis la tribulación que nos sobrevino en Asia., al esperar tanto que desesperábamos ya de salir con vida.. y temimos como cierta la sentencia de muerte” (2 Cor 1:8-9). Es probable que a este mismo incidente aluda también cuando, refiriéndose a Prisa y a Aquila, escribe a los Romanos: “Por salvar mi vida expusieron su cabeza” (Rom 16:4). Quizás este matri-

monio, en cuya casa debía estar hospedado Pablo (cf. 18:3.19.26), logró arrancarle de la furia de los agitadores mediante alguna peligrosa estratagema cuando éstos iban en su busca y, al no poder llevarle a él, arrastraron consigo hacia el teatro a Gayo y Aristarco (v.29). Claro que también es posible que todos estos peligros a que Pablo alude, sean anteriores a este motín de los plateros, cosa que no podemos resolver de modo definitivo por falta de datos. Desde luego, ya antes del motín de los plateros debió de estar su vida en peligro (cf. 1 Cor 15:32); incluso es posible, como suponen bastantes autores, que Pablo pasara algún tiempo en la cárcel de Efeso, pues, escribiendo a los Corintios, habla de sus “encarcelamientos” en plural (2 Cor 11:23). Y cuando escribe a los Romanos manda saludos para Andrónico y Junia, “mis compañeros de cautiverio” (Rom 16:7); ahora bien, hasta la fecha en que fueron escritas estas dos cartas, la única prisión de Pablo que conocemos es la de Filiós (16:23-40). Con todo, por lo que toca a concretar una prisión del Apóstol *en Efeso*, las pruebas no son decisivas y, desde luego, caso de haber tenido lugar, este encarcelamiento debió de ser muy breve, pues, de lo contrario, difícilmente Lucas lo hubiera pasado por alto en su narración.

Pablo deja Efeso, recorriendo Macedonia y Grecia, 20:1-5.

¹ Luego que cesó el alboroto, hizo Pablo llamar a los discípulos, y exhortándolos, se despidió de ellos y partió camino de Macedonia; ² y atravesando aquellas regiones los exhortaba con largos discursos, y así llegó a Grecia, ³ donde estuvo por tres meses; y en vista de las asechanzas de los judíos contra él cuando supieron que se proponía embarcarse para Siria, resolvió volver por Macedonia. ⁴ Le acompañaban Sópatros de Pirro, originario de Berea; los tesalonicenses Aristarco y Segundo, Gayo de Derbe, Timoteo y los asianos Tíquico y Trófimo. ⁵ Estos se adelantaron y nos esperaron en Tróade.

Cuando, gracias a la prudente intervención del “secretario” de la ciudad, cesó el tumulto de los plateros, Pablo hizo reunir a los fieles y, despidiéndose de ellos, partió para Macedonia (v.1), pasando por Tróade (cf. 2 Cor 2:12). Era el itinerario que había proyectado con antelación (cf. 19:21).

No sabemos cuánto tiempo se detuvo en Macedonia ni qué ciudades visitó; San Lucas se contenta con decir que, “atravesando aquellas regiones, los exhortaba con largos discursos” (v.2). Desde luego, fue aquí, en Macedonia, donde se encontró con Tito, que le informó acerca del estado de la comunidad de Corinto, con cuya ocasión Pablo escribió la actual segunda carta a los Corintios (cf. 2 Cor 2:12-13; 7:5-9; 9:2-4). Es de creer que visitaría al menos las iglesias de Filipos, Tesalónica y Berea, fundadas en el anterior viaje apostólico (cf. 16:12-17:14); también es probable que fuera en esta ocasión cuando llegó hasta la Iliria o Dalmacia y el Epiro, viajes que parecen suponer sus cartas (cf. Rom 15:19; 2 Tim 4:10; Tit 3:12).

Recorridas esas regiones, Pablo bajó a Grecia, donde se detuvo “tres meses” (v.3). Tampoco aquí Lucas nos da detalles del apostolado de Pablo durante estos tres meses, ni si visitó Atenas, de tan poco gratos recuerdos para él (cf. 17:32-33). Desde luego, no cabe duda que visitó Corinto, conforme había prometido varias veces (cf. 1 Cor 16:5-7; 2 Cor 9:4; 12:14), hospedándose en casa de un tal Gayo, a quien había convertido y bautizado (cf. Rom 16:23; 1 Cor 1:14). Fue estando en Corinto cuando escribió la carta a los Romanos (cf. 19:21; Rom 15:25-28; 16:1), y probablemente también la carta a los Galatas.

Estos tres meses pasados en Corinto parece corresponden al invierno (cf. 1 Cor 16:5-6), disponiéndose luego a “embarcar para Siria” (v.3), a comienzos de la primavera (cf. v.6), a fin de llevar a Jerusalén las colectas que, en favor de los pobres de la iglesia madre, iba recogiendo desde hacía tiempo en Galacia, Macedonia y Acaya (cf. 1 Cor 16:1; 2 Cor 8:1-7; Rom 15:25-26).

Enterado, sin embargo, quizás por algún amigo, que “los judíos tramaban asechanzas contra él”, decidió hacer el viaje por tierra, inmensamente más largo, pues le forzaba a volver a pasar por Macedonia (v.3). La conjura de los judíos consistiría, sin duda, en que pensaban acabar de una vez con él, asestándole un golpe bien dado en algún rincón oscuro de la nave, arrojando luego su cuerpo al mar. La ocasión no podía ser más propicia; pues, como era inminente la Pascua (cf. v.6), las naves que marchaban hacia Siria y Palestina de los diversos puertos del Mediterráneo iban llenas de peregrinos judíos, y hubiera sido fácil encontrar cómplices y encubridores. En su viaje por tierra, la cosa era más difícil. Pablo, pues, decide hacer el viaje por tierra, aunque renunciando a poder estar en Jerusalén para la Pascua. Le acompañan siete de sus colaboradores (v.4), algunos de cuyos nombres vuelven a aparecer en sus cartas (cf. Rom 16:21; Ef 6:21; Gol 4:7; 2 Tim 4:12.20; Tit 3:12), y que, sin duda, habían sido elegidos por las diversas iglesias, secundando los deseos de Pablo de no querer administrar por sí solo dineros ofrecidos para beneficencia (cf. 1 Cor 16:3-4; 2 Cor 8:20-21). En un momento del viaje, que no podemos precisar, se dividió el grupo, acelerando algunos de ellos la marcha y esperando a los demás en Tróade (v.5). Tampoco se ve claro quiénes son los que se adelantan: si solamente Tíquico y Trófimo, o todos los siete antes mencionados, quedando atrás únicamente Pablo y Lucas, que se le habría juntado en Filipos.

La “fracción del pan” en Tróade, 20:6-12.

⁶ **Nosotros, después de los días de los Ázimos, partimos de Filipos, y a los cinco días nos reunimos con ellos en Tróade, donde nos detuvimos siete días.** ⁷ **El primer día de la semana, estando nosotros reunidos para partir el pan, platicando con ellos Pablo, que debía partir al día siguiente, prolongó su discurso hasta la medianoche.** ⁸ **Había muchas lámparas en la sala donde estábamos reunidos.** ⁹ **Un joven llamado Eutico, que estaba sentado en una ventana, abrumado por el sueño, porque la plática de Pablo se alargaba mucho, se cayó del tercer piso abajo, de donde lo levantaron muerto.** ¹⁰ **Bajó Pablo, se echó sobre él y, abrazándole, dijo: No os turbéis, porque está vivo.** ⁿ **Luego subió, partió el pan, lo comió y prosiguió la plática hasta el amanecer, y luego partió.** ¹² **Le trajeron vivo al muchacho, con gran consuelo de todos.**

El presente relato de Lucas es de importancia extraordinaria en orden a la historia de la iglesia primitiva. Lo mismo que en Jerusalén (cf. 2:42-46), también aquí, en Tróade, se reúnen los fieles para “partir el pan” (v.7.n); expresión, como ya explicamos entonces, con la que claramente se alude al rito eucarístico. Este es el hecho realmente importante, que conviene destacar; lo demás, incluso la resurrección de un muerto, como Eutico (v.g-12; cf. 1 Reg 17:21-23; 2 Reg 4:34-36), ya no son sino datos episódicos.

Pablo, a quien desde Filipos acompaña Lucas, que de nuevo vuelve a usar en la narración la primera persona de plural (v.5-6; cf. 16:10-40), pasa en esta ciudad las fiestas pascuales o de los Ázimos (cf. Ex 12:15), dirigiéndose luego a Tróade, en cuyo viaje

emplean “cinco días” (v.6). Son de notar estos “cinco días” para un recorrido en el que sólo se habían empleado “dos” en una ocasión anterior (cf. 16:11); quizás se deba a que los vientos eran contrarios, o quizás también a que se detuvieron algún tiempo en Neápolis, ciudad que servía de puerto a Filipos, antes de coger la nave. En Tróade, ciudad que Pablo había visitado ya por lo menos dos veces (cf. 16:8; 2 Cor 2, 12), se detienen “siete días” (v.6), y es en esta ciudad donde tiene lugar la reunión para “partir el pan,” a que aludimos antes.

La reunión se celebra “el primer día de la semana” (v.7), es decir, el día siguiente al sábado, correspondiente a nuestro *domingo* (*dies dominica, señorial* o del Señor), nombre que no tardará en aparecer en los documentos cristianos (cf. Ap 1:10) y que parece debe su origen a ser el gran día en que resucitó el Señor. El modo como se expresa San Lucas: “El domingo, estando nosotros reunidos para partir el pan..,” da la impresión de que no fue por mera coincidencia el que la reunión tuviera lugar en domingo, sino que era normal el tenerla *cada domingo*. Desde luego, para tiempos algo posteriores tenemos de ello testimonios explícitos ¹⁷⁹, y es obvio suponer que también lo fuera ya así en la época apostólica. San Pablo mismo, recomendando a los Corintios la colecta para los pobres de Jerusalén (1 Cor 16:2), da claramente a entender que también en Corinto había *cada domingo* reunión de los fieles, reunión de cuya naturaleza o finalidad nada se dice, pero que, sin duda, sería para la “fracción del pan,” igual que la de Tróade. Si en la iglesia de Jerusalén esta, “fracción del pan” se hacía *diariamente* (cf. 2:46), eso debió de ser sólo en un principio, cuando los cristianos, pocos aún en número, renunciando a la propiedad de sus bienes, hacían sus comidas en común “con alegría y sencillez de corazón,” siendo natural que, unida a esa comida ordinaria, hicieran también la “fracción del pan.” No consta que en tiempos posteriores, cambiadas las circunstancias, continuara esa reunión *diaria* para la “fracción del pan”; más probable parece que, al igual que en otras iglesias, también en Jerusalén hubiera una reunión *dominical* para “partir el pan.”

Otro dato interesante es que esa reunión tenía lugar *por la tarde* ¹⁸⁰, pues Pablo “prolongó su discurso hasta la medianoche” (v.7) y, después de partir el pan, todavía “prosiguió la plática hasta el amanecer” (v.11). No está claro si se trata de la noche del sábado al domingo o de la del domingo al lunes. Si contamos a la manera greco-romana, es evidente que se trataría de la noche del domingo al lunes, pues de una reunión que comenzaba el sábado por la tarde no podría decirse: “el domingo, estando nosotros reunidos...” (v.7); sin embargo, es muy posible que San Lucas, acomodándose al cómputo judío, comenzase a contar el nuevo día, no desde la medianoche, como los griegos o romanos, sino desde la puesta del sol del día anterior; en cuyo caso, la noche de referencia habrá de ser la del sábado al domingo. Con ello tendremos, además, mayor conformidad con el tiempo en que resucitó el Señor, que fue también en la noche de un sábado a un domingo. Ni es obstáculo contra esta interpretación el que, como Pablo había de partir “al día siguiente” (v.7), si contamos a la manera judía, el “día siguiente” a la noche del sábado al domingo sería el lunes y, por tanto, Pablo habría permanecido en Tróade, una vez terminada la reunión eucarística, durante todo el domingo, cosa que parece contraria al conjunto de la narración (cf. v.7.11). Y digo que no es obstáculo, pues ese “al día siguiente” puede muy bien significar, incluso para un judío, el tiempo siguiente a la noche, prescindiendo de todo método de computación en los días (cf. 23:31-32).

De Tróade a Mileto, 20:13-16.

¹³ Nosotros, adelantándonos a tomar la nave, zarpamos rumbo a Assos, donde habíamos de recoger a Pablo, porque él había dispuesto hacer hasta allí el viaje por tierra. ¹⁴ Cuando se nos unió en Assos, lo tomamos en la nave, y llegamos hasta Mitilene. ¹⁵ De aquí, hechos a la vela, pasamos al día siguiente en frente de Quío; al tercer día navegamos hasta Samos, y al otro día llegamos a Mileto. ¹⁶ Había resuelto Pablo, en efecto, pasar de largo por Efeso, a fin de no retardarse en Asia, pues quería, a ser posible, estar en Jerusalén el día de Pentecostés.

Descripción minuciosa, la que aquí hace Lucas, de la ruta seguida por Pablo al dejar Tróade. Parece incluso que la nave, una simple nave de cabotaje, que luego dejarán cuando hayan de internarse en el mar (21:2), estaba más o menos a disposición del grupo de Pablo, pues es éste quien parece fijar las escalas del navio (cf. v.13.16).

Al salir de Tróade, la comitiva se divide en dos grupos, y mientras unos hacen el viaje hasta Assos por mar, Pablo con otros lo hace por tierra (v.13), habiendo de recorrer a pie o en cabalgadura unos 40 kilómetros. Ignoramos las razones que indujeron a Pablo a escoger el camino por tierra, después de haber hecho embarcar a sus compañeros y haberse citado con ellos en Assos. Quizá fue para seguir más tiempo con los hermanos de Tróade, que así podían acompañarle en el camino, o quizá *por* otras razones. Sólo podemos hacer conjeturas. Una vez en Assos, juntos ya todos los del grupo, navegan hacia Mitilene, capital de la isla de Lesbos, situada en su costa oriental. De Mitilene siguen navegando hacia el sur, pasando al día siguiente frente a la isla de Quío, y, al siguiente, frente a la de Samos (v.15), dejando a su izquierda a Efeso, en la costa asiática, donde Pablo no quería detenerse (v.16). Siguiendo hacia el sur, se detienen en Mileto (v.1s), a unos 50 kilómetros de Efeso, donde la estancia se prolongó algunos días ¹⁸¹.

La razón de por qué Pablo no quería tocar el puerto de Efeso era, nos dice Lucas, porque deseaba estar en Jerusalén para Pentecostés (v.16), y una escala en aquella ciudad, de tantos conocidos para él (cf. 19:10), inevitablemente se habría trocado en una estancia larga. Poco después, dirá el mismo Pablo que va a Jerusalén como empujado por una fuerza irresistible de su espíritu, aunque previendo las graves tribulaciones que allí le esperan (cf. 20:22-23).

Discurso de Pablo en Mileto, 20:17-38.

¹⁷ Desde Mileto mandó a Efeso a llamar a los presbíteros de la iglesia. ¹⁸ Guando llegaron a él, les dijo: “Vosotros sabéis bien cómo me conduje con vosotros todo el tiempo desde que llegué a Asia, ¹⁹ sirviendo al Señor con toda humildad, con lágrimas y en tentaciones que me venían de las asechanzas de los judíos; ²⁰ cómo no omití nada de cuanto os fuera de provecho, predicándoos y enseñándoos en público y en privado, ²¹ dando testimonio a judíos y a griegos sobre la conversión a Dios y la fe en nuestro Señor Jesús. ²² Ahora, encadenado por el Espíritu, voy hacia Jerusalén, sin saber lo que allí me sucederá, ²³ sino que en todas las ciudades el Espíritu Santo me advierte, diciendo que me esperan cadenas y tribulaciones. ²⁴ Pero yo no hago ninguna estima de mi vida, con tal de acabar mi carrera y el ministerio que recibí del Señor Jesús, de anunciar el evangelio de la gracia de Dios. ²⁵ Sé que no veréis

más mi rostro, vosotros todos por quienes he pasado predicando el reino de Dios;²⁶ por lo cual en este día os testifico que estoy limpio de la sangre de todos,²⁷ pues os he anunciado plenamente el consejo de Dios.²⁸ Mirad por vosotros y por todo el rebaño, sobre el cual el Espíritu Santo os ha constituido obispos, para apacentar la Iglesia de Dios, que El adquirió con su sangre.²⁹ Yo sé que después de mi partida vendrán a vosotros lobos rapaces, que no perdonarán al rebaño,³⁰ y que de entre vosotros mismos se levantarán hombres que enseñen doctrinas perversas para arrastrar a los discípulos en su seguimiento.³¹ Velad, pues, acordándoos de que por tres años, noche y día, no cesé de exhortaros a cada uno con lágrimas.³² Yo os encomiendo al Señor y a la palabra de su gracia; al que puede edificar y dar la herencia a todos los que han sido santificados.³³ No he codiciado plata, oro o vestidos de nadie.³⁴ Vosotros sabéis que a mis necesidades y a las de los que me acompañan han suministrado estas manos.³⁵ En todo os he dado ejemplo, mostrándoos cómo, trabajando así, socorráis a los necesitados, recordando las palabras del Señor Jesús, que El mismo dijo: Mejor es dar que recibir.”³⁶ En diciendo esto, se puso de rodillas con todos y oró;³⁷ y se levantó un gran llanto de todos, que, echándose al cuello de Pablo, le besaban,³⁸ afligidos sobre todo por lo que les había dicho de que no volverían a ver su rostro. Y le acompañaron hasta la nave.

Este discurso de Pablo en Mileto es de tonos realmente conmovedores, pudiéndose decir que ocupa entre sus discursos el mismo lugar que el de la cena entre los de Jesucristo. Todo él rezuma celo, ternura, desinterés, amor entrañable a las almas, siendo una de las páginas que más al vivo nos dan a conocer la grandeza del corazón de Pablo¹⁸². Si hubiéramos de reducirlo a esquema, podríamos distinguir tres partes: Evocación de sus tres años de apostolado en Efeso (v. 18-21); presentimiento de separación definitiva, quizá la de la muerte (v.22-27); exhortación a la vigilancia y al trabajo apostólico desinteresado (v.28-35).

Pablo, aunque no había querido detenerse en Efeso (v.16), no quiso alejarse de aquellas regiones sin despedirse de la comunidad efesina. Para ello manda llamar a los “presbíteros” de aquella iglesia (v.17), que puntualmente acuden a la llamada (v.18).

Estos “presbíteros” (πρεσβύτεροι) son los mismos que luego, en el v.28, serán llamados “obispos” (ἐπίσκοποι), y se trata, como ya explicamos al comentar 11:30, de simples sacerdotes, no de obispos en el sentido actual de la palabra. San Pablo les dice que han sido puestos en su cargo “por el Espíritu Santo” (v.28), con lo que da a entender que los apóstoles, al constituir superiores jerárquicos en las comunidades cristianas, obraban como mandatarios de Cristo y transmisores de la voluntad divina (cf. 15:28); les dice, además, que han sido puestos “para apacentar la Iglesia de Dios, que él adquirió con su sangre” (v.28). Este término “apacentar” (ποιμαίνειν) es el mismo que había empleado también el Señor (cf. Jn 21:16), e indica que la misión de estos “presbíteros-obispos” era, dentro de su campo: velar por los intereses espirituales de los fieles.

En cuanto a la expresión “Iglesia de Dios, que él adquirió con su sangre,” (.περιεποιήσατο δια του αίματος του ιδίου), notemos **que es una clara afirmación de la divinidad de Jesucristo**, pues es únicamente Jesucristo, no el Padre ni el Espíritu Santo, quien ha derramado su sangre por los seres humanos (cf. Mt 26:28; Ef 1:7; i Pe 1:19). La

expresión tiene gran parecido con Tit 2:13-14: “del gran Dios y Salvador nuestro, Cristo Jesús, que se entregó por nosotros para rescatarnos de toda iniquidad y adquirirse un pueblo propio.”¹⁸³

Los “lobos rapaces” que entrarán en el rebaño confiado a estos presbíteros-obispos (v.29; cf. Mt 7:15), y los seres humanos perversos que “se levantarán de aquella misma comunidad” (v.βο), parece ser una alusión profética a las sectas judaizantes y gnósticas que pulularán en aquellas regiones y de que son claro testimonio las cartas pastorales (cf. 1 Tim 1:3-4; 4:1-3; 6:20-21; 2 Tim 2:16-19; Tit 3:9) y otros escritos neotestamentarios (cf. 2 Pe 2:17-19; Jds 4-19; Ap 2:12-25). También en las cartas a los Efesios y a los Colosenses denuncia Pablo tales gérmenes (cf. Ef 5:6-7; Col 2:8.16). Deben, pues, los presbíteros-obispos vigilar atentamente contra estos peligros, a imitación de Pablo, que día y noche, de manera totalmente desinteresada, no ha cesado de exhortarles (v.31-34). E insistiendo en lo del desinterés, añade una sentencia o *logion* de Jesucristo: “Mejor es dar que recibir” (v.35), que no encontramos en los Evangelios, y que quizá Pablo sacó de la catequesis apostólica común, que ciertamente no fue recogida íntegramente en los Evangelios escritos. Otras sentencias o máximas parecidas (*agrafa*), de mayor o menor autoridad histórica, se encuentran en las obras de los primeros escritores cristianos y en los papiros.

Pablo, al pronunciar este discurso, lo hace con el presentimiento de que no volverá a pasar por Efeso (v.25); y así lo entienden sus oyentes, siendo esto precisamente lo que más motivó el profundo llanto de éstos (v.37-38). El presentimiento, sin embargo, no se cumplió; pues Pablo, como sabemos por las epístolas pastorales, volvió a pasar por Efeso (cf. 1 Tim 1:3; 2 Tim 4:20). Aunque sus palabras “sé que no veréis..” (v.25) parecen ser claramente una rotunda afirmación, no son, en ese contexto, sino una simple conjetura, fundada probablemente en el odio que cada vez más le iban mostrando los judíos (cf. v.3-19) y en las “predicciones de cadenas y tribulaciones” que repetidamente le hacía el Espíritu (v.23), como luego le seguirá haciendo en el resto del viaje hacia Jerusalén (cf. 21:10-11), y que parecían ser indicio de que no lograría escapar con vida. Eso, sin embargo, no le daba seguridad, pues poco antes ha dicho que va a Jerusalén “encadenado por el Espíritu”¹⁸⁴, sin *saber lo que allí le sucederá*” (v.22). Además, caso de salir con vida, sabemos que tenía plan de marchar a la evangelización de España (cf. Rom 15:19-24). El que San Lucas recoja, sin explicaciones de ningún género, estos presentimientos del Apóstol, que luego, al menos en parte, resultaron fallidos, demuestra que escribía en fecha anterior a las mencionadas epístolas pastorales y antes que San Pablo volviese a Oriente después de su prisión romana.

De Mileto a Jerusalén, 21:1-16.

¹ Así que, separándonos de ellos, nos embarcamos, fuimos derechos a Cos, y al siguiente día a Rodas, y de allí a Petara, ² donde, habiendo hallado una nave que hacía la travesía a Fenicia, nos embarcamos y nos dimos a la mar. 3 Luego dimos vista a Chipre, que dejamos a la izquierda, navegamos hasta Siria y desembarcamos en Tiro, porque allí había de dejar su carga la nave. ⁴ En Tiro encontramos discípulos, con los cuales permanecemos siete días. Ellos, movidos del Espíritu, decían a Pablo que no subiese a Jerusalén. 5 Pasados aquellos días, salimos, e iban acompañándonos todos con su mujeres e hijos hasta fuera de la ciudad. Allí, puestos de rodillas en la playa, oramos, ⁶

nos despedimos y subimos a la nave, volviéndose ellos a su casa.⁷ Nosotros, yendo de Tiro a Tolemaida, acabamos nuestra navegación, y saludados los hermanos, nos quedamos un día con ellos.⁸ Al día siguiente salimos; llegamos a Cesárea, y entrando en casa de Felipe, el evangelista, que era uno de los siete, nos quedamos con él.⁹ Tenía éste cuatro hijas vírgenes que profetizaban.¹⁰ Habiéndonos quedado allí varios días, bajó de Judea un profeta llamado Agabo,¹¹ el cual, llegándose a nosotros, tomó el cinto de Pablo, y atándose los pies y las manos con él, dijo: “Esto dice el Espíritu Santo: Así atarán los judíos en Jerusalén al varón cuyo es este cinto, y le entregarán en poder de los gentiles.”¹² Cuando oímos esto, tanto nosotros como los del lugar le instamos a que no subiese a Jerusalén.¹³ Pablo entonces respondió: ¿Qué hacéis con llorar y quebrantar mi corazón? Pues pronto estoy, no sólo a ser atado, sino a morir en Jerusalén por el nombre del Señor Jesús.¹⁴ No pudiendo disuadirle, guardamos silencio, diciendo: Hágase la voluntad del Señor.¹⁵ Después de estos días, hechos los preparativos necesarios, subimos a Jerusalén.¹⁶ Iban con nosotros algunos discípulos de Cesárea, que nos condujeron a casa de un tal Mnason, chipriota, antiguo discípulo, en la cual nos hospedamos.

Al dejar Mileto y volver de nuevo a coger la nave, parece que el grupo que acompañaba a Pablo (cf. 20:4) se restringió bastante; al menos eso insinúa el hecho de que no vuelvan a ser mencionados sino Trófimo (21:19) y Aristarco (27:2), además de Lucas implícitamente, en cuanto que la narración continúa en primera persona de plural. Hay quienes creen que Timoteo partió de Mileto para Efeso, donde lo encontramos más tarde (cf. 1 Tim 1:3); sin embargo, téngase en cuenta que Timoteo ciertamente estuvo con Pablo en Roma (cf. Gol 1:1; Flp 1:1; Flm i), y lo mismo hay que decir de Tíquico (Ef 6:21; Col 4:7).

La descripción de la ruta seguida por Pablo sigue siendo muy detallada. De Mileto navegan rumbo a la isla de Cos, célebre por su templo de Esculapio y la aneja escuela de medicina; al día siguiente llegan a Rodas, otra hermosa isla más al sur, célebre por su *Coloso*, una de las siete maravillas del mundo; de allí a Pátara¹⁸⁵, ciudad de Licia, en la costa asiática, frente a Rodas (v.1). En Pátara dejan la navegación de cabotaje y embarcan en una nave que salía para Fenicia (v.2), con rumbo a Tiro, donde la nave “había de dejar su carga” (v.3).

Es en Tiro donde se van a detener “siete días” (v.4), debido seguramente a exigencias del servicio de la nave, tiempo que Pablo aprovecha para ponerse en contacto con aquella iglesia. Había sido fundada por los helenistas dispersos con ocasión de la muerte de Esteban (cf. 11:19), y probablemente había sido ya visitada por Pablo en otras ocasiones (cf. 15:3). Algunos de los fieles “movidos del Espíritu” (v.4), es decir, **iluminados por el Espíritu Santo** sobre los sufrimientos y las privaciones que esperaban a Pablo en Jerusalén, y de allí es que intentan disuadirlo de ese viaje, llevados sin duda de su afecto que sentían hacia él. Pablo no les hace caso y, después de una despedida afectiva, vuelve a subir a la nave, navegando hasta Tolerada (v.7), la actual Acre, en la bahía situada al pie del monte Carmelo. En Tolemaida se detienen solamente “un día,” dejando ya la nave que los había traído desde Pátara (v.7), saliendo a continuación para Cesárea (v.8). No está claro si este viaje hasta Cesárea lo hicieron ya por tierra o continuaron todavía por

mar en otra nave. Los “preparativos,” de que se habla en el v. 15, parecen suponer que fue en Cesárea cuando acabó el viaje por mar.

La estancia en Cesárea duró “varios días” (v.10), hospedándose Pablo y los suyos “en casa de Felipe, el evangelista” (v.8). De este Felipe, que era “uno de los siete,” se ha hablado ya anteriormente (cf. 6:5; 8:5-40). No es fácil precisar qué incluye ese término “evangelista” con que lo designa San Lucas; probablemente se trata del carisma de “evangelista,” de que Pablo habla en sus cartas (cf. Ef 4:11; 2 Tim 4:5). La misión de estos “evangelistas” debía de ser la de propagadores ambulantes de la buena nueva o “evangelio,” ocupando junto con los “apóstoles” el puesto de vanguardia de la predicación cristiana ¹⁸⁶. Vemos que Felipe estaba casado y tenía “cuatro hijas vírgenes que profetizaban” (v.9); es de los pocos casos (cf. Lc 1:41-55 2:36) en que el Nuevo Testamento habla del carisma de profecía concedido a mujeres. Parece que Lucas, al hacer notar que eran “vírgenes,” relaciona estrechamente este carisma con su virginidad, que habrían escogido con deliberado propósito como estado permanente, para vivir más íntegramente consagradas al Señor (cf. 1 Cor 7:34-35).

En cuanto a la profecía simbólica de Agabo, atándose los pies y las manos con el cinto de Pablo (v.11), su anuncio concordaba en sustancia con el de los carismáticos de Tiro (cf. v.4) y con lo que el mismo Pablo había dicho ya en su discurso de Mileto (cf. 20:23). Esta clase de profecías, acompañando las palabras con gestos y acciones simbólicas, habían sido muy frecuentes en los antiguos profetas judíos (cf. 1 Sam 15:27-28; Is 20:2-4; Jer 13:1-11; Ez 4:1-17). Parece que este Agabo es el mismo de quien ya se habló en 11:28; si San Lucas lo presenta de manera indeterminada (τιδ.προφήτης ονόματι Αγαβος) debe ser debido a que toma esta narración de alguna parte, quizá de su mismo *Diario de viaje*, en que se hablaba de Agabo por primera vez, y San Lucas olvidó que ya había hablado de él. La contestación de Pablo a los que, después de la profecía de Agabo, intentaban disuadirle de su viaje a Jerusalén, es digna de quien, como él, está entregado totalmente a Jesucristo, pero que tiene también un corazón sensible; por eso, al mismo tiempo que se declara “dispuesto no sólo a ser atado, sino a morir por el nombre de Jesús,” les ruega que no lloren ni le supliquen que deje el viaje, pues con ello no hacen más que “quebrantar su corazón” (v.13).

Desde Cesárea, Pablo y los suyos van a comenzar la última etapa del viaje, que les llevará hasta Jerusalén. La distancia era de 102 kilómetros, y podía hacerse perfectamente en dos jornadas. Los “preparativos” de que se habla (v.1s) implicaban el hallar acémilas para los del grupo y las ofrendas, que probablemente eran voluminosas, pues no serían sólo en dinero, sino también en objetos de diversa índole. Quizá a eso sea debido también, por razones de mayor seguridad, el que vayan con ellos “algunos discípulos de Cesárea,” quienes, además, se preocupan de buscarles alojamiento en casa de Mnasón ¹⁸⁷, un antiguo discípulo, originario de Chipre (cf. 4:36; 11:20), cuyas ideas de judío-cristiano helenista eran sin duda más abiertas que las de los judío-Cristianos palestinos, quienes difícilmente hubieran admitido en su casa cristianos no circuncidados (cf. 11:2-3), como ciertamente lo eran algunos del grupo de Pablo (cf. 21:19).

El Prisionero de Cristo, 21:17-28:31.

Pablo en Jerusalén, 21:17-26.

¹⁷ Llegados a Jerusalén, fuimos recibidos por los hermanos con alegría. ¹⁸ Al día siguiente, Pablo, acompañado de nosotros, visitó a Santiago, reuniéndose allí todos los presbíteros. ¹⁹ Después de saludarlos, contó una por una las cosas que Dios había obrado entre los gentiles por su mano. ²⁰ Ellos, oyéndole, glorificaban a Dios, y le dijeron: Ya ves, hermano, cuántos millares de creyentes hay entre los judíos, y que todos son celadores de la Ley. ²¹ Pero han oído de ti que enseñas a los judíos de la dispersión que hay que renunciar a Moisés y les dices que no circunciden a sus hijos ni sigan costumbres mosaicas. ²² ¿Qué hacer, pues? Seguro que sabrán que has llegado. ²³ Haz lo que vamos a decirte: Tenemos cuatro varones que han hecho voto; ²⁴ tómalos, purifícate con ellos y págalos los gastos para que se rasuren la cabeza, y así todos conocerán que no hay nada de cuanto oyeron sobre ti, sino que sigues en la observancia de la Ley. ²⁵ Quanto a los gentiles que han creído, ya les hemos escrito nuestra sentencia de que se abstengan de las carnes sacrificadas a los ídolos, de la sangre, de lo ahogado y de la fornicación. ²⁶ Entonces Pablo, tomando consigo a los varones, purificado con ellos al día siguiente, entró en el templo, anunciando el cumplimiento de los días de la consagración, en espera de que fuese presentada la ofrenda por cada uno de ellos.

Es ésta la quinta vez, después de su conversión, que Pablo visita Jerusalén (cf. 9:26; 11:30; 15:4; 18:22). Pronto, aquí en Jerusalén, va a comenzar su largo cautiverio, de algo más de cuatro años, que le obligará a interrumpir esa prodigiosa actividad que ha venido desarrollando desde que, junto con Bernabé, comenzó su primer gran viaje misional, partiendo de Antioquía para Chipre (cf. 13:3-4).

El primer encuentro de Pablo con los cristianos de Jerusalén fue cordial y plenamente amistoso (v.17). Era, sin embargo, un recibimiento privado, en el que no faltaría un buen grupo de cristianos helenistas, como Mnasón, que, enterados de la llegada de los misioneros, acudieron presurosos a saludarles, alegrándose con ellos de los grandes éxitos de la predicación entre los gentiles. El encuentro *oficial* tuvo lugar al día siguiente, cuando” Pablo y los suyos visitan a Santiago, reuniéndose allí todos los presbíteros” (v.18). Era éste un momento sumamente importante, que ya de tiempo traía preocupado a San Pablo, pensando en el cual había escrito a los ‘ Romanos: “Os exhorto.. a que me ayudéis con vuestras oraciones a Dios para que me libre de los incrédulos en Judea y que *el servido que me lleva a Jerusalén sea grato a los santos*” (Rom 15:31). Es probable que fuera en esta entrevista cuando entregó las colectas, que habían sido la ocasión del viaje. No sabemos cómo serían recibidas; es de creer que bien (cf. 24:17), aunque quizá el gesto no resultó tan eficaz como se hubiera podido esperar. Lo cierto es que los reunidos, aunque, alegres, “glorifican a Dios” ante las noticias que cuenta Pablo sobre la expansión de la Iglesia entre los gentiles (v.20), allí mismo muestran cierto desacuerdo con su manera de proceder respecto al modo de hablar de la Ley, solicitando de él una deferencia hacia los ritos judíos (v.24). Ni parece ser sólo para evitar complicaciones a causa de algunos judío-cristianos más exaltados, como en 15:5, pues hablan de manera general: “todos son celadores de la Ley” (v.20); y los mismos reunidos muestran compartir, más o menos, la misma opinión, de ahí aquellas palabras finales: “Quanto a los gentiles.. ya hemos escri-

to..” (v.25), como quien dice: éstos que sigan con la libertad otorgada en el concilio de Jerusalén (15:28-29), pero los judío-cristianos que no dejen el mosaísmo.

No era verdad que Pablo, como se decía en Jerusalén, exigiese a los judíos convertidos que “renunciassen a Moisés” y que “no circuncidasen a sus hijos” (v.21); pero no cabe duda que su predicación, enseñando que la única fuente de justificación es la fe y que la circuncisión y ley mosaica no conferían al judío ninguna ventaja sobre el gentil (cf. Rom 1:16; 3:22; 4:9-12; 1 Cor 7:17-20; Gal 5:6), llevaba claramente a esas conclusiones. Pablo no insistía en esos principios precisamente para que los judíos dejaran las observancias mosaicas, pues incluso él mismo parece que, en general, siguió observándolas (cf. 16:3; 18:18; 23:6; 24:11-14; 25:8; 26:4-5; 28:17), sino para asegurar la libertad de los convertidos de la gentilidad, que difícilmente hubieran admitido esas prácticas y que, además, no tenían por qué admitirlas (cf. Gal 2:11-16).

No había, desde luego, diferencia alguna sustancial entre Pablo y la iglesia de Jerusalén, a cuya cabeza estaba Santiago; pero había bastante diferencia de matices, debido, sin duda, a las diversas circunstancias de la iglesia de Jerusalén y aquellas en que Pablo venía actuando. Para ambas partes era verdad inconcusa que la salud había de buscarse no en la observancia del mosaísmo, **sino en la fe en Jesucristo, y esto lo mismo gentiles que judíos** (cf. 15:11); también era admitido por todos que la observancia de las prácticas mosaicas no estaba prohibida a los judíos que se convertían, siendo sólo bastante más tarde, probablemente después del 70, cuando dicha práctica comenzó a considerarse como ilícita. Pero, supuesta esa identidad en lo fundamental, no cabe duda que Pablo mostraba más libertad que la iglesia de Jerusalén respecto de la observancia de la Ley; y mientras él hacía resaltar a cada paso **la idea universalista donde “no había judío ni griego”** (Gal 3:28) y donde Cristo, derribado “el muro de separación, de dos pueblos había hecho uno” (Ef 2:14), los fieles de Jerusalén, con Santiago a la cabeza, seguían estrechamente apegados al mosaísmo y celosos observadores de sus prescripciones. ¿Sería porque consideraban esas prácticas mosaicas, en un judío, como condición necesaria de mayor perfección, o sería simplemente, sin precisar tanto, por cierto atavismo venerable que no había por qué abandonar? La respuesta es difícil, dada la escasez de datos; pero del hecho no puede dudarse (cf. 11:1-18; Gal 2:12).

Pues bien, lo que “Santiago y los presbíteros” de la iglesia de Jerusalén (v. 18) piden a Pablo es que aparezca ante el pueblo **como fiel observador de la Ley** (v.24), dando a entender, además, a través del conjunto de la narración (v.20-25), que nada ven de criticable en esa exigencia del pueblo. El voto de los cuatro varones a los que Pablo ha de asociarse, purificándose con ellos y pagándoles los gastos que el cumplimiento del voto llevaba consigo (v.23-24), era, sin duda alguna, el voto del “nazireato,” de que ya hablamos al comentar 18:18. Probablemente, debido a lo de las colectas, Pablo disponía en esa ocasión de relativamente abundantes fondos, por lo que le era fácil tomar sobre sí ese padrino. De hecho, puesto que lo que se le pide en nada contradecía sus principios doctrinales, Pablo acepta la proposición (v.26), cumpliendo aquello de “hacerse judío con los judíos.. **y todo para todos, a fin de salvarlos a todos**” (1 Cor 9:20-22).

No está claro cuál era concretamente el papel de Pablo, además de lo de pagar los gastos. Lo que se dice, de que “se purificó con ellos” y luego entró en el templo (v.26), no exige necesariamente que también él hiciera voto de nazireato, cuya duración mínima parece que era de treinta días ¹⁸⁸, basta que, como padrino que pagaba los gastos, se asociase con los cuatro que tenían el voto, sometiéndose por devoción personal a alguno de

los ritos secundarios en conexión con ese voto, máxime que, viniendo de países paganos, necesitaba también de ciertas purificaciones antes de entrar en el templo. Parece que, debido a la gran afluencia de peregrinos, sobre todo en tiempos de fiestas, era costumbre notificar de antemano en el templo la terminación del voto, a fin de fijar, de acuerdo con los sacerdotes, el día en que debían ofrecerse los sacrificios prescritos; esto es lo que habría hecho Pablo en nombre de sus cuatro patrocinados (v.26). Si luego se habla de “siete días” (v.27), parece es debido a que, de hecho, ése debió ser el plazo para la terminación total de las obligaciones del voto.

Prisión de Pablo, 21:27-40.

²⁷ Cuando estaban para acabarse los siete días, judíos de Asia, que le vieron en el templo, alborotaron a la muchedumbre y pusieron las manos sobre él, ²⁸ gritando: “Israelitas, ayudadnos; éste es el hombre que por todas partes anda enseñando a todos contra el pueblo, contra la Ley y contra este lugar, y como si fuera poco, ha introducido a los gentiles en el templo y ha profanado este lugar santo.” ²⁹ Era que habían visto con él en la ciudad a Trófimo, efesio, y creyeron que Pablo le había introducido en el templo. ³⁰ Toda la ciudad se conmovió y se agolpó en el templo, y tomando a Pablo, le arrastraron fuera de él, cerrando enseguida las puertas. ³¹ Mientras trataban de matarle, llegó noticia al tribuno de la cohorte de que toda Jerusalén estaba amotinada; ³² y tomando al instante los soldados y los centuriones, corrió hacia ellos. En cuanto vieron al tribuno y a los soldados, cesaron de golpear a Pablo. ³³ Acercóse entonces el tribuno, y cogiéndole, ordenó que le echasen dos cadenas y le preguntó quién era y qué había hecho. ³⁴ Los de la turba decían cada uno una cosa, y no pudiendo sacar nada en claro a causa del alboroto, ordenó llevarle al cuartel. ³⁵ Al llegar a las escaleras, en vista de la violencia de la multitud, Pablo fue llevado por los soldados, ³⁶ pues la muchedumbre seguía gritando: ¡Quítalo! ³⁷ A la entrada del cuartel, dijo Pablo al tribuno: ¿Me permites decirte una cosa? El le contestó: ¿Hablas griego? ³⁸ ¿Pero no eres tú el egipcio que hace algunos días promovió una sedición y llevó al desierto cuatro mil sicarios? ³⁹ Respondió Pablo: Yo soy judío, originario de Tarso, ciudad ilustre de la Cilicia; te suplico que me permitas hablar al pueblo. ⁴⁰ Permitiéndoselo él, Pablo, puesto de pie en lo alto de las escaleras, hizo señal al pueblo con la mano. Luego se hizo un gran silencio, y Pablo les dirigió la palabra en hebreo.

Lucas cuenta la prisión de Pablo con todo género de detalles. No sabemos si sería testigo ocular, pues la narración en primera persona de plural desaparece poco después de la llegada a Jerusalén (21:18) y no reaparece hasta el momento de embarcar para Roma en Cesárea (27:1). Mas sea de eso lo que fuere, pudo muy bien recibir la información de testigos inmediatos, como, sin duda, lo fueron muchos de entre los fieles.

Eran días en que Jerusalén rebosaba de peregrinos, debido a ser las fiestas de Pentecostés (cf. 20:1.6). Entre ellos había también de la provincia romana de Asia (v.27), particularmente de Efeso (cf. v.29), que conocían perfectamente las actividades misionales de Pablo en aquellas regiones, y a quien consideraban como apóstata del judaísmo, al que era necesario eliminar (cf. 19:9; 20:19). La ocasión no podía ser más propicia. En

Jerusalén, y más concretamente en los atrios del templo, rebosantes de peregrinos enfebrorizados, iba a ser muy fácil acabar con él. Bastaría con dar la voz de alarma, cosa que hicieron ellos, lanzándose sobre Pablo y acusándole a gritos de que por todas partes iba hablando “contra el pueblo, contra la ley y contra el templo” e incluso se había atrevido a “introducir en él a los gentiles” (v.28). Este último extremo no parece que fuese cierto; pero, con pretexto de que habían visto a Pablo acompañado del ex pagano Trófimo por la ciudad (v.29), se imaginaron que también lo había introducido en el templo, con lo que se proponían excitar mucho más las iras de la multitud. Las otras acusaciones, en sustancia, son las mismas que habían lanzado ya contra Esteban (6:11-14) y antes contra Jesucristo (Mt 26:61).

Las acusaciones surtieron un efecto fulminante. Y no ya sólo los que entonces estaban en los atrios del templo, sino que muy pronto se propagó fuera la noticia, y “se agolpó allí toda la ciudad” (v.30), arrastrando a Pablo “fuera del templo,” es decir, fuera del atrio *interior*, para poder obrar más libremente contra él. Su intención era “matarle” (v.β̄τ̄); por eso no es extraño que los levitas de servicio se apresurasen a “cerrar las puertas” de dicho atrio interior (v.30), a fin de que con el derramamiento de sangre y consiguientes tumultos no quedase profanado ese lugar. La cosa, sin embargo, no pudo llevarse a efecto, pues, enterado del tumulto el tribuno o jefe de la guarnición romana en Jerusalén, cuya residencia estaba en la torre Antonia, se personó enseguida allí con sus tropas (v.31-32), quitándoles a Pablo de entre las manos ¹⁸⁹.

La primera disposición del tribuno es ordenar a sus soldados que amarren a Pablo (v.33), a quien, sin duda, consideró como autor o causa del tumulto, queriendo ante todo enterarse de qué se trataba. Como no pudo sacar nada en claro a causa del alboroto, ordena llevarlo a la fortaleza o torre Antonia (v.34), para allí más tranquilamente examinar el caso. Antes de entrar en la fortaleza, precisamente al subir las escaleras de entrada, Pablo pide al tribuno que le deje hablar al pueblo, cosa que éste le concede, no sin antes mostrar su admiración porque le hablase en griego (v.35-40). Parece que el tribuno tenía fuertes sospechas de que se trataba de un famoso revolucionario, de origen egipcio, que poco antes había soñado con apoderarse de Jerusalén, a cuyo efecto había reunido en el desierto una gran multitud de “sicarios,” para lanzarse luego sobre la ciudad ¹⁹⁰; de este egipcio debía de constarle al tribuno que no sabía griego, de ahí su extrañeza al oír hablar en esa lengua a Pablo.

Obtenido el permiso, Pablo hace señal al pueblo de que quiere hablar, produciéndose un “gran silencio” (v.40), que todavía fue “mayor” cuando oyeron que les hablaba “en lengua hebrea” (22:2).

La expresión “lengua hebrea,” al igual que en otros pasajes del Nuevo Testamento (cf. Jn 5:2; 19:17), ha de entenderse “arameo,” que era el idioma usual en Palestina a, partir de la vuelta de la cautividad.

Discurso de Pablo al pueblo, 22:1-21.

¹ Hermanos y padres, escuchad mi presente defensa ante vosotros. ² Oyendo que les hablaba en lengua hebrea, guardaron mayor silencio. Y prosiguió: ³ Yo soy judío, nacido en Tarso de Gilicia, educado en esta ciudad e instruido a los pies de Gamaliel, según el rigor de la Ley patria, celador de Dios, como todos vosotros lo sois hoy. ⁴ Perseguí de muerte esta doctrina, encadenando y encarcelando a hombres y mujeres, ⁵ como podrá testificar el sumo sacerdote

y el colegio de los ancianos, de quienes recibí cartas para los hermanos de Damasco, adonde fui para traer encadenados a Jerusalén a los que allí había, a fin de castigarlos. ⁶ Pero acaeció que, yendo mi camino, cerca ya de Damasco, hacia el mediodía, de repente me envolvió una gran luz del cielo. ⁷ Caí al suelo y oí una voz que me decía: Saulo, Saulo, ¿por qué me persigues? ⁸ Yo respondí: ¿Quién eres, Señor? Y me dijo: 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? El Señor me dijo: Levántate y entra en Damasco, y allí se te dirá lo que has de hacer. ¹¹ Como yo no veía a causa de la claridad de aquella luz, conducido por los que me acompañaban entré en Damasco. ¹² Un cierto Ananías, varón piadoso según la Ley, acreditado por todos los judíos que allí habitaban, ¹³ vino a mí, y acercándoseme me dijo: Saulo, hermano, recobra tu vista. Y en el mismo instante pude verlo. ¹⁴ Prosiguió: El Dios de nuestros padres te ha elegido para que conocieras su voluntad y vieras al Justo y oyeras la voz de su boca; ¹⁵ porque tú le serás testigo ante todos los hombres de lo que has visto y oído. ¹⁶ Ahora ¿qué te detienes? Levántate, bautízate y lava tus pecados, invocando su nombre. ¹⁷ Guando volví a Jerusalén, orando en el templo tuve un éxtasis, ¹⁸ y vi al Señor que me decía: Date prisa y sal pronto de Jerusalén, porque no recibirán tu testimonio acerca de mí. ¹⁹ Yo contesté: Señor, ellos saben que yo era el que encarcelaba y azotaba en las sinagogas a los que creían en ti, ²⁰ y cuando fue derramada la sangre de tu testigo Esteban, yo estaba presente, y me gozaba y guardaba los vestidos de los que le mataban. ²¹ Pero El me dijo: Vete, porque yo quiero enviarte a naciones lejanas.

Este discurso de Pablo al pueblo de Jerusalén es, en realidad, una autobiografía apologética. Obra maestra de sutileza apostólica, lo que Pablo pretende hacer ver a los excitados judíos es que él no es un enemigo de la Ley, como se le ha acusado (cf. 21:28), sino que siempre fue celoso observador de la misma, y si ahora se ha hecho cristiano y ha extendido su campo de acción a los gentiles, **ha sido por expreso mandato del cielo.**

Podemos distinguir claramente tres partes: devoción y celo por la Ley antes de su conversión (v.1-5); conversión al cristianismo merced a una intervención expresa del cielo y a los buenos oficios de Ananías, varón muy acreditado entre los judíos (v.6-16); orden de ir a predicar a los gentiles, recibida mientras estaba orando en el templo (v. 17-21). Se ve clara en Pablo la intención de hacer resaltar todo lo que podía elevarle a los ojos de los judíos; de ahí la insistencia en su educación judía, en la intervención de Ananías, y en que fue precisamente estando en el templo cuando recibió el encargo de ir a predicar a los gentiles. También él podía haber añadido algo semejante a lo que dijo Pedro en ocasión parecida: ante tales señales “¿quién era yo para oponerme a Dios?” (11:17).

Para el comentario a los diversos datos sobre su vida que aquí nos ofrece San Pablo, remitimos a 9:1-30. Notemos únicamente que la aludida visión en el templo “al volver a Jerusalén” (v. 17-21), aunque unida literariamente a la escena de la conversión, de hecho tiene lugar a tres años de distancia (cf. 9:23-30; Gal 1:18). En cuanto al efecto del discurso, los judíos parece que escucharon a Pablo con bastante sosiego; fue sólo al hablarles de que se le había ordenado ir a predicar a los gentiles (v.21), cuando estalló el

alboroto. Ese era precisamente el punto grave de fricción, y aquel auditorio no estaba aún en condiciones de digerirlo.

Apela Pablo a su condición de ciudadano romano, 22:22-30.

²² Hasta aquí le prestaron atención; pero luego, levantando su voz, dijeron: Quita a ése de la tierra, que no merece vivir. ²³ Y gritando tiraban sus mantos y lanzaban polvo al aire. ²⁴ En vista de esto, ordenó el tribuno que lo introdujeran en el cuartel, que lo azotasen y le diesen tormento, a fin de conocer por qué causa gritaban así contra él. ²⁵ Así que le sujetaron para azotarle, dijo Pablo al centurión que estaba presente: ¿Os es lícito azotar a un romano sin haberle juzgado? ²⁶ Al oír esto el centurión, se fue al tribuno y se lo comunicó, diciendo: ¿Qué ibas a hacer? Porque este hombre es romano. ²⁷ El tribuno se le acercó y dijo: ¿Eres tú romano? El contestó: Sí. ²⁸ Añadió el tribuno: Yo adquirí esta ciudadanía por una gran suma. Pablo replicó: Pues yo la tengo por nacimiento. ²⁹ Al instante se apartaron de él los que iban a darle tormento, y el mismo tribuno temió al saber que, siendo romano, le había hecho atar. ³⁰ Al día siguiente, deseando saber con seguridad de qué era acusado por los judíos, le soltó y ordenó que se reuniesen los príncipes de los sacerdotes y todo el sanedrín, y llevando a Pablo se lo presentó.

Pablo no ha logrado convencer a los judíos. La idea de que los gentiles pudiesen ser equiparados a ellos, los hijos de Abraham, el pueblo elegido, no les cabía en la cabeza. Su protesta no puede ser más teatral: gritos, agitación de los mantos, polvo al aire..., es el desahogo de la ira impotente (v.22-23).

Ante tal actitud de la muchedumbre, el tribuno ve que se complica la situación en vez de aclararse, tanto más que él probablemente no había entendido nada del discurso en arameo de Pablo. Por eso, para abreviar y acabar de una vez con aquellas incertidumbres, ordena que sea metido en la torre Antonia y se recurra al método corriente de los azotes, con lo que el reo no tardará en confesar la verdad (v.24). Este método de la tortura, como medio de inquisición, estaba prohibido por las leyes romanas, al menos desde tiempos de Augusto ¹⁹¹, pero con frecuencia ha sido practicado no sólo en tiempos antiguos, sino también después. Mas, cuando todo estaba preparado para comenzar los azotes, sucede lo imprevisto: el reo declara que es ciudadano romano (v.25).

El estupor primeramente del centurión y luego del tribuno es fácilmente explicable. Lo que menos podían ellos imaginarse es que aquel judío alborotador, a quien se disponían a castigar, fuese un ciudadano romano. Algo parecido había sucedido en Filipos, aunque con la diferencia de que allí Pablo hizo su declaración después de haber sido ya azotado (16:37-39). Las leyes *Valeria* y *Porcia*, como entonces explicamos, prohibían atar y someter a los azotes a un ciudadano romano; por eso el tribuno, aun sin haber llegado a los azotes, teme haber incurrido en responsabilidad por el solo hecho de haberle “mandado atar” (v.29).

No es fácil saber cómo los antepasados de Pablo habrían adquirido el derecho de ciudadanía romana, pues él declara tenerla ya por nacimiento (v.28), y Tarso, patria de Pablo, no tenía *de iure* ese privilegio, como lo tenía, por ejemplo, Filipos (cf. 16:12.21). El tribuno, de nombre Claudio Lisias (cf. 23:26), declara haberla adquirido “por una gran suma” (v.28). Sabemos, en efecto, que en tiempos de Claudio (a.41-54), hubo gran tráfico

de ese privilegio, y que Mesalina, mujer de Claudio, se labró con ello una gran fortuna¹⁹²; es probable que fuera precisamente entonces cuando la adquirió el tribuno, de ahí su nombre romano de *Claudio* unido al griego de *Lisias*. Quizás alguno de los antepasados de Pablo la había adquirido también por compra, pasando a ser un derecho de familia, o quizás esa ciudadanía había tenido origen como recompensa por algún servicio prestado al Estado o por alguna otra causa para nosotros desconocida.

Aclarado lo de ciudadano romano, el tribuno quiere salir cuanto antes de aquella situación embarazosa, y determina llevar a Pablo ante el sanedrín para *saber con seguridad de qué era acusado por los judíos* (v.30). Así lo hace al día siguiente, para lo cual “soltó a Pablo” de sus cadenas y mandó “reunir el sanedrín” (v.30). No está claro a qué cadenas o ligaduras se alude al decir que “fue soltado,” pues no es creíble que sean aquellas con que fue atado en orden a la flagelación (v.25), ya que nos hallamos “al día siguiente,” ni de otra parte parece pueda aludirse a las cadenas normales de un preso bajo *custodia militaris* (cf. 21:33), pues éstas las llevaban siempre los presos, incluso fuera de la cárcel y teniendo que hablar en público (cf. 26:29). Quizás para cuando estaban en la cárcel había otra clase de cadenas más gruesas, y de éstas sería de las que fue soltado, o quizás se trate de las cadenas normales, pero de las que el tribuno habría querido soltar a Pablo en un acto especial de deferencia hacia él, no queriendo que un ciudadano romano compareciese delante de sus enemigos judíos en aquella condición menos digna.

Pablo ante el sanedrín, 23:1-11.

¹ Pablo, puestos los ojos en el sanedrín, dijo: Hermanos, siempre hasta hoy me he conducido delante de Dios con toda rectitud de conciencia” ² El sumo sacerdote Ananías mandó a los que estaban junto a él que le hiriesen en la boca. ³ Entonces Pablo le dijo: Dios te herirá a ti, pared blanqueada. Tú, en virtud de la Ley, te sientas aquí como juez, ¿y contra la Ley mandas herirme? ⁴ Los que estaban a su lado dijeron: ¿Así injurias al sumo sacerdote de Dios? ⁵ Contestó Pablo: No sabía, hermanos, que fuese el sumo sacerdote. Escrito está: “No injuriarás al príncipe de tu pueblo.” ⁶ Conociendo Pablo que unos eran saduceos y otros fariseos, gritó en el sanedrín: Hermanos, yo soy fariseo e hijo de fariseos. Por nuestra esperanza, la resurrección de los muertos, soy traído a juicio. ⁷ En cuanto dijo esto, se produjo un alboroto entre fariseos y saduceos y se dividió la asamblea. ⁸ Porque los saduceos niegan la resurrección y la existencia de ángeles y espíritus, mientras que los fariseos profesan lo uno y lo otro. ⁹ En medio de un gran griterío, se levantaron algunos doctores de la secta de los fariseos, que disputaban violentamente, diciendo: No hallamos culpa en este hombre. ¿Y qué, si le habló un espíritu o un ángel? ¹⁰ El tumulto se agravó, y temiendo el tribuno que Pablo fuese por ellos despedazado, ordenó a los soldados que bajasen, le arrancasen de en medio de ellos y le condujesen al cuartel. ¹¹ Al día siguiente por la noche se le apareció el Señor y le dijo: Ten ánimo, porque como has dado testimonio de mí en Jerusalén, así también has de darlo en Roma.

La comparecencia de Pablo ante el sanedrín no significa que el tribuno hubiese trasladado su causa a este tribunal, el supremo entre los judíos, de cuya composición y atribuciones ya hablamos 1 comentar 4:5. Lo que el tribuno únicamente pretendía era enterarse bien

de cuáles eran las acusaciones contra Pablo (cf. 22:30) y quizás, por lo que pudiera ocurrir, enredar también en el asunto a otras autoridades, pues era un caso que le causaba preocupación (cf. 22:29). No envía, pues, simplemente a Pablo al sanedrín, sino que va él acompañándole; y, terminada la sesión, con él vuelve a la fortaleza Antonia (v.10). La sesión del sanedrín no sabemos dónde vendría lugar, aunque no, desde luego, en el recinto sagrado del ejemplo, como parece era lo normal, pues en ese caso no hubiera podido estar presente el tribuno ¹⁹³.

Pablo, bajo la protección del tribuno, comienza dirigiéndose al sanedrín simplemente con el tratamiento de “hermanos” (v.1), menos respetuosamente de como lo había hecho Pedro (4:6) y Esteban (7:2) e incluso el mismo Pablo cuando se dirigió al pueblo en general (22:1). Probablemente no se trata de mera coincidencia, sino que es algo intencionado, deseando dar a entender que no consideraba a los sanedritas como jueces ni superiores. Esto no podía agradar a los miembros de aquel tribunal, y menos aún cuando comenzó afirmando solemnemente que “siempre se había conducido delante de Dios con toda rectitud de conciencia” (v.1). Sin duda era ésa la tesis que Pablo se proponía demostrar: cómo, lo mismo antes que después de su conversión, había procedido siempre con sinceridad delante de Dios (cf. 26:2; Flp 3:6; 1 Tim 1:13).

Mas, apenas enunciada la tesis, hubo de interrumpir su discurso, debido a un acto de violencia por parte de Ananías, sumo sacerdote y presidente del tribunal, quien manda golpear a Pablo en la boca (v.2), indignado por aquella actitud y manifestaciones, que eran una clara condena ante el tribuno de la conducta de los judíos respecto del preso. Pablo tampoco calla y, llevado de su temperamento impulsivo (cf. Gal 1:8; 5:12), responde vivamente al sumo sacerdote: “Dios te herirá a ti, pared blanqueada” (v.3). La expresión recuerda otra parecida de Jesucristo contra los escribas y fariseos, pero dicha en forma general (Mt 23:27), y tiene ya precedentes en Ez 13:10-15. La reacción de Pablo, aun sin querer, nos hace pensar en otra muy distinta de Jesús ante un ultraje parecido (cf. Jn 18:23), comparando las cuales se expresaba ya así San Jerónimo: “¿Dónde está aquella paciencia del Salvador, que, conducido' como un cordero a la muerte, no abrió su boca, sino que respondió” con dulzura a la que le pegaba: Si he hablado mal, muéstrame en qué y si bien, ¿por qué me pegas? No tratamos con esto de denigrar a Apóstol, no, **sino de predicar la gloria del Señor, el cual**, sufriendo en su carne, supera la injuria y la fragilidad de la carne.” ¹⁹⁴ Y, en verdad, la explicación no es otra sino que Jesús es Jesús y Pablo no es más que Pablo (cf. 15:37-39). Decir, como es frecuente en muchos comentarios, que no se trata de una respuesta violenta, sino simplemente de una profecía, anunciando el castigo divino que iba a venir sobre Ananías, pues que de hecho murió asesinado por lo zelotas judíos en el año 66 ¹⁹⁵, nos parece que es andar buscando explicaciones bastante endebles, que, además, no hacen ningún falta. Lo que Pablo añade, de que “no sabía que fuese el sumo sacerdote” (v.5), causa cierta extrañeza, pues, aun en el caso poco probable de que no le conociera de vista, parece debía distinguirlo al menos por la vestimenta, e incluso por el puesto de presidencia que, sin duda, ocuparía. Se han dado a esto varias explicaciones. Lo más probable es que efectivamente, aunque oyó la orden, no vio de quién procedía, estando quizás en ese momento con la vista hacia otra parte del sanedrín; su enérgica respuesta iría dirigida, según eso, no directamente a Ananías, sino al no identificado sanedrinita, fuese el que fuese. En realidad, también es posible que su afirmación tenga un sentido irónico, como diciendo: no creía yo que pudiera ser el sumo sacerdote quien usa de estos procedimientos.

Terminado este incidente (v.2-5), es casi seguro que Pablo reanudó su discurso, aunque Lucas nada diga explícitamente de ello. Les hablaría quizás de su vida de ferviente fariseo anterior a la conversión, para detenerse luego en la visión de Damasco, que fue la que orientó sus actividades por nuevos caminos. La hipótesis de los fariseos: “¿Y qué si le habló un espíritu o un ángel?” (v.g), parece incluir una alusión a esa visión de Damasco, de la que, por tanto, es de creer que Pablo les había hablado; sin embargo, también podría explicarse esa referencia de los fariseos simplemente con suponer que lo de Damasco era algo ya del dominio público, máxime después del discurso de Pablo al pueblo el día anterior (cf. 22:7-10). En todo caso, reanudado o no el discurso, Pablo se dio cuenta enseguida de que por el camino de una defensa normal allí no se podía conseguir nada; cambia, pues, de táctica y, con extraordinaria habilidad de abogado, lleva la cuestión a un terreno que le iba a favorecer.

En efecto, sabiendo que de los miembros del sanedrín “unos eran saduceos y otros fariseos” (v.6), decide lanzarlos a la lucha mutua, de modo que, enredados en sus interminables discusiones habituales, pasase a un segundo plano lo que había constituido el objeto principal de la reunión. Ello fue fácil. Bastó con que se proclamara “fariseo e hijo de fariseos” y afirmara que si sufría persecución era precisamente por defender lo que constituía la esperanza de Israel, “la resurrección de los muertos” (v.6; cf. 4:2; 24:15; 26, 6-8; 28:20), para que se dividiese la asamblea, produciéndose un gran altercado entre fariseos y saduceos (v.7). Con esa alusión a la “resurrección de los muertos” había puesto el dedo en la llaga; era algo que los saduceos no admitían, y sobre lo que sostenían interminables discusiones con los fariseos. Ya a Jesús, en son de burla contra la resurrección y como objeción insoluble, le habían propuesto el caso de la mujer que había tenido siete maridos (cf. Mt 22:23-28). Unido a este dogma de la resurrección de los muertos, estaba el de la existencia de ángeles y espíritus, cosa que también negaban los saduceos (v.8); para ellos nada de vida de ultratumba, ni de ángeles buenos o malos, ni de resurrección de muertos. Su proceder podemos verlo inspirado en aquel principio del Eclesiastés en 3:9-22: ante la incertidumbre de cómo Dios dará a cada uno según sus obras, no le queda al ser humano sino gozar de su trabajo.

Los fariseos, al contrario, defendían ardientemente no sólo la existencia de espíritus buenos y malos, sino también la futura resurrección de los muertos; **la esperanza mesiánica** la concretaban, precisamente, apoyándose en algunos textos bíblicos (Dan 12:1-3; 2 Mac 7:9), **en esa creencia en la resurrección de los justos, destinados a formar parte del reino venidero**¹⁹⁶.

Pablo, pues, al declararse fariseo e hijo de fariseos y decir que está sometido a juicio por defender la *esperanza* mesiánica, la *resurrección de los muertos*, une en cierto modo su causa a la de los fariseos, cosa que evidentemente agradó a éstos (v.9), mientras que enfureció todavía más a los saduceos. Ciertamente por lo que los judíos se habían levantado contra Pablo no era porque defendiese o no defendiese la resurrección de los muertos, **sino por su manera de comportarse respecto de la Ley y del templo** (cf. 21:28); con todo, muy bien podía expresarse de la manera que lo hacía, pues, en última instancia, su punto de divergencia con los judíos estaba en si Jesús había o no resucitado de entre los muertos. También para Pablo la *esperanza* mesiánica estaba **concretada** en la creencia en la resurrección de los justos (cf. 1 Tes 4:13-18), y esta esperanza **había comenzado a realizarse con la resurrección de Cristo**, primicias de nuestra resurrección (cf. 1 Cor 15:12-22); si los fariseos no cristianos rechazaban a Jesús y esperaban otro

Mesías futuro, eso no impedía el que entre él y ellos hubiera un elemento común en el orden ideológico, y ese elemento fue el que trató de aprovechar Pablo para sembrar la discordia entre los jueces. Se ve que, aunque había sido arrebatado hasta el tercer cielo (2 Cor 12:2), continuaba sabiendo de las cosas de la tierra.

Al darse cuenta el tribuno de que no era posible sacar nada en claro, sino que, al contrario, el tumulto se agravaba, decidió llevar de nuevo a Pablo a la torre Antonia (v.10). Al día siguiente por la noche, Pablo tiene una visión del Señor, animándole, como antes en Corinto (cf. 18:9-10), a que tuviese ánimo, pues lo mismo que en Jerusalén debía dar también testimonio de él en Roma (v.11). Esta orden confirmó a Pablo en sus antiguos deseos de visitar Roma (cf. 19:21), y contribuyó quizás, más tarde, a su decisión de apelar al Cesar (25:11).

Complot de los judíos contra Pablo, 23:12-22.

¹² Cuando fue de día tramaron una conspiración los judíos, jurando bajo maldición no comer ni beber hasta matar a Pablo. ¹³ Eran más de cuarenta los conjurados, ¹⁴ y se llegaron a los sumos sacerdotes y a los ancianos, diciéndoles: Bajo anatema nos hemos comprometido a no gustar cosa alguna mientras no matemos a Pablo; ¹⁵ vosotros, pues, y el sanedrín rogad al tribuno que le conduzca ante vosotros, alegando que necesitáis averiguar con más exactitud algo acerca de él; nosotros estaremos prontos para matarle antes que se acerque. ¹⁶ Habiendo tenido noticia de esta asechanza el hijo de la hermana de Pablo, vino, y entrando en el cuartel se lo comunicó a Pablo. ¹⁷ Llamó éste a un centurión y le dijo: Lleva a este joven al tribuno, porque tiene algo que comunicar Lc. ¹⁸ El centurión lo llevó al tribuno, y dijo a éste: El preso Pablo me ha llamado y rogado que te trajera a este joven, que tiene algo que decirte. ¹⁹ Tomándole el tribuno de la mano, se retiró aparte y le preguntó: ¿Qué es lo que tienes que decirme? ²⁰ El contestó: Que los judíos han concertado pedirte que mañana lleses a Pablo ante el sanedrín, alegando que tienen que averiguar con más exactitud algo acerca de él. ²¹ No les des crédito, porque se han conjurado contra él más de cuarenta hombres de entre ellos, y se han obligado bajo anatema a no comer ni beber hasta matarle, y ya están preparados, en espera de que les concedas lo que van a pedirte. ²² El tribuno despidió al joven, encargándole no dijese a nadie que le hubiera dado a saber aquello.

La trama está perfectamente urdida: conseguir del tribuno que vuelva a llevar a Pablo al sanedrín con pretexto de examinar más a fondo el caso, y en el camino darle muerte (v.15). Para ello se juramentan más de cuarenta hombres, añadiendo toda una serie de maldiciones de Dios sobre sus cabezas, si no cumplían el juramento, e incluso comprometiéndose a no comer ni beber hasta haberlo matado (v.12). Claro que este voto imprecatorio de “no comer ni beber” era de un rigor más aparente que real, pues, caso de no poder llegar a realizar sus propósitos, no era difícil desligarse de tales juramentos ¹⁹⁷.

Los conjurados acuden con su propuesta “a los sumos sacerdotes y a los ancianos” (v.14), es decir, a dos de los tres grupos que formaban el sanedrín (cf. 4:5); y es que el tercer grupo, el de los escribas, estaba compuesto en su mayor parte de fariseos, y éstos

ya se habían mostrado favorables a Pablo (cf. v.9). Con todo, al hablar al tribuno, deberían hablar en nombre del sanedrín (v.16), que es como se daba más peso a la petición.

Todo hacía presagiar que la conjura iba a tener éxito; pero se ve que no todos los conjurados guardaron debidamente el secreto, y la noticia llegó a oídos de un sobrino de Pablo que estaba en Jerusalén, el cual la comunicó a su tío, y éste la hizo llegar al tribuno (v.16-21). No sabemos qué hacía este sobrino de Pablo en Jerusalén, y si su estancia en la ciudad santa era sólo de paso o de modo permanente, donde se habría establecido quizás la hermana del Apóstol con ocasión de los estudios de éste en su juventud (cf. 22:3); tampoco se dice si era o no cristiano, aunque de creer es que sí. Lo cierto es que este sobrino de Pablo, del que no tenemos ninguna otra noticia, descubre la conjura de los judíos contra su tío, evitando así una muerte que parecía segura. El tribuno, dándose cuenta de la situación, ordena al joven que no diga nada de lo que le ha comunicado a él (v.22) y determina quitarse de encima aquella enojosa cuestión, descargando sobre otros la responsabilidad.

Pablo es conducido a Cesárea, 23:23-35.

²³ **Y llamando a dos centuriones les dijo: Preparad doscientos infantes para que vayan hasta Cesárea, setenta jinetes y doscientos lanceros para la tercera vigilia de la noche.** ²⁴ **Asimismo preparad cabalgaduras a Pablo, para que sea llevado en seguridad al procurador Félix.** ²⁵ **Y escribió una carta del tenor siguiente:** ²⁶ **“Claudio Lisias al muy excelente procurador Félix, salud:** ²⁷ **Estando el hombre que te envió a punto de ser muerto por los judíos, llegué con la tropa y le arranqué de sus manos, habiendo sabido que era un ciudadano romano;** ²⁸ **y para conocer el crimen de que le acusaban, le conduje ante su sanedrín,** ²⁹ **y hallé que era acusado de cuestiones de su Ley, pero que no había cometido delito digno de muerte o prisión;** ³⁰ **y habiéndome sido revelado que se habían conjurado para matarle, al instante resolví enviártelo a ti, comunicando también a los acusadores que expongan ante tu tribunal lo que tengan contra él. Pásalo bien.”** ³¹ **Los soldados, según la orden que se les había dado, tomaron a Pablo y de noche le llevaron hasta Antípatris;** ³² **y al día siguiente, dejando con él a los jinetes, se volvieron al cuartel.** ³³ **Así que llegaron a Cesárea, entregaron la epístola al procurador y le presentaron a Pablo.** ³⁴ **El procurador, leída la epístola, preguntó a Pablo de qué provincia era, y al saber que era de Cilicia:** ³⁵ **Te oíré, dijo, cuando lleguen tus acusadores; y dio orden de que fuese guardado en el pretorio de Heredes.**

Llama la atención la fuerte escolta, nada menos que 470 soldados, con que el tribuno hace acompañar a Pablo (v.25). Parece demasiada escolta para un preso. Pero téngase en cuenta que el caso de Pablo, después que averiguó que era ciudadano romano, traía preocupado al tribuno (cf. 22:29); Y más todavía al ver el encono de los judíos contra él, de que era testimonio fehaciente la conjura que acababa de descubrir. Es lógico, pues, que tomase todas las precauciones, máxime que la comitiva había de atravesar por lugares deshabitados y entre montañas, donde eran muy fáciles las emboscadas ¹⁹⁸.

La hora de partida quedó determinada para “la tercera vigilia de la noche” (v.23), es decir, tres horas después de puesto el sol, teóricamente las nueve, pues, en la manera de contar de entonces en Palestina, el sol se ponía siempre a las seis de la tarde, siendo las

horas más o menos largas, según la estación del año en que nos encontrásemos. En atención al preso, para él y sus soldados de guardia personal, mandó también el tribuno “preparar cabalgaduras” (v.24). Hecho eso, redacta la carta de presentación o, como se decía entonces, el *elogium*, que, según la ley romana, había que enviar al magistrado superior cuando otro inferior le remitía algún acusado. Es lo que habrá de hacer también el procurador Festo cuando remita a Pablo a Roma (cf. 25:26). Con ese escrito el superior quedaba ya enterado, a grandes líneas, del caso. El redactado en esta ocasión por el tribuno Lisias nos lo conserva literalmente San Lucas (v.26-30), y es sustancioso y conciso, cual corresponde al estilo militar. En líneas generales responde bien a la realidad, aunque se ocultan hábilmente algunos pormenores que podían perjudicar al tribuno, como es el encadenamiento de Pablo para someterlo a los azotes, y el haber descubierto, únicamente entonces y no antes, como deja entrever la carta (v.27), que era romano.

La comitiva hace la primera parada en Antípatri (v.31), a 63 kilómetros de Jerusalén, en las estribaciones de la cadena montañosa de Judea, donde comenzaba ya la llanura abierta hasta el mar. La ciudad había sido reconstruida totalmente por Herodes el Grande, y la había llamado así en honor de su padre Antípatro. La mayor parte del trayecto lo harían seguramente “de noche” (v.31), pero es de creer, dada la distancia, que a esta ciudad llegaron bien avanzado ya el día. Desde aquí regresaron a Jerusalén los 400 soldados de a pie, pues había desaparecido el peligro de emboscadas, y siguen sólo los 70 de caballería (v.32). La distancia hasta Cesárea era de 39 kilómetros.

Llegados a Cesárea, el acusado y su *elogium* son presentados al procurador Félix, quien quiere enterarse de qué provincia era, cosa que no se decía en el *elogium*, ordenando a continuación que el preso fuese custodiado en el “pretorio de Herodes” hasta que fuese examinada su causa, una vez que llegasen los acusadores (v.33-35). Este “pretorio de Herodes” era el mismo palacio en que habitaba y administraba justicia el procurador, de ahí su denominación de *pretorio*, mansión regia erigida por Herodes el Grande cuando reconstruyó la ciudad de Cesárea, y que contaba también con dependencias para guardar presos, en una de las cuales fue metido Pablo en espera de la solución de su causa.

El proceso ante Félix, 24:1-21.

¹ Cinco días después bajó el sumo sacerdote Ananías con algunos ancianos y cierto orador llamado Tértulo, los cuales presentaron al procurador la acusación contra Pablo. ² Citado éste, comenzó Tértulo su alegato, diciendo: ³ “Gracias a ti, óptimo Félix, gozamos de mucha paz, y por tu providencia se han hecho en esta nación convenientes reformas, que en todo y por todo hemos recibido de ti con suma gratitud. ⁴ No te molestaré más; sólo te ruego que me oigas brevemente, con tu acostumbrada bondad. ⁵ Pues bien, hemos hallado a este hombre, una peste, que excita a sedición a todos los judíos del orbe y es el jefe de la secta de los nazarenos. ⁶ Le prendimos cuando intentaba profanar el templo, y quisimos juzgarle según nuestra Ley; ⁷ pero llegó Lisias, el tribuno, con mucha fuerza, y le arrebató de nuestras manos, mandando a los acusadores que se presentasen a ti. ⁸ Puedes, si quieres, interrogarle tú mismo, y sabrás así por él de qué le acusamos nosotros.” ⁹ Los judíos, por su parte, confirmaron lo dicho declarando ser así. ¹⁰ Pablo, una vez que el procurador le hizo señal de hablar, contestó: “Sabiendo que desde muchos años ha eres juez de este pueblo, hablaré confiadamente en defensa

mía. ¹¹ Puedes averiguar que sólo hace dos días que subí a Jerusalén para adorar, ¹² y que ni en el templo, ni en las sinagogas, ni en la ciudad, me encontraron disputando con nadie o promoviendo tumultos en la turba, ¹³ ni pueden presentarte pruebas de las cosas de que ahora me acusan. ¹⁴ Te confieso que sirvo al Dios de mis padres con plena fe en todas las cosas escritas en la Ley y en los Profetas, según el camino que ellos llaman secta, ¹⁵ y con la esperanza en Dios que ellos mismos tienen de la resurrección de los justos y de los malos. ¹⁶ Según esto, he procurado en todo tiempo tener una conciencia irreprochable para con Dios y para con los hombres. ¹⁷ Después de muchos años he venido para *traer* limosnas a los de mi nación y a presentar mis obla-ciones. ¹⁸ En esos días me encontraron purificado en el templo, no con turbas ni produciendo alborotos. ¹⁹ Son algunos judíos de Asia los que deberían hallarse aquí presentes para acusarme, si algo tienen contra mí. ²⁰ Y si no, que estos mismos digan si, cuando comparecí ante el sanedrín, hallaron delito alguno contra mí, ²¹ como no fuera esta mi declaración, que yo pronuncié en medio de ellos: Por la resurrección de los muertos soy juzgado hoy ante vosotros.

Del procurador Félix, ante quien es presentada la causa de Pablo, tenemos bastantes datos por los historiadores profanos. Era hermano de Palante, el célebre favorito de Agripina, la madre de Nerón, y había sido nombrado procurador de Judea al final del reinado de Claudio (f 13 octubre del 54). Tácito, aludiendo a su condición de liberto, calificó su gobierno con una frase durísima, diciendo que “ejerció el poder de un rey con el espíritu de un esclavo, recurriendo a todo género de crueldades y lascivias.” Tenía la manía de emparentarse con familias reales, de ahí que Suetonio lo describa como “el marido de tres reinas,” una de las cuales es la Drusila mencionada en 24:24, hermana de Agripa II, y que antes había sido mujer de Aziz, rey de Emesa ¹⁹⁹.

Los acusadores de Pablo llegaron “cinco días después” que éste, y Félix, haciendo llamar al acusado, mandó abrir la sesión (v.1-2). Al frente de los acusadores venía el sumo sacerdote Ananías, a quien acompañaban “algunos ancianos,” es decir, miembros del sanedrín que, al contrario que otros (cf. 23:9), se habían mostrado siempre acérrimos enemigos de Pablo (cf. 23:2.14). Traían como abogado a un tal Tértulo, personaje para nosotros desconocido, pero lo mismo su nombre que su modo de hablar, “en esta nación” (v.3), parecen indicar que no era judío; seguramente había sido buscado por estar más práctico que los judíos en el derecho romano.

El discurso de Tértulo (v.2-8), del que evidentemente no tenemos más que un resumen, está hecho con habilidad, cual corresponde a un abogado de oficio, aunque con un exordio demasiado adulatorio (v.3-4), en evidente contraste con la realidad de los hechos. Compárese con el exordio no menos hábil, pero mucho más sobrio, que luego hará Pablo (v. 10). Las acusaciones (v.5-8) las reduce a tres puntos: instigador de tumultos por todas partes (cf. 21:27-28); cabecilla de la secta de los *nazarenos*, término despectivo con que los judíos designaban a los cristianos (cf. 11:26), que no veían en el cristianismo sino una secta o partido dentro del judaísmo; profanador del templo, con referencia al hecho que había motivado la detención del acusado (cf. 21:28-29). Los dos primeros cargos tenían más bien aspecto político, en cuanto encerraban una amenaza al orden público por el que tan solícitos se mostraban los romanos; el tercero era de carácter religioso, pero incluía

una violación que la ley romana también sancionaba. Como es natural, los judíos allí presentes afirmaron ser verdad todo lo dicho por su abogado 200.

La defensa que hace Pablo, una vez que el procurador le hizo señal de que podía hablar, es perfecta, apelando sencillamente a los hechos y refutando cada uno de los tres cargos que le había hecho Tértulo. Comienza diciendo que habla con confianza, sabiendo que Félix lleva ya muchos años gobernando aquel país, y, por tanto, ha de estar práctico en semejantes cuestiones (v.10). Hábil *captatio benevolentiae*, aunque sin faltar a la verdad. Luego va refutando los cargos de alborotador (v.12-13), cabecilla sectario (v.14-16), profanador del templo (v. 17-18), haciendo notar al final la ausencia de los que debieran estar allí como testigos, puesto que fueron los que provocaron su detención (v.1g; cf. 21:27), y añadiendo que los judíos mismos en el sanedrín no habían hallado en él crimen alguno (v.20-21).

En esta defensa de Pablo es de notar, sobre todo, lo que dice respecto de la segunda acusación, la de cabecilla de la secta (πρωτοστάτης της αίρέσεως) de los nazarenos. Admite que él sigue de todo corazón el camino o forma de vida que los judíos llaman “secta,” al igual que se hablaba de la “secta” de los fariseos (15:5; 26:5) o de los saduceos (5:17), pero niega que eso sea separarse o renegar del judaísmo; al contrario, sigue sirviendo al Dios de sus padres, y creyendo en la Ley y en los Profetas, y teniendo “la esperanza que ellos mismos tienen de la resurrección de los justos y de los malos” (v.14-15). En resumen, que el cristianismo no es una secta o facción del judaísmo, sino que es el mismo judaísmo que entra en posesión de su esperanza secular; **y los judíos, al rechazar a Cristo, renegan de su propia tradición religiosa** (cf. Rom 3:31; 10:4). En cierto sentido, también aquí, como antes ante el sanedrín (23:6), une su causa a la teología de los fariseos.

Es diferida la causa, 24:22-27.

²² Félix, que sabía bien lo que se refiere a este camino, difirió la causa, diciendo: Cuando venga el tribuno Lisias decidiré vuestra causa. ²³ Mandó al centurión que le guardase, dejándole cierta libertad y permitiendo que los suyos le asistiesen. ²⁴ Pasados algunos días, vino Félix con su mujer Drusila, que era judía, y mandó que viniese Pablo, y le escuchó acerca de la fe en Cristo. ²⁵ Disertando él sobre la justicia, la continencia y el juicio venidero, se llenó Félix de terror. Al fin le dijo: Por ahora retírate; cuando tenga tiempo volveré a llamarte. ²⁶ Entretanto, esperando que Pablo le diese dinero, le hizo llamar muchas veces y conversaba con él. ²⁷ Transcurridos dos años, Félix tuvo por sucesor a Porcio Festo; pero queriendo congraciarse con los judíos, dejó a Pablo en la prisión.

La solución de Félix, “difiriendo la causa” (v.22), no deja de ser extraña. Parece que, a vista de la defensa de Pablo y del *elogium* de Lisias, lo lógico hubiera sido la absolución; tanto más que su larga experiencia de las cosas judías (cf. v.10), y viviendo en Cesárea, donde de antiguo existía una comunidad cristiana (cf. 8:40; 10:1-48; 21:8-14), Félix “estaba bien informado de lo referente al cristianismo” (v.22), y hubo de darse perfecta cuenta de lo fútiles que resultaban las acusaciones judías. Con todo, lo mismo que sucederá más tarde (cf. v.27), una grave dificultad andaba de por medio, y era el no disgustar al sanedrín; algo parecido a Pilato respecto de Jesús (cf. Jn 19:12), con la diferencia de

que aquí se trataba de un *ciudadano romano*, y Félix no se atreve a poner a Pablo en manos de los judíos, por lo que recurre al cómodo expediente de diferir la decisión, con el pretexto de que ya resolvería “cuando bajase a Cesárea el tribuno Lisias” (v.22), cosa, sin embargo, de la que parece no volvió a acordarse.

El régimen de detención a que queda sometido San Pablo (v.23) es bastante suave. Se trataba de la llamada *custodia militaris*, que generalmente tenía lugar dentro de alguna fortaleza, como en este caso (cf. 23:35), o también en casas privadas (cf. 28:16). El detenido estaba sujeto a un soldado mediante una cadena, que iba del brazo derecho del preso al izquierdo del soldado; parece incluso que, en lugares cerrados y seguros, se prescindía a veces de esta cadena. Desde luego, los así detenidos podían moverse con bastante libertad, recibir visitas, etc. Más suave aún era la llamada *custodia libera*, de ordinario sólo para personas distinguidas, bajo la fianza simplemente de algún personaje de cierta autoridad que se comprometía a responder del detenido. Una y otra eran muy diferentes de la *custodia publica*, equivalente a nuestras cárceles, como aquella en que metieron a Pablo en Filipos (cf. 16:23).

Pasados algunos días, Félix, acompañado de Drusila, tiene una entrevista con Pablo (v.24). Era esta Drusila la hija menor de Herodes Agripa I (cf. 12:1), hermana de Agripa II y de Berenice (cf. 25:13), casada con Aziz, rey de Emesa, del que se había separado para unirse a Félix. Murió junto con su hijo Agripa bajo la lava del Vesubio en el año 79²⁰¹. Es muy probable que la entrevista fuera buscada por Drusila, que muchas veces había oído hablar de Pablo y de sus ideas revolucionarias, y tuvo curiosidad de conocerle personalmente. Se habló de “*la fe en Cristo*” (v.24) Y parece que lo mismo Félix que Drusila escuchaban, si no con interés, sí con atención; mas cuando Pablo comenzó a hablar de “la justicia, la continencia y el juicio venidero,” eran temas que les afectaban demasiado directamente, y ya no quisieron seguir escuchando; el procurador se despidió de Pablo con la fórmula cortés, de que “cuando tenga tiempo, ya le volverá a llamar” (v.25). Claro que ese tiempo nunca llegó, pues, aunque volvió “a hacerle llamar muchas veces,” no fue para que le aclarase estos temas, sino para ver si lograba que “le diese dinero” (v.26). Sin duda pensó que quien había conseguido entre sus seguidores abundantes cantidades para limosnas (cf. 24:17), también podía conseguirlas para obtener su libertad. Se ve en todo esto al hombre venal y disoluto, que nos pintan los historiadores profanos.

Y así pasan dos *años*, al fin de los cuales es llamado a Roma por Nerón, sucediéndole en el cargo Porcio Festo²⁰²; pero, “queriendo congraciarse con los judíos, dejó a Pablo en la prisión” (v.27). Este último inciso parece dar por supuesto que Félix, al fin de esos dos años, debía haber dado libertad a Pablo, y que, si no lo hizo, fue contra todo derecho, para no desagradar a los judíos, de quienes podía temer protestas que le perjudicasen en Roma ante el emperador. Y es que probablemente ese término “dos años” (διετία) está tomado como término técnico en derecho para designar la duración máxima de una detención preventiva, de modo que, pasado ese tiempo, si no había condenación, el detenido debía quedar en libertad; eso es lo que debió de suceder después en Roma, donde es probable que ni se presentasen siquiera los acusadores (cf. 28:30).

Nuevo proceso ante el procurador Festo, y apelación al Cesar, 25:1-12.

¹ Llegó Festo a la provincia, y a los tres días subió de Cesárea a Jerusalén, ² y los sumos sacerdotes y los principales de los judíos le presentaron sus acusaciones contra Pablo. ³ Pidieron la gracia de que le hiciese conducir a Jeru-

salén. Hacían esto con ánimo de prepararle una asechanza para matarle en el camino. ⁴ Festo les respondió que Pablo estaba preso en Cesárea y que él mismo había de partir en breve para allá: ⁵ Así, pues, que los principales de vosotros bajen conmigo para acusar allí a ese hombre, si tienen de qué. ⁶ Habiendo pasado entre ellos sólo unos ocho o diez días, bajó a Cesárea, y al día siguiente se sentó en su tribunal, ordenando presentar a Pablo. ⁷ Presentado éste, los judíos que habían bajado de Jerusalén le rodearon, haciéndole muchos y graves cargos, que no podían probar, ⁸ replicando Pablo que ni contra la Ley de los judíos, ni contra el templo, ni contra el Cesar había cometido delito alguno. ⁹ Pero Festo, queriendo congraciarse con los judíos, se dirigió a Pablo y le dijo: ¿Quieres subir a Jerusalén y allí ser juzgado ante mí de todas estas acusaciones ? ¹⁰ Pablo contestó: Estoy ante el tribunal del César; en él debo ser juzgado. Ninguna injuria he hecho a los judíos, como tú bien sabes. ¹¹ Si he cometido alguna injusticia o crimen digno de muerte, no rehusó morir. Pero si no hay nada de todo eso de que me acusan, nadie puede entregarme a ellos: Apelo al César. ¹² Festo entonces, después de hablar con los de su consejo, respondió: Has apelado al César, al César irás.

El odio de los judíos contra Pablo, no obstante haber pasado ya dos años de prisión desde el proceso ante Félix, seguía tan rabioso como el primer día. Por eso, llegado Festo a Jerusalén (v.1), tratan de aprovecharse de la inexperiencia del nuevo procurador, presentando en seguida sus acusaciones contra Pablo (v.2); y, como cosa en que no se veía malicia alguna, le piden que haga conducirlo a Jerusalén para que sea juzgado allí (v.β), con lo que, sin duda, el nuevo procurador haría una cosa gratísima al pueblo y se ganaría el reconocimiento de toda la nación. La propuesta no dejaba de ser tentadora para un gobernante que va a comenzar sus funciones. Sin embargo, lo que los judíos pretendían era asesinar a Pablo en el camino (v.3), como ya lo habían intentado sin resultado en otra ocasión (cf. 23:15). Los que tales propuestas hacían a Festo eran “los sumos sacerdotes y los principales de los judíos” (v.2), términos que se corresponden con “sumos sacerdotes y ancianos” de 23:14, y cuyo significado explicamos allí.

La contestación de Festo, cortés pero firme, era simplemente una apelación a la ley: la causa ha sido llevada al tribunal de Cesárea, y allí debe ser tratada; aquellos, pues, que tengan alguna nueva acusación que hacer, que bajen a Cesárea (v.4-5).

Efectivamente, a los pocos días se tiene el proceso en Cesárea (v.6). Las acusaciones que contra Pablo lanzan los judíos no se concretan en el texto de Lucas (v.7); pero, a juzgar por la defensa que hace Pablo (v.8), se reducían a tres puntos principales: delitos contra la Ley, contra el templo y contra el César, es decir, las mismas en sustancia que habían sido ya alegadas en el primer proceso (cf. 24:5-6), con la diferencia de que aquí se habla de delitos “contra el César,” y allí de “promotor de sediciones.” Probablemente es lo mismo, aunque aquí se intenta dar a la acusación una forma más dramática, a fin de impresionar al procurador. También es posible que esta acusación de delitos “contra el César” fuera presentada en forma análoga a como se había hecho en Tesalónica (cf. 17:7), cosa que incluso podemos ver insinuada en el v.19.

La conclusión que de todo esto saca Festo es que allí no hay crimen alguno del que le corresponda juzgar a él como gobernador, sino que se trata simplemente de un litigio religioso (cf. v. 18-19), y, por tanto, más que de competencia suya, de competencia del sanedrín. Con todo, puesto que se trata de un ciudadano romano, no puede reenviarle

a esa jurisdicción sin consentimiento del acusado; eso es lo que ahora pide a Pablo, diciéndole “si quiere subir a Jerusalén para ser allí juzgado,” y prometiéndole su presencia en los debates para hacerle ver que no le dejaba desamparado (v.g); con ello, además, “daría gusto a los judíos” (v.9), conciliando así su conciencia de juez con las exigencias de su política.

Pablo, que se estaba dando cuenta de que el procurador trataba de declinar su competencia, y sabía que si volvía a manos del sanedrín su muerte de una u otra forma era segura (cf. 23:15-16; 25:3), protesta contra esa proposición del procurador, y dice que “está ante el tribunal del César, y que en él debe ser juzgado” (v.10). Este “tribunal del César,” a que aquí alude Pablo, es el tribunal del procurador, que juzgaba y administraba justicia en nombre del César²⁰³. Pablo no quiere que le sustraigan de esa autoridad romana, que era la autoridad *imperial*; pero, visto que en los tribunales subalternos su causa no acababa nunca de resolverse, en gracia a los judíos, decide recurrir al privilegio que, como a ciudadano romano, le correspondía: apelar directamente al César (v.11).

Pronunciada la solemne fórmula, *ipso fació* quedaban abolidas todas las jurisdicciones subordinadas a la del emperador; el juez debía interrumpir el proceso, sin que pudiera ya sentenciar ni en favor ni en contra; su misión, salvo en casos extremadamente raros, por razones de seguridad pública, era simplemente la de dar curso a la apelación y preparar el viaje del acusado a Roma. Es lo que hizo Festo, después de la consulta protocolaria con sus consejeros (v.12). A buen seguro que a los acusadores judíos no gustó nada esta solución. Ciertamente que les quedaba la posibilidad de trasladarse también ellos a Roma para sostener las acusaciones; pero las dificultades prácticas, aunque no fuera más que por la distancia y dispendios, eran tan grandes, que disuadían a cualquiera de intentarlo.

El caso de Pablo, expuesto ante el rey Agripa 25:13-27.

¹³ Transcurridos algunos días, el rey Agripa y Berenice llegaron a Cesárea para saludar a Festo. ¹⁴ Habiendo pasado allí varios días, dio cuenta Festo al rey del asunto de Pablo, diciendo: Hay aquí un hombre que fue dejado preso por Félix, ¹⁵ al cual, cuando yo estuve en Jerusalén, acusaron los sumos sacerdotes y los ancianos de los judíos, pidiendo su condena. ¹⁶ Yo les contesté que no es costumbre de los romanos entregar a un hombre cualquiera sin que al acusado, en presencia de los acusadores, se le dé lugar para defenderse de la acusación. ¹⁷ Habiendo, pues, venido ellos aquí a mí, luego, al día siguiente, sentado en el tribunal, ordené traer al hombre ese. ¹⁸ Presentes los acusadores, ningún crimen adujeron de los que yo sospechaba, ¹⁹ sólo cuestiones sobre su propia religión y de cierto Jesús muerto, de quien Pablo asegura que vive. ²⁰ Vacilando yo sobre el modo de inquirir sobre semejantes cuestiones, le dije que si quería ir a Jerusalén y ser allí juzgado. ²¹ Pero Pablo interpuso apelación para que su causa fuese reservada al conocimiento de Augusto, y así ordené que se le guardase hasta que pueda remitirlo al César. ²² Dijo Agripa a Festo: Tendría gusto en oír a ese hombre. Mañana, dijo, le oirás. ²³ Al otro día llegaron Agripa y Berenice con gran pompa, y entrando en la audiencia con los tribunos y personajes conspicuos de la ciudad, ordenó Festo que Pablo fuera conducido. ²⁴ Y dijo Festo: Rey Agripa y todos los que estáis presentes: He aquí a este hombre, contra quien toda la muchedumbre de los judíos en Jerusalén y aquí me instaban gritando que no es digno de la

vida.²⁵ Pero yo no he hallado en él nada que le haga reo de muerte, y habiendo él apelado al César, he resuelto enviarle a él.²⁶ Del cual nada cierto tengo que escribir al señor. Por esto le he mandado conducir ante vosotros, y especialmente ante ti, rey Agripa, a fin de que con esta inquisición tenga yo qué poder escribir;²⁷ porque me parece fuera de razón enviar un preso y no informar acerca de las acusaciones que sobre él pesan.

No se trata de un nuevo proceso, pues, después de la apelación al César, nada se podía resolver ya en tribunales subalternos (cf. 26, 32); se trata simplemente de un acto de deferencia que Festo quiso tener hacia el rey Agripa, una vez que éste mostró deseos de conocer a Pablo (v.22). Con ello, además, entretenía a sus huéspedes, que llevaban ya con él varios días (v.14); de ahí el carácter más o menos espectacular que se da al acto (v.23). Incluso podía obtenerse un fin práctico; pues Agripa, como más enterado en las cosas judías, podría luego ayudar con sus observaciones a redactar el *elogium* con que había que acompañar al detenido al enviarlo al César²⁰⁴; de hecho, al comenzar el acto, ése es el único motivo de la reunión que aduce Festo (v.26-27). Claro que ello no significa nada, pues los anteriores motivos, no eran para ser proclamados en público.

Los dos personajes, huéspedes de Festo, ante los cuales va San Pablo a exponer su causa, nos son bastante conocidos por los historiadores profanos, sobre, todo por Josefo, y su conducta no tiene nada de recomendable. Eran hermanos, hijos de Heredes Agripa, el que hizo matar a Santiago (12:2), pero vivían juntos incestuosamente desde hacía ya bastantes años; incluso en Roma era conocido el hecho, provocando las sátiras de Juvenal²⁰⁵.

Por lo que hace al rey Agripa, éste se había educado en Roma, y tenía diecisiete años cuando en el 44 murió su padre (cf. 12:23). Claudio quiso nombrarlo rey enseguida, dándole los mismos territorios del difunto; pero, por ser todavía demasiado joven, se le opusieron sus consejeros, por lo que hubo de restablecer de nuevo en Judea el régimen de los procuradores, cuyos nombres fueron: Cuspio Fado (a. 44-46), Tiberio Alejandro (a. 46-48), Ventidio Cumano (a. 48-53), Antonio Félix (a. 53-60), Porcio Festo (a. 60-61), Lucio Albino (a. 62-64) y Gesio Floro (a. 64-66). Llegado a mayor edad, en el 49, le nombró rey de Calcis, pequeño territorio junto a Damasco, concediéndole, además, la superintendencia del templo de Jerusalén y el derecho a nombrar sumo sacerdote; más tarde, en el 53, le permutó ese territorio por otro más amplio, que comprendía las antiguas tetrarquías de Filipo y Lisania (cf. Lc 3:1); finalmente, en el 54, Nerón le añadió algunas ciudades de Galilea y de Perea. Según la cronología que antes hemos defendido (cf. 24:27), el encuentro con San Pablo habría tenido lugar en el año 60. Más tarde, en el 66, comenzada la guerra judía, Agripa se mostró partidario de los romanos, por lo que éstos, una vez terminada la guerra, recompensaron su fidelidad con nuevos territorios. Murió hacia el año 92, siendo el último de los Herodes en la historia²⁰⁶.

Este Agripa, a pesar de su fidelidad a Roma, se mostró siempre interesado por las cosas judías y leal para su nación, cuyos intereses defendió no pocas veces ante el emperador. Nada tiene, pues, de extraña la noticia de que mostrara deseos de ver a San Pablo (v.22), del que, sin duda, habría oído hablar muchas veces.

Discurso de Pablo, 26:1-32.

¹ Dijo Agripa a Pablo: Se te permite hablar en tu defensa. Entonces Pablo, tendiendo la mano, comenzó así su defensa: ² “Por dichoso me tengo, rey Agripa, de poder defenderme hoy ante ti de todas las acusaciones de los judíos; ³ sobre todo, porque tú conoces todas las costumbres de los judíos y sus controversias. Te pido, pues, que me escuches con paciencia. ⁴ Lo que ha sido mi vida desde la juventud, cómo desde el principio he vivido en medio de mi pueblo, en Jerusalén mismo, lo saben todos los judíos; ⁵ de mucho tiempo atrás me conocen y pueden, si quieren, dar testimonio de que he vivido como fariseo, según la secta más estrecha de nuestra religión. ⁶ Al presente estoy sometido a juicio por la esperanza en las promesas hechas por Dios a nuestros padres, ⁷ cuyo cumplimiento nuestras doce tribus, sirviendo continuamente a Dios día y noche, esperan alcanzar. Pues por esta esperanza, ¡oh rey!, soy yo acusado por los judíos. ⁸ ¿Tenéis por increíble que Dios resucite a los muertos? ⁹ Yo me creí en el deber de hacer mucho contra el nombre de Jesús Nazareno, ¹⁰ y lo hice en Jerusalén, donde encarcelé a muchos santos, con poder que para ello tenía de los sumos sacerdotes, y cuando eran muertos, yo daba mi voto. ¹¹ Muchas veces por todas las sinagogas los obligaba a blasfemar a fuerza de castigos, y loco de furor contra ellos, los perseguí hasta en las ciudades extrañas. ¹² Para esto mismo iba yo a Damasco, con poder y autorización de los sumos sacerdotes; ¹³ y al mediodía, ¡oh rey!, vi en el camino una luz del cielo, más brillante que el sol, que me envolvía a mí y a los que me acompañaban. ¹⁴ Caídos todos a tierra, oí una voz que me decía en lengua hebrea: Saulo, Saulo, ¿por qué me persigues? Duro te es dar coces contra el aguijón. ¹⁵ Yo contesté: ¿Quién eres, Señor? El Señor me dijo: Yo soy Jesús, a quien tú persigues. ¹⁶ Pero levántate y ponte en pie, pues para esto me he aparecido a ti, para hacerte ministro y testigo de lo que has visto y de lo que te mostraré aún, ¹⁷ librándote de tu pueblo y de los gentiles, a los cuales yo te envío ¹⁸ para que les abras los ojos, se conviertan de las tinieblas a la luz y del poder de Satanás a Dios, y reciban la remisión de los pecados y la herencia entre los santificados por la fe en mí. ¹⁹ No fui, ¡oh rey Agripa!, desobediente a la visión celestial, ²⁰ sino que primero a los de Damasco, luego a los de Jerusalén y por toda la región de Judea y a los gentiles, anuncié la penitencia y la conversión a Dios por obras dignas de penitencia. ²¹ Sólo por esto los judíos, al cogerme en el templo, intentaron quitarme la vida; ²² pero gracias al socorro de Dios he continuado hasta este día dando testimonio a pequeños y a grandes y no enseñando otra cosa sino lo que los profetas y Moisés han dicho que *debía* de suceder: ²³ Que el Mesías había de padecer, que siendo el primero en la resurrección de los muertos, había de anunciar la luz al pueblo y a los gentiles.” ²⁴ Defendiéndose él de este modo, dijo Festo en alta voz: ¡Tú deliras, Pablo! Las muchas letras te han sorbido el juicio. ²⁵ Pablo le contestó: No deliro, nobilísimo Festo; lo que digo son palabras de verdad y sensatez. ²⁶ Bien sabe el rey estas cosas, y a él hablo confiadamente, porque estoy persuadido de que nada de esto ignora, pues no son cosas que se hayan hecho en un rincón. ²⁷ ¿Crees, rey Agripa, en los profetas? Yo sé que crees. ²⁸ Agripa dijo a Pablo: Poco más, y me persuades a que me haga cris-

tiano.²⁹ **Y Pablo: Por poco más o por mucho más, pluguiese a Dios que no sólo tú, sino todos los que me oyen se hicieran hoy tales como lo soy yo, aunque sin estas cadenas.**³⁰ **Se levantaron el rey y el procurador, Berenice y cuantos con ellos estaban sentados;**³¹ **y al retirarse se decían unos a otros: Este hombre no ha hecho nada que merezca la muerte o la prisión.**³² **Agripa dijo a Festo: Podría ponerse en libertad, si no hubiera apelado al César.**

El presente discurso de Pablo coincide, en sus líneas generales, con el pronunciado ante el pueblo judío, cuando le hicieron prisionero (22:1-21). Ello es natural, pues en ambos casos se trata de un discurso en propia defensa, y lo más noble es presentar abiertamente los hechos: antes de la conversión (v.4-11), en la conversión (v.12-18), después de la conversión (v.18-23).

Una cosa, sin embargo, hace resaltar en este discurso, que allí no aparece; y es la de que está detenido por defender “la esperanza judía,” la resurrección de los muertos, inaugurada con la resurrección de Jesucristo (v.6-8.22-23). Es la misma idea que ya desarrolló en su discurso ante el sanedrín (cf. 23:6-8) y en su discurso ante el procurador Félix (cf. 24:15); y con la que, como entonces hicimos notar, liga en cierto sentido su causa a la de los fariseos. Se trata de hacer ver que el cristianismo no es algo que rompe con el judaísmo, sino que es el mismo judaísmo en su última etapa de desarrollo, tal como había sido anunciado ya por Moisés y los profetas. Esta idea profunda no puede menos de traernos a la memoria aquella expresión terminante de Jesucristo: “No penséis que he venido a abrogar la Ley y los Profetas; no he venido a abrogarla, sino a consumarla” (Mt 5:17). La expresión “herencia entre los santificados” (v.18) es corriente en Pablo (cf. Ef 1:14; Gal 1:12). Dicha “**herencia**” **no es sino la vida eterna** (cf. Mt 25:34; Rom 8:10-17), de la que actualmente el Espíritu Santo constituye **la garantía** de lo que se iba a recibir (cf. 2 Cor 1:22), y de la que era figura la tierra prometida.

Por lo demás, este discurso de Pablo no ofrece dificultades especiales, pues se alude a hechos de su vida comentados ya en otro lugar (cf. 9:1-30). Notemos únicamente el bello exordio o *captatio benevolentiae* con que Pablo inicia su discurso (v.2-3), parecido al del discurso ante Félix (cf. 24:10) y no menos hábil que el del Areópago (cf. 17:22-23). Notemos también que Pablo, bajo *custodia militaris* (cf. 24:23), hubo de pronunciar su discurso, atado con una cadena a un soldado (v.29).

La reacción de los dos principales espectadores, Festo y Agripa, queda maravillosamente reflejada en el relato de Lucas. La de Festo es la de un pagano noble, más o menos escéptico en cuestiones religiosas (cf. 25:19), sin enemiga alguna contra Pablo, que cree está perdiendo el tiempo con cuestiones bizantinas (v.24); la de Agripa, en cambio, es la de un judío erudito, que, en parte al menos, está percibiendo la fuerza de la argumentación de Pablo, pero, demasiado atado por compromisos morales, quiere salir de aquella situación embarazosa y busca una evasiva (v.28). En nuestra terminología de hoy, quizá pudiéramos traducir así su respuesta: “¡Vaya! ¡Qué *poco* te cuesta a ti convertirme!” La contestación de Pablo (v.29), haciendo un juego de palabras con el “poco más” de Agripa, revela al vivo toda la grandeza moral del Apóstol, que cortés pero valientemente sabe ir siempre al fondo de las cosas.

Mas a Agripa no le interesaba seguir, máxime estando allí presente Berenice, la cómplice de todos sus enredos; por eso, sin atender siquiera a la respuesta de Pablo, da por terminada la sesión (v.50). La conclusión fue que también Agripa, al igual que antes

Festo (cf. 25:25), reconoce la inocencia de Pablo, diciendo incluso que “podía ponérsele en libertad, si no hubiera apelado al César” (v.32).

Camino de Roma, 27:1-6.

¹ Cuando estuvo resuelto que emprendiésemos la navegación a Italia, entregaron a Pablo y a algunos otros presos en manos de un centurión llamado Julio, de la cohorte Augusta. ² Embarcados en una nave de Adramicia, que estaba para hacerse a la vela para los puertos de Asia, levamos anclas, llevando en nuestra compañía a Aristarco, macedonio de Te-salónica. ³ Al otro día llegamos a Sidón, y Julio, usando con Pablo de gran humanidad, le permitió ir a visitar a sus amigos y proveer a sus necesidades. ⁴ De allí levamos anclas, y, a causa de los vientos contrarios, navegamos a lo largo de Chipre, ⁵ y atravesando los mares de Cilicia y Panfilia, llegamos a Mira de Licia; ⁶ y como el centurión encontrase allí una nave alejandrina que navegaba a Italia, hizo que nos trasladásemos a ella.

Llegó el momento de ir a Roma, visita con que Pablo había soñado muchas veces (cf. 19:21; Rom 1:13; 15:22). Claro que no va en plan libre de evangelizador, conforme él había pensado, sino en plan de prisionero; con todo, incluso así, **tiene la promesa divina de que también en Roma podrá dar testimonio de Jesucristo**, al igual que lo había hecho en Jerusalén (cf. 23:11; 27:24).

No sabemos cuánto tiempo pasaría desde la solemne sesión ante el rey Agripa y el embarque para Italia; es probable que muy poco, el suficiente para que el procurador Festo organizase la expedición. Al frente iba el centurión Julio, de la cohorte “Augusta” (v.1), probablemente una cohorte de puesto permanente en Palestina, igual que la cohorte “itálica,” de que se habló anteriormente (10:1); también pudiera ser, conforme opinan muchos, que no se trate de una cohorte de puesto en Palestina, sino de un cuerpo de pretorianos de Roma, los “augustanos” a que aluden Tácito (Ann. 14:19) y Suetonio (Nero 25), que, a menudo, eran enviados desde Roma a provincias para diferentes misiones. El centurión Julio, personaje hoy para nosotros desconocido, habría ido con alguna de estas misiones a Oriente, incluso pudiera ser que de escolta de honor para Festo; y ahora, de vuelta a Italia, habría recibido el encargo de trasladar hasta Roma a Pablo y “a algunos otros presos” (v.1). No sabemos qué clase de presos eran éstos; es posible que se trate de vulgares criminales condenados a ser expuestos a las fieras en el anfiteatro.

Para el traslado de los presos no disponía Julio de medio especial de transporte, sino que había de aprovechar alguna de las embarcaciones que hacían la travesía hasta Italia. A falta de otra más directa, tomó una nave de Adramicia, puerto no lejos de Tróade, en Misia (cf. 16:8), que zarpaba de Cesárea para su puerto de origen, costeano el Asia Menor; en alguno de estos puertos de Asia pensaba, sin duda, encontrar otras naves que partieran para Italia, como en efecto sucedió (v.6). A Pablo acompañaban Lucas, que vuelve a usar en su narración la primera persona de plural (v.1), interrumpida en 21:18, y Aristarco (v.2), otro de los colaboradores de Pablo (cf. 19:29; 20:4; Gol 4:10). Quizá estos dos compañeros de Pablo figuraban como pasajeros privados, puesto que se trataba de una nave de flete público; o quizá fueron admitidos por Julio, que fingió considerarlos como esclavos de Pablo, a quien, por su condición de ciudadano romano, la ley permitía ser atendido en su prisión por un par de esclavos.

Zarpando de Cesárea, la nave hace su primera escala en Sidón, importante puerto de Fenicia (cf. 12:20), y Julio permite a Pablo que baje a tierra para visitar a los cristianos de aquella comunidad (v.3; cf. 11:19; 21:3). Es curioso el término “amigos” (v.3) para designar a los cristianos; probablemente es debido a que Lucas, al hablar así, se coloca en el punto de vista de Julio. De Sidón, a causa de los vientos contrarios, no pudieron ir directamente a las costas de Licia, navegando a occidente de Chipre, sino que hubieron de seguir hacia el norte y bordear Cilicia y Panfilia hasta llegar a Mira (v.4-5). Mira era la capital de Licia y el mejor puerto de la región; en él hacían escala con frecuencia las naves que procedían de la costa fenicia o egipcia, buscando refugio contra la tempestad o contra el viento del oeste. Aquí precisamente es donde encuentra Julio una nave alejandrina que iba a zarpar para Italia, y a ella traslada a sus presos (v.6). Esta nave, por lo que luego se dice, era una nave de carga que transportaba trigo (cf. v. 10:38), y debía de ser bastante grande, pues, además de la carga, llevaba 276 personas (v.37).

Comienza así el largo viaje de travesía del Mediterráneo, cuyo relato constituye uno de los documentos más interesantes de que disponemos sobre la navegación en la antigüedad. Expertos marinos modernos lo han sometido a minucioso examen bajo el aspecto histórico y náutico, y lo han encontrado de una exactitud admirable hasta en los detalles más insignificantes, cosa que revela en Lucas no sólo un testigo ocular, sino también un atento observador.

De las costas de Asia a la isla de Malta, 27:7-44.

⁷ Navegando durante varios días lentamente y con dificultad, llegamos frente a Gnido; luego, por sernos contrario el viento, bajamos a Creta junto a Salmón; ⁸ y costeano penosamente la isla, llegamos a cierto lugar llamado Puerto Bueno, cerca del cual está la ciudad de Lasca. ⁹ Transcurrido bastante tiempo y siendo peligrosa la navegación por ser ya pasado el ayuno, les advirtió Pablo, ¹⁰ diciendo: Veo, amigos, que la navegación va a ser con peligro y mucho daño, no sólo para la carga y la nave, sino también para nuestras personas. ¹¹ Pero el centurión dio más crédito al piloto y al patrón del barco que a Pablo; ¹² y por ser el puerto poco a propósito para invernar en él, la mayor parte fue de parecer que partiésemos de allí, a ver si podríamos alcanzar Fenice e invernar allí, por ser un puerto de Creta que mira contra el nordeste y sudeste. ¹³ Comenzó a soplar el solano, y creyendo que se lograría su propósito, levaron anclas y fueron costeano más de cerca la isla de Creta; ¹⁴ mas de pronto se desencadenó sobre ella un viento impetuoso llamado euraquilón, ¹⁵ que arrastraba la nave, sin que pudiera resistir, y nos dejamos ir a merced del viento. ¹⁶ Pasando por debajo de una islita llamada Cauda, a duras penas pudimos recoger el esquite. ¹⁷ Una vez que lograron izarlo, ciñeron por debajo la nave con cables, y luego, temiendo no fuesen a dar en la Sirte, plegaron las velas y se dejaron ir. ¹⁸ Al día siguiente, fuertemente combatidos por la tempestad, aligeraron, ¹⁹ y al tercer día arrojaron por sus propias manos los aparejos. ²⁰ En varios días no aparecieron el sol ni las estrellas, y continuando con fuerza la tempestad, perdimos al fin toda esperanza de salvación. ²¹ Habíamos pasado largo tiempo sin comer, cuando Pablo se levantó y dijo: Mejor os hubiera sido, amigos, atender a mis consejos: no hubiéramos partido de Creta, y nos hubiéramos ahorrado estos peligros y daños. ²² Pero levan-

ten los animocos, porque sólo la nave, ninguno de nosotros perecerá.²³ Esta noche se me ha aparecido un ángel de Dios, cuyo soy y a quien sirvo,²⁴ que me dijo: No temas, Pablo; comparecerás ante el César, y Dios te ha hecho gracia de todos los que navegan contigo.²⁵ Por lo cual, arriba los ánimos, amigos, que yo confío en Dios que así sucederá como se me ha dicho.²⁶ Sin duda, daremos con una isla.²⁷ Llegada la decimocuarta noche en que así éramos llevados de una a otra parte por el mar Adriático, hacia la mitad de la noche, sospecharon los marineros que se hallaban cerca de tierra,²⁸ y echando la sonda, hallaron veinte brazas; y luego de adelantar un poco, de nuevo echaron la sonda y hallaron quince brazas.²⁹ Ante el temor de dar en algún bajío, echaron a popa cuatro áncoras y esperaron a que se hiciese de día.³⁰ Los marineros, buscando huir de la nave, trataban de echar al agua el esquite con el pretexto de echar las áncoras de proa.³¹ Pablo advirtió al centurión y a los soldados: Si éstos no se quedan en la nave, vosotros no podréis salvaros.³² Entonces cortaron los soldados los cables del esquite y lo dejaron caer.³³ Mientras llegaba el día, Pablo exhortó a todos a tomar alimento, diciendo: Catorce días hace hoy que estamos ayunos y sin haber tomado cosa alguna.³⁴ Os exhorto a tomar alimento, que nos es necesario para nuestra salud, pues estad seguros de que ni un solo cabello de vuestra cabeza perecerá.³⁵ Diciendo esto, dio gracias a Dios delante de todos, y partiendo el pan comenzó a comer.³⁶ Animados ya todos, tomaron alimento.³⁷ Eramos los que en la nave estábamos doscientos setenta y seis.³⁸ Cuando estuvieron satisfechos aligeraron la nave arrojando el trigo al mar.³⁹ Llegado el día, no conocieron la tierra, pero vieron una, ensenada que tenía playa, en la cual acordaron encallar la nave, si podían.⁴⁰ Soltando las anclas, las abandonaron al mar, y desatadas las amarras de los timones e izado el artimón, iban con rumbo a la playa.⁴¹ Llegados a un sitio que daba a dos mares, encalló la nave, e hincada la proa en la arena, quedó inmóvil, mientras que la popa era quebrantada por la violencia de las olas.⁴² Propusieron los soldados matar a los presos, para que ninguno escapase a nado;⁴³ pero el centurión, queriendo salvar a Pablo, se opuso a tal propósito y ordenó que quienes supiesen nadar se arrojasen los primeros y saliesen a tierra,⁴⁴ y los demás saliesen, bien sobre tablas, bien sobre los despojos de la nave. Y así todos llegaron a tierra.

Desde la salida misma del puerto de Mira, la navegación comenzó a ser difícil. Debido a ser el viento contrario, la nave hubo de emplear “varios días” (v.7), hasta llegar a la altura de Gnido, en la punta sudoccidental del Asia Menor, distancia que normalmente podía ser salvada en un día o poco más. La dificultad se hizo todavía mayor al dejar las costas de Asia y entrar en mar abierto, por lo que los marineros determinaron bajar Licia el sur, doblando Creta por su extremo oriental, constituido por el promontorio de Salmón, y navegando luego a lo largo de la costa meridional de la isla hasta llegar a la bahía llamada *Puerto Bueno*, no lejos de la ciudad de Lasea (v.7-8). En todo esto transcurrió “bastante tiempo” (v.g), mucho más del que habían previsto al comenzar el viaje, de modo que, al anclar la nave en *Puerto Bueno*, había pasado ya “el Ayuno,” es decir, el día del Kippur o Expiación (Lcv 16:29-31), que se celebraba el día 10 del mes Tishri (fines de septiembre-principios de octubre), por lo que la travesía hasta Italia resultaba ya muy peligrosa. Lo más prudente era invernar en algún puerto de Creta, y luego, al comenzar la primavera,

reemprender el viaje. Tal fue la determinación general, como claramente se desprende del v.1a. Pero ¿cuál iba a ser ese puerto?

Pablo, a quien, no obstante su condición de prisionero, el centurión tenía en gran estima (cf. v.3.31.43), opinaba que no se debía salir de *Puerto Bueno*, que era donde se encontraban (v.10); en cambio, los técnicos y la mayoría de los tripulantes eran de parecer que se llegase hasta Fenice, un poco más a occidente, en la misma costa meridional de Creta, puerto mucho más cómodo y más adecuado para invernar (v.10-11). Es probable que Pablo, al obrar así, se dejase guiar no sólo de su experiencia personal en peligros de mar (cf. 2 Cor 11:25-26), sino también de alguna iluminación especial sobrenatural, anticipo de la visión con que mego le favorecerá el Señor (v.21-26). Pero el centurión, que, por ser allí el oficial de mayor graduación y pertenecer la nave a la flota mercante imperial, era a quien, en última instancia, tocaba decidir, “dio más crédito” a los técnicos que a Pablo (v.11), y ordenó levar anclas. Al principio todo iba bien, pues soplabla viento del sur, que les hacía muy fácil mantenerse próximos a la costa (v.1s); pero de pronto, como es frecuente en aquellas zonas del Mediterráneo, la escena cambió radicalmente, desencadenándose un viento huracanado procedente del nordeste (el “euroaquilón”) que les separaba de la isla y al que no pudieron resistir (v.14). La nave quedó “a merced del viento,” arrastrada cada vez más hacia el sur, con peligro de ir a encallar directamente en la gran “Sirte” líbica (v.17), enorme ensenada entre Tripolitania y Cirenaica, llena de bancos de arena movediza, terror de los antiguos navegantes, pues caer dentro de ella era perder la nave y la vida 207.

Así estuvieron durante “varios días” (v.20.27), con la nave a merced de la furia de los elementos por el mar “Adriático”²⁰⁸, y sin que “aparecieran el sol ni las estrellas” (v.2o). Era ésta una de las cosas que más temían los navegantes de entonces, y por la que se consideraba tan peligrosa la navegación durante el invierno; pues, desprovistos como estaban de brújula, una vez que perdían de vista la costa, solamente las referencias astronómicas podían servirles de orientación. Para defenderse en la medida de lo posible, fueron usando de todos los medios a su alcance, como recoger a bordo el esquife para que no chocara contra la nave (v.16), ceñir el casco de ésta, plegar las velas, aligerar la carga (v.17-18); pero, en realidad, habían perdido ya “toda esperanza de salvación” (v.20).

Solamente Pablo, afianzado en su mundo espiritual, parecía estar tranquilo, sin dejarse abatir por la situación. Recuerda a sus compañeros de barco que mejor hubiera sido no salir de *Puerto Bueno*, en Creta, como él aconsejaba (v.21); pero, con todo, que no teman, pues el Señor le ha prometido en una visión que ninguno perecerá (v.32-36). Parece que esta exhortación de Pablo debió de tener lugar el día 13, a contar desde la salida de *Puerto Bueno*, pues a continuación se habla de la “decimocuarta noche” (v.27), que fue cuando comenzaron a descubrir señales de tierra (v.27-29). El peligro, sin embargo, no había acabado, pues no era fácil que la nave pudiese resistir los embates de las olas durante toda la noche; es por eso por lo que los marineros tratan de huir (v.30), cosa que evita Pablo, denunciándolo al centurión y a los soldados ^31-32). Su serenidad, en aquellos momentos de excitación e incertidumbre, tiene todavía un gesto admirable: mientras esperaban la luz del día y con ella la posibilidad de salvación, recomienda a todos que tomen alimento, con lo que estarán en mejores condiciones para las fatigas del desembarco, pues llevaban ya “catorce días” sin comer (v.33-34). Claro que esto de “sin comer” (v.21-33) no ha de tomarse en sentido estricto, cosa muy difícil de explicar, máxime teniendo que luchar continuamente contra el temporal; se debe tratar más bien de que en

todo aquel tiempo no habían hecho ninguna comida formal y en reposo, como entonces la podían hacer. Y, en efecto, animados con el ejemplo de Pablo, todos “tomaron alimento” (v.35-38). En la acción de Pablo, dadas las expresiones empleadas: “dar gracias..., partir el pan,” han visto algunos el rito de la eucaristía (cf. 2:42), que Pablo habría celebrado para confortamiento suyo y de sus compañeros cristianos; con todo, dado el contexto, más bien parece que se alude simplemente al piadoso uso ceremonial de todo buen israelita antes de las comidas (cf. Mt 14:19; Mc 8:6).

Llegado el día, comenzaron enseguida los preparativos para el desembarco (v.39-40); pero, al tratar de acercarse a la playa, la nave encalló de proa en la arena, mientras a popa era destrozada por los golpes de las olas (v.41). Esto significaba el naufragio, aunque a pocos pasos ya de tierra. Los soldados, para evitar responsabilidades si se les escapaban los presos (cf. 12:19; 16:27), decidieron matar a éstos; pero el centurión, que quería salvar a Pablo, les prohibió que lo hicieran, con lo que, aunque con dificultad, todos pudieron llegar a tierra (v.42-44).

Parada en Malta, 28:1-10.

¹ Una vez que estuvimos en salvo, supimos que la isla se llamaba Malta. ² Los bárbaros nos mostraron singular humanidad; encendieron fuego y nos invitaron a todos a acercarnos a él, pues llovía y hacía frío. ³ Juntó Pablo un montón de ramaje, y al echarlo al fuego una víbora que huía del calor le mordió en la mano. ⁴ Cuando vieron los bárbaros al reptil colgado de su mano, dijéronse unos a otros: Sin duda que éste es un homicida, pues escapado del mar, la justicia no le consiente vivir. ⁵ Pero él sacudió el reptil sobre el fuego y no le vino mal alguno, ⁶ cuando ellos esperaban que pronto se hincharía y caería enseguida muerto. Luego de esperar bastante tiempo, viendo que nada extraño se le notaba, mudaron de parecer y empezaron a decir que era un dios. ⁷ Había en aquellos alrededores un predio que pertenecía al principal de la isla, de nombre Publio, el cual nos acogió y por tres días amistosamente nos hospedó. ⁸ El padre de Publio estaba postrado en el lecho, afligido por la fiebre y la disentería. Pablo se llegó a él, y orando, le impuso las manos y le sanó. ⁹ A la vista de este suceso, todos los demás que en la isla padecían enfermedades venían y eran curados. ¹⁰ Ellos a su vez nos honraron mucho, y al partir nos proveyeron de lo necesario.

La isla de Malta, en la que los náufragos lograron tomar tierra, había sido antiguamente colonia de Cartago, pasando luego a los romanos, y perteneciendo a la sazón a la provincia de Sicilia. Tenía como primer magistrado a un representante del pretor de Sicilia, denominado “el principal” (v.7), título que aparece también en varias inscripciones allí encontradas (*primus Melitensium*). La lengua de sus habitantes parece que era la lengua púnica, igual que la de los cartagineses sus colonizadores. Si San Lucas los llama “bárbaros” (v.2), es precisamente por razón de la lengua (cf. 1 Cor 14:11), no por razón de cultura y civilización; su comportamiento con los náufragos (v.2. 10) indica bien que no tenían nada de “bárbaros” en el sentido que hoy damos a esta palabra.

El lugar de desembarco fue probablemente una pequeña ensenada, denominada hoy “bahía de San Pablo,” bastante al norte de la isla, en la costa que mira hacia oriente(v.28. 1-3) Es interesante notar la reacción de los malteses al ver una víbora colgada de

la mano de San Pablo: “Sin duda que éste es un homicida, pues, escapado del mar, la Justicia no le consiente vivir” (v.4). Aluden, sin duda, con un modo de pensar muy extendido en el mundo greco-romano de entonces, a la justicia (δικη) divina *personificada*, que interviene para castigar a los malhechores, testimonio espontáneo de la razón natural a favor de la divina Providencia. Se ha dicho, contra la historicidad de esta escena, que en la isla de Malta no existen serpientes venenosas. Y, desde luego, así parece ser en la actualidad, conociéndose sólo tres especies de serpientes, ninguna de ellas venenosa. Los malteses atribuyen su desaparición a un milagro de Pablo; lo más probable es que, debido a ser una isla pequeña y densamente poblada, las especies venenosas, como más perseguidas por el hombre, han terminado por desaparecer de la isla. Así ha sucedido también en otras regiones con algunos animales dañinos.

Al ver los malteses que, a pesar de la mordedura de la víbora, no se cumplían sus previsiones de una muerte fulminante, pasan al extremo opuesto y, con un razonamiento análogo al de los licaonios de Listra (cf. 14:11-13), concluyen que allí no se trata de ningún homicida, ni siquiera de un hombre, sino de un ser sobrehumano, un *dios* (v.6). No hay duda que la noticia de este episodio de la víbora se extendería rápidamente por todo el contorno, contribuyendo a que los náufragos más fácilmente fueran encontrando hospedaje, incluso “por tres días,” en casa del mismo Publio, el “principal” de la isla (v.7). No está claro si ese hospedaje “por tres días” en casa de Publio incluye a todos los náufragos o sólo a un grupo, entre los cuales estaría Pablo, y sin duda alguna, el centurión; más probable parece que se trate de todos los náufragos, a los que Publio, como representante de la autoridad romana, habría hospedado en su casa y dependencias hasta que fueran encontrando otro hospedaje.

Pablo no permaneció inactivo. Muy pronto le vemos curando de su enfermedad al padre de Publio (v.8) y, extendida su fama de taumaturgo, curando también a otros muchos enfermos de la isla (v.9). De si predicó o no a los isleños acerca de la nueva religión, nada dice San Lucas; sólo tradiciones ya tardías hablan de ello, señalando incluso que fue Publio el primer obispo de la comunidad cristiana allí fundada por San Pablo. Desde luego, el silencio de Lucas no es nunca una negación, y es no sólo posible, sino casi seguro que Pablo, igual que hacía siempre, aprovechó su estancia en Malta para predicar a Cristo; tanto más, que fue una estancia larga, de “tres meses” (v.11), y no parece que su condición de prisionero fuera para ello obstáculo, dada la liberalidad con que a lo largo de todo el viaje procedió siempre con él el centurión. Ni se diga que pudo ser dificultad lo de la lengua, pues está claro que, aunque la lengua local fuera el púnico, que sería lo que hablaban los primeros isleños que encontraron (cf. v.2), sin duda había muchísimos que hablaban griego o latín, con los que fácilmente se podían entender; era el mismo caso de otras muchas regiones evangelizadas por el Apóstol (cf. 14:11). De hecho, la cariñosa despedida, al embarcar de nuevo camino de Roma (v.10), indica que se había llegado a bastante intimidad entre náufragos e isleños.

De Malta o Pozzaoli y Roma, 28:11-15.

¹¹ Pasados tres meses, embarcamos en una nave alejandrina, que había invernado en la isla y llevaba por enseña Dióscuros. ¹² Arribados a Siracusa, permanecimos allí tres días; ¹³ y de allí, costeano, llegamos a Regio, y un día después comenzó a soplar el viento sur, con ayuda del cual llegamos al segundo día a Pozzuoli, ¹⁴ donde encontramos hermanos que nos rogaron per-

manecer con ellos siete días, y así nos dirigimos a Roma.¹⁵ De allí los hermanos que supieron de nosotros nos vinieron al encuentro hasta el Foro de Apio y Tres Tabernas. Pablo, al verlos, dio gracias a Dios y cobró ánimo.

Apenas transcurrido lo más crudo del invierno, comenzaban ya las naves a salir de los puertos camino de sus destinos respectivos. Lo normal era esperar hasta comienzos de la primavera, a mediados de marzo; pero, tratándose de trayectos cortos, no muy alejados de las costas, esta fecha podía adelantarse bastante. Probablemente ese fue nuestro caso, y la nave alejandrina, en la que embarcó el centurión con sus presos (v.11) debió de partir de Malta a fines o quizás mediados de febrero (cf. 27:9.27; 28:11). Esta nave llevaba por emblema en la proa la imagen de los Dióscuros (v.11), los gemelos Castor y Pólux, dioses protectores de los navegantes.

El breve trayecto hasta Siracusa, y de aquí a Regio y Pozzuoli, a través del estrecho de Mesina, se hizo sin novedad (v. 12-13). En Pozzuoli, puerto entonces de gran movimiento comercial, próximo al de Nápoles, dejaron la nave, disponiéndose a hacer por tierra el resto del viaje hasta Roma. Es probable que, debido a razones de servicio en relación con los prisioneros, el centurión hubiera de hacer ahí escala, parada que se habría prolongado hasta “siete días” para complacer a Pablo, a quien así se lo rogaron los cristianos de aquella localidad (v.14). Esta parada de siete días en Pozzuoli dio tiempo para que los cristianos de Pozzuoli notificasen a los de Roma de la llegada de Pablo, y de cómo estaba para salir hacia ellos²⁰⁹.

La noticia de la llegada de Pablo hizo que salieran a su encuentro algunos de los muchos amigos que, según se desprende de la carta a los Romanos (16:1-15), tenía en la capital del Imperio. Algunos de éstos llegaron hasta el Foro *de Apio*, a unos 65 kilómetros de Roma; otros se quedaron en Tres *Tabernas*, a unos 49 kilómetros, lugar de descanso para viajeros, mencionado por Cicerón^{209*}, donde la vía Apia tenía una bifurcación que iba a Anzio. Pablo, al verlos, “dio gracias a Dios y cobró ánimo” (v.15). No cabe duda que esta acogida por parte de los fieles de Roma, que así demostraban su simpatía hacia él, debió de servirle de gran consuelo (cf. Rom 1:10-12), después de tantos sufrimientos y peligros. La comitiva, aumentada ahora con los que habían salido al encuentro de Pablo, continúa acercándose a Roma, siguiendo la vía Apia. La entrada debió de ser por la puerta Capena, muy cerca de la actual puerta de San Sebastián.

Estamos probablemente a mediados de marzo del año 61, cuando Nerón llevaba ya casi siete años en el trono imperial.

En Roma, 28:16-31.

¹⁶ Cuando entramos en Roma permitieron a Pablo morar en casa particular, con un soldado que tenía el encargo de guardarle. ¹⁷ Al cabo de tres días, convocó Pablo a los primates de los judíos, y cuando estuvieron reunidos, les dijo: Yo, hermanos, no he hecho nada contra el pueblo ni contra las costumbres patrias. ¹⁸ Preso en Jerusalén, fui entregado a los romanos, los cuales, después de haberme interrogado, quisieron ponerme en libertad, por no haber en mí causa ninguna de muerte; ¹⁹ mas oponiéndose a ello los judíos, me vi obligado a apelar al César, no para acusar de nada a mi pueblo. ²⁰ Por esto he querido veros y hablaros. Sólo por la esperanza de Israel llevo estas cadenas. ²¹ Ellos le contestaron: Nosotros ninguna carta hemos recibido de

Judea acerca de ti, ni ha llegado ningún hermano que nos comunicase cosa alguna contra ti. ²² Querriamos oír de ti lo que sientes, porque de esta secta sabemos que en todas partes se la contradice. ²³ Le señalaron día y vinieron a su casa muchos, a los cuales expuso la doctrina del reino de Dios, y desde la mañana hasta la noche los persuadía de la verdad de Jesús por la Ley de Moisés y por los Profetas. ²⁴ Unos creyeron lo que les decía, otros rehusaron creer. ²⁵ No habiendo acuerdo entre ellos, se separaron, y Pablo les dijo estas palabras: Bien habló el Espíritu Santo por el profeta Isaías a nuestros padres, ²⁶ diciendo: “Vete a ese pueblo y diles: Con los oídos oiréis, pero no entenderéis; mirando miraréis, pero no veréis; ²⁷ porque se ha embotado el corazón de este pueblo y sus oídos se han vuelto torpes para oír, y sus ojos se han cerrado, para que no vean con los ojos ni oigan con los oídos, ni con el corazón entiendan y se conviertan y los sane.” ²⁸ Sabed, pues, que esta salud de Dios ha sido ya comunicada a los gentiles y éstos oirán. ²⁹ Dicho esto, los judíos salieron, teniendo entre sí gran contienda. ³⁰ Dos años enteros permaneció en la casa que había alquilado, donde recibía a todos los que venían a él, ³¹ predicando el reino de Dios y enseñando con toda libertad y sin obstáculo lo tocante al Señor Jesucristo.

Los tres primeros días de estancia en Roma (cf. v.17) debió de dedicarlos Pablo a dejar clara ante las autoridades romanas su posición jurídica de prisionero en *custodia militaris*. El texto de los Hechos se contenta con decir: “Permitieron a Pablo morar en casa particular, con un soldado que tenía el encargo de guardarle” (v.16); pero, naturalmente, esto supone que para llegar ahí hubo que hacer antes toda una serie de trámites burocráticos. El centurión Julio, como encargado de los presos, era quien desempeñaba el papel más esencial; tanto más, que la documentación escrita es posible que desapareciera toda cuando el naufragio (cf. 27:44). No se nos dice quién fue el oficial destinado a recibir a los presos; es casi seguro que fuera el prefecto del pretorio, a la sazón Afranio Burro, filósofo estoico, amigo de Séneca y, como éste, antiguo preceptor de Nerón; y si no él en persona, algún sustituto ²¹⁰. Los informes del centurión sobre Pablo debieron de ser buenos, como era de esperar (cf. 25:25; 26:32; 27:3), y, en consecuencia, éste quedó sometido a una *custodia militaris* muy benigna (cf. 24:23), permitiéndole incluso vivir en casa particular, aunque siempre bajo la custodia de un soldado (v.16). A encontrar esta casa particular, tomada en alquiler (v.30), le ayudarían, sin duda, los cristianos de la ciudad, más conocedores de la situación. Una tradición bastante antigua sitúa esta casa en el lugar donde está ahora la iglesia de *Santa Maña in vía Lata*, junto al actual corso Umberto; pero dicha tradición no ofrece suficiente fundamento. En plan de conjetura, más bien cabría pensar que esta casa estuviera en las proximidades de la vía Nomentana, que era donde estaba el Castro Pretorio, y en donde residían los soldados pretorianos que tenían que turnarse para hacer guardia a Pablo.

Arregladas las cosas de su situación jurídica y concluidos los primeros saludos a la comunidad cristiana, Pablo convoca a los principales de la colonia judía de Roma, para aclarar también ante ellos su posición (v.17). Lo que ante todo trata de hacerles ver, resumiendo la historia de su detención, es que no tenía la menor hostilidad hacia la nación judía ni había apelado al César para acusarla (v 7-19); si estaba preso, era únicamente por “la esperanza de Israel” (v.20), es decir, por ser fiel al judaísmo en su firme creencia de la

resurrección de los justos, destinados a formar parte **del reino mesiánico** (cf. 23:6; 24:15-21; 26:6-7). La respuesta de los judíos es bastante ponderada y no carente de cierta deferencia hacia Pablo: aparecen cual si sólo conocieran el cristianismo de lejos, sin aludir para nada al de Roma, y desean que el mismo Pablo, en algún día convenido, les haga una amplia exposición de su pensamiento (v.21-22).

Efectivamente, convenido el día, vinieron a casa de Pablo numerosos judíos y, conforme a su modo habitual de proceder ante auditorio judío (cf. 13:22-37; 17:2-3; 18:5), éste trata de persuadirles, con razones sacadas de la Ley y los profetas, de que Jesús era el Mesías (v.23). La reacción de los judíos fue la misma de otras ocasiones: algunos creyeron, pero otros rehusaron creer, dando motivo a Pablo para que volviera a repetir lo que ya había dicho en Antioquía de Pisidia y en Corinto, es a saber, que los obstinados judíos serían sustituidos por los gentiles (v.24-29; cf. 13:46; 18:6). Esta incredulidad judía respecto del mensaje evangélico la ve ya vaticinada Pablo en el profeta Isafías (Is 6:9-10). Es el mismo texto profético que había citado también el Señor con idéntica aplicación (cf. Mt 13:14-15), y lo mismo San Juan (Jn 12:40). No parece, sin embargo, dado el contexto, que este texto de Isafías sea un texto directamente mesiánico, como si el profeta, al consignar aquellas palabras, pensase en los judíos de tiempos del Mesías; creemos que se alude más bien a los judíos contemporáneos del profeta, cuya ceguera y obcecación éste les echa en cara. Para justificar la cita habrá que aplicar aquí, al igual que hemos hecho con algunos otros textos (cf. 1:20; 2:25-28), la noción de sentido “pleno,” en cuanto que lo que el hagiógrafo dice de la incredulidad judía, con alusión a lo que ve suceder en su tiempo, **va en la intención de Dios hasta la incredulidad con su Ungido en los tiempos mesiánicos**. Y es que el hecho mesiánico es el gran acontecimiento al que Dios quiso ordenar no sólo muchos hechos de la historia israelítica, de ahí el sentido típico, sino también muchas expresiones bíblicas que en su sentido literal histórico no llegan tan lejos.

La estancia de Pablo en Roma se prolongó “dos años enteros” y, a pesar de su condición de prisionero, pudo “predicar el reino de Dios con toda libertad” y recibir a cuantos venían a él (v.30-31).

Así, con este esquematismo desconcertante, y sin que parezca aludir para nada a si se celebró o no el proceso ante el César, termina San Lucas el libro de los Hechos. Ha sido opinión muy común la de considerar este final tan brusco como indicio claro de que el libro fue concluido antes de que terminase el proceso de Pablo, razón por la cual San Lucas no habría podido aludir a él. Pero, como ya explicamos en la introducción general al libro, más bien creemos que, en el momento en que Lucas escribía, Pablo no estaba ya preso, y que son razones de carácter literario las que le inducen a terminar de ese modo. Por lo demás, tampoco es cierto que no diga nada sobre el resultado del proceso, pues la expresión “dos años” (διετία — *biennium*), al igual que en 24:27, parece estar tomada como término técnico para indicar la duración máxima de una detención preventiva ²¹¹. Su afirmación, pues, de que Pablo “permaneció dos años enteros” en prisión vendría a equivaler a que permaneció bajo *custodia militaris* la totalidad del plazo en que debía juzgarse su causa, y que luego, sin necesidad de proceso, seguramente por no haberse presentado los acusadores (cf. 25:12), quedó automáticamente en libertad, cosa en que Lucas no insiste, porque supone de todos conocido que Pablo andaba por entonces **evangelizando libremente**.

Durante estos “dos años” de prisión en Roma escribió Pablo las llamadas cartas de la cautividad (Gol, Ef, Flm, Flp), expresando, en repetidas ocasiones, su confianza de próxima liberación (cf. Flp i 25; 2:24; Flm 22).

- 1 Cf. J. Denk.; *Zeitsch. für neut. Wiss* 7 (1906) 92-95. — 2 ¿Fue Lucas mismo quien puso el título a su libro? Actualmente son bastantes los autores (H. Sahlin, H. Menoud, L. Cerfaux..) que se inclinan a la negativa. Dicen que este libro formó primitivamente una sola obra con el tercer evangelio, al que aparece íntimamente ligado (cf. 1:1-3), obra con la que su autor habría intentado darnos la historia de los orígenes cristianos, habiendo sido únicamente más tarde cuando estos dos libros se separaron, probablemente por el deseo de los fieles de poder tener en un mismo *codex* los cuatro evangelios. Habría sido entonces cuando se puso título al libro; incluso se explicaría así mejor, tratándose de un título que no es del mismo autor del libro, la variedad de formas con que aparece en los antiguos manuscritos. Por supuesto, esto se habría hecho en época muy primitiva, pues ya citan el libro con ese título Ireneo, Clemente Alejandrino y el Fragmento Muratoriano. No negarnos que la hipótesis es posible; pero juzgamos más probable que el libro fuera ya desde un principio entregado a la publicidad separadamente del tercer evangelio; pues, de lo contrario, a no ser que supongamos una nueva redacción de todas esas perícopas de los primeros versículos — cosa de que no hay pruebas — difícilmente se explicaría ese volver a repetir, ampliándolo, lo ya dicho al final del Evangelio (cf. Lc 24:36-53), así como tampoco la inclusión nuevamente de la lista de los Apóstoles (1:13), dada ya en Lc 6:14-16. Y si apareció separadamente del tercer evangelio, ninguna dificultad vemos en que fuera el mismo Lucas, siguiendo la costumbre de la época, quien le diera el título. — 3 Cf. San Juan Grisóstomo, *In Act. Apost.* I: MG 60:21; Oecum., *Proleg.*: MG 118:32; Teofilacto, *Expos. in Act.* pról.: MG 125:840. — 4 He aquí los testimonios principales: *Fragmento Muratoriano*: “Acta autem omnium Apostolorum sub uno libro scripta sunt. Lucas óptimo Theophilo comprehendit, quae (quia?) sub praesentia eius singula gerebantur.” San Ireneo (*Adv. haer.* 3:14:1): “Quoniam autem is Lucas inseparabilis fuit a Paulo.. Omnibus his cum adesset Lucas, diligenter conscripsit ea.” — Tertuliano (*De ieiun.* 10): “Porro cum in eodem commentario Lucae et tertia hora orationis demonstraretur, sub qua Spiritu Santo initiati pro ebriis habebantur (cf. 2:15); et sexta, qua Petrus ascendit in superiora (cf. 10:9); et nona, qua templum sunt introgressi Clemente Alejandrino (*Strom.* 5:12:82): “Sicut et Lucas in Actibus Apostolorum com-memoratur Paulum dicentem: Viri Athenienses..” (cf. 17:22). Orígenes (*Contra Celsum* 6:11): “Et ludas Galilaeus, sicut Lucas in Actibus Apostolorum scripsit, voluit seipsum..” Sería superfluo seguir aduciendo citas para tiempos posteriores, pues es cosa admitida por todos (cf. EUSEB., *Hist. eccl.* 2:22:1; 3:4:1-10; 3:25:1). La única excepción es una homilía falsamente atribuida a San Juan Grisóstomo (*Hom. II in Ascens.*: MG 52:780), en la que se dice que la paternidad del libro de los Hechos es atribuida, ya a Clemente Romano, ya a Bernabé, ya a Lucas: afirmación que más tarde encontramos repetida en Focio (*Quaest. ad AmphiL* 123-145: MG 101:716). Probablemente el autor de la homilía confundió “Hechos” con “ad Hebraeos,” que ciertos autores antiguos atribuyen a Clemente o a Bernabé. — 5 Bajo este aspecto son notabilísimas tres obras de A. Harnack, en que está estudiado el tema de modo casi exhaustivo: *Lukas der Arzt, der Verfasser des dritten Evangelium und der Apostelgeschichte* (Leipzig 1906); *Die Apostelgeschichte* (Leipzig 1908); *Nene Untersuchungen zur Apostelgeschichte* (Leipzig 1911). Puede verse también H. J. Cadbury, *The style and Literary Method of Luke*: Harvard Theological Studies, 6 (1920) 10-36. Una larga lista de palabras y construcciones gramaticales comunes a los Hechos y al tercer evangelio, podemos ver en E. Jacquier, *Les Actes des Apôtres* (París 1926) p.LX-LXX. Esta tesis, de la unidad de autor de las dos obras, fue impugnada hace ya algunos años por A. C. Clark (*The Acts of the Apostles*, Oxford 1933, P-393-408), alegando determinadas diferencias en el empleo de partículas y palabras corrientes; pero sus razones fueron sólidamente rebatidas por W. L. Knox (*The Acts of the Apostles*, Cambridge 1948, p.2-i5 y 100-109). — 6 Para esos críticos que, como Harnack y Trocmé, admiten la autenticidad lucana del libro, esas narraciones cargadas de milagros y atmósfera sobrenatural se explicarían porque tales leyendas se forman en pocos años, y Lucas no habría hecho sino aceptar la creencia general. — 7 Cf. H. Windisch, *Beginnings of Christianity*, I, t.2, p.321-334; Ph. Vielhauer, Zum “Paulimismus” *der Apostelgeschichte*: *Evang. Theologie*, 10 (1950-1951) 1-15; E. Haenchen, *Die Apostelgeschichte*, p.102ss; H. Conzelmann, *Die Apostelgeschichte*, p.i.oss. — 8 Es lo que dice M. Goguel: “La simple consideración de estilo y vocabulario no permite, por sí sola, determinar si la unidad que presenta bajo este aspecto la obra de Lucas se debe a la unidad de su composición o bien al cuidado y habilidad del redactor que le ha dado la forma bajo la cual la conocemos” (*Lc livre des Actes*, París 1922, p.i40). — 9 De todo esto hablaremos luego más en detalle, al tratar de la cuestión de las fuentes. De momento, baste recoger lo que dice a este respecto E. Trocmé: “La precisión cronológica y geográfica de los cap. 16-21 ha convencido a todos los críticos, casi sin excepción, de que la base de esta sección fue una relación de los viajes de Pablo, hecha por uno de sus compañeros.. Ya hemos dicho que no hay por qué limitar esa relación a las “secciones nos” dado que el empleo de la primera persona del plural es debido a un procedimiento literario del redactor. Ciertamente muchos de los “nosotros” de Hechos se encontraban ya en la fuente; pero el autor del libro de los Hechos los ha reproducido libremente, añadiendo aquí, quitando allá. De ahí que nadie pueda dudar del estrecho parentesco que existe entre Act 16:11-15 y Act 17:1-9, no obstante que el primero de los pasajes emplee el “nosotros” y el segundo emplee el “ellos” (o.c., p.131-132). — 9* Cf. *Verbum Domini*, 44 (1966) p.282-283. — 10 O.c. p.144. — 11 Debido a esta problemática, todavía hoy existente, sobre la fecha de composición de los Evangelios, no juzgamos tenga base alguna sólida la opinión de aquellos autores (Feine, Wikenhauser..) que ponen la composición del libro de los Hechos como posterior al año 67, fecha de la muerte de Pablo, apoyados en el testimonio de Ireneo, que parece poner la composición del evangelio de Marcos, anterior al de Lucas y a los Hechos, después de la muerte de Pedro y Pablo. No es de este lugar detenernos en el examen de ese testimonio (*Adv. Haer.* 3, 1:1: MG 7:8345), de discutible interpretación. — 12 Cf. A. Wikenhauser, *Introducción al Nuevo Testamento* (Barcelona 1960) p.253; J. Dupont, *L’utilization apologetique de Γ A. T. dans les discours des Actes*: *Eph. Theol. Lov.* 29 (1953) P-300; G. Ricciotti, *Los Hechos de los Apóstoles* (Barcelona 1957) p.50-51; M. E. Bois-Mard, *Synopt. Studien* A. Wikenhauser, p.03- — 13 E. Trocmé, o.c. p.iai. — 14 J. Dupont, *Etudes sur les Actes des Apôtres* (París 1967) p-34. Volvemos así, después de cincuenta años de euforia, a lo que escribía ya muy acertadamente V. Rose a fines del siglo pasado: “Autant il est peu critique de nier a priori la possibilité de documents écrits.. autant il est périlleux et divinatoire de vouloir distinguer partout la source écrite du travail du rédacteur” (*La critique*

nouvelle et les Actes des Apotres: Rev. Bibl. 7, 1898, p.342). — 15 F. Schleiermacher, Kritischen Versuch über die Schriften des Lukas (Berlín 1817). — 16 Gf. ejemplos de tales narraciones en E. Norden, *Agnosias Theos* (Berlín 1913) 311-332, y E. Meyer, *Ursprung und Anfänge des Christentums*, II (Stuttgart 1921) 17ss. — 17 Cf. J. Dupont, *Les sources du livre des Actes* (Bruges 1960) 160-161; E. Trocmé, o.c., p.128-130. — 18 Cf. Dioscórides, *De mat. med.* 1:1; Polibio, *Hist.* 3:22:2; 4:2:2; Tucídides, *Bell Pelop.* ai. — 18 * W. M. Ramsay, *The Bearing of Recent Discovery on the Trustworthiness of the N. T.* (Londres 1915) P-Sg.) — 19 Cf. E. Norden, *Agnosias Theos. Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede* (Leipzig 1913); P. DE Ambroggi, *I discorsi di S. Pietro negli Atti*: Se. Catt. 56 (1928) 81-97; 161-186.243-264; C. H. Dodd, *The Apostolic Preaching and its Developments* (Londón 1936); A. M. Vitti, *L'eloquenza di S. Paolo colta al vivo da S. Lúca negli Atti*: Bibl. 22 (1941) 159-197; J. Gevvi, *Die urapostolische Heilverkündigung nach der Apostelgeschichte* (Breslau 1939); W. L. Knox, *Some Hellenistic Elements in Primitive Christianity* (Oxford 1944); J. Schmitt, *Jésus ressuscité dans la prédication apostolique* (París 1949); M. Dibelius, *Die Reden der Apostelgeschichte und die antike Geschichtsschreibung* (Heidelberg 1949); J. Munck, *Discours d'adieu dans le N. T. et dans la littérature biblique*: Mélanges M. Goguel (Neuchâtel 1950) 155-170; C. M. Menchini, *Il discorso di S. Stefano protomartire nella letteratura e predicazione cristiana primitiva* (Roma 1951); J. Dupont, *L'utilization apologetique de Vancien Testament dans les discours des Actes*: Eph. Theol. Lovan. 29 (1953) 289-327; E. Schveitzer, *Zu den Reden der Apostelgeschichte*: Theol. Zeitsch 13 (1957) i-,* U. Wilckens, *Die Missionsreden der Apostelgeschichte* (Neukalen 1962); D. Stanley, *La Predicación primitiva*: Concil. 3 (1966) 449-462; A. A. Balocco, *Centralità dei discorsi nel libro degli Atti degli Apostoli*: Riv. Lasalliana 35 (1968) 242-276. — 20 Cf. G. T. Kilpatrick, *Western Text and Original Text in the Gospel and Acts*: The Journal of Theol. St. 49 (1943) 24-36; M. Black, *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts* (Oxford 1946); A. F. J. Klijn, *A Survey of the Researches into the Western Text of the Gospels and Acts* (Utrecht 1949). — 21 * El hecho de que para designar esa obra anterior use el adjetivo πρότος y no πρότερος no quiere decir que tuviera intención de escribir un tercer libro, como algunos autores han pretendido deducir, pues, en el griego helenístico, frecuentemente es usado πρότος para designar el primero entre dos, y no sólo para designar el primero entre muchos. — 22 Cf. E. Loisy, *Les Actes des Apotres* (París 1925) p.105ss. Esta teoría había sido ya propuesta por M. SOROF en 1890 y defendida igualmente por E. NORDEN en 1913; pero fue Loisy quien la defendió con más calor, aunque los seguidores han sido pocos. Se opone a ello la fuerte contextura literaria del libro, unidad de estilo y procedimientos literarios. — 23 Es posible que ese número de “cuarenta” equivalga simplemente a “numerosos días” (cf. 13:31), apuntando quizás a la plenitud de la revelación llevada a cabo por Jesucristo antes de abandonar a los suyos. Cf. P. Bevoit, *L'Ascension*: Rev. Bibl. 56 (1949) 192-193; PH. H. Menoud, *Pendant quarante jours* (Act 1:3): Mel. O. Cullmann (1962) 150-152. — 24 Sobre el sentido de la frase en labios del Bautista, cf. L. Turrado, *El bautismo “in Spirítu Sancto et igne”*: Estudios Ecles. 34 (1960) p.807-817. — 25 Cf. P. Benoit, *Passion et Resurrection* (París 1966) p.386. — 26 Esta expresión la emplean también los Evangelios (cf. Mt 12:46; 13:55; Mc 3:32; 6:3; Le 8:20-21; Jn 2:12; 7:3). Es tema íntimamente relacionado con la doctrina defendida constantemente por la Iglesia sobre la virginidad de María, madre de Jesús. Algunos apócrifos, como el *Protoevangelio de Santiago*, resuelven el problema haciendo a estos “hermanos” de Jesús, hijos de San José en un matrimonio anterior. Es la explicación que dieron también algunos Padres, como Orígenes y S. Ambrosio, lo cual trae consigo el suponer a San José ya viudo, cuando se casó con la Virgen. No hay base para tales especulaciones. La explicación hoy corriente es la que damos en el texto. — 27 Es por eso que en estos salmos, como dice Tomás, a veces “inseruntur quaedam, quae excedunt conditionem illius rei gestae, ut animus elevetur ad figuratum” (Tomás, *Pro/. Comm. in 50 Psalmos*). — En orden a esta cuestión, pueden verse: L. Turrado, *¿Se demuestra la existencia del “sensus plenion por las citas que el nuevo Testamento hace del Antiguo?”*: XII Semana Bíblica Española, Madrid 1952, p.333-378; J. Dupont, *L'utilisation apologetique de l'Ancien Testament dans les discours des Actes*: Eph. Théol. Lov. 29 (1953) 289-327; H. Braun, *Das Alte Testament im Neuen Testament*: Zeitsch. für Theol. und Kirche, 59 (1962) 16-31. — 28 Hist. eccl 1:12. — 29 Entre otras cosas, decían los rabinos que la voz de Dios, al promulgar la ley en el Sinaí en medio de truenos y relámpagos (*ruido y fuego*), se dividió en 70 lenguas — número de pueblos que, según la creencia judía, entonces existían a raíz de la dispersión de Babel — y resonó hasta los confines de la tierra, de modo que todos pudieron escucharlo. El milagro de las “lenguas” era como un dar la vuelta al influjo destructivo de Babel, que separó a los pueblos por la diversidad de lenguas (cf. J. Dupont, *Études sur les Actes des Apotres* [París 1967], p.485-487; E. Trocmé, *Le livre des Actes et l'histoire* [París 1957], p.201-206). — 30 Cf. U. Holzmeister, *Historia aetatis N. Testamenti* (Roma 1932) p.206. — 31 Cf. S. Lyonnet, *De glossolalia Pentecostés eiusque significatione*: Verb. Dom. 24 (1944) p.65-75; L. Cerfaux, *Le miracle des Zangues*: Rec. L. Gerfaux, Gembloux 1954, p.15ss. — 32 Este lenguaje lo describe así San Bernardo: “No atiende a qué orden, a qué ley o a qué serie o propiedad de palabras hierba.. A veces no busca palabras, ni voz alguna, contento sólo con suspiros.. No considera qué o cómo ha de hablar, sino que todo cuanto a la boca le viene al ungarle el amor, no lo enuncia, sino lo eructa” (*In Cant.* 67:3). De modo semejante se expresa Santa Teresa: “Ni entonces sabe el alma qué hacer, porque ni sabe si hable, ni si calle, ni si ría, ni si lllore. Es un glorioso desatino, una celestial locura” (*Vida*, c.16). — 33 La idea la expresa así Cerfaux: “El cristiano se dirige a Dios en un monólogo incomprensible, que puede modular con sonidos sin significado determinado, en los que se cree percibir palabras extranjeras. Este carácter de cosa extraña es esencial, hasta el punto de intervenir un intérprete a fin de que el don edifique a la comunidad. Estamos muy cerca de la mántica pagana, como en Delfos, donde un profeta explica los sonidos inarticulados que se escapan de los labios de la pitonisa” (L. CERFAUX, *Itin. espir. de San Pablo*, Barcelona 1968, p.10). De modo parecido se expresa P. GRELOT: “Semejante en apariencia a los transportes entusiastas que practican los paganos en ciertos cultos orgiásticos, puede incluso arrastrar a inconsecuencias a los fieles que no distinguen la influencia del Espíritu divino de sus falsificaciones” (art. “Carismas” en: *Vocab. de Teol. Bibl. de X. LEÓN-DUFOUR*, p.106). — 34 Cf. Ant. iud. 7:15; 16:7. — 35 Gf. W. BOUSSET, *Kyrios Christos* (Göttingen 1913). — 36 Así lo supone ya en su tiempo Tomás, quien trata de resolver la dificultad que parecen oponerlas palabras de Cristo en Mt 28:18-20, diciendo: “Ex speciali Christi revelatione apostoli in primitiva Ecclesia in nomine Christi baptizabant, ut nomen Christi quod erat odiosum iudaeis et gentilibus honorabile redderet per hoc quod ad invocationem Spiritus Sanctus dabatur in baptismo” (*Sum. Theol.* 3 q.66 a.6 ad i). — 37 Cf. P. Benoit, *Passion et Resurrection du Seigneur* (París 19) — 38 Sobre estos “sumarios,” cf. P. Bevoit, *Remarques sur les “sommaires” des Actes*: Mélanges M. Goguel (1950) p.1-10. — 39 Cf. *Didaché* 9:1-3; 14:1; San Ignacio ANT., *Ad Eph.* 20:2 — 40 Cf. *Did.* 9-10 y 14; San Justino, *I Apol.* 67. — 41 L. Arnaldich, *Influencias de Qumrán en la primitiva*

comunidad judío-cristiana de Jerusalén: XIX Semana Bíblica española (Madrid 1962) p. 179-185. — 42 L. Cerfaux, *Itinerario espiritual de San Pablo* (Barcelona 1968) p.33. — 43 Algo parecido hemos de decir del término *episcopos*, aludido en Act 20:28. Hay autores que también aquí suponen influencias de Qumrán, diciendo que son tales las analogías entre el “mebaqer” de Qumrán, y el “obispo” cristiano, que “la dependencia raya en certeza” (L. Arnaldich, *Influencias de Qumrán en la primitiva comunidad judío-cristiana de Jerusalén*: XIX Semana Bíbl. Esp., Madrid 1962, p.151); otros, en cambio, dicen que “el paralelo entre el *mebaqer* de Qumrán y el episcopos de las primeras comunidades cristianas es menos claro de lo que a primera vista aparece” (M. Delcor, *Le sacerdoce. dans les documents de Khirbet Qumrán*: Rev. de l'hist. des Relig., 1953, p.n). Creemos que el hecho de que el término “episcopos” aparezca, por primera vez en las comunidades griegas, hace poco probable esa dependencia de Qumrán; tanto más que el “episcopos” era término muy frecuente en el helenismo para designar inspectores y administradores de comunidades, tanto profanas como religiosas. No hace falta ir a buscar nada en Qumrán 44 *De bell iud.* 5:5:3. — 45 El término ἀρχηγός (ἀρχη-αγω), traducido aquí por “autor,” como hace la Vulgata, lo traducimos por “príncipe” en 5:31. Su sentido primitivo es el de “qui initium agit,” pero ese significado puede matizarse de diversas maneras, según el contexto, equivaliendo unas veces a “autor de la cosa,” y otras veces a “príncipe” o guía que conduce a la consecución de determinada finalidad. Cf. T. Ballarini, *Archegós* (Act 315; 5:31; Heb 2:10; 12:2): *autore o con-dottierot*: Sac. Doctr. 16 (1971) 535-551. — 46 La expresión “un profeta hará surgir” (ἀναστήσει..) del v.22 ha dado lugar a muchas discusiones. Algunos, afirmando que es un texto directamente mesiánico, sostienen que Pedro ve ahí indicada la *resurrección* de Cristo, pues en el v.26, en que se hace notar la *realización* de esta promesa, se emplea el mismo verbo para señalar su *resurrección*: “Dios, resucitando a su Siervo (ἀναστήσας τον παῖδα αὐτοῦ..).” Otros dicen que, lo mismo en el v.22 que en el v.26, el verbo ἀνίστημι ha de traducirse por “suscitar,” no por “resucitar,” en el sentido de que, al igual que Dios había *suscitado* a Moisés de en medio del pueblo, así *suscitará* otros profetas, y últimamente a Jesús de Nazaret (cf. Heb 1:1-2), para completar la obra comenzada por Moisés. Desde luego, el verbo ἀνίστημι permite ambos significados, el de “suscitar” y el de “resucitar.” No parece haber duda que en el texto del Deuteronomio tiene el sentido de “suscitar,” como pide el contexto; en cuanto al v.26, la cosa es dudosa, y mientras unos lo traducen también por “suscitar,” diciendo que no se trata de Dios la *resurrección* de Cristo, sino de su envío de parte de Dios al mundo, otros, quizás más fundadamente, lo traducen por “resucitar,” con alusión a la *resurrección*, que es el punto clave de todos los discursos de Pedro, y como aconseja la comparación con pasajes más o menos paralelos, como 13:32-34 y 26:6-8. Parece cierto que el volver a tomar el mismo verbo del v.22 es algo intencionado, explotando la anfibología del verbo ἀνίστημι. — 47 Es probable que esta admonición de que “no hablen ni enseñen en el nombre de Jesús” sea una admonición *legal*; pues en la jurisprudencia judía, tratándose de gente del pueblo, no de rabinos, no se podía proceder judicialmente sino en caso de reincidencia, lo cual suponía que había precedido una admonición legal. Tal parece suponerse en 5:28 al recordarles la prohibición actual. — 48 Cf. *Ant. iud.* 20:9:1. — 49 El nombre griego Cristo (hebr. *Mesías*) de la cita del salmo (v.26) es explicado etimológicamente al aplicarlo a Jesús, *ungido* por Dios (v.27). Evidentemente no se trata de “unción” en sentido propio, cual se hacía con sacerdotes, profetas y reyes (cf. Ex 28:41; Lev 8:12.; 1 Sam 10:1; 3 Re 19:16), sino en sentido impropio, significando una elección divina en orden a determinada misión, para la que se confieren las gracias congruentes (cf. 2 Sam 12:7; Sal 45:8; Is 61:1). Dios “unge” a Jesús al constituirle como rey mesiánico. Esa “unción” sustancialmente tiene lugar ya en la encarnación, pero se manifiesta públicamente en el bautismo (cf. Jn 1: 31-34). Y más aún en la *resurrección* (cf. 13:33). Acerca del apelativo “siervo” aplicado a Jesús (v.27), ya hablamos al comentar 3:13. — 50 Del v.32 parece hay que saltar al v.34, si queremos mantener la ilación de las ideas. A su vez, el v.33 enlaza muy bien con el v.3i. Quizás haya habido aquí trastrueque por parte de algún amanuense, o quizás este aparente desorden sea debido a la diversidad de fuentes usadas por San Lucas. Hay quienes suponen que este v.33 pertenece al contexto del c.5, de donde procedería, igual que dijimos del v.43 del c.2. — 51 Al término *ecclesia* pueden corresponder en arameo tres palabras, sin que sea posible saber cuál usaría el Señor: *qehala* (= reunión o asamblea para un asunto cualquiera), *idta* (= reunión o asamblea para un fin concreto, y no ya con carácter indefinido), *kenista* (= lugar donde se reúne la comunidad, o también la misma comunidad reunida). Esta última palabra, en el judaísmo rabínico, viene a equivaler a “sinagoga.” — 52 Se ha discutido mucho sobre cuál fue entre los primeros cristianos la significación primaria y más antigua del término “iglesia,” si la de sentido *universal* o la de sentido *local*. Creemos que la respuesta ha de estar en consonancia con la opinión que cada uno defiende sobre el origen de esa denominación entre los cristianos. Hay autores, como P. Batiffol y W. Köster, que ponen el punto de partida en el *mundo griego*, donde este término era muy usado, en sentido de *asamblea del pueblo como fuerza política*. Los ciudadanos eran llamados *ekkletoi*, es decir, los *convocados* (*ek-kaleo* = llamo de, convoco) por el heraldo o pregonero. Es prácticamente el sentido que encontramos todavía, sin ningún matiz cristiano, en Act 19:32.39. Habrían sido los sectores helenistas de las comunidades cristianas los que habrían comenzado a dar a sus *reuniones* o *asambleas* el nombre mismo que se daba a las reuniones o asambleas de las ciudades griegas. Este habría sido el primer paso. Luego, en un segundo tiempo, ese mismo término habría pasado a designar, no ya la reunión misma, sino los fieles que solían reunirse: *iglesia local*. Finalmente, en una tercera etapa, del sentido de *iglesia local* se habría pasado al de *Iglesia universal*, designando con el mismo término al conjunto de todos los cristianos. Sin embargo, como indica Mc indicamos en el texto, creemos más probable, siguiendo a la generalidad de los autores, poner el punto de partida, no en el helenismo, sino en el uso que de este término Ekklesia hacían los LXX, traduciendo el hebreo *qahal*. Debido a ser un término acuñado ya por los LXX y en cierto modo sagrado, se explicaría que las antiguas versiones latinas conserven siempre la palabra griega *ecclesia*, sin traducirla al latín por alguna de sus equivalentes (*curia, concio, corntium*..), cosa difícil de explicar si hubiese sido tomado del griego profano, sin otro significado que el genérico de congregación o reunión en asamblea. Tendríamos, pues, que el significado básico y primario del término Ekklesia no sería el de *asamblea local*, sino el de *Iglesia universal* o pueblo de Dios escatológico, anterior a cualquier clase de agrupaciones locales; sólo en una segunda etapa, al irse extendiendo el cristianismo, se usará también ese mismo término para designar las comunidades locales. Es decir, todo al revés de lo que suponen los que hacen derivar del helenismo el uso del término “iglesia” entre los cristianos. En un principio, esa Iglesia universal coincidirá de hecho con la comunidad local de Jerusalén; de ahí que sea indiferente decir “toda la iglesia” (5:11), o simplemente “la iglesia” (8:3), o también “la iglesia de Jerusalén” (8:1). Pero pronto el término “iglesia” aparecerá claramente en sentido supralocal y se hablará de “la iglesia” diseminada por Judea y Galilea y Samaria (9:31; cf. 20:28). Asimismo, el término “iglesia” se aplicará a

las nuevas comunidades cristianas que se van fundando en Antioquía, Asia Menor, Efeso, etc. (cf. 13:1; 14:23; 20:17). Sin embargo, esta aplicación a las iglesias locales no destruye el concepto de Iglesia universal, que sigue siendo el concepto básico del término “iglesia.” Si se habla de la iglesia de Antioquía o de la de Corinto, o de la de Roma, no es en el sentido de que esas iglesias sean *parte* simplemente de la Iglesia universal, cual si de la suma de todas aquéllas resultase ésta, sino que la referencia es siempre a la Iglesia de Dios, que es *única* y *universal*, pero que se hace presente, de modo concreto, en esta o aquella comunidad local. Cada iglesia local, por pequeña que sea, contiene *toda la realidad iglesia*, como la contenía la iglesia de Jerusalén cuando no existía aún ninguna otra. Algo parecido a como la eucaristía local contiene a Cristo todo entero.⁵³ En el Antiguo Testamento se habla con frecuencia del “ángel de Yahvé,” especie de personificación de la providencia particular de Dios hacia su pueblo (Gen 16:7-12; 21:17-18; 22:11-18; Jue 2:1-5; 6:11-22; 13:3-21; 2 Reg 1:3-15). Es la misma concepción que aparece también en estos lugares de los Hechos. — 54 La expresión “príncipe” (αρχηγός) y “salvador” (v.3i), que Pedro aplica a Jesucristo, se corresponde con “autor (αρχηγός) de la vida” en 3:15, y su sentido ya lo explicamos al comentar ese pasaje. — 55 Cf. *Sotah*, 9:15; *Besah*, 2:1-7. — 56 Cf. *Recogn. Clem.* I, 6553: PL 41:807-818. — 57 Cf. Aní. iud. 18:1; 1-6; 20:5:1. — 58 Cf. Ant. iud. 17:10:6; *De bell. iud.* 2:4.2.⁵⁹ Es la interpretación corriente del término “helenistas,” y que juzgamos más probable. Es sabido que O. Cullmann propone y defiende calurosamente una nueva interpretación, lo mismo para este pasaje, que luego para Act 9:29 y 11:20. Se trataría simplemente de judíos, sean de Palestina o sean de la diáspora, pero de judíos con ideas diferentes a las del judaísmo oficial, con tendencias más o menos esotéricas de origen sincretista. A este movimiento, de gran importancia en la historia de los orígenes del cristianismo, llama Cullmann *judaísmo esotérico*, especie de gnosticismo judío. Una de sus doctrinas más características sería la relativa a su actitud respecto del Templo, mucho más libre que la del judaísmo oficial, propugnando un “culto” en espíritu (cf. Act 7:47-50). En estrecho parentesco con este grupo “helenista” estaría el grupo “joánico,” donde nace el IV Evangelio (cf. Jn 2:19-21; 4:20-24), formando un como segundo tipo de “cristianismo,” en contraposición al representado en los Sinópticos. Es en este segundo tipo de cristianismo donde vemos los mayores contactos con el “essenismo” de Qumrán (cf. O. Cullmann, *Des sources de l’Evangile a la formation de la théologie chrétienne*, Neuchatel 1969, p. 16-21). — 60 Cf. Ex 22:21; Dt 14:19; Sal 68:6; Is 1:17; Jer 22:3; Act 9:39; 1 Tim 5:3; Sant 1:27. — 61 Cf. *Clem. Rom.*, 2:5:18; 5:5:157- — 62 Gf. A. H orden a511 “Los Hechos de los Apóstoles (Barcelona 1967) p.i 16-121; P. Gachter, “*Une Zeit* (Innsbruck 1958) p. 105-154. — 63 Este texto de Amos citado por Esteban (v.42-43) presenta bastantes dificultades de interpretación en sus detalles; pero, para la finalidad de Esteban, basta la afirmación de que, durante cuarenta años, en el desierto los judíos no ofrecieron víctimas y sacrificios a Dios, sino que desviaron hacia cultos idolátricos de divinidades extranjeras. Y eso está claro en Amos, lo mismo en el texto hebreo que en el texto griego de los LXX, que es el que sigue üsteban. *Moloc* era el ídolo de los amonitas, representado por una estatua con cabeza de buey. *Refan* (en los LXX: Παύφάν) parece una deformación de *Kaiván*, nombre asiro-babilónico de una divinidad astral, que corresponde a nuestro Saturno. Es un ejemplo del culto al “ejército celestial,” de que se habló antes (v.42). — 64 Es de notar que en todos los demás lugares del N.T., al igual que en Sal no,i, se presenta a Jesucristo “sentado” a la diestra de Dios (cf. Mt 24:64; Col 3:1); pero aquí Esteban le ve “de pie,” como preparado para acudir en su ayuda. — También es de notar el término “hijo del hombre” para designar a Jesucristo, término frecuentemente usado por el mismo Jesucristo en el Evangelio (cf. Mt 8:20; 26:64), pero que no aparece en los otros libros del N.T., a excepción de este lugar y de Ap 1:13 y 14:14. Buena prueba de que fue un título cristológico muy poco usado en el cristianismo primitivo. — 65 El texto dice: “.de un *joan* (εὐανίω) llamado Saulo,” razón que alegan algunos para rechazar la hipótesis de que pudiese formar parte del sanedrín; pero esa razón nada probaría, pues el término griego νεανίας, al igual que el latino “adolescens,” tiene una significación mucho más amplia que el castellano “joven,” pudiendo ser aplicado a hombres incluso de cuarenta o cincuenta y cinco años. Hasta dicha edad son todavía “hombres jóvenes,” es decir, con pleno vigor de mente y de cuerpo. — 66 Lo cuenta así Josefo: “Entonces el sumo sacerdote, creyendo tener una buena ocasión, porque había muerto Festo, y Albino se hallaba aún en camino, reúne un sanedrín de jueces y, citando.. a Santiago y a algunos otros, acusados de ser transgresores de la Ley, los condenó a ser apedreados” (*Ant. iud.* 20:9:1). — 67 San Agustín, *Serm.* 315. — 68 Euseb., *Hist. eccl.* 5:18:14. — 69 Sobre esta ida a predicar en Samaría insiste mucho O. Cullmann, haciendo notar que los samaritanos rechazaban también ellos el culto del Templo (cf. Jn 4:20-21) y, consiguientemente, tenían afinidad con las ideas defendidas por Esteban y el grupo helenista (cf. Act 7, 47-50). Cree Cullmann que este grupo “helenista,” de que hablan los Hechos, está muy en relación con Jn 4:38, en que se habla de predicadores que han trabajado en Samaría antes de que lo hayan hecho los Doce (cf. O. Cullmann, *o.c.*, p.i8 y 48). — 70 Cf. Just., *Apol.* I 26; *Dial. c. Triph.* 120:6; Iren., *Adv. haer.* 1:16:1-3; Tert., *Apol.* 13; *De anima* 34:57; Oríg., *Contra Cels.* 5:62; Euseb., *Hist. eccl.* 2:13; *Homil. pseud. Clem.* 2, 22-23; 4:4-5. — 71 Ciertamente que en el bautismo, signo eficaz de gracia, se nos confiere el Espíritu Santo (cf. 1 Cor 12:13), pero no parece que en las narraciones de los Hechos haya nunca explícita alusión a ello. Todo da la impresión de que, en un principio, los ritos del bautismo se consideraban más bien bajo el *aspecto negativo* de remisión de los pecados, quedando la parte más directamente positiva o *don del Espíritu* para el rito de la imposición de manos. La primera afirmación clara de la conexión inmediata entre el Espíritu y el bautismo la tenemos en Jn 3:5; también Pablo lo deja entender claramente en varias de sus cartas (cf. 1 Cor 6:11; 12:13; Tit 3:5). Sin embargo, la creencia de que había conexión entre Espíritu y bautismo queda implícita en las palabras de Pedro ante Cornelio: “¿Podrá alguno negar el agua del bautismo a los que han recibido el Espíritu?” (10:47), lo que está dando a entender que el *agua del bautismo* es símbolo eficaz del Espíritu. — 72 Plinio, en su capítulo sobre Etiopía, dice que reinaba una mujer llamada *Candace*, “quod nomen multis iam annis ad reginas transitit” (*Hist. natur.* 6:35). Según testimonio de Eusebio (*Hist. eccl.* 2:1), parece que era normal el que ese reino de Etiopía estuviese gobernado por una mujer. Es de notar que este nombre de “Etiopía” no corresponde a la actual Etiopía (Abisinia), sino más bien a Nubia, país situado al sur de Egipto, entre la primera y la sexta catarata, y que entonces tenía por capital la ciudad de *Meroe*. Los judíos llamaban a los habitantes de Nubia *Kush* o *Kushiti*, término que los LXX tradujeron por *Etiopía* y *Etiopes*. Actualmente el territorio de la antigua Nubia pertenece en su casi totalidad al *Sudan*, constituido reino independiente en 1956. Abisinia queda más al sur. — 73 Cf. Iren., *Adv. haer.* 3:12:8: “Eunuchus credens et statim postulans baptizari dicebat: credo Filium Dei esse Iesum.” — 74 Cf. Euseb., *Hist. eccl.* 2:1:13. — 75 Una prueba la tenemos en los papiros árameos de la isla Elefantina recientemente descubiertos, que dan fe de una numerosa colonia judía ahí establecida ya en el siglo vi antes de Cristo. Esta isla se halla en la primera catarata del Nilo, lugar fronterizo entre Egipto y Nubia, siendo de creer que

también más al sur existieran colonias judías. — 76 Damasco se halla a unos 250 kilómetros de Jerusalén, y las caravanas empleaban seis o siete días en hacer el recorrido. Pertenecía a la provincia romana de Siria y, al igual que todas esas regiones, había sido conquistada por Pompeyo a mediados del siglo i a. G., quedando desde entonces sujeta a Roma. Según testimonio explícito de Josefo, eran numerosísimos los judíos ahí residentes (cf. *De bell. iud.* 1:24:2. — 77 Cf. *Antiq. iud.* 14:10; *De bell. iud.* 1:24:2⁷⁸ Cf. A. M. DENIS, *L'Apôtre Paul "prophète messianique" des Gentils*: Eph. Théol. Lov. 33 (1957) 245-318; L. CERFAUX, *La vocation de S. Paul*: Eunt. doc. (1961) p-3-35. — 79 La manera de ver de los críticos podríamos resumirla así: Hay que distinguir entre la *sección gj-iga* (= 22:6-21 y 26:12-18), en que se narra directamente la conversión de Saulo, y la *sección 9*:196-30, en que se narran sus primeras actividades después de convertido. Esta segunda sección, relativa a un período de la vida de Pablo del que parece que Lucas sabía muy poca cosa, habría sido hilvanada a su modo por él, valiéndose de algunas noticias aisladas (*huida de Damasco, dificultad de Pablo para relacionarse con los Apóstoles de Jerusalén*, etc.), con la expresa intención de vincular a Pablo con la *iglesia de los orígenes*. En cuanto a la primera sección, relativa a la conversión de Pablo, de la que presenta nada menos que tres relatos, la dificultad es mayor. Sin embargo, comparando atentamente los tres relatos, sacamos el convencimiento de que Lucas lleva la intención de un *acortamiento progresivo* (19 ver. en el primer relato, 16 en el segundo, y 7 en el tercero), al tiempo que introduce algunas *diferencias*: descripción amplia de la visión de Ananías en el primer relato (vv.10-16) y brevemente la entrevista con v.17-18; mientras que en el segundo relato (vv.12-16). También se nota progresión en ir acentuando cada vez más la vocación de Pablo hacia los gentiles: en el primer relato se habla simplemente de "naciones, reyes e hijos de Israel" (v.1s), en el segundo se habla de "todos los hombres" (v. 15). Hay algunos (Harnack, Dibelius, Knpx, Haenchen) que todas estas diferencias entre los tres relatos las atribuyen a la actividad literaria de Lucas; en cambio, otros (Spitta, Wendt, Hirsch, Lake, Trocmé) creen que algunas de ellas, particularmente lo relativo al episodio de Ananías, serían difíciles de explicar, de no suponer ya diversidad en las fuentes usadas por Lucas. Creen que Lucas se valió de dos *fuentes distintas*: la primera, en la que no habría nada de Ananías, debía ser muy semejante al relato que tenemos en Act 26:1-18 y es posible que procediera de Pablo mismo, dada la semejanza con Gal 1:15-16; la segunda, en cambio, tendría como núcleo central el episodio de Ananías, difícilmente conciliable con las protestas de independencia de Pablo en Gal 1:11-24. Tendríamos ahí el clásico relato de un milagro de tipo tradicional, es decir, la curación de la ceguera de Pablo por Ananías, sirviendo de introducción el escenario de la luz deslumbrante que le envuelve al acercarse a Damasco, su caída en tierra él sólo (cf. 9:4; 22:7) y su conducción a la ciudad ciego y como anonadado (cf. E. Trocmé, *Le livre des Actes et l'histoire*, París 1957). — 80 Cf. G. Lohfink, *Pawłus vor Damaskus* (Stuttgart 1965); D. M. Stanley, *Paul's Conversion in Acts*: The Cath. Bibl. Quart. 15 (1953) p.315-338; A. Girlanda, *De conversione Pauli in Actibus Apostolorum tripliciter narrata*: Verb. Dom. 39 (1961) p.66-81.129-140.173-184. — 81 Cf. P.Gachter, *Peirus und seine Zeit* (Innsbruck 1958) p.338-450. — 82 Gf. B. Rigaux, *Saint Paul et ses lettres* (París 1962) 114-115. — 83 Los textos básicos para una cronología de la vida de San Pablo son: Act 12:23; 18:12; 24:27; Gal 1:18; 2:1. — 84 Este proverbio: "Duro es cocear contra el aguijón," está tomado de la vida agrícola, cuando al pinchazo de la aguijada el animal suele responder con coces, y significaba el *esfuerzo vano y necio* con que a veces se pretende evitar una cosa (cf. Esquilo, *Agam.* 1624; Píndaro, *Pyth.* II 94; Eurípides, *Bacch.* 795; Terencio, *Phormio* 78). El proverbio se encuentra solamente en la tercera de las narraciones (26:14); aunque algunos códices y la Vulgata Clementina lo ponen también en la primera (9:5). Igualmente es exclusiva de la tercera narración la noticia de que Jesús habló a Saulo en arameo (cf. 26:14). — 85 Gf. W. Prokulski, *The Conversion of St. Paul*: The Cath. Bibl. Quart. 19 (1957) 453-473. — 86 Digo "de modo explícito," pues de una manera implícita quizá podamos ver indicada esta revelación en el v.1a. Tal debe afirmarse en el caso de considerar este versículo como continuación del precedente, que siguiera refiriendo palabras del Señor a Ananías. La traducción sería: ". busca a Saulo de Tarso, que está orando y ha visto en visión a un hombre llamado Ananías." Es decir, que el Señor informaría a Ananías de una visión tenida por Saulo, dándole a entender con ello que está ciego y que está dispuesto para su visita. La cosa, sin embargo, no es clara, pues la interpretación de este versículo es difícil. La Vulgata Clementina lo pone entre paréntesis y parece considerarlo como una nota histórica intercalada por San Lucas, quien, tomando pie de la "oración" de Saulo (v.11), agregaría la noticia de la visión tenida por éste durante esa "oración," al mismo tiempo que tenía lugar la aparición a Ananías. Tal es también la interpretación que dan muchos autores. En ese caso, este v.12 nada tendría que ver con la aparición a Ananías. — 87 Sobre que Saulo quedó ciego, no parece haber duda (v.8.18). También parece claro que esa "ceguera" está relacionada con el intenso resplandor de la visión (cf. 22:11; 26:13). No creemos, sin embargo, que se trate simplemente de un fenómeno natural, debido al exceso de luz; pues no hubiera durado tanto tiempo (cf. v.g). Desde luego, la curación fue sobrenatural, y esas "como escamas" que caen de sus ojos (v.18) parece deben entenderse no metafóricamente, sino, en realidad, como algo material, especie de *costra* formada sobre los ojos de Saulo. Algo parecido había sucedido a Tobías (cf. Tob 11:13). La expresión "escamas que caen" se encuentra en escritos de médicos griegos. — 88 No es fácil determinar a qué región alude este nombre de "Arabia." El término es demasiado vago, aplicándose en aquel tiempo a todos los inmensos territorios del otro lado del Jordán, que se extendían hasta la alta Siria por el norte, hasta el Eufrates por el este y hasta el mar Rojo por el sur. Pero el núcleo principal era el reino de los nabateos (cf. i Mac 9:35), llamado también a veces reino de los "árabes," cuya capital era Petra, y se extendía a lo largo del este y sur de Palestina. A esta región parece que fue donde se retiró Saulo. — 89 Este *Aretas* sería Aretas IV, rey de los nabateos, del que conocemos bastantes datos por Josefo. Reinó desde el año 9 a. C. hasta el año 40 d. C. Una hija suya estuvo casada con Herodes Antipas, a la cual repudió para unirse con Herodías, mujer de su hermano, delito al que aluden también los evangelios (cf. Mt 14:3). Este repudio disgustó a Aretas, el cual, con pretexto de un incidente fronterizo en TransJordania, declaró la guerra a Herodes, que fue totalmente derrotado. Pero Herodes recurrió a Tiberio, y éste ordena a Vitelio, legado de Siria, que declare la guerra a Aretas y se lo lleve a Roma, vivo o muerto. Al llegar con sus tropas a Jerusalén camino de Petra, capital del reino de Aretas, Vitelio recibe la noticia de la muerte de Tiberio (16 de marzo del 37), y manda detener la expedición militar en espera de recibir órdenes del nuevo emperador (cf. Josefo, *Antiq. iud.* 18:5:1). No tenemos más datos. — 90 En vez de "helenistas" (judíos de la diáspora), la Vulgata habla de "gentiles," leyendo: "loquebatur quoque gentibus et disputabat cum graecis." Pero esta lección no tiene apoyo alguno sólido en los códices. — 91 Recientes tentativas de algunos críticos, como E. Lohmeyer, han querido unir la existencia de estas iglesias a la vida pública de Jesucristo y a sus apariciones en Galilea, imaginando dos tipos

de cristianismo: el jerosolimitano y el galileo. No creemos que haya base sólida para tales suposiciones. — 92 Cf. Josefo, *Antiq. iud.* 18:8:2-9. — 93 El nombre *Tabita* es arameo, y corresponde al griego δορκά,” (v.56), en español *gacela*. Dicho nombre, aunque directamente designa un animal, había pasado a ser nombre de mujer, incluso entre los griegos. — 94 De este espíritu de segregación que animaba a los judíos frente a las demás razas (cf. 10:28; 11:3; Gal 2:12; Jn 18:28) hablan también los escritores romanos. Es célebre el testimonio de Tácito: “Adversus omnes alios hostile odium, separati epulis, discreti cubilibus” (*Hist.* V 5). — 95 En la tradición se conoce al evangelista San Marcos como “discípulo e intérprete (ερμηνευτής) de Pedro”; lo cual, según la interpretación que juzgamos más probable, parece deber entenderse de que, al menos en un principio, hubo de valerse de él para su trato con el mundo griego (cf. Papías, en Euseb., *Hist. eccl.* 3:39:15; Iren., *Adv. haer.* 3:1:1; San Jerónimo, *De viris ill.* 8). — 96 En relación con los milagros y actividad de Jesucristo usa Pedro la frase “le ungió Dios con el Espíritu Santo y con poder” (v.38), frase calcada en Is 61:1: “El Espíritu del Señor descansa sobre mí, pues Yahvé me ha ungió y me ha enviado a predicar la buena nueva a los abatidos.” Ya Jesucristo se había aplicado a sí mismo este pasaje al comienzo de su vida pública, hablando en la sinagoga de Nazaret (cf. Lc 4:17-21). El sentido de la frase de Pedro parece claro. Pretende dar la razón del proceder y milagros de Jesucristo: era el “Ungido” de Yahvé, del que hablan las profecías mesiánicas. Al comentar 4:27, explicamos ya cómo deba entenderse la palabra “ungir.” — 97 Esta afirmación de Pedro está en armonía con la norma fundamental divina, a que también alude San Pablo, de conducir los hombres a la salud *por la fe* (Rom 1:16-17) y a través del ministerio de otros hombres (Rom 10:13-15). — 98 Cf. Jos., *De bell. iud.* 7:3:2; *Antiq. iud.* 12:3:1. — 99 Hay bastantes códices que, en lugar de “griegos” (Ἕλληνας), tienen “helenistas” (ἑλλη-νιστάς), lo mismo que en 6:1 y 9:29; pero esta lección se opone tan claramente al contexto, que puede decirse unánimemente rechazada en todas las ediciones críticas. En efecto si leemos “helenistas” (judíos de la diáspora), desaparece totalmente la oposición con el “judíos” del v.19. Otra cosa es en el pasaje de 6:1, pues allí no se habla de judíos, término común para todos los de raza judía, sino de “hebreos,” con que se designaba a los judíos palestinos, de habla aramea. Con el término “griegos” se alude no precisamente a los habitantes de Grecia, sino, al igual que en otros pasajes (cf. 14:1; 31:38; Rom 1:16), a los “paganos” en general, en contraposición a los “judíos.” — 100 Los judíos designaban a los cristianos con el nombre de “secta de los 5.14: 28:22), término de desprecio (cf. Jn 1:46; 7:41), derivado del pueblo criado Jesús (cf. 2:22; 6:14; 10:38). pueblo en que se había — 101 Cf. Sueton., *Claudius* 18; Dión Casio, 60:11; Tácito., *Anuales* 12:43; Josefo Flavio, *Antiq. iud.* 3:15:3; 20:2:5; 20:5:2. — 102 Cf. J. Jeremías, *Sabbat jahr und neutestamentliche Chronologie: Zeitschrift für die neut. Wiss.* 27 (1928) 98-103; A. M. Tormes, *La fecha del hambre de Jerusalén aludida por Act 11:28-20: Est. Ec.* 33 (1959) 303-316; J. Dupont, *Lafamine sous Claude: Rev. Bibl.* 62 (1955) 52-55- — 103 Cf. L. Turrado, Carácter jerárquico de Tito, Timoteo, Lucas, Silas y otros compañeros de San Pablo: *Ciencia Tomista* 69 (1946) 82-105. 104 Cf. Eph. 6:1; Magn. 2; 6:1; Trall i.; Philad. 4. — 105 Con referencia a los v.27-28, la recensión occidental, representada por el códice D, tiene una interesante variante, que conviene señalar. Lee así: “...a Antioquía profetas, y hubo gran júbilo. Mientras estábamos reunidos, levantándose uno de ellos...” De ser auténtica esta lección, tendríamos aquí la primera de las “secciones nos,” en que San Lucas habla en primera persona del plural (cf. 16:10-17; 20:5-15; 21:1-18; 27:1-28:16), y sería una prueba manifiesta de que por este tiempo estaba en Antioquía y era ya cristiano. De todos modos al menos es claro indicio de una antigua tradición en ese sentido. — 106 Cf. Josefo Flavio, *Antiq. iud.* 18:6-7; 19:5. — 107 Cf. *Antiq. iud.* 19:6-7. — 108 Gf. Z. García Villada, *Historia eclesiástica de España I* (Madrid 1929) P-46-66. — 109 Cf. Orígenes, *Homil.* 6 in Lc; San Jerónimo, *De vir. ill.* i; Lib. Pontificalis p.s; Brev. román., d. 22 febr. — 110 EUSEB., *Hist. eccl.* 2:14:6; San Jerónimo, *De vir. ill.* i; OROSIO, *Hist. adv. paganos* 7:6; León Magno, *Serm.* 82:4. — 111 Gf. Josefo Flavio, *Antiq. iud.* ig.8:2. *Biblia comentada 6a* 9 — 112 Quizá a alguno llame la atención lo de “comido de gusanos,” algo parecido a lo que la Escritura refiere también de Antíoco (2 Mac 9:5-9) y Eusebio dice del emperador Calerio (*Hist. eccl.* 8:16:4). Los incrédulos comentan a veces, en tono irónico, que es la muerte que los autores cristianos damos siempre a los perseguidores de la Iglesia. Desde luego, admitimos que se han formado a veces leyendas en ese sentido, sin suficiente base histórica; v.gr., respecto de Pilato, Anas, Caifas, etc.; pero ello no es motivo para negar la historicidad de aquellos otros casos que, como la del que ahora tratamos, está suficientemente documentada. Notemos cómo también Flavio Josefo, que no es autor cristiano, atribuye esa muerte a Herodes el Grande (*Ant. iud.* 17:6:5), detalle precisamente que omite el Evangelio, el cual se contenta con decir simplemente que “murió” (Mt 2:19). Por lo demás, junto a una llaga que no se preserve bien de la putrefacción, surgen muy pronto gusanos. Esto sucede también hoy, y es de creer que sucediese con bastante más frecuencia en la antigüedad. — 113 Cf. Sueton., *Claudius* 17:3-4; Dión Casio, 60:23:1-4. — 114 Josefo Flavio, *Antiq. iud.* 19:9:1-2. — 115 Actualmente son bastantes los autores que niegan toda validez a este razonamiento. Lo expone así B. Rigaux: “Estos dos últimos versículos.. tienen un carácter netamente redaccional. Fundar sobre ellos cualquier tentativa de precisión cronológica es contrario a toda regla crítica” (*Saint Paul et ses Lettres*, Bruges 1962, p.109). Sin embargo, ¿es segura la conclusión? ¿Es que por el hecho de que los versículos tengan “carácter redaccional,” hay que excluir necesariamente de la mente de Lucas, próximo aun a los acontecimientos, toda intención cronológica? — 116 No se nos dice en qué consistía esa “liturgia,” pero evidentemente se trata del acto del culto cristiano tal como solía practicarse en esos primeros tiempos de la Iglesia: oración, exhortaciones, cánticos y, sobre todo, la fracción del pan (cf. 2:42; 20:7-11; 1 Cor 11:20; 14:26). Es importante hacer notar cómo con la liturgia va unido el ayuno. — 117 Cf. Gong. Vatic. II, Const. *Lumen Gentium*, n.º 12. — 118 Cf. Josefo Flavio, *Antiq. iud.* 16:4. — 119 Es de notar la exactitud histórica de San Lucas, al hablar de “procónsul” (ἀνθύπατος) en Chipre. Precisamente era éste un punto que había sido alegado por algunos críticos para impugnar el valor histórico del relato. En efecto, decían que Chipre era provincia imperial (cf. ESTRABÓN, 14:6; 17:25), es decir, bajo la dependencia directa del emperador, como jefe supremo del ejército, y, por tanto, no estaba gobernada por un “procónsul,” como supone el autor de los Hechos, sino por un *propretor* o *legado del César*, al igual que la de Siria (cf. Lc 2:2). Pues bien, las excavaciones arqueológicas en la isla nos han dado a conocer varias inscripciones con cuatro nombres de “procónsules.” Una, encontrada en 1877, lleva precisamente el nombre de “Paulus,” que muy bien pudiera ser el Sergio Pablo del libro de los Hechos. Y es que, aunque en un principio Augusto hizo a Chipre provincia imperial, como nos dice Estrabón, poco después, hacia el año 22, la hizo senatorial, entregándola al Senado, como sabemos por Dión Cassio (54:4). Estas provincias senatoriales las administraba el Senado mediante *procónsules*. Parece que bajo el emperador Adriano, por razones militares, de nuevo volvió a convertirse en provincia imperial; pero en tiempos de San Pablo ciertamente era provincia senatorial. — 120 Cf. Estrabón, 12:6:4. — 121 Hay códices que en el

v.18 leen “los soportó” (ἐτροποφόρησεν αὐτούς), lección que sigue también la Vulgata. Pero parece más en consonancia con el contexto la lección “les provengió de alimento” (ἐτροφοφόρησεν) que es la que hemos preferido, y que tienen gran número de códices griegos y de antiguas versiones. De notar también, en esta primera parte del discurso, la cifra “450 años” del v.ao. En Gen 15:13” se da la cifra de 400 años para la estancia de los israelitas en Egipto, mientras que Ex 12:40-41 se da la de 430. Parece que Pablo se refiere al tiempo transcurrido desde que Gañán fue prometido a los patriarcas (cf. Gen 15:18) hasta su posesión efectiva en tiempos de Josué, incluidos los 40 años de marcha por el desierto. Sin embargo, el texto está oscuro. Hay códices que parecen referirse al tiempo transcurrido desde la conquista de Cañan hasta los Jueces, cosa que no responde a ninguna cronología conocida. La recensión — occidental refiere esa cifra a la época de los Jueces, pues lee: “Durante unos 450 años les dio jueces..” La cuestión, como en general todas estas cuestiones cronológicas de la Biblia, es muy oscura y parece que circulaban diversas corrientes, conforme ya explicamos al comentar 7:6.122 ES probable que el término “prosélitos” (v.43), contrariamente a 2:11, se tome aquí en sentido amplio, con referencia simplemente a simpatizantes con el judaísmo, conforme parece pedir la determinación que se añade de “adoradores de Dios” (cf. 10:2). — 123 La frase “creyendo cuantos estaban ordenados a la vida eterna” (v.48) ha dado lugar a muchas discusiones. Algunos autores, relacionando este texto con Rom 8:28-30, creen encontrar aquí una prueba de que hay una predestinación a la gloria futura del cielo dependiente de la sola libre voluntad de Dios, anterior a cualquier previsión de méritos. No creemos que el texto bíblico dé pie para llegar tan lejos. Evidentemente, en el contexto del pasaje, esos “ordenados a la vida eterna” son todos los que “creyeron,” y no es necesario suponer que todos habían de *salvarse* en el sentido que nosotros damos a esta palabra. Más bien se alude a los que entran en la “salud mesiánica” (cf. 2:47; 3:15), dentro ya de la “vida eterna,” pues la gracia es el principio de la gloria. Se trata, sin embargo, de una “vida” que aún puede perderse. Lo que el texto bíblico trata de acentuar es que los predicadores en su actividad y en sus éxitos dependen de la dirección y acción de Dios (cf. 1 Cor 3.6-7). — 124 Cf. Jenofonte, *Anábasis* 1:2:19. — 125 Cf. Plinio, 5:25; Cicerón, *Ad familiares* 15:4:2; Estrabón, 12:6:1. — 125 bis ES sabido que Lucas, a lo largo de todo el libro de los Hechos, reserva habitualmente el término *apóstoles* para el grupo de los Doce (cf. 1:2.26; 2:37; 4:23; 5:12; 8:1.14; 9:27; 15:2). De otra parte, Pablo reclama también para sí el título de “apóstol” (cf. 1 Cor 9, i; 15:5-11; Gal 1:1.17). Sin embargo, aquí se le da también ese título a Bernabé. Todo esto ocasiona no pequeña problemática. Parece ser que, dentro de la época neotestamentaria, el título de “apóstol,” que habría comenzado aplicándose a los Doce (cf. Lc 6:13), adquirió luego un significado mucho más amplio incluyendo a todos aquellos que tenían como misión característica la de difundir el Evangelio allí donde no había sido aún predicado (cf. 1 Cor 12, 28; 2 Cor 11:5; Ef 4:11). Pronto, sin embargo, el título volvió a quedar reservado a los Doce y a Pablo, que es la situación que parece suponer Lucas al escribir el libro de los Hechos. No es claro si también Bernabé pertenecía a este grupo, dado el especial miramiento con que Pablo habla de él (cf. 1 Cor 9:6). El hecho de que Lucas le dé ese título, lo mismo que a Pablo, podría ser un indicio (cf. Act 14:4-14). Sin embargo, es posible que en la narración de Lucas, como creen muchos autores, el término “apóstoles” no tenga sentido técnico alguno, sino simplemente el de *enviados* de la iglesia de Antioquía, pues es un pasaje que se halla en íntima conexión con Act 13:1-3, y deja traslucir una tradición más antigua. Tal sentido es corriente en las cartas paulinas (cf. 2 Cor 8:23; Fil 2:25). Sobre este título *apóstoles* en la época neotestamentaria, cf. L. TURRADO, *Carisma y ministerio en San Pablo*: Salmanticensis, 19 (1972) p.336-338. — 126 Cf. Ovidio *Metamorfosis* 8. — 126bis El texto bíblico no habla explícitamente de “imposición de manos,” sino de designación de presbíteros “extendiendo la mano” (χειροτονήσαντες.. πρεσβυτέρους). Sin embargo, aunque este verbo χειροτονειν se use a veces para significar la designación por voto *a mano alzada*, no parece que ese sentido tenga aquí aplicación. — 127 Cf. S. Giets, L'assemblée apostolique et le decret de Jérusalem: Rech. Scienc. Relig. (1951) p.203-220; L. Cerfaux, Le chap. XV du Livre des Actes a la lumière de la littérature ancienne: Rec. Cerfaux (Gembloux 1954), p.105-124; J. Dupont, Fierre et Paul a Antioche et á Jérusalem: Rech. Scienc. Relig. (1957) p.42-60 y 225-239. portantes testimonios apostólicos a favor de los gentiles. r,s posible que el *documento relativo a Pedro* aludiese a alguna discusión desarrollada en Jerusalén cuando la visita de las Colectas — 128 En opinión de los críticos, estos documentos procedían de las iglesias étnico-cristianas, donde sin duda eran conservados como preciado tesoro, dado que se trataba de importantes testimonios apostólicos a favor de los gentiles. Es posible que el *documento relativo a Pedro* aludiese a alguna discusión desarrollada en Jerusalén cuando la visita de las Colectas (cf. 11:30), momento en que Pedro parece que estaba todavía a la *cabeza* de aquella iglesia. Lucas, buscando donde encuadrar este episodio que probablemente aparecía sin indicación cronológica, no encontró sitio mejor que en la visita de Pablo y Bernabé a Jerusalén, de que viaje”; para ello, no tuvo inconveniente en suprimir el principio y el final del documento, así como en introducir algunas adiciones, como sería, por ejemplo, la alusión al caso de Cornelio (15:7-9). En cuanto al documento *relativo a Santiago*, parece que incluía los v.10 y 21, es decir la tesis de la no intervención: en vista de los buenos resultados de la predicación de Pablo y Bernabé, Santiago afirmaba que no había por qué turbar la paz de esas comunidades, enviando emisarios judaizantes (cf. Gal 2:12); pues, para propagar la Ley, ya había sinagogas en todas partes. Él resto de esa perícopa (v.14-21) lo habría añadido Lucas, que desarrolló más el tema, introduciendo la cita bíblica (v. 15-18), la referencia al discurso de Pedro (v.14) y el anuncio de la carta que pensaba poner poco después (v.20). Por lo que respecta al *decreto apostólico*, es posible que se trate de un decreto que estaba en vigor en Antioquía, y que Lucas recogió, presentándolo como resultado del concilio de Jerusalén (cf. E. TROCMÉ, *Le Livre des Actes et l'histoire*, París 1957, p. 156-163). — 129 Cf. M. Dibelius, *Das Apostelkonzil*: Theol. Literaturzeit. 72 (1947) p.193-198. — 130 Por lo que respecta concretamente a que Lucas parece hablar de una *tercera* subida de Pablo a Jerusalén (cf. 9:25-26; 11:29-30; 15:2-4), creemos que es así, y que el relato de Pablo (Gal 1:18; 2:1) en nada se opone a ello. Pablo afirma, sin excluir; y si no menciona el segundo viaje (el de las colectas) es porque no hacía a su propósito. Hay autores, sin embargo, que buscan la conciliación por otro camino. Dicen que el viaje a Jerusalén aludido en Act 15:2-4 no es un viaje distinto del aludido en Act 11:29-30, sino el mismo; habría, pues perfecta coincidencia con Pablo. Lo que sucede es que Lucas, a causa de la diversidad de fuentes, presenta ese viaje como desmembrado. La explicación según el P. *Benoit*, sería ésta: Lucas, para todos estos capítulos habría venido sirviéndose de una tradición o *fuerza antioquena*, que incluía lo relativo a los orígenes de esa iglesia (11:19-30) Y Que continuaba con lo acaecido a Bernabé y Pablo en Antioquía y Jerusalén (15, 3-33); dentro de este esquema antioqueno habría sido luego encuadrado el episodio de la prisión de Pedro (12:1-23), que procedía de una *tradición palestinese*, y lo relativo al primer viaje misional de Pablo (c. 13-14), que procedía de una *tradición paulina*, la cual continuará luego en 15:35ss. Pues bien, para esta labor de encuadramiento le bastan a Lucas

dos breves notas redaccionales: 12:25 (para introducir los c.15-14) y 15:1-2, para volver a *enlazar* con la tradición antioqueña, que había dejado en 11:29-30. Y, si esto es así, resulta que el viaje aludido en 15:1-2 (*nota redaccional para volver a enlazar*) es el mismo ya aludido en n, 29-30, que de este modo en la tradición actual de los relatos, aparece desmembrado, dando la impresión de que hubo dos viajes a Jerusalén, cuando en realidad se trata sólo de uno. Su lugar cronológico, dice Benoit, parece ser el del c.15, es decir, después del primer viaje misional de Pablo, que se narra en los c.13-14 (cf. P. Benoit, *La deuxième visite de St. Paul à Jérusalem*: Bibl. 40, 1959, p.778-792). Creemos que toda esta reconstrucción tiene mucho de subjetivo e hipotético, y no hay necesidad de tanta descomposición en el relato de Lucas, que admite, como ya dijimos, una explicación mucho más sencilla. — 131 Explícitamente nunca se dice en el texto bíblico que Pedro esté aludiendo al caso de Cornelio en los v.j-g, pero ello parece evidente. Ese “vosotros sabéis,” como algo de todos conocido, y ese “dándoles el Espíritu Santo igual que a nosotros,” están como señalando con el dedo el caso de Gornelio (cf. 10:47; 11:15-18). Ni hace dificultad el que diga “de mucho tiempo ha” (v.7), pues parece ser que estamos en el año 49, y lo de Gornelio es probable que tuviera lugar hacia el año 39 ó 40 (cf. 9:31-32), distancia suficiente para que pudiera decirse que había pasado ya mucho tiempo. — 132 Gf. Euseb., *Hist. eccl.*, 2:23; Flavio Josefo, *Antiq. iud.* 20:9. — 138 Es de creer que Santiago, hablando en arameo, citara el texto hebreo. Habría sido Lucas, que escribía en griego, o la fuente que copia Lucas, quien lo sustituyó por el de la versión de los LXX. La confusión debió de proceder de que los LXX leyeron *yidresu.. adam*, en lugar de *yiiresu.. edom*, añadiendo luego “al Señor” (que falta en muchos códices) para completar la idea. Desde luego, el sentido fundamental no cambia, pues con cualquiera de ambas lecciones se alude a la vuelta de la cautividad babilónica, en la que queda envuelta la idea mesiánica, haciendo constar que la casa de David, entonces en decadencia, se levantará a nueva gloria dominando (“sobre Edom”) y sobre todas las gentes paganas, sobre las que será entonces invocado el nombre del verdadero Dios. “Invocar el nombre de Yahvé sobre su pueblo” (cf. 2 Par 7:14) es frase hebrea que equivale a consagrarlo a Yahvé o hacerlo su propiedad. Es de notar que en la mente de los profetas a la liberación de la cautividad babilónica va íntimamente unida la liberación mesiánica. Y es que lo que sobre todo falta a los profetas en sus visiones es la perspectiva o conveniente separación entre los diversos cuadros que pintan. Parece que Dios les dejaba en bastante oscuridad respecto del *tiempo* en que habían de suceder las cosas; de ahí que mezclen en un mismo cuadro cosas que se aplican a la cautividad asiria o babilónica con otras que sólo se aplican a la época mesiánica. Quizá, como observa agudamente el P. Lagrange, la razón de este proceder de Dios haya de buscarse en que la esperanza mesiánica debía ser para los israelitas fuente de vida religiosa, y lo era mucho más con esa incertidumbre del tiempo, viéndola siempre como al alcance de la mano, sobre todo en los tiempos de opresión y angustia. — 139 Cf. *Sanhedrin* ,6b. — 140 Cf. Cicerón, Pro M. *Coelio* 20: “Verum si quis est, qui etiam meretriciis amoribus in-terdictum mventuti putet, est ille quidem valde severus.. Quando enim hoc factum non est.” Quando reprehensum? Quando non permissum?” — 141 Cf. Euseb., *Hist. eccl.* 5:1:26. — 142 El texto del decreto que hemos comentado es el de la redacción llamada “oriental,” que es la admitida generalmente por los críticos. Existe otra redacción llamada “occidental,” representada por el código D y por citas de los Padres latinos, los cuales ponen solamente tres abstenciones, omitiendo los “ahogados,” y añadiendo al final la llamada “regla de oro” de la caridad. El testigo más antiguo es San Ireneo: “Ut abstineatis ab idolothytis et sanguine et fornicatione; et quaecumque non vultis fieri vobis, alius ne faciatis” (*Adv. haer.* 3:14)-Evidentemente debe ser preferido el texto “oriental,” no sólo porque tiene a su favor la gran mayoría de los códices, sino también porque sólo él responde al problema discutido y está en armonía con el contexto del discurso de Santiago. En la redacción “occidental,” suprimidos los “ahogados” y añadida la “regla de oro” de la caridad, se quita al decreto todo sabor judío y se le da un carácter moral: que se abstengan de la idolatría, del homicidio y de la fornicación, y que no hagan a otros lo que no quieran que les hagan a ellos. De hecho, así interpretan muchos Padres latinos las palabras *idolotitos, sangre, fornicación*. Pero ¿qué tenía que ver todo esto con la cuestión que se debatía? Probablemente la redacción “occidental” debe su origen a que el texto del decreto (redacción “oriental”), una vez difundido el cristianismo entre los gentiles, no sonaba bien a los oídos de muchos fieles, sobre todo en las controversias con los judaizantes. Suprimido el término “ahogados” por algún copista, a los otros tres era ya fácil darles un sentido mucho más amplio y espiritual. (Cf. Yv. Tissot, *Les prescriptions des presbytres* (Act 15:41 D). *Exé-gése et origine du Decret dans le texte syro-occidental des Actes*: Rev. Bibl. 77, 1970, p.321-346). — 143 Hay algunos códices griegos y versiones antiguas que a continuación del v.33 añaden: “Pero Silas decidió permanecer allí.” Otros, en cambio, ponen: “Pero solamente partió Judas.” La Vulgata, en la edición sexto-clementina y códices de menor valor, une Jas dos lecciones, formando el y.34: “Pero Silas decidió permanecer allí, y partió solamente Judas.” La autoridad crítica en favor de la autenticidad de este versículo, que falta en los mejores códices, es muy escasa. Probablemente se trata de una adición de la redacción “occidental” para explicar la presencia de Silas junto a San Pablo en Antioquía, de que se hablará luego (v.40). Sin embargo, Silas pudo muy bien partir para Jerusalén, como parece suponer el v.33, y volver poco después a Antioquía a una llamada de Pablo. — 144 Comentando este pasaje, dice San Jerónimo: “Paulus severior, Barnabas clementior; uterque in suo sensu abundat. Et tamen dissensio habet aliquid humanae fragilitatis” (*Dial. adv. Pelag.* 2:17: ML 23:580). Y San Francisco de Sales escribe: “C’est une chose admirable, que nôtre Seigneur ait permis que plusieurs choses dignes veritablement d’être écrites, que les Ap ôtres ont faites, soient demeurées cachees spus un profond silence, et que cette imper-fecton que le grand St. Paul et St. Bernabé commisent ensemble, ait été écrite.. Or, dites moi maintenant, nous devons-nous troubler quand on voit quelques défauts parmi nous autres, puisque les Apotres les commisent bien?” (*Oeuvres, Entretien* 14 L.6 p.244). — 145 No se dice en qué consistían esas intervenciones del Espíritu Santo (v.6) o Espíritu de Jesús (v.?) prohibiendo a los misioneros que se dirigieran al Asia proconsular y a Bitinia. Bien pudo ser una comunicación explícita a través de algún carismático, como en otras ocasiones (cf. 20:23; 21,n); o también un acontecimiento humano cualquiera (enfermedad, caminos interceptados, etc.) que impidió a los misioneros su entrada en esas regiones, y que fue interpretado por Pablo como un aviso de la Providencia. — 146 Cf. *Corpus Inscript. Latín.* III 291, supl. 6818. — 147 La vanante en 11:28, usando también primera persona de plural, es de autenticidad muy dudosa, como en su lugar explicamos. Los pasajes o “secciones nos” son: 16:10-17; 20:5-15; 21:1-18; 27:1-28:16. — 148 Esta vía *Egnatia*, de la que derivaban esas otras ramificaciones o vías menores, partía de Bizancio y, atravesando Tracia y Macedonia, llegaba hasta Dirraquio, en el Adriático, frente a Brindis, donde terminaba la vía Apia, enlazando así con Roma. Entre las ciudades por las que pasaba hay que contar: Filipos, Anfípolis, Apolonia y Tesalónica, ciudades visitadas por San Pablo (cf. 16:12; 17:1). — 149 Cf. Dió Casio, 51:4. También se han encontrado monedas con la inscripción “Colonia Julia Augusta Victrix Phi-

lippensium.” Eran estas “colonias” relativamente numerosas en el Imperio. Generalmente se trataba, en su origen, de veteranos del ejército, a los que de este modo se premiaba, enviándoles a fundar una nueva ciudad o a ocupar alguna ya existente, permitiéndoles formar una comunidad al estilo de Roma, libres de impuestos y con derecho a gobernarse por magistrados propios. Estos magistrados, a los que se concedía poder ir precedidos de los “licttores,” eran llamados oficialmente “duumviri,” pero con frecuencia se les daba el nombre de “prettores.” Tenemos, a este respecto, el testimonio de Cicerón, refiriéndose a los “duumviri” de Capua: “Cum in ceteris coloniis duumviri appellantur, hi se praetores appellari volebant” (De *lege Agr.* 2:34). — 150 Cf. Tito Livio, 45:29- — 151 Cf. Juvenal, *Sat.* 3:296, refiriéndose a las sinagogas: “In qua te quaero proseucha?” — 152 Según una leyenda mitológica muy extendida por el mundo grecoromano, Pitón era el nombre de la serpiente que en un principio había pronunciado los oráculos en Delfos, y que fue muerta por Apolo, quien la sustituyó en su función de vaticinar. De ahí el nombre de Apolo Pifio, dado a este dios; y el de pitonisa, para designar a la sacerdotisa de Delfos, que pronunciaba sus oráculos en nombre de Apolo. A veces, en algunos escritores griegos, se llama “pitón” al *ventrílocuo*, desde cuyo vientre se creía que hablaba y vaticinaba el espíritu (cf. Ovidio, *Metam.* 1:434-451; Plutarco, *De def. orac.* 9). — 153 Una variante del texto “occidental” expresamente señala el terremoto como motivo del cambio de actitud de los jueces: “Llegado el día, se reunieron los prettores en el foro y, acordándose del terremoto que se había producido, tuvieron gran temor, y enviaron a los licttores.” — 154 De la ciudadanía romana de Pablo se habla también en otros lugares (22:25-28; 23:27; 25:10-12). Respecto de Silas, no nos ha llegado ningún otro testimonio; pero el modo de hablar de Pablo en este pasaje parece indicar claramente que también él era ciudadano romano. Eso pide el plural “nosotros” (v.37), y así lo interpretan los jueces (v.38). El argumento tiene tanto más valor cuanto que atribuirse falsamente esa condición estaba castigado con la pena de muerte (cf. Suetonio, *Claud.* 25). — 155 Cf. Valerio Máximo, 4:1; Tito Livio, 10:9. He aquí cómo se expresa CICERÓN: “Que un ciudadano romano sea atado, es una iniquidad; que sea golpeado, es un delito; que sea muerto, es casi un parricidio” (In *Verrem* 2:5:66). — 156 La lección “prosélitos griegos” es la que tienen la mayoría de los códices. Hay, sin embargo, algunos, y también la Vulgata, que entre las dos palabras intercalan la conjunción y, suponiendo que se trata de dos categorías distintas de convertidos: los “prosélitos,” o incorporados más o menos al judaísmo (cf. 2:11; 6:5; 10:2), y los “griegos,” es decir, los paganos no afectados aún por la propaganda judía (cf. 11:20; 16:3; 21:28). Por razones externas, de autoridad de códices, parece debe preferirse la lección que hemos puesto en el texto; sin embargo, no pocos autores prefieren la segunda lección, apoyados en razones internas, pues, además de que la expresión “prosélito griego” sería extremadamente rara, ni aparece ninguna otra vez en los Hechos, sabemos que la comunidad de Tesalónica se componía en gran parte de cristianos *salidos de la idolatría* (cf. 1 Tes 1:9), cosa que difícilmente podría aplicarse a “prosélitos,” que ya creían en el verdadero Dios. Desde luego, estas razones tienen su fuerza. — 157 Cf. Cicerón, In *Pisonem* 36. — 158 Algunos códices, en vez de ecos ερτί., leen eos ερτί., con lo que parecen insinuar otra razón. Se habría hecho partir a Pablo “como al mar,” es decir, como si fuera al mar; pero, en realidad, el viaje iba a ser por tierra. Se trataba sencillamente de despistar a los enemigos. También el códice D (recensión “occidental”) supone que el viaje fue por tierra, afirmando expresamente que atravesaron Tesalia: “. . . le llevaron hasta Atenas, pasando de largo por Tesalia, pues le “fue prohibido predicar entre ellos la palabra.” Se trataría de alguna prohibición parecida a la de 16:6-7. — 159 Cf. Cicerón, *De orat.* 1:4; Tito LIVIO, 45:27; Pausanias, 1:3-24. — 160 Cf. Tucídides, 3:38; Demóstenes, 4:io; Plutarco, *De curiositate* 8. — 161 El término griego es σπερμολόγος literalmente = “recogedor de semillas.” Originariamente se empleó este nombre para designar algunos pájaros, como la corneja, que recorren los surcos del arado en busca de semillas e insectos. Más tarde se aplicó a los mendigos y vagabundos que en los mercados van recogiendo lo que encuentran por el suelo, y metafóricamente se decía también de los charlatanes, que repiten como papagayos lo que han ido recogiendo de acá y de allá. — 162 H_ay bastantes autores que entienden el término “Areópago” (v.1Q) no en sentido topográfico, la colina, sino en sentido jurídico, el tribunal. Desde luego, el texto puede interpretarse de las dos maneras; pues, aunque en un principio el término “Areópago” designó la colina, muy pronto comenzó a usarse también para designar el tribunal que en ella se reunía. Incluso cuando este tribunal no se reunía ya en la famosa colina sino en la Στοά βασιλική del agora, seguía llamándose el “Areópago.” Tal sucedía en la época romana (cf. CICERÓN, *Ad Attic.* 1:14:5; SENECA, *De tranq.* 5). A este tribunal que con el nombre de “Areópago” se reunía en el agora, habría sido llevado San Pablo. — Preferimos, sin embargo, la interpretación topográfica, pues nada hay en todo el relato ni en el posterior discurso de Pablo que dé la más mínima sensación de acusación ni de proceso. La expresión “¿podemos saber..?” (v.1Q), más bien parece insinuar que se trata de buscar un lugar a propósito, fuera de la concurrida y ruidosa agora, para que se explique mejor. — 162 Varios escritores griegos, como Pausanias (1:1:4) Y Filóstrato (*Vita Apol.* 6:3), hablan de altares erigidos en Atenas a dioses desconocidos. Generalmente eran inscripciones en plural, pero existían también inscripciones dedicadas en singular a un dios que por una u otra razón no hubiera sido bien identificado, como lo prueba la conocida inscripción del Palatino de Roma: *Sei Deo Sei Deivae Sacrum*). Tratábase con ello de tener propicios a todos los dioses, aunque fuesen desconocidos (cf. Diógenes Laercio, Epiménides 1:10). — 163 Las citas son dos: una implícita y otra explícita. La primera reproduce casi literalmente este verso de Epiménides de Creta (s.VI a. C. en su poema *Mimos*: Εὔσοι γὰρ ζόμενκαὶ κινεόμενα καὶ εἴμεν. La segunda reproduce un verso de Arato (s.III a. C.) en el poema *Fenómenos*: τοῦ γὰρ καὶ γένος ἐσμὲν. Casi el mismo verso se encuentra también en Cleantes (s.III a. C.) en su *Himno a Zeus*: ἐκ σου γὰρ γένος ἐσμὲν. Es quizás por eso por lo que Pablo dice en plural “algunos de vuestros poetas” (v.28). Ambos, Cleantes y Arato, pertenecen a la escuela estoica. Es evidente que Pablo, después de lo que ha dicho de Dios creador (v.24-26), al citar estas expresiones de concepción panteísta, las emplea desde su punto de vista monoteísta. Lo que trata de afirmar con la primera cita es que dependemos de Dios en todo, hasta el punto de que sin él no podríamos continuar viviendo, moviéndonos y ni aun existiendo. Tomás comentará más tarde que Dios “est in omnibus per essentiam, in quantum adest omnibus ut causa essendi” (i q.8 a.3 in c). Con la segunda cita. San Pablo sigue insistiendo en la misma idea de nuestra proximidad a Dios, de nuestra semejanza con él; de donde deduce una condena de la idolatría (v.2g), al menos en su concepción popular, que más o menos identificaba al dios con su representación material; pues si nosotros, que gozamos de inteligencia y de vida, somos linaje de Dios, está claro que la naturaleza divina, fuente de esa inteligencia y vida, no puede ser figurada por imágenes inertes. Esta “semejanza” del hombre con Dios está claramente atestiguada en el Antiguo Testamento (cf. Gen 1:26; 9:6; Sab 2:23; Eclo 17:1) y San Pablo la recordará en sus cartas (cf. 1 Cor 11:7; Ef 4:24; Col 3:10). Dicha “semejanza” será aún más perfecta en el cristiano, nacido de Dios (Jn 1:12-13) y partícipe de la naturaleza divina (2 Pe 1:4). — 164 Euseb., *Hist. eccl* 3:4. — 165 Cf. Estrabón, 8:2:1. — 166

Gf. flavio josefo, *De bello iud.* 3:540: suetonio, Néro iq; dión casio, 63:16. — 167 Cf. Horacio, *Odas* 1:7:2: “bimaris Corinthi moenia.” También: Ovidio, *Meta-mor.* 5:407- — 168 Cf. Estrabón, 8:6:20. — 169 Horacio, *Epist.* 1:17:36: “Non cuivis homini contingit adire Corinthum.” También lo recuerda ESTRABÓN. 8:6:2: ου τταντός ανδρός ες Κόρινθον εσθ* ο πλουσ-. — 170 De un decreto de Claudio expulsando de Roma a los judíos habla también Suetonio: “Iudaeos impulsore Chresto assidue tumultuantes Roma expulit” (*Claudius* 25). Es de creer que se aluda al mismo decreto de expulsión que en los Hechos. Lástima que no nos dé la fecha del decreto, cosa que sería de gran importancia para la cuestión cronológica de la vida de San Pablo. Esta fecha no la da, en cambio, un historiador del siglo iv, Orosio, quien dice tomarla de Josefo: “Anno eiusdem nono expulsos per Claudium urbe iudaeos Iosephus re-fert” (*Hist.* 7:6:15). Sin embargo, en los escritos de Josefo, tal como hoy se conservan, nada se ha encontrado a este respecto; de ahí que la noticia de Orosio, autor ya demasiado tardío, sin que sea despreciable, no ofrece absoluta garantía. Claudio comenzó a reinar el 24 de enero del año 41; luego el año “nono” abarcaría desde el 25 de enero del 49 hasta el 25 de enero del 50. — 171 Cf. Séneca, *Natur. quaest.* 4 praef.; *Epist.* 104; Estacio, *Silv.* 2:7:32; Plinio, *Hist. nat.* 31:6:62; DIÓN CASIO, 60:24. — 172 Cf. Tácito, *Ann.* 15:73; 16:17. — 173 La inscripción de Delfos, en estado bastante fragmentario, fue dada a conocer y publicada en 1905 por E. BOURGUET, *De rebus Delphicis imperatoriae aetatis capita duo* (Mont-pellier 1905). Desde entonces ha sido muy estudiada, en particular por A. Deissmann, F. Prat, A. Brassac, etc. Las palabras (completadas con algunas letras que no se conservan en el original) que a nosotros principalmente interesan son las siguientes: Τιςβριος Κλαύδιος και-σαρ.. αυτοκράτωρ το κς* ττατηρ πατρίδος.. Ιούνιος Γαλλίων ο φίλος μου και ανθύπατος της Αχαΐας.. Prescindiendo de interpretaciones de detalle, entre los autores que se han dedicado a estudiar la inscripción hay completo acuerdo en estos dos puntos: que la carta está escrita siendo *Galión procónsul de Acaya*, y que está escrita después que Claudio había sido *aclamado* “imperafor” *por vieésimosexta vez* y antes de la vigésimoseptima. La cifra 26 (ks) no puede referirse a otra cosa. Estas *aclamaciones* eran un honor que se tributaba al emperador después de una victoria. Pues bien, aunque no podemos determinar exactamente el tiempo de esa “26.^a aclamación imperial”, sí que podemos hacerlo de manera bastante aproximada, con un muy ligero margen de error. Sabemos, en efecto, por una inscripción de Roma junto a “Porta Maggiore,” que en i de agosto del 52, en que fue inaugurada la conducción a Roma del “Acqua Claudia,” Claudio estaba ya en su 27 aclamación imperial: por tanto, la 26 ha de ser anterior a esa fecha. De otra parte, una inscripción encontrada en Kis (Asia Menor) une la 26 aclamación imperial de Claudio y el año 12 de su potestad tribunicia, año que sabemos abarca desde el 25 de enero del 52 al 24 de enero del 53; por tanto, combinando ambas inscripciones, deducimos que en los primeros meses del año 52, no sabemos si ya desde el principio, Claudio estaba en su 26 aclamación imperial. He dicho que “no sabemos si ya desde el principio,” pues, no obstante la inscripción de Kis, cabe aún preguntar si esa 26 aclamación imperial de Claudio habría tenido lugar ya en el año 51,0 tendría lugar en el mismo año 52. Parece casi seguro esto último, pues del cotejo de varias inscripciones se deduce que, al comenzar el año ii de su potestad tribunicia (25 enero del 51), Claudio estaba aún en la 22 aclamación imperial, y no es fácil que en el mismo año 51 se le decretaran otras cuatro aclamaciones, hasta la 26 inclusive. Sabemos, sí, que a ese mismo año pertenecen la 23 y la 24; para la 25 y la 26 no tenemos datos concretos positivos, pero podemos dar casi por cierto que, al menos esta última, si es que no también la 25, pertenecen a los primeros meses del año 52, cuando a principios de primavera se renovaban las campañas militares. Tanto más podemos dar esto por cierto, cuanto que, como sabemos por los Anales de Tácito, este año 52 fue un año de grandes éxitos para las legiones romanas. Tendríamos, pues, que la carta de Claudio está escrita en la primera mitad del año 52, y que en esas fechas era Galión procónsul de Acaya. Mas, esto supuesto, queda aún por declarar un segundo punto: el de cuándo habría comenzado y hasta cuándo duró ese proconsulado de Galión. Sin esto, nada podemos deducir en orden a la cronología paulina. Pues bien, respecto a este segundo punto, tengamos en cuenta que el cargo de procónsul era de suyo anual y que los nuevos procónsules eran nombrados a principios de la primavera, debiendo partir hacia las respectivas provincias no más tarde del mes de abril (cf. DIÓN CASIO, 60,11 y 17). Es de creer que tal sucediese en el caso de Galión. Ciertamente Galión, como parece insinuar el “amicus meus” de la carta de Claudio, es probable que no fuera de los procónsules de nombramiento ordinario (κληρωτοί), sino de los nombrados por decreto especial del emperador (αιρετοί), lo cual podía hacerse en cualquier tiempo y sin plazo fijo, por necesidades especiales de alguna provincia; sin embargo/ aun en este caso, podemos llegar a la misma conclusión, pues no es creíble, máxime siendo como era de salud delicada, que Galión se atreviese a salir de Roma entre los meses de octubre a marzo, tiempo del “mare clausum,” en que la navegación estaba llena de peligros y era prácticamente nula. Por tanto, hubo de ser entre marzo y octubre cuando embarcó para Acaya. De otra parte, su estancia en Acaya debió de ser muy breve, a juzgar por lo que dice su hermano Séneca: “. qui cum in Achaia febrem habere coepisset, protinus navem ascendit clamitans non corporis esse, sed loci morbum” (*Epist.* 104). Este “protinus navem ascendit,” huyendo del clima de Acaya, da la impresión de que pasó allí como procónsul muy poco tiempo, probablemente sin esperar siquiera al plazo corriente de un año. Si, pues, en la primavera del año 52, fecha de la carta de Claudio, era procónsul de Acaya, hubo de ser también entonces, o muy poco después, cuando tuvo lugar el encuentro con Pablo. — 174 Flavio Josefo, *De bello iud.* 2:15. Cf. también *Mishna, Nazir*, 3:6; 7:3. — 175 Esto quedaría aún más claro si fuese auténtica la recensión “occidental” del v.21, que tienen también algunos Padres: “. despidiéndose de ellos, dijo: Es absolutamente necesario que yo celebre la próxima fiesta en Jerusalén; luego volveré a vosotros, si Dios quiere.” — 176 De este templo hablan con frecuencia los historiadores antiguos. Había sido destruido por un incendio en el 356 a. C., pero reconstruido luego con magnificencia y suntuosidad aún mayores (cf. Pausanias, 4:31; Phil. Byz., *Spect. mundi* 7; Estrabón, 14:7:26; Plinio, *Hist. nat.* 36:21; Tito Liv., 1:45:2). La imagen de la diosa era una estatua en parte informe, cuya *cabeza* estaba ceñida por una torre almenada, símbolo de poder. La parte inferior estaba fajada a manera de momia egípcia, y el pecho lo tenía recubierto de numerosas mamas, símbolo de la fecundidad; de ahí el título de “multimammia” con que la designan los antiguos (cf. San Jerónimo, *Praef. in Epist. ad Ephesios*). Se decía, al igual que de algunos otros objetos sagrados del paganismo, que era una estatua no hecha por mano de hombres, sino “caída del cielo” (διοπετέζ), opinión que se recoge en los Hechos (cf. 19:3 5). — 177 Esta práctica del “exorcismo” estaba muy extendida entre los judíos. El mismo Josefo, después de decir que Salomón había recibido de Dios el poder de arrojar los demonios y que ‘había compuesto para ello fórmulas muy eficaces, añade: “Esta manera de curar está todavía muy en uso entre nosotros” (*Antiq. iud.* 8:2:5; *De bello iud.* 7:6:3). También en el Talmud se dan varias fórmulas de conjuros (cf. *Schabbath* 19:3; *Abodah Zarah* fol.12:3; *Sanhedrin* 10:1). A veces, como claramente da a entender la manera de hablar de Jesucristo, se trataba de

exorcistas verdaderos, que, por espíritu de religión y confiando en Dios, practicaban exorcismos realmente eficaces (cf. Mt 12:27; Mc 9:38); pero al lado de éstos habían surgido otros muchos, que no eran sino simples *vividores* que vagaban de una parte a otra y se preciaban de conocer fórmulas eficaces para arrojar los demonios. A esta clase debían de pertenecer los hijos de Esceva, exorcistas “ambulantes,” que iban de lugar en lugar ejerciendo su profesión. En Efeso, ciudad muy dada a la magia, esperarían encontrar campo abonado para sus planes, pues exorcismos y magia son cosas muy afines. — 178 Cf. Plutarco, *Symp.* 7:5:4; Clem. Alejandrino, *Strom.* 5:8:42. — 179 Cf. *Didaché* 14:1: “Reunidos cada día del Señor, partid el pan y dad gracias.” San Justino, / *Apol.* 67: “Y en el día que se, llama del Sol se reúnen en un mismo lugar los que habitan tanto las ciudades como los campos.; se traen el pan, el vino y agua.” También San Ignacio de Antioquía?. (*Ad Magn.* 9) habla de que los cristianos no celebramos ya el sábado, sino el domingo. — 180 En tiempos posteriores sabemos que se hacía en las primeras horas de la mañana. Cf. San Cypriano, *Epist.* 63:15: “Celebramos la eucaristía como sacrificio *matinal*, a pesar de que fue instituida por la tarde, porque en ella recordamos la resurrección del Señor.” Y Plinio el Joven, en su carta a Trajano (a. 111-112), habla de una reunión que solían hacer los cristianos “*stato die ante lucem*” (*Epist.* 10:96). — 181 Algunos códices añaden en el v. 15: .”hasta Samos, y habiendo hecho escala en Troglilio, al otro día.” Hay autores que consideran esta variante como auténtica, y ciertamente es del todo verosímil. *Trogilio* está en el continente asiático, en la punta más occidental del promontorio que se extiende frente a la isla de Samos. — 182 Cf. J. Dupont, *Le discours de Milet, testament pastoral de S. Paul* (París 1962). — 183 Hay autores, y entre ellos algunos Santos Padres, como San Jerónimo y San Agustín, que, en vez de “iglesia de Dios,” prefieren la lección “iglesia del Señor,” como tienen bastantes códices. En ese caso, la divinidad de Jesucristo no quedaría tan claramente afirmada. Creemos, sin embargo, que debe preferirse la lección “iglesia de Dios,” que es la que tienen la mayoría de los códices y está más en consonancia con la manera de hablar de San Pablo, quien emplea frecuentemente dicha expresión (1 Cor 1:2; 10:32; 11:16.22; 15:9; 2 Cor 1:1; Gal 1:13; i Tes 2:14), mientras que no se emplea nunca la expresión “iglesia del Señor,” y sólo una vez la más o menos equivalente “iglesia de Cristo” (Rom 16:16). La lección “iglesia del Señor” parece una corrección de la primera, sustituyendo “Señor” a “Dios,” para evitar hablar de la “sangre de Dios,” cosa que a algún lector le debió de parecer demasiado fuerte. Modernamente algunos autores, como H. Conzelmann y K. Lake, a los que se inclina también el P. Leal, proponen otra interpretación, sobrentendiendo el sustantivo *uïou*, y traducen: “.la Iglesia de Dios, que El adquirió con la sangre de su propio Hijo.” El término 16105 vendría a ser equivalente del hebreo *yahid* (unigénito, predilecto), que los LXX traducen por *αγαπῆτός* y *μονογενής*. Pero tal elipsis no tiene apoyo positivo en los textos escritos conocidos. Sobre el término “iglesia” y su significado concreto, ya hablamos al comentar Act 5:11. — 185 La expresión “encadenado por el Espíritu” (*δεδεμένους τοῦ πνεύματος*) no es clara. Alude, sin duda, a que va a Jerusalén como *forzado por un impulso interior al que no puede resistir*; pero ¿se refiere a un impulso del Espíritu Santo o a un impulso de su propio espíritu? La cosa es dudosa. En este último caso, habría que traducir: “encadenado en el espíritu.”¹⁸ 5 La recensión “occidental” añade: y *Mira*, que estaba un poco más al este y era la capital de Licia y el principal puerto de aquella región. En Mira atracará el barco de Pablo cuando va prisionero camino de Roma (cf. 27:5). — 186 En este sentido entiende el término Eusebio, al aplicarlo a ciertos predicadores ambulantes que continuaban la obra de los apóstoles: “*Relicta patria peregre proficiscentes munus obibant evangelistarwn, iis qui fident sermonem nondum audivissent Christum praedicare et sacrorum evangeliorum libros tradere ambitiose satagentes. Hi postquam in remotis qui-busdam ac barbaris regionibus fundamenta fidei iecerant, aliosque pastores constituerant et novellae plantationis curam iisdem commiserant, eo contenti ad alias gentes ac regiones, co-mitante Dei gratia ac virtute, properabant*” (*Hist. eccl.* 3:37). Y más adelante, hablando de Panteno, que deja Alejandría y marcha a predicar a la India, le da el nombre de *evangelista*: “*Complures erant tunc evangelistae sermonis Dei, qui divina quadam aemulatione succenssi, apostolorum exemplo studium suum conferre ad aedificationem fidei et ad incrementum verbi divini properabant. Ex quorum numero Pantaenus ad Indos usque penetrasse dicitur.*” (*Hist. eccl.*). — 187 Según la recensión “occidental,” el hospedaje prestado por Mnasón no habría sido en Jerusalén, sino en una parada del trayecto: “. nos condujeron a casa de los que nos habían de hospedar; y, llegados a cierto pueblo, estuvimos en casa de Mnasón, chipriota, antiguo discípulo; y saliendo de allí, llegamos a Jerusalén.” La Vulgata latina, con la que concuerda en sustancia la versión siríaca Peshitta, supone que Mnasón acompaña al grupo de Pablo ya desde Cesárea, aunque tenía su domicilio en Jerusalén. — 188 Cf. *Mishna, Nazir* 1:3; Flavio Josefo, *De bello iud.* 2:15:1. — 189 Para podernos formar idea de esta escena, tengamos en cuenta que el *templo de Jerusalén* no estaba compuesto de una sola pieza, al estilo de nuestros templos cristianos. Lo constituían todo un conjunto de edificaciones y atrios, que rodeaban el relativamente pequeño edificio del santuario (vaos) o templo propiamente dicho. Empezando de fuera a dentro, se encontraba primeramente el *atrio de los gentiles*, flanqueado al oriente por el *pórtico de Salomón* (cf. 3:11; 5:12) y al sur por el *pórtico real* o de Herodes, quien lo había reconstruido suntuosamente. En este atrio podían entrar incluso los paganos y era lugar de cita de cuantos residían o estaban de paso en Jerusalén, judíos o gentiles; algo parecido a lo que era el foro en las ciudades romanas o el agora en las griegas. Sobre todo con ocasión de las fiestas se convertía en un verdadero mercado público, con tiendas de toda clase de artículos, particularmente de aquellos que se necesitaban para los sacrificios litúrgicos (cf. Jn 2:14-16). Una balaustrada de piedra, en la que inscripciones latinas y griegas recordaban a los gentiles la prohibición de seguir adelante bajo pena de muerte, delimitaba esa zona, de la no accesible a los paganos. A continuación, pasando esa balaustrada y subiendo unos escalones, se llegaba al *atrio interior*, protegido por gruesos muros y subdividido en dos partes: *atrio de las mujeres* y, un poco más adentro, *atrio de los israelitas*, al que sólo tenían acceso los hombres. Entre el *atrio de los gentiles* y el *atrio interior* había 10 puertas (cf. FLAVIO JOSEFO, *De bello iud.* 5:5:2), entre las que sobresalía, mirando a oriente, la llamada puerta de Nicanor, que parece ser la misma que se llamaba también *Hermosa* (cf. 3:2). Del *atrio de los israelitas*, subiendo aún más, se llegaba al *atrio de los sacerdotes*, donde estaba el altar de los holocaustos al aire libre. Finalmente, subiendo aún unos peldaños, se entraba en el templo propiamente dicho o *santuario*. En el mismo recinto donde estaban estas edificaciones, que en su conjunto constituían el templo, estaba también la torre o fortaleza Antonia, precisamente en el ángulo noroeste. Esta fortaleza, reconstruida por Herodes sobre otra anterior de tiempo de los Macabeos, era sede de la guarnición romana de servicio en Jerusalén, y tenía acceso directamente al atrio de los gentiles. Josefo, hablando de ella, da algunos datos de gran utilidad para reconstruir nuestra escena: “Por la parte donde se unía con los pórticos del templo, tenía a ambos lados escaleras, por donde bajaban los soldados de guardia., y se distribuían con sus armas a lo largo de los pórticos, durante las solemnidades, vigilando para que el pueblo no tramase revoluciones” (*De bello iud.* 5:5:8). — 190

De este episodio habla Josefo en dos ocasiones (*De bello iud.* 2:13.5; *Antiq. iud.* 20, 8:10), aunque exagerando las cifras, como de costumbre, e incluso contradiciéndose (cf. nota a 5:36). Los “sicarios” eran los más fanáticos de entre los nacionalistas judíos, llamados así porque solían llevar un puñal (*sica*) escondido bajo el manto. — 191 Cf. *Digesto* 48:18:1. — 192 Cf. Dión Casio, 60:17. — 193 En el caso de Jesús, al menos por lo que se refiere a la sesión preliminar, ésta tuvo lugar en el mismo palacio del sumo sacerdote (cf. Mt 26:57). Pero, de ordinario, las sesiones del sanedrín se celebraban en un local destinado a este objeto, llamado por Josefo “sala del Consejo” (ἡ βουλή, το βουλευτήριον), y por la Mishna “sala de la piedra cuadrada” (*lishka haggazith*), aunque no sabemos dónde estaba exactamente esa sala (cf. JOSEFO, *De bello iud* 5:4.2; 6:5.3; Mish., *Middoth* 5:4; *Pea* 2:6; *Sanh.* 11:2). Generalmente, los autores suponen que estaba en el ángulo sudoeste del *atrio interio* del templo, pero la localización no es segura. Hay, además, otra noticia en el Talmud de que, “cuarenta años antes de la destrucción del templo, el sanedrín se trasladó de la sala de la *piedra Cuadrada* a las mansiones” (*Sabbath* 153; *Sanh.* 41a; Abada *zara* 8b). Tampoco sabemos dónde estaban estas “mansiones” o estancias (*chanoth*). — 194 *Contra Pelag* 3:4. — 195 Flavio Josefo, *De bello iud.* 2:17:9. De este Ananías que fue sumo sacerdote del 4 al 59, habla además Josefo en otras varias ocasiones, pintándole como hombre codicioso violento (cf. *Antiq. iud.* 20:5:5; 20:8:9; 20:9:2). — 196 Causa extrañeza el que, dentro mismo del judaísmo, hubiese quienes negasen un dogma tan fundamental como es el de la resurrección de los muertos, sin que por eso quedasen excluidos de la sinagoga. Mas téngase en cuenta que, respecto de la vida de ultratumba, incluso el pueblo elegido hubo de vivir por mucho tiempo en casi completa oscuridad. ¡Cuánto camino hubo que andar hasta llegar a la doctrina terminante de Jesucristo, de resurrección con nuestros propios cuerpos, unos para vida gloriosa en el cielo, y otros para vida de tormentos en el infierno! (cf. Mt 24:31; Jn 5:29). En un principio, el mismo pueblo de Israel apenas disponía de otros datos que el de la “supervivencia” de las almas en el *scheol*, donde éstas llevaban una vida lánguida y triste, sin comunicación alguna con los hombres ni con Yahvé (cf. Gen 37:35; Núm 16:30; Sal 87, 11-13; Is 38:10-20; Job 10:21-22). En algunos salmos hallamos ya algo más: el salmista expresa su firme confianza de que Yahvé le librará del *scheol* y podrá vivir perpetuamente unido a él (cf. Sal 15:7-11; 48:16; 72:23-28). Es el primer chispazo revelador de la gran verdad de la resurrección. En Sab 3:1-7 se desarrollará más la idea, y se hablará ya claramente de la vida eternamente dichosa de los justos cerca de Dios. Daniel y el autor del segundo libro de los Macabeos añadirán explícitamente el dato de la resurrección de los cuerpos (Dan 12:2; 2 Mac 7:11; 12:43-44), dato que para una mente judía apenas añadía nada nuevo a lo dicho en el libro de la Sabiduría, pues no era fácil que concibieran una vida dichosa sin que el cuerpo estuviera unido al alma. — 197 Cf. *Mishna, Nedarim* 5:6; 9:1. — 198 Algunos códices de la recensión “occidental,” a los que sigue también la Vulgata, añaden a continuación del v.24: “Porque temía que los judíos lo raptaran y lo mataran, y cayese sobre él la calumnia de que había aceptado dinero.” Si esta lección fuese auténtica, que daría todavía más claro el porqué de tan extraordinario despliegue de fuerzas militares para defensa de Pablo. Sin embargo, es una variante que falta en los mejores códices, ni hay motivo para sospechar que el tribuno temiese una tal acusación (cf. 24:6-7). — 199 cf. Flavio Josefo, *Antiq. iud.* 20:8:5-9; *De bello iud.* 2:13:2; Tácito, *ffisí.* 5:9; *Annal* 12:54; Suetonio, *Claudius* 28. — 200 El inciso “y quisimos juzgarLe.. se presentaron a tí” (v.6b-7) falta en los mejores códices, y su autenticidad es dudosa. No está, pues, claro si Tértulo aludió o no en su discurso a la actuación de Lisias. — 201 Cf. Flavio Josefo, *Antiq. iud.* 20:7:1-2. — 202 Esta destitución de Félix, a quien sucede Festo, es otro de los puntos base, igual que la muerte de Herodes (12:23) y el encuentro con Galión (18:12) para la cronología paulina. En efecto, es casi seguro que Festo, muerto durante el cargo (cf. Josefo, *Antiq. iud.* 20:9:1), inició su mandato en el año 60, probablemente entrado ya el verano. Esto último se desprende con bastante claridad de la narración de los Hechos, pues no mucho después de su llegada a la provincia (cf. 25:1.6.13) empieza el viaje de Pablo a Roma (cf. 27:1), y cuando llegan a Greta eran ya los comienzos del invierno (cf. 27:9). En cuanto a que esto sucediese en el año 60, la cosa no es ciertamente tan fácil de probar. Hay autores que ponen la destitución de Félix en el año 55, apoyándose en un testimonio de Josefo confrontado con otro de Tácito. Dice, en efecto, Josefo (*Antiq. iud.* 20:8:9) que Félix fue llamado a Roma por Nerón debido a ciertas acusaciones de los judíos de Cesárea, y que pudo evitar el castigo gracias a la intervención de Palante, que gozaba de extraordinaria influencia en la corte; ahora bien, según Tácito (*Ann.* 13:14), Palante cayó en desgracia de Nerón pocos meses después de la elección de éste como emperador (13 oct. del 54), luego también Félix hubo de ser destituido por entonces. De esta opinión son ya, en la antigüedad, Eusebio y San Jerónimo. Sin embargo, dicha opinión es difícilmente sostenible. Aparte su imposible armonización con la data del 52 para el encuentro con Galión en Corinto, tampoco se armoniza con otros datos de Josefo y de los Hechos. En efecto, según Josefo, Félix fue nombrado procurador al fin ya del reinado de Claudio (*Antiq. iud.* 20:7:1-2; cf. Tácito, *Htst.* 5:9), hasta el punto de que todas las cosas referentes a su administración las enmarca bajo el reinado de Nerón, sucesor de Claudio (cf. *Antiq. iud.* 20:8:5-9; *De bello iud.* 2:13:2-7); de otra parte, cuando San Pablo se encuentra con Félix, es decir, dos años antes de su destitución (cf. 24:27), éste llevaba ya “muchos años” de procurador (cf. 24:10), no siendo fácil que ese término “muchos” incluya menos siquiera de cuatro o cinco años. Si, pues, Félix fue nombrado procurador al final ya del reinado de Claudio (f 13 oct. del 54), difícilmente podemos poner su destitución antes del 60, o a lo sumo el 59. Ni puede ponerse después de esa fecha; pues en otoño del 62 vemos ya actuando de procurador en Judea a Albino, el sucesor de Festo (cf. Josefo, *De bello iud.* 6:5:3), constándonos, además, que entre la muerte de Festo y la llegada de Albino pasaron varios meses, tiempo precisamente que aprovechó el sanedrín para dar muerte a Santiago, cosa que irritó a Albino (cf. Josefo, *Antiq. iud.* 20:9:1). *Lo mas proa*Die es que esa intervención ae raíame en ravor ae renx, ae que naoia Josefo, sea una de sus acostumbradas confusiones (cf. 5:36; 21:38); o que Palante, caído en desgracia hacia el 55, volviese de nuevo a granjearse el favor del emperador, como sucedió, v.gr., a Burro, otro de los personajes influyentes de entonces (cf. TÁCITO, *Ann.* 13:23; 14:7; 15:5i). — 203 Había un proverbio romano muy claro a este respecto: “Quae acta gesta sunt a procuratore Gaesaris, sic ab eo comprobantur, atque si a Gaesare ipso gesta sunt” (Ulpiano, *De offic. Procuratoris*). — 204 El César en aquel entonces era Nerón (13 oct. del 54-9 jun. del 68). Sabido es que, a partir de Octavio Augusto, los títulos de “César” y de “Augusto” (cf. v.21) se empleaban como título imperial. También, a partir de Calígula, comenzó a emplearse el título “Señor” (cf. v.26), que fue adquiriendo cada vez más un carácter sagrado, hasta que Domiciano se hizo llamar “señor y dios nuestro” (cf. Suetonio, *Domitianus* 13; Tácito, *Ann.* 2:87). El título designaba, a lo que parece, el poder universal y absoluto del emperador, a quien se atribuían prerrogativas más o menos divinas. **Fue un título que los primitivos cristianos gustaban de aplicar a Jesucristo** (cf. 11:20-21). En el *Martyrium Polycarpi* (VIII,2), de mediados del siglo π , parece tener ya claramente este carácter sagrado, de ahí que el santo obispo se niegue resueltamente

a secundar los deseos de los que trataban de persuadirlo a que dijese : *César el Señor*, y así salvar la vida. — 205 Juvenal, Sat. 6:156-160. No sin razón se ha llamado a Berenice la “pequeña Cleopatra.” Viuda a los veintiún años de un tío suyo, rey de Calcis, fue a vivir con su hermano Agripa, corriéndose muy pronto el rumor de la vida incestuosa de los dos hermanos (Josefo, *Antiq. iud.* 20:7:3). Para evitar críticas se casó en segundas nupcias con Polemón, rey de Cilicia; pero lo abandonó a los pocos meses, volviéndose de nuevo al palacio de Agripa, Cuando estalló la guerra judía, siguió muy de cerca a Vespasiano y a Tito, e incluso se decía que éste le había prometido tomarla por esposa (cf. Suetonio, *Tiús* 7:1; Tácito, *Hist.* 2:81). Terminada la guerra, siguió a Tito a Roma, viviendo en el mismo palacio imperial, no sin gran escándalo del pueblo romano, por lo que Vespasiano la mandó alejar de la ciudad (Dión Casio, 66:15). Muerto Vespasiano y elegido Tito emperador, de nuevo se presentó en Roma, pero también el nuevo emperador hubo de mandarla marchar: “Berenu-cem statim ab urbe dimisit, invitus invitam” (Suetonio, *Tiús* 7.2). — 206 Cf. Flavio Josefo, *Antiq. Iud.* 19:9:1-2; 20:7:1-3; 20:9-7; *De Bello Iud.* 2:16:1-4; 4:1.1-3; Tácito, *Hist.* 5:1, — 207 Cf. Flavio Josefo, *De bello iud.* 2:16:4; Salustio, *Yugurta* 78; Silio Itál., *Pun.* 3.320. — 208 Se designaba así a toda la costa del Mediterráneo situada entre Grecia, Italia y África (cf. Ptolomeo, 3:15:1; Pausanias, 5:25:3; Ovidio, *Trist.* 1:11:4). — 208* M. Guarducci, S. Paoío *e gli scavi archeol. a Malta*: Arch. Class. 19 (1967) 177-83. — 209 M. Adinolfi, S. Pao/o a *Pozzuoli* (Brescia 1969). — 209* Cf. Cicerón, *Ad Attic.* 1:13:1; 2:10:12. — 210 Hay bastantes códices cuya lectura del v.16 es interesante a este respecto^ “Guando entraron en Roma, el centurión entregó los presos al prefecto del campamento τῷ στρατο-τρεδάρχῳ), permitiendo a Pablo..” Ese “prefecto del campamento” sería el “praefectus castrorum,” de que hablan los autores romanos, y que ordinariamente se entendía del prefecto de los pretorianos, cuyo campamento estaba situado cerca de la vía Nomentana, y al que se llama todavía hoy Castro Pretorio. Sin embargo, un manuscrito latino (cod. *Gigas*) traduce el στρατοτρεδάρχῳ por “princeps peregrinorum,” con lo que da a entender que se trataría del prefecto de los milites *peregrini*, campamento éste situado entre el Celio y el Palatino, y destinado sobre todo a los soldados de paso. A este campamento habría ido primeramente Pablo, quizá porque en él era donde tenían que alojarse el centurión y los soldados de escolta. La cosa es verosímil, aunque de la existencia de este campamento no tenemos noticias ciertas hasta el siglo ni, sin que haya pruebas de que ya existía en tiempos de Pablo. En todo caso, fuese o no fuese primeramente al “castra peregrinorum,” parece cierto que muy pronto hubo de presentarse en el campamento de los pretorianos. — 211 No conocemos testimonios directos de los autores romanos que hablen de plazo máximo para las detenciones preventivas. Con todo, es de creer que hubiese alguna legislación al respecto. De hecho, sabemos de un papiro (BGU Ó28r) en que se alude a una disposición de Nerón señalando el plazo en que acusado y acusadores debían comparecer en Roma, cuando se trataba de causas trasladadas de provincias: “. et accusatoribus et reis in Italia quidem novem menses dabuntur, transalpinis autem et transmarinis annus et sex menses.” Él texto del papiro está incompleto, y no sabemos qué pasaba si reo o acusadores no se presentaban dentro del plazo fijado; es de creer, sobre todo por lo que se refiere a la no comparecencia de los acusadores, que esto estuviese en relación con la concesión de la libertad al acusado (cf. H. J. Cadbury, *Beginnings* t.5 33-334).

Epístolas Paulinas.

Introducción.

Cuando los corintios, desorbitando las cosas, toman a Pablo, o. a Apolo, o a Gefas, por maestros y como fundadores de sectas religiosas, Pablo protesta con vehemencia y dice que esa prerrogativa es de Cristo, único “fundamento” sobre el que es lícito edificar (cf. 1 Cor 1:11-17; 3:5-11.21-23). Pero, salvada esta diferencia fundamental, es un hecho que nadie como Pablo ha logrado imprimir en el cristianismo rasgos tan marcados y característicos. Para todo pensador cristiano, el estudio de sus cartas se hace insustituible.

I. Biografía de San Pablo.

No pretendemos aquí escribir una vida de San Pablo, sino dar sólo las líneas maestras que nos sirvan de ayuda para entender mejor sus epístolas.

Actualmente, entre los que se dedican a estudiar a San Pablo, hay una marcada tendencia a mirar casi exclusivamente al Pablo *teólogo*, sin atender gran cosa a perfilar y concretar los hechos de su vida. Pero no olvidemos el estudio del *Pablo histórico*, pues toda su teología está encerrada en escritos ocasionales, que responden a situaciones muy concretas de su vida, sin cuyo conocimiento y estudio previo no será fácil medir el alcance de muchas de las frases y expresiones paulinas.

Nos valdremos para nuestro trabajo no sólo del libro de los Hechos y de algunos datos de la **tradición, sino también de esas mismas epístolas**, que, además de su gran riqueza doctrinal, tienen un extraordinario valor autobiográfico. Hoy son bastantes los críticos que rebajan mucho el valor histórico del libro de los Hechos, con lo que se hace más difícil componer una biografía de Pablo; sin embargo, como ya expusimos en la introducción al libro de los Hechos, nada hay que nos autorice a suponer que Lucas en su libro desfigura sustancialmente los acontecimientos, no obstante reconocer que su intención no es puramente histórica, sino más bien **apologético doctrinal**.

1. El fariseo perseguidor de la Iglesia.

Pablo nace en Tarso de Cilicia (Act 9:11; 21:39; 22, 3,) de familia judía allí residente, adicta al fariseísmo (Act 23:6; Rom 11:1; Flp 3:5). Es probable que sus antepasados procedieran de Císcala, en Galilea, a juzgar por algunas noticias, aunque no muy seguras, de la tradición ¹.

En el libro de los Hechos aparece en un principio con el nombre de Saulo ², nombre que es cambiado por el de Pablo a raíz de su primer gran viaje misional, después de la conversión del procónsul de Chipre, Sergio Pablo (Act 13:7-12). En las epístolas aparece siempre con el nombre de Pablo. Desde tiempos antiguos se ha venido discutiendo si fue en esa ocasión de la evangelización de Chipre cuando tomó el nombre de Pablo, en recuerdo de la conversión del procónsul, o tenía ya ambos nombres desde los días de su nacimiento. San Jerónimo y San Agustín se inclinaban a lo primero; Orígenes, en cambio, y con él la inmensa mayoría de los autores modernos, sostienen lo último. Esta opinión de Orígenes la juzgamos mucho más probable, como ya explicamos al comentar Act 13:9.

Otra cosa que llama la atención es que Saulo-Pablo, un judío de Tarso, poseyera desde su nacimiento la condición de “ciudadano romano.” Sin embargo, del hecho no cabe dudar (Act 22:25-28; cf. 16:37-39; 23:27; 25:10-12); lo que ya no está claro, conforme indicamos al comentar Act 22:28, es cómo los antepasados de Pablo habían adquirido ese derecho de “ciudadanía.”

Sobre la educación de Pablo, en sus grados, como hoy diríamos, de enseñanza elemental y media, no tenemos datos precisos. Es de creer, si es que en Tarso había sinagoga judía y la consiguiente escuela aneja, que fuera en esa escuela donde recibiera su primera formación cultural. Ni parece probable, contra lo que opinan muchos, que asistiera a las escuelas públicas de la ciudad, de retórica o filosofía, entonces muy florecientes; ³ se oponía a ello el acendrado fariseísmo de su familia, del que él mismo se jacta (Act 22:3; 23:6; Gal 1:14; Flp 3:5). Es interesante a este respecto la respuesta que se da en el Talmud a un judío que preguntaba si, una vez estudiada la Ley, podía estudiar la sabiduría griega. Se comienza por recordarle el mandato de Dios a Josué de que “el libro de la Ley no se apartara nunca de su boca y lo tuviera presente día y noche” (Jos 1:8), y luego se añade: “Vete y busca qué hora no sea ni de día ni de noche, y conságrala al estudio de la cultura griega”⁴. La razón que suele alegarse, de que Pablo sabe escribir bien en griego, cita autores griegos (Act 17:28; 1 Cor 15:33; Tit 1:12) y conoce las costumbres e ideas griegas (Act 17:22-31; 1 Cor 9:24-27; 12:14-26; Ef 6, 14-17), no prueba gran cosa; pues, de inteligencia despierta, toda esa cultura podía adquirirla perfectamente con la observación y trato social, sin necesidad de suponer que frecuentó las escuelas paganas.

Al mismo tiempo que recibía esta su primera formación cultural, Pablo aprendió también, quizás en casa de su propio padre, un trabajo manual, el de “fabricante de tiendas” (cf. Act 18:3). Era norma rabínica que el padre debía enseñar a su hijo algún oficio, y que “quien no enseñaba a su hijo un oficio, le enseñaba a ser ladrón”⁵. Es natural, pues, que el padre de Pablo, celoso fariseo, quisiera seguir estas normas. A lo largo de su ministerio apostólico, después de convertido, Pablo hubo de ejercer con frecuencia este oficio a fin de ganarse el sustento y no ser una carga para sus fieles (cf. Act 20:34; 1 Cor 4:12; 2 Cor 11:7-12; i Tes 2:9; 2 Tes 3:8).

Por lo que respecta a la formación cultural, que podríamos llamar superior, Pablo se traslada a Jerusalén, teniendo por maestro al célebre Rabbán Gamaliel (Act 22:3), de cuya fuerte personalidad ya hablamos al comentar Act 5:34. Esta época de la vida de Pablo debe tenerse muy en cuenta, pues probablemente su formación rabínica influyó bastante en su modo de investigar la Escritura, a veces un poco desconcertante para nosotros (cf. Rom 10:6-9; 1 Cor 9:9; 2 Cor 3:7-18; Gal 4:21-31). No sabemos cuánto tiempo pasó en Jerusalén escuchando las lecciones de Gamaliel, ni a qué edad llegó a la ciudad santa. La manera de hablar del Apóstol, al aludir a esta época de su vida, da la impresión de que fue a Jerusalén todavía muy joven, pues dice que allí *creció y se educó*., y que en ella *vivió desde la juventud* (Act 22:3; 26:4). Lo que sí parece claro es que estos años de estancia de Pablo en Jerusalén no coincidieron con los de la vida pública de Jesucristo, pues, de lo contrario, apenas es concebible que la noticia de las nuevas doctrinas no llegara hasta Pablo y que a ello no se aludiera alguna vez en sus epístolas. Esto nos obliga a establecer una de estas dos suposiciones: o la estadia de Pablo en Jerusalén para sus estudios fue anterior a los años de la vida pública de Jesucristo, habiendo abandonado luego la ciudad y volviendo de nuevo a ella años más tarde, puesto que allí se halla cuando la lapidación de Esteban (Act 7:58-60); o no fue a cursar sus estudios a Jerusalén sino después de haber muerto ya Jesucristo.

La primera hipótesis es la tradicional y, también hoy, la más corriente entre los autores; sin embargo, todo bien pensado, más bien nos inclinamos a la segunda, que es también la de A. Wikenhauser, J. Cambier y otros. El texto de los Hechos da la impresión de que efectivamente la vida de Pablo transcurrió ya de modo estable en Jerusalén a partir de la época de sus estudios (cf. Act 22, 3-5; 26:4-5), ni hay el más leve indicio de lo contrario. Tampoco creemos sea insuperable la dificultad cronológica. Pudo ir a Jerusalén hacia los dieciséis-dieciocho años, inmediatamente después de morir Jesucristo, y cuando la muerte de Esteban (Act 7:58), apenas terminados sus estudios, tener entre los veintidós y veinticinco años. Ahí, en Jerusalén, parece que tenía una hermana casada (cf. Act 23:16).

Pero sea de todo eso lo que fuere, lo que sí sabemos cierto es que, estando en Jerusalén, **su fervor y entusiasmo por la Ley era apasionado**, interviniendo cuando la muerte de Esteban (Act 7, 58-60) y aventajando a sus compatriotas en el celo persecutorio **contra la naciente comunidad cristiana** (Act 8:3; 9:1-2; 22:4-5; 26, 9-12; Gal 1:13-14). Algunos autores han supuesto incluso que Pablo llegó a formar parte del sanedrín; cosa, sin embargo, que no juzgamos probable, como ya explicamos al comentar Act 7:58.

2. Conversión y primeras actividades del convertido.

La conversión de Pablo es narrada tres veces en los Hechos (9:1-19; 22:4-16; 26:10-18), y una en Gal 1:13-17. No necesitamos recordar aquí las circunstancias de este

acontecimiento, de tanta trascendencia en la historia del cristianismo, pues son de todos conocidas y ya tratamos de ello al comentar los pasajes bíblicos respectivos. Notemos únicamente, en descargo del perseguidor convertido en apóstol, que Pablo procedía de buena fe en su celo persecutorio contra los cristianos, a los que consideraban apóstatas de la auténtica Ley divina y, por consiguiente, culpables. Lo dice él mismo de varias maneras (Act 26:9; Flp 3:6; 1 Tim 1:13; cf. Act 3:17). No era, pues, su pecado un pecado contra el Espíritu Santo (cf. Mt 12:31).

Una vez convertido, de temperamento fogoso como era, no pudo permanecer inactivo. Durante “algunos días,” en las reuniones sinagogaes de los judíos de Damasco, comenzó a predicar la nueva fe, con gran asombro de sus antiguos correligionarios (Act 9:19-21). Sin embargo, este primer ensayo de apostolado fue muy breve, y enseguida “se retiró a la Arabia” (Gal 1:17), sin duda, para rehacer su espíritu sobre la base de los nuevos principios que la fe en Jesucristo había traído a su alma; una especie de “ejercicios espirituales,” algo parecido a lo de San Ignacio en Manresa y San Francisco en el monte Alvernia. No sabemos cuánto tiempo duró la estancia en Arabia; es posible que un año entero, o quizás más. Sólo sabemos que, después de este retiro en Arabia, volvió a Damasco (Gal 1:17), donde prosiguió su predicación de la nueva fe (Act 9:22-25), y que entre las tres etapas: primera predicación en Damasco retiro en Arabia, segunda predicación en Damasco, forman un total de tres años (Gal 1:18).

De Damasco, perseguido por los judíos, que trataban de quitarle la vida (Act 9:23-25; 2 Cor 11:32-33), subió a Jerusalén (Gal 1:18). En la ciudad santa se encontró con gran desconfianza hacia él por parte de los fieles, que no creían en su conversión, siendo Bernabé quien logró aclarar las cosas e introducirle hasta los apóstoles (Act 9:26-27). Muy pronto **comenzó a predicar con valentía la nueva fe a los judíos**, siendo también aquí perseguido por éstos, y habiendo de retirarse a Tarso, su patria, en espera de la hora de Dios (Act 9:28-30).

La actividad de Pablo en Tarso nos es totalmente desconocida. Es posible, conforme opinan muchos, que se dedicara a la predicación, no solamente en Tarso, sino también en sus alrededores e incluso en la zona de Antioquía (cf. Gal 1:21; Act 15:41); pero no parece haber duda de que su actividad principal debió de ser por entonces todavía interna. Y así, en esta etapa de espera, pasó Pablo en Tarso varios años, probablemente no menos de cuatro, hasta que un día Bernabé, su antiguo introductor ante los apóstoles, que le conocía bien, fue a buscarlo para que le ayudara en la evangelización de Antioquía (Act 11:25-26). Juntos trabajaron allí “por espacio de un año,” y juntos suben luego a Jerusalén para llevar a los fieles de aquella iglesia una colecta de los fieles antioquenos (Act 11, 29-30).

3. Los tres grandes viajes misionales.

Llegaba la hora señalada por Dios. A Pablo se le había dicho, en la fecha misma de su conversión, que había sido **elegido para llevar la luz del Evangelio** sobre todo a los gentiles (Act 9:15; 26:17-18); pero hasta este momento la cosa apenas pasaba de una promesa. Es ahora, a la vuelta del viaje a Jerusalén (Act 12:25), cuando la promesa se va a convertir en realidad. El punto de partida es una orden del Espíritu Santo a la iglesia de Antioquía reunida **en un acto litúrgico**, mandando que separasen a Bernabé y a Saulo “para la obra a que los había destinado,” es decir, como aparece claro del contexto, para la evangelización de los gentiles (Act 13:1-3). Vemos que, al igual que en otras ocasiones

de importancia excepcional para el desarrollo de la Iglesia (cf. Act 2:1-4; 8:29; 10:19), también aquí es el **Espíritu Santo quien señala el momento oportuno**.

Con esto comienza el primero de los tres grandes viajes misionales de Pablo, cuya descripción encontramos bastante detallada en Act 13:4-14:28, con el siguiente recorrido: *Antioquía-Chipre (Sala-mina-Pafos)-Perge-Antioquía de Pisidia-Iconio-Listra-Derbe = Lis-tra-Iconio-Antioquía de Pisidia-Per ge-Atalia-Antioquía*. Pablo iba acompañado de Bernabé y, hasta Perge, también de Juan Marcos. No nos detenemos a referir los incidentes de este viaje, pues ya lo hicimos en su lugar respectivo al comentar el libro de los Hechos. Diremos únicamente que el recorrido, incluyendo ida y regreso, abarca más de 1000 kilómetros y que, a juzgar por lo que puede, deducirse del texto bíblico, los misioneros emplearon no menos de cuatro años.

El resultado fue consolador; y cuando los misioneros, de vuelta en Antioquía, reunieron a la comunidad cristiana para “contar cuánto habían hecho Dios con ellos y cómo habían abierto a los gentiles la puerta de la fe” (Act 14:27), produjeron en aquella comunidad gran alegría. Pero no todos, entre los seguidores de la nueva fe, participaban del mismo entusiasmo: un fuerte movimiento judaizante, que partía de Jerusalén, pretendía exigir a los cristianos procedentes del gentilismo la aceptación de la circuncisión y la observancia de la Ley mosaica (Act 15:1; cf. 11:1-2). Pablo y Bernabé se resistían, y la cuestión, evidentemente gravísima, hubo de ser llevada a los apóstoles. En Jerusalén se discutió ampliamente el asunto, con especial intervención de Santiago, dando la razón a Pablo y a Bernabé, aunque imponiendo ciertas limitaciones en la práctica sugeridas por Santiago (Act 15:2-31; Gal 2:1-10). Es lo que suele denominarse “el concilio de Jerusalén.” No se calmaron, sin embargo, los de la corriente judaizante con este decreto de los apóstoles, sino que seguirán oponiéndose a la libertad predicada por Pablo; y, ya que no puedan exigir a los gentiles que se convierten la observancia de la Ley mosaica, pretenderán que, al menos a los convertidos judíos, se les exija que sigan observándola estrictamente (cf. Act 21:20-26). Ello motivará un serio incidente entre Pedro y Pablo, conocido con el nombre de incidente de Antioquía (cf. Gal 2:11-15), que comentamos en su lugar correspondiente.

Poco después de este incidente de Antioquía, Pablo emprende su segundo gran viaje misional, descrito en Act 15:40-18:22. Esta vez va acompañado de Silas, y, desde Listra, también de Timoteo, habiéndose separado de Bernabé por ciertas diferencias respecto de Juan Marcos (Act 15:36-40). El recorrido es mucho más largo que el del primer viaje: *Antioquía-Derbe-Listra (Iconio-Antioquia de Pisidia)-Frigia y Galacia-Tróade-Filipos-Tesalónica-Berea-Atenas-Corinto = Efeso-Cesárea-Jerusalén-Antioquía*. Los resultados, no obstante las inmensas dificultades y a veces fracasos, como en Atenas, fueron, en general, espléndidos, surgiendo las florecientes cristiandades de Filipos, Tesalónica, Corinto, etc., a las que más tarde Pablo dirigirá algunas de sus cartas. A juzgar por los datos que nos suministra el texto bíblico, podemos calcular que este viaje debió de durar alrededor de los tres años.

De vuelta en Antioquía permanece allí sólo muy poco tiempo, emprendiendo enseguida su tercer gran viaje misional. Este viaje está descrito en Act 18:23-21:16, y, a grandes líneas, tiene un recorrido que casi coincide con el del viaje anterior, sin tocar apenas ciudades nuevas; aunque con la diferencia de que en el viaje anterior Pablo prolonga su estancia sobre todo en Corinto (Act 18:11), mientras que ahora será Efeso el centro de sus actividades, deteniéndose en ella por espacio de tres años (Act 19:8.10.22;

20:31). Las principales etapas de este viaje son: *Antioquía-Galacia y Frigia-Efeso-Macedonia-Corinto — Macedonia- Tróade-Mileto-Pátara- Tiro-Cesárea-Jerusalén*. Parece que, en total, Pablo debió de emplear en este su tercer viaje misional unos cinco años.

4. El prisionero de Cristo.

Poco después de su llegada a Jerusalén, Pablo es hecho prisionero por los judíos, que le acusan de ir enseñando por todas partes doctrinas contra la Ley y contra el templo y de haberse atrevido incluso a introducir en éste a un incircunciso (Act 21:28). El alboroto del pueblo fue tal que, de no haber llegado el tribuno romano con sus tropas, allí mismo, en los atrios del templo, le hubieran linchado. Pablo quiso defenderse, pero su discurso, aludiendo al mandato del Señor de que predicase a los gentiles, todavía excitó más los ánimos (Act 22:21-23).

El tribuno romano, no logrando aclarar el porqué de tanto odio contra aquel detenido, manda reunir el sanedrín, llevando allí a Pablo; mas tampoco logró aclarar nada (Act 23:10). Al fin, decide enviarlo a Cesárea, sede del procurador romano, a la sazón un tal Antonio Félix. En Cesárea se celebra juicio delante del procurador, pero éste da largas al asunto, y Pablo hubo de permanecer preso en Cesárea dos años, que fue el tiempo que todavía duró Félix en el cargo (Act 24:22-27). El nuevo procurador, Porcio Festo, manda celebrar nuevo juicio; pero, por miramiento hacia los judíos, con los que no quería enemistarse, tampoco se decide a soltar a Pablo. Entonces éste, cansado de tantas dilaciones, hace uso de su derecho de ciudadano romano y apela al César (Act 25:11).

A partir del momento de la apelación al César quedaban en suspenso todas las jurisdicciones subalternas y no había más tribunal competente que el del emperador. El juez debía interrumpir el proceso, sin poder ya sentenciar ni en favor ni en contra; su misión se reducía a dar curso a la apelación y preparar el viaje del acusado a Roma. Es lo que hizo Festo. Durante los días que precedieron al viaje tuvo lugar la visita del rey Agripa a Festo y, más por entretener a su huésped que por otra cosa (cf. Act 25:22), Festo ordena tener un solemne acto público en que Pablo exponga su causa. Al final, Agripa, resume así su opinión ante Festo: “Podría ponérsele en libertad si no hubiera apelado al César” (Act 26:32). Mas, como antes dijimos, después de la apelación, eso ya no era factible. No quedaba más que el viaje a Roma; viaje que efectivamente se realizó, y que está descrito en los Hechos con todo detalle (Act 27:1-28:15).

En Roma Pablo siguió detenido otros dos años, esperando la solución de su causa (Act 28:30). Fue, sin embargo, una detención bastante ligera, permitiéndole vivir en casa particular y recibir libremente visitas, aunque siempre bajo la vigilancia de un soldado.

5. Últimos años.

El libro de los Hechos termina su narración con la prisión romana de Pablo, sin que nos diga nada de los años posteriores. Sin embargo, conforme explicamos al comentar Act 28:30, claramente da a entender que Pablo fue puesto en libertad. ¿Qué sucedió, pues, en esos años posteriores a la prisión romana? Para responder hemos de valer de otras fuentes. Serán éstas, además de la tradición, los datos suministrados por las epístolas pastorales.

En primer lugar, recordemos que Pablo había expresado claramente su deseo de visitar España (Rom 15:24-28), siendo obvio suponer que, una vez conseguida la libertad,

pusiera en práctica ese deseo. De hecho, así lo afirman testimonios antiguos. El primer testimonio claro que poseemos es el del *Fragmento Muratoriano*, de mediados del siglo I, que dice: “Lucas refiere al óptimo Teófilo lo que ha sucedido en su presencia, como lo declara evidentemente y *el viaje de Pablo desde Roma a España*.” Ya antes, a fines del siglo I, escribe San Clemente Romano en su famosa carta a la iglesia de Corinto: “Pongamos ante nuestros ojos a los santos apóstoles. Por la envidia y la rivalidad mostró Pablo el galardón de la paciencia..., hecho heraldo de Cristo en Oriente y Occidente; después de haber enseñado a todo el mundo la justicia y de haber llegado hasta el límite del Occidente, salió así de este mundo y marchó al lugar santo, dejándonos el más alto dechado de paciencia.” Esa expresión “hasta el límite del Occidente” (ἐπί το τέλος της δύσεως), en boca de quien escribe desde Roma, no parece pueda tener otro sentido que España. También hablan de este viaje de Pablo a España los *Hechos de Pablo*, dos apócrifos del siglo II. Posteriormente, a partir del siglo IV, los testimonios son innumerables⁶. Nada concreto sabemos, sin embargo, acerca de este viaje ni de sus resultados⁷.

De España es probable que Pablo regresara a Roma, pues no es fácil que desde España embarcara directamente para Oriente, donde le suponen actuando las epístolas pastorales. Parece ser, aunque también sería posible organizar el recorrido de otra manera, que Pablo desembarcó en Efeso, donde dejó a Timoteo, partiendo él para Macedonia (1 Tim 1:3); de allí pasó a Creta, donde dejó a Tito (Tit 1:5). Estuvo también en Tróade, Mileto y Corinto (2 Tim 4:13.20), y parece que pasó un invierno en Nicópolis del Epiro (Tit 3:12).

Imprevistamente Pablo aparece de nuevo preso en Roma, desde donde envía su segunda carta a Timoteo, último de sus escritos (2 Tim 1:15-18; 2:9; 4:16-18). Cómo y dónde le cogieron prisionero, no es posible determinarlo con los datos que poseemos. Hay quienes suponen que fue hecho prisionero en Oriente, y de allí conducido a Roma; otros, en cambio, apoyados en un testimonio de San Dionisio de Corinto⁸, creen que volvió a Roma de propia iniciativa y que, estando en Roma, fue hecho prisionero. Una antigua tradición recogida por Eusebio, y que también hace suya San Jerónimo, pone su martirio en el “año 14 de Nerón,” es decir, año 67 de nuestra era⁹.

6. Cronología de la vida de Pablo.

Los tres datos fundamentales en orden a establecer la cronología de la vida de San Pablo son: muerte de Herodes Agripa (Act 12:23), encuentro de Pablo con el procónsul Galión (Act 18:12), sustitución del procurador Félix por el procurador Festo (Act 24:27). También puede tener interés la mención de Aretas en 2 Cor 11:32, al referirse San Pablo a su huida de Damasco y primera subida a Jerusalén después de convertido.

Conforme explicamos en los lugares respectivos, al comentar dichos textos, hay sólidas razones para creer que la muerte de Herodes Agripa tuvo lugar en la primavera-verano del año 44; el encuentro de Pablo con Galión en la primavera-verano del año 52; la sustitución de Félix por Festo en el verano del año 60, y el comienzo del dominio de Aretas en Damasco no antes del año 37, fecha de la muerte de Tiberio.

Esto supuesto, teniendo también en cuenta Gal 1:18 y 2:1, podemos dar como sólidamente fundada la siguiente ordenación cronológica:

36 de la era cristiana. 39 Conversión.
Huida de Damasco y subida a Jerusalén.

Estancia en Tarso. 39-43
Predicación en Antioquía con Bernabé y subida
a Jerusalén. 44
Primer viaje misional... 45-49
Concilio de Jerusalén... 49
Segundo viaje misional... 50-53
Tercer viaje misional... 53-58
Cautividad en Cesárea... 58-60
Cautividad romana... 61-63
Viaje a España. 63-64?
De nuevo en Oriente... 64-66?
Martirio en Roma. 67

Para la etapa de la vida de Pablo anterior a su conversión apenas disponemos de datos. Suelen alegarse Act 7:58, donde a Pablo, que asiste a la lapidación de Esteban, se le llama “joven” (νεανίας), y Flm 9, carta escrita hacia el año 62, donde Pablo se dice “viejo” (πρεσβύτερος). Sin embargo, los términos son demasiado vagos para que podamos deducir nada concreto en orden al año de nacimiento del Apóstol.

Si, como juzgamos más probable, Pablo, todavía muy joven (Act 22:3; 26:4), no fue a cursar sus estudios a Jerusalén hasta después de la muerte de Jesucristo (a. 30), hemos de suponer que el nacimiento del Apóstol debió de tener lugar entre los años 10-15 de la era cristiana. Cuando la muerte de Esteban, hacia el año 36, Pablo tendría entre veintidós y veinticinco años.

II. Las cartas.

Son catorce las cartas que tradicionalmente se han venido atribuyendo a San Pablo; del problema de su autenticidad trataremos después. Pero es evidente que, aparte esas cartas, Pablo escribió otras, hoy perdidas. Así se deduce de algunas afirmaciones suyas (cf. 1 Cor 5:9; 2 Cor 2:4; Fil 3:1; Gal 4:16). Sin embargo, ciertamente son apócrifas las cartas entre Pablo y Séneca, conocidas ya de San Jerónimo¹⁰. Sobre si las cartas auténticas de Pablo, hoy perdidas, estarían o no inspiradas, no es fácil dar una respuesta taxativa. Los que consideran el “apostolado” como criterio válido de inspiración, habrán de responder afirmativamente. Pero, aun en el caso de ser inspiradas, ciertamente no habían sido entregadas a la Iglesia para su custodia, es decir, no eran *canónicas*; y, por consiguiente, ninguna dificultad teológica en que hayan desaparecido, una vez conseguido el fin para que fueron inspiradas.

1. Pablo, escritor.

La actividad apostólica de Pablo, igual que la de Jesucristo, se ejerció sobre todo de viva voz; pero Pablo, como acabamos de indicar, hizo también uso, no pocas veces, de la escritura para comunicarse con sus fieles, dejando a la posteridad algunas valiosísimas cartas, que hacen podamos hablar de él como escritor.

Son estas cartas escritos ocasionales, que responden a situaciones concretas de una comunidad determinada (Tesalónica, Corinto, Filipos..) o de una persona (Filemón,

Timoteo, Tito); pero, por razón de los temas tratados, encierran casi siempre, aparte la cosa de saludos, valor universal; de ahí que el mismo Pablo mande a veces que se lean también en otras iglesias (cf. Col 4:16), señal evidente de que, no obstante el encabezamiento de la carta, pensaba, además, en un sector de lectores mucho más amplio. Así lo entendió desde un principio el pueblo cristiano, recogiénolas cuidadosamente y formando esa riquísima colección que constituye el epistolario paulino, agregado a los Evangelios y a los demás escritos canónicos.

La disposición o plan general de estas cartas es bastante uniforme: Después de un *encabezamiento* de saludo, seguido de una introducción más o menos larga en forma de acción de gracias, sigue una *exposición doctrinal* del tema que se quiere tratar, luego una *exhortación* a la práctica de la doctrina y vida cristianas, para acabar con *saludos* a particulares y la bendición final. Naturalmente, no en todas las cartas están señaladas estas cuatro partes con la misma claridad; depende mucho del tema que se trate. Es evidente que, sobre todo por lo que se refiere a las dos partes centrales (exposición doctrinal y exhortación moral), que son las que constituyen el cuerpo de la carta, ha de haber diferencia entre la carta a Filemón, por ejemplo, o incluso a los Filipenses, y la carta a los Romanos o a los Galatas. Pero, en líneas generales, se cumple ese esquema de las cuatro partes. Sólo en la carta a los Hebreos falta el encabezamiento o saludo.

Todas las cartas, incluso la escrita a los fieles de Roma, fueron redactadas por San Pablo en griego; no en el griego clásico de Demóstenes o Platón, que también muchos contemporáneos de Pablo procuraban imitar (*aticistas*), sino en el griego popular o *koiné*, el que hablaba la gran masa del pueblo, de que tantas muestras nos han quedado en los papiros descubiertos. Pablo sabe expresarse bien en esta lengua (cf. Act 21:37), como lo prueban el amplio vocabulario empleado y algunos pasajes realmente sublimes, incluso bajo el aspecto literario, de sus cartas (cf. Rom 8:35-39; 1 Cor 13:1-13; 2 Cor 11:21-29; Flp 2:6-11; 2 Tim 4:6-8). De fuerte personalidad, no tiene reparo en formar a veces palabras nuevas (τεοδίδακτοτ, ἀνακαίνωσις, ἀφιεορία, συζωοποιεῖν..) o en revestir de nueva significación a las antiguas (ἀγιοιτ, ἀπολύτρωσις, δικαιοῦν ..), adaptando la lengua griega a las nuevas ideas cristianas y formando así el primer bloque de expresiones técnicas al servicio de la teología.

Pablo, sin embargo, no es un escritor elocuente, si bajo ese término entendemos al literato de frases perfiladas y períodos bien contruidos. Su estilo es, en general, descuidado, como ya de antiguo notaron **los Santos Padres**¹¹. El mismo Pablo dice de sí mismo que es “rudo de palabra” (2 Cor 11:6). Y es que su atención va simplemente a la idea, sin preocuparse gran cosa de los preceptos de la retórica y a veces ni de las reglas de la gramática (cf. 1 Cor 2:1-5). Si mientras dicta o escribe, una idea le sugiere otra y otra, no tiene inconveniente en ir insertando frases complementarias, aunque resulte un período gramaticalmente incorrecto y a veces incompleto (cf. Rom 1:1-7; 51>12-14; Gal 2:3-9). Por la misma razón, con la vista puesta únicamente en la idea a la que quiere llegar enseñada, a veces salta frases y expresiones, que quedan implícitas, y el lector tiene que suplir (cf. Rom 11:18). Esto hace, aparte de otras causas, como la profundidad de doctrina y nuestro imperfecto conocimiento de las condiciones en que se desenvolvía la vida de entonces, que las cartas de San Pablo no siempre sean de fácil inteligencia. Sin embargo, esas que pudiéramos llamar deficiencias de Pablo como escritor, constituyen, en cierto sentido, también su grandeza, pues, aun sin pretenderlo, consigue a veces en sus modos de expresión metas difícilmente superables. Hermosamente lo decía ya San Agustín: “Así

como no afirmamos que el Apóstol haya seguido los preceptos de la elocuencia, así tampoco negamos que la elocuencia haya ido en pos de su sabiduría.”¹²

Algunos han querido ver en determinados razonamientos de Pablo, con su forma más o menos dialogada (cf. Rom 2:1-25; 3:1-20; 1 Cor 6:12-15), vestigios de educación *estoica*, donde era corriente sustituir la simple exposición de conceptos por la *diatriba*, introduciendo personajes ficticios que interrogaban y daban a la exposición un interés y viveza especiales. Sin embargo, parece que esos razonamientos de Pablo, más o menos semejantes a la “diatriba” de los estoicos, pueden explicarse simplemente por su **educación rabínica y por la espontaneidad** con que surgían en su propia mente, atenta **a dar interés a la exposición**¹³.

De ordinario San Pablo no escribía personalmente sus cartas, sino que las dictaba a algún asistente, añadiendo luego de su puño y letra un saludo al final (cf. 1 Cor 16:21; Gal 6:11; Col 4:18; 2 Tes 3:17). Para la carta a los Romanos sabemos incluso el nombre del escribiente (Rom 16:22). La breve carta a Filemón, dado su carácter íntimo y personal, es probable que la escribiera íntegramente de su propia mano el Apóstol (cf. Flm 19.21).

2. Las cartas paulinas en el conjunto de la epistolografía antigua,

Son varios miles las cartas de la antigüedad greco-romana que han llegado hasta nosotros. Sólo de Cicerón se conservan más de 700. Algunas de estas cartas antiguas, como las encontradas en papiros recientemente descubiertos, las poseemos en su mismo texto original¹⁴. Todas estas cartas, dentro de la variedad que el tema y las circunstancias llevan necesariamente consigo, siguen un módulo al que, en líneas generales, siempre se ajustan, y que San Pablo, como vamos a ver, modifica ligeramente **bajo el influjo de la idea cristiana**.

En efecto, tienen estas cartas antiguas, igual que nuestras cartas actuales, tres partes distintas bien marcadas: encabezamiento o saludo, cuerpo de la carta y conclusión o despedida. Veamos cuál es el módulo y cuáles las variantes que encontramos en San Pablo.

Por lo que se refiere al encabezamiento de la carta (*praescriptum*), existía una fórmula más o menos estereotipada: Fulano (remitente) a Zutano (destinatario), salud¹⁵. Esta fórmula la encontramos también en la carta del apóstol Santiago (1:1), así como en el decreto apostólico (Act 15:23) y en la carta de Lisias al procurador Félix (Act 23:26). En San Pablo, sin embargo, no se encuentra nunca, sino sólo bastante modificada. Y así, vemos que comienza por nombrar junto a sí, en la mayoría de sus cartas, cosa que es muy rara en las cartas profanas, a uno o varios de sus colaboradores (cf. 1 y 2 Cor, 1 y 2 Tes, Gal, Flp, Col, Flm); además, no tiene reparo en ampliar grandemente la extensión de la fórmula basándose en títulos personales y explicaciones complementarias (cf. Rom 1:1-7; Gal 1:1-5). Añádase que nunca emplea el usual *χαίρειν* como fórmula de saludo, sino que, sustituyendo el infinitivo *χαίρειν* por el sustantivo *χάρις*, completa la expresión con el *shalon* = paz) del saludo semítico, surgiendo así la fórmula “gracia y paz” (*χάρις και ειρήνη*), que, a lo que parece, es de creación de San Pablo. A esta fórmula da el Apóstol un profundo sentido cristiano, deseando con ese “gracia y paz,” no el bienestar material, como en el saludo griego o semita, sino un bienestar de orden más elevado, con referencia al *agrado o benevolencia divina*, traducido en gracia santificante con su cortejo de dones y virtudes, y a la *paz que trae consigo la reconciliación con Dios* operada por Je-

sucristo. Las riquezas y consuelos humanos no tienen importancia para el cristiano (cf. 1 Cor 7:31; 1 Tes 3:3). No importa que los destinatarios de la carta poseyeran ya esa “gracia y paz”; siempre era laudable pedir la perseverancia en ellas, y aun el aumento, siempre posible.

También parece que es creación suya la idea de comenzar la carta con una acción de gracias a Dios, a continuación del saludo: la costumbre judía de comenzar el discurso por una acción de gracias la pasó a su correspondencia.

En cuanto a la conclusión o despedida, última parte de las cartas, también procede San Pablo con bastante libertad respecto del módulo antiguo. La fórmula usual en las cartas antiguas, después de las noticias personales y saludos, era: “vale” o “salve” (en griego: ερωσο o εντυχει). Es la fórmula que encontramos en el decreto apostólico (Act 15:29) y en la carta de Lisias a Félix (Act 23:30). Esta despedida final tenía gran importancia en las cartas antiguas, pues no existía entonces la costumbre de firmar de propia mano, y era ese saludo final, escrito de puño y letra del remitente, el que daba a la carta garantía de autenticidad. En muchas cartas, de las que poseemos el texto original en los papiros, se nota perfectamente que el saludo final está escrito por distinta mano, señal evidente de que la carta había sido dictada. Pues bien, San Pablo también se vale de esta norma para autenticar sus cartas (cf. 2 Tes 3:17), pero nunca emplea la fórmula usual “vale,” sino que la cambia en una bendición final, más o menos extensa, pidiendo para sus lectores la “gracia de Jesucristo” (cf. Rom 16:24-27; 1 Cor 16:21-24; Flp 4:23; 1 Tes 5:28).

Por lo que respecta al cuerpo de la carta, es más difícil señalar semejanzas y diferencias, pues no puede haber un módulo preciso, dependiendo mucho de los temas que se traten. Muchos autores, siguiendo a Deissmann, dividen las cartas antiguas en dos grandes grupos: *cartas privadas*, sin observaciones literarias, dirigidas a personas o grupos de personas con una ocasión determinada, y *cartas literarias* (epístolas), destinadas al público en general, auténticos tratados en forma epistolar sobre determinadas materias. De este último tipo son, v.gr., las *Cartas morales*, de Séneca, y la famosa carta de Horacio A *los Pisones* sobre el arte poético; del primer tipo son la inmensa mayoría de las cartas que se han conservado en los papiros. Pues bien, ¿a cuál de los dos tipos pertenecen las cartas de Pablo? Es evidente que, propuesta así la cuestión, tenemos que responder que a ninguno. Las cartas de Pablo, como ya indicamos más arriba, tienen de lo uno y de lo otro: están dirigidas a personas o grupos de personas determinadas, con noticias y saludos que sólo interesan a esas personas; pero, de otra parte, tratan temas de valor universal, y Pablo mismo, al redactarlas, piensa en un círculo de lectores más amplio que el indicado en el encabezamiento. Son, pues, de forma mixta. Mas no creemos que esto sea una característica exclusiva de las cartas de Pablo; más o menos, estas formas mixtas se encuentran también en otros autores.

Añadamos una última observación. De ordinario, las cartas antiguas solían escribirse sobre papiro, especie de junco muy abundante en Egipto, que se cortaba de arriba abajo en tiras finísimas, entrelazándolas luego y formando algo así como nuestras hojas de papel. Para cartas breves bastaba con una sola hoja; cuando se trataba de cartas largas, se iban pegando al primer folio otros y otros, hasta obtener espacio suficiente, enrollándolos luego sobre sí mismos y formando el *volumen*. El trabajo de la escritura era pesado y lento, dado lo imperfecto del instrumental con que se contaba; de ahí que fuese necesario largo tiempo de aprendizaje y que se considerase más bien como trabajo de esclavos,

sin que fuera bochornoso para una persona culta no saber o apenas saber escribir. Nos consta, como ya indicamos más arriba, que Pablo usó también de amanuense para escribir sus cartas. Lo que ya no está claro es si ese amanuense fue siempre simple amanuense, que se reducía a copiar al dictado, o a veces se le permitió extender más lejos su actividad, corriendo de su cuenta la redacción del texto. Sabemos, en efecto, que esto último no era infrecuente en la antigüedad, confiando al escriba la elaboración y fijación del texto de las cartas, después de haberle señalado los puntos que tenía que tocar. Ni por eso dejaba de ser auténtica la carta, máxime cuando con la fórmula final de saludo (“vale”), escrita de propia mano del remitente, éste la reconocía expresamente por suya. ¿Habrá también algo de esto en las cartas de Pablo? Así lo creen muchos, no ya sólo respecto de la carta a los Hebreos, que ciertamente parece de algún modo vinculada a Pablo, aunque no haya sido escrita por él, sino también respecto de otras cartas, como las Pastorales y quizás los Efesios.

3. El orden cronológico de las cartas.

Desde fines del siglo ni se fue haciendo general la costumbre de disponer las cartas paulinas por el orden con que de ordinario se leen hoy en nuestras Biblias, que es el orden con que están en la Vulgata latina, y el mismo que siguió el concilio Tridentino al hacer la enumeración de los libros de la Sagrada Escritura. Este orden es: Romanos-1 y 2 Corintios-Gálatas-Efesios-Filipenses-Colosenses-1 y 2 Tesalonicenses-1 y 2 Timoteo-Tito-Filemón-Hebreos. Anteriormente al siglo IV no siempre encontramos el mismo orden; y así el *Fragmento Muratoriano*, v.gr., pone en primer lugar las cartas a los Corintios y, a continuación, Efesios, mientras que el papiro Chester Beatty comienza con la carta a los Romanos y sigue con Hebreos.

Desde luego, este orden en que las cartas de San Pablo se suelen poner en nuestras Biblias, en uso ya durante tantos siglos, no es el cronológico. Parece que se debe sobre todo a la intención de colocar primero las cartas dirigidas a comunidades que las dirigidas a individuos; y dentro de cada uno de los dos grupos, primero las de mayor extensión e importancia doctrinal. Si se hace excepción con la carta a los Hebreos, colocada en último lugar, ello parece ser debido a las dudas que sobre su autenticidad existieron durante los siglos II y ni, motivo por el que en muchos lugares, sólo más tarde, cuando para las otras había ya un orden fijo, fue añadida al canon.

El orden cronológico en que deben ser colocadas las cartas de San Pablo no siempre es fácil de determinar. Hay algunas, como la carta a los Calatas, de cuya fecha de composición se discute seriamente. El orden que juzgamos más probable, conforme trataremos de ir probando en los lugares respectivos, es el siguiente:

a) *Primera y segunda a los Tesalonicenses*, escritas con pocos meses de intervalo durante el segundo viaje misional, probablemente poco después de la llegada del Apóstol a Corinto, hacia el año 51. El tema candente de estas cartas es el escatologismo.

b) *Primera y segunda a los Corintios, Gálatas y Romanos*, escritas durante el tercer viaje misional, entre los años 56-58. La primera a los Corintios está escrita desde Efe-so; algunos meses más tarde, desde Macedonia, la segunda a los Corintios; luego, desde Corinto, están escritas las de los Gálatas y Romanos. Son éstas las cuatro cartas más extensas de San Pablo, denominadas vulgarmente epístolas mayores, que encabezan la colección en el orden de enumeración tradicional. Las dos a los Corintios son en gran parte apolo-géticas y disciplinares; las otras dos exponen el dogma de la justificación. En unas y

otras se deja traslucir constantemente el tema que durante esa época traía preocupado a San Pablo, la lucha contra las doctrinas judaizantes.

c) *Colosenses, Efesios, Filemón y Filipenses*, escritas desde Roma durante la primera cautividad romana de Pablo, hacia el año 62. Son llamadas epístolas de la cautividad, El tema central de estas cartas es la persona de Cristo y su obra; en ninguna otra parte, como en estas cartas, desarrolla San Pablo tan ampliamente su maravillosa cristología.

A este grupo podemos agregar la carta a los Hebreos, cristológica y sacerdotal, escrita probablemente desde Roma, hacia el año 63-64, libre ya Pablo de la prisión, y quizá después de haber realizado incluso su viaje a España.

d) *Primera a Timoteo, Tito y segunda a Timoteo*, escritas entre los años 65-67. Las dos primeras están escritas en Oriente, quizá desde Macedonia, cuando San Pablo, después de su primera prisión romana, volvió a pasar por aquellas regiones; la tercera está escrita desde Roma, poco antes de su muerte, cuando el Apóstol se hallaba de nuevo preso en esta ciudad. Las tres cartas son muy parecidas entre sí por su fondo y por su forma, y contienen principalmente avisos acerca del ejercicio del ministerio pastoral; de ahí el nombre de epístolas pastorales, conque son vulgarmente conocidas.

No hay duda que, para una mejor inteligencia de las cartas, es útil atender a la fecha de su composición y a las ideas que por aquella época más preocupaban al Apóstol. No que admitamos en Pablo verdadera evolución doctrinal en el sentido que lo hacen a veces algunos críticos¹⁶; pero sí admitimos cierto cambio en el centro de gravedad de su pensamiento, no siempre fijo con la misma fuerza en las mismas verdades a lo largo de las distintas etapas de su vida. Por eso, **ya San Juan Crisóstomo, gran conocedor de San Pablo, recomendaba el orden cronológico para la lectura de las cartas del Apóstol**¹⁷, y por eso también muchos comentaristas siguen este orden en sus comentarios.

Con todo, nosotros seguiremos el orden tradicional, para evitar dificultades de manejo del comentario a nuestros lectores. Bastará con que al leer cada una de las cartas no olviden de situarla en su marco cronológico, conforme a lo dicho anteriormente.

4. Riqueza doctrinal.

Es éste un punto bastante difícil de desarrollar. No por falta de cosas que decir, tratándose de escritos tan densos de doctrina, sino porque lo que sobre todo se pretende no es hacer un recuento de verdades doctrinales afirmadas por Pablo, sino *sistematizar* esas verdades en un todo orgánico, tal como es de creer estarían sistematizadas en la mente del Apóstol. La tarea no es fácil.

Ante todo, recordemos que las cartas de San Pablo son escritos ocasionales, y que sería fuera de lugar buscar en ellos al teólogo sistemático, que desde un principio procede con un plan preconcebido de ideas concatenadas. San Pablo escribe, no para darnos un tratado completo sobre la doctrina cristiana, **sino con miras a situaciones y casos determinados, a los que intenta dar solución**; ni es necesario que hayamos de encontrar en sus escritos todas y cada una de las verdades **del dogma cristiano**. Con todo, fue tal la variedad de temas que se vio obligado a tocar, y tal la abundancia de pensamientos y afectos que fluyen de su pluma, que bien puede afirmarse que toda la sustancia de la doctrina y moral cristianas queda reflejada en sus cartas. Su espíritu, lleno de Cristo y de la verdad cristiana, derramaba ésta a torrentes, aun sin proponérselo, en las más insignificantes ocasiones. El misterio de la Trinidad, la encarnación del Hijo de Dios, la redención de los hombres, la acción eficaz de la gracia, la eficacia de los sacramentos, el sacrificio

eucarístico, la unidad de la Iglesia, la importancia de la fe, de la esperanza y de la caridad..., son verdades a las que innumerables veces alude expresamente en sus cartas, donde se encuentra, pudiéramos decir, la primera expresión teológica importante del mensaje cristiano.

Esto es claro, ni hay nadie que lo discuta. También es claro que en la mente de San Pablo todas esas verdades no eran un montón informe de cosas, **sino que formaban un todo orgánico**, que debe tener su idea madre fundamental o principio generador. Pero ¿cuál es esa idea madre? Es ahí precisamente donde está la discusión, organizando unos de una manera y otros de otra ese todo “orgánico” que suponemos en la mente de San Pablo. Algunos, como el P. Prat, examinan la doctrina en sí misma para descubrir su estructura interna y objetiva, presentando el siguiente esquema: *Prehistoria de la redención* (la humanidad antes de Cristo y plan misericordioso de Dios en orden a la bendición de los hombres), *la persona del Redentor* (antes y después de la encarnación), *la obra de la redención* (misión redentora de Cristo y efectos inmediatos de la redención), *los canales de la redención* (fe, sacramentos, iglesia), los frutos de la redención (vida cristiana, novísimos)¹⁸. Parecido al del P. Prat es el esquema que presenta el P. Bover en su también *Teología de San Pablo*¹⁹. He aquí el orden de capítulos: Antecedentes de la redención (p.163-268), la persona del Redentor (v.269-319), la obra de la redención (p.321-431), derivaciones mariológicas (p.433-524), eclesiología (p.525-651), misteriológia (v.652-730), justificación y gracia (p.731-839), virtudes teologales (p.841-866), escatología (p.862-923). Ni son muy diferentes los que presentan M. Meinertz, F. Amiot y E. Whiteley en sus tratados respectivos²⁰.

A todas estas divisiones con que es presentada la teología paulina se ha achacado el que parece suponerse una sistematización doctrinal que, más que al pensamiento de Pablo, responde a estructuras **de una dogmática ya evolucionada**. De ahí que muchos prefieran hoy seguir otros derroteros, tratando de escapar de esa sistematización y fijándose más bien en el aspecto que pudiéramos decir genético y psicológico. Es la línea que sigue el P. Bonsirven, presentando la doctrina de Pablo como un conjunto de intuiciones vitales, pendientes orgánicamente de una intuición central, que es la de “*Cristo mediador*.” Reduce su obra a siete capítulos, que serían otras tantas intuiciones vitales de Pablo: Encuentro con Cristo glorioso viviente en sus fieles; la persona de Cristo, Hijo de Dios encarnado, que revela al Padre y al Espíritu; preparación a la obra mediadora de Cristo (creación y predestinación en él, Adán y el pecado, la Promesa y la Ley, Israel y las naciones); la obra de Cristo en sí misma (redención “objetiva” por su muerte y resurrección); la obra de Cristo en el cristiano, que por la fe y el bautismo recibe la justicia; la obra de Cristo en la colectividad de los salvados (la Iglesia, cuerpo de Cristo; vida litúrgica y sacramental, carismas, jerarquías); consumación final (resurrección, juicio, nueva creación)²¹. No muy distinto es el camino que propone J. Cambier, afirmando que toda la teología de Pablo parte de un hecho fundamental: la revelación de Jesucristo, Hijo de Dios (cf. Gal; 1 Cor 15:3). Es esta revelación la que le ha hecho ver en Dios al Padre de nuestro Señor Jesucristo, que no ha perdonado a su Hijo y lo ha entregado para darnos la vida (cf. Rom 5:8-10; Gal 4:4-5), vida que viven en el Espíritu del Padre y del Hijo, todos los fieles reunidos en la Iglesia de Dios (cf. Rom 8:1; Cor 6:11-19; Ef 2:11-22), en espera de la fase final de la historia de la salud (cf. Rom 8:18-23; 2 Cor 4:7-5:10; Col 3:1-4). Según esto, podríamos organizar la teología de Pablo a base de cinco temas o capítulos: Dios, Padre de nuestro Señor Jesucristo; Jesucristo Señor, don del Padre y salud de los

creyentes; el Espíritu del Padre y del Hijo; la Iglesia de Dios; la escatología ²². Por su parte, L. Cerfaux trata de salir del problema organizando el pensamiento doctrinal del Apóstol en torno a tres grandes temas (Cristo, la Iglesia, el Cristiano), cuidando al mismo tiempo de hacer notar su desarrollo o progreso dentro de la mente misma de Pablo ²³.

Desde luego, tratar de concretar cuál era la concepción doctrinal orgánica latente en la mente de Pablo no es tarea fácil. Una cosa juzgamos cierta, y es que cuanto más se leen las cartas de San Pablo, más se **afirma el convencimiento de que** al centro de toda su doctrina o de sus intuiciones vitales **está Jesucristo** muerto y resucitado, es decir, Jesucristo en su condición de Redentor de los hombres. En este su concentrar y como encarnar en Cristo toda la revelación divina es donde podemos ver el sello inconfundible del genio de Pablo y lo que distingue su “evangelio” del resto de los escritos del Nuevo Testamento. **Su teología es una teología esencialmente cristológica** o, mejor aún, soteriológica.

Sin embargo, no debemos olvidar que Pablo ve siempre a Dios Padre en el fondo de toda consideración sobre la obra de la salud. Ello quiere decir que su pensamiento teológico, en última instancia, es teocéntrico, pues aunque no quiere conocer sino a Cristo crucificado (1 Cor 2:2; Fil 3:8), convertido para nosotros en “sabiduría, justicia, santificación y redención” (1 Cor 1:30), todo eso lo contempla partiendo de Dios, cuya alabanza y glorificación pone siempre en primer término (cf. 1:30; 15:28; Rom 11:36; Fil 1:11; Ef 1:6). Estos dos aspectos, el cristocéntrico y el teocéntrico no están yuxtapuestos, sino que, como recientemente ha hecho resaltar W. Thüsing, están estricta y orgánicamente unidos: por el Espíritu de Cristo comunicado a los creyentes, éstos reproducen en ellos la imagen del *Hijo de Dios*, y participan por ello de su condición de Imagen y de Hijo, **en total dependencia de Dios y en total entrega a El** ²⁴.

5. Fuentes de la doctrina de Pablo.

Si se nos pregunta por las fuentes de la doctrina de Pablo, la respuesta, así en general, no es difícil. Aparte lo recibido de la catequesis apostólica común (cf. 1 Cor 15:3-7), hay que poner las revelaciones sobrenaturales hechas directamente a él (cf. Act 26:16-18; Gal 1:12). Sobre esta doble base, ahondando, además, en lo ya revelado en el Antiguo Testamento, Pablo cimienta sus enseñanzas, valiéndose de sus dotes naturales de ingenio, de su formación rabínica y de los conocimientos que su continuo contacto con el mundo helenístico le proporcionaba.

La dificultad viene luego, al tratar de precisar la mayor o menor amplitud de cada uno de estos elementos en el pensamiento y doctrina de Pablo. Hasta no hace muchos años era casi un axioma entre los críticos afirmar que Pablo estaba fuertemente influenciado por el helenismo. La figura de Cristo presentada por Pablo, más que estar en línea de continuidad con el Jesús histórico, sería en gran parte creación suya bajo el influjo de diversas corrientes de la época ²⁵. Todavía hoy, por Bultmann y otros, se sigue insistiendo en esos influjos helenísticos, particularmente el del mito gnóstico del *Urmensch* u nombre primordial, que habría servido de base a Pablo para su figura de Cristo ²⁶.

Sin embargo, en la actualidad prevalece más bien la tendencia de hacer a Pablo tributario del judaísmo. A ello ha contribuido no poco el descubrimiento de los escritos de Qumrán, con cuyas expresiones teológicas ofrecen cierto parentesco bastantes pasajes paulinos ²⁷. Se ha visto que los términos mismos de *yvcoats*, *δόξα*, *μύστηριον*, *τέλειος*..., tan en uso en el mundo helenístico y empleados también por San Pablo, tienen en éste de

ordinario un matiz de significado que es de influjo semítico. En resumen, todo da la impresión de que Pablo sigue siendo un pensador “judío,” aunque hecho cristiano. Si, en ocasiones, ciertos idiotismos y formas de pensar nos descubren al griego, en el fondo aparece siempre el judío, que piensa con la ayuda del Antiguo Testamento y no ajeno a los métodos rabínicos ²⁸.

Dentro de lo recibido de la catequesis apostólica, un campo en el que hoy se trabaja intensamente, tratando de hallar lo *prepaolino*, es el relativo a las llamadas profesiones o fórmulas de fe, que el Apóstol utiliza frecuentemente en sus cartas (cf. Rom 1:3-5; Fil 2, 6-11; Ef 5:14; 1 Tim 3:16). Se da por supuesto que eran fórmulas ya en uso en las comunidades cristianas, y Pablo, celoso en guardar las “tradiciones” (cf. 2 Tes 2:15; 1 Cor 11:2; 15:1-3; 1 Tim 6:20), se habría valido de ellas, aunque con libertad para adaptarlas y matizarlas a su manera. En distinguir esos matices estrictamente paulinos se esfuerzan hoy mucho los exegetas ²⁹.

En principio, todos estos influjos en Pablo son posibles, y en mayor o menor medida es seguro que han tenido lugar. Lo único que necesitamos es proceder en cada caso con prudencia y no ir más allá de lo que dan los textos. Ciertamente es fácil hablar de “prepaulinismo,” **ideas y formas literarias que Pablo habría recogido de la tradición y del medio ambiente**, pero no es tan fácil llegar a conclusiones ciertas, pues la apreciación del peso de las razones para afirmar ese “prepaulinismo” está muy sujeta a los presupuestos, conscientes o no, del crítico ³⁰.

6. Autenticidad.

Lo que escribimos hablando de la autenticidad del libro de los Hechos hay casi que volver a repetirlo respecto de las cartas de San Pablo. Puede decirse que las dudas sobre su autenticidad, si prescindimos de la carta a los Hebreos, no comienzan, igual que para el libro de los Hechos, hasta fines del siglo XVIII y principios del XIX.

Las dudas comienzan por las cartas pastorales, apoyándose en lo diferentes que resultan del resto del epistolario paulino, lo mismo en el estilo que en las materias tratadas. Así, con ligeras variantes, J. E. G. Schmidt (1804), F. Schleiermacher (1807), J. G. Eichorn (1814) y W. de Wette (1826). Poco después F. Gh. Baur (1835), siguiendo en la misma línea, concreta más y dice que los herejes aludidos en las pastorales llevan ya todos los rasgos del gnosticismo avanzado del siglo n, especialmente de la secta de Marción, y, por consiguiente, que dichas cartas no pueden ser anteriores a la segunda mitad del siglo n. Ni paró aquí la cosa. Años más tarde, en 1845, el mismo F. Ch. Baur extiende la negación al resto de las cartas paulinas, a excepción de Calatas — Romanos — 1 y 2 Corintios, fundándose en que únicamente en esas cuatro cartas aparecía el Pablo polémico contra la corriente judío-cristiana, representada por Santiago. A Baur siguieron muchos otros críticos, adictos a la que muy pronto comenzó a llamarse escuela de Tubinga, y de la que el mismo Baur se consideraba como fundador. Y aún se siguió más adelante. A algunos pareció ilógico ese detenerse a medio camino de los de Tubinga, y rechazaron también las cuatro cartas admitidas por aquéllos, apoyándose en que también en éstas había cosas que favorecían a los judíos y, además, su estilo no era diferente del de las otras. Todo el epistolario paulino, según ellos, habría sido formado en el siglo n basándose en fragmentos de escritos cuyos verdaderos autores era imposible discernir. Así B. Bauer (1859), en Alemania, y los de la llamada escuela holandesa (A. Pierson, S. A. Na-

ber, A. Loman, W. C. van Manen, D. Volter, L. G. Rylands, etc.) a lo largo de la segunda mitad del siglo XIX y principios del XX.

Claro es que contra esta crítica tan demoledora, a todas luces carente de base objetiva, se levantaron pronto muchas voces, incluso en el campo acatólico. El examen sereno de los documentos demostraba, claramente que esa supuesta rivalidad entre petrinismo y paulinismo, considerada como piedra de toque para admitir o rechazar documentos, tenía muchísimo de fantasía. Por eso, la mayoría de los críticos, a partir ya de fines del pasado siglo, consideró extremada la posición de los de la escuela de Tubinga, y mucho más la de los de la escuela holandesa, sosteniendo que no había motivo alguno para poner en duda la autenticidad de Romanos, Galatas, 1 y 2 Corintios, Filipenses, 1 Tesalonicenses y Filemón.

En cuanto a las otras siete cartas que la tradición considera como paulinas, no ha habido ni hay uniformidad de pareceres entre los críticos del campo acatólico. Puede decirse que, a excepción de muy pocos de tendencia conservadora (B. Weis, Th. Zahn, W. Michaelis, J. Jeremías, etc.), unánimemente es negada la autenticidad de las pastorales y de Hebreos. Por lo que respecta a las pastorales, se insiste particularmente en tres razones: 1) fuertes diferencias de lenguaje y estilo con el resto de las cartas paulinas; 2) los errores combatidos (1 Tim 6:20; 2 Tim 2:16) pertenecen a tiempos posteriores a San Pablo; 3) la organización eclesiástica que reflejan, con obispos, presbíteros y diáconos, es ya de época avanzada y no de tiempos de San Pablo. Así H. J. Holtzmann (1880), M. Dibelius (1931), H. Von Campenhausen (1951), que las suponen escritas en la primera mitad del siglo n. Otros críticos, aunque niegan que tal como se conservan actualmente sean de San Pablo, admiten que hay en ellas fragmentos de cartas paulinas (A. von Harnack, H. von Soden, P. Feine, P. N. Harrison, R. Falconer, etc.). Por lo que respecta a la carta a los Hebreos, no insistimos en señalar las razones de por qué se niega la autenticidad, pues esta carta presenta problemas especiales, y trataremos de ella por separado en su lugar correspondiente.

Además de pastorales y Hebreos, es negada también por muchos la autenticidad de Efesios (H. J. Holtzmann, A. von Soden, J. Moffatt, M. Dibelius, E. J. Goodspeed, W. L. Knox, M. Goguel, C. L. Mitton, R. Bultmann, H. Conzelmann, etc.). Algunos de estos autores admiten en ella, sin embargo, amplia base de fondo paulino, en el sentido de que el redactor habría aprovechado materiales de cartas auténticas paulinas, particularmente de Colosenses, dándonos un breve resumen de las doctrinas más características de Pablo. Contra la autenticidad se alegan sobre todo estas razones: 1) diferencia de estilo y vocabulario con las otras nueve cartas paulinas, empleándose un estilo mucho más prolijo y nada menos que 83 vocablos nuevos; 2) doctrina referente a la Iglesia, como una y universal, mucho más desarrollada que en las otras cartas (cf. 2:11-22; 3:5-12; 5:23-32); 3) tal semejanza con Colosenses, en fondo y forma, que claramente se ve que Efesios no es sino un comentario o ampliación de aquélla, hecho posteriormente.

Quedan otras dos cartas, Colosenses y 2 Tesalonicenses, cuya autenticidad es también puesta en duda por algunos críticos, aunque en bastante ya menor número. Respecto de Colosenses, se insiste sobre todo en ciertas particularidades lingüísticas, con 34 *hapaxlegomena* neotestamentarios (P. Wendland, E. Schwartz, R. Bultmann, E. Käsemann, G. Bornkamm, H. Conzelmann, etc.); y, por lo que se refiere a la segunda a los Tesalonicenses, insisten unos en que hay contradicción con la primera en lo que se dice sobre la *parusía* (Ch. Masson, H. Braun, etc.), mientras que otros se fijan en la sorpren-

dente afinidad de las dos cartas, incluso en las palabras, lo que supone que la segunda es obra de uno que trató de imitar a Pablo, pues el Apóstol nunca se repite de esa manera (W. Wrede, P. Wendland, Jülicher-Fascher, R. Knopf, etc.).

Tal es, en visión de conjunto, el sentir del mundo acatólico respecto del epistolario paulino³¹. Como fácilmente puede observarse, las únicas razones a que se atiende son de carácter interno, basadas en el examen de los escritos en cuestión. Pues bien, no negamos que los criterios internos sean también muy de considerar, pero tratándose de averiguar un hecho histórico, como es el de saber quién sea el autor de un determinado escrito, ante todo y sobre todo debemos atender a los criterios externos. Un solo testimonio contemporáneo de algún autor fidedigno tiene más fuerza que centenares de hipótesis construidas a base de sutiles comparaciones, en las que, queramos o no, hay mucho de subjetivismo. Necesitamos, pues, ante todo examinar los testimonios externos³². De hecho es así como ha procedido la Iglesia en sus decisiones sobre quiénes sean los autores de los Evangelios, Hechos y Epístolas³³.

Naturalmente, no es posible dar aquí una lista, ni siquiera resumida, de los testimonios externos que, en cadena ininterrumpida de casi veinte siglos, en documentos conciliares y en escritos privados, han venido señalando a San Pablo como autor de las catorce cartas en cuestión. Tampoco es necesario, pues a partir del siglo IV hay tal abundancia de testimonios y tal unanimidad en ellos, que resultaría inútil cualquier enumeración. Nos bastará fijarnos en los primeros anillos de la cadena.

Puede servirnos de punto de partida, para comenzar nuestro camino hacia atrás, el testimonio de Eusebio de Cesárea (f 339), el gran historiador de la antigüedad cristiana, que trató de recoger en sus escritos todo el fruto de los siglos pasados: *Las cartas clara y manifiestamente de San Pablo son catorce, aunque justo es añadir que algunos rechazan la carta a los Hebreos, diciendo que la Iglesia romana niega que sea de San Pablo*³⁴. Nada diremos de esta última observación de Eusebio, pues, como ya indicamos más arriba, la carta a los Hebreos, aunque ciertamente es inspirada y canónica, presenta problemas especiales respecto a autenticidad paulina, por lo que parece mejor tratar de ella separadamente.

Dice Eusebio, “clara y manifiestamente de San Pablo.” En efecto, también de época anterior a Eusebio tenemos claros y explícitos testimonios. Citemos a Orígenes (f 253-54), quien a lo largo de su extensísima producción literaria cita repetidas veces como del Apóstol las catorce cartas paulinas, incluso la brevísima dirigida a Filemón, y de alguna de ellas, como la de los Romanos, escribió amplios comentarios. Anteriormente a Orígenes, al frente de la misma iglesia de Alejandría, tenemos a Clemente Alejandrino (f c. 214), quien incidentalmente, con una u otra ocasión, alude varias veces en sus obras a las cartas todas de Pablo, a excepción de la de Filemón, sin duda porque, dada su brevedad y escaso contenido doctrinal, no hubo ocasión de citarla³⁵. Pasando a otra iglesia, la de Cartago, encontramos a Tertuliano (f c. 220), quien cita también como de San Pablo las catorce cartas, a excepción de Hebreos, que él atribuye a Bernabé³⁶. Otro testimonio de extraordinario valor es el de San Ireneo (f c. 202), oriundo de Asia Menor, donde fue discípulo de San Policarpo, que, a su vez, lo había sido del apóstol San Juan 37, viviendo luego en Occidente y llegando a ser obispo de Lyon; con una u otra ocasión, cita también todas las cartas de Pablo, a excepción de Hebreos y de Filemón³⁸.

Añadamos aún otro testimonio, el del llamado *Fragmento Muratoriano* (c.170), documento el más antiguo que poseemos sobre la fe de la Iglesia primitiva acerca del ca-

non del Nuevo Testamento. Referente a San Pablo dice: “En cuanto a las epístolas de Pablo. (no) necesitamos discutir sobre cada una de ellas, ya que el mismo bienaventurado Apóstol Pablo, siguiendo el orden de su predecesor Juan, sólo escribió nominalmente a siete iglesias, por este orden: la primera, a los Corintios; la segunda, a los Efesios; la tercera, a los Filipenses; la cuarta, a los Colosenses; la quinta, a los Galatas; la sexta, a los Tesalonicenses; la séptima, a los Romanos. Y aunque a los Corintios y Tesalonicenses escriba dos veces para su corrección, sin embargo, se reconoce una sola Iglesia difundida por todo el mundo; pues también Juan en el Apocalipsis, aunque escribe a siete iglesias, habla para todos. Asimismo son tenidas por sagradas una carta a Filemón, una a Tito y dos a Timoteo, que, aunque hijas de un afecto y amor personal, sirven al honor de la Iglesia católica y a la ordenación de la disciplina eclesiástica.”³⁹ Como se ve, falta la carta a los Hebreos.

Anteriormente al *Fragmento Muratoriano* encontramos las alusiones y citas que de las cartas paulinas hacen **los Padres apostólicos**, quienes, aunque no las atribuyen explícitamente a Pablo, sí que lo hacen implícitamente, pues esas cartas, de las que se citan determinados textos, aparecían en todos los códices y manuscritos bajo el nombre de Pablo³⁹. Si no nombran a Pablo es porque era entonces norma, al citar la Sagrada Escritura, dar sencillamente las palabras del texto inspirado, sin mencionar para nada al autor humano. Así hacen también con los Evangelios. Con ello resaltaba **más la autoridad divina que atribuían a estos libros**. El que fueran escritos por Mateo, Marcos o Pablo importaba poco. Fue sólo más tarde, al surgir los evangelios apócrifos, cuando hubo necesidad de insistir también en el autor humano, para distinguir mejor los escritos auténticos de los considerados apócrifos.

A vista de estos testimonios externos, muy graves han de ser las razones que obliguen a poner en duda afirmación tan sólidamente fundada. ¿Se dan esas razones? Evidentemente, no. Las peculiaridades de algunas cartas señaladas por los críticos, en lo que tienen de objetivo, pueden explicarse perfectamente sin renunciar a la tesis de su origen paulino. A veces, como en el caso de la segunda carta a los Tesalonicenses sobre la *parusia*, se trata simplemente de nuevos puntos de vista, no de contradicción con la primera; lo mismo se diga de la doctrina sobre la Iglesia en la carta a los Efesios, o ¿es que Pablo no va a poder añadir nunca nada nuevo a lo ya dicho una vez? Si, de otra parte, encontramos sorprendentes afinidades entre la primera y la segunda a los Tesalonicenses, y lo mismo entre Colosenses y Efesios, ¿qué tiene ello de extraño, siendo así que se trata de cartas escritas por las mismas fechas y cuyos destinatarios corrían más o menos los mismos peligros?

En cuanto a las razones alegadas contra la autenticidad de las pastorales, negamos que los errores combatidos en ellas sean las doctrinas gnósticas del siglo II; se trata más bien de doctrinas difundidas por elementos judaizantes en orden a conseguir una ciencia superior (abstención de ciertos alimentos, prohibición del matrimonio, mitos y genealogías), doctrinas que ya encontramos también combatidas en la carta a los Colosenses (Col 2:4.8.16.23), y que no hay inconveniente en considerar como primeros gérmenes de esa doctrina gnóstica que luego alcanzará su pleno desarrollo en el siglo II. Estas tendencias gnósticas aparecen muy pronto en el judaísmo, como han demostrado los documentos de Qumrán. Por tanto, hoy apenas si tiene ya sentido alegar el carácter gnóstico de los herejes combatidos en las Pastorales como argumento contra su autenticidad paulina⁴⁰. También negamos que la organización eclesiástica que reflejan las pastorales exija una fecha

de composición posterior a San Pablo; al contrario, más bien es indicio de autenticidad, pues reflejan la situación histórica del siglo I, y los términos “presbítero” y “obispo” siguen aún siendo más o menos sinónimos e intercambiables, igual que en las anteriores cartas del Apóstol y en los Hechos, sin esa diferencia tan marcada con que aparecen ya a principios del siglo II en las cartas de San Ignacio de Antioquía (cf. Act 11:30).

Queda, finalmente, la cuestión de lengua y estilo, con más o menos número de *hapaxlegomena* en las pastorales, en Efesios y también en Colosenses. A esto respondemos que los términos y expresiones nuevas no arguyen necesariamente diversidad de autor; los años transcurridos, los temas tratados, la condición de los destinatarios, etc., pueden hacer que un autor emplee términos no usados anteriormente y hasta introduzca ciertas diferencias de estilo. En último término, si las diferencias de estilo son realmente sustanciales, queda siempre la posible explicación, conforme indicamos más arriba al hablar de la epistolografía antigua, de atribuirlo a la parte que en la redacción de la carta pudiera tener el asistente o secretario .

1 San Jerónimo dice expresamente que nació en *Císcala*, de donde habría emigrado a Tarso con los suyos, cuando los romanos conquistaron el pueblo. He aquí sus palabras: “Paulus apostolus.. de tribu Beniamin et oppido Judaeae Giscalis fuit, quae a Romanis capta, cum parentibus suis Tarsum Ciliciae cecmigravit” (*De vir. ill. ζ*: PL 23, 645-646). — Sin embargo, en otro lugar, da la misma noticia, pero de modo mucho más impreciso, anteponiendo un se dice: “Talem fabulam accepimus: aiunt parentes apostoli Pauli regione fuisse Judaeae; et eos, cum tota provincia romana vastaretur..” (Comm. in Philm. 26; Pl 26, 653). También *Focio* afirma que la familia de Pablo procedía de *Císcala* (*Ad. Amphil* 116: PG 101, 687). — Es probable, como antes dijimos, dando así algo de base a estas tradiciones, que sean los antepasados de Pablo, no el mismo Pablo, quienes emigraran de *Císcala* a Tarso. — 2 Cf. Act 7:57-59; 8:3; 9:1.4.8.11.12.17.22.23; 11:25.30; 12:25; 13.2.9. — 3 Cf. H. Böhlig, *Die Geisteskultur von Tarsos im augusteischen Zeitalter* (Göttingen 1913). — 4 Menahoth ggb. — 5 Cf. Tosefta: Quiddushin i,u; Aboth 2:2. — 6 Cf. San Atanasio, *Epist. ad Oracont.* 4: MG 25:528; San Epifanio, *Haer.* 27:6: MG 41, 374; San Juan Grisóstomo, *In 2 Tim.* 4:2: MG 62:659; San Jerónimo, Comm. in 7s. 11:6: ML 24:151; Teodoro, *In Ps.* 116: MG 80:805. — 7 Cf. Z. G. Villada, *La venida de S. Pablo a España*: Razón y Fe 38 (1914) 171-81; G. Spicq, *S. Paul est venu en Espagne*: *Helmant.* 15 (1964) 45-70. — 8 Cf. Eusebio, *Hist. eccl* 2:25:8: MG 20:209. — 9 Cf. Eusebio, *Chronicon* 2; *Olymp.* 211: MG 19:544; San Jerónimo, *De viris ill. ζ*: ML 23:617. — 10 Cf. Hier., *De vir. ill.* 12: PL 23, 262. Son catorce cartas: ocho dirigidas por Séneca a Pablo, y seis dirigidas por Pablo a Séneca. En las de Séneca, éste admira la doctrina de Pablo y, entre otras muchas cosas, le manifiesta su pesar porque a la “grandeza de pensamiento” no va unida “la perfección de estilo,” remitiéndole el libro “De verborum copia” y diciéndole que lamenta el incendio de Roma y la persecución de los cristianos. (Cf. L. Vouaux, *Les Actes de Paul et ses lettres apocryphes*, París 1913, p.332-369). — 11 Cf. San Ireneo, *Adv. haer.* 3:7: MG 7:864; Orígenes, Comm. in Rom. pref.: MG 14, 833; San Epifanio, *Haer.* 64:29: MG 41:1115; San Juan Crisóstomo, Comm. in *Ep. ad Rom.* 6:1: MG 60:592. — 12 De doctrina christ. 4:7: ML 34:94. — 13 Entre los que creen encontrar en Pablo influjos de la “diatriba” estoica, podemos señalar a R. Bultmann, que tiene una obra expresamente dedicada a este tema, bajo el título: *Der Stil der Paulinischen Predigt und die Kynisch-stoische Diatribe* (Göttingen 1910). En sentido contrario escribió al año siguiente A. Bonhoffer, haciendo hincapié en que muchas de las expresiones que Bultmann considera como influidas por la “diatriba” estoica, se pueden explicar perfectamente como hebraísmos con que Pablo manifiesta su convicción de conciencia profética y apostólica (cf. A. Bonhoffer, *Epiktet und das Neue Testament*, Gies-sen 1911). — 14 Cf. A. Deissmann, *Licht vom Osten* (Tübingen 1923); O. ROLLER, *Das Formular. Ein Beitrag zur Lehre vom antiken Briefe der paulinischen Briefe* (Stuttgart 1953). — 15 Algunos ejemplos: “Cicero Attico salutem,” o también: “Cicero Sempronio suo sa-lutem plurimam dicit.” Igualmente en griego: Σερήνος Διογένηι τῷ ἀδελφῷ χαίρειν; o también: Ἀπίων Ἐπιμάρχῳ τῷ Τερτρῖ κυρίῳ πλείστα χαίρῶν. — 16 Hay críticos que hablan incluso de contradicción entre afirmaciones de unas cartas y de otras, debida a esa evolución doctrinal que se habría dado en el Apóstol. Particularmente suele aludirse a lo referente a *escatología, concepto de Iglesia y cuerpo de Cristo*, como tendremos ocasión de exponer en sus lugares respectivos. Pues bien, creemos que será muy difícil probar, no ya sólo que existan en Pablo ideas contrarias, pero ni siquiera que exista verdadero progreso doctrinal en su pensamiento, sin que se trate más bien de presentar una doctrina bajo aspectos nuevos, existentes ya fundamentalmente desde un principio en su mente, pero no presentados hasta que determinadas circunstancias le pusieron en la ocasión de hacerlo. El argumento del silencio es siempre muy delicado; pues es evidente que la primera *mención literaria* de una idea o de un término en los escritos de un autor no supone necesariamente que hasta entonces no estuviera aún presente en su espíritu, o que pensase de otra manera. — 17 San Juan Grisóstomo, Comm. in Rom., proem.: MG 60:39. — 18 F. Prat, *La théologie de S. Paul* (París 1908-1912). La obra ha tenido muchas ediciones, y está traducida al español (Méjico 194?). — 19 J. M. t Bover, *Teología de San Pablo* (Madrid 1946). — 20 Gf. M. Meinertz, *Teología del Nuevo Testamento* (Madrid 1963); F. Amiot, *L'en-seignement de Saint Paul* (París 1968); D. E. H. Whiteley, *The Theology of St. Paul* (Oxford 1964). Ya mucho antes Tomás había reducido también a esquema la doctrina enseñada por San Pablo: “Est enim haec doctrina [paulina] tota de gratia Christi, quae quidem potest tripliciter considerari. Uno modo, secundum quod est in ipso capite, scilicet Christo, et sic commendatur in epístola ad Hebraeos. Alio modo, secundum quod est in membris principa-libus corporis mystici, et sic commendatur in epistolis quae sunt ad praelatos. Tertio modo, secundum quod in ipso corpore mystico, quod est Ecclesia; et sic commendatur in epistolis quae mittuntur ad gentiles: quarum haec est

distinctio. Nam ipsa gratia Christi tripliciter potest considerari. Uno modo, secundum se, et sic commendatur in epistola ad Romanos. Alio modo, secundum quod est in sacramentis gratiae, et sic commendatur in duabus epistolis ad Corinthios, in quarum prima agitur de ipsis sacramentis; in secunda de dignitate ministrorum. Et in epistola ad Galatas, in qua excluduntur superflua sacramenta, contra illos qui volebant vetera sacramenta novis adiungere. Tertio consideratur gratia Christi secundum affectum unitatis, quem in Ecclesia fecit. Agit ergo Apostolus primo quidem de institutione ecclesiasticae unitatis in epistola ad Ephesios. Secundo, de eius confirmatione et profectu in epistola ad Philippenses. Tertio, de eius defensione contra errores quidem in epistola ad Colossenses; contra persecutiones vero praesentes in I ad Thessalonicenses; contra futuras vero, et praecipue tempore antichristi, in II. Praelatos vero ecclesiarum instituit et spirituales et temporales. Spirituales quidem de institutione, instructione et gubernatione ecclesiasticae unitatis in prima ad Timotheum; de firmitate contra persecutores in secunda. Tertio, de defensione contra haereticos in epistola ad Titum. Dóminos vero temporales instruit in epistola ad Philemonem. Et sic patet ratio distinctionis et ordinis omnium epistolarum” (*In omnes epistolas S. Pauli expositio*, pról.). — 21 J. Bonsirven, *L’Evangile de St. Paul* (París 1948). — 22 J. Cambier, art. *Paul (vie et doctrine de Saint)*: Dict. Bibl. Sup. vol. VII, col. 279-387. — 23 Cf. L. Cerfaux, *Le Christ dans la théologie de St. Paul* (París 1951); *La théologie de l’Eglise suivant St. Paul* (París 1965); *Le Chrétien dans la théologie de St. Paul* (París 1959). De las tres obras hay traducción española. — 24 Cf. W. Thüsing, *Per Christum in Deum. Studien zum Verháltnis von Christozentrik und Theozentrik in den paulinischen Hauptbriefen* (Münster 1965). — 25 Cf. E. Fascher, art. *Paulus*: Pauly-Wissovva Realencyklopádie, Suppl. 8, p.431-486; H. Windisch, *Paulus und Christus* (Leipzig 1934); S. Lyonnet, *Hellénisme et Christianisme*: Bibl. 26 (1945) 115-132; F. Amiot, *L’enseignement de S. Paul* (París 1968) 37-46. — 26 Cf. R. Bultmann, *Ole Bedeutung des geschichtlichen Jesús für die Theologie des Paulus*: Theol. Blätter, 8. (1929) 137-151. — 27 Cf. J. Murphy-O’connor, *Paul and Qumrán* (London 1968). Es una obra en que se recogen, traducidos al inglés, los artículos más interesantes aparecidos sobre este tema a partir de los descubrimientos de Qumrán en 1948. Los artículos pertenecen a nueve autores: Benoit, Fitzmyer, Gnilka, Delcor, Grundmann, Kuhn, Coppens, Mussner y Murphy-O’Connor. — 28 Cf. J. Bonsirven, *Exégése rabbinique et exégése paulinienne* (París 1939); W. D. DA-VIES, *Paul and Rabbinic Judaism* (London 1948); E. Earle Ellis, *Paul’s Use of the Old Testament* (Edimbourg 1957). — 29 Cf. P. E. Langevin, *Jesús Seigneur et l’eschatologie*. Exégése de textes-pré-pauliniens (París 1967); B. Klapper, *Sur Frage des semitischen oder griechischen Urtextes von I kor. 15, 3-5*; *New Test. Stud.* 13 (1967) 168-173; G. Ruggieri, *U Figh’o di Dio davidica*. Studt’p suá stória delle tradizioni contenute in Rom. 1:3-4 (Roma 1968). — 30 Sobre pruebas o criterios para identificar un texto como “prepaulino,” cf. P. E. Langevin, o.c., p. 31-35, en que recoge y resume lo dicho ya a este respecto por otros autores, como Stauffer, Schmitt, Kelly, Rigaux, etc. — 31 En la reciente *Teología bíblica* de H. Conzelmann, al presentar las fuentes para conocer la doctrina de Pablo, expresamente se excluyen: Heb.-Past.-Ef. — Gol.-2 Tes., que, según Conzelmann, reflejarían ya una teología postpaulina más desarrollada (H. CONZELMANN, *Théologie du N. T.*, GENEVE 1969). — 32 A este respecto escribe muy bien Cerfaux: “Ante un genio como Pablo las razones de *estilo* no son nunca decisivas; y las tomadas de su *doctrina* no serán tampoco convincentes, con tal de que se le permita sacar de su tesoro *nova et vetera*” (L. Cerfaux, *Itinerario espiritual de San Pablo*, Barcelona 1968, p.220). — 33 Cf. S. Muñoz Iglesias, *Documentos bíblicos* (Bac, Madrid 1955) p.279-366.371. 379.382. — 34 *Hist. eccl* 3:3; MG 20:217. — 35 Cf. Clemente Alejandrino, *Paedag.* 1:5.6; MG 8:269.272.312; *Strom.* 1:1.14; 2:11; 3:11.15; 4:8.13-16.21; 5:3; MG 8:692.705.757.989.1176.1200.1276.1300.1305.1344; 9:36; EUSEB., *Hist. eccl* 6:14; MG 20:549.552. — 36 Cf. Tertuliano, *Adv. Marcionem* 4:5; 5:1.11.16.20.21; ML 2:366.469.500.510.512. 522.524; *De praescript. haeretic.* 7-25-33; ML 2:20.37.46; *Scorpiace* 13; ML 2:148.149; *De resunct. carnis* 23.24; ML 2:826-828; *Adv. Praxeam* 13; ML 2:170; *De pudicitia* 13.20; ML 2:1003.1021. — 37 Cf. San Ireneo, *Adv. haer.* 3:3.4; MG 7:851; Euseb., *Hist. eccl.* 5:20; MG 20:485. — 38 Cf. San Ireneo, *Adv. haer.* 2:14.7; 3:3.3-4; 3:7.1-2; 3:14.1; 3:16.3; 3:18.2; 4:18.4; 4:27.3; 5:2.3; 5:6.i; 5:14.3; 5:25.1; MG 7:755.849-854.864.865.914-922.932.1026.10.591 1138.1163.1189. — 39 Cf. S. Muñoz Iglesias, *Documentos bíblicos* (BAC, Madrid 1955) p. 153-156. — 39 * La única carta paulina de la que no se encuentran reminiscencias en los escritos de los Padres Apostólicos es la de Filemón, sin duda a causa de su extrema brevedad (25 versículos) y escaso contenido doctrinal. Aludiendo a este detalle de la brevedad, decía Tertuliano: “Solí huic epistulae brevitatis sua profuit, ut falsarias manus Marcionis evaderet” (*Adv. Marcionem* 5:21; ML 2:524)- — Damos a continuación los principales pasajes de los Padres Apostólicos en que se encuentran citas de las cartas paulinas: San Clemente Romano, *Ad Corinthios* 2:7; 29:1; 35:5; 36:1; 46:6; 47:1; MG 1:212.269.277.280.282.304.305; San Ignacio Antioqueno, *Ad Ephesios* 10:1-2; 16:1; 18:1; 19:3; *Ad Romanos* 5:1; *Ad Philadelphos* 1:1; *Ad Smyrnenses* 1:1; *Ad Polycarpum* 5:1; MG 5:653.657.660.692.697.708.724; San Policarpo, *Ad Philippenses* 1:3; 2:2; 3:2-3; 4:1; 5:1; 6:2; 9:2; 10:1; 11:2.4; 12:2; MG 5:1005.1008.1009.1012.1013.1015. También en San Justino (f. c. 165) se encuentran reminiscencias de todas las cartas paulinas, a excepción de la de Filemón. — 40 Cf. J. Salguero, *El dualismo qumránico y San Pablo*: Stud. Paulin. Congressus (Roma 1963) P-549-562.

Epístola a los Romanos.

Introducción.

La iglesia de Roma.

Cuando Pablo, hacia el año 58, escribe su carta a los fieles de Roma (cf. 1:7.15), éstos formaban ya una comunidad floreciente y numerosa (1:8; 16:19; cf. Act 28:15), en

la que el Apóstol tenía muchos conocidos (cf. 16:3-16). Pero ¿desde cuándo existía esa iglesia y quién la había fundado? La respuesta a estas preguntas no es fácil.

Desde luego, no había sido fundada por Pablo (cf. 1:11-15; 15:19-24). Lo más probable es que fuera resultado de la obra de muchos, dado que a Roma, por su condición de capital del Imperio, afluían gentes de todos los países⁴⁰, y es obvio suponer que entre esos que continuamente, por unos u otros asuntos, llegaban a Roma, hubiera también cristianos, que muy pronto se agruparían **en comunidad, extendiendo su acción al resto de los habitantes de la ciudad**. Es posible que esto sucediera ya desde los primeros días de la Iglesia, si es que entre los “forasteros romanos” presentes a la predicación de Pedro en Pentecostés (Act 2:10) hubo también convertidos (cf. Act 2:41), que no tardarían en tener que hacer algún viaje a Roma, tuvieran o no la residencia habitual en Jerusalén. Una antigua tradición conservada por Eusebio⁴¹ habla de que el mismo Pedro, llegó a Roma en los primeros años del reinado de Claudio (a.41-54). De ser ello así, la frase de Act 12:17: “salió de Jerusalén, yéndose a otro lugar,” aludiría a esa ida a Roma en los primeros años de Claudio. De lo que no cabe dudar es de que San Pedro estuvo en Roma al menos al final de su vida, en tiempos de Nerón (a.54-68), siendo martirizado en esa ciudad, lo mismo que San Pablo. Sobre esto, la tradición es clarísima ya desde Clemente Romano, Ignacio de Antioquía, Dionisio de Corinto, Ireneo, etc.⁴² De Roma mismo tenemos el testimonio del presbítero Gayo, contemporáneo del papa Ceferino (a. 199-217), declarando que en su tiempo todavía podían contemplarse en el Vaticano y en la vía Ostiense los “trofeos” de ambos apóstoles⁴³. Más esta estadía *cierta* de Pedro en Roma es ya tardía, lo mismo que la de Pablo, cuando la iglesia de Roma estaba ya fundada y llevaba varios años de existencia.

Ha sido muy discutido lo de si la iglesia de Roma, por las fechas en que Pablo escribía su carta, se componía sobre todo de judío-cristianos o más bien de étnico-cristianos. Fue Th. Zahn quien con más calor ha defendido la tesis de una mayoría judío-cristiana, apoyándose sobre todo en la carta misma a los Romanos, cuya finalidad fundamental es la de demostrar que **la justicia se debe a la fe**, no a la circuncisión ni a la Ley, tema muy en consonancia con destinatarios de ascendencia judía, no tanto tratándose de cristianos venidos del paganismo. Además, explícitamente se llama a Abraham “padre nuestro según la carne” (4:1), y se dice a los destinatarios que “han muerto a la Ley” (7:4), expresiones que están pidiendo destinatarios judío-cristianos. Añádase a esto que en Roma la colonia judía era muy numerosa⁴⁴, y es obvio suponer que, al igual que sabemos de otras ciudades, también en Roma la predicación del cristianismo comenzase por los judíos. De hecho, el conocido testimonio de Suetonio sobre tumultos judíos en Roma, promovidos por un tal “Chrestus,” que provocaron el decreto de expulsión de Claudio (cf. Act 18:2), parece una clara alusión a violentas luchas entre judíos que seguían incrédulos y judíos creyentes en Cristo⁴⁵.

No obstante estos argumentos, la mayoría de los autores, lo mismo entre los católicos que entre los acatólicos (M. J. Lagrange, S. Lyonnet, W. Sanday, O. Michel, etc.), sostienen con razón que en la iglesia romana, al tiempo de escribir San Pablo su carta, predominaban los étnico-cristianos. En efecto, el Apóstol saluda a los Romanos como “gentiles” (1:5-6) y funda su proyecto de ir a Roma apelando a su deber como Apóstol de los “gentiles” (1:13-15); más adelante los llama explícitamente “gentiles,” distinguiéndolos de los judíos (11:13-14), y al final de la carta se excusa de haberles escrito con cierta audacia, en virtud de su condición de ministro de Jesucristo para los “gentiles” (15:15-

16). Claro que esto no quiere decir que en la iglesia de Roma no hubiese también judío-cristianos (cf. 16:3.7), como es probable lo fueran la inmensa mayoría de esos “*débiles en la fe*” (14:1), que santificaban determinados días y distinguían entre alimentos puros e impuros (14:2.5.14), para los que San Pablo pide comprensión y caridad; mas, en todo caso, esos judío-cristianos no eran sino una minoría, y quedaban como absorbidos dentro de la masa de los étnico-cristianos. Y es que, aunque el primer núcleo de la iglesia de Roma se compusiera, como parece probable, sobre todo de judío-cristianos, poco a poco habrían ido prevaleciendo los étnico-cristianos, máxime a raíz de la expulsión de los judíos por Claudio, hacia el año 49, en cuyo decreto quedaban, sin duda, incluidos los cristianos procedentes del judaísmo. Este decreto debió de caer pronto en olvido, y muchos judíos, como es el caso de Priscila y Aquila (cf. Act 18:2; Rom 16:3), volvieron a Roma. Hasta es posible que este decreto de Claudio no fuera nunca aplicado estrictamente, como lo da a entender Dioncasio⁴⁶.

Ocasión de la carta.

No gustaba Pablo de edificar sobre fundamentos ajenos, sino de trabajar en terrenos vírgenes, donde el nombre de Cristo no hubiera sido todavía anunciado (cf. Rom 15:20; 2 Cor 10:13-16). Según este principio, nada hubiera tenido que hacer en Roma, cuya iglesia llevaba ya varios años de existencia y no había sido fundada por él. Sin embargo, el caso de Roma era singular. No obstante el anterior principio, expresamente dice a los Romanos que “muchas veces se había propuesto ir a verlos” (1:13). También dice qué era lo que le impelía a ello: “recoger algún fruto también entre vosotros, como entre los demás gentiles” (1:13) o, como delicadamente había dicho poco antes, “consolarme con vosotros por la mutua comunicación de nuestra común fe” (1:12). Y es que Roma, por su condición de capital del Imperio, era eminentemente cosmopolita, en la que Pablo mismo tenía muchos conocidos (cf. 16:3-16), y desde donde, como cuartel general, la doctrina de Cristo podía más fácilmente extenderse hasta las más remotas provincias. La iglesia de Roma no podía, pues, serle indiferente a él, el Apóstol de los “gentiles” (cf. 1:5.14; 11:13; 15.16).

De todos modos, aun con estas justificaciones, no parece que Pablo tuviera nunca intención de detenerse a ejercer el apostolado en Roma. Su intención debió de ser siempre más bien la de una estadia breve, de paso hacia otras regiones cercanas como es el caso de la Península Iberica, las Galias. De hecho, así quiere que sea la visita que ahora anuncia a los Romanos: “Desde Jerusalén hasta la Iliria y en todas direcciones he predicado cumplidamente el evangelio de Cristo: sobre todo me he hecho un honor de predicar el evangelio donde Cristo no era conocido, para no edificar sobre fundamentos ajenos.; pero ahora, no teniendo ya campo en estas regiones y deseando ir a veros desde hace bastantes años, espero veros al pasar, cuando vaya a España, y ser allá encaminado por vosotros, después de haber gozado un poco de vuestra conversación” (15:19-24). He aquí claramente indicada la ocasión de esta carta: anunciar a los Romanos su visita, de paso para España.

No todo, sin embargo, queda claro con esto. Un motivo tan ligero, como es el anuncio de una visita, no parece sea razón suficiente para una carta tan larga y tan cuidadosamente elaborada. Algún motivo más grave debe andar de por medio; pero ¿cuál es ese motivo? No es fácil responder a esta pregunta. La cosa ha sido discutida ya desde antiguo. Algunos, siguiendo a San Agustín⁴⁷, creen que también en la iglesia de Roma había

tendencias judaizantes, y San Pablo, enterado de ello, se propuso aclarar la cuestión, de modo parecido a como había hecho en la carta a los Galatas. Sin embargo, justamente se ha hecho observar que no hay indicios de que existieran tales tendencias judaizantes en la iglesia de Roma, cuya fe es alabada sin reservas por el Apóstol (cf. 1:8.12; 15:14-16). ¡Qué diferencia con la manera de hablar en la carta a los Gálatas! (cf. 1:6-10; 3:1-5; 4:17-20; 5:7-12). Por eso otros, siguiendo a Teodoro⁴⁸, creen que el verdadero motivo de tratar las cuestiones abordadas en la carta es, no la situación interna de la iglesia de Roma, sino el estado de ánimo del Apóstol en aquellos momentos, cuando, terminado su período de actividad misionera en Oriente, piensa comenzar otro en Occidente, con Roma como centro de operaciones. Era natural que, para dejar desde un principio las cosas en claro contra posibles falsos rumores sobre él, quisiera presentar a los Romanos un como resumen de lo que constituía **la característica de su predicación: universalidad de las bendiciones de parte de Cristo y la gratuidad de la justificación a través de la fe.**

Creemos, siguiendo al P. Lagrange, que una y otra de las opiniones pueden tener su parte de verdad. Desde luego, es natural que Pablo, al ponerse por primera vez en contacto con la iglesia de Roma, quisiese informarles ampliamente sobre las doctrinas fundamentales por él predicadas; pero no parece haber duda, dado el tenor de la carta, que, al hacerlo, está pensando en la situación concreta de esa iglesia, compuesta predominantemente *de étnico-cristianos*, que, al parecer, y de ello se habría enterado San Pablo, no mantenían con los judío-cristianos las relaciones de caridad e inteligencia que eran de desear. No se trataría de divergencias en puntos doctrinales, como en el caso de los Galatas, sino de falsas apreciaciones en la vida práctica, que afectaban sobre todo a la caridad. Esa insistencia de Pablo en inculcar a los Romanos que “sientan modestamente,” que “acojan a los débiles en la fe,” que “se abstengan de juzgar a sus hermanos,” que “sobrelleven las flaquezas de los débiles, sin complacerse en sí mismos” (12:1-15:13), indica que las cosas no iban del todo bien a este respecto. Probablemente los étnico-cristianos, mucho más numerosos, miraban con cierto desdén a los fieles procedentes del judaísmo; de ahí esa llamada a la caridad, y de ahí el que ya antes, en la parte dogmática, Pablo haga resaltar que también él es judío (11:1-2), y que los gentiles no deben enorgullecerse al ver caídos a los judíos (11:18-20), y que él, aunque Apóstol de los gentiles, sigue pensando ardientemente en la conversión de los judíos, cuya es “la adopción y la gloria y las alianzas. y de quienes, según la carne, procede Cristo” (9:1-5; cf. 10:1-2; 11:23-31). Incluso el principio de la **redención universal**, sin privilegios ni de unos ni de otros, que constituye como el nervio de toda la carta, responde perfectamente a estas circunstancias.

La carta está escrita cuando Pablo se disponía a emprender el viaje a Jerusalén para entregar a la iglesia madre “la colecta recogida en Macedonia y Acaya” (15:25-29), situación que coincide exactamente con la que se supone en Act 19:21-20:3. Parece, pues, claro que está escrita desde Corinto, hacia el año 58, al final de su tercer viaje apostólico. Podemos ver una confirmación en el hecho de que se hallasen entonces con él Timoteo y Sosipatro (16:21), Cayo, en cuya casa se hospedaba (16:23), Y Febe, diaconisa que trabajaba en Cencreas (16:1); de Timoteo y Sosipatro sabemos que efectivamente le acompañaban en Corinto (cf. Act 20:4); Cayo es de creer que sea el bautizado en Corinto por San Pablo (cf. 1 Cor 1:14); y Febe, que parece haber sido la portadora de la carta a Roma, ciertamente era de Corinto, pues Cencreas era el puerto oriental de esa ciudad (cf. Act 18:18).

Estructura o plan general.

No es ésta una carta fruto de improvisación ante circunstancias que surgen en un determinado momento, sino exposición sosegada de un tema largamente meditado. Cuando San Pablo escribe esta carta, hacia el año 58, habían pasado ya más de veinte años desde su conversión. Las luchas sostenidas contra los judaizantes, últimamente en la crisis de Galacia, le habían obligado a profundizar en el tema **de judaísmo y cristianismo**, que, en fin de cuentas, es el tema que late desde el principio al fin en esta carta. Lo que San Pablo viene a decir es que existe un medio de salvación para la humanidad, pero que ese medio **no es** la Ley mosaica, en que tanto confiaban los judíos, **sino el Evangelio**. Es la tesis que había ya expuesto en la carta a los Galatas, pero en una atmósfera de polémica, sin la serenidad y amplitud con que está desarrollada aquí. Si en Galatas la temática quedaba casi circunscrita al problema concreto de la Ley, aquí en Romanos, sin que desaparezca el tema de la Ley, la visión es mucho más amplia y grandiosa, presentando a la humanidad toda, que estaba sumergida en el pecado y solidaria de Adán pecador (1:18-3:20; 5:12-14), naciendo a **una vida nueva en el Espíritu por su incorporación a Cristo muerto y resucitado** (3:21-8:39). En el centro del cuadro destaca luminosamente la figura de Jesucristo en su papel de redentor de los hombres, hasta el punto de que muy bien pudiéramos concretar el tema de la carta en esta otra expresión: relaciones de la humanidad frente a Cristo o, lo que es lo mismo, qué era la humanidad antes de Cristo **y qué es con El**.

La Carta aparte el prólogo (1:1-17) Y el epílogo (15:14-16:27), se divide en dos partes claramente deslindadas: una más especulativa o *dogmática* (1:18-11:36) y otra más práctica o *moral* (12:1-15:13).

Al tratar de concretar más, sobre todo por lo que se refiere a la parte dogmática, surgen no pocas vacilaciones entre los exegetas. La dificultad afecta sobre todo a cómo articular el cap.5 y los cap. 9-11 dentro del conjunto de la carta en el pensamiento paulino⁵⁰.

Damos a continuación, en esquema, la división conceptual que juzgamos más probable:

Introducción (1:1-17).

Saludo (1:1-7), acción de gracias (1:8-15) y tema que va a desarrollar (1:16-17). I. Justificación por medio de Jesucristo (1:18-11:36).

a) Necesidad de la justificación lo mismo para los gentiles (1:18-32) que para los judíos (2:1-3:20).

b) Modo de la justificación (3:21-31), predicho ya en la Ley (4:1-25).

c) Frutos de la justificación: reconciliación con Dios y esperanza de la gloria futura (5:1-21), liberación de la servidumbre del pecado (6:1-23) Y de la Ley (7:1-25), inhabitación del Espíritu Santo en nosotros pasando a ser coherederos de Cristo (8:1-39).

d) Participación de los judíos en la justificación: Dios no ha faltado a sus promesas (9:1-29), sino que es culpa de los mismos judíos el haber quedado fuera de la justificación (9, 30-10:21), exclusión, además, que no es ni universal ni definitiva (11:1-36). II. *Exigencias morales de la justificación* (12:1-15:13).

Deberes generales para con Dios (12:1-8), para con nuestros prójimos (12:9-13:10), para con nosotros mismos (13:11-14), para con los “débiles en la fe” (14:1-15:13). *Epílogo* (15:14-16:27).

Noticias y proyectos (15:14-33), recomendaciones y saludos (16:1-24), doxología final (16:25-27).

Hay algunos códices que omiten los c. 15-16, terminando la carta en el c.14. Así también Marción, según testimonio de Orígenes⁵¹. Esto, añadidas otras razones de carácter interno (cf. 15:33; 16:20.27), ha motivado el que algunos críticos nieguen la autenticidad de estos dos capítulos, que, según ellos, habrían sido incorporados a la carta más tarde. Incluso se ha llegado a suponer que el c. 16 fuera parte de una carta paulina enviada a Efeso, como parece indicar el que se manden saludos para Priscila y Aquila (cf. Act 18, 18-19; 1 Cor 16:19; 2 Tim 4:19) y para Epéneto, “primicias de Asia” (16:3.5). A este respecto, resulta interesante la hipótesis de Manson, seguida luego por otros autores, según la cual esta carta a los Romanos habría tenido como dos ediciones. Pablo la habría escrito efectivamente para los fieles de Roma; pero, por tratarse de un tema tan importante y **que el Apóstol llevaba muy en el corazón, la habría querido dar a conocer también a otras comunidades**, concretamente a la de Efeso. A Roma habría enviado sólo los cap. 1-15; pero para Efeso, donde tenía muchos conocidos, habría añadido toda una serie de saludos, sin olvidarse de ponerles en guardia contra los judaizantes (cf. 16:17-20). El texto actual de la carta correspondería, pues, a su edición efesina⁵².

Sin embargo, la autoridad de la casi totalidad de los códices, confirmada por la índole misma del texto, y en particular del c.15, cuya unidad lógica y estilística con el resto de la carta es indiscutible, está claramente en favor de la autenticidad de estos dos capítulos. Por lo que respecta a Marción, de todos es conocida la libertad con que procedía para rechazar determinados libros o pasajes del Nuevo Testamento, si veía que contradecían sus doctrinas. Tal parece debió de ser el caso de Rom 15:1-13. Y en cuanto a que estos dos capítulos falten en algunos códices, ello puede ser debido en parte a la influencia de Marción y en parte a la influencia de los *Leccionarios litúrgicos*, que, sin duda, omitían esos dos capítulos como menos útiles para la lectura pública en la iglesia. La teoría de que el c.16 es un fragmento de una carta enviada a Efeso, carece de base objetiva, pues también en la iglesia de Roma podía tener Pablo muchos conocidos, encontrados eventualmente en sus correrías apostólicas, ni hay inconveniente en que Priscila y Aquila hubieran vuelto a Roma, aunque más tarde de nuevo regresaran a Efeso (cf. 2 Tim 4:19).

Mayores dificultades ofrece la autenticidad de la gran doxología final (16:25-27). Hay algunos manuscritos (G, F, D, etc.) que la omiten por completo; no pocos (L y más de 200 minúsculos) la colocan al final del c.14; otros (A, P, etc.) la ponen dos veces, al final del c. 14 y al final del 16; a su vez, el P⁴⁶, del siglo ni, la tiene al final del c.15. Se ve que reina gran confusión en los manuscritos.

Suponen algunos críticos⁵³ que es una confesión litúrgica de fe, incorporada posteriormente a la carta a los Romanos; de ahí esas divergencias en los manuscritos.

Sin embargo, tampoco vemos motivo suficiente para dudar de la autenticidad paulina de esta gran doxología, al final del c.16, tal como está en la inmensa mayoría de los manuscritos (S, B, G, D, E, etc.) y en las versiones latina, copta, etiópica, peshitta, etc. El que algunos manuscritos la omitan y otros la cambien de lugar, puede explicarse por las mismas razones a que antes aludimos al referirnos a los c. 15-16 en general. En efecto, es obvio suponer que, omitidos esos capítulos en los *Leccionarios para uso litúrgico*, sufriera también sus consecuencias la doxología final, que a veces habría sido omitida totalmente y a veces, dada su importancia doctrinal, habría sido trasladada al final del c.14 o del 15. Por lo demás, ni el estilo ni el fondo doctrinal exigen un origen no paulino.

Perspectivas doctrinales.

Podríamos decir, reduciendo a unidad toda la temática de la carta, que la intención de Pablo es mostrar a los Romanos, y en ellos a todos los hombres, que el Evangelio es mensaje de salvación. Así lo deja entender él mismo en una frase inicial que tiene todos los trazos de enunciado programático para entrar en materia: “No me avergüenzo del Evangelio, que es poder de Dios para la salud de todo el que cree, del judío primero, pero también del griego” (1:16). La tesis de Pablo es que el hombre ha sido creado para conocer y glorificar a Dios (1:19-21); pero, en lugar de ir por ese camino, los seres humanos han **“divinizado” la creación** (1:21-23), de donde resultó el desorden y corrupción en el mundo (1:24-3:20), a cuya situación angustiada Dios ha preparado una salida: **la fe en Jesucristo** (3:21-11:36).

Dentro de esta perspectiva, señalaremos cinco puntos concretos: conocimiento de Dios por la creación, dominio del pecado en el mundo, justificación por la fe, redención del universo, la incredulidad judía.

El conocimiento de Dios por la creación. — La universalidad del pecado en el mundo, que tanto recalca Pablo en los primeros capítulos de su carta, está exigiendo una pregunta: ¿y cómo se llegó a ese estado?

La respuesta que se nos da, viene a decir, en el fondo, que ha sido la humanidad voluntariamente y por sí misma, no porque sea ontológicamente mala, la que se ha separado de Dios. Da a entender Pablo **que el plan de Dios, contenido en el acto mismo de la creación, fue el de revelarse en ella** a los seres humanos, de modo que éstos le rindiesen homenaje (1:19-21). Supone, pues, que el ser humano es capaz de descubrir a Dios en las criaturas⁵⁴, idea que encontramos también en los discursos de Listar y de Atenas, que los Hechos ponen en boca de Pablo (Act 14:17; 17:27). Por lo demás, esta doctrina de que por la creación el hombre puede descubrir a Dios, no es nueva en la Escritura; ya la encontramos en el Antiguo Testamento, particularmente en los libros sapienciales (Job 12:9; Sal 19:2; Sab 13:1-9).

La doctrina es de fundamental importancia en la interpretación del paulinismo, pues no hay razón para suponer que esta “capacidad” **de alcanzar a Dios por la creación** que aquí se afirma existiera sólo en un principio, pero no después de la caída del hombre en la idolatría, con toda la corrupción de costumbres que de ahí “brotó” (cf. 1:21-31). De hecho, no obstante su insistencia en la **universalización del dominio del pecado** (cf. 3:9), Pablo afirma que quienes obran el bien, incluso entre aquellos que no disponen más que de la ley natural, recibirán la “incorruptibilidad” y la “vida eterna” (2:6-10.14-16). Eso significa que permanece la “capacidad” para alcanzar a Dios, y que Dios no ha dejado nunca al ser humano con la puerta cerrada hacia su verdadero destino, incluso en **esa etapa de dominio universal del pecado**. Si Pablo usa fórmulas generales que indican universalidad (cf. 3:9), habremos de entenderlas como *generalizaciones literarias*, que no excluyen el que haya excepciones y que cada ser humano concreto pueda seguir usando de su libertad, ya para pactar con la actitud general de la masa, ya para acomodar su vida al conocimiento que por la creación tiene de Dios (cf. 1:21). De si eso había de resultar fácil o difícil, y de si se necesitaba además especial auxilio divino, Pablo no dice aquí nada de modo explícito. El Concilio Vaticano I dirá, y lo mismo repite el Vaticano II, que “Dios, principio y fin de todas las cosas, puede ser conocido con certeza por la ley natural de la razón humana, partiendo de las criaturas”; pero hay que atribuir a su revelación “el

que las realidades divinas que por su naturaleza no son inaccesibles a la razón humana las puedan conocer todos fácilmente, con certeza y sin error alguno, incluso en la condición presente del género humano.”⁵⁵

El dominio del pecado en el mundo. — Al referirse al dominio del pecado en el mundo, cuya situación vino a remediar Cristo, encontramos en Pablo dos como perspectivas. De una parte, habla de un dominio del pecado en el mundo, como consecuencia de la negativa voluntaria del hombre a escuchar la llamada de Dios que resonaba en las obras creadas, cayendo luego en la idolatría y de ahí en una espantosa degradación de costumbres que lo llena todo (cf. 1:21-32). Esta perspectiva parece que era ya corriente en el judaísmo helenístico (cf. Sab 14:11-29). Sin embargo, los judíos quedaban fuera de este cuadro sombrío (cf. Sab 15:1-3); Pablo, en cambio, aun reconociendo las diferencias entre gentiles y judíos, engloba también a éstos dentro de ese alud, de pecados de la humanidad antes de Cristo (cf. 2:1-29), llegando a la conclusión de que “todos, judíos y gentiles, nos hallamos bajo el pecado” (3:9). De este modo, ha preparado maravillosamente la presentación de su tesis central: “Mas ahora, sin la Ley, se ha manifestado **la justicia de Dios. por la fe en Jesucristo...**, pues todos pecaron y todos están privados **de la gloria de Dios**” (3:21-23).

Nada aparece en estos capítulos que haga referencia al pecado de Adán y su repercusión universal. Sin embargo, poco después (cf. 5:12-21), tratando Pablo de declarar más y más la obra redentora de Cristo, encontramos una nueva perspectiva respecto al dominio del pecado en el mundo antes de Cristo. Ciertamente que se habla también de pecados personales (cf. 5:13.16.20); pero se habla, además, de un pecado cometido por Adán, al que se denomina “prevaricación.., Transgresión. , desobediencia” (cf. 5:14.15.17.18.19), y que de algún modo llega a todos los hombres (cf. 5:19). San Pablo dirá que, debido a esa transgresión o pecado de Adán, “entró el pecado (ή αμαρτία) en el mundo, y por el pecado la muerte” (cf. 5:12). Evidentemente, nos encontramos aquí con una perspectiva distinta a la que aparece en los tres primeros capítulos de la carta: aquella era una perspectiva corriente en el judaísmo helenístico, ésta es la sugerida por la narración del Génesis y ampliamente desarrollada en la literatura judía extrabíblica, donde existe una fuerte tendencia a dar universalidad a la persona de Adán, no ya sólo por razón del castigo que trajo sobre toda la humanidad, sino incluso por lo que se refiere a su persona física

¿Hay oposición entre ambas perspectivas? Parece claro que Pablo no lo juzga así, pues pone una a continuación de la otra. Creemos que en el pensamiento de Pablo los pecados individuales, únicos que se consideran de manera explícita en la primera perspectiva, han venido a añadirse al pecado de Adán, que por tanto se supone anterior a ellos y como en la base. De hecho, las continuas infidelidades de los judíos hacia la Ley, incluidas en la primera perspectiva (cf. 2:1-3:20), las explicará más tarde Pablo como debidas a las tendencias malas de la “carne,” es decir, a que reinaba ya “el pecado” en el mundo (cf. 7:7-18); parece obvio que lo mismo debamos decir respecto de los gentiles, en cuanto a la idolatría y subsiguiente degradación de costumbres. Hasta es probable que en la expresión “privados de la gloria de Dios” (3:23), al final de su exposición sobre el dominio del pecado dentro de la primera perspectiva, haya una alusión al pecado de Adán como se narra en el Génesis, privándonos de la “gloria de Dios” (cf. Gen 1:26-3:19).

Expuesta así la cuestión en forma general, tratemos ahora de concretar cuál es aquí la noción de pecado en el pensamiento de Pablo. La primera aclaración que debemos

hacer es que Pablo distingue entre *pecados* y *el pecado*. Los “pecados” son violaciones concretas de la voluntad de Dios, expresada en la ley natural o en la escrita (cf. 2:12-16); para designarlos, Pablo suele emplear los términos de: παράβασις, παράπτωμα..., αμαρτήματα (cf. 3:25; 4:15; 5:16), y raramente: αμαρτία (cf. 7:5; 1 Cor 15:3). En cambio, “el pecado” (ἡ αμαρτία), en singular y con artículo, es concebido como algo resultante de actos pasados, especie de poder maligno que existe ya en el mundo con anterioridad a la decisión de cada hombre en particular, y que esclaviza a todo hombre y lo separa de Dios y le trae la muerte (cf. 6:12.20.23; 7:14-20). La *personificación* que Pablo hace del “pecado,” y lo mismo respecto de la “muerte” y de la “Ley” (cf. 5:17-20), no debe extrañar, pues era ya corriente en los modos de pensar apocalípticos. Pero, despejada de su ropaje literario, ¿qué es concretamente lo que Pablo quiere significar bajo la expresión “el pecado”?

Ante todo, notemos la afirmación de que ese “pecado” (ἡ αμαρτία), que aparece como fenómeno universal, entró en el mundo “por la transgresión de un hombre,” es decir, de Adán (cf. 5:12-21; 1 Cor 15:21-22). Tradicionalmente se ha venido interpretando este pasaje paulino como afirmación clara de que según el pensamiento de Pablo la humanidad contrajo en su origen una culpa, que de algún modo — Pablo no dice cómo — pasa a todos los hombres, que habían de venir después. Eso parece exigir:

1) el paralelismo con Cristo, al que se presenta como nueva cabeza o tronco de raza que arrastra en pos de sí a toda la humanidad hacia la justificación y la vida, al igual que Adán la había arrastrado hacia el pecado y la muerte (cf. 5:12. 18.19.21);

2) la afirmación explícita del v.19, diciendo que “por la desobediencia de un solo hombre los muchos fueron constituidos pecadores”;

3) la dificultad de dar una interpretación satisfactoria a los v. 13-14, de no admitir esta vinculación de todos los seres humanos **con el pecado de Adán**.

De hecho, este pasaje paulino ha venido siendo considerado como el lugar clásico para demostrar la existencia del pecado original, y lo cita también el concilio Tridentino en su definición dogmática al respecto: “si alguno afirma que la prevaricación de Adán le dañó a él solo y no a su descendencia.. o que, manchado él por el pecado de desobediencia, sólo transmitió al género humano la muerte y las penas del cuerpo, pero no el pecado que es muerte del alma, sea anatema, pues contradice al Apóstol, que dice: Por un solo hombre, etc.”⁵⁷

Contra esta interpretación del pasaje paulino, que ha sido la tradicional en la exégesis católica, existe hoy una fuerte corriente de oposición. A ella han contribuido, de una parte, las más o menos hoy admitidas teorías evolucionistas, que no parecen poder compaginarse con el rígido monogenismo que supone la exégesis tradicional del pasaje paulino, y, de otra, los progresos exegéticos sobre la verdadera naturaleza del relato del Génesis, fundamento del pasaje paulino, que más bien es considerado como narración simbólica o mítica o etiológica..., pero nunca como relato histórico. Dicen estos autores, prescindiendo de matices, que la intención de Pablo no era hacia la persona de Adán y su prevaricación, sino hacia la persona de Cristo, cuya obra redentora trata de esclarecer; la figura de Adán entra sólo en función de Cristo, y Pablo toma esa figura tal como se la ofrecía entonces la mentalidad religiosa de su ambiente, pero sin que pretenda hacer al respecto ninguna afirmación doctrinal. Lo que, en el fondo, vendría a decir San Pablo es que la existencia humana fue atacada y manchada por los pecados personales desde el comienzo de su historia; es como una atmósfera de pecado dentro de la cual nacemos, queramos o

no, y de la que no podemos salir si no es por un acto salvador de Dios. Tal habría sido la obra de Cristo; pero nada de suponer que hayamos de atribuir a Adán “un pecado cualificado, causante de la situación pecaminosa de la humanidad.”⁵⁸

Desde luego, admitida esta explicación, desaparecen las dificultades que surgen espontáneas en nuestra mente contra esa doctrina tradicional de *pecado universal*, consecuencia de la prevaricación personal de Adán. Pero advirtamos, como punto de partida, que el hecho de que una verdad revelada sea misteriosa no es ninguna razón teológica para rechazarla. Pues bien, ¿admite el texto de Pablo esa nueva interpretación? Sinceramente, creemos que no. No existe el menor indicio que aconseje reducir a mera expresión literaria esa vinculación que Pablo establece entre la pecaminosidad general y el pecado o prevaricación de Adán. Así lo siguen sosteniendo los más caracterizados exegetas neotestamentarios de nuestros días: Cerfaux, Feuillet, Benoit, Fitzmyer, Lyonnet, Kuss, Viard..⁵⁹ Nada tiene, pues, de extraño que en el “Credo” del pueblo de Dios recitado por Pablo VI para clausurar el Año de la Fe, encontremos recogida explícitamente la doctrina tradicional: “Creemos que en Adán todos pecaron, lo cual quiere decir que la falta original cometida por él hizo caer a la naturaleza humana, común a todos los hombres, en un estado en que experimenta las consecuencias de esta falta.”⁶⁰

La justificación por la fe. — Dice San Pablo al principio de su carta, y como anticipando el tema fundamental de la misma, que el Evangelio “es poder de Dios para la salud (εἰς σωτηρίαν) de todo el que cree” (1:16). Es decir, que el Evangelio es un mensaje de salvación.

Esa “salud” ofrecida a todos los hombres es obra de Dios por Jesucristo, para designar la cual, aparte el término “salud,” usa San Pablo los términos: *justificación, expiación, redención, reconciliación*.., exigiendo de parte del hombre la “fe” e insistiendo una y otra vez en que no es por las obras, sino por la fe, como conseguiremos la salud que se nos ofrece (1:16-17; 3:21-28; 4:2-8; 5:10-11). Son precisamente estos términos de “fe” y “justificación,” junto con los de “justicia” y “justicia de Dios,” íntimamente relacionados con ellos, los que han dado más que pensar a los comentaristas de esta carta, particularmente a partir de la Reforma. Parece, pues, oportuno, antes de entrar en el comentario, presentar, en visión de conjunto, el significado de estas palabras, que son clave en la teología paulina.

La salud (σωτηρία).

Para los judíos hablar de “salud” era traer a la memoria la “salud mesiánica,” tantas veces prometida en el Antiguo Testamento, que había de ser realidad con la venida del Mesías (cf. Mt 1:21; Lc 1: 69-75; 2:11.30; Jn 4:42). No siempre tenían ideas claras sobre el contenido de esa “salud,” que con frecuencia interpretaban en sentido demasiado terreno (cf. Act 1:6); pero, hablando en general, no hay duda que en la “salud” mesiánica veían el remedio a todos sus males y la entrada en una situación de mayor unión con Dios y bienestar. También en el mundo pagano había ansias de liberación de las duras condiciones de la vida presente, llena de sufrimientos e inquietudes; de ahí la frecuencia con que invocaban a sus dioses bajo el título de “salvadores,” y el que en las religiones de los misterios tanto abundasen las teorías y ritos de *salvación*. Pues bien, a ese grito unánime de la humanidad pidiendo “salud,” San Pablo ofrece la solución del Evangelio, diciendo que es “poder de Dios” en orden a esa “salud” precisamente (cf. 1:16-17). No concreta en este lugar cuál es el contenido del término “salud,” contentándose con relacionarla explícitamente con la “justicia de Dios” y añadir que de nuestra parte es exigida la “fe.” A lo largo

de la carta, sin embargo, aparecerá claro que se trata de una “salud” en el orden religioso, no en el temporal. En sustancia, lo que San Pablo viene a decir es que esa situación de tortura que pesa sobre nosotros es resultado de una falta moral cometida al principio de la humanidad y acrecentada con nuestros pecados personales, que nos alejó de Dios; ahora la “salud” consistirá en ser liberados de ese estado de pecado, mediante nuestra incorporación a Jesucristo, principio de nueva vida para la humanidad regenerada.

Podemos decir, en líneas generales, que el término “salud” (σωτηρία) viene a ser prácticamente equivalente para San Pablo al término “justificación” (δικαίωση); de ahí que lo mismo diga que el hombre “alcanza la salud por la fe” (1:16) o que “es justificado por la fe” (3:28). Hay, sin embargo, clara diferencia de matices. El término “salud” incluye una como doble fase: vida de gracia acá en la tierra y vida de gloria en el reino celeste, hasta el punto de que San Pablo hable a veces de la “salud” como de algo ya conseguido (cf. V 11; 2 Cor 6:2; Ef 1:13; 2:8; Tit 3:5), mientras que otras veces habla de ella como de algo futuro que todavía esperamos (cf. 8:24; 1 Tes 5:9; Fil 2:12; 2 Tim 2:10). En cambio, el término “justificación” mira más bien a la época presente, con referencia al nuevo estado o condición que adquiere el ser humano **ya ahora por su fe en Cristo** (cf. 3:24.28; 4:25; 5:1.9.18; 8:30), estado o condición que Pablo designa también con la expresión “alcanzar la justicia” (9:30; cf. 1:17; 3:22.26).

La justificación (δικαίωση).

Sí, como acabamos de decir, “justificación” viene a ser equivalente para Pablo a “*alcanzar la justicia*,” es obligado comenzar nuestra exposición por el análisis del término “justicia.”

Este término “justicia” (δικαιοσύνη) aparece 32 veces en la carta a los Romanos. Aparte dos alusiones a la “justicia” proveniente de la Ley (9:31; 10:5), San Pablo se refiere, bien a la “justicia de Dios” que se revela en el Evangelio (cf. 1:17; 3:5.21.22.25.26), bien a la “justicia” en nosotros adquirida por la fe (cf. 4:3.5.6.9.11.13.22; 5:17.21; 6:18.19.20; 8:10; 9:30; 10:3.4.6.10; 14:17), expresiones ambas que aparecen en íntima relación. Pero ¿cuál es esa relación? En otras palabras, ¿esa “justicia de Dios” que se revela en el Evangelio ha de ser entendida como *atributo* divino o como *don* comunicado al hombre por Dios? En este último caso, no sería necesario distinguir entre los textos de la primera serie y los de la segunda, pues en todos se trataría de “justicia” como cualidad en el ser humano, y se llamaría “justicia de Dios,” porque procede de Dios, es decir, es un don con el que Dios *justifica* al ser humano. Vendría a ser, en nuestra terminología corriente, lo que solemos llamar “gracia santificante.”

Ya San Agustín se inclinaba abiertamente a esta interpretación cuando, después de citar Rom 1:17, añadía: “tal es la justicia de Dios, que, velada en el Antiguo Testamento, ha sido revelada en el Nuevo; la cual en tanto se llama justicia de Dios en cuanto que, comunicada a los hombres, los hace justos, así como se dice *salud del Señor* aquella por la cual los hace salvos.”^{60*} Esta interpretación, en conformidad con cuya terminología se expresa el mismo concilio Tridentino ⁶¹, ha venido siendo hasta estos últimos años la más corriente, no sólo entre los teólogos, sino también entre los exegetas (Gornely, Vigouroux, Prat, Lagrange, etc.).

Referente a esos textos, como Rom 3:25-26, en que parece hacerse clara referencia a “justicia de Dios” como atributo o propiedad suya, algunos autores, como el P. Lagrange, creían que también estos textos podrían interpretarse en sentido de “justicia” comunicada; otros, como el P. Bover, añadían que a la expresión “justicia de Dios” no se

debe dar un sentido precisivo (atributo de Dios o cualidad en el hombre), sino un sentido comprensivo, en el que irían incluidas la *justicia vengadora*, con que Dios castiga en Cristo lo injusto, la *justicia comunicativa* o bienhechora con que obra la justificación del hombre, y *Injusticia del hombre*, recibida de Dios^{61*}. Sin embargo, no creemos que haya base para dar un sentido tan complejo al término “justicia” dentro de un mismo contexto.

Actualmente los exegetas, al interpretar el término “justicia,” suelen seguir otro camino. Creen más bien que la expresión “justicia de Dios,” como pide su sentido obvio, no indica, al menos directamente, un don comunicado al ser humano, sino que está señalando un *atributo divino*⁶². Este atributo no sería la justicia vindicativa (castigo del pecado) o distributiva (premios y castigos, según merezca cada uno), acepción corriente que, bajo la influencia del pensamiento jurídico greco-romano, nos viene enseñada al pensamiento al oír hablar de “justicia,” sino la *justicia salvífica*, tantas veces anunciada en los textos proféticos en relación con la salud mesiánica⁶³. Prácticamente el término “justicia” vendría a equivaler a *fidelidad*, o mejor, al modo de obrar divino (= actividad divina salvífica), resultado de esa “fidelidad,” con que Dios mantiene sus promesas de salud.

Por lo demás, esta interpretación no es nueva. Ya la encontramos en el Ambrosiáster: “Es justicia de Dios, porque cumplió lo prometido”⁶⁴.

Esta “justicia” de Dios, algo así como el polo opuesto a “ira de Dios” manifestada en los tiempos antemesiánicos (1:18; 9:22)⁶⁶, no es una propiedad o atributo divino en sentido estático, sino *actuación dinámica* de Dios misericordioso que lleva consigo un efecto en el ser humano, **y ese efecto es la justificación obtenida por la fe**. Es lo que dice expresamente San Pablo con la frase “justo y que justifica” (3:26), esto es, Dios muestra su justicia salvífica, en conformidad con lo prometido, *justificando* al hombre, o lo que es lo mismo, **concediéndole el don divino de la “justicia”** (cf. 4:5; 5:17; 8:10; 9:30; Fil 3:9; Gal 2:21)⁶⁷.

Es así como insensiblemente se pasa de la “justicia” atributo de Dios, a la “justicia,” don concedido al hombre, es decir, a la “justificación” (δικαίωση). Pero ¿qué es lo que incluye realmente ese don de la “justicia”? Es ahí donde radica la dificultad.

Para el judaísmo contemporáneo de Pablo, el hombre era capaz por sí mismo de cumplir la Ley, y el que cumplía la Ley era justo. La “justicia,” pues, era considerada como obra propia del hombre, y, por tanto, hablar de “justificación” ante Dios equivalía simplemente a reconocimiento por parte de Dios de una “justicia” que ya existía previamente en el ser humano, es decir, que Dios no hacía “justo” al hombre, sino simplemente lo declaraba “justo.” Pues bien, no es ése el sentido que da San Pablo al verbo “justificar” (δικαοουν). Incluso en aquellos pocos casos en que, con referencia al juicio final también él, igual que en el griego profano y en los LXX, usa ese verbo en sentido forense o declarativo (cf. 2:13; 1 Cor 4:4), hemos de suponer, conforme lo exige el conjunto de su doctrina (cf. 7:24-25; 2 Cor 3:5; Ef 2:8; Fil 2:13), que no es su intención decir que el hombre ha llegado a ese estado por sus *propias fuerzas*. Habría ya, pues, también en esos casos una diferencia radical con el modo de pensar judío. Con todo, no es ésa la principal diferencia en el uso del verbo “justificar.” Pablo, cuando habla de la “justificación” del hombre por Dios, no concibe esa “justificación” como mero reconocimiento de una realidad previa, haya o no intervenido Dios para su consecución, sino como *creación* de esa realidad en el hombre⁶⁵. Es una verdadera transformación en el ser íntimo del ser humano un paso del estado previo de injusticia y de pecado a un **estado de vida nueva en Cristo**,

hasta el punto de que puede hablarse de “nueva creatura” (cf. 5:1-21; 6:2-11; 1 Cor 6:11; 2 Cor 5:17-18; Gal 4:19; 6:15; Ef 2:3-10; Tit 3:4-7).

Esta transformación en el ser íntimo del hombre, que Pablo vincula al término “justificación,” y que es **“don” gratuito de Dios** (3:24; Ef 2:5; Tit 3:5), incluye dos aspectos fundamentales: remisión de “pecados” (4:7-8; Ef 1:7; Col 1:14; 2:13) y nueva “vida” en Cristo bajo la guía del Espíritu (5:1-21; 6:2-11; 8:1-17). San Pablo usa, además, en relación con la “justificación,” otras expresiones que hacen clara referencia al papel desempeñado por la muerte de Cristo en la concesión de este don por Dios: *redención* (3:24-25; Ef 1:7; Col 1:14), *expiación* (3:24-25; cf. 1 Cor 5:7; Ef 5:2; Hebr 9:13-14), *reconciliación* (5:9-11; 2 Cor 5:18-19; Col 1:21-22; Ef 2:16). Podemos también observar cierta *estructura trinitaria* en el modo como desarrolla San Pablo su pensamiento sobre la justificación: comienzan predominando los términos “justicia” y “justificación,” puestos en relación con Dios Padre (c.1-4); siguen luego los términos “reconciliación” y “liberación,” en relación con la obra de Cristo (c.5-7); finalmente, predominan los términos “vida” y “vivificar,” **con referencia directa al Espíritu Santo** (c.8).

Está claro que la noción de “justificación,” que acabamos de exponer, no es compatible con la que sostenían los antiguos protestantes, para quienes la “justificación” era una simple *fictio iuris*, especie de acto forense o sentencia judicial por la que Dios, en atención a los méritos de Cristo, *declaraba justo* al pecador, pero sin que hubiera verdadera remisión de pecados ni transformación interior en el hombre. Como muy bien dice Cerfaux, “una justificación forense, derivada de una declaración, anticipativa o no, del juicio escatológico que Dios hiciera de nuestra justicia dejándonos tal como éramos, pecadores, sin contar que no hay texto alguno que realmente lo sostenga, no puede explicar las fórmulas realistas que se multiplican en la pluma del Apóstol.”⁶⁹ De hecho, en la actualidad hay una fuerte tendencia entre los protestantes a abandonar esa antigua doctrina de considerar la “justificación” como imputación puramente externa de la justicia de Cristo.⁷⁰

La fe (πίστις).

Como ya dijimos antes, San Pablo repite una y otra vez que, en orden a conseguir la justificación, Dios exige de parte del hombre la “fe” (cf. 1:16-17; 3:22.28; 4:2-5; 5:1-2; 9:30-32; Gal 2:16; 3:6-9; Ef 2:8; Fil 3:9). Pero ¿qué entiende San Pablo por “fe”?

La respuesta no siempre resulta fácil. A veces la palabra “fe” viene a equivaler prácticamente a lo que podríamos decir *objeto de la fe* (fe objetiva), concretamente, la nueva economía divina manifestada en el Evangelio en contraposición a la Ley es decir, que Pablo sintetiza en la palabra **“fe” el nuevo orden de bendiciones inaugurado por Dios en Cristo** (cf. 10:8; Gal 1:23; 3:23; 1 Tim 6, i o; Tit 1:13). No es ése, sin embargo, su significado corriente. Lo normal en Pablo es que tome la palabra “fe,” y lo mismo el verbo “creer,” con referencia a algo que está en el ser humano (fe subjetiva), siendo su significado básico el de *aceptación del mensaje de bendición* ofrecido por el Evangelio (cf. 4:22-25; 13:11; Gal 2:16; Ef 1:13; 1 Tes 1:8-9; 2 Tes 1:10). Pero, como se deduce de todo el conjunto de los textos paulinos, no se trata simplemente de una adhesión de tipo *intelectual* a Dios que se revela⁷¹, sino de toda una actitud vital (entendimiento y voluntad) de quien se pone en manos de Dios, suma verdad y suma bondad, aceptando la revelación de la “justicia” divina en la obra llevada a cabo por Jesucristo y profesando que de Dios solo, única fuente de salud, confía recibir todo. Es como un abrirse totalmente a Dios, dejando que Él intervenga en nuestra vida transformándonos y enderezándonos en

la dirección por La querida de hacernos sus hijos adoptivos. Hay, pues, **en el acto de “fe” un abandono confiado en Dios**, pero un abandono que no es ciego e irracional, pues lleva incluida la aceptación intelectual (*obsequium rationabile*) de la verdad contenida en la revelación (cf. 10:6-17; 1 Cor 15:1-19; 16:13). Este concepto amplio de “fe,” sin restringirlo a la adhesión del entendimiento a una verdad o conjunto de verdades, sino incluyendo la adhesión del hombre todo entero a Dios, que se inclina hacia él **en una actitud de amor**, es la que se recoge en la constitución *Dei Verbum* del concilio Vaticano II ⁷².

Es por medio de la “fe” cómo el hombre se convierte en receptor apto del Evangelio, *abriéndose* a la fuerza salvífica divina, que le introduce en la vida cristiana. Y no sólo eso. A lo largo de todo el curso de su vida, deberá acompañar al cristiano esa disposición fundamental implicada en la “fe,” manteniéndole abierto permanentemente a la acción de Dios (cf. 11:20; 1 Cor 13:13; 2 Cor 5:7; Gal 2:20; Col 1:23). Si ella falla, cae todo el edificio; de ahí que la “fe” sea considerada como “fundamento” y “raíz” de la justificación, pues es la que hace posible que llegue al ser humano **la nueva vida de Cristo**.

Esta “fe,” así entendida, no es aún la “justicia,” sino **disposición positiva que Dios exige en el ser humano antes de** concederle el don excelso de la “justicia.”⁷³ Ella misma es también “don” de Dios (cf. 1 Cor 1:27-31; Gal 5:22; Ef 2:8-9; Fil 1:29; 2:13), siendo El quien con su gracia prepara la voluntad humana para creer, pero sin forzarla, de modo que permanezca siempre libre el asentimiento; con la violencia, la fe perdería su nobleza de homenaje y su valor de acto religioso por excelencia, ni tendría sentido hablar de “obediencia” a la fe (cf. 1:5; 16:26). El que también ella sea un “don” divino permite a San Pablo establecer vigorosamente contra sus adversarios esa contraposición, a la que tantas veces alude, entre la justificación por la fe, tal como él la predica, y la justificación por las obras de la Ley (*a fortiori*, por las obras naturales de los gentiles), tal como la buscaban los judíos (cf. 3:28; Gal 2:16). Esta, caso de darse, no sería justificación gratuita, sino algo así como salario debido a nuestro trabajo, y, por tanto, el hombre tendría de qué gloriarse, cosas ambas para San Pablo absurdas, que ni siquiera discute; no así la justificación por la fe, en que la iniciativa misma parte de Dios, que es quien llama con su gracia en el momento oportuno, sin que el ser humano haya de hacer sino someterse (entendimiento y voluntad) a ese plan divino de “bendiciones”, reconociendo que todo viene de Dios (cf. 4:1-9; 1 Cor 1:27-31; Ef 2:8-9; Flp 1:29).

No queremos terminar esta exposición sobre la “fe” sin hacer referencia al hecho de que Pablo no sólo atribuye la justificación a la “fe”, cosa que hemos venido señalando (cf. 3:28; 5:1; Gal 2:16; Ef 2:8), sino que a veces dice lo mismo respecto del bautismo (cf. 6:3-11; 1 Cor 6:11; Ef 5:26; Tit 3:5), y a veces mezcla ambas cosas (cf. Gal 3:24-27; Col 2:11-13). ¿Es que no basta la “fe”?

Creemos que, en el pensamiento de Pablo, “fe” y “bautismo” son en realidad inseparables. La “fe” de que él habla, no solamente no excluye, sino que incluye el bautismo, que por disposición divina forma parte integrante **del camino salvífico de la fe**. No parece que Pablo se planteara nunca la cuestión de si la “fe”, aislada del bautismo, nos procurase la justificación. Los teólogos suelen decir que en la “fe” vaya, al menos implícitamente, el deseo del bautismo, y eso bastaría en caso de imposibilidad de recibirlo.

Todavía una última cuestión. La “fe” que Dios exige en el hombre en orden a la justificación, no es concebible sin la aceptación abierta e incondicional de los postulados morales del Evangelio. No hay, pues, oposición entre la doctrina de Pablo y la de Santiago (cf. Sant 2:14-17). Lo que sucede es que Pablo, al hablar de la “fe”, bajo el influjo de

la polémica con los judaizantes, carga el acento en la inutilidad de las obras para merecer la salud; pero nunca dice que en el *hombre justificado*, única que contempla Santiago, las obras no sean necesarias. Es lo contrario lo que está enseñando continuamente en sus cartas (cf. 6:15-23; 8:9-13; 12:1-15:13; Gal 5:5-26).

La redención del universo.— En Rom 8:18-25 habla San Pablo de las maravillosas **perspectivas de la esperanza cristiana**, y dice (v.18) que “los padecimientos del tiempo presente no son nada en comparación con la gloria que ha de manifestarse en nosotros”. Formando parte de ese nuestro futuro glorioso incluye expresamente San Pablo la transformación o “redención de nuestro cuerpo” (v.23; cf. 1 Cor 15:42-53; Fil 3:20-21), transformación que parece se extenderá también, de algún modo, al cosmos entero (v.21-22). Otros tres pasajes encontramos en sus cartas que atribuyen también **dimensiones cósmicas a la obra salvadora de Cristo** (cf. 1 Cor 15:24-28; Ef 1:10; Col 1:20).

Pues bien, ¿qué clase de transformación o redención del cosmos podemos ver aludida en estos pasajes, aparte la de nuestros cuerpos mortales ?

La respuesta resulta muy difícil. Comencemos por decir que ya en las alusiones de los profetas al futuro **reino mesiánico** se habla de “cielos y tierra nuevos” (cf. Is 65,17; 66:22), expresión que no recoge San Pablo, pero que se recoge en 2 Pe 3:13 y Ap 2:11. Con todo, aunque San Pablo no recoja la expresión, es claro que en los textos citados está dentro de la misma línea de pensamiento. Hay autores que interpretan todas esas expresiones bíblicas como “simples imágenes indicadoras de la renovación radical que obrará el Mesías entre los hombres”, con transformación incluso de nuestros cuerpos mortales en gloriosos; pero nada de suponer ahí aludidas verdaderas transformaciones *cósmicas*⁷⁴. Otros, sin embargo, reaccionan vigorosamente contra esas concepciones demasiado espiritualistas de la vida futura, y dicen que “no son solamente los cuerpos de los seres humanos **los que serán transformados con el soplo del Espíritu**, sino la creación entera, que escapará a la servidumbre de la corrupción... La idea de Dios aniquilando el conjunto de su creación material fuera de los cuerpos humanos sería, por otra parte, difícilmente concebible teológicamente hablando.”⁷⁵ Abundando en esta última perspectiva, se habla también de que ese “cosmos” futuro a que se refieren los textos bíblicos no debemos *desligarlo del actual*, como si hubiera de salir de improviso, sino que hemos de suponerlo como prolongación y en continuidad del actual, siendo nosotros los hombres, con nuestro esfuerzo, los que debemos irlo preparando con continuas mejoras, procurando llenarlo todo de Cristo, hasta la plena maduración, de modo que “Dios sea todo en todo” (cf. 1 Cor 15:28). La misma expresión de San Pablo: “todo lo creado gime y siente dolores de parto” (v.22), estaría dando a entender que el “mundo futuro” habrá de salir de las propias entrañas del actual, que está como en gestación⁷⁶.

¿Qué decir a todo esto? Creemos que, a base de los textos bíblicos, es muy difícil poder concretar tanto. Una cosa es clara, es, a saber: que los autores bíblicos, si aluden a transformaciones cósmicas, es siempre en íntima relación con el ser humano, que en todo momentó aparece como el personaje central. Es sólo a modo de derivación y amplificación de lo dicho del ser humano, lo mismo respecto del mal (v.20) que del bien (v.21), como queda aludida la suerte de la creación material. Sin embargo, reducir a simple imagen todo eso que se refiere a ella, nos parece que quita fuerza a las expresiones bíblicas. Concretar, resulta muy difícil. Gustosamente suscribimos este párrafo del P. Lyonnet: “Pablo afirma **la redención del Universo como** corolario de la redención del cuerpo del ser humano y, por consiguiente, fundada en la **resurrección de Cristo**.. Y lo mismo que

la condición del cuerpo glorioso se constituye esencialmente por el *dominio perfecto del Espíritu* sobre la materia, hasta el punto de poder hablar de *cuerpo pneumático* (1 Cor 15:44), así de modo análogo, se ha de concebir la condición del **Universo glorificado**, cosa que solamente podemos afirmar, pero no representárnoslo, como tampoco podemos representarnos la condición del cuerpo glorioso.”⁷⁷

Más difícil todavía resulta decidir, a base de los textos bíblicos, si hemos de poner o no ruptura de continuidad entre el mundo actual y el mundo futuro. Hay textos, como 2 Pe 3:10-13, que parecen suponer ruptura; otros, en cambio, más bien parecerían insinuar lo contrario (Rom 8:20-22; Ef 1:10; Col 1:20). La Iglesia no alcanzará su consumada plenitud sino en la gloria celeste, cuando llegue el tiempo de la restauración de todas las cosas (cf. Act 3:21) y cuando junto con el género humano, también la creación entera, que está íntimamente unida con el hombre y por él alcanzará su fin, será perfectamente renovada en Cristo (cf. Ef 1:10; Col 1:20; 2 Pe 3:10-13)⁷⁸. La dimensión “cósmica” de la redención, pero recalando al mismo tiempo que, en esa futura renovación, el ser humano es el personaje central. No concreta más. En apoyo de sus afirmaciones da tres citas bíblicas: Ef 1:10; Col 1:20; 2 Pe 3:10-13. Pero es de notar que la última fue añadida a última hora a petición de algunos Padres; y, como consta en las Actas, se admitió “no sea que citando únicamente Ef 1:10 y Col 1:20 parezca que favorecemos la opinión de aquellos que creen que este mundo actual ha de pasar a la gloria.”⁷⁹

El problema de la incredulidad judía. — Cuando Pablo, hacia el año 58, escribe la carta a los Romanos, las comunidades judío-cristianas iban, cada vez más, perdiendo importancia, al tiempo que permanecía fuera de la Iglesia la gran masa del pueblo judío. En cambio, las comunidades étnico-cristianas se multiplicaban por todas partes. Era un hecho que el cristianismo, con todas sus riquezas espirituales, estaba pasando a propiedad de los gentiles. Problema realmente desconcertante. ¿Qué se ha hecho de la elección y promesas de Dios al pueblo judío durante dos milenios? ¿Es que han fracasado los planes de Dios? ¿Dónde está la fidelidad a sus promesas?

Todos estos problemas bullen en la mente de Pablo mientras escribe los capítulos 9-11 de esta carta. Es probable que por aquellas fechas el hecho de la incredulidad judía fuera tema de frecuentes conversaciones en las comunidades cristianas (cf. 11:17), y ello habría dado pie a Pablo para tratarlo aquí con tanta amplitud. Su exposición está caldeada por la emoción, pues ama con pasión a su pueblo (cf. 9:2-5), cosa que no está reñida con un espíritu abierto y universalista (cf. 1:13-16).

La respuesta de Pablo viene a decir, en sustancia, que Dios no ha faltado a sus promesas (cf. 9:6-7) ni ha abandonado a su pueblo (cf. 11:1-4); y que, aunque de momento sólo un “resto” ha aceptado el Evangelio (cf. 11:5-7), llegará un día en que todos los judíos se convertirán, lamentándose de haber cedido su puesto a los gentiles (cf. 11:11-12.14-15:26). Con ello — y así resume Pablo su pensamiento sobre los planes salvíficos de Dios — aparecerá claro que, lo mismo para gentiles que para judíos, la “salud” no se obtiene simplemente por descendencia carnal, sino que es puro don de la misericordia divina (cf. 11:30-32). En apoyo de sus afirmaciones aludirá Pablo al proceder de Dios en la historia de los patriarcas, eligiendo sólo a uno de sus hijos e incluso sin que sea el primogénito (cf. 9:7-13); es prueba — comentará San Pablo — de la libertad omnímoda de Dios en su elección, que aparece también en la historia posterior, conforme indican algunos textos de Oseas y de Isaías, sin que nosotros seamos quiénes “para pedir cuentas a Dios” (cf. 9:14-29). Si de momento la gran masa del pueblo judío ha quedado fuera del

Evangelio, ha sido por falta de docilidad al plan de Dios, empeñados en buscar la “justicia” simplemente por la Ley; de ahí que tropezaran luego con la piedra de escándalo que fue para ellos Jesucristo (cf. 9:30-10:21).

Tal es, en resumen, la respuesta de Pablo al problema de la incredulidad judía. La alegoría del olivo, en que dice son “injertados” los gentiles, nos ayudará a precisar todavía más su pensamiento en este punto. Es el olivo un árbol muy corriente en Palestina, del que se valen ya Jeremías y Oseas para designar a Israel (cf. Jer 11:16; Os 14:7). Sin embargo, la alegoría de Pablo a base del olivo es mucho más compleja que la de aquellos profetas: la raíz de ese olivo son los patriarcas, portadores de las promesas (cf. 11:16-28); va creciendo el olivo y parte de sus ramas son cortadas (cf. 11:17-20), a fin de injertar otras nuevas tomadas de plantas silvestres (cf. 11:17. 19.24). La lección que pretende sacar San Pablo es clara, y va dirigida sobre todo a los étnicos-cristianos: si Dios pudo realizar con éxito un injerto con ramas silvestres, más fácil le será hacerlo con ramas del propio olivo, actualmente desgajadas. Es lo que sucederá con el Israel incrédulo (cf. 11:24-26).

Hasta aquí todo parece claro. No es ya tan fácil poder precisar cuál es concretamente el pensamiento de Pablo sobre relación entre cristianismo y judaísmo. ¿Forma el cristianismo un *nuevo pueblo* de Dios que sustituye al antiguo, o existe un *único pueblo* de Dios, que comenzó con Abraham, y al que luego se han incorporado los gentiles? Ciertas expresiones evangélicas, como “les será quitado el reino y dado a las gentes” (Mt 21:43; cf. 8:12; Lc 21:24), parecen apoyar lo primero; en cambio, las afirmaciones de Pablo en estos capítulos de la carta a los Romanos más bien parecen insinuar lo contrario. De hecho, así opinan algunos autores, insistiendo en que nunca la Escritura habla de “nuevo” pueblo de Dios con referencia al cristianismo o de “antiguo” pueblo de Dios con referencia al judaísmo, como si Dios hubiese tenido dos pueblos⁸⁰.

Había teólogos quienes defendían que Israel no sólo había dejado de ser el pueblo elegido, sino que, desde aquel grito revelador “su sangre caiga sobre nosotros y sobre nuestros hijos” (Mt 27:25) sus títulos de privilegio se habían cambiado en títulos de mayor distanciamiento, pasando a ser un pueblo reprobado y maldito de Dios⁸¹. Otros, en cambio, apoyados en las expresiones paulinas, insistían en que los judíos, no obstante su condición mayoritaria de “ramas desgajadas,” seguían siendo “amados de Dios a causa de los padres” (11:28) o, lo que viene a ser lo mismo, Dios se mantenía fiel a la elección y continuaba amando a su pueblo (cf. 11:1). Así lo creemos también nosotros.

En efecto, todas esas expresiones peyorativas, que también usa Pablo: “se han encallecido.., han caído.., vasos de ira.., ramas cortadas” (cf. 9:22; 11:7.12.17), no miran al pueblo como tal, sino a aquella parte de ese pueblo, ciertamente mayoritaria, que no cree, y a la cual por eso le viene sustraído **el Reino de Dios y la abundancia de gracia, que se le ofrecían con la venida de Cristo**. Pero de ese pueblo ha quedado un “resto,” al que pertenecen Cristo y los Apóstoles y las más primitivas comunidades cristianas, es decir, el núcleo primero de la Iglesia, que está en absoluta línea de continuidad con el pueblo de Dios veterotestamentario; tanto es así, que los judíos que permanecen fuera del Evangelio no son sino “ramas *desgajadas*.” Hay, pues, clara diferencia entre los judíos y los otros pueblos paganos en relación con la Iglesia: mientras la entrada de éstos en la Iglesia es considerada como pura misericordia de Dios (cf. 11:18), en la de los judíos entra un nuevo elemento, es, a saber, su precedente elección por parte de Dios, pues “los dones y la vocación de Dios son irrevocables” (cf. 11:29). Podríamos decir, pues, con las debidas

matizaciones, que los judíos pertenecen a la Iglesia como miembros por naturaleza o de derecho; de ahí que, cuando se conviertan y crean, no harán sino volver a su lugar, es decir, ser injertados “en el propio tronco.”

Esto supuesto, tratemos ya de responder a la cuestión de si hemos de considerar o no a la Iglesia como “nuevo” pueblo de Dios. Si con eso queremos decir que Dios ha tenido dos *pueblos*, uno primero que rechazó y otro que eligió después en su lugar, con ruptura completa entre ambos, no debemos hablar de la Iglesia como “nuevo pueblo de Dios.” Esa concepción no es exacta, pues la Iglesia, dentro del plan salvífico de Dios, es continuación legítima y realización plena del pueblo de Dios veterotestamentario.

Sin embargo, la Iglesia no es mera continuación del antiguo pueblo de Dios, pues en su formación entra un elemento nuevo, Cristo, cuya obra es de tal magnitud que hace podamos hablar de *fundación nueva* sobre Cristo, es decir, de “nuevo pueblo de Dios.” Ciertamente que la Escritura no usa nunca dicha expresión, pero sí habla de “nueva” Alianza (1 Cor 11:25; 2 Cor 3:6; Lc 22:20); y esa nueva Alianza, sellada con la sangre de Cristo, aparece estrechamente vinculada con la idea de *nuevo pueblo* de Dios, de cuya existencia constituye el fundamento (cf. Heb 8:8-12). En otras palabras, la muerte y resurrección de Cristo introducen características nuevas en la noción misma de “pueblo de Dios” y en el modo de agregación a él⁸². Por eso, nada tiene de extraño que la expresión “nuevo Pueblo de Dios,” aunque no la encontremos en la Escritura, sea corriente en la literatura cristiana

83

40* La población de Roma, según cálculos de los historiadores, ascendía por entonces al millón de habitantes más o menos, y en su mayor parte no eran nativos de la ciudad. Oigamos el testimonio de Séneca: “Aspice aedum hanc frequentiam, cui vix Urbis immensae tecta sufficiunt: máxima pars istius turbae patria caret. Ex municipiis et coloniis suis, ex toto denique orbe terrarum confluerunt. Alios adduxit ambitio, alios necessitas officii publici, alios imposita legatio, alios luxuria opportunum et opulentum vitium locum quaerens, alios liberalium studiorum cupiditas, alios spectacula; quosdam traxit amicitia, quosdam industria lasam ostendendae virtuti sancta materiam; quidam venalem formam attulerunt, quidam venalem eloquentiam. Nullum non hominum genus concucurrit in Urbem et virtutibus et vitium magna pretia ponentem. lube istos homines ad nomen citari et “unde domo” quisque sit quaere: videbis maiorem partem esse quae, relictis sedibus suis, venerit in maximam quidem ac pulcherrimam urbem, non tamen suam” (*Consolatio ad Helviam* 6:2-3). — 41 *ist. eccl.* 2:14: MG 20:172. También lo repite San Jerónimo: “Secundo Claudii imperatoris anno ad expugnandum Simonem Magnum Romam pergit” (*De viris illustr.* i: ML 23:607). Lo mismo dice Orosio: “Exordio regni Claudii Petrus apostolus.. Romam venit et salutarem dictis credentibus fidem fideli verbo docuit” (*Hist.* 7:6:2: ML 31:1072). — 42 Clem. Rom., *Epist. ad Cor.* 5:1-6: MG 1:217.220; Ign. Ant., *Epist. ad Rom.* 4:3: MG 5:689; Dion. Corint., en Eusebio, *Hist. eccl.* 2:25:8: MG 20:209; Iren., *Adv. haer.* 3:1:1: MG 7:844; Clem. Alej., *Hypotyp. ad i Petr.* 5:14: MG 0:732; Tertul., *De bapt.* 4: ML i, 1203; ORIG., en Eusebio, *Hist. eccl.* 3:1:2: MG 20:216. — 43 “Ego vero Apostolorum tropaea possum ostendere. Nam sive in Vaticanum, sive ad Ostiensem viam peregre libet, occurrent tibi tropaea eorum qui Ecclesiam illam fundaverunt” (en Eusebio, *Hist. eccl.* 2:25:7: MG 20:209). Cf. M. Guarducci, *La tradición de Pedro en el Vaticano a la luz de la historia y de la arqueología* (Roma 1963). — 44 Cf. S. Frey, *Les Communautés juives a Rome aux premiers temps de l'Eglise*: *Rech. de Science Relig.* 21 (1930) 269-297, y 22 (1931) 129-168; *ib.*, *Bíblica* 12 (1931) 129-156. — 45 “Iudaeos impulsore Chresto assidue tumultuant Roma expulsi” (*Vita Claudii* 25). Sobre el sentido de este testimonio, confundiendo *Chrestus* con *Christus*, cf. J. Lebreton-J. Zeiller, *L'Eglise primitive* (París 1934) P-234 - 46 Cf. K. Lake, *The Beginnings of Christianity*, 5, p.459. — 47 Expos. in Gal pref. τ: ML 35:2107. — 48 *Interpr. in Rom.* 1:11: MG 82:56. — 49 Gf. S. Lyonnet, *Les étapes de l'histoire du salut selon l'épître aux Romains* (París 1969) p.ii. — 50 Gf. A. Feuillet, *Le plan salvifique de Dieu d'après l'épître aux Romains*: *Rev. Bibl.* (1950) 333-387 y 489-529; S. Lyonnet, *Note sur le plan de l'épître aux Romains*: *Rech. Se. Relig.* 39-40 (1951) 301-316; J. Dupont, *Le problème de la structure littéraire de l'épître aux Romains*: *Rev. Bibl.* 62 (1955) 365-397; A. Descamps, *La structure de Rom.* i-n: *Stud. Paul Congr. Intern.*, vol.I (Roma 1963) p.3-14. — 51 Cf. ORIG., *Comm. in Rom.* 10:43: PG 14:1290: “Marción.. ab eo loco ubi scriptum est “omne autem, quod non est ex fide, peccatum est” (14:23), usque ad finem cuncta dissecuit.” — 52 Gf. T. W. Manson, *St. Paul's Letter to the Romans and the others*: *Bull. of John Ryland's Libr.* (1948) 224-240. — 53 Gf. J. Dupont, *Pour l'histoire de la doxologie finale de l'épître aux Romains*: *Rev. Bibl.* 58 (1948) 3-22. — 54 Cf. J. Feuillet, *La connaissance naturelle de Dieu parmi les hommes d'après Rom.* i, 18-23: *Lum. et Vie*, 14 (1954) 207-224; H. P. Ovven, *The Scope of Natural Revelation in Rom. I and Acts XVII*: *New Test. Studies*, 5 (1958-1959) 133-143. — 55 Cf. *Vatic. I*: *Denz. n.º* 1785-86; *Vatic. II*, *Const. “Dei Verbum,” n.º* 6. — 56 Citemos, a modo de ejemplo, estos tres testimonios: “Sois hijos del primer hombre, que trajo el castigo de la muerte sobre nosotros y sobre todos sus descendientes que han de venir tras él hasta el fin de las generaciones” (R. YEHUDA, *Siphre Deut.* 32:33). Y en el Talmud, por lo que se refiere a la persona física de Adán, se dice: “El polvo de que fue formado Adán se tomó de todas las partes de la tierra..; el tronco de Babilonia, la cabeza de la tierra de Israel, y las extremidades de los demás países” (TALMUD BAB., b. Sanh. 38a-b). Especulaciones similares se

hacían sobre su nombre: “Yo le asigné un nombre compuesto con las iniciales de los cuatro puntos cardinales: este, oeste, sur y norte” (*Enoch* 30:13). Vemos que la noción de *personalidad corporativa*, tan arraigada en el pensamiento semita, considerando a jefes o antepasados no simplemente como individuos sino como personajes que encarnan en su persona a toda su comunidad y cuyas acciones repercuten en ésta, es aquí llevada, por lo que se refiere a Adán, a un grado ridículo y extravagante. Sin embargo, la idea de fondo, que no es otra que la idea de personalidad corporativa, es estrictamente bíblica (cf. Gen 9:25-27; 18:20-23; 1 Sam 2:33-34; 1 Re 11:39; Is 5:5-7; Jer 22:18-30). Sobre la idea de *personalidad corporativa*, con aplicación también al caso de Cristo (Rom 5, 12-21; 1 Cor 15:45-49), cf. J. De Fraine, *Adam et son lignage. Études sur la notion de person-nalité corporative* (Bruges 1959). — 57 Denz. n.º 789. Cf. J. Freundorfer, *Erbsünde und Erbtod beim Apostel Paulus* (Münster 1927); M. Labourdette, *Le peché originel et les origines de l’homme* (París 1953); A. M. Du-Barle, *Le peché originel dans l’Ecriture* (París 1958); M. Flick, *El pecado original* (Barcelona 1961); S. Lyonnet, *Le peché originel en Rom. 5:12: Bibl. 41* (1960) 325-355. — 58 Cf. A. Hulsbosch, *Die Schöpfung Cötés. Schöpfung, Sünde und Erlösung im evolutionistischen Weltbild* (Wien 1965); H. Haag, *Biblische Schöpfungslehre und kirchliche Erb-sündenlehre* (Stuttgart 1966); P. Schoonenberg, *L’homme et le peché* (París 1967); P. Grelot, *Réflexions sur le problème du peché originel* (Tournai 1968); B. Van Ommen, *Cuestiones sobre el estado original a la luz del problema de la evolución: Concil. (1967), II, p.476-486*; G. Baumgartner, *El pecado original* (Barcelona 1971); S. DE CARREA, *El pecado original en Rom. 5:12-21: Nat. y Grac. 17* (1970) 3-31; A. DE Villalmonte, *Adán nunca fue inocente. Reflexión teológica sobre el estado de justicia original: Nat. y Grac. 19* (1972) 3-82. — 59 Refiriéndose a la nueva interpretación, escribe Feuillet: “Ciertamente suprimimos la dificultad, pero al mismo tiempo traicionamos el pensamiento auténtico de Pablo, si vemos en la caída original una simple expresión, llámese simbólica o mítica, de esta verdad de experiencia corriente y universal: el mal moral no es sólo realizado por cada uno de nos otros.. sino que nos precede, y está caracterizando el ambiente humano en el cual entramos por nacimiento y en dimensión comunitaria.. Como resulta del presente estudio nosotros nos orientamos en un sentido totalmente diferente” (A. Feuillet, *Le régime de la mori et le régime de la vie: Rev. Bibl. 77*, 1970, p.493). En la misma línea se expresa Benoit: Lo hace con ocasión de la reseña que publicó el P. de Vaux sobre la obra de H. Haag, *Biblische Schöpfungslehre..*, que ya citamos anteriormente. El P. de Vaux alaba la exposición de Haag, y dice: “Estoy completamente de acuerdo con Haag sobre la exégesis de los textos del Génesis”; pero añade: Con referencia al pasaje de Rom 5:12-21, “dejo el juicio a los exegetas del Nuevo Testamento.” Pues bien, allí mismo, en nota, recogiendo la invitación del P. de Vaux, escribe el P. Benoit: “Me asoció a la interpretación seguida por la mayoría de los exegetas, y que Haag cree deber impugnar.. Los v.13-14 son para mí ininteligibles, si no quieren decir que, desde Adán a Moisés, los hombres han muerto, no a consecuencia de sus pecados personales, que entonces no eran transgresiones formales, sino a consecuencia de la falta del primer padre. Pablo enseña, pues, según yo creo, una muerte hereditaria debida al pecado original” (Rev. Bibl. 76, 1969, p.440). En el mismo sentido se vuelve a expresar (Rev. Bibl. 80 [1973] p.434-436) al reseñar una obra de Lyonnet. Como orientación general en esta materia, pueden verse: A. Martínez Sierra, *Problemática en torno al pecado original: Est. ec. 44* (1969) 503-517; M. Labourdette, *Le peché originel* (bulletin): Rev. Thom. 70 (1970) 277-291. — 60 Cf. *Ecclesia*, n.1397 (6 de julio de 1968) p.100?. — 60* Cf *spir. et littera* n : ML 44:211. — 61 Hablando de la justificación dice así el concilio: “Única causa formalis (iustificationis) est *iustitia Dei*, non qua ipse iustus est, sed qua nos iustos facit, qua videlicet ab eo donati renovamur spiritu mentis nostrae, et non modo reputamur, sed veré iusti nominamur et sumus” (D 799). Está claro, sin embargo, que el concilio no intenta definir el sentido de la expresión en San Pablo. Lo que el concilio pretende, usando de la terminología entonces corriente, es señalar la verdadera naturaleza de la *justificación*, rechazando la interpretación protestante de “justicia” imputada, algo meramente extrínseco, a manera de manto que cubriese nuestra lepra sin curarla. — 61* Cf. J. M. Bover, *Teología de San Pablo* (Madrid 1946) p. 125-132. — 62 Cf. S. Lyonnet, *Les étapes de l’histoire du salut selon l’épître aux Romains* (París 1965) p.25-53; Ídem, *De “iustitia Dei” in Epistula ad Romanos: Verb. Dom. 25* (194?) 23-34. n8-121.129-144-193-203.257-263; 42 (1964) 121-152. — 63 Cf. Is 46:13: “Yo haré que se os acerque mi justicia.., y no tardará mi salvación”; 51:5: “Mi justicia se acerca, ya viene mi salvación”; 56:1: “Pronto va a venir mi salvación y a revelarse mi justicia”; Sal 40:11: “No he tenido encerrada en mi corazón tu justicia, anuncié tu salud y tu redención”; Sal 85:6-12: “¿Vas a estar siempre irritado contra nosotros y vas a prolongar tu cólera de generación en generación?.. Brota de la tierra la fidelidad y mira la justicia desde lo alto de los cielos”; Sal 98:2-3: “Ha mostrado Yahvé su salvación y ha revelado su justicia.. Se ha acordado de su benignidad y de su fidelidad a la casa de Israel”; Sal 143:1: “Escucha mi plegaria según tu fidelidad, óyeme en tu justicia.” — 64 Jn Rpm. 1:17: “iustitia est Dei, quia quod promisit dedit.” Igualmente, *In Rom. 3:25*: “Ad ostensionem iustitiae eius, hoc est, ut promissum suum palam faceret, quo nos a peccatis liberaret, sicut antea promiserat; quod cum implevit iustum se ostendit” (ML 17:56 y 70). — 65 En su comentario a Rom 1:17 dice así Tomás: “Quod quidem dupliciter potest intelligi: uno modo de iustitia qua Deus iustus est, secundum illud Ps 10: *lustus Dominus et iustitias dilexit*. Et secundum hoc sensus est quod iustitia Dei, qua scilicet iustus est servando promissa, in eo revelatur.. Vel alio modo, ut intelligatur de iustitia Dei, qua Deus homines iustificat.” — 66 Creemos que es contrario al pensamiento de San Pablo identificar las expresiones “justicia de Dios” e “ira de Dios,” al modo como lo hacen algunos teólogos. Es el caso de R. Garrigou-Lagrange, refiriéndose a Rom 9:22: “Si Dios quería manifestar su cólera, es decir, su justicia..” (Dict. théol. cath., art. *Predestination* col.2954). — 67 Admitida esta interpretación, se sigue una consecuencia que juzgamos importante, y es que la “justicia de Dios” de la carta a los Romanos viene a equivaler prácticamente a la “promesa,” de que tanto habla Pablo en la carta a los Calatas. Si en esta carta el Apóstol, aunque hable de “justicia” (2:21; 3:11; 5:5), omitió la expresión “justicia de Dios,” término ya técnico en el Antiguo Testamento, ello se debió probablemente a que era una carta polémica contra los judaizantes, y había peligro de que interpretaran el término “justicia,” conforme era corriente en el judaísmo de entonces, como justicia *distributiva* que da a cada uno según sus obras, consecuencia que a todo trance quería evitar. No era ésa la “justicia de Dios,” de que se trataba. Por eso prefirió el término “promesa,” con el que sin lugar a dudas quedaba más clara la gratuidad de la justificación. — 68 Hay autores que, incluso supuesta esa acepción del verbo “justificar?, creen que “existe como fondo una *idea forense*, ya que la imagen está tomada de la esfera del procedimiento judicial, en el cual el hombre comparece como acusado, ante Dios. Pero tengamos en cuenta que.. la declaración de justo, hecha por el Dios omnisciente y omnipotente, confiere al hombre algo que le libra realmente de la culpa de sus pecados, y lo eleva al estado de justicia, creado y reconocido por el Señor” (M. Meinertz, *Teología del N. T.*, Madrid 1963, P-374). Sin embargo, otros creen

que “nos hallamos frente a un término que San Pablo acomoda a su teología.. creando una *nueva acepción*: la de hacer justo por gracia, la de crear en el cristiano una participación de la justicia de Dios” (L. Gerfaux, *El cristiano en San Pablo*, Madrid 1965, p.354). En realidad el sentido que da San Pablo a “justificar,” más que forense, es soierioiógico, y está en consonancia con la noción de “justicia de Dios” (= actuación salvífica de Dios), de que ha venido hablando. — 69 Cf. L. Cerfaux, *El cristiano en San Pablo* (Madrid 1965) p.356. — 70 P. Bonnard, art. *justo*: Vocab. Bíbl. de v. Allmen, p.175. En la misma línea se expresa F. J. Leenhardt: “Guando proclama justo al hombre, Dios crea una situación nueva; introduce al hombre en una relación nueva con él; le concede su favor; le abre el acceso a su comunión, le permite llamarle “padre”; le reconoce por hijo.. Dios no habla por hablar; cuando habla, obra. La justificación es una palabra de Dios eficaz.. En este sentido, el creyente es una nueva criatura. Lo es, no de manera autónoma, no “en sí mismo,” no en “naturaleza”; pero lo es *realmente* desde que ha sido puesto bajo la acción de la gracia” (F. J. Leenhardt, *L'ÉpHre de saint Paul aux Romains*, Neuchatel-París 1957, p.34). Añadamos este otro testimonio del teólogo luterano W. Lohff: “En lo que respecta a la comprensión del Evangelio de la *justificación*, decisiva entonces para Lutero y los teólogos siguientes.., podemos decir hoy que por los recientes trabajos de la teología católico-romana el núcleo del conflicto puede ya ser considerado casi como superado, tanto más cuanto que también en la tradición reformada la interpretación de la justificación ha seguido evolucionando” (W. Lohff, Conc. II [1971] P.66). Quedan, sin embargo, algunos teólogos, como K. Barth, que siguen defendiendo el ex-trinsecismo de la justificación. Con todo H. Küng cree que también K. Barth puede interpretarse en sentido católico (H. KÜNG, *La justificación según Karl Barth*, Barcelona 1965). — 71 Tal es la noción que suelen dar los teólogos de la fe teológica o dogmática, definida así en el Concilio Vaticano I: “virtud sobrenatural por la que, con la inspiración y ayuda de la gracia de Dios, creemos ser verdadero lo que por El ha sido revelado, no por la intrínseca verdad de las cosas percibidas por la luz natural de la razón, sino por la autoridad del mismo Dios que revela, que ni puede engañarse ni engañar” (Denz. n.º 1789). — 72 Cf. Const. “Dei Verbum,” n.º 5. — 73 Algunos autores, como el P. Prat, más que hablar de disposición positiva, prefieren hablar de “causa instrumental.” Otros, como el P. Huby, van todavía más lejos y dicen que la “fe” plena de que habla S. Pablo, animada por la caridad (*fides fórmula*), se identifica en realidad con la “justicia.” En este mismo sentido se expresa R. Baüles: “La fe es una aptitud espiritual absolutamente original: el hombre adquiere con ella un poder gracias al cual glorifica a Dios y le hace una total entrega para el futuro. Esta aptitud espiritual es el estado de justicia misma. La justificación no es algo añadido a la fe desde el exterior, sino que es la fe misma: ser justo es ser creyente” (R. Baüles, *L'Évangile, puissance de Dieu*, París 1968, p.150). La relación entre “fe” y “justicia” la expresa S. Pablo con la ayuda de diversas preposiciones: ἐκ, εἰς, δια, ἐπί (cf. 1:17; 3-22.25.30; 4-5; Fil 3:9), cuya misma variedad hace difícil poder concretar cómo concibe él esa relación. Creemos, sin embargo, que Pablo no identifica “fe” y “justicia,” sino que concibe la “fe” más bien como el camino que lleva a la justicia, como su preparación (*fides informis*), algo que ha venido a sustituir a las “obras” sobre las cuales pretendía apoyarse la “justicia” judía. — 74 Gf. F. Spadafora, *Diccionario Bíblico*, art. “escatología” (Barcelona 1968) p.192. También L. Cerfaux se muestra muy precavido al respecto. Refiriéndose concretamente a Rom 8,18-25, escribe: “El pasaje es patético; no se le ha de interpretar, por lo mismo, sin tener en cuenta la emoción que arrebató a San Pablo. Su interés es la resurrección del hombre, y no el cosmos. La transfiguración del mundo al fin de los tiempos era un lugar común que Pablo utiliza en favor de su teoría de la gloria de los cuerpos resucitados, su gran esperanza” (L. Cerfaux, *El cristiano en S. Pablo*, Madrid 1965, pág. 49). — 75 Cf. M. E. Boismard, *El Prólogo de S. Juan* (Madrid 1967) p. 166-167. El P. Boismard cita, a su vez, en el mismo sentido a A. M. Dubarle, *Le gémissement des créatures dans l'orare du Cosmos*: Rev. Scienc. Phil. Théol. 38 (1954) 445-465. — 76 Es claro que, vistas así las cosas, los trabajos mismos del hombre por ir perfeccionando el mundo material y humanizando sus estructuras adquieren *valor de eternidad*; el diálogo con los marxistas, cuyo ideal es construir con nuestro esfuerzo el mundo futuro perfecto, resulta más fácil y en gran parte coincidente. Uno de los primeros en ocuparse de este tema fue G. Thiels, *Teología de las realidades terrenas* (Buenos Aires 1948). — 77 Cf. S. Lyonnet, *Redemptio “cósmica” secundum Rom 8:19-23*: Verb. Dom. 44 (1966) 236 y 238. Véase también E. Rayón Lara, *La redención del Universo material*: Est. ecl. 45 (1970) 237-252. — 78 Cf. Const. *Lumen gentium*, n.º48. — 79 Cf. G. Pozo, *Teología del más allá* (Madrid 1968) p.130-135. — 80 Cf. Ph. Menoud, *Le peuple de Dieu dans le christianisme primitive*: Foi et vie-Cahiers bibliques (París 1965) p.386-400. De la misma opinión es J. M. González Ruiz, *Epístola de S. Pablo a los Calatas* (Madrid 1964) p. 268-269. — 81 Gf. L. M. Carli, *La questione giudaica davanti al Conc, Vaticano II*: Pal. del Clero, 44 (1965) 185-20382 Gf. J. Munck, *Christus und Israel. Eine Auslegung von Rom 9:11* (Copenhague 1956); P. Demann, *Lesjuifs. Foi et destinée* (París 1961); G. Baum, *Les Juifs et l'Évangile* (París 1965); R. Schnackenburg-J. DupoNT, *La Iglesia como pueblo de Dios*: Conc. (1965), I, p.ios-ns; A. Bea, *Il popólo hebraico nel piano divino della salvezza*: Civ. Catt. 116 (1965), IV, p.20g-22g. — 83 Cf. Decl. *Nostra aetate*, n.º 4 y Const. *Lumen Gentium*, n.º g.

Introducción, 1:1-17.

Saludo epistolar, 1:1-7.

¹ Pablo, siervo de Cristo Jesús, llamado al apostolado, elegido para predicar el Evangelio de Dios, ² que por sus profetas había prometido en las Santas Escrituras, ³ acerca de su Hijo, nacido de la descendencia de David según la carne, ⁴ constituido Hijo de Dios en poder según el Espíritu de santidad a partir de la resurrección de entre los muertos, Jesucristo nuestro Señor, ⁵ por

el cual hemos recibido la gracia y el apostolado para promover la obediencia de la fe, para gloria de su nombre, en todas las naciones,⁶ entre las cuales os contáis también vosotros, los llamados de Jesucristo;⁷ a todos los amados de Dios, llamados santos, que están en Roma, la gracia y la paz con vosotros de parte de Dios, nuestro Padre, y del Señor Jesucristo.

Comienza San Pablo, a modo de presentación ante la iglesia de Roma, indicando sus títulos para el apostolado (v.1). Abiertamente se proclama “siervo (δούλος) de Cristo Jesús,” expresión muy parecida a “siervo de Yavé,” de tan frecuente uso en el Antiguo Testamento, no ya sólo para designar al Mesías (cf. Is 42:155), sino también para designar a aquellos israelitas cuya vida estaba dedicada de modo especial al servicio de Dios, particularmente si eran profetas (cf. Jos 14:7; 1 Re 8:53; 2 Re 9:7; 10:23; Esd 9:11; Neh 1:10; Jer 33:21; Dan 9:6; Sal 18:1; 105:6). Pablo, pues, al proclamarse “siervo de Cristo Jesús,” no aludiría sólo a su condición de cristiano, sino a algo más particular, como luego concretará en los dos títulos siguientes: **“llamado al apostolado,” con la misión de “predicar el evangelio de Dios.”** Sobre la llamada de Pablo al “apostolado,” y su condición de “apóstol” al igual que los doce, ya hablamos al comentar Act 9:3-19 y 13:1-3.

A continuación de su nombre y títulos esperaríamos encontrar la mención de los destinatarios de la carta, con la acostumbrada fórmula de saludo. Pero no es así, y hemos de aguardar hasta el v.7. Y es que San Pablo, sin preocuparse gran cosa del estilo, se deja llevar por las ideas conforme van afluyendo a su mente, añadiendo incisos sobre incisos, formando un período muy rico en doctrina, pero bastante embrollado gramaticalmente. Esto es corriente en el estilo de Pablo, como ya hicimos notar en la introducción general a sus cartas, y uno de los ejemplos clásicos son precisamente estos primeros versículos de la carta a los Romanos. La idea de “evangelio de Dios” (v.1) le trae a la memoria la de la vinculación del “evangelio” con el Antiguo Testamento, que ya habló de Cristo (v.2-3), y ésta a su vez le mueve a hablar de la grandeza de Cristo **“constituido Hijo de Dios”** (v.4) y por medio del cual él ha recibido la gracia que le ha convertido en Apóstol de los gentiles (v.5-6). Incluso podemos ver en estas ideas de los versículos preliminares, de modo parecido a como sucede también en otras cartas (cf. Gal 1: 1-4), un como anticipo de los temas fundamentales que pretende desarrollar. De hecho, todas esas ideas, a las que podemos añadir la de la gratuidad de **la elección divina** (v. 1.5-6), reaparecerán continuamente a lo largo de la carta.

No cabe duda que la idea principal, base de referencia que está sosteniendo todo el período, está centrada en la figura excelsa de Jesucristo: “acerca de su Hijo.. Constituido Hijo de Dios.., por el cual hemos recibido..” (v.3-5). Tampoco cabe duda que son dos las afirmaciones fundamentales de San Pablo acerca de Jesucristo: que es hijo de David (v.3), y que es hijo de Dios (v.4). Pero, eso supuesto, al tratar de concretar más, la cosa ya no es tan fácil. Ninguna dificultad ofrece lo de que Jesucristo sea hijo de David “según la carne” (cf. Mt 1:1-21; 9:27; 12:23; 21:9; 22:42); mas ¿qué quiere significar San Pablo con las expresiones “constituido Hijo de Dios (. του όρισθέντος υιού Θεού), en poder (εν δυνάμει), según el Espíritu de santidad (κατά πνεύμα άγιωσύνης)? Las interpretaciones que a estas palabras han dado y siguen dando los exegetas son muy variadas⁸⁴. Desde luego, debe excluirse cualquier interpretación que lleve consigo la negación de la preexistencia divina de Jesucristo, cosa que estaría en contradicción con lo que claramente enseña San Pablo en otros lugares (cf. Gal 4:4; 1 Cor 8:6; Col 1:15-17). Tampoco es de este

lugar, atendido el significado del verbo opíζω (cf. Act 10:42; 17:31), referir esas expresiones a la “predestinación” de Jesucristo según su naturaleza humana, conforme han hecho muchos teólogos, apoyados en la traducción de la Vulgata: “*qui praedestinatus est Filius Dei.*” Creo que para la interpretación de este texto puede darnos mucha luz otro parecido del mismo San Pablo en Flp 2:6-11: “existiendo en la forma de Dios. , se anonadó tomando la forma de siervo. , hecho obediente hasta la muerte. ; por lo cual Dios lo exaltó y le otorgó un nombre sobre todo nombre, para que.. toda lengua confiese que Jesucristo es Señor para gloria de Dios Padre.” Exactamente las dos mismas ideas, de humillación y exaltación, que en este pasaje de la carta a los Romanos, con la diferencia de que en la carta a los Filipenses esas dos ideas están más desarrolladas y las expresiones son mucho más claras. Parece evidente que ese “constituido Hijo de Dios. , según el Espíritu de santidad. , Señor nuestro,” de la carta a los Romanos, equivale en sustancia a la “exaltación. , nombre sobre todo nombre. , Señor para gloria de Dios Padre,” de la carta a los Filipenses. Si ello es así, la expresión “constituido Hijo de Dios” (v.4), más que aludir directamente a la filiación natural divina de Jesucristo en sentido ontológico, aludiría a su entronización **como rey mesiánico y Señor universal de las naciones**, conforme explicamos al comentar Act 2:36 y 9:20. Es a partir de la resurrección cuando comienza a ser realidad **la obra vivificadora de Cristo** en los seres humanos (cf. 1 Cor 15:45), obra que tendrá su culminación al fin de los tiempos con la resurrección general (cf. 1 Cor 15:20-28). La expresión “en poder” podría referirse bien a Jesucristo, “constituido Hijo de Dios en poder” (cf. 1 Cor 15:43), bi^{en} a Dios mismo, que muestra su gran poder en esa exaltación de Jesucristo **a partir de la resurrección**. Quizá sea preferible esta segunda interpretación, en conformidad con el modo de hablar de San Pablo en otros lugares (cf. 1 Cor 6:14; 2 Cor 13:4; Ef 3:20; Col 2:12). Por lo que hace a la misteriosa frase “según el Espíritu de santidad,” téngase en cuenta que en la predicación cristiana primitiva, la efusión del Espíritu Santo sobre el mundo por Cristo formaba parte, como elemento esencial, de la exaltación de éste (cf. Act 2:32-36). El mismo San Pablo, dentro de la carta a los Romanos, atribuye al Espíritu Santo el ser principio de esa nueva vida traída por Cristo que ha de desembocar en la resurrección de los así vivificados (cf. 4”25; 5:5; 8:11; 15:16). Es obvio, pues, suponer que, al aludir al principio de su carta a la persona de Jesucristo, lo haga fijándose sobre todo en su poder de santificador, según el Espíritu, poder que comenzó a ejercer de modo ostensible a partir de la resurrección (cf. Act 1:4-8).

Lo que a continuación dice San Pablo (v.5-7) es ya más fácil de entender. Señalemos únicamente la expresión “para promover la obediencia de la fe” ($\text{εἰς υπακοήν τίστεως}$), expresión un tanto ambigua, que no todos interpretan de la misma manera. Creen muchos que la palabra “fe” está tomada aquí en sentido objetivo, como conjunto de verdades evangélicas **a las que es necesario someterse**; otros, en cambio, más en consonancia con el tema central de la carta, mantienen el sentido obvio de la palabra “fe,” e interpretan la frase como refiriéndose a la obediencia a Dios por *la fe*. El que San Pablo llame “santos” a los fieles de Roma (v.7) no quiere decir que todos lo fuesen en el sentido que hoy damos a esta palabra; era éste un término entonces corriente con que se designaban entre sí los cristianos, como ya explicamos al comentar Act 9:13, significando su elección por parte de Dios, que los había como “separado” del mundo para consagrarlos a su servicio. Además, en este caso, la expresión paulina (κλητοῖς ἁγίοις) significa más bien “santos por vocación” o **“llamados a ser santos.”**

Por fin, San Pablo llega al final del saludo, deseando a los destinatarios “la gracia y la paz” de parte de Dios Padre y de Jesucristo (v.7). Sobre esta fórmula usual en sus cartas y, a lo que parece, formada por él, ya hablamos en la introducción general, al comparar sus cartas con el resto de la epistolografía antigua.

Elogio de los fieles de Roma en forma de acción de gracias a Dios, 1:8-15,

⁸ Ante todo doy gracias a mi Dios por Jesucristo, por todos vosotros, de que vuestra fe es conocida en todo el mundo. ⁹ Testigo me es Dios, a quien sirvo en mi espíritu, mediante la predicación del Evangelio de su Hijo, que sin cesar hago memoria de vosotros, ¹⁰ suplicándole siempre en mis oraciones que por fin algún día, por voluntad de Dios, se me allane el camino para ir a veros. ¹¹ Porque, a la verdad, deseo veros, para comunicaros algún don espiritual, para confirmaros, ¹² o mejor, para consolarme con vosotros por la mutua comunicación de nuestra común fe. ¹³ No quiero que ignoréis, hermanos, que muchas veces me he propuesto ir — pero he sido impedido hasta el presente —, para recoger algún fruto también entre vosotros, como en las demás gentes. ¹⁴ Me debo tanto a los griegos como a los bárbaros, tanto a los sabios como a los ignorantes. ¹⁵ Así que en cuanto en mí está, pronto estoy a evangelizaros también a vosotros los de Roma.

Hay aquí, a continuación del saludo inicial, una especie de “captatio benevolentiae,” ponderando el interés que se siente por aquellos a quienes se escribe, conforme era corriente en la epistolografía de entonces. El mismo proceder hallamos en las demás cartas, a excepción de Calatas, Tito y primera a Timoteo. Ello no quiere decir que los sentimientos manifestados no sean totalmente verídicos.

Lo que San Pablo manifiesta a los Romanos es la buena reputación de su fe (v.8), el continuo recuerdo de ellos en sus oraciones (v.9), y la esperanza de visitarlos pronto, cumpliendo así un antiguo deseo (v. 10-15). Funda sobre todo esos deseos en que es Apóstol de los “gentiles” (v.13-15; cf. Gal 2:7-9; Act 9:15) y, no obstante su principio de no meterse en campo trabajado por otros (cf. 15:20), quiere hacerles partícipes también a ellos de los frutos de su predicación (v.11) o, como dice luego con exquisita delicadeza, “consolarme con vosotros por la mutua comunicación de nuestra común fe” (v.12). La expresión “tanto a los griegos como a los bárbaros” (v.14) indica la totalidad del mundo gentil. Tórnase aquí el término “griegos” como equivalente a hombres de cultura grecorromana, en contraposición a los de otros pueblos, a quienes se tenía por “bárbaros” o incultos (cf. Act 28:2; 1 Cor 14:11). Era una terminología, que correspondía al punto de vista grecorromano. En otros lugares, sin embargo, el término “griego” incluye a todos los gentiles, en contraposición a los judíos (cf. 1:16; 2:9-10; 3:9; 10:12; Act 11:20). Era el punto de vista de los judíos.

Tema de la carta, 1:16-17.

¹⁶ Pues no me avergüenzo del Evangelio, que es poder de Dios para la salud de todo el que cree, del judío primero, pero también del griego, ¹⁷ porque en él se revela la justicia de Dios, de fe en fe, según está escrito: “El justo por la fe vivirá.”

En ninguna otra de sus cartas señala San Pablo tan manifiestamente, por anticipado, el tema que va a desarrollar. La ilación de ideas con lo anterior es clara. Ha dicho a los Romanos que “está pronto a evangelizarlos” (v.1s), ahora da la razón de ese su modo de pensar: no obstante que los sabios de este mundo tengan el Evangelio por una locura (cf. 1 Cor 1:23; Act 17:32), él no se avergüenza de predicarlo incluso en la misma Roma, sabiendo que es “poder de Dios para la salud de todo el que cree, del judío primero, pero también del griego” (v.16). ¡Magnífica definición del Evangelio! En el v.17 ya no hará sino explicar el por qué de su afirmación (v.17a), y cómo ese modo de “salud” por la fe estaba ya anunciado en la Escritura (v.17b). Dicho de otra manera, lo que Pablo afirma son sobre todo estas tres verdades: 1) El Evangelio es un instrumento potente y eficaz del que Dios ha determinado servirse en orden a proporcionar la “salud” (σωτηρία) a los hombres. 2) Esta “salud,” obra de la “justicia de Dios,” es ofrecida a todos los seres humanos, sin distinción de razas ni culturas, con cierta primacía de orden histórico por parte de los judíos, dado que a ellos fueron confiadas las promesas de “salud” (cf. 3:2; 9:1-6) y a ellos también fue predicado primeramente el Evangelio. 3) Para obtener esa “salud” **es exigida de nuestra parte la “fe,”** cuestión que no es ninguna innovación, pues estaba ya **anunciado en la Escritura.**

Realmente, a lo largo de la carta, Pablo no hará sino profundizar en estas verdades, sacando las oportunas consecuencias. Las palabras “salud,” “fe,” “justicia de Dios.”, usadas en estos versículos, están cargadas de sentido, y son palabras clave en la teología paulina. A ellas nos referimos ya en la introducción a esta carta, tratando de presentarlas en visión de conjunto. Nos remitimos a lo dicho allí.

Cuando San Pablo habla de que “el Evangelio es poder (δύναμις) de Dios..,” no lo considera simplemente como un cuerpo de puntos doctrinales que hay que aceptar, cosa que supone ya han hecho los destinatarios de su carta (cf. 1:8), sino que se fija en su vitalidad, en su eficacia, como instrumento de Dios en orden a la “salud.” La palabra “evangelio” es para él, no un cuerpo inerte de doctrinas, sino una realidad viviente, creada por Dios, que nos pone en comunicación con Cristo muerto y resucitado, haciendo llegar hasta nosotros la vida divina; viene a ser, pues, como la expresión sintética que condensa toda la economía divina de salvación (cf. 2 Tim 1:8-12). Es Dios actuando en la historia, y llamando a los seres humanos a la comunicación con El. **A esta invitación el ser humano debe responder libremente bajo el influjo de la gracia.**

Por lo que se refiere al término “fe,” sabido es que es éste uno de los términos más frecuentemente usados por San Pablo, cuya interpretación ha dado lugar a acaloradas controversias entre católicos y protestantes. De ello tratamos ya en la introducción a la carta. En este mismo pasaje que comentamos alude a ella tres veces: “. para la salud de *todo el que cree.* ; la justicia de Dios *de fe en fe.* ; el justo *por la fe* vivirá.” Podrá discutirse el sentido exacto de estas dos últimas expresiones, pero de lo que no cabe dudar es de que San Pablo recalca con ellas la importancia capital de la “fe” para todo el que trata de conseguir la “salud” ofrecida por Dios en el Evangelio ⁸⁵.

Queda, por fin, el término “justicia de Dios.” San Pablo dice que en el Evangelio “se revela la justicia de Dios” (1:17). Lo mismo vuelve a repetir en 3:21-22, texto evidentemente paralelo a este de 1:17. Como ya explicamos ampliamente en la introducción a la carta, esa “justicia” no es la justicia vindicativa, conforme se ha tomado a veces este término, sino **la justicia salvífica divina,** tantas veces anunciada en los textos proféticos en relación con la bendición mesiánica, **manifestada ahora en el Evangelio.**

I. Justificación Por Medio de Jesucristo, 1:18. -11:36.

Culpabilidad de los gentiles, 1:18-23.

¹⁸ En efecto, la ira de Dios se manifiesta desde el cielo sobre toda impiedad e injusticia de los hombres, que aprisionan la verdad con la injusticia. ¹⁹ Pues lo cognoscible de Dios es manifiesto entre ellos, ya que Dios se lo manifestó; ²⁰ porque desde la creación del mundo los atributos invisibles de Dios, tanto su eterno poder como su divinidad, se dejan ver a la inteligencia a través de las criaturas. De manera que son inexcusables, ²¹ por cuanto, conociendo a Dios, no le glorificaron como a Dios ni le dieron gracias, sino que se entontecieron en sus razonamientos, viniendo a oscurecerse su insensato corazón; ²² y alardeando de sabios, se hicieron necios, ²³ y cambiaron la gloria del Dios incorruptible por la semejanza de la imagen del humano corruptible, y de aves, cuadrúpedos y reptiles.

Antes de abordar directamente el tema de la “justicia de Dios” revelada en el Evangelio (v.17; cf. 3:21), San Pablo comienza por hacernos ver la necesidad de esa “justicia de Dios,” presentándonos en visión de conjunto el estado ruinoso de la humanidad, tanto entre los gentiles (1:18-32) como entre los judíos (2:1-3:8), concluyendo que todos, judíos y gentiles, “se hallaban bajo el pecado” (3:9-20). Sobre ellos se revela la “ira de Dios” (v.18), en contraste con la “justicia” salvífica revelada en el Evangelio, Esta “ira” es la justicia vengadora con que Dios castiga el pecado, que **tendrá su revelación solemne en el juicio final** (cf. 2:5; 5:9; 1 Tes 1:10; 5:9), pero que ya obra en el curso de la historia castigando de varios modos a los pecadores, y, en este caso concreto, “oscureciendo” los ojos de su espíritu (v.21-23) y “entregándolos” a los vicios más infames (v.24-32; cf. 2:3-9).

Comienza San Pablo por los gentiles, y distingue claramente dos etapas: una primera en que señala el origen del mal (v. 18-23), Y otra segunda en que pinta el espantoso cuadro de degradación moral a que los gentiles habían llegado (v.24-32). De momento nos interesa la primera de las dos etapas, pues es ésta la perícopa que comentamos. En sustancia, lo que San Pablo viene a decir es que los gentiles, aunque carentes de la revelación positiva de Dios concedida a los judíos, han conocido de hecho a Dios a través de las criaturas (. 19-20), pero, en la práctica, no han acomodado su vida a ese conocimiento que tienen de Dios, trocando “la gloria del Dios incorruptible por la semejanza del hombre corruptible, y de aves, cuadrúpedos y reptiles,” es decir, han negado a Dios el culto que le es debido, incensando a las criaturas con el humo y aroma que son propios suyos (v.21-23). Es lo mismo que ha dicho antes en frase apretada de sentido: “aprisionan la verdad con la injusticia” (v.18). Esa “verdad” que aprisiona es el conocimiento que, a través de las criaturas, tienen de Dios, y al que, contra todo derecho, mantienen como esclavo sin permitirle producir sus frutos naturales. Este pecado de idolatría y politeísmo **es el gran pecado que viciaba en su raíz la vida toda religiosa de la gentilidad** (cf. Sab 14:27).

San Pablo afirma en esta perícopa (v. 19-20) no sólo la posibilidad del conocimiento de Dios a través de las criaturas, sino también el hecho, concretando incluso el

aspecto de la esencia divina que es término de la operación mental del hombre: “**su eterno poder y su divinidad**” (v.20). Y es que no todos *los atributos de Dios* se revelan igualmente en las obras de la creación; los que sobre todo se presentan al contemplar las maravillas de este mundo visible, que está pidiendo una causa, son su omnipotencia creadora, por encima de las contingencias del tiempo, y su divinidad o soberanía trascendente, por encima de cualquier otro ser. De esta capacidad del hombre para llegar **al conocimiento de Dios por la creación**, que aquí deja entender Pablo, ya hablamos antes en la introducción a la carta.

El castigo divino, 1:24-32.

²⁴ Por esto los entregó Dios a los deseos de su corazón, a la impureza, conque deshonran sus propios cuerpos, ²⁵ pues cambiaron la verdad de Dios por la mentira, y adoraron y sirvieron a la criatura en lugar del Criador, que es bendito por los siglos, amén. ²⁶ Por lo cual los entregó Dios a las pasiones vergonzosas, pues las mujeres mudaron el uso natural en uso contra naturaleza; ²⁷ e igualmente los varones, dejando el uso natural de la mujer, se abrazaron en la concupiscencia de unos por otros, los varones de los varones, cometiendo torpezas y recibiendo en sí mismos el pago debido a su extravío. ²⁸ Y como no procuraron conocer a Dios, Dios los entregó a su reprobó sentir, que los lleva a cometer torpezas ²⁹ y a llenarse de toda injusticia, malicia, avaricia, maldad; llenos de envidia, dados al homicidio, a contiendas, a engaños, a malignidad; chismosos, ³⁰ calumniadores, aborrecidos de Dios, ultrajadores, orgullosos, fanfarrones, inventores de maldades, rebeldes a los padres, ³¹ insensatos, desleales, desamorados, despiadados; ³² los cuales, conociendo la sentencia de Dios que quienes tales cosas hacen son dignos de muerte, no sólo las hacen, sino que aplauden a quienes las hacen.

Es impresionante el cuadro pintado aquí por San Pablo sobre la degradación moral del mundo gentil. Ni creamos que se trata de expresiones retóricas. Incluso hombres tan ponderados como Sócrates y Plutarco hacen elogios de esas acciones contra naturaleza entre varones a que alude San Pablo (v.27), considerándolas como nota distintiva de guerreros y literatos, que saben sobreponerse a los halagos de las mujeres. No que en nuestra sociedad actual no haya esos vicios, pero se trata más bien de pecados aislados de individuos, no de la sociedad misma, que aplaudía esas acciones y a veces hasta les daba carácter religioso (cf. v.32).

Los pecados enumerados aquí por San Pablo caen todos dentro de la segunda parte del Decálogo, en que se regulan las relaciones con nuestros semejantes (a partir del cuarto mandamiento), y parece como si el Apóstol tratara de distinguir tres grupos: pecados de impureza en general (v.24-25), pecados contra naturaleza (v.26-27), perversión total del sentido moral (v.28-32). Y es de notar que estos pecados son considerados no sólo como acciones pecaminosas, sino también y sobre todo como castigo por el pecado de idolatría (cf. v.24.20.28), la cual a su vez es considerada como castigo de otro pecado, el de no haber querido **los seres humanos glorificar a Dios** cual lo pedía el conocimiento que a través de las criaturas tenían de El (cf. v.21-23). No parece que haya orden alguno sistemático en la larga enumeración de pecados de los v.28-32. Probablemente San Pablo los fue poniendo conforme acudían a su mente ⁸⁷, y hasta es posible que ya circula-

ran en la literatura judía listas de pecados más o menos hechas (cf. 2:1-3; Ap 21:8; 22:15). En otras varias ocasiones hace San Pablo enumeraciones parecidas (cf. 1 Cor 6, 9-10; 2 Cor 12:20-21; Gal 5:19-21; Ef 5:3-6; Col 3:5-8; 1 Tim 1:9-10; 2 Tim 3:2-5).

Referente a la frase “por esto Dios los entregó” (v.24.26.28), no ha de interpretarse como si positivamente Dios empujara a los hombres al pecado, cosa incompatible con su santidad. Lo que San Pablo quiere hacer resaltar es que esa bochornosa degradación moral en que los hombres han caído es resultado de una ordenación divina que tiene algo de ley del talión: por no querer los hombres glorificar a Dios, cual era su deber, éste, en castigo, retiró sus gracias, de modo que cada vez fueran cayendo más abajo, a merced de sus instintos bestiales. Es lo que sucede: “el primer pecado es causa del segundo, y el segundo es castigo del primero.” En otros lugares, dentro de un contexto muy semejante, San Pablo se fijará más en la parte del hombre (cf. Act 14:16; Ef 4:19); aquí, por el contrario, quiere hacer resaltar la parte de Dios. Y es que en la actuación moral del hombre hay una misteriosa conjunción de gracia divina y libre albedrío humano, dos verdades fundamentales que es necesario salvar, aunque la conciliación no sea ya tan fácil de entender.

Culpabilidad de los judíos, 2:1-11.

¹ Por lo cual eres inexcusable, ¡oh hombre!, quienquiera que seas, tú que juzgas: pues en lo mismo que juzgas a otro, a ti mismo te condenas, ya que haces eso mismo que condenas. ² Pues sabemos que el juicio de Dios es conforme a verdad, contra todos los que cometen tales cosas. ³ ¡Oh hombre! ¿Y piensas tú, que condenas a los que eso hacen y con todo lo haces tú, que escaparás al juicio de Dios? ⁴ ¿O es que desprecias las riquezas de su bondad, paciencia y longanimidad, desconociendo que la bondad de Dios te atrae a penitencia? ⁵ Pues conforme a tu dureza y a la impenitencia de tu corazón, vas atesorándote ira para el día de la ira y de la revelación del justo juicio de Dios, ⁶ que dará a cada uno según sus obras; ⁷ a los que con perseverancia en el bien obrar buscan gloria, honor e inmortalidad, la vida eterna; ⁸ pero a los contumaces, rebeldes a la verdad, que obedecen a la injusticia, ira e indignación. ⁹ Tribulación y angustia sobre todo el que hace el mal, primero sobre el judío, luego sobre el gentil; ¹⁰ pero gloria, honor y paz para todo el que hace el bien, primero para el judío, luego para el gentil; ⁿ pues en Dios no hay aceptación de personas.

San Pablo no dice nunca en esta historia que esté refiriéndose a los judíos. Simplemente habla de: “¡oh hombre, quienquiera que seas, tú que juzgas!” (v.1); y con este innominado personaje es con quien se encara. Parece claro, sin embargo, atendido el conjunto de la argumentación, que este personaje, representante de todo un sector, es el mismo que a partir del v.17 aparece ya explícitamente con el nombre de “judío.” Las mismas expresiones: “conforme a tu dureza y a la impenitencia de tu corazón” (v.5), están como recordando otras similares alusivas al pueblo de Israel (cf. Ex 32:9; Dt 31, 27; Jer 9:26; Bar 2:30; Act 7:51). Si San Pablo no pone explícitamente desde un principio el nombre de “judío” fue quizás para no herir bruscamente susceptibilidades, prefiriendo ir a la sustancia de la cosa, y que sean los judíos mismos, aunque sin nombrarlos, los que se vean como forzados a reconocer que también ellos son culpables.

La conexión de este capítulo con el anterior es clara. San Pablo continúa con el mismo alegato del estado ruinoso de la humanidad, que necesita de la “justicia” revelada en el Evangelio. Habló de los gentiles (1:18-32); ahora va a hablar de los judíos. Estos, en contraposición a los gentiles de 1:32, no aprueban los vicios de los paganos, antes al contrario los condenan (v.13). Están de acuerdo con San Pablo en esas invectivas lanzadas contra el mundo gentil, considerándose muy orgullosos de no pertenecer a esa masa pecadora, que no ha recibido la Ley, convencidos de que con ésta pueden ellos sentirse seguros, sin preocuparse gran cosa de las exigencias morales (cf. Mt 23:23; Le 18:9-14). Pues bien, esta mentalidad es la que ataca aquí San Pablo, haciéndoles ver que su situación no es mejor que la de los gentiles, cuyos vicios condenan.

El argumento de San Pablo es el de que “hacen eso mismo que condenan” (v.1.3), y, por tanto, son tan culpables como los gentiles; incluso puede hablarse de culpabilidad mayor (cf. v.9), pues han recibido más beneficios de Dios, despreciando “las riquezas de su bondad y longanimidad” para con ellos (v.4-5). El que San Pablo diga que “hacen eso mismo que condenan” no significa que los judíos, como pueblo, cayeran tan bajo en los vicios todos de los paganos. Lo que se trata de hacer resaltar es que, por lo que toca al dominio del pecado, están en la misma situación que ellos; pues como ellos, tampoco viven de acuerdo con el conocimiento que tienen de Dios. Es ahí donde radica el gran pecado, tanto de gentiles como de judíos. En los v. 17-23 se concretarán luego algunos vicios de los judíos, que condenan en los paganos, pero que, sin embargo, también ellos cometen.

San Pablo, en todo este alegato contra los judíos, insiste en una verdad de suma importancia: que en el día de la ira y de la revelación del justo juicio de Dios, cada uno será juzgado según sus obras, lo mismo judíos que gentiles; pues en Dios no hay acepción de personas (v.5-n). El “día de la ira” es el día del juicio final, de que con frecuencia habla San Pablo (cf. 14:10-12; 1 Cor 3:13-15; 4:5; 2 Cor 5:10; 1 Tes 5:2-9; 2 Tes 1:6-10) y también el Evangelio (cf. Mt 10:15; 11:22-24; 12:36; 13:39-43; 25:31-46); si se dice “día de ira” es porque en la perspectiva presente se mira sobre todo al castigo de los pecadores, aunque sea también día de recompensa de los justos. Al decir San Pablo que Dios “dará a cada uno según sus obras” (v.6; cf. 1 Cor 3:13-15; 2 Cor 5:10; Ef 6:8), no hace sino repetir lo dicho por Jesucristo (cf. Mt 16:27; Jn 5:29), y en modo alguno se contradice con lo que afirma en otras ocasiones hablando de “justificación por la fe” (cf. 1:16-17; 3:22; 4:11; 5:1); pues la “justificación por la fe” no excluye las obras, exigencia de esa misma fe en orden a conseguir la “salud” (cf. 12:1-2; 1 Cor 13:1; Gal 5:6). Aquí San Pablo recalca como universal el principio de retribución según las obras, que vale lo mismo para gentiles que para judíos, como luego concretará en los v. 12-16.

Ni la Ley ni la circuncisión dispensan de la rectitud interior, 2:12-29.

¹² En efecto, cuantos hayan pecado sin Ley, sin Ley también perecerán; y los que pecaron en la Ley, por la Ley serán juzgados; ¹³ porque no son justos ante Dios los que oyen la Ley, sino los cumplidores de la Ley, éstos serán declarados justos. ¹⁴ En verdad, cuando los gentiles, que no tienen Ley, cumplen naturalmente las prescripciones de la Ley, ellos mismos, sin tenerla, son para sí mismos Ley. ¹⁵ Y con esto muestran que los preceptos de la Ley están escritos en sus corazones, siendo testigo su conciencia, que ora acusa, ora defiende. ¹⁶ Así se verá el día en que, según mi evangelio, juzgará Dios por Jesucris-

to las acciones secretas de los hombres.¹⁷ Pero si tú, que te precias del nombre de judío y confías en la Ley y te glorías en Dios,¹⁸ conoces su voluntad, e instruido por la Ley, sabes estimar lo mejor,¹⁹ y presumes de ser guía de ciegos, luz de los que viven en tinieblas,²⁰ preceptor de rudos, maestro de niños, y tienes en la Ley la norma de la ciencia y de la verdad;²¹ tú, en suma, que enseñas a otros, ¿cómo no te enseñas a ti mismo? ¿Tú, que predicas que no se debe robar, robas?²² ¿Tú, que dices que no se debe adulterar, adulteras? ¿Tú, que abominas de los ídolos, te apropias los bienes de los templos?²³ ¿Tú, que te glorías en la Ley, ofendes a Dios traspasando la Ley?²⁴ Pues escrito está: “Por causa vuestra es blasfemado entre los gentiles el nombre de Dios.”²⁵ Ciertamente que la circuncisión es provechosa, si guardas la Ley; pero si la traspasas, tu circuncisión se hace prepucio.²⁶ Mientras que, si el incircunciso guarda los preceptos de la Ley, ¿no será tenido por circuncidado?²⁷ Por tanto, el incircunciso natural que cumple la Ley te juzgará a ti, que, a pesar de tener la letra y la circuncisión, traspasas la Ley.²⁸ Porque no es judío el que lo es en lo exterior, ni es circuncisión la circuncisión exterior de la carne;²⁹ sino que es judío el que lo es en lo interior, y es circuncisión la del corazón, según el espíritu, no según la letra. La alabanza de éste no es de los seres humanos, sino de Dios.

Continúa San Pablo su alegato contra los judíos en un ataque cada vez más directo e incisivo. Dos elementos nuevos entran en juego: la Ley (v. 12-24) Y la circuncisión (v.25-29), cosas ambas que eran para los judíos motivo de orgullo y que consideraban algo así como reaseguro infalible que **les aseguraba un puesto en el reino de Dios**. “Somos hijos de Abraham,” gritaron orgullosamente a Jesucristo, que trataba de llevarlos al buen camino (Jn 8:33); y, más o menos, esos mismos sentimientos de orgullo revelan también las frases que aquí les aplica San Pablo (v. 17-20). Se decía por algunos rabinos, según nos cuenta el Talmud, que Abraham “estaba sentado a las puertas del infierno y no permitía que entrase ninguno que estuviese circuncidado”; para el caso de grandes criminales, decían que el mismo Abraham les quitaba las señales de la circuncisión (cf. 1 Mac 1,16; 1 Cor 7:18).

Pues bien, contra esa mentalidad absurda de confianza en los ritos exteriores, sin preocuparse de la rectitud interior, es contra la que lanza sus invectivas San Pablo. Comienza recalcando el principio, señalado ya antes (v.6), de que lo que realmente pesará en la balanza divina en el día del juicio, lo mismo para judíos que para gentiles, serán las obras de cada uno, con la única diferencia de que los judíos serán juzgados de conformidad con la ley dada a ellos, es decir, la ley mosaica, mientras que los gentiles, que no han recibido ninguna ley positiva, serán juzgados de conformidad con la ley natural impresa en sus corazones (v. 12-16). Ambas leyes, la mosaica y la natural, son expresiones **de la voluntad de Dios, y el pecado** está en no obrar de conformidad con esa voluntad⁸⁸. Es cierto que San Pablo nunca dice explícitamente que la ley natural, en virtud de la cual los hombres “son para sí mismos ley” (v.14), proceda de Dios; pero claramente se deduce de todo el contexto que ése es su sentir, pues de otro modo la ley natural no intimaría sus órdenes con tanto imperio e independencia, ni tenía por qué ser módulo por el que en el día del juicio “Dios por Jesucristo juzgará las acciones secretas de los hombres” (v.16; cf. Jn 5:22-30; Act 17:31; 1 Cor 4:5).

A continuación, San Pablo, en los v. 17-24, hace una aplicación más directa a los judíos, acusándoles de quebrantar la Ley, a pesar del claro conocimiento que tienen de ella, siendo incluso motivo de que “entre los gentiles sea blasfemado el nombre de Dios” (v.24; cf. Is 52:5; Ez 36:20); pues el desprecio hacia ellos recae de algún modo sobre el Dios del que se dicen servidores. El texto gramaticalmente resulta algo confuso, pues al período iniciado en el v.1y le falta la apódosis; sin embargo, no es difícil de suplir. No está claro a qué alude San Pablo con ese “te apropias los bienes de los templos” (ἱεροσυλεῖς) del v.22). Creen algunos que se trata de defraudaciones en los tributos que había que pagar al templo (cf. Mal 3:8-10), aunque otros, quizá más acertadamente, opinan que se trata de robos en templos y sepulcros paganos, contra el precepto expreso de la Ley (cf. Dt 7:5.25). De hecho, según Josefo⁸⁹, parece que era éste un reproche que con frecuencia se echaba en cara a los judíos (cf. Act 19:37).

Por fin, en los V.25-29, San Pablo precisa el verdadero sentido de la circuncisión, diciendo que forma un todo indivisible con la Ley, y que, si no se practica ésta, queda convertida en un signo meramente externo sin valor alguno espiritual. Hasta tal punto dice ser esto verdad, que si un gentil incircunciso observa la ley impresa en su conciencia, fundamentalmente correspondiente a la Ley mosaica, puede decirse más “circunciso” y más “judío” que los propios descendientes de Abraham; pues pertenece más realmente que ellos al verdadero pueblo de Dios, que juzga según las obras y no según las apariencias externas. Era éste un principio revolucionario para una mentalidad judía, al equiparar o poco menos la Ley mosaica con la ley natural, igualmente que había ya hecho en los v.14-15. Con este principio prepara ya su concepción del *verdadero israelita*, que concede al cristiano el derecho de reivindicar para sí las promesas hechas a Israel (cf. 9:6-8; Gal 3:29; 6:16). De la circuncisión del “corazón” se hablaba ya en el Antiguo Testamento (cf. Lev 26:41; Deut 10:16; Jer 4:4).

Todos, judíos y gentiles, reos ante el tribunal de Dios, 3:1-20

¹ ¿En qué, pues, aventaja el judío, o de qué aprovecha la circuncisión? **Mucho en todos los aspectos,** ² **y primeramente porque a ellos les han sido confiados los oráculos de Dios** ³ ; **Pues qué! Si algunos han sido incrédulos, ¿acaso va a anular su incredulidad la fidelidad de Dios?** ⁴ **No, ciertamente. Antes hay que confesar que Dios es veraz y todo hombre falaz, según está escrito: “Para que seas reconocido justo en tus palabras y triunfes cuando fueres juzgado”.**⁵ **Pero si nuestra injusticia hace resaltar la justicia de Dios, ¿qué diremos? ¿No es Dios injusto en desfogar su ira? (hablando a lo humano).** ⁶ **De ninguna manera. Si así fuese, ¿cómo podría Dios juzgar al mundo?** ⁷ **Pero si la veracidad de Dios resalta más por mi mendacidad, para gloria suya, ¿por qué voy a ser yo juzgado pecador?** ⁸ **¿Y por qué no decir lo que algunos calumniosamente nos atribuyen, asegurando que decimos: Hagamos el mal para que venga el bien? La condenación de éstos es justa.** ⁹ **¿Qué, pues, diremos? ¿Los aventajamos? No en todo. Pues ya hemos probado que judíos y gentiles nos hallamos todos bajo el pecado,** ¹⁰ **según está escrito: “No hay justo ni siquiera uno,** ¹¹ **no hay uno sabio, no hay quien busque a Dios.** ¹² **Todos se han extraviado, todos están corrompidos, no hay quien haga el bien, no hay ni siquiera uno.”** ¹³ **“Sepulcro abierto es su garganta, con sus lenguas urden enveneno de áspides hay bajo sus labios, ganos,** ¹⁴ **su boca rebosa mal-**

dición y amargura,¹⁵ veloces son sus pies para derramar sangre,¹⁶ calamidad y miseria abunda en sus caminos,¹⁷ y la senda de la paz no la conocieron,¹⁸ no hay temor de Dios ante sus ojos.”¹⁹ Ahora bien, sabemos que cuanto dice la Ley, lo dice a los que viven bajo la Ley, para tapar toda boca y que todo el mundo se confiese reo ante Dios.²⁰ De aquí que por las obras de la Ley “nadie será justificado ante El, pues de la Ley sólo nos viene el conocimiento del pecado.”

Lo anteriormente expuesto, equiparando la ley natural a la Ley mosaica y afirmando que judíos y gentiles, sin acepción de personas, serán igualmente juzgados por Dios conforme a sus obras (2:1-29), ha dejado flotando una idea: si esto es así, ¿qué queda de los tan decantados privilegios de Israel? ¿Es que la Ley y la circuncisión y el pertenecer al pueblo elegido no significan nada?

A este interrogante trata de responder aquí San Pablo (v.1-20). Una respuesta más amplia la encontramos en los c.9-11. De momento es una respuesta sumaria, concebida como una especie de diálogo con un supuesto interlocutor, diálogo que bien pudiera ser eco de discusiones sostenidas por él en las sinagogas judías. Literariamente el pasaje es bastante embrollado, oscilando el pensamiento del Apóstol entre las prerrogativas de Israel y sus prevaricaciones, sin que podamos ver siempre con claridad el nexo entre unas proposiciones y otras.

Primera interpelación: “¿En qué, pues, aventaja..? Mucho en todos los aspectos, y primeramente.” (v.1-2). En efecto, es ésta la gran gloria de Israel: ser depositario del mensaje divino de bendición, que comenzó en el paraíso a raíz de la primera caída del hombre (cf. Gen 3:15), **y que ahora se revela plenamente en el Evangelio** (v.21-22). El mensaje **está destinado a toda la Humanidad, sin distinción de judíos ni gentiles** (cf. v.29-30), pero es ventaja del pueblo judío el haber sido **elegido por Dios para**, a través de él, comunicar al mundo este mensaje. Y no sólo es gloria de los judíos como pueblo, pues incluso individualmente son los judíos quienes pueden aprovecharse primero y más fácilmente de ese mensaje de salud; de ahí la fórmula que con frecuencia repite San Pablo: “primero para el judío, luego para el gentil” (cf. 1:16; 2:9-10).

Segunda interpelación: “¿Pues qué! Si algunos... No, ciertamente. Antes hay que confesar.” (v.3-4). Recalca aquí San Pablo la respuesta a la interpelación anterior, diciendo que la incredulidad de algunos judíos (no sólo en el caso de Jesucristo, sino ya antes a lo largo de la historia israelítica), **no hace cambiar los planes de Dios**, que seguirá “fiel” a sus promesas sobre Israel. La misma idea será expuesta más ampliamente en los C.9-11, donde se habla de un “resto” que permanece fiel (cf. 9:27-29; 11:5), y de que incluso la masa de judíos, que por su culpa ha quedado fuera, se convertirá al fin (cf. 11:25-27), **salvando así la continuidad de los planes salvíficos de Dios** (cf. 9:27-29). En confirmación de que Dios es siempre fiel (veraz), cita San Pablo las palabras del Sal 41:6. Late en todo esto una idea importante: la de que la grandeza y superioridad de los judíos les afecta más bien colectivamente, como pueblo, y sólo de modo secundario como individuos, los cuales por su culpa pueden perder los beneficios a ellos derivados, y prácticamente quedar en la misma situación que los gentiles (cf. 2:12-29).

Tercera interpelación: “Pero si nuestra injusticia. De ninguna manera. Si así fuese..” (v.5-6). Es una nueva dificultad que resulta de la solución a la anterior. En efecto, si nuestros pecados (los de los judíos) no anulan los planes de Dios, antes, al contrario,

hacen resaltar más su “justicia” (= fidelidad a las promesas, cf. 1:17), parece que con ellos contribuimos a su gloria, y, por tanto, injustamente nos castiga. La objeción no deja de ser un poco singular; de ahí quizá la frase “hablando a lo humano,” como disculpándose el interlocutor de aplicar este raciocinio a las actuaciones de Dios. La respuesta de San Pablo es tajante: “De ninguna manera.” Y ni siquiera quiere entrar en discusión; se contenta con reducir la cosa *ad absurdum*: si la argumentación valiese, Dios no podría juzgar al mundo, es decir, a los paganos, pues con esos castigos también resplandecen más sus atributos.

Cuarta interpelación: “Pero si la veracidad de Dios. ¿Y por qué no decir lo que algunos calumniosamente nos atribuyen..?” (v.7-8). Es una objeción muy parecida a la anterior. Parece que el interlocutor judío viene a decir: ¡Bien! Admitido que Dios debe juzgar al mundo, pues se trata de gentiles, masa pecadora; pero eso no tiene aplicación a los judíos, pues, al fin de cuentas, somos su pueblo elegido, y nuestras infidelidades no han hecho sino poner más de relieve su generosidad y su voluntad de permanecer fiel a las promesas. La respuesta de San Pablo, al igual que antes, tampoco es directa; se contenta de nuevo con reducir la cosa *ad absurdum* : si así fuese, sería lícito hacer el mal para que resultase el bien, cosa que todos condenan. Parece incluso que una tal doctrina atribuían algunos calumniosamente a San Pablo (v.8), apoyados quizá en expresiones parecidas a las de 5:20 y Gal 3:22 (cf. 6:1.15).

Resueltos así los reparos puestos por el interlocutor judío, San Pablo trata de resumir y hace aplicación a la cuestión que se discute. Por eso añade: “¿Qué, pues, diremos? ¿Aventajamos los judíos a los gentiles, o no?” (v.3). El Apóstol matiza su respuesta diciendo que los aventajamos, pero “no en todo.” Es decir, siguen en pie las prerrogativas antes aludidas (v.1-2); pero bajo el aspecto moral, como individuos, estamos “todos bajo el pecado,” lo mismo que ellos (v.9). Como prueba remite a lo dicho en los capítulos anteriores (cf. 1:18-2:29), y cita, en confirmación, un rimerero de textos bíblicos, que es posible estuvieran ya agrupados antes de Pablo formando una especie de florilegio ⁹⁰: Sal 14:1-3 (v. 10-12), Sal 5:10 y 140:4 (v.13), Sal 10:7 (v.14), Is 59:7-8 (v.15-17), Sal 36:2 (v.18). Evidentemente no todos los textos aludidos tiene la misma fuerza probatoria; pero el argumento formado por el conjunto es suficiente a Pablo para concluir que los judíos, a quienes ciertamente se refieren los textos citados (v.19), en lo que toca a la justificación ante Dios, están en las mismas condiciones que los gentiles. Todavía, tratando de prevenir una objeción, añade que las obras de la Ley no bastan para “justificarnos ante Dios” (cf. Sal 143:2), pues “de la Ley sólo nos viene el conocimiento del pecado” (v.20).

No ataca San Pablo con esto la observancia de los preceptos de la Ley (cf. 7:12; 13:8-10) ni se contradice con lo dicho en 2:13, sino que lo que quiere recalcar es que la justificación, caso de darse, ha de proceder de otro principio, no de la Ley, cuya finalidad es simplemente la de ser norma externa de conducta, revelando más claramente el pecado a la conciencia del ser humano (cf. 7:7-25). Ese principio de justificación, como luego aclarará, **es el que se revela ahora en el Evangelio** (cf. 3:22-24), y que ya con anterioridad ejercía su *eficacia santificadora* en los justos del Antiguo Testamento (cf. 4:2-10).

La justificación mediante la fe y no mediante la Ley, 3:21-31.

²¹ Mas ahora, sin la Ley, se ha manifestado la justicia de Dios, atestiguada por la Ley y los Profetas; ²² la justicia de Dios por la fe en Jesucristo, para todos los que creen, sin distinción; ²³ pues todos pecaron y todos están priva-

dos de la gloria de Dios,²⁴ y ahora son justificados gratuitamente por su gracia, en virtud de la redención operada por Cristo Jesús,²⁵ a quien Dios preordenó instrumento de propiciación, mediante la fe, en su sangre, para manifestación de su justicia,²⁶ habiendo pasado por alto los pecados cometidos anteriormente en el tiempo de la paciencia de Dios, para manifestación de su justicia en el tiempo presente, a fin de mostrar que es justo y que justifica a todo el que cree en Jesús.²⁷ ¿Dónde está, pues, tu jactancia? Ha quedado excluida. ¿Por qué ley? ¿Por la ley de las obras? No, sino por la ley de la fe,²⁸ pues sostenemos que el hombre es justificado por la fe sin las obras de la Ley.²⁹ ¿Acaso Dios es sólo Dios de los judíos? ¿No lo es también de los gentiles? Sí, también lo es de los gentiles,³⁰ puesto que no hay más que un solo Dios, que justifica a la circuncisión por la fe y al prepucio por la fe.³¹ ¿Anulamos, pues, la Ley con la fe? No, ciertamente, antes la confirmamos.

Con frecuencia ha sido designado este pasaje como “idea madre,” “pasaje clave,” “compendio” de la teología paulina. Desde luego, su riqueza de contenido es extraordinaria, constituyendo, en conjunto, la exposición más completa que del misterio de la redención ha hecho el Apóstol. Podemos considerar como versículo central el v.24, señalando que, en la nueva economía inaugurada con el Evangelio, **los seres humanos son “justificados gratuitamente,” es decir, sin que precedan méritos humanos, por la sola “gracia” de Dios,** que fluye sobre los hombres en virtud de la “redención” operada por Jesucristo. Afirma, pues, el Apóstol que la “justificación” se debe a una iniciativa del Padre, y tiene como causa meritoria la pasión y muerte de Jesucristo. No es el hombre quien se justifica a sí mismo por su esfuerzo, **sino que es Dios quien le justifica por la fe.** En otros versículos concretará que esta “justificación” se ofrece a todos indistintamente, judíos y gentiles (v.22.29), Pero para que se haga eficaz respecto de cada uno se nos exige la “fe” en Jesucristo (v.22.25.26.28.30; cf. 1:16-17). Incluso nos dirá que esta nueva economía divina de “justificación por la fe,” revelada ahora en el Evangelio, no es algo imprevisto, sino que estaba ya atestiguada por la Ley y los profetas (v.21; cf. 4:3-8). Por eso podrá concluir que el principio de “justificación por la fe” no anula la Ley, antes más bien la confirma (v.si; cf. 13:8-10), dado que era una verdad enseñada ya en ella, cuya misión era la de ser “pedagogo” en orden a conducir los israelitas a Cristo para ser por El justificados (cf. 5:20; 7:7; 11:32; Gal 3:24).

No se crea, sin embargo, como a veces parece suponerse en algunos comentarios, que el Apóstol intente *ex professo* en este pasaje presentarnos una exposición completa sobre la justificación por la fe en Cristo Redentor. Su intención es, más bien, siguiendo en la misma línea de los capítulos anteriores, la de hacer ver que, lo mismo que antes respecto del pecado, también ahora respecto de la salud o justificación, todos, judíos y gentiles, estamos en las mismas condiciones; de ahí, esas preguntas con que termina su exposición, haciendo resaltar que la “justificación” no es un premio al cumplimiento de las obras de la Ley, de lo que pudieran gloriarse los judíos, únicos a quienes ha sido dada la Ley, **sino un don gratuito de Dios** que se ofrece a todos, judíos y gentiles, pues no hay más que “un solo Dios” para todos, que a todos quiere “justificar” **mediante la fe en Jesucristo** (v.27-31).

El pasaje enlaza directamente con 1:16-17, volviendo el Apóstol a usar incluso casi las mismas expresiones y afirmando que es *ahora*, en la nueva economía inaugurada con el Evangelio, cuando se revela la “justicia de Dios” sobre el mundo para todos los

que creen (v.21-22). Al espantoso cuadro que nos pintó anteriormente (1:18-3:20), sigue este otro lleno de luz y esperanzas, que todavía completará más en los capítulos siguientes (cf. 5:1-11; 8:1-39). San Pablo recalca que esa “justicia de Dios,” que ahora se revela en el Evangelio, es ofrecida a todos, judíos y gentiles, pues todos la necesitan, dado que “todos pecaron y están privados de la gloria de Dios,” es decir, de esa presencia radiante de Dios **comunicándose al ser humano, de la que carecen los pecadores** (v.23; cf. Ex 34:29; 40, 34; Sal 85:10; Is 40:5).

Manifiestar Dios su “gloria” en medio del pueblo equivalía prácticamente a hacer gozar a éste de los beneficios de su presencia, así como retirar su “gloria” equivalía a privarlo de esos beneficios y abandonarlo a la desgracia.

No cabe dudar que la *justicia de Dios*, a cuya manifestación en la época del Evangelio tan enfáticamente alude San Pablo (v.21. 22.25.26), está íntimamente relacionada con la *justificación del hombre*, de la que habla también con no menor insistencia (v.24.26. 28.30). Pero ¿qué incluyen esas expresiones?

De este punto tratamos ya ampliamente en la introducción a la carta, a cuya exposición remitimos. Precisamente es este pasaje uno de los que han dado lugar a más reñidas controversias. De una parte, el contexto en los v.21-22 parece estar señalando una justicia *bienhechora*, sea cualquiera el matiz de significado a que luego nos inclinemos; de otra parte, en los v.25-26, parece estarse aludiendo a la justicia *vengadora* de Dios, al castigar tan terriblemente en su Hijo los pecados de los hombres, justicia que había quedado como eclipsada a los ojos del mundo en la época anterior, época de “tolerancia” y de “paciencia,” en que Dios había castigado el pecado menos de lo que se merecía. De hecho, así han interpretado estos textos la mayoría de los comentaristas de San Pablo. ¿Es que el Apóstol, dentro de un mismo párrafo, toma la expresión “justicia de Dios” en sentidos diferentes? Desde luego, la cosa sería bastante extraña. Por eso los comentaristas actuales se inclinan, en general, a buscar unidad de significado a la expresión ⁹¹.

Creemos, como ya explicamos en la introducción a la carta, que el Apóstol alude, con unidad de significado, a la justicia de Dios que pudiéramos llamar “salvífica,” es decir, a *Infidelidad con que mantiene sus promesas de bendición mesianica*, a las que da cumplimiento con el Evangelio. Se trata, pues, de un atributo o propiedad en Dios; pero de un atributo cuya manifestación trae consigo un efecto en el hombre, la “justificación.” Eso significa la frase “justo y que justifica” (v.26), esto es, muestra su *justicia salvífica*, en conformidad con lo prometido, *justificando* al ser humano. Esta “justificación” **estaba reservada para la época del Evangelio** (v.21-24); los tiempos anteriores eran tiempos de tolerancia y de paciencia (v.25-26; cf. Sab n, 24), tiempos de permisión a las naciones de que “siguieran su camino” (Act 14:16), tiempos de “ignorancia” (Act 17:30) en una Palabra, tiempos en que no se había aún manifestado la “justicia de Dios,” con la consiguiente “justificación” en el ser humano ⁹². San Pablo no hace sino señalar el hecho de la existencia de estos *dos* períodos en la historia de la humanidad. El por qué fijó Dios esos largos tiempos de espera antes de que llegara **la manifestación de su justicia salvífica**, no lo dice aquí el Apóstol; quizás fuese para preparar la humanidad a recibir con más interés y agradecimiento los preciosos dones que le destinaba (cf. 11:11-24; Gal 3:24).

Si a esos tiempos de la “ira” (cf. 1:18; 3:9) los llama ahora tiempos de la “paciencia,” es porque Dios no ha intervenido ni para castigar definitivamente a los pecadores, como en el día del juicio, ni para anular el reino del pecado, **como ahora con la Redención**. Eran tiempos en que soportaba pacientemente la existencia de los pecados y el reino

del pecado, aunque manifestando su cólera con los consiguientes castigos; ahora, en cambio, manifiesta su “justicia” salvífica anulando en Cristo ese reino del pecado.

Explicado así el término “justicia de Dios,” réstanos ahora hablar de su efecto en el hombre, la “justificación.” Cuatro veces alude San Pablo en este pasaje al hecho de la “justificación” (v.24.26. 28.30); pero ¿qué entiende por “justificación”? Remitimos a lo ya expuesto en la introducción a esta carta. Como entonces explicamos, no se trata de una “justificación” meramente imputada y extrínseca, y que, en realidad, nos dejase tan pecadores como antes, sino *verdadera remisión de nuestros pecados con renovación interna del alma*, de modo que de enemigos pasemos a ser amigos de Dios y herederos de su gloria⁹³.

Por lo que a nuestro pasaje se refiere, San Pablo insiste sobre todo en que la “justificación” no es debida a méritos nuestros anteriores, sino que nos la concede Dios gratuitamente a todos, judíos y gentiles, mediante la fe en Jesucristo, a cuya muerte redentora y propiciatoria hemos de agradecer este inmenso beneficio. Son, pues, tres los elementos que San Pablo hace resaltar: *universalidad* del ofrecimiento, *gratuidad* mediante únicamente la fe en Jesucristo, *relación a la pasión y muerte de éste*, verdadera “causa meritoria” de nuestra justificación, en frase del concilio de Trento. Nada diremos acerca de los dos primeros elementos, pues de ello hablamos ya antes, al comenzar a comentar este pasaje. Nos fijaremos sólo en el tercero, del que hasta ahora apenas hemos hablado y que constituye en realidad la tesis central de toda la doctrina cristiana soteriológica o de salvación.

Dos expresiones usa San Pablo al respecto: **la de que Dios nos justifica “en virtud de la redención** (δια της ἀπολυτρόσεως) **operada por Cristo Jesús,**” y la de que “lo preordinó instrumento de propiciación en su sangre” (ὅν προέ^ετο ἰλαστήριον ἐν τῷ αὐτοῦ αἵ μᾶτι). Evidentemente, aunque en los términos empleados por el Apóstol no todo sea claro, es cierto que con una y otra de las expresiones está aludiendo a la pasión y muerte de Cristo, de la que hace depender, en última instancia, la existencia misma de nuestra “justificación.” Esto es lo básico y lo realmente trascendental. Las discusiones vienen luego, al tratar de concretar la significación de los términos “redención” e “instrumento de propiciación.” Dada la importancia de la materia, convendrá que nos detengamos en algunas explicaciones.

La palabra “redención” (ἀπολύτρωση), que San Pablo emplea nueve veces (cf. 3:24; 8:23; 1 Cor 1:30; Ef 1:7-14; 4:30; Col 1:14; Heb 11:35; 9:15), ha venido a ser como el término técnico para expresar la obra de la salud humana realizada por Jesucristo. Su significación primaria, en conformidad con la etimología, es la de liberación *a base de pagar el conveniente precio o rescate*. Así eran rescatados en general los esclavos y los cautivos; y en este sentido es empleada en la literatura profana⁹⁴. ¿Será ése también el sentido en que la emplea San Pablo? ¿No será más bien en sentido general de *liberación*, sin que lleve incluida la idea de rescate? De hecho, en el Antiguo Testamento con frecuencia se habla de que Dios “ha redimido” a su pueblo de las cautividades egipcia y babilónica (Ex 6:6; 15:13.16; Dt 7:8; Is 43:14; 44:6; 47:4; Sal 74:2; 77:16; 107:2) e incluso se alude a otra “redención” más profunda y universal que realizará en la época mesiánica (cf. Is 54:5; 60,16; 62:11-12; Jer 31:11; 33:7-9; Sal 49:8-16; 130:8), siendo evidente que en estos casos el concepto de “redención” no lleva incluida la idea de rescate o pago de determinado precio. ¿Será también ése el sentido que San Pablo da a la palabra “redención” al aplicarla a Cristo? Así lo creen hoy bastantes exegetas, a cuya cabeza podemos

colocar los PP. Lyonnet y Sabourin, que prácticamente excluyen del concepto de “redención” la idea de *justicia de Dios que exige el castigo del pecado*, centrando toda su atención en la idea de **liberación o retorno a Dios de la humanidad, tal como tuvo lugar en la resurrección de Cristo**, retorno que personal e individualmente se aplicará luego a cada uno de nosotros a través de la fe y los sacramentos⁹⁵. Creemos, como muy bien dice el P. Benoit, que tal manera de explicar la “redención” *empobrece* la soteriología paulina, reduciéndola a un gesto de amor misericordioso, que deja insatisfechas las exigencias de justicia de la antigua economía y de toda psicología humana⁹⁶.

No es así como Pablo parece mirar la “redención,” es decir, cual si fuese algo que tiende simplemente a remediar un mal, pensando en el ser humano sino que la mira como algo que tiende *también* a reparar un desorden, pensando en Dios. Es lo que claramente deja en entender, cuando habla del “quirógrafo” que nos era contrario y que Cristo canceló clavándolo en la cruz (cf. Col 2:14). Los textos de 2 Cor 5:21 y Gal 3:13, que no hacen sino repetir lo ya dicho proféticamente por Is 53:5-6, son sumamente expresivos a este respecto. Por lo que hace concretamente al término “redención,” creemos que en el pensamiento de Pablo, al usar ese término, no anda ausente la idea de *rescate*. En efecto, no se contenta con afirmar el hecho de la redención o liberación del hombre por Jesucristo, sacándonos de la esclavitud con que nos oprimían el pecado y la muerte y aun la misma Ley de Moisés y también Satanás (cf. 8:2; Gal 3:13; Ef 2:1-7; Gol 1:13-14; Heb 2:14-15), sino que expresamente habla del “precio” de la redención (cf. 1 Cor 6:20; 7:23), especificando que ese precio es Cristo *mismo* (1 Tim 2:6; Tit 2:14), y más concretamente, su *sangre* (cf. Ef 1:7; 2:13; Col 1:20; Heb 9:12). No un “precio” pagado al diablo, como imaginaron algunos Padres (Orígenes, Ambrosio), sino pagado al Padre, conforme canta la liturgia pascual en el “Exsultet,” calcado en expresiones de Pablo: “Porque El ha pagado por nosotros al eterno Padre la deuda de Adán, y derramando su sangre, canceló el recibo del antiguo pecado.” Por lo demás, en los escritos neotestamentarios es Dios quien aparece llevando a la muerte a Jesús (cf. Rom 8:32; Jn 3:16), mientras que Satán más bien se opone (cf. Mc 8:33; Mt 16:23). Aquí mismo, en este pasaje de Pablo, después de hablar de “redención en Cristo” (v.24), se habla de que fue Dios quien le preordino “instrumento de *propiciación* en su sangre” (v.25), lo que está dando a entender que esa sangre de Cristo, precio de nuestro rescate, ha sido ofrecido no a las potencias del mal, sino a Dios.

En cuanto a esta nueva imagen, no todo es claro tampoco. La palabra que hemos traducido por “instrumento de propiciación” (ἱλαστήριον) se presta a varias interpretaciones. En el Nuevo Testamento sólo aparece en este lugar y en Heb 9:5. Por el contrario, en la versión de los Setenta aparece frecuentísimamente y corresponde al hebreo *kapporeth*, conque se designaba la lámina de oro que servía de cobertura al Arca de la Alianza y que era a la vez el lugar donde se manifestaba la presencia de Dios y donde, cada año, en el solemne día del *Kippur* o de la Expiación (cf. Act 27:9), entraba el sumo sacerdote para rociarla con sangre en expiación de los pecados de Israel (cf. Ex 25:17-22; Lev 16:1-19). También aparece alguna vez en la literatura profana, particularmente en inscripciones, bien como sustantivo (monumento erigido para aplacar a alguna divinidad), bien como adjetivo unido a θάνατος, θυσία, etc. (muerte *expiatoria*, sacrificio *expiatorio*..)⁹⁷. Etimológicamente deriva del verbo ἱλάσκομαι (*aplarar, hacer propicio*), sentido fundamental que se ve claro no pierde en ninguno de los casos. Lo difícil es precisar el matiz de significado con que la emplea San Pablo.

Algunos autores, apoyándose en que términos de forma similar, como ευχάριστον, σωτήριο, etc., se emplean para significar **sacrificios de acción de gracias** o de impetración de salud, creen que en este lugar de San Pablo debemos dar a ἱλαστήριον el sentido directo de *sacrificio de propiciación* (o de expiación), máxime que el mismo Apóstol añade: “en su sangre.” Otros prefieren traducir *monumento expiatorio*, insistiendo en que tal suele ser el sentido de ἱλαστήριον en la literatura profana, cuando aparece como sustantivo. Juzgamos que debe preferirse el sentido más general de *medio o instrumento* de propiciación, tal como hemos traducido en el texto, con alusión al *kapporeth* o propiciatorio del Arca de la Alianza. Eso aconseja el pasaje de Heb 9:5-14, donde el término ἱλαστήριον alude ciertamente al *kapporeth* del Arca (v.5), y donde se establece explícita relación entre ese *kapporeth* antiguo, rociado con sangre una vez al año en el día solemne de la Expiación (v.7), y la muerte de Cristo, rociado en su propia sangre, ofreciéndose al Padre (v. 11-14). Lo que era para los judíos el *kapporeth* del Arca, en orden a aplacar a Dios y hacerle propicio, es para nosotros Jesucristo, cubierto con su propia sangre en la cruz. Es Dios mismo quien “ha preordinado” en sus eternos decretos (tal parece ser el sentido de προέ^ετο: cf. 8:28; Ef 1:9; 3:11; 2 Tim 1:9) este nuevo medio o instrumento de propiciación, mucho más eficaz que todos los antiguos (v.25).

El inciso “mediante la fe” (v.25) no parece significar otra cosa sino que la fe es el medio como Jesús libra al hombre del pecado, y que sin la fe Jesús no producirá en el hombre el efecto del “propiciatorio.”

Precisando más, diremos que, junto a la idea de *propiciación* (asegurarse el favor de la divinidad), está la idea de *expiación* (reparar faltas pasadas), conceptos muy afines, que parecen estar ambos incluidos en el término ἱλαστήριον, dado que a Dios no le hacemos propicio sino expiando nuestros pecados. Ese doble efecto se atributa a los sacrificios de la antigua Ley, y ese doble efecto produce también la muerte redentora de Cristo. Añadamos que, de suyo, el término ἱλαστήριον no contiene directamente la idea de sacrificio, pero sí en este pasaje de San Pablo, al decir no sólo que Cristo es instrumento de propiciación, sino “instrumento de propiciación *en su sangre*.” Por lo demás, el carácter “sacrificial” de la muerte de Cristo aparece claro en otros muchos lugares de las cartas paulinas (cf. 1 Cor 5:7; Ef 5:2; Col 1:20; 1 Cor 11:25) Y sobre todo, en la carta a los Hebreos (cf. Heb 2:17-18; 7:26-27; 9:11-14; 10:4-14; 13:11-12). La idea es anterior a Pablo, pues queda implicada en las palabras mismas de la Cena, tan cuidadosamente recogidas en la tradición sinóptica (cf. Mc 14:24; Mt 26:28; Lc 22:20).

Incluso Abraham fue ya justificado por su fe, 4:1-25.

¹ ¿Qué diremos, pues, haber obtenido Abraham, nuestro padre según la carne? ² Porque si Abraham fue justificado por las obras, tendrá motivos de gloriarse, aunque no ante Dios. ³ ¿Qué dice, en efecto, la Escritura? “Abraham creyó a Dios, y le fue computado a justicia.” ⁴ Ahora bien, al que trabaja no se le computa el salario como gracia, sino como deuda; ⁵ mas al que no trabaja, sino que cree en el que justifica al impío, la fe le es computada por justicia. ⁶ Así es como David proclama bienaventurado al hombre a quien Dios imputa la justicia sin las obras: ⁷ “Bienaventurados aquellos cuyas iniquidades han sido perdonadas y cuyos pecados han sido velados. ⁸ Venturoso el varón a quien no toma a cuenta el Señor su pecado.” ⁹ Ahora bien, esta bienaventuranza, ¿es sólo de los circuncidados o también de los incircuncisos?

Porque decimos que a Abraham le fue computada la fe por justicia.¹⁰ Pero ¿cuándo le fue computada? ¿Cuándo ya se había circuncidado o antes? No después de la circuncisión, sino antes, n Y recibió la circuncisión por señal, por sello de la justicia de la fe, que obtuvo en la incircuncisión, para que fuese padre de todos los creyentes no circuncidados, para que también a ellos la fe les sea computada por justicia;¹² y padre de los circuncidados, pero no de los que son solamente de la circuncisión, sino de los que siguen también los pasos de la fe de nuestro padre Abraham antes de ser circuncidado. ¡3 En efecto, a Abraham y a su posteridad no le vino por la Ley la promesa de que sería heredero del mundo, sino por la justicia de la fe.¹⁴ Pues si los hijos de la Ley son los herederos, quedó anulada la fe y abrogada la promesa;¹⁵ porque la Ley trae consigo la ira, ya que donde no hay ley no hay transgresión.¹⁶ Por consiguiente, la promesa viene de la fe, a fin de que sea don gratuito y así quede asegurada a toda la descendencia, no sólo a los hijos de la Ley, sino a los hijos de la fe de Abraham, padre de todos nosotros,¹⁷ según está escrito: “Te he puesto por padre de muchas naciones,” ante aquel en quien creyó, Dios, que da vida a los muertos y llama a la existencia lo que no existe.¹⁸ Abraham, contra toda esperanza, creyó que había de ser padre de muchas naciones, según el dicho: “Así será tu descendencia,”¹⁹ y no flaqueó en la fe al considerar su cuerpo sin vigor, pues era casi centenario y estaba ya amortiguado el seno de Sara;²⁰ sino que ante la promesa de Dios no vaciló, dejándose llevar de la incredulidad; antes, fortalecido por la fe, dio gloria a Dios,²¹ convencido de que Dios era poderoso para cumplir lo que había prometido;²² y por esto le fue computado a justicia.²³ Y no sólo por él está escrito que le fue computado,²⁴ sino también por nosotros, a quienes debe computarse; a los que creemos en el que resucitó de entre los muertos, a Jesús, Señor nuestro,²⁵ que fue entregado por nuestros pecados y resucitado para nuestra justificación.

San Pablo, que gusta de hacer resaltar en cuantas ocasiones se le ofrecen la armonía de ambos Testamentos, se veía casi obligado a tocar este tema de la justificación de Abraham. Era Abraham para los judíos el tipo acabado de hombre justo (cf. Sab 10:5; Ecli 44:20-23; 1 Mac 2:52; Jn 8:33.39.52; Sant 2:21-24); si, pues, el principio de *justificación por la fe* estaba ya atestiguado antes del Evangelio (cf. 3:21.31), preciso era ver qué aplicación había tenido en el caso de Abraham. Es lo que va a hacer San Pablo en este capítulo, con el pensamiento fijo todavía en los judíos (v.1: “nuestro padre según la carne”), igual que en capítulos anteriores (cf. 2:17; 3:27). Encuentra así en la misma Escritura la prueba bíblica de que Dios nos justifica exclusivamente por la fe.

El sentido general de su argumentación no es difícil de deducir. Reconoce gustoso esa **preeminencia de Abraham**, como aparece claro de todo el contexto de su exposición; pero insiste en que Abraham ha sido “justificado” por Dios, no como recompensa o salario de sus obras, **sino gratuitamente, a causa de su fe** (v.2-5), que es como Dios perdona al pecador, según canta David (v.6-8).

Y por si alguno objetaba que de ahí no podía deducirse ningún principio general de justificación con aplicación también a los gentiles, pues, al fin de cuentas, Abraham y los pecadores a que alude David eran todos judíos, pertenecientes al pueblo de Dios, que llevaban en su carne la marca gloriosa de la circuncisión, San Pablo continuará su argu-

mentación diciendo que la circuncisión no es condición previa ni pudo influir en la justificación de Abraham, pues ésta fue algo que tuvo lugar sólo posteriormente para sello o señal de la *justicia de la fe recibida antes*; con ello quería Dios presentar a Abraham como padre de todos los *creyentes*, sean éstos gentiles incircuncisos o judíos circuncisos (v.9-12). Y aún seguirá más adelante con su argumentación, tratando de deshacer otro reparo que podrían proponerle por parte de la Ley. ¿No era ésta una institución divina, que era necesario cumplir para poder participar de las promesas hechas a Abraham de que en él y en su descendencia serían bendecidas todas las naciones de la tierra (cf. Gen 12:2-3; 15:4-6; 17:4-5; 22:17-18) y, por consiguiente, para poder entrar en los planes de salud establecidos por Dios? A esta pregunta implícita San Pablo responde que la “promesa” fue hecha a Abraham y a su posteridad, no por razón de la observancia de la Ley (que todavía no había sido dada, como añadirá en Gal 3:17), sino por razón de su fe; y, por tanto, no es la Ley, sino la fe la que nos convierte en verdadera “posteridad” de Abraham, dándonos así derecho a participar de la promesa (v.13-17). En Gal 3:16-29 aún precisará más y dirá que esta “posteridad” de Abraham a la que están hechas las promesas es Cristo; y que es en El (es, a saber: por nuestra incorporación a El mediante la fe y el bautismo) como los seres humanos entramos a formar parte de la “posteridad” de Abraham y, por tanto, a ser herederos según la promesa. Con esto quedaba terminada prácticamente su exposición. En los versículos restantes, después de ponderar la grandeza de la fe de Abraham (v. 18-22; cf. Heb 11:8-19), recalcará que lo de Abraham no es un caso individual aislado, sino el primer jalón de un orden providencial, el de la justificación por la fe, que Dios establece en el mundo, y que quedará más patente en la época del Evangelio (v.23-25).

Tal es lo que pudiéramos decir el esquema de la argumentación de San Pablo. Hagamos ahora algunas aclaraciones sobre cada uno de los tres puntos en que hemos dividido su argumentación (v.1-8. 9-12.13-17), y también sobre la reflexión final (v.18-25).

No cabe duda que la parte básica es la primera (v.1-8). En ella trata de probar San Pablo que Abraham fue “justificado” no merced a sus obras, sino merced a su fe, en atención a la cual Dios le concedió gratuitamente el don de la “justicia.”⁹⁸ Le sirve de base la frase de la Escritura: “Creyó Abraham a Dios y le fue computado a justicia” (v.3.9.22; cf. Gal 3:6), frase que la narración del Génesis pone a raíz de la promesa de posteridad que le hace Dios (Gen 15:6). La expresión “le fue computado” (ἐλογίσθη αὐτῷ) pertenece al lenguaje transaccional, y significa “poner a cuenta de,” lo que aplicado metafóricamente a la justificación **significa que Dios pone a cuenta de Abraham la fe, aceptándola como equivalente de la “justicia” que le otorga.** No intenta decir el autor sagrado que Abraham fuese justificado precisamente en esa ocasión de la promesa de posteridad, pues es claro que le supone ya anteriormente amigo de Dios y, por consiguiente, “justo,” sino que la reflexión es general, significando con ella cuál es la norma de Dios en la “justificación.” Sobre el significado de los términos “fe,” “justicia” y “justificación” no hay por qué volver a insistir; San Pablo los ha venido empleando ya en capítulos anteriores, y en el mismo sentido deben tomarse aquí (cf. 1:16-17; 3:21-31). Lo que sí queremos advertir es que, de suyo, la expresión “le fue computado” no indica necesariamente *gratuidad*, pudiendo haber equivalencia de valor entre ambos extremos; sin embargo, en este caso de la “justicia” ciertamente hay *gratuidad*, y San Pablo la señala expresamente, contraponiendo esta *computación de fe por justicia* que Dios hace como “gracia” (κατὰ χάριν), a otra *computación entre salario y obras realizadas*, que sería como “deuda” (κατὰ

ὀφείλημα). La cita del Sal 32:1-2, que a continuación hace el Apóstol (v.6-8), lleva la misma finalidad, es, a saber, la de mostrar la *gratuidad* de la justificación del pecador. Hace resaltar San Pablo que ahí el salmista no alude para nada a obras realizadas por el pecador, sino que lo atribuye todo a Dios; lo único personal que el pecador puede aportar es su “fe en aquel que puede justificarle” (v.5), confesando con su humilde oración la *gratuidad* de la obra de Dios. La expresión “cuyos pecados han sido velados” (v.7) equivale al “perdonados” inmediatamente anterior y al “no tomar a cuenta” que sigue, según exige el paralelismo de la poesía hebrea; de otros pasajes de San Pablo, como ya hicimos notar al comentar 3:24, se deduce claro que la “justificación” del pecador no ha de entenderse en sentido de “justicia” meramente imputada, como interpretaban los antiguos protestantes, sino de verdadera remisión del pecado con renovación interna del alma. Claro es que en el pecado debemos distinguir la *ofensa*, que es la que queda perdonada, del *acto* mismo del pecado en cuanto realidad histórica, bajo cuyo aspecto nunca podrá decirse que ese acto no ha sido cometido, una vez cometido, pero es “*tapado* por la mano de la misericordia divina, de modo que se tenga como no hecho.”

Por lo que toca a la relación entre “justificación” y circuncisión (v.8-12), que es lo que constituye la segunda etapa de la argumentación de San Pablo, éste no se contenta con decir que en la “justificación” de Abraham no pudo influir la circuncisión, puesto que ésta tuvo lugar después que había sido ya “justificado” (v.9-10), sino que hace resaltar el porqué de esa “justificación” por la fe *antes* de la circuncisión, es, a saber, “para que fuese padre de todos los creyentes no circuncidados” (v.11). ¡Qué humillación para los orgullosos judíos, que tanto se preciaban de ser *los hijos de Abraham*; (cf. Mt 3:9; Jn 8:33). Las consecuencias eran muy graves, pues si también los incircuncisos podían ser hijos *de Abraham*, luego podían participar de las bendiciones mesiánicas prometidas a Abraham y a su “posteridad,” sin necesidad de someterse a la circuncisión ni a la Ley. Y San Pablo sigue aún más adelante con la humillación, añadiendo que Abraham es también padre de los circuncisos, pero *a condición de que imiten su fe*, aquella precisamente que Abraham demostró antes de estar circuncidado (v.12). ¡Si la circuncisión no va acompañada de esa fe, no da derecho a considerar como padre a Abraham!

Respecto del tercer punto, es decir, relación de la Ley con la “promesa” (v.13-17), sigue San Pablo en la misma línea de pensamiento. Para que mejor entendamos su argumentación, convendrá que comencemos con algunas observaciones generales. Para los judíos lo que realmente constituía a Israel pueblo de Dios, lo sustantivo y esencial, era la ley de Moisés. Ciertamente que anterior a la Ley estaba la “promesa,” en la que Dios había prometido a Abraham que en él y en su descendencia *serían bendecidas todas las naciones de la tierra*, con alusión evidente a que también la gentilidad participaría de esas bendiciones; pero ello había de ser sometido a la Ley, que, aunque posterior, había venido a completar la “promesa,” determinando el camino a seguir para poder participar de las bendiciones prometidas a Abraham. Este régimen de la Ley sería mantenido por el Mesías e impuesto a la gentilidad, a fin de que ésta pudiera entrar en los planes de salud señalados en la “promesa.” Diametralmente opuesta era la concepción de San Pablo. Para el Apóstol, lo realmente sustancial, permanente y definitivo, era la “promesa” hecha por Dios a Abraham en premio a su fe. Para poder participar de las bendiciones contenidas en esa “promesa,” de ninguna manera era necesario someterse a la Ley, institución posterior, secundaria y provisional, cuyo único objeto fue el de proteger externamente la transmisión de la “promesa” hasta el momento de su realización en el Evangelio (cf. Gal 3:24-

25), y que, además, enervada por la concupiscencia, se convirtió de hecho en ocasión de transgresiones y en instrumento de pecado (cf. 3:20; 4:15; 5:20; 7:7-17; 1 Cor 15:56; Gal 3:19). Si la “promesa,” dice el Apóstol, estuviera vinculada a la observancia de la Ley, o, lo que es lo mismo, si para participar de la “promesa” hubiera que ser “hijo de la Ley” (v.14), ello equivaldría a decir que lo que bastó para Abraham no bastaba ya para nosotros y que Dios cambiaba sus planes. En efecto, a Abraham le otorgó Dios la “justicia” en premio a su fe, y, en atención a esa justicia radicada en la fe, le hizo también la “promesa,” sin que influyera para nada la Ley (v.13); sin embargo, a nosotros no nos bastaría ya la fe, sino que se nos exigiría la observancia de la Ley, con lo que, además de declarar *anulada la eficacia de la fe*, en realidad quedaba también *abrogada la promesa* (v.14), pues lo que se había concedido para Abraham y su descendencia por pura liberalidad, en premio a la fe, sin más condiciones, quedaba vinculado a que observáramos o no observáramos la Ley, cuya consecución deberíamos merecer con nuestras obras, dejando de ser un don gratuito de Dios. Teniendo en cuenta, además, que la Ley, convertida de hecho en ocasión de transgresiones (v.15), lejos de ser una nueva garantía para el cumplimiento de la “promesa,” más bien había de resultar un obstáculo para que Dios siguiese manteniendo esa “promesa.” Por el contrario, “si no hay Ley,” es decir, si la “promesa” está hecha de modo absoluto, sin condicionarla a la observancia de una ley, no puede haber “transgresiones” que impidan a Dios el cumplimiento de la “promesa” (v.15). Es el caso de la fe (v.16-17). La frase “llama a lo que no existe como si existiera” (v.17) alude sin duda a la *llamada creadora* de Dios, haciendo resaltar el poder omnímodo de sus actuaciones. No es claro si el sentido es *comparativo* o *consecutivo*: llamar a lo que no es *como a lo que es*, o llamar a lo que no es *para que sea*. En cualquier caso la idea central permanece la misma, y Pablo sigue en la perspectiva bíblica de que el mundo no existe de suyo, sino que ha sido llamado a la existencia por Dios (cf. Gen 1:1; 2 Mac 7:28).

Y llegamos a la reflexión final (v. 18-25). La analogía que San Pablo establece entre nuestra fe y la de Abraham es perfecta. En ambos casos se trata de la misma “fe,” sumisión y abandono total en manos de Dios poderoso para dar vida a los muertos (v.17.19.24), fe que, lo mismo a Abraham que a nosotros, por pura liberalidad divina, se nos toma a cuenta de “justicia” (v.22.24). La única diferencia está en que para Abraham y para los justos, en general, del Antiguo Testamento, el objeto de esa “fe” eran las divinas promesas, que todas se concentraban en el Mesías (cf. 2 Cor 1:20; Gal 3:16), mientras que para nosotros, en el Nuevo Testamento, el objeto de la “fe” es ese Mesías, muerto ya y resucitado, en quien el Padre puso la salud del mundo (cf. 3:21-26). La frase “resucitado para nuestra justificación” (v.25) no es del todo clara. San Pablo establece, desde luego, una clara relación entre nuestra justificación y la resurrección de Jesucristo, como la establece con su pasión y muerte en el inciso anterior, al decir que “fue entregado por nuestros pecados.” Pero ¿cuál puede ser el influjo de la resurrección de Jesucristo en nuestra justificación? Entendemos perfectamente el de la pasión y muerte, causa meritoria de nuestra justificación; mas con la resurrección no podía ya merecer, habiendo terminado su tiempo de fiador. Algunos autores, siguiendo a San Juan Crisóstomo, dicen que, desde el punto de vista soteriológico, muerte y resurrección forman un todo inseparable y constituyen un único acto redentor en su doble aspecto, negativo y positivo, de modo que los efectos de la redención pueden atribuirse indistintamente a uno u otro de los aspectos; si San Pablo atribuye la remisión de nuestros pecados a la muerte de Cristo, y la justificación a su resurrección, ello no significa que muerte y resurrección hayan de considerarse

separadamente como dos causas distintas, pues también los efectos que se les atribuyen, remisión de pecados y justificación, no son dos realidades diferentes, sino una realidad con dos aspectos, negativo y positivo. Todo esto es verdad; pero creemos que no acaba de explicar la frase de San Pablo. Desde luego, resultaría extraño que el Apóstol hubiera invertido los términos y hubiera dicho: “entregado para nuestra justificación y resucitado por nuestros pecados.” Por eso, debemos buscar alguna ulterior explicación. Ni parece bastar lo de que Cristo en su resurrección es causa ejemplar o tipo de la nueva vida del cristiano justificado; si nos quedamos con esto solo, parece claro que restamos vigor a la frase del Apóstol: “resucitado para nuestra justificación.” San Agustín, y con él otros muchos autores, buscan la explicación de esa frase en el hecho de que la resurrección de Cristo es el principal motivo de credibilidad y como fundamento de nuestra fe, sin la cual no hay justificación. Su razonamiento es más o menos así: Si Cristo no hubiera resucitado, aunque con su pasión y muerte hubiéramos quedado redimidos, nosotros *no habiéramos* creído en El; mas, al resucitar, creímos, y *de esa fe nos vino la justificación*. Tampoco esta explicación parece dar razón *completa* de la expresión del Apóstol. Creemos que, en el pensamiento de San Pablo, la conexión entre resurrección de Jesús y justificación humana no debe reducirse a un lazo meramente extrínseco, en cuanto que aquélla es el principal motivo de credibilidad, sino que se trata de algo más íntimo, que pudiéramos concretar diciendo que, según los planes divinos, es en el momento de la resurrección cuando Cristo comienza a ser “espíritu vivificante” para la humanidad (1 Cor 15:45), haciendo participar a los seres humanos de esa plenitud de vida sobrenatural, de que El estaba lleno desde un principio, pero cuya comunicación a la humanidad **exigía como condición previa su muerte y resurrección** (cf. Jn 16:7; Rom 6:4; 8:9-11; 1 Cor 5:17).

Como muy bien dice el P. Prat, “la resurrección de Cristo no es una simple recompensa otorgada a sus méritos, ni solamente un apoyo de nuestra fe y una prenda de nuestra esperanza; es un complemento esencial y una parte integrante de la misma redención”

Podríamos decir, usando terminología de Cerfaux, que “por la resurrección de Cristo *entran en acción en este mundo* los acontecimientos escatológicos prometidos y aguardados.”¹⁰⁰ Cristo resucitado, “primicias” de los que duermen (1 Cor 15:20), arrastra en pos de sí a toda la humanidad hacia la justicia y la vida, de forma parecida a como Adán la había arrastrado al pecado y a la muerte (cf. Rom 5:12-21). En su resurrección la humanidad, alejada de Dios por el pecado, sufre una verdadera transformación, real y jurídica, **volviendo a la comunión y amistad con Dios**.

Hagamos una última observación. En todo este capítulo referente a la justificación de Abraham, San Pablo se vale de varios textos del Génesis (Gen 15:5.6; 17:5), cuyo sentido literal histórico no parece llegar tan lejos como el Apóstol da a entender (v.3.17.18). Realmente es muy difícil suponer que el redactor del Génesis, al componer su libro, pensase en ese valor universal del “creyó Abraham a Dios y le fue computado a justicia,” como expresión de la economía que Dios inauguraba de justificación por la fe, de modo que, como dice el Apóstol, no sólo por Abraham, sino también por nosotros esté escrito que la “fe le fue computada a justicia” (v.23-24); ni en esa “posteridad” innumerable que había de proceder de Abraham, no precisamente por vía de generación carnal, sino por vía de fe, mediante nuestra incorporación a Cristo, de modo que, como dice el mismo Apóstol, “los nacidos de la fe, éstos son los hijos de Abraham” (v.16; cf. Gal 3:7). Sin embargo, ¿qué duda cabe que cuando el autor sagrado, bajo la inspiración, consignaba en

la Sagrada Escritura aquellas frases, todo eso estaba en la mente de Dios y a eso principalmente miraba? Tendríamos, pues, aquí, al igual que en otras citas del Apóstol (cf. 1:17), un sentido literal, sí, pero más allá del que veían e intentaban los autores sagrados del Antiguo Testamento. Es el principio, recordado en varios lugares (cf. 15:4; 1 Cor 9:9-10; 10:1-11), de que todo lo que hay en la Escritura no mira sólo a los personajes concretos a quienes de modo directo se refiere, sino que está dicho *para nosotros*.

La justificación, prenda de la salud eterna, 5:1-11.

¹ Justificados, pues, por la fe, tenemos paz con Dios por mediación de nuestro Señor Jesucristo, ² por quien en virtud de la fe hemos obtenido también el acceso a esta gracia, en que nos mantenemos y nos gloriamos, en la esperanza de la gloria de Dios. ³ Y no sólo esto, sino que nos gloriamos hasta en las tribulaciones, sabedores de que la tribulación produce la paciencia; ⁴ la paciencia, la virtud probada; y la virtud probada, la esperanza. ⁵ Y la esperanza no quedará confundida, pues el amor de Dios se ha derramado en nuestros corazones por virtud del Espíritu Santo, que nos ha sido dado. ⁶ Porque cuando todavía éramos débiles, Cristo, a su tiempo, murió por los impíos. ⁷ En verdad, apenas habrá quien muera por un justo; sin embargo, pudiera ser que muriera alguno por uno bueno; ⁸ pero Dios probó su amor hacia nosotros en que, siendo pecadores, murió Cristo por nosotros. ⁹ Con mayor razón, pues, justificados ahora por su sangre, seremos por El salvos de la ira; ¹⁰ porque, si siendo enemigos, fuimos reconciliados con Dios por la muerte de su Hijo, mucho más, reconciliados ya, seremos salvos en su vida. ¹¹ Y no sólo reconciliados, sino que nos gloriamos en Dios por nuestro Señor Jesucristo, por quien recibimos ahora la reconciliación.

Comienza un nuevo apartado en este tema de la “justificación” que viene desarrollando San Pablo. Hasta ahora su preocupación era la de demostrar el hecho de la “justificación,” don gratuito que Dios ofrece a todos los hombres, judíos y gentiles, mediante la fe en Jesucristo, que nos lo mereció con su muerte redentora. Es lo que el mismo San Pablo indica en los v.1-2, que muy bien podemos considerar como conclusión de lo dicho en anteriores capítulos y como punto de arranque para los cuatro siguientes: “justificados,” pues, por la fe, tenemos ya paz con Dios los que antes éramos “hijos de ira” (cf. Ef 2:7; Col 1:21), y esto lo debemos a Jesucristo, que es quien nos ha hecho aceptos a Dios (cf. 3:24-25; 2 Cor 5:18; Ef 2:11-22) y nos ha conseguido el acceso a “esta gracia” de la justificación.. *en la esperanza de la gloria de Dios*. Con esta última expresión queda suficientemente indicada la nueva fase en que entra su exposición.

En efecto, la finalidad que el Apóstol se había propuesto al comenzar su carta era la de exponer cómo el Evangelio “es poder de Dios para la *salud* de todo el que cree” (1:16). Esta “salud” está ya iniciada con la “justificación,” que nos ha devuelto la paz con Dios; pero la “justificación” no es aún la “salud” completa y definitiva. San Pablo, a lo largo de cuatro capítulos (5:1-8:39) tratará de establecer la unión entre esas dos cosas: “justificación” y “salud” final o, lo que es lo mismo, “gracia” santificante y “gloria” eterna, dándonos un precioso resumen de la vida cristiana, con su fecunda vitalidad, vida que, gracias al don del Espíritu (cf. 5:5; 8:9-11), es participación de la vida misma de Cristo, de cuyo amor nada ni nadie será capaz a separarnos (cf. 8:29-39).

En esta primera historia (v.1-11) deja ya establecida en sus líneas generales y demostrada la tesis fundamental: nuestra esperanza de llegar a la salud final “no quedará confundida” (v.1-5a), pues sí, cuando todavía éramos pecadores y enemigos, Dios en su gran amor nos concedió la gracia de la “justificación,” llegando hasta entregar a su Hijo a la muerte por nosotros, ¿cuánto más, ahora que somos amigos, hemos de esperar recibir de El la gracia de la-”salud” final? Quién hizo lo más, cuando éramos enemigos, ¿no hará ahora lo menos, cuando somos amigos? (v.5b-11).

Expuesto así el pensamiento fundamental, tratemos de detallar un poco más. Dice el Apóstol que, ante esa esperanza de la gloria futura, nos gloriamos “incluso en las tribulaciones” (v.3-4). Y es que las tribulaciones, como a soldado en campaña, nos dan ocasión de ejercitarnos en la paciencia y fortificarnos en la virtud, acrecentando nuestros méritos y nuestros deseos de llegar a la meta final y recibir el premio (cf. 8:18-23). También dice que el fundamento de esa nuestra esperanza es “el amor de Dios derramado en nuestros corazones por virtud del Espíritu Santo, que nos ha sido dado” (v.5). ¿De qué amor habla San Pablo? ¿Del amor con que Dios nos ama del amor (virtud teologal) con que nosotros amamos a Dios? La expresión “derramado en nuestros corazones” parecería pedir la segunda interpretación, que es la que dan muchos autores, siguiendo a San Agustín, y en cuyo sentido citan el texto los concilios Arausicano (c.17 y 25) y Tridentino (ses.6 c.7); sin embargo, el contexto general del pasaje, particularmente los V.8-9, está exigiendo claramente la primera interpretación. Claro que no se trata de un amor que quedase solamente en una actitud de benevolencia desde fuera, sino de un amor con un lazo viviente dentro de nosotros, que es el Espíritu Santo, presente en nosotros a título de don, que desde el primer momento de “justificados” dirigirá toda nuestra vida sobrenatural (cf. 8:8-27; Gal 3:1-5). **Esta presencia activa del Espíritu Santo** en nosotros es claro testimonio **del amor con que Dios nos ama y prueba evidente de que “nuestra esperanza no quedará confundida.”** Mas como esta presencia no siempre será perceptible y pueden llegar momentos de desaliento, San Pablo en los v.6-8, con frases entrecortadas y repitiendo de varios modos la misma idea, señala la prueba suprema, siempre perceptible, que Dios ha dado de este amor: la muerte de Cristo. Aunque raro, dice, pudiera darse el caso de que uno se sacrificara por un hombre de bien (v.7); pero es inconcebible que muera por un “impío” (v.6), “pecador” (v.8), “enemigo” (v.10), como es el caso de Cristo muriendo por nosotros en la época fijada por Dios (“a su tiempo”: v.6; cf. 2 Cor 6:2; Gal 4:4; Ef 3:4-5; Col 1:26), cuando todavía “éramos débiles,” es decir, impotentes para conseguir la “salud” y sin nada de nuestra parte que pudiera merecernos el favor divino. Si, pues, concluye gozoso (v.9-10), tal fue el amor de Dios con nosotros cuando éramos enemigos, ¿cómo no hemos de esperar con mayor razón, ahora que **estamos reconciliados con El, ser “salvos de la ira”** (v.g; cf. 2:5; 1 Tes 1:10; 2 Tes 1:6-9) Y entrar de modo definitivo en la participación de la vida de Cristo? (v.10; cf. 6:4-11; 8:11-17). Y aún añade el Apóstol, como tratando de dar nueva fuerza a su argumentación, que no sólo estamos reconciliados con Dios, sino que “nos gloriamos en El, plenamente confiados, como hijos con su padre (cf. 8:14-16), de que dará cumplimiento a todas nuestras aspiraciones, confesando alegres, con más humildad que los judíos (cf. 2:17), que somos su pertenencia y que todo se lo debemos a El. Es también interesante notar cómo en los v.9-11 recoge San Pablo punto por punto las tres afirmaciones fundamentales de los v.1-2 (*justificados...*, *paz con Dios...*, *nos gloriamos*) para volver a repetir que esa “justificación”

(v.9), esa “reconciliación” (v.10) y ese “gloriarnos” (v.11) lo debemos a la muerte redentora de Jesucristo.

De toda esta exposición se deduce claramente que, en el pensamiento de San Pablo, “gracia” y “vida eterna” (o “justificación” y “salud” final) son los eslabones extremos de una cadena indisoluble en los planes de Dios. Cuidemos, sin embargo, de no sacar consecuencias falsas, como si el Apóstol enseñara que una vez “justificados” podemos tener *certeza* absoluta de nuestra “salud” final. Esto es verdad, vistas las cosas de la parte de Dios, que ciertamente no dejará de ayudarnos; pero nuestra voluntad libre tiene el triste privilegio de poder romper esa cadena, volviendo de nuevo al pecado, como el mismo Apóstol indicará poco después a lo largo del capítulo sexto.

Paralelismo entre Cristo y Adán, 5:12-21.

¹² Así, pues, como por un hombre entró el pecado en el mundo, y por el pecado la muerte, y así la muerte pasó a todos los hombres, por cuanto todos pecaron. ¹³ Porque hasta la Ley había pecado en el mundo, pero como no existía la Ley, el pecado, no existiendo la Ley, no era imputado; ¹⁴ pero la muerte reinó desde Adán hasta Moisés, aun sobre aquellos que no habían pecado con prevaricación semejante a la de Adán, que es tipo del que había de venir. ¹⁵ Mas no es el don como fue la transgresión” Pues si por la transgresión de uno solo han muerto los que son muchos, con más razón la gracia de Dios y el don de la gracia, que nos viene por un solo hombre, Jesucristo, se ha difundido copiosamente sobre los que son muchos. ¹⁶ Y no fue del don lo que fue de la obra de un solo pecador, pues por el pecado de uno solo vino el juicio para condenación, mas el don, después de muchas transgresiones, acabó en la justificación. ¹⁷ Si, pues, por la transgresión de uno solo, esto es, por obra de uno solo, reinó la muerte, mucho más los que reciben la abundancia de la gracia y del don de la justicia reinarán en la vida por obra de uno solo, Jesucristo. ¹⁸ Por consiguiente, como por la transgresión de uno solo llegó la condenación a todos, así también por la justicia de uno solo llega a todos la justificación de vida. ¹⁹ Pues, como por la desobediencia de un solo hombre los que son muchos fueron constituidos pecadores, así también, por la obediencia de uno solo, los que son muchos serán constituidos justos. ²⁰ Se introdujo la Ley para que abundase el pecado; pero donde abundó el pecado, sobreabundó la gracia, ²¹ para que, como reinó el pecado por la muerte, así también reine la gracia por la justicia para la vida eterna, por Jesucristo nuestro Señor.

Nos había dicho San Pablo que la “reconciliación” y “paz” con Dios las obtuvimos por Jesucristo (v.1-11). Esto le lleva a tratar del origen de esa “enemistad” que Cristo vino a suprimir, estableciendo un paralelismo antitético entre la obra de Cristo y la de Adán, paralelismo que va desarrollando difusamente a lo largo de toda esta perícopa (v. 12-21). La partícula de enlace es *δια τούτο* (v. 12), que normalmente tiene sentido causal (= por lo cual); pero, en este contexto, parece reducirse a mera partícula de transición para introducir un nuevo párrafo en que se completan las ideas anteriores, y que podemos traducir por: “así, pues.” Es éste el lugar clásico para demostrar la existencia del pecado original; sin embargo, como aparece claro del contexto en que está enmarcada la perícopa, la intención directa del Apóstol no es tratar del pecado original, sino valerse de esa doctrina

como punto de referencia para mejor declarar la acción reconciliadora y vivificadora de Jesucristo en calidad de segundo Adán. Para San Pablo, Adán y Jesucristo son como dos cabezas o troncos de raza que arrastran en pos de sí a toda la humanidad: el primero llevándola a la perdición, el segundo devolviéndole los dones perdidos e incluso enriqueciéndola con otros nuevos. Evidentemente, Pablo en esta anécdota está evocando la imagen de Adán, tal como es presentada en los primeros capítulos del Génesis.

La argumentación de San Pablo, en sustancia, se reduce a esto: Como por Adán entró el pecado en el mundo y por el pecado la muerte, **así por Jesucristo entró la justicia en el mundo y por la justicia: la vida.** Es un trinomio antitético: Adán-pecado-muerte, Cristo-justicia-vida. Mas el Apóstol teme hacer agravio a la grandeza de la obra de Cristo si no da a entender al mismo tiempo que el paralelismo no es perfecto, pues el don aventaja a la pérdida; de ahí esa construcción gramaticalmente bastante embrollada, en que se van mezclando ambos aspectos, dentro siempre de la idea fundamental del paralelismo. Expresan simplemente el paralelismo los v. 12.18.19.21; por el contrario, en los v. 15.16.17 se recalca la idea de que es inmensamente superior la eficacia de la obra de Cristo para el bien, de lo que lo fue la de Adán para el mal. Quedan los v.13-14, que constituyen una especie de paréntesis, conque se intenta dar explicación de ese “por cuanto todos pecaron” del v.12; y el v.20, en que San Pablo introduce un nuevo elemento, la Ley, para decir que la Ley, contra lo que algunos pudieran imaginarse, no sólo no ha contribuido a la reconciliación y paz con Dios, sino que ha aumentado los pecados, con lo que, en realidad, ha contribuido a hacer más abundante **la eficacia de la obra de Cristo.**

Aunque toda la perícopa forma una unidad, podemos hacer, por razones prácticas, la siguiente división: consecuencias de la caída de Adán (v.12-14), beneficios de la redención de Cristo (v.15-21). Digo por razones prácticas, pues así es más fácil dar unidad a nuestras explicaciones, teniendo en cuenta, además, que de hecho en los v.12-14 apenas se habla sino de las consecuencias del pecado de Adán, con simple alusión a Cristo al final del v.14, mientras que en los v. 15-21 lo que resalta es la obra de Cristo, quedando en penumbra la obra de Adán.

Hablemos, pues, primeramente de los v.12-14. Claramente se ve que el v.12 es clave en todo el pasaje, y que los demás versículos no hacen sino desarrollar más la idea ahí expresada. Gramaticalmente el v.12 es la prótasis de una proposición a la que falta la correspondiente apódosis.¹⁰¹ El Apóstol, llevado de otras consideraciones (v.13-14), se olvida de completar la frase. Uno de tantos anacolutos, frecuentes en él (cf. 2:17; 11:18; Gal. 2:3-9). Con todo, la parte implícita, suficientemente insinuada al final del v.14 con la expresión “tipo del que había de venir,” fácilmente se sobrentiende, y podríamos explicitarla así: “. de la misma suerte, por un hombre entró la justicia en el mundo, y por la justicia la vida, y así pasó la vida a todos los hombres, por cuanto todos fueron vivificados” (cf. v.17-18; 1 Cor 15:22). Evidentemente, en el pensamiento de San Pablo ese “hombre” por quien entró el “pecado” (ἡ ἀμαρτία) en el mundo (v.12) es Adán. Así lo exige claramente el v.14, y también el texto paralelo de 1 Cor 15:22, en que el Apóstol expresamente cita a Adán por su nombre. Más ¿cuál es ese “pecado” que entró en el mundo por Adán? El Apóstol añade, y esto puede darnos luz, que por ese pecado entró la “muerte” (ὁ θάνατος); y vuelve a repetirlo aún de otra manera: “la muerte pasó a todos los seres huamnos, por cuanto todos pecaron.” Vemos, pues, que establece clara relación entre “pecado” y “muerte,” considerando ésta como consecuencia de aquél: precisamente porque el pecado es universal, lo es también la muerte. Son precisamente estos términos de

“pecado” y de “muerte” los que ofrecen mayores dificultades exegéticas. Antes de referirnos concretamente a este v.12, conviene que recordemos algunas nociones previas.

Como ya hicimos notar en la introducción a la carta, Pablo distingue entre “pecados” y “*el pecado*.” Los “pecados” son violaciones concretas de la voluntad de Dios, expresada en la ley natural o en la escrita (cf. 2:12-16); en cambio, “el pecado” (ἡ ἁμαρτία), en singular y con artículo, es concebido como algo resultante de actos pasados, especie de poder maléfico o fuerza personificada del mal, que, a partir de la transgresión de Adán, hace su entrada en el mundo y ejerce su imperio sobre todo el linaje humano (cf. 3:9; 5:21; 6:6.13.17.20.23; 7:11.13.14.17). De modo parecido se expresa sobre la “muerte” (ὁ θάνατος), especie de tirano subalterno a las órdenes del pecado, que está dominando al hombre (cf. 5:17; 6:21-23; 7:24-25; 8:2). Evidentemente, en todos estos pasajes, se trata de “personificaciones” literarias; pero no es menos evidente que, bajo ese ropaje literario, algo quiere decir San Pablo. Es lo que tratamos de averiguar.

Pues bien, atendido el conjunto de textos, debemos decir que hay ocasiones en que el término “pecado” parece apuntar a *pecados personales* (cf. 3:9; 5:13); pero hay otras en que parece apuntarse más bien a un “pecado” o *estado de pecado* (separación de Dios) que, independientemente de los pecados personales, afecta a todo hombre a raíz de la transgresión de Adán (cf. 5:12.19). Incluso hay textos en que se da la impresión de que ambos aspectos andan mezclados en el pensamiento de Pablo: *pecados personales* y “pecado” o *estado de pecado* proveniente de la transgresión de Adán (cf. 6:6-7.17-18).

Algo parecido hemos de decir del término “muerte,” que resulta también de significado bastante complejo. Creemos que, para Pablo, su significado fundamental es el de *muerte total*, es decir, separación de Dios en todo nuestro ser (cuerpo y espíritu), separación que de suyo es definitiva (muerte eterna) a no mediar la obra de Cristo, que es quien nos devuelve a la “vida” (cf. 5:17; 6:23; 8:2). La *muerte física*, hecho tangible y visible para todos, entra dentro de este concepto en cuanto *señal* y, en cierto modo, también prueba de la separación de Dios o muerte total. En efecto, según doctrina ya del Antiguo Testamento, la muerte, tal como ahora la conocemos, no entraba en los planes de Dios al crear al hombre, sino que es pena del pecado y, si el hombre no hubiera pecado, tampoco habría muerto. No que la “muerte física” no fuera, antes ya del pecado, algo inherente a nuestra naturaleza, igual que a la de todo ser viviente material. De eso la Escritura no dice nada. Lo que la Escritura dice es que Dios creó todas las cosas en estado de orden y equilibrio (cf. Gen 1:3-2:17; Rom 8:19-21), y que el ser humano, destinado a llevar una vida feliz en íntima familiaridad con Dios, habría sido *preservado* de la muerte, que sólo entró de hecho en el mundo a causa del pecado (cf. Gen 3:19.24; Sab 1:13-15; 2:23-24).

Supuestas estas nociones previas, vengamos ya concretamente a los términos “pecado” y “muerte” en el versículo que comentamos. No parece caber duda de que ese “pecado” (ἡ ἁμαρτία) que *por un hombre* entró en el mundo, es el *pecado de Adán*; pero no en cuanto “transgresión” o “desobediencia” personal (cf. v. 14.15.19) que afecta simplemente a él, sino en cuanto que esa “transgresión” introduce en el mundo un *estado de pecado* (pecado original) que afecta a todo el género humano. Es lo que de manera clara se dirá en el v.19, que viene a ser una repetición *en forma concreta* de lo que aquí se dice *en forma abstracta*. En cuanto al término “muerte,” creemos que de modo directo, al igual que en el v.14, se está aludiendo a la *muerte física*, hecho visible y tangible, que está suponiendo la *muerte espiritual*, pues no habría tenido lugar de no haber venido el pecado. Reducir el significado del término “muerte” simplemente a *muerte espiritual* (separación

de Dios) sin connotar al mismo tiempo la *muerte física*, es prácticamente darle el mismo sentido que al término “pecado” y hacer ininteligible el texto de Pablo.

Más difícil resulta la expresión “por cuanto todos pecaron” (.. εφ' φ πάντες ἥμαρτον). Es sabido que este inciso es traducido en la Vulgata latina por “*in quo omnes peccaverunt*,” con referencia a Adán, el “hombre” por quien entró “el pecado” en el mundo. Así interpretan también la frase la generalidad de los Padres latinos y la casi totalidad de los antiguos intérpretes y teólogos, con lo que la existencia del pecado original, como participación de todos los hombres en el pecado de Adán, quedaría afirmada de una manera explícita. Sin embargo, esa traducción de εφ'φ, con sentido de relativo, no parece admisible gramaticalmente; pues, de una parte, está suponiendo un antecedente (“por un hombre”) demasiado lejano, y, de otra, es locución que ya en los clásicos suele tener sentido causal, y lo mismo sucede en Pablo (cf. 2 Cor 5:4; Fil 3:12; 4:10). Por lo demás, el sentido causal armoniza perfectamente en este contexto, tratando Pablo de dar la razón de por qué mueren todos: *porque* todos pecaron.

El problema está en determinar el sentido de ese “pecaron” (ἥμαρτον). La interpretación tradicional (manténgase o no el “in quo” de la Vulgata) sostiene que Pablo está refiriéndose al mismo “pecado” de que habló en el primer inciso, es decir, al pecado de todos los hombres *en Adán*, no a los pecados personales de cada uno (Cerfaux, Feuillet, Benoit). En cambio, otros muchos autores (Lyonnet, Kuss, Fitzmyer), con apoyo en los Padres griegos, creen que Pablo está refiriéndose no a un pecado *en Adán* por nuestra solidaridad con él, sino a los *pecados personales* de cada uno, igual que en 2:12 y 3:23. Habría, pues, que distinguir entre el *primer inciso*: “como por un hombre entró el pecado.. por el pecado la muerte” (alusión al “pecado” de Adán y su repercusión universal, igual que en v.19), y el *segundo inciso*: “y así la muerte pasó a todos los hombres, por cuanto todos pecaron,” donde Pablo trataría de hacer resaltar la responsabilidad de cada uno, como advirtiendo de que nadie era merecedor de la “muerte” (muerte espiritual como separación definitiva de Dios) **sino por sus propios pecados**.

Creemos que esta última interpretación resulta violenta, pues hace decir a Pablo en una misma frase dos cosas difíciles de compaginar: “pecado-muerte” *viniendo de Adán*, y “pecado-muerte” *viniendo de nuestros actos personales*. Más obvio parece tomar los términos “pecado-pecaron” en el mismo sentido desde el principio, conforme sostiene la opinión tradicional; y, por lo que respecta al término “muerte,” no hablar simplemente de muerte espiritual (separación de Dios), sino de *muerte física que está connotando la muerte espiritual*. Ese segundo inciso: “y así (οὕτως) la muerte..” no haría sino recalcar lo ya dicho en el primer inciso sobre vinculación entre “pecado” y “muerte,” como tratando de llamar fuertemente la atención: “y así. , es decir, **mediante el pecado la muerte se hizo universal**.”

A la misma conclusión nos lleva el análisis de los v.13-14, ligados al v.12 por la conjunción “porque” (γὰρ) y con los que San Pablo parece que trata de clarificar su pensamiento precisamente sobre ese punto de la relación entre “pecado” y “muerte.” Lo que San Pablo viene a decir, en sustancia, es que, durante el período de tiempo entre Adán y Moisés, ciertamente hubo “pecado” y hubo “muerte,” como vemos por la narración de la misma Sagrada Escritura a lo largo del libro del Génesis; mas esa muerte no podía ser simplemente castigo de *pecados personales*, pues, fuera del precepto dado a Adán (cf. Gen 2:17; 3:19), no existía ninguna ley divina, hasta la legislación mosaica, conminando el “pecado” con la pena de “muerte”; por consiguiente, el pecado “con que todos peca-

ron” y a todos lleva a la “muerte” (v.12), no pueden ser simplemente los pecados personales, ya que a éstos no se les ha conminado la muerte, sino algo relacionado con la transgresión de Adán, que de manera real (cf. v. 18-19) contagia a toda la humanidad. En otras palabras, lo que solemos llamar “pecado original.”

El que San Pablo diga que, antes de la Ley, el pecado “no era imputado” (v. 13), no significa que antes de la legislación mosaica los hombres, lo mismo judíos que gentiles, no fuesen responsables de sus pecados personales (cf. 1:20; 2:12), sino que “no era imputado” a muerte (cf. v.14: “pero reinó la muerte..”). Esa época entre Adán y Moisés tenía para Pablo especiales características, pues, aunque los hombres gozaban de suficiente conocimiento de Dios para poder pecar, sin embargo, no eran tan plenamente *conscientes* de lo que estaban haciendo como lo serán luego bajo la Ley (cf. 5:20; 7:7-11). En cambio, Adán, en la forma que nos lo presenta la narración bíblica, era plenamente conocedor de la voluntad de Dios y, por lo tanto, estaba en condiciones muy semejantes a las de los judíos bajo la Ley. El inciso “aun sobre aquellos que no habían pecado con prevaricación (*παράβαση*) semejante a la de Adán” (v.14), a primera vista parecería aludir, en contraposición a los que habían cometido pecados personales, a una segunda categoría de personas, la de los que no los habían cometido (Abel, Henoc, Noé, niños que mueren antes del uso de la razón..), con lo que la argumentación de San Pablo para probar la existencia del pecado original subiría aún de fuerza; sin embargo, dentro del contexto general de la carta a los Romanos, resultaría extraña esta alusión *directa* a personas inocentes, dada su insistencia en hacer ver que, antes de Cristo, “todos nos hallábamos bajo el pecado” (cf. 3:9.23). Por eso, más bien creemos que se alude simplemente a los hombres del período entre Adán y Moisés, quienes, no obstante sus pecados personales, no habían cometido transgresiones de ninguna ley divina *sancionada con pena de muerte*, como había hecho Adán.

En resumen, desde Adán a Moisés la “muerte” (*muerte física* connotando la muerte espiritual) no podía ser simplemente castigo de *pecados personales* y, por tanto, hay que suponer un *pecado de todos en Adán*. Contra esta interpretación, que podemos llamar tradicional, los autores que interpretan el “todos pecaron” del v.12 en sentido de *pecados personales*, dan a estos v.13-14 una nueva interpretación, en consonancia con la interpretación del “todos pecaron.” Dicen que Pablo añadió estos versículos explicativos, no para decir que desde Adán a Moisés la “muerte” no podía ser simplemente castigo de pecados personales y, por tanto, hay que suponer un pecado *en Adán*, sino que los añadió para afirmar que también en esa época, a pesar de no existir todavía la Ley (y donde no hay ley *no hay transgresión*), hubo “pecado” (pecados personales) que llevaba a la “muerte” (muerte eterna).

Dentro de la oscuridad del pasaje, seguimos considerando mucho más fundada la interpretación tradicional, reteniendo para el término “muerte” su sentido de muerte física, aunque con implicación de muerte espiritual (separación de Dios), conforme explicamos anteriormente. Por lo demás, todos los judíos conocían con qué vivos colores presenta la Escritura los “pecados” de la época del diluvio y de Sodoma y Gomorra, es decir, de la época anterior a la Ley. ¿A qué vendría, pues, tratar de recalcar que también entonces hubo pecados personales?

Pasemos ahora a los v.15-21, en los que resalta sobre todo la segunda parte del paralelismo: la obra de Cristo. Prácticamente estos versículos no son sino un comentario de la última frase del v.14, en que San Pablo afirma que Adán es “tipo del que había de

venir,” es decir, de Cristo. En todo el desarrollo de la argumentación se nota la preocupación de San Pablo por hacer ver la inmensa superioridad de la obra de Cristo para el bien sobre la de Adán para el mal; y, aunque nunca los pone de manera explícita, parecen estar asomando continuamente a la superficie estos dos principios: *a)* Adán es puro hombre, Jesucristo es mucho más. *b)* Más desea y puede hacer Dios para el bien que el hombre para el mal.

En el v.15 tenemos ya establecida, de manera genérica, esa afirmación fundamental de que la eficacia redentora de la obra de Cristo es muy superior a la eficacia corruptora de la obra de Adán. San Pablo no da pruebas, pero parece evidente que los dos principios a que aludimos antes están bullendo en la mente del Apóstol. Cuando habla de “los que son muchos” (οἱ πολλοί), ese “muchos” equivale a “todos,” como tenemos explícitamente en los v. 12.18; si pone “muchos,” no es para excluir la universalidad, sino por contraste con “uno,” y significa “todos los otros.”

Tal uso es frecuente en hebreo, y únicamente el contexto habrá de decirnos si esa “multitud” es o no la totalidad. En el v. 16 se repite la misma idea del v.15, pero concretando más; no se afirma simplemente la mayor eficacia del “don,” que termina en “justificación,” sobre la del “pecado,” que termina en “condenación,” sino que se lleva la comparación a un aspecto concreto: mientras que en el caso de Adán, para su obra destructora, se parte de un solo pecado, que es el que origina la ruina, en el caso de Cristo, para su obra redentora, se parte no sólo del pecado de Adán, sino de otras muchas transgresiones que han seguido a aquella primera y que Cristo hubo de borrar también. El v.17 sigue con el mismo pensamiento de los v.15-16, llevando las cosas hasta el final: si el pecado de Adán tuvo fuerza para establecer el reinado de la muerte, con mayor razón (*a fortiori*) la gracia de Jesucristo tendrá fuerza para establecer el reinado de los justos en la “vida.” El porqué de ese *a fortiori* siguen siendo los dos principios de que hablamos antes. Bajo el término “vida” **queda incluido todo el proceso de salvación, que comienza en el momento de la “justificación” (cf. 6:11) y culmina con la resurrección de los cuerpos, última victoria de la obra redentora de Cristo** (cf. 1 Cor 15:26). Recordemos que la idea central de este capítulo es infundir alientos a los ya justificados de que llegarán al final en este camino hacia la “bendición” definitiva (cf. v.5).

Grupo aparte forman ya los v. 18-19. Constituyen estos versículos, entre sí casi idénticos y con sólo diferencias de matiz, una especie de resumen a que el mismo San Pablo reduce su argumentación. Es quizás el lugar de todo el pasaje en que el Apóstol habla con más claridad del pecado original. Por lo que se refiere a la obra de Cristo, usa dos expresiones: “llega a todos la justificación de vida” (v.18), “los que son muchos serán constituidos justos” (v.19).

La expresión “justificación de vida” viene a equivaler al “reinarán en la vida” del v.1y, y más que significar “justificación *que conduce* a la vida,” creemos que significa “**justificación *que da vida***,” inicialmente y en fase de crecimiento acá en la tierra, definitiva y perfectamente en el cielo. El que esta “justificación de vida” se extienda a todos los seres humanos, no quiere decir que de hecho todos los hombres la reciban; es necesario que acepten (por la fe y el bautismo) depender *voluntariamente* de Cristo, como (por la generación carnal) dependen *necesariamente* de Adán. Tampoco el futuro “serán constituido justos” significa que la “justificación” del hombre no sea ya una realidad acá en la tierra (cf. v.1); probablemente San Pablo usa el futuro como tratando de señalar que la obra redentora de Cristo se irá aplicando poco a poco a lo largo de los siglos, a medida

que los hombres, por la fe y el bautismo, vayan renaciendo a la “vida.” El Apóstol nada dice de los que vivieron antes de Cristo, pero es evidente que, si a ellos llegó la “vida,” hubo de ser también en dependencia de Cristo, cabeza de la humanidad regenerada.

En los v.20-21 San Pablo nos da ya la conclusión final, introduciendo un nuevo elemento, la Ley, causa también ella de nuevas transgresiones, con lo que hace resaltar aún más la eficacia **de la obra redentora de Cristo**, que hubo de eliminar no solamente el pecado de Adán y sus consecuencias, sino también las transgresiones ocasionadas por la Ley. Para San Pablo, la Ley mosaica, aunque de suyo es buena (cf. 7:12), de hecho ha venido también ella, junto con el pecado y la muerte, a convertirse en poder maléfico que esclaviza al hombre (cf. 3:20; 4:15; 5:20; 7:7; Gal 3:19.23; 4:22-25). En 1 Cor 15:56 resume así San Pablo la acción conjunta de estos tres enemigos en su empeño de dominio del hombre: “El aguijón de la muerte es el pecado, y la fuerza del pecado, la Ley.”

El cristiano, unido a Cristo por el bautismo, está muerto al pecado, 6:1-14.

¹ ¿Qué diremos, pues? ¿Permaneceremos en el pecado para que abunde la gracia? ² ¡Eso, no! Los que hemos muerto al pecado, ¿cómo vivir todavía en él? ³ ¿O ignoráis que cuantos hemos sido bautizados en Cristo Jesús fuimos bautizados en su muerte? ⁴ Con El, pues, hemos sido sepultados por el bautismo en su muerte, para que como El resucitó de entre los muertos por la gloria del Padre, así también nosotros caminemos en novedad de vida. ⁵ Porque, si han sido hechos una misma cosa con El por la semejanza de su muerte, también lo seremos por la de su resurrección; ⁶ pues sabemos que nuestro hombre viejo ha sido crucificado con El, para que fuera destruido el cuerpo del pecado y ya no sirvamos al pecado. ⁷ En efecto, el que muere, queda absuelto de su pecado. ⁸ Si hemos muerto con Cristo, también viviremos con El; ⁹ pues sabemos que Cristo, resucitado de entre los muertos, ya no muere, la muerte no tiene ya dominio sobre El. ¹⁰ Porque muriendo, murió al pecado una vez para siempre; pero viviendo, vive para Dios. ¹¹ Así, pues, también vosotros haced cuenta de que estáis muertos al pecado, pero vivos para Dios en Cristo Jesús. ¹² Que no reine, pues, el pecado en vuestro cuerpo mortal, obedeciendo a sus concupiscencias; ¹³ ni deis vuestros miembros como armas de iniquidad al pecado, sino ofreceos más bien a Dios, como quienes muertos han vuelto a la vida, y dad vuestros miembros a Dios, como instrumento de justicia. ¹⁴ Porque el pecado no tendrá ya dominio sobre vosotros, pues que no estáis bajo la Ley, sino bajo la gracia.

La idea fundamental que aquí desarrolla San Pablo es la de que el hombre, una vez obtenida la justificación, *ha roto totalmente con el pecado*. El término “pecado” sigue usándose, igual que en la perícopa anterior (5:12-21), como fuerza personificada del mal que trata de dominar al hombre, con sentido real bastante complejo, resaltando ora un matiz, ora otro, dentro del significado general de hostilidad y separación de Dios. A veces, valiéndonos de nuestra terminología teológica posterior, podríamos traducir simplemente por “concupiscencia.”

San Pablo entra en el tema presentando una objeción (v.1), que quizás alguno pudiera deducir de lo que él había afirmado en 5:20 sobre pecado y gracia. En resumen, la objeción es ésta: puesto que el pecado no sólo no ha sido obstáculo para que Dios nos

conceda la gracia de la justificación, sino que, al contrario, la ha hecho “sobreabundar,” ¿a qué preocuparnos en cambiar de nuestra vida anterior? ¡Nuestra “permanencia en el pecado,” dejándonos dominar por él y añadiendo transgresiones a transgresiones, será una nueva oportunidad que ofrecemos a Dios para que siga multiplicando su “gracia”! Desde luego, la objeción es bastante extraña, y nos resulta difícil creer que a ningún cristiano, si de veras se ha convertido a Dios, se le ocurra deducir conclusión tan disparatada; sin embargo, es posible que algunos trataran de hacerlo (cf. Gal 5:13) y que incluso atribuyesen al Apóstol doctrinas parecidas (cf. 3:7-8). Ello es más explicable, dado el ambiente de la época, cuando abundaban las así llamadas *religiones de los misterios*, a cuyos seguidores bastaba la “iniciación” o rito de entrada para que se creyesen seguros de obtener la “salud” final, sin importar gran cosa el género de vida que llevaran. San Pablo rechaza categóricamente la objeción con un tajante “¡eso, no!” (μη γένοιτο), cual se hace con una blasfemia (v.2). A renglón seguido añade la razón de la negativa, con un argumento *ad absurdum*: “Los que hemos muerto al pecado, ¿cómo vivir todavía en él?” La respuesta, dentro de su brevedad, incluye ya la sustancia de toda su argumentación, que en los versículos siguientes no hará más que desarrollar. “Morir al pecado” es desligarse de sus dominios, romper con él toda relación, como la tienen rota los “muertos” respecto de las funciones vitales, que es de donde se toma la metáfora. A su vez, “vivir en el pecado,” equivalente a “permanecer en él” de la objeción (v.1), significa seguir las órdenes del pecado, “obedeciendo a sus concupiscencias” (v.12) y “sujetándose a él como esclavos” (v.16).

Mas esa afirmación de que “hemos muerto al pecado” (v.2) era necesario probarla. ¿Dónde y cómo hemos muerto los cristianos al pecado? San Pablo lo va a explicar en los v.3-n, haciendo un fino análisis **del significado místico del bautismo**. Son versículos de riqueza teológica extraordinaria, que nos llevan hasta la raíz misma de nuestra vida sobrenatural **a través de nuestra inserción en Cristo**. Dadas ciertas semejanzas con algunos ritos de iniciación en las *religiones de los misterios*, entonces muy en boga, se ha querido ver a Pablo influenciado por esos ritos. No hay base para tales afirmaciones ¹⁰².

La afirmación fundamental está en el v.3: “cuantos hemos sido bautizados en (εις) Cristo Jesús, en (sis) su muerte hemos sido bautizados.” No cabe duda de que, al hablar del “bautismo en Cristo Jesús,” San Pablo está pensando en el “bautismo” sacramento, aquél que instituyó Jesucristo como puerta de ingreso en su Iglesia (cf. Mt 28:19; Me 16:16; Jn 3:5) y que los Apóstoles comenzaron a exigir desde el primer momento (cf. Act 2:38-41). Mas, junto a esa idea, hay otra, que va más lejos de la simple afirmación del hecho del bautismo y a la que directamente apunta San Pablo, la idea de “inmersión en Cristo” producida por el bautismo sacramento, idea sugerida a Pablo por la palabra misma “bautizar” (etimol. = *sumergir*) y por el hecho de que el bautismo se administraba entonces por inmersión, sumergiendo completamente en el agua al bautizado. Hemos, pues, de ver aquí dos cosas: una realidad y un simbolismo. La realidad es que por el sacramento del bautismo quedamos unidos místicamente a Cristo y como “sumergidos” en El; el simbolismo está en el hecho mismo de la inmersión en el agua bautismal, imagen de **nuestra inmersión en Cristo**. Pero San Pablo no se detiene aquí, sino que, en un segundo inciso del mismo, v.3, concreta más y dice que esa “inmersión en Cristo” producida por el bautismo es *inmersión en su muerte*. Con ello quiere decir que por el bautismo Cristo nos asocia de una manera mística, pero real, a su muerte redentora, quedando muerto nuestro hombre viejo o “cuerpo de pecado” (v.6; cf. Ef 4:22; Col 3:9), es decir, el

hombre como estaba antes del bautismo, inficionado por la concupiscencia y esclavo del pecado; si Cristo, con su muerte, liquidó todo lo que se refiere al pecado, hasta el punto de que éste no pueda ya volver con más pretensiones ante la justicia divina (“murió al pecado una vez para siempre,” v.10), también nosotros, asociados y como “sumergidos” en su muerte, hemos roto totalmente con el pecado, pues la muerte de un culpable rompe todos los vínculos que le ligaban a la vida y extingue la acción judicial (“queda absuelto de su pecado,” v.7).

Con esto, la tesis de Pablo quedaba probada. Mas era una idea demasiado interesante para que el Apóstol no tratara de desarrollarla más. Y, en efecto, así lo hace. No se contenta con el aspecto negativo de nuestro “morir al pecado,” sino que insistirá también en el aspecto positivo de nuestra “resurrección a nueva vida.” Por eso, comienza ligando a la idea de “muerte,” de la que ha hablado en el v.3, la idea de “sepultura” (v.4), con lo que el cristiano, *muerto y sepultado* con Cristo, tiene ya completo, **como Cristo, el punto de partida hacia la resurrección**¹⁰³. Esta idea de “resurrección, igual que la de “muerte” y “sepultura,” estaría también simbólicamente representada en el rito del bautismo (v.5), que tiene un doble momento, el de la inmersión (imagen sensible de la muerte y sepultura) y el de la emersión (imagen sensible de la resurrección). Es, pues, el bautismo como una parábola en acto, eficaz, de la antítesis muerte -vida.

En resumen, lo que San Pablo viene a decir es que por el bautismo quedamos incorporados y como sumergidos en Cristo, en su muerte y en su vida, haciéndonos así aptos para que lleguen hasta nosotros los beneficios del Calvario. A partir de esta inserción en Cristo, formamos “una misma cosa con El” (σύμφοροι, i.e., animados de un mismo principio vital, como el injerto y la planta, v.6; cf. 4:17), pudiendo con toda razón exclamar que hemos sido “con-crucificados,” “consepultados,” “convivificados” (v.4.6.8.n; cf. Ef 2, 5-6; Col 2:12), y que “ya no vivimos nosotros, sino que es Cristo quien vive en nosotros” (Gal 2:20). Al fin de cuentas, es lo que ya antes, con expresión nítida y sencilla, había dicho Jesucristo: “Yo soy la vid, vosotros los sarmientos” (Jn 15:5). Una cosa, sin embargo, conviene advertir. Esta “nueva vida” a la que nacemos por nuestra inserción en Cristo, y a la que San Pablo alude repetidas veces en sus cartas (cf. 2 Cor 5:15-17; Ef 2:15; Col 3:9-10), comienza ya en el bautismo, pero no logra su plenitud sino después de nuestra muerte corporal y salida de este mundo (cf. 1 Cor 15:12-18). Ello hace que el término “vida,” lo mismo que antes en 5:17-18, también aquí en estos versículos tenga un sentido complejo, equivaliendo ora a la vida de gracia con su necesaria repercusión en la vida moral, ora a la vida de gloria con su complemento de resurrección de los cuerpos; de ahí que San Pablo a veces hable en presente (“caminemos en novedad de vida...,” v.4; “vivos para Dios...,” v.11) y a veces en futuro (“viviremos con El...,” v.8), pues fácilmente pasa de una etapa a otra.

La conclusión de todos estos razonamientos, con que se responde a la cuestión propuesta en el v.1, podemos verla en el v.11: “Así, pues, también vosotros haced cuenta...” A esta conclusión sigue, como toque de alerta, una cálida exhortación a vivir vigilantes para que “el pecado” no reine de nuevo en nosotros, como antes, del bautismo (v.12-13). Ello supone que, incluso después de bautizados, el “pecado” puede reconquistar en nosotros su antiguo dominio, **haciéndonos morir para Cristo y vivir para él**. La lucha será dura; pero a quien diga que no tiene fuerzas para resistir en ella, San Pablo responde que eso no es verdad, pues “no estamos ya bajo la Ley,” que señalaba el pecado, pero no daba fuerza para evitarlo (cf. 3:20), sino “bajo la gracia,” que con nuestra inserción en

Cristo alteró completamente el poder del pecado (v.14). Con esto volvemos al tema fundamental de toda esta sección, es a saber, que nuestra esperanza de llegar a la “salud” final, **si permanecemos unidos a Cristo, “no quedará confundida”** (cf. 5:5).

El servicio del pecado y el de Dios, 6:15-22.

¹⁵ **¡Pues qué! ¿Pecaremos porque no estarnos bajo la Ley, sino bajo la gracia? ¡Eso, no!** ¹⁶ **¿No sabéis que ofreciéndoos a uno para obedecerle os hacéis esclavos de aquel a quien os sujetáis, sea del pecado para la muerte, sea de la obediencia para la justicia?** ¹⁷ **Pero gracias sean dadas a Dios, porque siendo esclavos del pecado, obedecisteis de corazón a la norma de doctrina a la que habéis sido entregados,** ¹⁸ **y libres ya del pecado, habéis venido a ser esclavos de la justicia.** ¹⁹ **Os hablo a la llana, en atención a la flaqueza de vuestra carne. Pues bien, como pusisteis vuestros miembros al servicio de la impureza y de la iniquidad para la iniquidad, así ahora entregad vuestros miembros al servicio de la justicia para la santidad.** ²⁰ **Pues cuando erais esclavos del pecado, estabais libres respecto de la justicia.** ²¹ **¿Y qué frutos obtuvisteis entonces? Aquellos de que ahora os avergonzáis, porque su fin es la muerte.** ²² **Pero ahora, libres del pecado y hechos esclavos de Dios, tenéis por fruto la santificación y por fin la vida eterna.** ²³ **Pues la soldada del pecado es la muerte; pero el don de Dios es la vida eterna en nuestro Señor Jesucristo.**

San Pablo sigue insistiendo en la ruptura del cristiano con el pecado. Toda la perícopa, de tipo eminentemente exhortativo, gira en torno a esta antítesis: *antes* estuvisteis al *servicio del pecado*, que lleva a la “muerte”; *ahora* habéis de **estar al servicio de Dios, quien os dará la “vida.”** Donde San Pablo se expresa con términos más claros es en los v.22-23, nombrando explícitamente a Dios como la potencia contraria al pecado a la que debemos someternos (*siervos de Dios. , el don de Dios*); en otros versículos, aunque la idea es la misma, hablará de **“obediencia para la justicia”** (v.16), “obediencia a la norma de doctrina a la que habéis sido entregados” (v.17), “siervos de la justicia” (v. 18.19). Esta “justicia” es evidentemente la “justicia” traída al mundo por el Evangelio (cf. 1:17; 3:21-26); y la “norma de vida a la que fuimos entregados” es ese mismo Evangelio, en cuanto fuerza viva o instrumento de Dios en orden a la “salud” de los hombres” (cf. 1:16). Si San Pablo hace resaltar la idea de “obediencia,” ello es debido a que nuestro paso al “servicio de Dios,” dejando el del pecado, o lo que es lo mismo, nuestra aceptación del Evangelio, es un acto de nuestra voluntad *libre*, que hemos hecho “de corazón” (v.17). San Pablo entra en el tema de modo muy parecido a como lo había hecho en la perícopa anterior (v.15; cf. v.1), presentando una objeción basada en lo que acaba de afirmar en el v.14. Había dicho el Apóstol que por no estar “bajo la Ley,” sino “bajo la gracia,” el pecado no tiene ya fuerza para dominarnos, y ello podía dar motivo a que alguno pensase que bajo el régimen de “la gracia” no había por qué preocuparse ya del pecado ni de los preceptos morales. Libertades semejantes vemos que habían tratado de deducir algunos cristianos de Corinto (cf. 1 Cor 6:12). San Pablo rechaza enérgico la consecuencia con un tajante “¡Eso, no!” (v.15), y luego trata de razonar esa negativa: “No sabéis que..” (v. 16). Lo que el Apóstol parece querer decir es que, aunque, bajo el régimen de “la gracia,” el pecado no tiene ya fuerza para dominarnos, eso no significa que nosotros no podamos volver a caer de nuevo en su “esclavitud”; la única diferencia respecto de tiempos anteriores

está en que ahora esa “esclavitud” es *voluntaria*, mas la naturaleza de la “esclavitud” sigue igual e iguales también las consecuencias a que ella nos lleva.

En la época en que escribe San Pablo, la idea de “esclavitud” estaba en el ambiente y era en extremo expresiva; de ahí que el Apóstol se valga de ella para mejor hacer entender a sus lectores las obligaciones que la nueva fe nos impone. Es de notar, sin embargo, que la palabra “esclavitud,” aplicada a nuestra sumisión al Evangelio, no le gusta a San Pablo, que más bien prefiere hablar de “**libertad**” **crisiana** (cf. 8:15-21; 2 Cor 3:17; Gal 5:1); por eso se excusa de tenerla que emplear aquí (“os hablo a la llana..,” v.19), en atención a que sus destinatarios no habrían podido comprender razones conceptuales más profundas, mientras que les era fácil entender que lo menos que se podía pedir a un cristiano es que pusiese al servicio de la “justicia” cuanto había puesto al servicio del “pecado.” También estaba en el ambiente la idea de “soldada” o paga militar (ὄψώνια), en un mundo poblado de legiones romanas, y San Pablo la recoge para designar la muerte, que es la “soldada” o salario con que el pecado paga a sus servidores (v.23). Por lo que hace a los servidores de Dios, San Pablo no habla de “soldada,” sino de “don” χάρισμα), pues Dios no nos da la vida eterna como simple sueldo, sino como don, ya que es El quien con su gracia eleva el valor de nuestras obras para que sean merecedoras de tal recompensa. Probablemente en la palabra “don,” contrapuesta a “soldada,” hay una alusión a los donativos o gratificaciones que en determinadas circunstancias hacían los emperadores a los soldados, aparte del sueldo. si es así, la metáfora militar de que se vale San Pablo es todavía más completa.

El cristiano, muerto a la Ley, 7:1-6.

¹ ¿O es que ignoráis, hermanos — hablo a los que saben de leyes — , que la ley domina al hombre todo el tiempo que éste vive? ² Por tanto, la mujer casada está ligada al marido mientras éste vive; pero muerto el marido, queda desligada de la ley del marido. ³ Por consiguiente, viviendo el marido será tenida por adúltera si se uniere a otro marido; pero si el marido muere, queda libre de la ley, y no será adúltera si se une a otro marido. ⁴ Así que, hermanos míos, vosotros habéis muerto también a la Ley por el cuerpo de Cristo, para ser de otro, del que resucitó de entre los muertos, a fin de que deis frutos para Dios. ⁵ Pues cuando estábamos en la carne, las pasiones pecaminosas, excitadas por la Ley, obraban en nuestros miembros y daban frutos de muerte; ⁶ mas ahora, desligados de la Ley, estamos muertos a lo que nos sujetaba, de manera que sirvamos en novedad de espíritu y no en vejez de letra.

San Pablo da un paso más. El cristiano, al ser “sumergido” en la muerte de Cristo por el bautismo (cf. 6:4), no sólo ha roto con el pecado (c.6), sino que ha roto también con la Ley (c.7). Sin embargo, sería absurdo querer asimilar ambos términos, como si Ley fuera igual a pecado. Entendemos perfectamente que no puedan conciliarse servicio del pecado y servicio de Dios, como Pablo acaba de explicar (cf. 6:16-23); Pero ¿Por Qué al ser incorporados a Cristo por el bautismo y **nacer a una nueva vida** hemos de quedar desligados de la Ley? ¿Es que esa Ley no es buena y dada por el mismo Dios? No cabe duda que el problema es muy serio. San Pablo ha aludido ya anteriormente a relaciones entre pecado y Ley, pero sólo de pasada (cf. 3:20; 4:15; 5:20); ahora va a tratar el problema a fon-

do. En su exposición podemos distinguir tres partes, que el mismo Apóstol parece querer señalar con los interrogantes de los v.7 y 13, que indicarían comienzo de nuevo apartado.

La entrada en el tema es a base de un interrogante (v.1) que evidentemente está aludiendo a alguna afirmación anterior que tiene peligro de ser mal comprendida y que el Apóstol trata de explicar. La afirmación parece ser la de 6:14, declarando que los cristianos “*no estamos bajo la Ley, sino bajo la gracia*”; este último inciso dio origen a la hermosa perícopa sobre incompatibilidad entre servicio de Dios y servicio del pecado (6:16-23), Pero el primero quedaba sin probar. Es lo que intentará hacer ahora San Pablo.

Comienza el Apóstol aludiendo a un principio jurídico general, el de que una ley, sea cual sea, sólo nos obliga mientras estemos en vida, no después de muertos (v.1). Algo parecido había afirmado en 6:7. Y puesto que escribe a los Romanos, maestros en el Derecho, incluso se permite un pequeño peréntesis (“hablo a los que saben de leyes”) recordándose. Establecido el principio, trata de ilustrarlo con un ejemplo, el de la ley matrimonial, cuya vigencia termina con la muerte de uno de los cónyuges (v.2-3). La aplicación la hace en el v.4, diciendo que los cristianos “hemos muerto a la Ley por el cuerpo de Cristo.” Evidentemente, aunque a primera vista la frase es bastante enigmática, San Pablo está refiriéndose al hecho de la pasión y muerte que Cristo sufrió en su cuerpo (cf. Gal 3, 13; Ef 2:15; Col 2:14) y a nuestra incorporación a esa muerte mediante el bautismo (cf. 6:3.6). Debido a esa incorporación, formamos una misma cosa con El (cf. 6:5) y, por tanto, también nosotros hemos de considerarnos, **con esa muerte de Cristo**, libres de las antiguas obligaciones. Para los que eran judíos, la Ley perderá su poder sobre ellos; para los que proceden del gentilismo, la Ley no podrá ejercer ninguna reivindicación. Tal es la argumentación de Pablo. Claro es que este modo de argumentar, afirmando que quedamos desligados de la Ley por razón de una muerte ceremonial en el bautismo, parecerá una sutileza sin sentido a los no creyentes. Para entenderla, es necesario presuponer que la unión con Cristo por el bautismo, aunque misteriosa, es verdaderamente real, como se explica en teología al tratar de los sacramentos.

Pero San Pablo no se contenta con afirmar que por nuestra incorporación a Cristo en el bautismo hemos muerto a la Ley, sino que añade: “*para ser de otro que resucitó de entre los muertos, a fin de que demos frutos para Dios*” (v.4). Son dos nuevas ideas que no se deducen ya del principio jurídico establecido en el v.1; pero al Apóstol le interesa hacer resaltar que el bautismo no es sólo muerte al pasado, **sino también punto de partida de una nueva vida** (cf. 6:4), de ahí ese aspecto complejo que da a su conclusión. Probablemente fue pensando en esta conclusión compleja a que quería llegar por lo que eligió el caso del matrimonio (v.2-3) como ilustración del principio jurídico general (v.1). En efecto, en el caso de la muerte del marido en el matrimonio, la mujer no sólo queda desligada del vínculo que la ataba a él, sino que puede pasar a ser de otro marido y producir nuevos frutos de hijos. Es lo que sucede al cristiano al morir místicamente en el bautismo: no sólo queda desligado de la Ley, **sino que pasa a ser de Cristo, a fin de producir frutos para Dios**. Cierto que la correspondencia no es perfecta, pues en el caso del matrimonio, al contrario que en la muerte del cristiano en el bautismo, uno es el que muere (el marido) y un segundo (la mujer viuda) el que pasa a ser de otro; pero eso, que algunos tildan de falta de lógica, no interesaba al Apóstol. Bastaba la correspondencia en lo esencial, sin necesidad de que la hubiera también en cada uno de los detalles; y ello porque no se trata de una alegoría, en cuyo caso habría que exigir esa perfecta correspondencia, sino de una especie de parábola o ejemplo ilustrativo.

San Pablo establece, pues, dos épocas: la anterior a nuestra muerte mística en el bautismo, y la que sigue a esa muerte. De estas dos épocas habla en los v.5-6, señalando sus diferencias más salientes. A la primera la caracteriza con las expresiones “estar en la carne” (V-S) Y “servir en vejez de letra” (v.6); para los que están o han estado en ella, el elemento dominante, al que se somete la conducta del hombre, es la “carne” (σαρξ), es decir, el hombre terreno con sus debilidades y pasiones pecaminosas que le llevan al pecado y producen frutos de muerte. Ciertamente que ya estaba la Ley, pero ésta no hacía sino “excitar las pasiones” (v.5), siendo causa de nuevos pecados. En los c.1-3 pinta San Pablo el sombrío cuadro que corresponde a esta época. A la segunda la caracteriza con las expresiones “muertos a lo que nos tenía sojuzgados”¹⁰⁴ y “servir en novedad de espíritu” (v.6); es la época que sigue al bautismo, cuando, desligados de las viejas prescripciones mosaicas, servimos a Dios “en novedad de espíritu.” Qué incluya esta “novedad de espíritu,” nos lo dirá luego San Pablo en el c.8.

La Ley y el pecado, 7:7-12.

⁷ **¿Qué diremos entonces? ¿Que la Ley es pecado? ¡Eso, no! Pero yo no conocí el pecado sino por la Ley. Pues yo no conocería la concupiscencia si la Ley no dijera: “No codiciarás.”** ⁸ **Mas, con ocasión del precepto, obró en mí el pecado toda suerte de concupiscencia, porque sin la Ley el pecado está muerto.** ⁹ **Y yo viví algún tiempo sin ley, pero sobreviniendo el precepto, revivió el pecado** ¹⁰ **y yo quedé muerto, y hallé que el precepto, que era para vida, fue para muerte.** ¹¹ **Pues el pecado, con ocasión del precepto, me sedujo y por él me mató.** ¹² **En suma, que la Ley es santa, y el precepto, santo, y justo, y bueno.**

Comienza aquí San Pablo, y continuará a lo largo de todo el capítulo, la descripción de un drama moral en el interior del hombre, fino análisis de psicología humana, que constituye una de las páginas más elocuentes que nos ha dejado la antigüedad sobre esta materia. Las personas del drama son tres: la Ley, el pecado y un innominado sujeto que se oculta bajo el pronombre “yo.” Los términos “Ley” y “pecado” nos son ya conocidos. No cabe duda, en efecto, que esa “Ley” es la Ley mosaica, de la que el Apóstol ha venido hablando en la perícopa anterior (cf. v.4-5) y de la que cita expresamente el precepto “no codiciarás” (v.7; cf. Ex 20:17; Dt 5:21); y en cuanto al “pecado,” es ese mismo pecado que entró en el mundo a raíz de la transgresión de Adán (cf. 5:12-21), principio de perversidad entrañado en nuestro ser (cf. 6:12-14), o dicho de otro modo, el pecado original heredado de Adán, considerado más que como privación de la justicia original, como raíz y principio de depravación que nos arrastra hacia los pecados personales. Pero ¿quién es ese innominado sujeto que se oculta bajo el pronombre “yo,” verdadero protagonista del drama? Desde luego, y en esto hoy todos están prácticamente de acuerdo, se trata de un “yo” oratorio, usado por el Apóstol para dar más viveza a la expresión, que habla también en nombre de otros muchos ¹⁰⁵. Más ¿quiénes son esos otros muchos? Si, como antes dijimos, el término “Ley” debe entenderse de la Ley mosaica, está claro que el “yo” que por boca de Pablo habla en este capítulo es el hombre caído, víctima de las pasiones, privado de la gracia, *que vive bajo la Ley*, Querer aplicar ese “yo” al hombre inocente representado por Adán en el paraíso (así el P. Lagrange y el P. Lyonnet) o al hombre regenerado ya por la gracia de Jesucristo que sigue recibiendo los asaltos de la concupiscencia

(así San Agustín), exige dar al término “ley” otro sentido diferente (¡ley impuesta por Dios a Adán, ley evangélica!), que no encaja en este contexto. Además, anteriormente a esa “ley,” San Pablo supone ya existiendo el pecado y la concupiscencia (cf. v.9.14); ¿cómo poder, pues, aplicar eso al hombre inocente? Y por lo que se refiere a la opinión de San Agustín, surgida a raíz de las controversias pelagianas, notemos la exclamación final del Apóstol: “Gracias a Dios, por Jesucristo..” (v.25), indicio suficiente de que el “yo” que habla anteriormente, quejándose de su lucha desigual contra las pasiones (cf. v. 14.23), no es aún el cristiano liberado por Jesucristo. Ciertamente que éste habrá de sostener también fuertes luchas contra la concupiscencia (cf. Gal 5, 17), pero tiene en su mano el antídoto de la gracia y difícilmente el Apóstol hubiera puesto en su boca esas angustiosas expresiones de queja. Qué diferente lenguaje el empleado en el siguiente capítulo, donde ciertamente **el Apóstol habla del ser humano liberado por Jesucristo**, sobre el que no pesa ya “condenación alguna!” (8:1).

San Pablo, de modo parecido a como había hecho en 6:15, entra en el tema presentando una objeción (v.7), a que podía dar lugar su afirmación del v.5: “pasiones pecaminosas, *excitadas por la Ley*.” Esa afirmación parecía suponer que también la Ley participaba de la naturaleza del pecado, siendo ella misma algo malo, contrario a la voluntad de Dios, cosa que categóricamente rechaza San Pablo, quien claramente defenderá que la Ley es “santa y buena” (v.12; cf. 9:4). Por eso, después de la tajante negativa con el acostumbrado “¡Eso, no!” (v.7; cf. 6:2.15), tratará de explicar el problema, haciendo un sutil análisis de la relación entre pecado y Ley.

Comienza por afirmar que es la Ley la que le ha hecho “conocer el pecado,” pues es la Ley, con su precepto “no codiciarás” (cf. Ex 20:17; Dt 5:21), la que le ha hecho “conocer la concupiscencia” como algo malo que inclina a lo que Dios no quiere (v.7). Recordemos que Pablo, aunque habla en primera persona, está hablando en nombre del hombre caído que vive bajo la Ley. Cuando dice que la Ley le ha hecho “conocer el pecado,” está refiriéndose no a un pecado específico contra este o aquel mandamiento, sino a un pecado general que reside en cada ser humano a raíz de la transgresión de Adán (cf. 5:12.19) y que está íntimamente ligado a la concupiscencia (cf. 6:12); no es propiamente la concupiscencia, sino algo más íntimo, más oculto, principio y raíz de esa concupiscencia, que *sabemos que es mala (concupiscentia consequens)*, puesto que la prohíbe la Ley. Esta idea del v.7 la completa el Apóstol en el v.8, al afirmar que ese “pecado,” antes de que viniera la Ley con sus preceptos, estaba “muerto,” es decir, sin actuación clara, y fue con ocasión de los preceptos de la Ley cuando se puso en movimiento, impulsando al hombre a ir en contra de lo que se le ordenaba. Es decir, la Ley no sólo me ha hecho saber dónde está el pecado, sino que me excita a cometer el pecado. He ahí el hecho que Pablo enuncia como una constante universal¹⁰⁶.

Los v.9-11 no hacen sino concretar más, con referencia **a los planes divinos de bendición**, lo dicho de modo general en los v.7-8. Alude el Apóstol a la época de la humanidad anterior al régimen de la Ley (“viví algún tiempo sin Ley..” v.g; cf. 5:13), época en que el pecado estaba “muerto”; se refiere luego a la época de la Ley, cuyos preceptos hacen “revivir el pecado” (v.9; cf. 5:20), resultando que preceptos que eran “para vida” se convierten, de hecho, en instrumento de “muerte” (v.10-n). No quiere decir San Pablo que antes de la Ley mosaica no hubiera pecados, pues para ello bastaba la ley natural, impresa en el corazón de los hombres, que les hace responsables de sus actos (cf. 1:20; 2:12.16); Mas ahora prescinde de eso, y se fija únicamente en el nuevo aspecto que

toma el pecado al venir la Ley. En efecto, hasta la Ley, aparte el caso de Adán, no había pecados que fueran **transgresión de una voluntad positiva de Dios** (cf. 4:15; 5:14); además, en medio de un mundo corrompido, con sola la razón natural, era muy difícil la recta formación de la conciencia a este respecto, sobre todo para los actos interiores de la concupiscencia. Fue la Ley, manifestación positiva de la voluntad de Dios, la que nos determinó de modo claro con sus preceptos dónde había pecado, haciendo, además, que el pecado se convirtiera en *transgresión*. En este sentido, los pecados bajo el régimen de la Ley (cosa que no acaecía en los de época anterior) son semejantes al pecado de Adán, pues uno y otros son transgresión de un precepto divino. Puede decirse que la Ley es como una segunda fase en el plan de salud de Dios, una vez fracasada la primera con la transgresión de Adán; es como si Dios intentara una renovación de sus planes de salud, valiéndose esta vez de los preceptos de la Ley, a cuyo cumplimiento vincula grandes bienes, igual que había hecho con Adán. Como entonces el demonio (cf. Gen 3:4-13), también ahora el “pecado,” herencia de aquella transgresión de Adán, intenta hacer fallar **los planes de Dios, impulsando a los seres humanos a la transgresión, a fin de llevarles a la “muerte,”** no ya sólo la que es consecuencia de la transgresión de Adán (cf. 5:14), sino la debida a nuestros pecados personales. La táctica es la misma; de ahí que la descripción que de esta actividad del “pecado” hace San Pablo (v.8-n) esté como recordando el pasaje del Génesis donde se cuenta la tentación de nuestros primeros padres. Lo que a San Pablo interesaba hacer resaltar es que esos planes de Dios también aquí van a fallar, y de hecho el ser humano, bajo el régimen de la Ley, quedará peor que antes, con aumento del número de pecados y agravación de su malicia (cf. 5:20).

¿A qué, pues, la Ley? ¿Es que nos ha sido dada para llevarnos a la “muerte”? Esta inquietante pregunta, aunque en realidad ya quedaría contestada con lo anterior, va a ser objeto de más detallada respuesta.

La potencia maligna del pecado, 7:13-25.

¹³ ¿Luego lo bueno me ha sido muerte? ¡Eso, no! Pero el pecado, para mostrar toda su malicia, por lo bueno me dio la muerte, haciéndose por el precepto sobremanera pecaminoso.¹⁴ Porque sabemos que la Ley es espiritual, pero yo soy carnal, vendido por esclavo al pecado.¹⁵ Porque no sé lo que hago; pues no pongo por obra lo que quiero, sino lo que aborrezco, eso hago.¹⁶ Así, pues, si hago lo que no quiero, reconozco que la Ley es buena.¹⁷ Pero entonces ya no soy yo quien obra esto, sino el pecado, que mora en mí.¹⁸ Pues yo sé que no hay en mí, esto es, en mi carne, cosa buena. Porque el querer el bien está en mí, pero el hacerlo no.¹⁹ En efecto, no hago el bien que quiero, sino el mal que no quiero.²⁰ Pero si hago lo que no quiero, ya no soy yo quien lo hace, sino el pecado que habita en mí.²¹ Por consiguiente, tengo en mí esta ley, que, queriendo hacer el bien, es el mal el que se me apegas;²² porque me deleito en la Ley de Dios, según el hombre interior;²³ pero siento otra ley en mis miembros, que lucha contra la ley de mi razón y me encadena a la ley del pecado que está en mis miembros.²⁴ ¡Desdichado de mí! ¿Quién me librará de este cuerpo de muerte?..²⁵ Gracias a Dios, por Jesucristo nuestro Señor.. Así, pues, yo mismo, que con la-razón sirvo a la ley de Dios, sirvo con la carne a la ley del pecado.

Sigue San Pablo analizando las relaciones entre pecado y Ley. Y lo primero, como había hecho en la perícopa anterior (cf. V.7), presenta en forma de pregunta el verdadero nudo de la cuestión: “¿Luego lo bueno me ha sido muerte?” (v.13). Ese es precisamente el punto a explicar: cómo una cosa buena y espiritual, como es la Ley, ha podido ser de hecho causa de muerte para el hombre.

La respuesta, en sus líneas esenciales, está ya indicada en los v.13-14, haciendo recaer la responsabilidad, no sobre la Ley, sino sobre el “pecado.” Este “pecado,” que el Apóstol con atrevida figura literaria presenta como personificado, es el mismo de que ha venido hablando en las perícopas anteriores, íntimamente ligado a la transgresión de Adán, a raíz de la cual entró en el mundo (cf. 5, 12-21; 6:12-14; 7:5); se trata, como ya dijimos más arriba, no de un pecado específico contra este o aquel mandamiento, sino de un pecado general, entrañado en el hombre como consecuencia de la falta de Adán, que nos está continuamente impeliendo al mal. Aunque ya había entrado en el mundo a raíz de la transgresión de Adán, hasta la aparición de la Ley este pecado estaba como “muerto” (cf. v.8), y fueron los preceptos de la Ley los que lo hicieron revivir (cf. v-9), siendo ellos ocasión de que “mostrara toda su malicia y se hiciese sobremanera pecaminoso” (v.13). San Pablo, hablando en nombre de los que viven bajo la Ley, dice que “ha sido vendido a él por esclavo” (v.14), que “habita en su carne y en sus miembros” (v.17.18.20.23), terminando su descripción con aquella exclamación angustiosa: “¡Desdichado de mí! ¿Quién me librará de este cuerpo de muerte?” (v.24). El “cuerpo de muerte” es el cuerpo en cuanto esclavo del pecado y, por eso mismo, destinado a la “muerte,” entendido el término en el sentido complejo en que lo viene usando el Apóstol, conforme explicamos al comentar 5:12-14.

Es, pues, el pecado, no la Ley, la verdadera causa del desorden. Si la Ley, señalando qué se debe hacer y qué se debe evitar, hubiera sido dada a seres en perfecto estado de rectitud, no hubiera tenido sino ventajas; pero de hecho, después de la transgresión de Adán, no es ésa la condición de la humanidad. Tenemos un “yo” dividido, el “yo carnal,” siempre de parte del pecado, y el “yo recto,” radicado en la razón (voüç), que aprueba y se deleita en la Ley divina (v.22. 23.25); mas, por desgracia, el “yo recto” está dominado por el “yo carnal,” resultando ese drama o lucha en el interior del hombre, tan sutilmente descrito por San Pablo, drama que termina en una incongruencia entre juicio y acción, entre teoría y práctica, al querer y aprobar el bien con nuestra inteligencia o parte superior y luego, de hecho, arrastrados por la carne, obrar el mal (v.15-23). Es la incongruencia descrita también por autores paganos ¹⁰⁷. San Pablo describe ese drama en tres ciclos, aunque en el segundo (v. 18-20) prácticamente no hace sino repetir lo del primero (v.15-17), haciendo recaer, lo mismo en uno que en otro, toda la responsabilidad sobre el “pecado”; en el tercero (v.21-23) se recogen las observaciones precedentes, con aplicación más concreta al caso de la Ley mosaica, que está de acuerdo con nuestro “querer,” pero no con nuestro “obrar.” Es decir, para San Pablo, el judío se encuentra entre dos leyes contradictorias: la mosaica o Ley de Dios, que se corresponde con la “ley de la razón,” y la carnal o “ley en sus miembros,” que le encadena al pecado; y como la Ley, en cuanto tal, no hace sino señalar el camino sin dar fuerza interior para recorrerlo, resulta que de hecho, a causa del “yo carnal,” no hace sino aumentar el pecado. Este es el drama terrible del hombre bajo la Ley, visto en su realidad desde las alturas de la revelación cristiana. No que entonces no pudiera haber seres humanos justos, como los podía también haber entre los gentiles (cf. 2:7.10.13), pero no lo eran en virtud de la Ley, que no hacía sino

señalar el camino, sino en virtud de un elemento extrínseco a ella, es a saber, la *gracia*, que derivaba de otro principio, y con la que únicamente era posible resistir a la esclavitud del pecado. San Pablo, al tratar del valor de la Ley, prescinde de este elemento extrínseco, a fin de hacer ver a los orgullosos judíos, tan ufanos con su Ley (cf. 2:17; 9:4), que la Ley, en cuanto tal, no llevaba a la “salud,” sino que, al contrario, era causa de más pecados. Es la conclusión a que quería llegar, para que así resultase más clara la necesidad de la obra de Jesucristo (v.24-25). En otros pasajes de sus cartas completará la descripción del papel de la Ley, afirmando que era sólo una fase transitoria en los planes divinos de salud, destinada a producir en el hombre la conciencia de su pecado **y llevarle a Cristo, objeto de las promesas hechas a Abraham** (cf. 4:13-16; 10:4; 11:32; Gal 3:6-25; Col 2:14).

Llama la atención el que San Pablo, después de la exclamación de alivio ante la liberación operada por Jesucristo (v.25a), vuelva de nuevo a recordar el conflicto entre la “razón,” queriendo el bien, y la “carne,” arrastrándonos al mal (v.25b). Probablemente no se trata sólo de una especie de epílogo confirmativo de lo dicho en los v.15-23, sino que es una manera de indicar que el conflicto, aunque con menos dramatismo, como explicará en el capítulo octavo, seguirá también en el cristiano, que habrá de luchar contra las tendencias de la carne **y dejarse guiar por el Espíritu** hasta conseguir la “bendición” definitiva.

La vida de gracia o vida del espíritu, 8:1-11.

¹ No hay, pues, ya condenación alguna para los que están en Cristo Jesús, ² porque la ley del espíritu de vida en Cristo Jesús me libró de la ley del pecado y de la muerte. ³ Pues lo que a la Ley era imposible, por ser débil a causa de la carne, Dios, enviando a su propio Hijo en carne semejante a la del pecado, y por el pecado, condenó al pecado en la carne, ⁴ para que la justicia de la Ley se cumpliese en nosotros, los que no andamos según la carne, sino según el espíritu. ⁵ Los que son según la carne, tienden a las cosas carnales; los que son según el espíritu, a las cosas espirituales. ⁶ Porque las tendencias de la carne son muerte, pero las tendencias del espíritu son vida y paz. ⁷ Por lo cual las tendencias de la carne son enemistad con Dios, que no sujetan ni pueden sujetarse a la ley de Dios. ⁸ Los que están en la carne no pueden agradar a Dios. ⁹ Pero vosotros no estáis en la carne, sino en el espíritu, si es que de verdad **el Espíritu de Dios habita en vosotros**. Pero si alguno no tiene el Espíritu de Cristo, ése no es de Cristo. ¹⁰ Mas si Cristo está en vosotros, el cuerpo está muerto por el pecado, pero el espíritu vive por la justicia. ¹¹ Y si el Espíritu de aquel que resucitó a Cristo Jesús de entre los muertos habita en vosotros, el que resucitó a Cristo Jesús de entre los muertos dará también vida a vuestros cuerpos mortales por virtud de su Espíritu, que habita en vosotros.

Hemos llegado al punto culminante de la exposición que viene haciendo el Apóstol sobre la *justificación*. Hasta aquí, una vez probado el hecho (c.1-4), se había fijado sobre todo en el aspecto negativo: reconciliación con Dios (c.5), liberación del pecado (c.6), liberación de la Ley (c.7); ahora, a lo largo de todo este capítulo octavo, va a atender más bien al aspecto positivo, deteniéndose a describir la condición venturosa del hombre justifica-

do, que vive bajo la acción del Espíritu, teniendo a Dios por Padre, seguro de que llegará a conseguir la futura gloria que les espera.

Comienza San Pablo su descripción con una afirmación rotunda: “No hay, pues, ya condenación alguna (οὐδὲν κατάκριμα) para los que están en Cristo Jesús” (v.1). Con la expresión “estar en Cristo Jesús” nos sitúa claramente en campo cristiano; no se trata ya del hombre bajo la Ley, como en el capítulo anterior, sino de quien ha sido incorporado a la vida misma de Cristo por el bautismo, conforme explicó en 6:3-11. Pero ¿qué quiere indicar con la palabra “condenación”? El término fue usado ya por el Apóstol anteriormente, refiriéndose a la “condenación” que cayó sobre el hombre a raíz de la transgresión de Adán (cf. 5:16.18), y es evidente que ambos pasajes están relacionados. Aquella condenación, con su reato de culpa y de pena, fue causa del desorden introducido en el hombre, quien desde ese momento quedó esclavo del “pecado” y de la “muerte” (cf. 6:12-13.20-21), sin que la Ley mosaica ni la ley de la “razón” pudieran hacerles frente (cf. 7:13-23), dando ocasión a aquel terrible grito de angustia que San Pablo pone en boca del hombre que vive bajo la Ley: “¡Desdichado de mí! ¿Quién me libraré de este cuerpo de muerte?” (7:24). Pues bien, fue Jesucristo el que nos liberó de ese *dominio del pecado y de la muerte* (cf. 5:21; 6:3-11; 7:4-6.25a), que es lo que San Pablo parece incluir aquí directamente bajo el término “condenación”; de ahí la partícula ilativa “pues” (ἀλλά) con que introduce su afirmación, dando a entender que se trata de una consecuencia de lo anteriormente expuesto (c.5-7), y quizás con alusión particular a 7:25a, cuya respuesta, demasiado escueta, va a intentar ahora desarrollar.

Lo que añade en el v.2: “porque la ley del espíritu de vida...” no hace sino confirmarnos en lo dicho. No cabe duda, en efecto, que la “ley del pecado y de la muerte,” a que ahí se alude, está equivaliendo a la “condenación” del v.1; ni parece significar otra cosa que ese dominio del pecado y de la muerte, encastillados en la carne, tan dramáticamente descrito en 7:8-24. De ese dominio nos liberó “Dios por Jesucristo” (7:25) o, dicho de otra manera, “la ley del espíritu de vida en Cristo” (v.2). Esta última expresión, a primera vista no muy clara, está cargada de sentido. Si el Apóstol habla de “ley del espíritu,” es en evidente paralelismo con “ley del pecado,” en cuanto que al dominio del pecado, como principio de acción, llevando al ser humano a la muerte, sucede ahora, en los justificados, el dominio del “espíritu,” llevándolo a la vida. Pero ¿qué significa el término “espíritu”? Es aquí donde late la mayor dificultad. El término vuelve a aparecer repetidamente en los versículos siguientes (v.4.5.6), y a veces con clara referencia **a la persona del Espíritu Santo** (cf. v.9.11). Es por lo que algunos autores, también aquí en el v.2, ponen la palabra con mayúscula. Creemos, sin embargo, que hasta el v.9 no se alude directamente a la persona del Espíritu Santo, y que más bien debemos traducir con minúscula, con referencia al “espíritu” o parte superior del hombre, en contraposición a la “carne” o parte inferior (cf. 7:18.23; 1 Cor 5:3.5; 7:34; Gal 5:16-17; Col 2:5), sin que por eso quede excluida toda referencia a la persona del Espíritu Santo, pues en la concepción y terminología de San Pablo el término “espíritu” (πνεῦμα), a diferencia del de “razón” (νοῦς, cf. 7:23.25; 12:2), indica, en general, la faceta espiritual o intelectual del hombre, no a secas, sino en cuanto se mueve y actúa bajo la acción del Espíritu Santo. De ahí que “caminar según el espíritu” (v.4) venga a equivaler prácticamente a caminar conforme lo pide la recta razón iluminada y fortificada por el Espíritu Santo, y que en el v.9 se diga que “no está en el espíritu” aquel en quien no “habita el Espíritu Santo.” De este papel preponderante del Espíritu Santo en la vida del cristiano habla frecuentemente San Pablo

(cf. 5:5; 8:14.26; 1 Cor 6:11.19; 12:3; Gal 3:2-5; Ef 3:16; 2 Tim 1:14; Tit 3:5-6). De otra parte, el Espíritu no se nos comunica aisladamente, por así decirlo, **sino en cuanto incorporados a Jesucristo, formando un todo con El, y participando de su vida;** de ahí que el Apóstol no hable simplemente de “ley del espíritu,” sino de “ley del espíritu de vida en Cristo Jesús” (v.2).

Del papel del Espíritu en la época mesiánica hablan ya los antiguos profetas, como Jer 31:31-34 (cf. Heb 8:7-13) y Ez 36:26-28. El Espíritu Santo, instalado en el corazón del hombre, es como una *ley viviente* que no sólo indica lo que se debe hacer, sino que nos da fuerza para llevarlo a cabo.

La razón profunda de por qué esta “ley del espíritu de vida en Cristo” pudo librar-nos de la “ley del pecado y de la muerte” está indicada en los v.3-4. Ambos versículos forman un solo período gramatical, de construcción bastante irregular ¹⁰⁸, pero de extraordinaria riqueza de contenido. Comienza el Apóstol por recordar, resumiendo lo ya expuesto en 7:8-24, la impotencia de la Ley para vencer a nuestra carne de pecado y llevar a los hombres a los ideales de justicia y santidad que sus preceptos prescribían (v.32); a continuación indica el modo cómo Dios puso remedio a esa situación de angustia (cf. 7:24), enviando al mundo a su propio Hijo y “condenando al pecado en la carne” (v.3b); por fin, a manera de conclusión, señala cómo, realizada esa obra redentora por Cristo, nos es y a posible conseguir los ideales de justicia que la Ley perseguía (cf. 13:8-10; Gal 5:14), a condición de que “no caminemos según la carne, sino según el espíritu,” condición que el Apóstol, aunque en realidad no siempre de hecho sea así, supone realizada en todos los cristianos (v.4). Está claro que las afirmaciones fundamentales son las del v.3b, donde el Apóstol se refiere directamente a la obra redentora de Cristo, de quien dice que vino a este mundo “en carne semejante a la de pecado, y por el pecado, condenando al pecado en la carne.” Tres verdades bien definidas: la de que vino “en carne semejante a la de pecado,” es decir, revestido de verdadera carne, exactamente igual a la nuestra, pero sin pecado (cf. 1:3; Gal 4:4; 2 Cor 5:21; Heb 4:15); la de que vino “por el pecado” (περί ἁμαρτίας), es decir, a causa del pecado y para destruirlo (cf. Gal 1:4); y la de que, a través de El, Dios “condenó (κατέκρινεν) al pecado en la carne.” Es esta última expresión la que constituye el centro de toda la perícopa y la que ofrece precisamente mayor dificultad de interpretación. La idea general es clara; no así el precisar toda la significación y alcance de cada palabra. Desde luego, bajo el término “condenó” hemos de ver no una mera declaración verbal, sino algo eficaz, que despoja al pecado de su dominio sobre la carne, de ese dominio tan dramáticamente descrito en 7:13-24. Pero ¿en qué momento de la vida de Jesucristo *realizó* Dios esa “condenación del pecado en la carne” y por qué tuvo valor para todos los hombres ? La respuesta no es fácil. Muchos autores creen que San Pablo está refiriéndose al momento concreto **de la pasión y muerte de Cristo, que fue cuando se consumó la obra redentora y, consiguientemente, la destrucción del pecado** (cf. 6:2-11; Col 1:22); otros, sin embargo, como Lagrange y Zahn, opinan, y quizás más acertadamente, que se alude al hecho mismo de la encarnación, al enviar Dios a su propio Hijo en carne no dominada por el pecado, prueba inequívoca de que éste había perdido su universal predominio. Claro que esto no significa que hayamos de excluir toda relación a la pasión y muerte de Cristo en la perspectiva de San Pablo, pues esa derrota del pecado en la carne de Cristo, al venir al mundo, es como un fruto anticipado de su pasión y muerte, que es donde se consuma la obra redentora. De otra parte, esa victoria de Jesucristo en su carne es victoria para todos los hombres. San Pablo no precisa en este pasaje cómo sea

ello posible. Da por supuesto que Jesucristo, como nuevo Adán, es representante y cabeza de todos los hombres, y que, al tomar carne como la nuestra, aunque sin pecado, puede obrar en nuestro nombre y transmitirnos los resultados adquiridos (cf. 5:12-21).

Los v.5-8, que siguen, ofrecen consideraciones de tipo ya más bien práctico. Parece que fue la última frase del v.4: ". los que no andamos según la carne, sino según el espíritu," la que sugirió a San Pablo estas hermosas reflexiones en que va haciendo resaltar el contraste entre *carne y espíritu*, como dos principios opuestos de acción, señalando, además, las consecuencias a que una y otro llevan. La misma idea, más ampliamente desarrollada, encontramos en Gal 6:16-26. Son de notar los términos *φρονοῦσιν* (v.5) y *φρόνημα* (v.6-7), que hemos traducido por "tienden a" y por "tendencias," respectivamente, pero cuyo significado es más complejo, indicando a la vez *convicciones y sentimientos*, una como entrega al objeto de que se trata de nuestro entendimiento y voluntad, que no saben pensar ni aspirar a otra cosa. Los términos "muerte," a la que conducen las tendencias de la carne, y "vida," a la que conducen las del espíritu, ya quedan explicados en capítulos anteriores (cf. 5:12-21; 6:4-5). Algo extraña resulta la expresión de que las tendencias de la carne "no se sujetan *ni pueden sujetarse* a la ley de Dios" (v.7); adviértase que no se trata de la carne como tal, en cuanto criatura de Dios, que nada creó malo, sino de la "carne" en cuanto dominada por el pecado a raíz de la transgresión de Adán (cf. 5:12; 7:14.18.23). Esta carne, así entendida, manifestará siempre tendencias hostiles a Dios, pues Dios y pecado son irreconciliables. Ello no significa, sin embargo, que la carne sea inaccesible a las influencias del Espíritu y que el hombre "carnal" no pueda pasar a "espiritual," así como también viceversa. Las mismas advertencias y amonestaciones del Apóstol, en este y otros pasajes, están indicando que puede darse ese tránsito ¹⁰⁹.

Expuesta así la antítesis entre "carne" y "espíritu," San Pablo va a profundizar más en esto último (v.9-11), dirigiéndose directamente a los Romanos: "Pero vosotros no estáis en la carne.." (v.9). Y primeramente establece clara relación entre "estar en el espíritu" y la presencia o inhabitación del Espíritu Santo, de modo que aquello primero venga a ser como un efecto de esto segundo (v.9). Nótese cómo el Apóstol habla indistintamente de "**Espíritu de Dios**" y "**Espiritu de Cristo**" (v.9), con lo que claramente da a entender que **el Espíritu**, tercera persona de la Santísima Trinidad, procede no sólo del Padre, sino también del Hijo, conforme ha sido definido por la Iglesia. Y aún hay más. Da por supuesto el Apóstol que por el hecho de habitar en nosotros el Espíritu de Dios o Espíritu de Cristo (v.9), habita también el mismo Cristo (v.10). Es ésta una consecuencia de lo que los teólogos llaman "circuminsesión" o mutua existencia de una persona en las otras (cf. Jn 10:38; 14:11). Cristo habita en nosotros a través de su Espíritu, que es a quien pertenece, por apropiación, el oficio de santificador, haciendo partícipes a los hombres de la vida misma divina o vida de la gracia. Esa presencia del Espíritu de Cristo y de Cristo mismo en nosotros hace que, aunque "el cuerpo esté muerto por el pecado (*νεκρόν δια σμαρτίαν*), el espíritu sea vida a causa de la justicia" (*ζωή δια δικαιοσύνην*). Alude el Apóstol, aunque hay que reconocer que sus expresiones no son del todo claras, a la muerte a la que permanece sujeto nuestro cuerpo a causa del pecado original (*νεκρόν = ζνητόν*, cf. v.11), y a la vitalidad que da a nuestro espíritu la vida de la gracia en orden a (*δια = = Cf 5, cf. 6:16; 8:4*) poder practicar la justicia ^{109*}. γ aun hay otro efecto de la presencia del Espíritu de Cristo en nosotros, y es que gracias a la acción del Espíritu presente en nosotros (cf. 1 Cor 3:16; 6:19), nuestros mismos cuerpos mortales serán "vivificados" a su tiempo, lo mismo que lo fue el de Cristo (v.11). Es curioso que San Pablo, aludiendo

a esta resurrección futura de los cuerpos, no emplee la palabra “resucitar,” sino “vivificar” (ζωοποιεῖν), de sentido más amplio, quizá pensando en los supervivientes de tiempos de la *parusía* (cf. 1 Cor 15:51-52; 1 Tes 4:15-17), a los que no sería fácilmente aplicable la palabra “resucitar.” La idea de unir nuestra resurrección a la de Jesucristo es frecuente en San Pablo (cf. 6:5; 1 Cor 6:14; 15:20-23; 2 Cor 4:14; Ef 2:6; Flp 3:21; Col 1:18; 2:12-13; 1 Tes 4:14). De ordinario no se detiene a explicar el porqué de esta vinculación entre la resurrección de Cristo y la nuestra; pero, a poco que se lea entre líneas, fácilmente se vislumbra que para San Pablo esa doctrina descansa siempre sobre la misma base: la unión místico-sacramental de todos los cristianos con Cristo, **Cabeza viviente de la Iglesia viviente**. O dicho de otra manera: Gracias al Espíritu de Cristo, presente en nosotros, somos como englobados en la vida misma de Cristo, **y debemos llegar hasta donde ha llegado El**, a condición de que no rompamos ese contacto, volviéndonos hacia los dominios de la carne. Añadamos que San Pablo se fija sólo en la resurrección de los justos. Que también hayan de resucitar los pecadores consta por otros textos (cf. Jn 5:28-29; Act 24:15).

Hijos de Dios y herederos del cielo, 8:12-17.

¹² Así, pues, hermanos, no somos deudores a la carne de vivir según la carne,
¹³ que si vivís según la carne moriréis; mas si con el espíritu mortificáis las obras de la carne, viviréis. ¹⁴ Porque los que son movidos por el Espíritu de Dios, éstos son hijos de Dios. ¹⁵ Que no habéis recibido el espíritu de siervos para recaer en el temor, antes habéis recibido el espíritu de adopción, por el que clamamos: ¡Abba, Padre! ¹⁶ El Espíritu mismo da testimonio a una con nuestro espíritu de que somos hijos de Dios, ¹⁷ y si hijos, también herederos de Dios, coherederos de Cristo, supuesto que padezcamos con El, para ser con El glorificados.

Continúa San Pablo presentando a sus lectores de Roma las profundas realidades de la vida cristiana y la certeza de que esas realidades llegarán a su plenitud. Y primeramente, como conclusión de lo expuesto, les exhorta a vivir según el espíritu y no según la carne, pues a ésta ningún beneficio le debemos, de modo que nos veamos como obligados a obedecer a sus exigencias (v.12). Por el contrario, si obedecemos esas exigencias, de nuevo caeremos en la “muerte” de la que nos liberó Jesucristo (cf. 7:24-25); mas si, siguiendo los impulsos del espíritu, las “mortificamos” (θανατοῦμεν), es a saber, suprimimos su vida, no consintiendo con lo que nos piden, sino más bien ejercitándonos en las virtudes contrarias (cf. Col 3:5), entonces es cuando “viviremos” la vida verdadera (v.1s). Es lo que va a demostrar San Pablo a continuación.

Ante todo, una afirmación fundamental: los que viven esa vida de mortificación de la carne bajo el impulso del espíritu, o lo que es lo mismo, los “movidos por el Espíritu” (se supone que en consonancia con la naturaleza humana, sin suprimir su libertad, cf. v.1s), éstos son “hijos de Dios” (v.14). La expresión “hijos de Dios,” aplicada al hombre, no es nueva, y se usó ya en el Antiguo Testamento (cf. Ex 4:22; Dt 14:1; Os 11:1; Sab 2:18); sin embargo, después de la redención operada por Jesucristo, dicha expresión adquiere un significado mucho más hondo, como el mismo San Pablo concretará enseguida (v. 15-16). En efecto, antes podía ser invocado Dios como Padre (cf. Ex 4:22; Dt 32:6; Is 1:2; Jer 31:9), y, de hecho, así lo hicieron a veces los israelitas (cf. Is 63:16; 64:8; Sab

14:3; Ecli 23:1.4); pero la primera y principal disposición de ánimo hacia la divinidad, lo mismo entre judíos que entre gentiles, era el temor, no el amor, idea esta que quedaba muy en segundo plano (cf. Dt 6:13; 10:20-21). Ahora, en los tiempos del Evangelio, es al revés. Aunque seguimos reconociendo la omnipotencia y terrible justicia de Dios, prevalece totalmente la idea de amor; no es el espíritu de “siervos” con su Amo, sino el de “hijos” con su Padre, el que regula nuestras relaciones con Dios (cf. Mt 6:5-34). San Pablo ve la prueba de esta realidad en ese sentimiento de filiación respecto a Dios que experimentamos los cristianos en lo más íntimo de nuestro ser (“espíritu de adopción”), **que hace le invoquemos bajo el nombre de Padre**¹¹⁰. Es un sentimiento que no procede de nosotros, sino que lo “hemos recibido” (v.1s), y está íntimamente **relacionado con la presencia del Espíritu en nosotros** (v.14). Concretando más, con ayuda también de otros pasajes (cf. Gal 4:4-6; Ef 1:3-14; Tit 3:5; 1 Jn 3:1-2; 4:7; Jn 1:13; 3:5), añadiremos que ese sentimiento o “espíritu de adopción” se debe a un como nuevo nacimiento que se ha operado en nosotros a raíz de la justificación, al hacernos Dios partícipes **de su misma naturaleza divina** (cf. 2 Pe 1:4), entrando así a formar parte real y verdaderamente de la familia de Dios. A este testimonio de nuestro espíritu une su testimonio el Espíritu Santo mismo, testificando igualmente que somos “hijos de Dios” (v.16). No es fácil precisar la diferencia entre este testimonio del Espíritu Santo (v.16) **y el de nuestro espíritu bajo la acción del Espíritu Santo** (v.1s). Quizás se trate simplemente de mayor o menor intensidad en esa como posesión del alma por parte del Espíritu Santo. Lo que sí afirmamos es que el testimonio del Espíritu Santo, infalible en sí mismo, tiene valor absoluto, tratándose del conjunto de los fieles, pero sería absurdo deducir que cada uno de ellos puede percibirlo experimentalmente, con certeza que no deje lugar a duda, doctrina que justamente condenó el concilio Tridentino contra los protestantes.

Terminada la prueba, enseguida la conclusión esperada: “Si hijos, también herederos..” (v.17). Es aquí donde quería llegar San Pablo. Nótese que la eterna glorificación es para el cristiano, no una simple recompensa, sino una *herencia*, a la que tenemos derecho, una vez que hemos sido “adoptados” como hijos de Dios (v.15; Gal 4:5; Ef 1:5), haciéndonos ingresar en su familia. Con ello nos convertimos en “coherederos” de Cristo (v.17), **el Hijo natural de Dios**, que ha ingresado ya también como hombre en la posesión de esos bienes (cf. Flp 2:9-11), para nosotros todavía futuros (cf. v.23-24). San Pablo, más que hablar de “herederos de la gloria,” habla de “herederos de Dios,” quizás insinuando que poseeremos al mismo Dios por la visión beatífica (cf. 1 Cor 13:8-13; 1 Jn 3:2). Como conclusión, no se olvida de recordar una doctrina para él muy querida, la de que nuestra suerte está ligada a la de Cristo (cf. v.11), y hemos de “padecer con El,” **si queremos ser “con El glorificados”** (v.17).

Certeza de nuestra esperanza, 8:18-30.

¹⁸ **Tengo por cierto que los padecimientos del tiempo presente no son nada en comparación con la gloria que ha de manifestarse en nosotros;** ¹⁹ **porque la expectación anhelante de lo creado ansia la manifestación de los hijos de Dios,** ²⁰ **pues lo creado fue sometido a la vanidad, no de grado, sino por razón de quien lo sometió, con la esperanza** ²¹ **de que también lo creado será liberado de la servidumbre de la corrupción para participar en la libertad de la gloria de los hijos de Dios.** ²² **Pues sabemos que hasta el presente todo lo creado gime y siente dolores de parto.** ²³ **Ni es sólo eso, sino que también no-**

sotros, que tenemos las primicias del Espíritu, gemimos dentro de nosotros mismos, suspirando por la adopción, por la redención de nuestro cuerpo.²⁴ Porque en esperanza estamos salvos; que la esperanza que se ve, ya no es esperanza. Porque lo que uno ve, ¿cómo esperarlo?²⁵ Pero si esperamos lo que no vemos, en paciencia esperamos.²⁶ Y el mismo Espíritu viene en ayuda de nuestra flaqueza, pues qué hayamos de pedir, como conviene, no sabemos; mas el mismo Espíritu aboga por nosotros con gemidos inefables,²⁷ y el que escudriña los corazones conoce cuál es el deseo del Espíritu, porque intercede por los santos según Dios.²⁸ Ahora bien: sabemos que Dios hace concurrir todas las cosas para el bien de los que le aman, de los que según sus designios son llamados.²⁹ Porque a los que de antemano conoció, a éstos los predestinó a ser conformes con la imagen de su Hijo, para que éste sea el primogénito entre muchos hermanos;³⁰ y a los que predestinó, a éstos también llamó; y a los que llamó, a éstos los justificó; y a los que justificó, a éstos también los glorificó.

En realidad, San Pablo dejó ya demostrada su tesis al señalar que “somos hijos de Dios, y si hijos, también herederos..” (v. 16-17). Pero quiere seguir aún insistiendo en el tema. Su última advertencia de que “para ser glorificado con Cristo, antes hemos de padecer con El” (v.17), podía asustar a alguno. Por eso, su afirmación inmediata: “los padecimientos del tiempo presente no son nada en comparación con la gloria que ha de manifestarse en nosotros” (v.18; cf. 2 Cor 4:17; Col 3:4). Es la respuesta cristiana más sencilla al problema del sufrimiento: que no paremos nuestra consideración en lo presente, sino que miremos hacia el futuro (cf. Mt 16:24-27; Col 2:10-12; 1 Pe 4:13). A continuación va señalando el Apóstol las pruebas o razones, especie de garantía divina, que corroboran, en continuo *crescendo*, la certeza de esa nuestra esperanza: primeramente, el presentimiento de las cosas creadas (v. 19-22); después, nuestros propios gemidos suspirando por la glorificación (v.23-25); luego, **la intercesión del Espíritu Santo a nuestro favor** (v.26-27); por fin, los planes mismos de Dios, que todo lo *endereza* a la salud de sus escogidos (v.28 - 30). Comentaremos brevemente cada una de estas pruebas.

Comienza el Apóstol fijando su atención en el “mundo creado” (ή κτίσις), sometido contra su voluntad a la “vanidad” (ματαιότης), y “corrupción” (φθορά), que espera anhelante “la manifestación de los hijos de Dios,” momento en que también él será liberado de su servidumbre “para participar en la libertad de la gloria de los hijos de Dios” (v. 19-22). No parece haber duda que ese “mundo creado,” que el Apóstol presenta personificado, es el mundo sensible inferior al hombre, al que expresamente se contrapone (cf. v.19-23); pero ¿qué clase de servidumbre es esa a que ha sido sometido y cuál es la liberación que espera? La respuesta a estas preguntas no es fácil¹¹¹. Creemos que como base de toda explicación hay que colocar dos textos del Génesis: la sujeción que Dios hace al hombre de todos los seres inferiores a él (Gen 1:26-29), y el pecado de éste, que afectó también a esos seres inferiores, al menos en su relación hacia el hombre (Gen 3:17-19). Produce, pues, el pecado de Adán un desequilibrio en las cosas, un desorden, un modo de ser, que no es el puesto primitivamente por Dios; y este modo de ser le ha venido a las cosas “no de grado, sino por razón de quien las sometió” (v.20), es decir, no por responsabilidad directa, sino en virtud de aquel lazo moral que Dios estableció entre el hombre y los seres inferiores, de modo que éstos siguiesen la suerte de aquél. Precisamente, debido a tener su suerte ligada a la del hombre, **la “esperanza” de liberación que Dios dejó**

entrever al ser humano ya desde el momento mismo de la caída (Gen 3:15), era también “esperanza” para las cosas mismas. Esa, y no otra, parece ser la “esperanza” de que habla San Pablo (v.20). En realidad es la misma idea que encontramos ya en Isaías, cuando Dios promete “cielos nuevos y tierra nueva” para la época mesiánica (Is 65:17; 66:22), idea que se recoge en el Nuevo Testamento, fijando su realización en la *parusía* (cf. Mt 19:28; Act 3:21; 2 Pe 3:13; Ap 21:1). La diferencia está únicamente en que San Pablo dramatiza más las cosas y habla no sólo del estado glorioso final, sino también de la etapa anterior, etapa de “expectación anhelante.., de gemidos y dolores de parto,” suspirando por ese estado glorioso final, que tiene como centro al hombre, lo mismo que lo tuvo la caída. Por eso, probablemente, es por lo que escribe “sabemos que..” (v.22), como indicando que se trata de doctrina conocida.

Querer concretar más es difícil, y apenas podemos salir de conjeturas. San Juan Crisóstomo, al que siguen otros muchos, antiguos y modernos, cree que la “vanidad” y “corrupción” a que ha sido sometido el mundo creado no es otra cosa que la ley de *mutabilidad y muerte*, que afecta a todos los seres materiales, y de la que serán liberados al final de los tiempos. Pero ¿es que antes del pecado de Adán no estaban sujetos a mutación y muerte? ¿Es que lo van a dejar de estar al fin de los tiempos? No es probable que San Pablo tratara de responder a estas cuestiones. Por eso muchos autores, siguiendo a San Cirilo de Alejandría, interpretan los términos “vanidad” y “corrupción” en sentido moral, no en sentido físico, y se aplicarían a las criaturas irracionales en cuanto que, a raíz del pecado de Adán, quedaron sometidas a hombres “vanos” y “corrompidos” que se valen de ellas para el pecado (cf. 1:21-32), suspirando por verse liberadas de tan degradante esclavitud. Pero ¿no será esto limitar demasiado la visión de San Pablo? Notemos que el Apóstol atribuye dimensiones cósmicas, y no sólo antropológicas (5:12-21), a la redención de Cristo (cf. Ef 1:10; Col 1:20). Quizá, pues, sea lo más prudente dejar imprecisa la interpretación, porque imprecisa estaba probablemente también en la mente de San Pablo. No deben urgirse demasiado los términos “vanidad” (ματοαότης), de sentido más bien moral (cf. 1:21; Ef 4:17; 2 Pe 2:18), o “corrupción” (φθορά), de sentido más bien físico (cf. 1 Cor 15:42.50; Gal 6:8; Col 2:22); pues el centro de todo el drama es el hombre, y en éste se cumplen ambos aspectos, por lo que nada tiene de extraño que el Apóstol emplee esos mismos términos refiriéndose a las criaturas irracionales, cuya suerte ligó Dios a la del hombre. Para una visión más amplia, puede verse lo que referente a este tema expusimos ya en la introducción a la carta.

Una segunda prueba, que es complementaria de la anterior, la ve el Apóstol en nuestros propios gemidos, suspirando también por la glorificación (v.23-25). Son “gemidos” por parte de quienes poseen ya las “primicias del Espíritu” (v.23); por tanto, aparte las razones de la prueba anterior, tenemos una nueva garantía de que esa expectación anhelante no puede quedar frustrada. San Pablo habla, no de glorificación, **sino de “adopción”** (v.23), término que resulta aquí un poco extraño, pues ésa la poseemos ya a raíz de la justificación (cf. v.14-15); ello indica que el término “adopción” (υιοθεσία) puede tomarse en sentido más y menos pleno, desde que comienza en la justificación hasta su consumación o desenvolvimiento definitivo en la gloria, que es como ahora lo toma San Pablo. Es por eso, probablemente, por lo que, como tratando de explicarse más, añade lo de “redención de nuestro cuerpo” (απολύτρωση του σώματος ημών), cosa que sabemos está reservada para después de la muerte (v.23; cf. J Cor 15:42-53; 2 Cor 5:1-5). En el mismo sentido habla de “primicias del Espíritu” (v.23), a decir, de que tenemos ya el

Espíritu (cf. v.9.11.14), pero no tenemos todavía todo lo que esa posesión nos garantiza. Dicho de otra manera, estamos “salvos en esperanza” (v.24), pues la plenitud de esa salvación aparecerá sólo más tarde (cf. 5:1-11); de momento debemos esperar “en paciencia” (v.25), o lo que es lo mismo, con espera sufrida y constante.

A continuación indica San Pablo una tercera prueba o motivo de confianza (v.26-27). No son ya sólo los “gemidos” del mundo creado (v.22) y nuestros propios “gemidos” (v.23), que es mismo Espíritu, “viniendo en ayuda de nuestra flaqueza (ασθένεια)..., aboga por nosotros con gemidos inefables” (Οπερευτυγχάνει στεναγμοῖς ἀλαλήτοις). La inteligencia del pasaje está centrada en el sentido que se dé a los términos “flaqueza nuestra” y “gemidos del Espíritu.” Evidentemente esa “flaqueza” o deficiencia de parte nuestra está relacionada con la “glorificación” futura por la que suspiramos (v. 19-25), como expresamente lo da a entender el Apóstol, al añadir: “pues qué hayamos de pedir, como conviene, no sabemos” (το γαρ τι προσευξώμεθα καὶ δεῖ οὐκ οἶδαμεν). Es decir, sabemos, sí, que Dios quiere nuestra “glorificación”; pero hasta llegar a ella ha de pasar tiempo, y en ese camino hasta la meta no siempre sabemos qué hayamos de pedir (τί) en cada circunstancia (cf. 2 Cor 12:8-9) y cómo hayamos de hacerlo (καὶ δεῖ). A suplir esa deficiencia viene en nuestra ayuda el Espíritu, abogando por nosotros con “gemidos inefables,” que son siempre “según Dios,” es decir, **conformes a los designios que Dios tiene sobre sus “santos”** (v.27; sobre el término “santos,” cf. 1:7). Estos “gemidos,” pues, no pueden dejar de ser atendidos. El Apóstol los llama “inefables,” bien porque se trata de algo interior, sin palabras, bien porque no pueden ser expresados adecuadamente en lenguaje humano, resultando incomprensibles a los hombres, pero no a Dios que “escudriña los corazones” con su ciencia infinita (v.27; cf. 1 Sam 16:7; 1 Re 8:39; Sal 70:10; Ap 2:23). El hecho de que San Pablo mencione aquí este atributo divino es señal de que no se trata propiamente de gemidos del “Espíritu,” cosa incompatible con su condición divina, sino de **“gemidos” que el Espíritu pone en nuestros corazones**. La diferencia, pues, con los “gemidos” de que se habla en el v.23, también bajo el influjo del Espíritu, no parece ser grande; quizá se trate simplemente, igual que dijimos al comentar los v. 15-16, de mayor o menor intensidad en esa como posesión del alma por parte del Espíritu.

Por fin viene la cuarta y última prueba, razón suprema de nuestra confianza (v.28-30). Son tres versículos que contienen en síntesis la doctrina toda de la carta, pues en ellos indica el Apóstol la razón última de esa esperanza de “salud” que viene predicando desde el principio. Debido a su gran importancia doctrinal, han sido objeto de numerosos estudios y comentarios por parte de teólogos y exegetas, cuyas interpretaciones, al rozarse con el debatido tema de la predestinación, no siempre han contribuido a presentar con más luz el pensamiento del Apóstol, sino más bien a oscurecerlo. De ahí la necesidad de que distingamos bien lo cierto de lo dudoso y discutible.

Bajo el aspecto gramatical distinguimos claramente dos partes principales (v.28 y v.29-30), enlazadas entre sí mediante la conjunción “porque” (ὅτι), que convierte a la segunda (v.29~30) en una explicación de la primera (v.28), en la que ha de buscarse, por consiguiente, la afirmación fundamental del Apóstol. Pues bien, ¿cuál es esa afirmación fundamental? En líneas generales su pensamiento parece claro. Trata, lo mismo que en los versículos precedentes (v. 18-27), de infundir ánimo a los cristianos ante la certeza de nuestra futura glorificación; la razón alegada ahora (v.28) es que Dios, en cuyas manos están todas las cosas, todo lo endereza a nuestro bien. En otras palabras: Dios lo quiere, y a Dios nada puede resistir. Es éste, desde luego, el primero y radical principio del opti-

mismo cristiano ¹¹². Pero ¿a quiénes lo aplica San Pablo? Creemos, sin género alguno de duda, que a los cristianos todos en general, que es de quienes ha venido hablando (cf. v. 1.14.23.27). A ellos, y no a una categoría especial dentro de los cristianos, se refieren las expresiones “los que aman a Dios” (..τοις ἀγαπῶσιν τον θεόν) y “llamados según sus designios” (..τοις κατά πρό^εσιν κλητοίς). Que pueda haber cristianos pecadores que no aman a Dios, San Pablo lo sabe de sobra (cf. 1 Cor 5:1; 6:8; Gal 5:10; 1 Tim 1:20); pero esos tales quedan aquí fuera de su perspectiva, fijándose en el cristiano como tal, que procura cumplir sus obligaciones. El inciso “los llamados (κλητοί) según sus designios” no es limitativo de “los que aman,” sino aposición que se *refiere* a los mismos seres humanos y con la que se hace resaltar la iniciativa de Dios para llegar a nuestra condición de cristianos. En la terminología de San Pablo son “llamados” (κλητοί) **aquellos que han recibido de Dios el llamamiento a la fe y han respondido a ese llamamiento** (cf. 1:6; 1 Cor 1:24); por consiguiente, todos los cristianos son κλητοί. Y lo son “según sus designios” (κατά πρόβειν), pues es Dios quien en acto eterno de su voluntad (cf. Ef 1:11; 3:11; 2 Tim 1:9) ha determinado concederles ese beneficio sobrenatural. Querer distinguir, como hizo San Agustín, y detrás de él muchos teólogos, una categoría privilegiada de cristianos en esos “llamados según sus designios,” algo así como *llamados-elegidos* (predestinados) en contraposición a *llamados-no elegidos* (cf. Mt 20:16), es hacer ininteligible todo el pasaje. La argumentación de San Pablo se reduciría a lo siguiente: todos debemos confiar, pues algunos (los predestinados) obtendrán ciertamente la glorificación ansiada. ¿Dónde quedaría la lógica? Ese otro problema de la predestinación a la gloria, como lo tratan los teólogos, no entra aquí en el campo visual de San Pablo.

En los v.29-30, segunda parte de nuestra perícopa, indica el Apóstol los diversos actos o momentos en que queda como enmarcada la acción salvadora de Dios afirmada en el v.28. Dentro de ese marco quedan incluidos todos los accidentes que pueden afectar a la vida de cada cristiano, los cuales van dirigidos por Dios a la ejecución de sus planes hasta llegar a la glorificación final. De los cinco actos divinos enumerados por San Pablo (presciencia-predestinación a ser conformes con la imagen de su Hijo-vocación a la fe-justificación-glorificación), los dos primeros pertenecen al orden o estadio de la intención, y son actos eternos; los otros tres pertenecen al orden o estadio de la ejecución, y son actos temporales (terminative). La “presciencia” es un previo conocimiento que Dios tiene de aquello de que se trata; aquí, concretamente, un previo conocimiento de aquellos de que se habló en el v.28, es decir, de los cristianos todos (no precisamente de los predestinados a la gloria, en el sentido en que hablan los teólogos). No está claro si esa “presciencia” divina arguye sólo previo conocimiento del futuro, como en el caso de la presciencia humana (cf. Act 26:5; 2 Pe 3:17), o incluye también cierta aprobación o beneplácito, es decir, un conocimiento acompañado de amor o preferencia, sentido que suele tener el verbo “conocer” aplicado a Dios (cf. Mt 7:23; 1 Cor 8:3; 13:12; Gal 4:9; Tim 2:19). De todos modos, la “presciencia” no es aún la “predestinación,” y San Pablo distingue ambos actos, pues escribe: “a los que de antemano conoció (προέγνω), a éstos los predestinó (προόρισεν).” El Apóstol no indica la razón de la ilación; probablemente lo único que trata de señalar es que Dios no “predestina” ciegamente, sino que, como en todo agente intelectual, precede el “conocer” a cualquier determinación. El término “predestinación” aparece otras cuatro veces en el Nuevo Testamento, y siempre en el sentido de determinación divina en orden a conceder un beneficio sobrenatural (Act 4:28; 1 Cor 2:7; Ef 1:5-11). Evidentemente ése es también el significado que tiene la palabra en el

caso presente. Los destinatarios de ese beneficio son los mismos que fueron objeto de la presciencia, es decir, los cristianos todos de que el Apóstol viene hablando; y el beneficio a que Dios los ha predestinado es “a ser conformes con la imagen de su Hijo” (συμμόρφους της εικῶς του υἱοῦ αὐτοῦ), es decir, a reproducir en sí mismos los rasgos de Cristo, de modo que éste aparezca con las prerrogativas de “primogénito entre muchos hermanos” al frente de una numerosa familia, con la consiguiente gloria que ello significa. He ahí el fin último que Dios pretende en toda esta **obra de la predestinación: la gloria de Cristo, cuya soberanía se quiere hacer resaltar** (cf. Col 1:15-20).

Mas ¿cuándo adquirimos los cristianos esa configuración con Cristo que constituye el objeto real de la “predestinación”? Algunos autores, siguiendo a los Padres griegos (Orígenes, Crisóstomo, Cirilo Alejandrino), creen que se alude **al estado de gracia y de filiación adoptiva** que tenemos ya aquí en la tierra a raíz de la justificación, y que constituye una verdadera transformación **que nos asemeja a Cristo** (cf. 12:2; 2 Cor 3:18; Gal 4:19). En el mismo sentido interpretan el “glorificó” final (ἐδόξασεν), como refiriéndose simplemente a la condición gloriosa inherente a la gracia santificante. Otros autores, sin embargo, siguiendo a los Padres latinos (Jerónimo, Agustín, Ambrosio), creen que se alude al estado glorioso en el cielo, cuando incluso nuestro cuerpo será transformado a semejanza del de Cristo (cf. 1 Cor 15:49; Flp 3:21); y en ese mismo sentido interpretan el “glorificó” final. Creemos, dado el contexto, que es esta interpretación de los Padres latinos la que responde al pensamiento de San Pablo; no negamos que también la transformación por la gracia nos asemeje ya a Jesucristo (cf. v.14-17), pero no es aún esa imagen perfecta y consumada por la que suspiramos (cf. v.11.23) y sobre cuya consecución precisamente quiere San Pablo tranquilizar a los cristianos. Lo que a continuación añade el Apóstol: “a los que predestinó, a éstos también llamó, y a los que llamó, justificó, y a los que justificó, glorificó” (v.30), apenas ofrece ya dificultad, pues ha de interpretarse en consonancia con lo anterior. Se trata simplemente de señalar, en el orden de la ejecución, los principales actos con que Dios lleva a cabo esa predestinación: vocación a la fe-justificación-glorificación en el cielo.

De lo expuesto se deduce que el concepto de “predestinación,” tal como este término está tomado aquí por San Pablo, aplicándolo a todos los cristianos, no coincide exactamente con el concepto en que suele tomarse en el lenguaje teológico, restringiéndolo a aquellos que cierta e infaliblemente conseguirán de hecho la vida eterna, incluso aunque de momento sean grandes pecadores. La “predestinación” de que habla San Pablo supone, por parte de Dios, una voluntad seria y formal (no veleidad), pero no necesariamente con eficacia efectiva, pues ésta se halla condicionada a nuestra cooperación. De esta cooperación el Apóstol no habla, contentándose con señalar la parte de Dios, quien ya nos ha llamado a la fe y justificado, y ciertamente nos llevará hasta la glorificación final, de no interponerse nuestra libertad frustrando sus planes. Tanto es así, que el Apóstol, suponiendo tácitamente nuestra cooperación, habla incluso de “glorificó” (ἐδόξασεν) en pasado, dando así más certeza a nuestra esperanza (v.30; cf. Mt 18:15; Jn 15:6). Por lo demás, más que aludir directamente al destino particular de cada fiel, San Pablo parece que alude, de modo semejante a lo que dijimos al comentar el v.16, al destino de la comunidad o conjunto de fieles, que son los que constituirán la familia de que Cristo es “primogénito” (v.29); y en ese sentido la certeza de que llegará la glorificación final es indubitable. No cabe duda, en efecto, que la nave de la Iglesia llegará ciertamente al puerto, aunque algunos de los tripulantes se empeñen en evadirse y naufragar.

Himno de la esperanza cristiana, 8:31-39.

³¹ ¿Qué diremos, pues, a esto? Si Dios está por nosotros, ¿quién contra nosotros? ³² El que no perdonó a su propio Hijo, antes le entregó para todos nosotros, ¿cómo no nos ha de dar con El todas las cosas? ³³ ¿Quién acusará a los elegidos de Dios? Siendo Dios quien justifica, ¿quién condenará? ³⁴ Cristo Jesús, el que murió, aún más, el que resucitó, el que está a la diestra de Dios, es quien intercede por nosotros. ³⁵ ¿Quién nos arrebatará al amor de Cristo? ¿La tribulación, la angustia, la persecución, el hambre, la desnudez, el peligro, la espada? ³⁶ Según está escrito: “Por tu causa somos entregados a la muerte todo el día, somos mirados como ovejas destinadas al matadero.” ³⁷ Mas en todas estas cosas vencemos por aquel que nos amó. ³⁸ Porque persuadido estoy que ni la muerte, ni la vida, ni los ángeles, ni los principados, ni lo presente, ni lo venidero, ni las potestades, **39** ni i_a altura, ni la profundidad, ni ninguna otra criatura podrá arrancarnos al amor de Dios en Cristo Jesús, nuestro Señor.

Terminada la enumeración de garantías divinas que dan certeza a nuestra esperanza (v. 18-30), San Pablo desahoga su corazón en un como canto anticipado de triunfo, pasaje quizás el más brillante y lírico de sus escritos, proclamando que nada tenemos que temer de las tribulaciones y poderes de este mundo, pues nada ni nadie podrá arrancarnos el amor que Dios y Jesucristo nos tienen (v.31-39).

Evidentemente el Apóstol sigue refiriéndose, igual que en los versículos anteriores, a los cristianos en general, y en ese sentido debe entenderse la expresión “elegidos de Dios,” de que se habla en el v.33 (cf. Gol 3:12; Tit 1:1). Para hacer resaltar más el amor de Dios hacia nosotros (v.31), recuerda el hecho de que nos dio a su propio Hijo, ¿cómo, pues, vamos a dudar de que nos dará todo lo que necesitemos hasta llegar a la glorificación definitiva? (v.32). No está claro si, al hablar de “acusación” y “condenación” (v.33), San Pablo está aludiendo al juicio final, cuyo espectro, en lo que tiene de terrorífico, quiere también eliminar de nuestra fantasía. Así interpretan muchos este versículo, en cuyo caso el término “justifica” (δικαιῶν) parece debe tomarse en sentido de “justificación” forense (cf. Is 50:8; Mt 12:37; Rom 3:20), no en sentido de “justificación” por la gracia. Sin embargo, quizás esté más en consonancia con el contexto referir esa alusión de San Pablo, no precisamente al juicio final, sino a la situación general del cristiano ya en el tiempo presente, lo mismo que luego en el v.35. En este caso, el término “justifica” deberá tomarse en su sentido corriente de “justificación” por la gracia, y la idea de San Pablo vendría a ser la misma que ya expresó al principio del capítulo, es decir, que “no hay *condenación* alguna para los que están en Cristo Jesús” (v.1). Recalcando más esa idea de confianza, añade en el v.34 que el mismo Jesucristo, que murió y resucitó por nosotros, es nuestro abogado ante el Padre. Claro es que esa situación de confianza vale también respecto del juicio final.

A continuación (v.35-39) enumera una serie de obstáculos o dificultades con que el mundo tratará de apartarnos del amor de Cristo (v.35) Y del amor de Dios en Cristo (v.39). Notemos esta última expresión con la que el Apóstol da a entender que el Padre nos ama, no aisladamente, por así decirlo, sino “en Cristo,” es decir, unidos a nuestro Redentor como miembros a la cabeza, como hermanos menores al primogénito. No es fácil

determinar qué signifique concretamente cada uno de los términos empleados por San Pablo: “tribulación, angustia. , potestades, altura, profundidad. ,” ni hemos de dar a ello gran importancia; la intención del Apóstol mira más bien al conjunto, tratando de presentarnos todo un mundo conjurado contra los discípulos de Cristo, pero que nada podrá contra nosotros. Los “ángeles-principados-potestades” parecen hacer alusión a los espíritus malignos contrarios al reino de Cristo (cf. 1 Cor 15:24; Ef 6:12; Col 2:15); la “altura” y “profundidad” (abstractos por concretos) parecen aludir a las fuerzas misteriosas del cosmos (espacio superior e inferior), más o menos hostiles al hombre, según la concepción de los antiguos. La aplicación a los cristianos del lamento del salmista por el estado de opresión en que se hallaban los israelitas de su tiempo (v.16; cf. Sal 44:23), no significa que fuese esa la situación de los cristianos romanos de entonces; sin embargo, esa situación no tardará en llegar. Y San Pablo, para el presente y para el futuro, quiere inculcar al cristiano que las persecuciones y sufrimientos no influirán para que Dios nos deje de amar, como a veces sucede entre los seres humanos, al ver oprimido y pobre al amigo de antes, sino que nos unirán más a El, siendo más bien ocasión de victoria “gracias a aquel que nos ha amado” (v.37).

Este amor de Dios y de Cristo, tan maravillosamente cantado por San Pablo, es, no cabe duda, la raíz primera y el fundamento incommovible **de la esperanza cristiana**. Por parte de Dios nada faltará; el fallo, si se da, será por parte nuestra.

La salud mesiánica y el pueblo de Israel, 9:1-5.

¹ Os digo la verdad en Cristo, no miento, y conmigo da testimonio mi conciencia en el Espíritu Santo, ² que siento una gran tristeza y un dolor continuo en mi corazón, ³ porque desearía ser yo mismo anatema de Cristo por mis hermanos, mis deudos según la carne, ⁴ los israelitas, cuya es la adopción filial y la gloria, y las alianzas, y la legislación, y el culto, y las promesas; ⁵ cuyos son los patriarcas, y de quienes, según la carne, procede Cristo, que está por encima de todas las cosas, Dios bendito por los siglos, amén.

San Pablo comienza aquí a tratar el gravísimo y para él torturante problema de la incredulidad judía. La ligazón con lo anterior es por antítesis: ante el hecho confortante de la esperanza cristiana (c.5-8), ¿cuál es la situación de los israelitas, el pueblo de la elección y de las promesas divinas? Su incredulidad casi general no puede menos de desconcertar. ¿Qué se ha hecho de aquella elección y de aquellas promesas? ¿Es que han fracasado los planes de Dios? Si así es, tampoco los cristianos podemos estar muy seguros.

La respuesta a estas preguntas ocupará los capítulos 9-11 y, en perspectiva general, ya tratamos de este problema en la introducción a la carta. Ante todo, después de una como especie de introducción (9:1-5), San Pablo sale enseguida por los fueros de Dios, dejando bien sentado que en nada quedan comprometidas su fidelidad y su justicia (9:6-29). A continuación, fijando su vista más directamente en los judíos, hace *recaer* sobre ellos **la culpa de haber quedado fuera del Evangelio**, pues no quisieron admitir la salud que Dios les ofrecía (9:30-10:21). Por fin, va aún más lejos y da la solución completa, diciendo que esta incredulidad, por lo demás sólo parcial, no es definitiva, sino sólo temporal, utilizada por Dios en orden a facilitar la salud de los gentiles, concluyendo con un canto de admiración y rendido homenaje a sus “insondables juicios e inescrutables caminos” (11:1-36). Tal es el esquema de la respuesta del Apóstol al problema de la increduli-

dad judía. Es posible que por aquellas fechas este hecho de la incredulidad judía fuese tema de las conversaciones diarias (cf. 11:17), como lo fueron otros posteriormente en tiempos de determinadas herejías, y que ello indujese al Apóstol a tratarlo con tanta amplitud en su carta; mas, sea de ello lo que fuere, lo cierto es que en su respuesta nos ha dejado una de las páginas más interesantes de sus escritos, con principios de altísima teología sobre los planes providenciales divinos en orden a la bendición de los seres humanos. Una cosa, sin embargo, es muy de notar. No olvidemos nunca que San Pablo está tratando de responder al problema concreto de la incredulidad judía, y que más que de individuos aislados habla de pueblos, no refiriéndose, directamente al menos, a la salvación o condenación eterna de nadie, sino más bien al papel histórico que Dios ha asignado a Israel en los planes de bendición. Sería, pues, un gravísimo abuso, y de fatales consecuencias, aplicar sin más a los abstrusos problemas de predestinación y reprobación, como los tratan los teólogos, algunas de las expresiones que aquí emplea el Apóstol. Claro es que eso no quiere decir que la doctrina del Apóstol no pueda iluminar esos problemas, y que no podamos citar esos textos; podremos hacerlo, pero teniendo bien en cuenta que él se refiere directamente a otro orden de cosas y que es necesario fijar con precisión de antemano lo que realmente *en ese contexto* enseña.

Por lo que se refiere a esta primera perícopa (v.1-5), que ahora debemos comentar, ya dijimos antes que se trataba de una especie de introducción al tema. Comienza el Apóstol haciendo notar su gran tristeza ante el hecho de la incredulidad judía (v.1-2). Es, sin que eso quite nada a su realidad, una *captatio benevolentiae*, deshaciendo la idea tan extendida contra él de considerarle como enemigo del pueblo judío (cf. Act 21:28). Su amor a sus compatriotas es tal, que estaría dispuesto a sufrir cualquier mal, incluso el más extremo, por el bien de ellos. Eso indica con la expresión: “desearía ser yo mismo anatema de Cristo (ανάθεμα.. από του Χριστού) por mis hermanos,” expresión que no debe tomarse demasiado a la letra, sino como modo enfático de hablar para indicar el interés extremo que siente por ellos. Bien sabe San Pablo que eso es una hipótesis irreal, que no puede ser objeto de verdadero deseo. Expresión parecida la usa también en Gal 1:8. El término “anatema” (= hebr. *herem*) lo usa varias veces el Apóstol y siempre en el sentido de objeto ofrendado a Dios para ser destruido como cosa maldita (1 Cor 12:3; 16:22; Gal 1:8; cf. Lev 27:28-29; Jer 6:17).

A continuación enumera San Pablo las grandes prerrogativas de Israel, que lo distinguen de todos los otros pueblos: “cuya es la adopción filial, y la gloria, y las alianzas..” (v.4-5). En efecto, de entre todos los pueblos Dios eligió a Israel como pueblo suyo (cf. Ex 4:22; Dt 14:1; Jer 31:9; Os 11:1), en medio del cual se hacía presente su “gloria” (cf. Ex 40:34; i Re 8:10-11; Sal 26:8); con él pactó varias veces (cf. Gen 15:18; Ex 2:24; 19:5; 24:7; Sal 89:4), y le dio una Ley (cf. Dt 4:1) y un culto (cf. Dt 12:1), y le hizo depositario de las promesas mesiánicas (cf. 4:13; Gal 3:17); a él pertenecen los patriarcas, grandes amigos de Dios (cf. Ex 3:6), y, sobre todo, de él procede Jesucristo en cuanto hombre, gloria máxima de Israel, que nadie le podrá arrebatar. Hablando de Jesucristo, San Pablo le llama expresamente “Dios,” siendo éste uno de los testimonios bíblicos más claros y categóricos de su divinidad ¹¹³.

Dios no ha sido infiel a sus promesas, 9:6-13.

⁶ Y no es que la palabra de Dios haya quedado sin efecto; es que no todos los nacidos de Israel son Israel, ⁷ ni todos los descendientes de Abraham son

hijos de Abraham, sino que “por Isaac será tu descendencia,”⁸ Esto es, no los hijos de la carne son hijos de Dios, sino los hijos de la promesa son tenidos por descendencia.⁹ Los términos de la promesa son éstos: “Por este tiempo volveré y Sara tendrá un hijo.”¹⁰ Ni es sólo esto; también Rebeca concibió de un solo varón, nuestro padre Isaac. Pues bien,¹¹ cuando aún no habían nacido ni habían hecho aún bien ni mal, para que el propósito de Dios, conforme a la elección, permaneciese no por las obras, sino por el que llama,¹² le fue a ella dicho: “El mayor servirá al menor”;¹³ según lo que está escrito: “Amé a Jacob más que a Esaú.”

La idea general de este pasaje es clara: se trata de defender la fidelidad de Dios a sus promesas, no obstante el hecho de la incredulidad de Israel. Así lo da a entender claramente San Pablo al comienzo mismo de su exposición: “y no es que la palabra de Dios haya quedado sin efecto..” (v.6). En realidad, ésa era la dificultad primera que se le ocurría a cualquier lector de la Biblia ante el hecho de la incredulidad de Israel. ¿No quedaba comprometida con ello la fidelidad de Dios? ¿Qué se había hecho de aquellas promesas de salud a Israel, tan frecuentemente repetidas (cf. Gen 17:6-11; 26:3-5; 28:14; 2 Sam 7:14-16; Is 2:2-5; Miq 5:2-4), si ahora, al llegar su realización con el Evangelio, él se queda fuera ?

Para resolver esta objeción, San Pablo recurre a la distinción, empleada también en otras ocasiones (cf. 4:11-12; 1 Cor 10:18; Gal 6:16; Flp 3:3), entre la descendencia carnal de Abraham, o *Israel racial*, y la descendencia espiritual, o *Israel de Dios*; la primera no lleva consigo necesariamente la segunda, y, al contrario, se puede tener la segunda sin la primera (v.6). También el Bautista había empleado ya esta distinción (cf. Mt 3:9). Pues bien, es al Israel de Dios, compuesto de creyentes, al que están hechas las promesas mesiánicas (cf. 4:11-16); Consiguientemente, no obstante haber quedado fuera del Evangelio gran parte del Israel *racial*, la fidelidad de Dios a su palabra queda a salvo, pues siempre se conservó fiel un “resto” (9:27; 11:4-5), que es el que constituía el Israel de Dios, y al que luego se agregarían muchos otros creyentes venidos del gentilismo. Claro es que esta distinción era totalmente extraña a la mentalidad de los judíos, que no admitían otro Israel que el Israel racial, por eso San Pablo tratará de declararla más en los v.7-13, haciendo notar basándose en textos de la Escritura (Gen 18:10; 21:12; 25:23) que las promesas a Abraham no afectaban a toda su descendencia, sino sólo por Isaac, con exclusión de Ismael (v.7-9); ni tampoco a toda la de Isaac, sino sólo por Jacob, con exclusión de Esaú (v. 10-13). Esto prueba, según el pensamiento de San Pablo, que el Israel de las promesas o Israel de Dios no está constituido simplemente por la descendencia carnal de Abraham, sino que entra como elemento esencial, incluso entre esos descendientes de Abraham, la “elección” divina. Insistiendo en esa idea de libre “elección” divina, San Pablo recuerda el texto de Gen 25:23, donde aparece que Dios elige a Jacob y no a Esaú, ya antes de que nacieran y, consiguientemente, antes de que hubiera méritos o deméritos por parte de ellos; señal evidente, concluye el Apóstol, de que la “elección” de Dios, conforme a su “propósito” (πρόθεσις) o eternos designios, no sólo no está hecha en virtud simplemente de ser descendencia de Abraham, puesto que se trataba de hermanos mellizos, pero ni siquiera de obras buenas o malas que hubiesen realizado (v. 11-12). Y aún recalca el Apóstol esta doctrina con una cita tomada del profeta Malaquías (1:2), referente también a Esaú y Jacob¹¹⁴.

Está claro que, en la intención de San Pablo, esos dos ejemplos tomados del Génesis deben ser elevados a principio general. Es así únicamente como adquiere fuerza probatoria su argumentación. Por lo demás, en Gal 4:22-31, el mismo San Pablo da explícitamente carácter general al caso de Ismael e Isaac, como típico o representativo de las dos clases de hijos de Abraham. Quiero advertir únicamente que el Apóstol está refiriéndose a elección o reprobación en orden a ser depositarios, y a su tiempo herederos, de las promesas mesiánicas, cosa que de suyo no debe confundirse con salvación y condenación. Esto último queda fuera del objetivo inmediato de San Pablo, y por ninguna parte consta que intentara excluir irremisiblemente de la salvación a Ismael y Esaú y sus descendientes por el hecho de **no haber sido elegidos para** ser depositarios de las promesas mesiánicas.

Ni ha sido injusto, 9:14-29.

¹⁴ ¿Qué diremos, pues? ¿Que hay injusticia en Dios? ¡Eso no! ¹⁵ Pues a Moisés le dijo: “Tendré misericordia de quien tengo misericordia, y tendré compasión de quien tengo compasión.” ¹⁶ Por consiguiente, no es del que quiere, ni del que corre, sino de Dios, que tiene misericordia. ¹⁷ Porque dice la Escritura al Faraón: “Precisamente para esto te he levantado, para mostrar en ti mi poder y para dar a conocer mi nombre en toda la tierra.” ¹⁸ Así que tiene misericordia de quien quiere y a quien quiere le endurece. ¹⁹ Pero me dirás: Entonces, ¿por qué reprende? Porque ¿quién puede resistir a su voluntad? ²⁰ ¡Oh hombre! ¿Quién eres tú para pedir cuentas a Dios? Acaso dice el vaso al alfarero: ¿Por qué me has hecho así? ²¹ ¿O es que no puede el alfarero hacer del mismo barro un vaso de lujo y un vaso ordinario? ²² Pues si Dios, queriendo mostrar su ira y dar a conocer su poder, soportó con mucha longanidad a los vasos de ira, maduros para la perdición, ²³ y, al contrario, para manifestar la riqueza de su gloria, cobró misericordiosamente] sobre los vasos de misericordia, que El preparó para la gloria, ²⁴ es decir, sobre nosotros, los que El llamó, no sólo de los judíos, sino también de los gentiles.. ²⁵ Como dice en Oseas: “Al que no es mi pueblo llamaré mi pueblo, y a la que no es mi amada, mi amada. ²⁶ Y donde les fue dicho: No sois mi pueblo, allí serán llamados hijos del Dios vivo.” ²⁷ E Isaías clama de Israel: “Aunque fuera el número de los hijos de Israel como la arena del mar, sólo un resto será salvo, ²⁸ porque el Señor ejecutará sobre la tierra un juicio consumado y decisivo.” ²⁹ Y según predijo Isaías: “Si el Señor de los ejércitos no nos dejara un renuevo, como Sodoma hubiéramos venido a ser y a Gomorra nos asemejaríamos.”

San Pablo sigue defendiendo la conducta o proceder de Dios en sus planes de salvación, y comienza formulando explícitamente la dificultad que parece seguirse de lo que acaba de decir: “¿Qué diremos, pues? ¿Que hay injusticia en Dios?” (v.14). En efecto, si conforme a lo anteriormente expuesto (v. 11-13), Dios elige a unos y rechaza a otros, antes incluso de que vengan a la existencia y, consiguientemente, de todo mérito o demérito, ¿dónde queda su justicia ?

La objeción parece realmente grave. San Pablo, después de rechazarla como blasfema con un tajante: “Eso, no” (v.14), en vez de atenuar su fuerza, tratando de matizar en

qué sentido ha de entenderse **esa elección o reprobación por parte de Dios**, recalca con redoblada energía la misma idea que motivó la dificultad, insistiendo nuevamente en el dominio libérrimo e independiente de Dios para distribuir sus dones cómo y a quien quiere. Como prueba cita dos textos del Éxodo, uno relativo a Moisés (v.15; cf. Ex 33:19) y otro al Faraón (v.17; cf. Ex 9:16), personajes en total contraste entre sí, dócil uno y rebelde el otro, pero ambos instrumentos en manos de Dios, que se sirve de ellos en orden a sus planes de salud. La misión de Moisés, libremente elegido por Dios, como antes lo habían sido Isaac y Jacob, fue la de liberar a Israel, el pueblo de las promesas, conduciéndolo a la tierra prometida; frente a él, oponiéndose a ese plan, se alza la figura del Faraón, quien con su rebeldía, no hace sino contribuir, aunque sin intentarlo, al mayor esplendor de ese plan de liberación, que hubo de ir acompañado de manifestaciones extraordinarias del poder de Dios. En ese sentido puede decirse que Dios “endurecía” el corazón del Faraón (cf. Ex 4, 21; 7:3; 9:12; 10:1; 14:8); no que intentara directamente “endurecerle,” pues Dios no puede querer el mal, sino que, aunque era el propio Faraón quien “se endurecía” a sí mismo (cf. Ex 7:13-14; 8:15; 9:7; 13:15), Dios no sólo había *previsto* ese endurecimiento que iban a ocasionar sus prodigios, sino que también había *provisto* el enmarcarlo en sus planes de salud para hacer mayor ostentación de su poder y especial providencia hacia Israel. Y es que hay como dos planes en los designios de Dios: uno primero, queriendo que todos obedezcan sus órdenes, y otro más amplio y complejo, lógicamente posterior, enmarcando en sus planes de salud las rebeliones previstas. Del primero podemos salir merced a nuestra condición de seres libres, pero *ipso facto* entramos en el segundo, en el que nuestras mismas rebeliones están ya previstas y enmarcadas para que también ellas contribuyan a los designios divinos. Es lo que sucedía con el “endurecimiento” del Faraón. Como se ve, no se alude aquí, *directamente* al menos, a la suerte eterna del Faraón, así como tampoco a la de Moisés en el texto anterior.

De estos dos textos del Éxodo alusivos a la conducta de Dios con Moisés y Faraón deduce San Pablo un principio general: “No es cuestión de querer ni de correr, sino de Dios..., que tiene misericordia de quien quiere, y a quien quiere le endurece” (v.16.iS). Las expresiones, tendentes a hacer resaltar la soberanía e independencia de Dios en la distribución de sus dones, pudieran ser interpretadas falsamente, como si la libertad humana no contara para nada en el proceso de la salvación. Y, evidentemente, no es ésa la intención de San Pablo. Ello se opondría a otros muchos textos en que afirma que **Dios quiere que todos los seres humanos se salven** (cf. 5:18; 2 Cor 5:14; 1 Tim 2:4), así como a sus incesantes recomendaciones a que vivamos vigilantes (cf. 2:4-6; 8:13; 12:1-2) y a lo que dice de sí mismo: “. corriendo ansiosamente” hacia la meta de la gloria eterna (Flp 3:12-14). Con todo, así parece interpretarlas el supuesto interlocutor del v.19: Si todo depende de Dios y nadie le puede resistir, ¿por qué reprende al pecador?

Esta objeción retuerza la del v.14, entrando aún más al vivo en el misterio de la distribución de las gracias o favores divinos. San Pablo, como si fuera poco lo anterior, por toda contestación de nuevo vuelve a insistir en la misma idea de soberanía e independencia de Dios, valiéndose de la imagen del alfarero, que de la misma masa hace vasijas para usos nobles (εἰς τιμὴν σκεύος) y vasijas para usos sórdidos (εἰς ἀτιμίαν), sin que éstas tengan por qué pedirle cuentas (v.20-21). Quizás este símil del alfarero, por lo demás bastante corriente en la Sagrada Escritura (cf. Is 29:16; 45:9; Jer 18:2-6; Sab 15:7; Eclí 33:13-14), tenga su origen en la antigua narración genesíaca de la creación del hombre, formado del barro de la tierra (cf. Gen 2:7). Como quiera que sea, el parangón no

debe urgirse demasiado, pues en el caso de la arcilla se trata de materia inanimada e irresponsable, no así en el caso del hombre, ser inteligente y libre. Sería totalmente ajeno al pensamiento de San Pablo, tal como aparece en sus cartas, presentar al ser humano como materia inerte e inconsciente manejada mecánicamente por Dios. El mismo Apóstol nos dice a continuación (v.22-24), bajo la impresión aún de la imagen del alfarero, que a los *vasos de misericordia* Dios “los preparó para la gloria” (τροητοίμασεν εις δόξαν), mientras que a los *vasos de ira* “los soportó con mucha longanimidad” (ήνεγκεν εν πολλή μακροθυμία). El período está gramaticalmente truncado, faltándole no sólo la apódosis, sino también el verbo principal del segundo miembro de la prótasis; sin embargo, no parecen difíciles de suplir, dado el contexto. Como verbo del segundo miembro de la prótasis puede sobrentenderse: “obró misericordiosamente,” en consonancia con el v.15; y para apódosis bastará con añadir al final: “. de los gentiles, ¿qué tienes que objetar?” Lo que a nosotros ahora interesa es señalar la terminología tan diferente que usa el Apóstol al hablar de la actitud de Dios con los “vasos de misericordia” y con los “vasos de ira.” Esa diferencia de terminología es muy significativa. Ella nos da a entender que la acción de Dios con los “vasos de misericordia” es puro beneficio que se debe a su iniciativa, mientras que su acción con los “vasos de ira” supone en éstos algo que no se debe a su iniciativa, puesto que incluso le desagrada. No puede, pues, aplicarse sin más al caso de Dios la imagen del alfarero, quien libremente dispone de la masa para fabricar vasos con uno u otro uso, sin que tenga sentido la palabra “soportar” respecto de los fabricados para usos viles, puesto que todo ha dependido única y exclusivamente de él. No así en el caso de Dios. Lo que el Apóstol pretende con ese símil es tapar la boca al supuesto contradictor, señalando que el hombre, simple criatura, obra de las manos de Dios, debe acatar llanamente sus disposiciones como sabias y acertadas, aunque no las comprenda (cf. 11:33-36).

Una segunda cuestión es la de qué entienda el Apóstol bajo esas expresiones de “vasos de ira” y “vasos de misericordia.” La cuestión es importante, dada la frecuencia con que suelen citarse estos textos en nuestros tratados de teología, al hablar de la predestinación y de la gracia eficaz. Pues bien, parece claro, atendido el contexto, que bajo la expresión “vasos de ira” (v.22) el Apóstol está aludiendo a los judíos incrédulos, en contraposición a los “vasos de misericordia” o pueblo cristiano, compuesto de judíos y gentiles (v.23-24). A esos judíos incrédulos, que no han querido aceptar el Evangelio, Dios los “ha soportado con mucha longanimidad,” es decir, aunque “maduros para la perdición”¹¹⁵, no los ha castigado en seguida cual merecían, “queriendo mostrar su ira y dar a conocer su poder” (v.22). Notemos esta última frase, que recuerda la actitud de Dios con el Faraón (v. 17-18), y con la que el Apóstol trata de dar a entender que, lo mismo que entonces, también ahora sobre los judíos incrédulos Dios “manifiesta su ira,” dejándoles ir de pecado en pecado (cf. 1:18-3:20), para “dar a conocer su poder” triunfando de los obstáculos que oponían a la difusión del Evangelio (testigo, el libro de los Hechos) y haciendo contribuir su misma incredulidad al mayor esplendor de sus planes de salud. Esos planes quedan insinuados en los v.23-24, y más claramente luego en 11:11-12. 25-26. No se trata, pues, como ha sido corriente interpretar estos textos, de la “manifestación de la ira y poder de Dios” en tiempo futuro, con los tormentos del infierno, sino de una manifestación que Dios estaba ya realizando entonces y precisamente en orden a sus planes de salud, exactamente igual que había hecho en el caso del Faraón.

Vistas las cosas desde esta perspectiva, la dificultad que algunas expresiones de este pasaje parecían ofrecer contra la justicia de Dios y su voluntad salvífica universal, pierden mucho de su fuerza; pues San Pablo no se refiere directamente a la salvación o condenación de los individuos, sino al papel que Dios asigna a unos y otros en la historia de la salud. Claro que la perspectiva escatológica no estaba totalmente ausente de su pensamiento, como se ve por las expresiones “maduros para la perdición” (v.22) y “que preparó para la gloria” (v.23), dichas de los “vasos de ira” y de los “vasos de misericordia,” respectivamente; sin embargo, tampoco esas expresiones ofrecen dificultad especial, pues no tienen sentido “pre-destinacionista,” sino más general, de modo que ni los que “preparó Dios para la gloria” (= cristianos, cf. v.24) tengan infaliblemente asegurada su salvación personal (cf. 8:28-30), ni los “maduros para la perdición,” a quienes Dios soporta con mucha longanimidad en orden a sus planes de salud, quedan necesariamente excluidos de la salvación sin que puedan convertirse.

El hecho de que muchos gentiles hayan pasado a ser “vasos de misericordia,” llamados por Dios a formar parte del pueblo elegido, al paso que de los judíos sólo lo haya sido un escaso número, lo ve San Pablo indicado ya en Oseas y en Isaías, respectivamente (v.25-29). Los dos textos de Oseas (Os 1:10; 2:23-24), que el Apóstol cita un poco libremente y aplica a la conversión de los gentiles, se refieren en su sentido literal histórico a las diez tribus cismáticas desechadas a causa de sus idolatrías y pecados, pero a las que, si quieren convertirse, Dios promete misericordia y la restitución del antiguo privilegio de pueblo de Dios. Parece que San Pablo los cita, porque en ellos, además de su sentido literal histórico, **ve reflejada la manera de obrar divina**, que había de tener su expresión más clara, a la que Dios apuntaba ya desde entonces, en la época mesiánica. Tendríamos, pues, que aplicar aquí esa noción de sentido “pleno” que hemos encontrado también en otras citas (cf. 1:17; 4:3). Igual se diga de los dos textos de Isaías (Is 1:9; 10:22-23), en que el profeta se refiere a las invasiones asiría y caldea, de las que sólo un resto se salvará, y esto por pura misericordia de Yahvé; y es que también aquí, sobre ese sentido literal histórico, ve San Pablo un sentido más pleno, con referencia a la liberación de los tiempos mesiánicos, figurada en aquella otra liberación de la cautividad babilónica, con la que en la mente de los profetas suele andar casi siempre mezclada (cf. Act 15:16-17).

La culpabilidad de Israel, 9:30-33.

³⁰ **¿Pues qué diremos? Que los gentiles, que no perseguían la justicia, alcanzaron la justicia, es decir, la justicia por la fe; ³¹ mientras que Israel, persiguiendo una ley de justicia, no alcanzó la ley. ³² ¿Y por qué? Porque no fue por el camino de la fe, sino por el de las obras. Tropezaron con la piedra de escándalo, ³³ según está escrito: “He aquí que pongo en Sión una piedra de tropiezo, una piedra de escándalo, y el que creyere en El no será confundido.”**

Hasta aquí el Apóstol ha considerado el problema de Israel, que ha quedado fuera de la Iglesia, por el lado de la parte de Dios; ahora, completando el panorama, va a fijarse en el otro extremo, el de la parte humana, haciendo recaer en los judíos mismos la responsabilidad de ese lamentable estado. Su respuesta abarcará todo el capítulo 10; pero ya antes, en estos tres últimos versículos del capítulo 9, hace una exposición sucinta de su tesis.

Comienza recalcando el contraste con los gentiles, quienes, “sin perseguir la justicia, alcanzaron la justicia,” al paso que los judíos, “persiguiendo una ley de justicia, no alcanzaron esa ley” (v.30-31). Son expresiones tomadas de los juegos de atletas, que corren hacia la meta en persecución del deseado triunfo, imágenes muy del gusto de San Pablo (cf. v.16; 1 Cor 9:24-27; Gal 2:2; 5:7; Flp 3, 12-16; 2 Tim 4:7-8). No quiere decir el Apóstol que no hubiese gentiles que tendiesen afanosamente al bien (cf. 2:14); mas no cabe duda que éstos eran los menos, y los mismos judíos vituperaban su laxitud moral (cf. 2:1-3). Los judíos, en cambio, ponían gran empeño en seguir la ley de Moisés, ley de suyo santa y tendente a proporcionar la justicia (cf. 2:13; 7:10-12). Y, sin embargo, mientras los gentiles entraban masivamente en la Iglesia, alcanzando la “justicia” o **bendición mesiánica** (cf. 1:16-17; 3:21-26; 4:1-5; 5:1; 9:24-26), los judíos se quedaban fuera, “no alcanzando la ley,” es decir, no logrando esa “justicia” a la que de suyo conducía su ley. ¿Cuál fue la causa? San Pablo es categórico a este respecto: “porque no fueron por el camino de la fe, sino por el de las obras” (v.32). No estaba mal el que se esforzasen por observar la ley, era su obligación; pero lo que estaba mal, y San Pablo critica, es que creyesen poderse labrar ellos mismos su “justicia” con el exacto cumplimiento de las obras de la ley, como enseñaba el rabinismo oficial. He ahí el gran pecado judío, verdadera causa de su fracaso en la persecución de la “justicia,” y contra el que clama San Pablo (cf. 3:28; Gal 2:16; Ef 2:8-9). **No comprendieron el plan divino de justificación por la fe, atestado ya en el Antiguo Testamento** (cf. 4:2-8), **y meta final de la Ley** (cf. 3:31; 8:4; 10:4; Gal 3:24).

Concretando todavía más, San Pablo dirá que “tropezaron con la piedra de escándalo” (v.32). Evidentemente esa piedra de escándalo es Jesucristo, a causa sobre todo de su vida humilde y muerte en cruz (cf. 1 Cor 1:23; Gal 5:11). No les cabía en la cabeza la idea de un Mesías de esas condiciones; de ahí que lo que para los cristianos es roca de salvación y fuente de justicia, Jesucristo en la cruz, para ellos se convirtió en piedra de escándalo. San Pablo ve ya predicho este hecho en la Escritura (v.33), alegando una cita formada con dos textos de Isaías (Is 8:14; 28:16), que encontramos casi de modo idéntico en i Pe 2:6-8, lo que prueba que era un texto combinado formado ya anteriormente, de uso quizás en las disputas antijudías. Para el profeta, **esa “piedra” era la fe en Yahvé y en sus promesas de bendición**, punto de apoyo de la vida toda de Israel; si ahora son aplicados esos textos a Cristo, constituido punto de apoyo de la sociedad mesiánica (cf. Act 4:12), es base de esa noción de sentido “pleno” a que aludimos ya anteriormente (cf. v.25-29), aplicación tanto más fácil de hacer cuanto que la equivalencia Cristo-Yahvé es frecuente en la exégesis de los apóstoles (cf. Mt 2,10; Jn 12:41; Ef 4:8; Heb 1:6).

Justicia por la Ley y justicia por la fe, 10:1-13.

¹ Hermanos, a ellos va el afecto de mi corazón y por ellos se dirigen a Dios mis súplicas, para que sean salvos. ² Yo declaro en favor suyo que tienen celo por Dios, pero no según la ciencia; ³ porque ignorando la justicia de Dios y buscando afirmar la propia, no se sometieron a la justicia de Dios; ⁴ porque el fin de la Ley es Cristo, para la justificación de todo el que cree. ⁵ Pues de la justicia proveniente de la Ley escribe Moisés que “el hombre que la cumpliere vivirá por ella.” ⁶ Pero la justicia que viene de la fe dice así: “No digas en tu corazón: ¿Quién subirá al cielo?” Esto es, para bajar a Cristo; ⁷ o ¿quién bajará al abismo?” Esto es, para hacer subir a Cristo de entre los muertos. ⁸

Pero ¿qué dice? “Cerca de ti está la palabra, en tu boca, en tu corazón,” esto es, la palabra de la fe que predicamos. 9 Porque si confesares con tu boca a Jesús como Señor y creyeres en tu corazón que Dios le resucitó de entre los muertos, serás salvo. ¹⁰ Porque con el corazón se cree para la justicia, y con la boca se confiesa para la salud. ¹¹ Pues la Escritura dice: “Todo el que creyere en El no será confundido.” ¹² No hay distinción entre judío y gentil. Uno mismo es el Señor de todos, rico para todos los que le invocan, ¹³ pues “todo el que invocare el nombre del Señor será salvo.”

Sigue San Pablo con el mismo tema iniciado en los últimos versículos del capítulo anterior. Es, podríamos así denominarlo, el tema de las dos justicias, o mejor, el de los dos medios de aspirar a la consecución de la “justicia”: de una parte, **la justicia por la fe, medio elegido por Dios y que siguen los cristianos;** de otra parte, la justicia *por la Ley*, con cuyo exacto cumplimiento pretendían los judíos conseguir su propia justicia.

El Apóstol comienza por afirmar una vez más su amor hacia los judíos, sus compatriotas, por quienes dirige incesantes súplicas-a Dios, “para que sean salvos” (v.1; cf. 9:3). Notemos bien esto último, pues ello nos ayuda a precisar el sentido de la expresión “vasos de ira” del capítulo anterior, contra aquellos intérpretes que le dan un sentido predestinacionista de reprobación irrevocable. Dice el Apóstol que “tienen celo por Dios, pero no según la ciencia,” es decir, mal dirigido (v.2; cf. Act 22:3; Gal 1:14; Flp 3:6). Y la razón es porque tratan de hacer triunfar su punto de vista, de una justicia por las obras de la Ley, en que los judíos conserven su puesto de privilegio sobre los otros pueblos, rehusando “someterse a la justicia de Dios,” es decir, al modo elegido por Dios para salvar al mundo conforme a sus promesas, juntando en un solo pueblo judíos y gentiles, y salvando a todos por la fe en Jesucristo (v.3). Ese es el sentido que damos a la expresión “justicia de Dios,” en conformidad con lo ya explicado en otra ocasión (cf. 1:16-17; 3:21-26). Ni los judíos pueden buscar apoyo en la Ley para defender su punto de vista, pues la Ley, con sus instituciones y prescripciones, está ordenada hacia Jesucristo y debe conducir a creer en El, llegando entonces a su “fin” o plenitud (v.4; cf. 3:31; 8:4).

A continuación San Pablo pone frente a frente las dos justicias, la que proviene de la Ley (v.6) y la que proviene de la fe (v.6-10), concluyendo que es ésta la única aceptable lo mismo para judíos que para gentiles (v. 11-13). Para hablar de la primera, San Pablo se apoya en Lev 18:5: “El que cumpliera mis mandamientos, dice Yahvé, vivirá por ellos,” texto que cita con bastante libertad (v.5). La misma cita, y en contexto muy parecido, hace también en Gal 3:12. Esa “vida” a que se refiere el texto del Levítico no es meramente la vida temporal, ni tampoco la vida futura, de que el Pentateuco no habla, sino la vida en amistad con Yahvé, prácticamente equivalente a la “justicia” de que se viene hablando. Lo que el Apóstol parece intentar con esa cita del Levítico es hacer ver que en la economía de la Ley cada uno había de labrarse su “justicia,” cumpliendo exactamente todos sus preceptos (cf. 2:13; Gal 3:10; 5:3), cosa muy difícil de realizar (cf. Act 15:10), y, desde luego, imposible sin el auxilio de la gracia interior, que no se daba en virtud de la Ley precisamente, sino en virtud de la fe (cf. 4:2-25). La Ley, en cuanto tal, es decir, como contrapuesta a la fe y, por tanto, aislada de la gracia, más bien era ocasión de pecados (cf. 3:20; 5:20; 7:7-24), ofreciendo una “justicia” a la que era imposible llegar.

Al contrario, la “justicia” proveniente de la fe *es fácil* de alcanzar. Es la idea que San Pablo trata de inculcar en los v.6-10, valiéndose de las mismas expresiones emplea-

das por Moisés con referencia a la Ley (cf. Dt 30:11-14), expresiones que, por una prosopopeya, pone en boca de la “justicia” proveniente de la fe, como si ésta fuera un personaje vivo. La aplicación de esas expresiones a la “justicia” por la fe no deja de causar extrañeza, pues originariamente están dichas con referencia a la Ley, y, por tanto, más bien esperaríamos verlas aducidas en favor de la precedente “justicia” por la Ley. Es posible que San Pablo, con esa cita, no trate de darnos una prueba escrituraria de su tesis, sino simplemente quiera vestir su pensamiento con lenguaje de la Escritura, que usaría en sentido “acomodaticio.” Su argumentación se reduciría a esto: Moisés ha dicho de la Ley que, para conocerla, no es necesario subir al cielo ni atravesar los mares.; *con mayor razón* debe decirse esto del Evangelio, pues no es necesario subir al cielo para hacer bajar a Cristo, puesto que ya bajó en la encarnación, ni descender a los abismos para hacerle subir, puesto que ya resucitó de entre los muertos, sino que basta con escuchar la doctrina predicada por los apóstoles, creyendo con el corazón y confesando con la boca que Jesús es el Señor y que ha resucitado. Precisamente porque se trataría simplemente de una “acomodación,” San Pablo no tendría inconveniente en modificar el texto mosaico (“atravesará los mares” = “bajará al abismo”) para que se acomodara más al misterio de la resurrección de Cristo. Sin embargo, otros autores, como Lagrange y Ricciotti, creen que no se trata de simple “acomodación,” sino que el Apóstol quiere darnos el sentido pleno o profundo del texto mosaico. Y, desde luego, la opinión no carece de fundamento, pues poco antes ha dicho que el “fin de la Ley es Cristo” (v.4); por tanto, nada tendría de extraño que en esos pasajes referentes a la Ley mosaica viera ya como presentida la ley evangélica, que era como su fin o plenitud.

Las expresiones “creer con el corazón” y “confesar con la boca” (v.9-10) señalan claramente el doble aspecto (interior y exterior) que ha de revestir la fe cristiana. El orden “boca-corazón” (v.9) no debe urgirse demasiado, pues en el proceso de justificación la fe es, lógicamente, anterior a la confesión externa, orden natural que tenemos en el v.10; si en el v.9 San Pablo invierte ese orden, parece que lo hace bajo el influjo de Dt 30:14, pasaje que está sirviendo de base a su exposición. Tampoco debe urgirse demasiado la diferencia entre “justicia” y “salud” (v.10), como si al acto interno de fe correspondiera la “justicia,” y a la profesión externa de esa fe, la “salud”; desde luego, esos términos de “justicia” y “salud” no siempre se equivalen (cf. 5:9-10; 8:24), pero en el pensamiento de San Pablo están íntimamente unidos, y a veces, como en este lugar, los toma más o menos indistintamente, sin parar mientes en el matiz que los distingue (cf. 1:16-17; 2 Cor 6:2; Ef 2:8).

Como objeto esencial de la confesión de fe cristiana señala San Pablo el “señorío” de Cristo (v.9). De este título de “Señor” dado a Cristo, símbolo y compendio de todas sus prerrogativas, ya hablamos al comentar Act 2:21-36 y 11:20-24. En los v. 11-13, ⁹¹ el Apóstol trata de confirmar con textos de la Escritura esta su afirmación de que basta la fe en Cristo-Señor para conseguir la salud, lo mismo tratándose de judíos que de gentiles. Los textos en que se apoya son uno de Isaías (Is 29:16), citado ya anteriormente en 9:33, y otro de Joel (Jl 2:32), citado también por San Pedro en su discurso de Pentecostés (Act 2:21). Aunque los textos se refieren directamente a Yahvé, los apóstoles no tienen inconveniente en aplicarlos a Jesucristo, a base de esa noción de sentido “pleno” que ya explicamos al comentar 9:33 y Act 2:21.

Los judíos son inexcusables, 10:14-21.

¹⁴ Pero ¿cómo invocarán a aquel en quien no han creído? ¿Y cómo creerán sin haber oído? ¿Y cómo oirán si nadie les predica? ¹⁵ ¿Y cómo predicarán si no son enviados? Según está escrito: “¿Cuan hermosos los pies de los que anuncian buenas nuevas!” ¹⁶ Pero no todos obedecen al Evangelio. Porque Isaías dice: “Señor, ¿quién creyó nuestra predicación?” ¹⁷ Por consiguiente, la fe es por la predicación, y la predicación por la palabra de Cristo. ¹⁸ Pero digo yo: ¿Es que no han oído? Ciertamente sí. “Por toda la tierra se difundió su voz, y hasta los confines del orbe su pregón.” ¹⁹ ¿Pero acaso Israel no conoció? Es Moisés el primero que dice: “Yo os provocaré a celos de uno que no es pueblo, os provocaré a cólera por un pueblo insensato.” ²⁰ E Isaías se atreve a decir: “Fui hallado de los que no me buscaban, me dejé ver de los que no preguntaban por mí.” ²¹ Pero a Israel le dice: “Todo el día extendí mis manos hacia el pueblo incrédulo y rebelde.”

San Pablo llega al final del análisis que viene haciendo sobre la culpabilidad de Israel. Con una serie de interrogaciones debidamente enlazadas, y con abundantes citas de textos bíblicos, va señalando cómo Dios ha ofrecido a los judíos todo lo necesario para que pudiesen conocer el Evangelio, y cómo, si no han creído, la culpa está toda de su parte.

El punto de partida es la invocación a Cristo como Señor, de que se habló en v.13. Su argumentación es clara: **para invocar a Cristo, es necesario creer en El; para creer en El, es necesario haber oído su predicación** ¹¹⁶ o al menos la de sus mensajeros; para ser mensajero autorizado y no engañoso (cf. 2 Cor 11:13; Tit 1:11), es necesario haber recibido el legítimo mandato (v.14-15). Tales son las condiciones para, de vía ordinaria, llegar a la fe. Hasta aquí San Pablo se mantiene en el terreno de la teoría; luego, en los v. 18-21, hará la aplicación a Israel, mostrando haberse verificado en él esas condiciones.

Antes, sin embargo, aun a trueque de perder algo en claridad su argumentación, se detiene a considerar la hermosa obra de los mensajeros del Evangelio, que son los que hacen llegar hasta nosotros la palabra de Cristo y ponen la base a nuestra fe. A ellos aplica (v.15) el texto de Is 52:7, palabras con que el profeta aludía a los encargados de anunciar el final del destierro babilónico, pero que, con toda razón, pueden aplicarse a los mensajeros o heraldos del Evangelio, pues, en la mente de los profetas, a la restauración temporal de Israel va siempre unida la restauración mesiánica (cf. Act 15:16). Estos mensajeros del Evangelio han cumplido su oficio, pero desgraciadamente “no todos han aceptado su predicación” (v.16). San Pablo, aunque sigue hablando en general, está pensando evidentemente en los judíos, y a ellos aplica (v.16) el texto de Is 53:1, texto que también les había aplicado San Juan en su Evangelio (Jn 12:38), y en el que el profeta predice la incredulidad judía hacia un Mesías paciente y humilde. El texto de Isaías da pie al Apóstol, como parece insinuar ese “por consiguiente” (*αρά*), para volver a insistir en la importancia de la predicación en orden a la fe, predicación que, en el caso presente, tiene su origen o punto de partida **en la palabra misma o mensaje revelado por Cristo** (v.17).

A continuación (v. 18-21), San Pablo desciende al campo histórico, con aplicación concreta a los judíos. Lo primero que pregunta es si también ellos *han oído* la predicación del Evangelio (v.18). La respuesta no puede ser sino afirmativa; y el Apóstol, para hacer resaltar más la universal resonancia de la predicación evangélica, imposible de ig-

norar por los judíos, cita una frase de Sal 19:5, en la que el salmista se refiere a los cielos y firmamento estelar pregonando la gloria de Yahvé a la tierra toda. Evidentemente en esta “acomodación” o adaptación del texto bíblico, aplicando a los apóstoles respecto de Cristo un papel análogo al de los cielos respecto de Dios, hay su parte de hipérbole, pues no es cierto que en aquellas fechas el Evangelio hubiera sido ya predicado “hasta los confines del mundo.” San Pablo lo sabe de sobra, pero era una frase ya hecha, y la predicación evangélica estaba lo suficientemente extendida para que no necesitase pensar en cambiarla.

Quedaba una segunda posible excusa que podría alegarse en favor de los judíos, y era la de que, aunque hubieran oído la predicación evangélica, no la hubiesen “conocido” (v.19), es decir, no la hubiesen entendido tal como era, medio único de salud. En ese caso habría error, pero no culpa. San Pablo trata de responder también a este punto (v.19-21). No lo hace de manera directa, sino basándose en citas de la Escritura, una de Moisés (Dt 32:21) y otra de Isaías (Is 65:1-2). Aunque no es fácil de precisar la relación exacta entre estos textos citados y el punto discutido¹¹⁷, la idea general que San Pablo pretende hacer resaltar es clara: Si un pueblo (los gentiles) mucho menos preparado religiosamente que el judío ha entendido la predicación evangélica y abrazado la fe, Israel ha debido entenderla también (v. 19-20), y si no ha sido así, ello debe atribuirse a su espíritu de incredulidad y rebeldía, no a que el mensaje evangélico fuese oscuro (v.21). La conclusión será, pues, que se trata de ignorancia (cf. v.2-3), pero ignorancia en que tiene gran parte la obstinación y mala voluntad y que no exime a los judíos de culpa (cf. Act 3:17).

La futura conversión del pueblo judío, 11:1-32.

¹ Según esto, pregunto yo: ¿Pero es que Dios ha rechazado a su pueblo? ¡Eso, no! Que yo soy israelita, del linaje de Abraham, de la tribu de Benjamín. ² No ha rechazado Dios a su pueblo, a quien de antemano conoció. ¿O es que no sabéis lo que en Elias dice la Escritura, cómo ante Dios acusa a Israel? ³ “Señor, han dado muerte a tus profetas, han arrasado tus altares, he quedado yo solo, y aún atentan contra mi vida.” ⁴ ¿Pero qué le contesta el oráculo divino? “Me he reservado siete mil varones que no han doblado la rodilla ante Baal.” ⁵ Pues así también, en el presente tiempo, ha quedado un resto, en virtud de una elección graciosa. ⁶ Pero si por gracia, ya no es por las obras, que entonces la gracia ya no sería gracia. ⁷ ¿Qué, pues? Que Israel no logró lo que buscaba, pero los elegidos lo lograron. Cuanto a los demás, se han encallecido, ⁸ según está escrito: “Dioles Dios un espíritu de aturdimiento, ojos para no ver y oídos para no oír, hasta el día de hoy.” ⁹ Y David dice: “Vuélvase su mesa un lazo y una trampa, y un tropiezo, en su justa paga; ¹⁰ oscurezcanse sus ojos para que no vean, y doblega siempre su cerviz.” ¹¹ Pero pregunto: ¿Han tropezado de suerte que del todo cayesen? ¡Eso, no! Pues gracias a su transgresión obtuvieron la salud los gentiles para excitarlos a emulación. ¹² Y si su caída es la riqueza del mundo, y su menoscabo la riqueza de los gentiles, ¿cuánto más lo será su plenitud! ¹³ Y a vosotros, los gentiles, os digo que mientras sea apóstol de los gentiles haré honor a mi ministerio, ¹⁴ por ver si despierto la emulación de los de mi linaje y salvo a algunos de ellos. ¹⁵ Porque si su reprobación es reconciliación del mundo, ¿qué será su reintegración sino resurrección de entre los muertos? ¹⁶ Que si las primicias son santas, tam-

bién la masa; y si la raíz es santa, también las ramas. ¹⁷ Y si algunas de las ramas fueron desgajadas, y tú, siendo acebuche, fuiste injertado entre ellas y hecho partícipe de la raíz, es decir, de la pingüosidad del olivo, no te engrías contra las ramas. ¹⁸ Y si te engrías, ten en cuenta que no sustentas tú a la raíz, sino la raíz a ti. **19 Pero dirás: Las ramas fueron desgajadas para que yo fuera injertado.** ²⁰ Bien, por su incredulidad fueron desgajadas, y tú por la fe estás en pie. No te engrías, antes teMc. ²¹ Porque si Dios no perdonó a las ramas naturales, tampoco a ti te perdonará. ²² Considera, pues, la bondad y la severidad de Dios; la severidad para con los caídos, para contigo la bondad, si permaneces en la bondad, que de otro modo también tú serás desgajado” ²³ Mas ellos, de no perseverar en la incredulidad, serán injertados, que poderoso es Dios para injertarlos de nuevo. ²⁴ Porque si tú fuiste cortado de un olivo silvestre y contra naturaleza injertado en un olivo legítimo, ¡cuánto más éstos, los naturales, podrán ser injertados en el propio olivo! ²⁵ Porque no quiero, hermanos, que ignoréis este misterio, para que no presumáis de vosotros mismos: Que el endurecimiento vino a una parte de Israel hasta que entrase la plenitud de las naciones; ²⁶ y así todo Israel será salvo, según está escrito: “Vendrá de Sión el Libertador, para alejar de Jacob las impiedades. ²⁷ Y ésta será mi alianza con ellos, cuando borre sus pecados.” ²⁸ Por lo que toca al Evangelio, son enemigos por vuestro bien; mas según la elección, son amados a causa de los padres, ²⁹ que los dones y la vocación de Dios son irrevocables. ³⁰ Pues así como vosotros algún tiempo fuisteis desobedientes a Dios, pero ahora habéis alcanzado misericordia por su desobediencia, ³¹ así también ellos, que ahora se niegan a obedecer, para dar lugar a la misericordia a vosotros concedida, alcanzarán a su vez misericordia. ³² Pues Dios nos encerró a todos en la desobediencia, para tener de todos misericordia.

La impresión que dejan los dos capítulos anteriores es la de que, aparte un pequeño resto, Dios ha rechazado al pueblo judío incrédulo y rebelde, buscándose otro, compuesto en su mayoría de gentiles. Había peligro de engreimiento por parte de éstos, con desprecio hacia los primeros (cf. v. 18-20). Por eso el Apóstol va a presentar una exposición completa del problema, poniendo las cosas en su punto y ofreciéndonos en visión de conjunto el maravilloso plan divino. Su razonamiento es el siguiente: Dios no ha rechazado a su pueblo, pues muchos judíos han abrazado la fe (v.1-6), y si otros se han endurecido en su incredulidad (v.7-10), ese endurecimiento no es definitivo, sino que entra en los planes de Dios en orden a facilitar la conversión de los gentiles (v. 11-24), de modo que, una vez que haya entrado en la Iglesia la plenitud de las naciones, también Israel se convertirá (v.25-32).

Es muy de notar que aquí “pueblo de Dios” (v.1-2) e “Israel” (v.7.20) están designando la totalidad del pueblo judío o descendencia carnal de Abraham, y no sólo la parte fiel o Israel de Dios, como en 9:6. Esto aparece claro de todo el contexto (cf. v.17.21.24.28). Ni ha de extrañar la frase: “a quien de antemano conoció” (ὅν προέγνω), pues eso indica simplemente su elección por parte de Dios con preferencia a todos los otros pueblos, elección que, en cierto sentido, permanece también respecto de las ramas desgajadas, que siguen siendo objeto de su amor (cf. v.28-29). La primera afirmación de Pablo es que no todos los judíos han quedado fuera de la salud revelada en el

Evangelio, pues él mismo, que tiene conciencia de su elección como cristiano y aun de su misión como apóstol (cf. 1:1-5; Gal 1:1.15), es judío (v.1). Y es que ahora, como en tiempos de Elías (cf. 1 Re 19:10.18), Dios se ha reservado un “resto” para constituir el núcleo de la nueva Iglesia (v.2-5). Esta idea del “resto” judío, que irá quedando siempre a salvo a pesar de todos los castigos y destrucciones, es corriente en los profetas (cf. Is 4:3; Jer 5:18; Ez 12:16; Miq 2:12; Zac 14:2), y a ella ha aludido ya anteriormente San Pablo (cf. 9:27-29). Es éste el gran privilegio de Israel, con preferencia a todas las otras naciones, para las que en tiempos de castigo nunca se habla de “resto.” Y aún añade otra idea el Apóstol: la de que ese “resto” ha sido seleccionado no por sus obras, sino en virtud de una elección graciosa de Dios (v.5-6). Es la aplicación de la doctrina que con tanta insistencia ha venido recalando a lo largo de su carta (cf. 1:16; 3:24; 4:2-5; 5:15; 8:29).

Del “resto” escogido, núcleo de la nueva Iglesia (v.1-6), pasa el Apóstol a tratar de los judíos que han quedado fuera, que son la inmensa mayoría (v.7-10). Estos “no lograron lo que buscaban” (cf. 9:31-32; 10:2-3), mismo que se han encallecido” en su incredulidad (v.7). Como prueba de que su ceguera espiritual estaba predicha ya en la Escritura, cita fundidos en uno un texto de Isaías y otro del Deuteronomio (v.8; cf. Is 29:10; Dt 29:3), a los que añade otro del salmista (v.9-10; cf. Sal 69:23-24). La idea de San Pablo es clara. Trata de señalar que, no obstante la claridad con que se presentó Jesucristo con su predicación y sus milagros, ellos ni vieron ni entendieron. Es lo mismo que dirá más tarde personalmente a los judíos de Roma (cf. Act 28:26-27), y lo que también dice San Juan de los de Palestina con amargo son de queja (Jn 12:37-40). No parece que los textos bíblicos citados sean directamente mesiánicos; si San Pablo los aplica a los judíos de tiempos de Jesucristo es tomándolos en ese sentido más profundo o pleno que hemos visto también en otras citas (cf. 10:19-21). El que se atribuya a la acción divina el endurecimiento de los judíos (“dioles Dios...” v.8), no significa que Dios intente directamente ese endurecimiento, conforme ya explicamos, al tratar de otra frase parecida respecto del Faraón (cf. 9:17-18). A lo sumo podrá decirse que Dios les hace caer en ese endurecimiento como consecuencia de la retirada de sus gracias en castigo de una primera falta (cf. 1:24).

A continuación, el Apóstol nos ofrece una de las páginas más maravillosas de sus escritos (v. 11-32). Es una página de altísima filosofía de la historia, mirando los hechos desde el elevado plano que su condición de apóstol iluminado por Dios le permitía hacerlo. Gira todo en torno a un hecho central: la caída de Israel, que, en su inmensa mayoría, ha quedado fuera de la Iglesia. Para San Pablo esa caída de Israel no es algo aislado, sin entronque en los planes salvadores de Dios, sino que, como ya hicimos notar más arriba, está enderezada a facilitar la conversión de los gentiles (v. 11.12.15. 19.28.30.31), de modo que, una vez convertidos éstos, sin razón ya de ser en los planes de Dios, también Israel se convertirá (v.12.15. 26.31). Y aún va más lejos: entra también en los planes de Dios el que esa conversión de los gentiles sirva asimismo de punto de partida para la conversión de los judíos, excitando en ellos la emulación (v.11.14); con ello, y así llegamos a la razón última de todo, aparecerá claro que lo mismo para gentiles que para judíos la “salud” es puro don de la misericordia divina (v.30-32).

Tales son las ideas centrales de esta página de Pablo. Trataremos ahora de aclarar más algunos puntos. Y primeramente, en qué sentido la caída de Israel facilitará la conversión de los gentiles, San Pablo no lo dice. Sin embargo, es probable que esté apuntando al exacerbado nacionalismo judío, con sus privilegios de raza y su apego extremado a las

prescripciones mosaicas, cosas todas que, de haberse convertido el pueblo judío en masa, hubiera sido muy difícil suprimir, y que hubieran constituido un grave obstáculo para que la nueva religión adquiriese ese carácter de universalidad a que estaba llamada (cf. Act 15:1-2). Desaparecido ese obstáculo, la Iglesia tenía más libertad para lanzarse a la conquista del mundo gentil, cosa que hacía en un segundo tiempo, después de comenzar por los judíos, el pueblo de las promesas (cf. Act 13:5.46). Tampoco explica el Apóstol cómo la emulación provocada en los judíos por la conversión de los gentiles haya de contribuir a su conversión. Desde luego, la primera reacción será la de envidia e indignación (cf. Act 13:45); pero, como aquí permite deducir San Pablo, más pronto o más tarde esa reacción, de suyo vituperable, terminará por empujarlos hacia la conversión y revisar sus errores pasados, **una vez convencidos de que Dios les ha retirado sus bendiciones de pueblo elegido, pasándolas a los gentiles.**

En cuanto a que esa conversión haya de llegar, San Pablo es categórico. Claramente lo insinúa en los v.12 y 15, y lo afirma de modo explícito en los v.26 y 31. La afirmación más clara es la del v.26, precedida de la solemne fórmula: “No quiero, hermanos, que ignoréis este misterio.” Por dónde lo sepa el Apóstol, no nos lo dice. Desde luego, al llamarle “misterio,” da claramente a entender que se trata de arcanas disposiciones divinas que no es posible conocer sin particular revelación (cf. 1 Cor 15:51; Ef 3:3); mas esa revelación no es necesario que haya sido hecha directamente a él, aunque tampoco se excluye. Parece claro que Jesucristo aludió ya a esta futura conversión de los judíos (cf. Mt 23:39). Por de pronto, el Apóstol se apoya en Is 59:20 y 27:9, fundiendo ambos textos en uno (v.26-27). Los textos de Isaías, no obstante la relación que en la mente del profeta pueda haber a la cautividad babilónica, son ciertamente mesiánicos, anunciando la purificación de Israel como consecuencia de la venida del Mesías. San Pablo enseña que esa profecía, aunque cumplida ya parcialmente con la conversión de los gentiles y la salvación del “resto” judío elegido, implica la conversión de Israel en masa, de “todo Israel” (v.26). Este sentido “pleno” del texto profético, que aquí nos descubre el Apóstol, es en cierto modo consecuencia, y así nos lo hace saber, de la fidelidad de Dios a sus promesas para con los judíos, “amados a causa de los padres,” no obstante su incredulidad presente (v.28-29; cf. 9:4-5). Hay como una doble actitud de Dios para con ellos: de una parte, “enemigos” a causa de su postura respecto del Evangelio; pero, de otra parte, “amados” a causa de pertenecer al pueblo elegido.

Dos comparaciones sumamente expresivas, “primicias.. masa” (v.16) y “raíz.. ramas” (v. 16-24), han servido al Apóstol para hacer resaltar esta última idea y, al mismo tiempo, inculcar humildad a los gentiles convertidos, en peligro de atribuirse la exclusiva de nuevos elegidos, con desprecio hacia los judíos, ramas desgajadas del viejo tronco y aparentemente montón de leña seca. Para el Apóstol, usando de una imagen ya en los profetas (cf. Jer 11:16; Os 14:7), Israel es como un olivo, cuyas *raíces* son los antiguos patriarcas y cuyas *ramas* son los judíos todos, que reciben su savia de aquella raíz “santa” (sobre la noción de “santo,” cf. 1:7), que son sus progenitores. Cierto que algunas ramas han sido desgajadas a causa de su incredulidad; pero incluso las ramas desgajadas conservan cierta vinculación al tronco, y bastará que remuevan el obstáculo por el que fueron desgajadas para que, sin violencia alguna, vuelvan a ocupar su puesto en el propio olivo. Muy otra es la condición de los gentiles. Son éstos como ramas de olivo silvestre o acebuche injertadas por pura misericordia divina en el tronco judaico; que no se engrían, pues, contra los judíos, pues si Dios no perdonó a las ramas naturales, tampoco a ellos los

perdonará, de no permanecer fieles, y si pudo injertar ramas silvestres en olivo legítimo, más fácilmente podrá devolver a su propio olivo ramas desgajadas ¹¹⁸. Evidentemente no quiere decir con esto San Pablo que la conversión de los judíos haya de ser cosa fácil, sino que deberá tenerse por algo más normal y más fácil de comprender que la de los paganos, dado su entronque con los patriarcas, raíz “santa” que comunica también cierta santidad o especie de consagración a las ramas. En el mismo sentido habrá de entenderse la otra comparación de “primicias-masa” (v.16), que San Pablo no desarrolla, pues no es probable que la primera aluda a diverso objeto que la segunda. La imagen está tomada de una costumbre muy conocida en Israel, **es a saber, la de ofrecer a Dios** las “primicias” de una cosa, con lo que el resto se consideraba ya en cierto modo santificado (cf. Núm 15:17-21; Lev 19:23-25). Esas “primicias” serían los antiguos patriarcas (y no los israelitas ya convertidos, como interpretan algunos autores), que reciben las bendiciones de Dios, comunicando cierta santidad a la masa toda de sus descendientes (cf. v.28-29).

Y una última cuestión: ¿Afirma algo San Pablo sobre el tiempo en que tendrá lugar esa conversión de los judíos? La respuesta no es fácil. Hay dos frases que parecen aludir a este punto, pero demasiado vagas para que podamos sacar conclusiones concretas. Una frase está en el v.15: “si su reprobación es reconciliación del mundo, ¿qué será su integración sino *resurrección de entre los muertos?*,” y la otra en el v.25: “el endurecimiento vino a una parte de Israel *hasta que entrase la plenitud de las naciones*, y entonces todo Israel será salvo.” En cuanto a la primera frase, hay bastantes autores que interpretan esa “resurrección de entre los muertos” (ζωή εκ νεκρών) como alusiva a la resurrección de nuestros cuerpos con que se coronará la obra redentora de Cristo (cf. 8:11.23) Y que tendrá lugar **al final de los tiempos en la parusía** (cf. 1 Cor 15:52; 1 Tes 4:16). En ese caso, ¿establece San Pablo relación entre la conversión del pueblo judío (“reintegración”) y el final del mundo, del que aquélla sería como preludio? Así lo creen algunos ¹¹⁹. Sin embargo, más bien parece que lo que San Pablo afirma directamente es que, después de la conversión de los judíos, que vendrá detrás de la de los gentiles, ya se han cumplido **los planes de Dios en orden a la salvación de los seres humanos, y nada falta hasta la consumación de la obra redentora de Cristo**, aunque sin concretar si entre esa conversión de los judíos y la consumación final ha de pasar poco o mucho tiempo. Por lo demás, también sería posible interpretar en sentido metafórico la expresión “resurrección de entre los muertos,” aludiendo a un extraordinario resurgir en la vida de la Iglesia como consecuencia de la conversión del pueblo judío, tan extraordinario que podría ser comparado a una resurrección de entre los muertos (cf. 6:13; Ez 37:1-14; Lc 15:24).

Por lo que respecta a la segunda frase, tampoco podemos llegar a algo del todo concreto, pues la expresión “plenitud de las naciones” (πλήρωμα των ἐθνών) es bastante vaga. Desde luego, esa “plenitud” o totalidad se ha de entender de las naciones en general, no de todos y cada uno de los individuos; pero aun eso supuesto, nunca será posible precisar con rigor matemático qué exija el término “plenitud,” pues parece claro que no se trata de “plenitud” o totalidad absoluta, sino sólo moral. Además, lo que directamente se afirma es que la conversión de Israel no tendrá lugar hasta haber entrado en la Iglesia la “plenitud” de las naciones gentiles; mas no se dice que después de eso, *en seguida*, haya de venir la conversión de Israel. Sobre esto no hay nada cierto ¹²⁰.

Himno final de rendido homenaje a la grandeza de Dios, 11:33-36.

³³ ¡Oh profundidad de la riqueza, de la sabiduría y de la ciencia de Dios!
¡Cuan insondables son sus juicios e inescrutables sus caminos! ³⁴ Porque
“¿quién conoció el pensamiento del Señor? ¿O quién fue su consejero? ³⁵ ¿O
quién primero le dio, para tener derecho a retribución?” ³⁶ Porque de El y
por El y para El son todas las cosas. A El la gloria por los siglos. Amén.

Termina San Pablo la parte especulativa o dogmática de su carta con este himno de rendido homenaje a la **grandeza de Dios**. Es el himno de la debilidad humana postrándose reverente ante Dios infinitamente poderoso y sabio, que nos ha dejado vislumbrar sus maravillosos designios, dirigidos por la misericordia, en orden a la salvación de los hombres. Directamente este desahogo lírico del Apóstol parece estar refiriéndose a los capítulos 9-11, a los que serviría como de conclusión; pero muy bien puede también considerarse como sello o epílogo de toda la parte doctrinal de la carta, cuyo tema quedó señalado claramente en 1:16.

Cuando el Apóstol habla de “profundidad de la riqueza de Dios” (v.33) esa “riqueza,” aunque no se excluyen otros matices, está aludiendo sobre todo a la riqueza de su misericordia (cf. 10:12), con lo que aparece más claramente la ilación con los versículos precedentes, que vienen hablando precisamente de ese atributo divino (cf. v.30-32). En los v.34-35, el Apóstol se vale de textos de la Escritura (Is 40:13; Job 41:3) para expresar sus propios sentimientos de sumisión y acatamiento a la soberanía divina, haciendo resaltar (v.36) que todo viene de Dios como creador (ἐξ αὐτοῦ), todo subsiste por El como conservador (δι αὐτοῦ), y todo tiende a El como a último fin (eis αὐτόν). A El, pues, “la gloria por los siglos. Amén.”

II. Exigencias Morales de la Justificación, 12:1-15:13.

Lo que debe ser la vida del cristiano, 12:1-2.

¹ Os ruego, pues, hermanos, por la misericordia de Dios, que ofrezcáis vuestros cuerpos como hostia viva, santa, agradable a Dios, éste es vuestro culto racional. ² Que no os conforméis a este siglo, sino que os transforméis por la renovación de la mente, para que sepáis discernir cuál es la voluntad de Dios: lo que es bueno, lo que es agradable, lo que es perfecto.

Comienza aquí la parte moral o exhortatoria de la carta, con una serie de consejos y avisos para los cristianos de Roma en su vida diaria. Es de notar el enlace con la anterior parte dogmática mediante la partícula viva “pues” (οὖν), dato importante que conviene hacer resaltar, pues ello es prueba de que para San Pablo, lo mismo que para Santiago (cf. Sant 2:14-17), la fe de que tanto ha venido hablando (cf. 1:16-17; 3:22; 4:5; 5:1; 9:30; 10:4) **no es una fe muerta, sino una fe que está exigiendo las obras de las virtudes cristianas**. También es de notar la expresión “por la misericordia de Dios” (v.1) como dando a entender que las exhortaciones que van a seguir son como una respuesta a la misericordia divina, **que se ha manifestado en el Evangelio**.

Esta primera perícopa (v.1-2) es todo un programa de vida espiritual. El Apóstol trata de inculcarnos que nuestro culto a Dios no ha de consistir en ofrecerle sacrificios de

animales, como en la Ley mosaica y también entre los paganos, sino en “ofrecerle nuestros cuerpos como hostia viva y santa,” viviendo, no conforme a los criterios del mundo, sino renovados interiormente, a fin de discernir la voluntad de Dios sobre nosotros, es a saber, lo que es bueno (το αγαθόν), lo que le agrada (ευάρεστον), lo que es perfecto (τέλειον). Hace, pues, **una como interpretación litúrgica de nuestros deberes de cristianos.**

Sería una interpretación demasiado restringida considerar ese “ofrecer a Dios nuestros cuerpos” simplemente como una exhortación a la pureza, igual que en 1 Cor 6:13; se trata de algo mucho más general, y su interpretación nos la da el v.2, con esa exigencia de “renovación de la mente,” que viene a equivaler a un despojarse del hombre viejo y revestirse del nuevo, **vivificados por la vida misma de Cristo y de su Espíritu** (cf. 6:2-13; 8:1-8). Con eso nos convertimos en *hostia viva, santa y agradable*, términos escogidos al trasluz de los sacrificios mosaicos (cf. Lev 22:19-24; Mal 1:8), cuyas condiciones deben cumplirse de modo mucho más perfecto en este nuevo culto cristiano, consistente en una vida de acciones buenas y santas. A este culto llama San Pablo “culto racional” (λογική λατρεία), quizás porque es un culto que atañe a la razón, es decir, no reducido a ceremonias externas, sino conforme lo pide la naturaleza racional del ser humano y conforme Dios había manifestado que lo quería (cf. Is 1:11-17; ! Sam 15:22; Os 6:6; Miq 6:6-8; Jer 7:21-23; Sal 40:7-9; Prov 21:3). La idea, pues, de considerar la vida auténticamente religiosa como un *culto espiritual* no es una innovación de San Pablo, pues vemos **que es lo que principalmente pide ya Dios en el Antiguo Testamento.** De nada valen los sacrificios y culto externo si falla eso.

Cada cristiano debe sentir modestamente de sí, contentándose con la función que le haya sido asignada en la comunidad, 12:3-8.

³ Por la gracia que me ha sido dada, os encargo a cada uno de vosotros no sentir de sí por encima de lo que conviene sentir, sino sentir modestamente, cada uno según la medida de fe que Dios le repartió. ⁴ Pues a la manera que en un solo cuerpo tenemos muchos miembros, y todos los miembros no tienen la misma función, ⁵ así nosotros, siendo muchos, somos un solo cuerpo en Cristo, pero cada miembro está al servicio de los otros miembros. ⁶ Pues tenemos dones diferentes, según la gracia que nos fue dada: ya sea la profecía, según la medida de la fe; ⁷ ya sea el ministerio para servir; el que enseña, en la enseñanza; ⁸ el que exhorta, para exhortar; el que da, con sencillez; quien preside, presida con solicitud; quien practica la misericordia, hágalo con alegría.

Doctrina de gran importancia en la vida práctica esta que aquí inculca San Pablo a los cristianos de Roma, Es como la primera aplicación de esa “renovación de la mente,” a que aludió en la perícopa anterior (cf. v.2). La idea central está indicada en el v.3, encargando a todos, uno por uno, que ninguno se tenga en más de lo que se debe tener, sino que sienta modestamente de sí, **según la medida de fe que Dios le ha concedido.** En el texto griego original hay un hermoso juego de palabras imposible de traducir: μη ὑπερφρονεῖν παρ' ἃ δει φρονεῖν, ἀλλὰ φρονεῖν εἰς τὸ σωφρονεῖν. Y para dar más autoridad a su amonestación, San Pablo invoca su condición de apóstol, diciendo que les hace ese encargo en virtud de “la gracia que le ha sido dada” (cf, 15:15; 1 Cor 3:10; Gal 2:9).

Es posible que el recuerdo de los recientes disturbios de la iglesia de Corinto (cf. 1 Cor 3:3; 14:12-40), lugar desde donde escribe la carta a los Romanos, esté todavía bullendo en su mente y sea como el motivo u ocasión próxima de que comience por esta recomendación. Con la expresión “medida de fe” no alude el Apóstol a la fe como tal, en cuanto asentimiento a la verdad divina, sino a las consecuencias o fruto de esa fe, es decir, a los dones o carismas que Dios reparte de modo vario a los fieles junto con la fe, mirando a la determinada función que cada uno debe desempeñar en la Iglesia (cf. v.6; Ef 4:7). Dicho de otra manera: aunque la fe por razón de su principio es la misma en todos y en todos transforma la orientación de su vida, cada uno está llamado a prolongar la acción de Cristo *en la medida* que le conviene y que depende **a la vez de sus aptitudes personales y del bien del grupo de que hace parte.**

En los v.4-8 no hace sino aclarar más y recalcar la anterior recomendación. Comienza valiéndose de una imagen sumamente expresiva, es a saber, la imagen del cuerpo humano que, siendo uno solo, tiene gran variedad de miembros, cada uno con su función, y todos al servicio unos de otros. Mas notemos bien que San Pablo no considera esto como *pura imagen* de lo que debe suceder entre los cristianos, pues no dice simplemente que debemos comportarnos **a la manera de los miembros de un cuerpo**, sino que dice: “. así nosotros, siendo muchos, somos un solo cuerpo en Cristo.” Se trata, pues, de algo que es profunda realidad, aunque tenga cierta analogía con lo que sucede en el cuerpo humano. Esa profunda realidad, aquí brevemente aludida y que sirve de base a la recomendación del Apóstol, no es otra cosa que la doctrina de la Iglesia como Cuerpo místico de Cristo, de que habla también en otras de sus cartas, particularmente en las de la cautividad ¹²¹.

Concretando más, San Pablo hace referencia a diversas funciones o actividades dentro de la Iglesia, para cuyo fiel desempeño Dios reparte libremente sus “dones” (*χαρίσματα*) entre los fieles, mirando al bien de la comunidad (v.6-8). Estos dones o *carismas*, de que el Apóstol habla también en otras ocasiones (cf. 1 Cor 12:8-10; 28-30; Ef 4:11), no deben concebirse como algo extraordinario y pasajero, propio de los comienzos de la Iglesia, conforme ha sido opinión bastante corriente, sino como algo estable que durará mientras dure la Iglesia. Sobre la naturaleza y función de esos “carismas” hablaremos luego más en detalle en la introducción a la carta primera a los Corintios.

Qué se haya de entender por cada uno de los carismas señalados por el Apóstol, no es fácil de determinar. En este pasaje de la carta a los Romanos da siete nombres; dos abstractos: **“profecía-ministerio,”** y cinco concretos: “el que enseña-exhortada-preside-practica misericordia.” En los lugares poco ha indicados de Corintios y Efesios, junto a nombres coincidentes con éstos de Romanos, hay otros que difieren. Ello prueba que en ninguno de los pasajes San Pablo intenta darnos una lista completa de carismas, sino que señala algunos principales que más interesaban a su propósito. Por lo que atañe concretamente a estos siete nombres de la carta a los Romanos, he aquí su significación más probable: profecía, don en orden a la predicación del mensaje evangélico, bajo el impulso e iluminación del Espíritu (cf. Act 13:1; 1 Cor 14:24-25); *ministerio*, don de significado difícil de precisar, pero que probablemente es de carácter genérico (cf. 11:13; 15:31), englobando las cinco funciones o servicios que se enumeran a continuación: ministerio de *la enseñanza*, don para instruir convenientemente en las verdades de la fe, oficio propio del “doctor,” que suele venir a continuación de “apóstoles” y “profetas” (cf. Act 13:1; 1 Cor 12:29); ministerio de *la exhortación*, don para llegar fácilmente al corazón de los

demás con palabras apropiadas, aun teniendo menos instrucción que el “profeta” y el “doctor”; ministerio de *la limosna*, don que estimula a dar de los propios bienes y hacerlo con sencillez, buscando ayudar al prójimo y no otros motivos inconfesables, v.gr., el figurar en las listas de suscripciones; ministerio de *gobierno*, don para que los que están al frente de las varias obras de la comunidad lo hagan con celo y diligencia; ministerio de la *práctica de la misericordia*, don para atender con suavidad y buenas maneras al cuidado de enfermos, peregrinos, esclavos, etc.

Consejos de vida cristiana, centrados en la práctica de la caridad, 12:9-21.

⁹ **Vuestra caridad sea sincera, aborreciendo el mal, adhiriéndoos al bien,**¹⁰ **amándoos los unos a los otros con amor fraternal, honrándoos a porfía unos a otros.** ¹¹ **Sed diligentes sin flojedad, fervorosos de espíritu, como quienes sirven al Señor.** ¹² **Vivid alegres con la esperanza, pacientes en la tribulación, perseverantes en la oración;** ¹³ **subvenid a las necesidades de los santos, sed solícitos en la hospitalidad.** ¹⁴ **Benedicid a los que os persiguen, bendicid y no maldigáis.** ¹⁵ **Alegraos con los que se alegran, llorad con los que lloran.** ¹⁶ **Sed unánimes entre vosotros, no seáis altivos, mas allanaos a los humildes. No seáis prudentes a vuestros propios ojos.** ¹⁷ **No volváis mal por mal, procurad lo bueno a los ojos de todos los hombres.** ¹⁸ **A ser posible y cuanto de vosotros depende, tened paz con todos.** ¹⁹ **No os toméis la justicia por vosotros mismos, amadísimos, antes dad lugar a la ira (de Dios); pues escrito está: “A mí la venganza, yo haré justicia, dice el Señor.”** ²⁰ **Por lo contrario, “si tu enemigo tiene hambre, dale de comer; si tiene sed, dale de beber; que haciendo así amontonáis carbones encendidos sobre su cabeza.”** ²¹ **No te dejes vencer del mal, antes vence al mal con el bien.**

Con esta larga serie de avisos de carácter moral, centrados en la caridad, San Pablo nos da claramente a entender el gran papel de esta virtud en la vida cristiana (cf. 1 Cor 13:1-13). Los avisos se suceden rápidamente y, a lo que parece, sin un orden lógico determinado; quizás podamos hacer distinción entre los v.9-13, aludiendo al ejercicio de la caridad entre los cristianos, y los v.14-21, extendiendo ese horizonte a todos los hombres, incluso a los enemigos y perseguidores.

Comienza San Pablo con una recomendación de carácter general, manifestando que la caridad (ή αγάπη) debe ser sincera (αυτοπόκριτος), es decir, sin simulación ni fingimiento, cual suelen hacer los actores en escena (v.9; cf. 1 Jn 3:16-18). Insiste luego en varios aspectos particulares, entre los que podemos destacar el de *fraternidad*, como hijos de un mismo Padre celestial y miembros de un mismo Cuerpo místico; el de *alegría*, con la esperanza del cielo (cf. 5:2; 8:18), y el de *hospitalidad*, recibiendo solícitamente a todos los “santos” (cf. 1:17) que necesiten refugio (v. 10-13).

A continuación, aunque entremezclando otros, insiste sobre todo en el concepto del amor a los enemigos (v. 14-21), cosa que había hecho ya claramente también Jesucristo (cf. Mt 5:39.44). Con razón se ha hecho notar, comentando este pasaje, la actitud tan diferente de los judíos, quienes pocos años más tarde, a fines del siglo i, introducen en su plegaria oficial *Semoné esré* estas palabras de maldición contra los cristianos: “Que no haya esperanza para los apóstatas..., que los nazarenos perezcan prontamente y los herejes sean borrados del libro de los vivos.” San Pablo, a fin de recalcar más la idea de que no

busquemos por nosotros mismos la justicia contra las injurias, sino que lo dejemos en manos del Señor, que la hará a su tiempo, busca apoyo en la Sagrada Escritura, citando (v. 19-20) una frase de Dt 32:35 y otra de Prov 25:21-22. La expresión “amontonar carbones encendidos sobre la cabeza del enemigo” no es clara. Su sentido, como pide el v.21, parece ser el de que, perdonando sus injurias y devolviendo bien por mal, produciríamos en él sentimientos de vergüenza y remordimiento, que le obligarán a cambiar de conducta. La imagen quizás esté tomada de los asedios de ciudades, cuando se arrojaban sobre los asaltantes fuego y aceite hirviendo. Lo que aquí dice San Pablo, de que el cristiano no debe tomar la justicia por sí mismo, sino dejarla a Dios (v.19), ha de entenderse del cristiano como persona privada, no del cristiano constituido en autoridad, que tiene el deber de reprimir el mal (cf. 13:4). Ese aspecto San Pablo aquí no lo considera. E incluso como persona privada, el cristiano puede, y a veces convendrá hacerlo, apelar y defenderse ante los tribunales; pero lo que nunca le será lícito es hacerlo con espíritu de venganza personal, secundando la reacción de la “carne.” Es lo que directamente quiere decir San Pablo.

Obediencia a los poderes públicos, 13:1-7.

¹ Todos habéis de estar sometidos a las autoridades superiores, que no hay autoridad sino por Dios, y las que hay, por Dios han sido ordenadas, ² de suerte que quien resiste a la autoridad resiste a la disposición de Dios, y los que la resisten se atraen sobre sí la condenación. ³ Porque los magistrados no son de temer para los que obran bien, sino para los que obran mal. ¿Quieres vivir sin temor a la autoridad? Haz el bien y tendrás su aprobación, ⁴ porque es ministro de Dios para el bien. Pero si haces el mal, teme, que no en vano lleva la espada. Es ministro de Dios, vengador para castigo del que obra el mal. ⁵ Por eso es preciso someterse, no sólo por temor del castigo, sino por conciencia. ⁶ Pagadles, pues, los tributos, que son ministros de Dios constantemente ocupados en eso. ⁷ Pagad a todos lo que debáis, a quien tributo, tributo; a quien aduana, aduana; a quien temor, temor; a quien honor, honor.

Anteriormente San Pablo se ha referido a las relaciones entre los cristianos y los no cristianos (cf. 12:14-21); ahora, puesto que escribe a los fieles de Roma, capital política entonces del mundo, cree oportuno añadir algunos avisos concretos sobre relaciones con los poderes públicos. Su doctrina, no obstante que esté pensando en las circunstancias concretas de los destinatarios de la carta, es de carácter general y abarca todos los tiempos (v.1-7).

De modo parecido a San Pablo se expresa también San Pedro en una de sus cartas (cf. 1 Pe 2:13-14).

La idea fundamental de la exposición del Apóstol está en los v.1-2, al afirmar que todos los seres humanos, sin excluir los cristianos, deben obedecer a los poderes públicos constituidos, **pues toda autoridad viene de Dios, y desobedecerlos es desobedecer a Dios.** San Pablo no determina en qué sentido toda autoridad viene de Dios, idea por lo demás muy bíblica (cf. Sab 6:3-4; Jn 19-11) pero podemos suponer que es en el sentido de que Dios es el autor del hombre *creado para vivir en sociedad* y, por lo mismo, autor de la sociedad y de la autoridad, que es la forma de la sociedad misma. Esta doctrina es totalmente opuesta a la que, por aquellas mismas fechas, sostenían sus compatriotas *zelo-*

tes en Palestina, que luchaban contra la dominación romana y defendían que someterse a cualquier autoridad humana, y más si pagana, era una especie de apostasía religiosa (cf. Act 5:37). San Pablo, al contrario, lleva hasta Dios el origen de los Estados, pues es El quien ha determinado que existan organismos civiles, compuestos por quienes mandan y por quienes obedecen. Tanto es así, que resistir a las autoridades humanas es “resistir a la disposición de Dios.. y atraerse sobre sí la condenación” (v.2). Esta “condenación” (κρίμα) es, en el pensamiento de San Pablo, la justa sanción civil en castigo de la desobediencia, sanción que no excluye otra de tipo más elevado, dado que se trata **de rebeldía contra la disposición de Dios.**

Como vemos, la doctrina expuesta aquí por el Apóstol es de muy graves consecuencias, impregnando de profundo sentido religioso las relaciones del naciente cristianismo con el Estado, aunque éste sea pagano, como era el caso de entonces. Una observación importante queremos hacer, y es que San Pablo se fija en las autoridades constituidas *de hecho*, sin aludir al modo como llegaron al poder. Es cuestión que no considera. Tampoco considera el caso en que esas autoridades manden cosas *injustas*; más bien supone que el Estado se mantiene dentro de sus límites, aprobando el bien y reprimiendo el mal (v.3-4), y es sólo en esa hipótesis como tiene aplicación su doctrina, incluso en la cuestión de impuestos a que alude en los v.6-7. Para el caso de injusticia y abuso de poder, tenemos la respuesta tajante de San Pedro ante una orden del sanedrín: “Es preciso obedecer a Dios antes que a los hombres” (Act 5:29).

De nuevo el precepto de la caridad, 13:8-10.

⁸ No estéis en deuda con nadie, si no es en la del amor mutuo; porque quien ama al prójimo ha cumplido la Ley. ⁹ Pues aquello de “no adulterarás, no matarás, no robarás, no codiciarás” y cualquier otro precepto, en esta sentencia se resume: “Amarás al prójimo como a ti mismo.” ¹⁰ La caridad no obra el mal del prójimo. Es, pues, la caridad la plenitud de la Ley.

Terminado lo referente a los deberes para con el Estado, de nuevo vuelve San Pablo al tema de **la caridad con todos los seres humanos.** La entrada en materia es tan ingeniosa como delicada, presentando la caridad como una deuda que debemos pagar al prójimo, pero una deuda que es única, pues, al contrario de las otras, ésta nunca podremos acabar de saldarla (v.8).

Son de notar las expresiones con que San Pablo hace resaltar la importancia de la caridad, diciendo que es la “plenitud (πλήρωμα) de la Ley” (v.10) y que quien ama al prójimo “ha cumplido (πεπλήρωκεν) la Ley” (v.8) y que los preceptos de ésta “se resumen” (ἀνακε-φαλαιούνται) en el de la caridad hacia el prójimo (v.9). Creemos que todas estas expresiones vienen a significar prácticamente lo mismo; es, a saber, que con la práctica de la caridad llevamos la Ley hasta su plenitud o, lo que es igual, hasta donde Dios intentaba llevarla. Late aquí una idea muy profunda, que conviene señalar, y que, antes que San Pablo, expresó ya Jesucristo en el sermón del monte, al decir que no había venido a abrogar la Ley, sino a “consumarla” (cf. Mt 5:17). Y notemos que, no obstante esta afirmación, el mismo Jesucristo añadirá poco después repetida y solemnemente: “Oísteis que se dijo a los antiguos.., pero yo os digo..”; y a veces, como en el caso del libelo de repudio, en abierta oposición con el precepto mosaico (cf. Mt 5:31.38).

Para darnos cuenta de lo que esto significa, tengamos presente que en la antigua Ley se han de distinguir claramente dos cosas: la idea o verdad divina que Dios intentaba inculcar y los preceptos mismos materiales en los que quedaba como “encarnada” y aprisionada esa idea. Estos preceptos, muchos de los cuales estaban ya en vigor entre el pueblo antes de Moisés, no eran sino el ropaje o *involucrum* del que Dios se valía, en consonancia con la capacidad del pueblo y las circunstancias históricas de entonces, sin que estuvieran **destinados a perdurar en el reino mesiánico**; no así la idea o verdad divina que esos preceptos encerraban, que era de valor perpetuo. Esta idea, como expresamente dice San Pablo (v.9; cf. Gal 5:14), no era otra que la idea de caridad. Lo mismo dice Jesucristo (cf. Mt 12:29-31; Lc 10:27-28), poniendo bien en claro a través de la parábola del samaritano (cf. Lc 10:30-37) **que ese amor no ha de limitarse a los miembros del mismo pueblo o asimilados**, como solían interpretar los judíos el término “prójimo” (cf. Lev 19:18.34; Mt 5:43), **sino a todos los seres humanos, incluso enemigos**. Es esa chispa de caridad, latente en *todos* los preceptos de la Ley, la que los pone en contacto con el Evangelio. Si, por la ley del tallón, por ejemplo, se limitaba la venganza a los términos de la injuria, era moderando la pasión humana, que no suele contentarse con dar lo que recibió, preparando así el camino a la mansedumbre del Evangelio; y si, por la ley del libelo de repudio, se permitía despedir a la mujer, era no para introducir el divorcio, que se supone ya establecido, sino para coartar algo esa libertad y salir en defensa de la mujer, cuya situación, con ese documento, no era ya tan desesperada. Esa chispa de **caridad es la que permanecerá en el reino mesiánico** y será sacada a plena luz, mientras que el *involucrum* o elemento material sólo durará “hasta Juan” (cf. Mt 11:13; Gal 5:2). Ahí está precisamente la gran diferencia entre la interpretación de Jesucristo (y de Pablo) y la de los escribas y fariseos; mientras que éstos sólo atendían al aspecto externo y jurídico de la Ley, considerando todos sus preceptos como de valor permanente **en el reino mesiánico**, Jesucristo va hasta la misma raíz del precepto, poniendo en claro el sentido moral del mismo (cf. Mt 5:21-48), siendo precisamente ese sentido más profundo el que hace que sean armónicos y no antagónicos ambos Testamentos.

Exhortación a la vigilancia, 13:11-14.

¹¹ **Y esto, ya que conocéis en qué tiempo estamos, porque es hora de levantarnos del sueño, pues nuestra salud está ahora más cercana que cuando creímos.** ¹² **La noche va muy avanzada y se acerca ya el día. Despojémonos, pues, de las obras de las tinieblas, y vistamos las armas de la luz.** ¹³ **Andemos decentemente, y como de día, no viviendo en comilonas y borracheras, no en amancebamiento y libertinaje, no en querellas y envidias,** ¹⁴ **antes vestios del Señor Jesucristo, y no os deis a la carne para satisfacer sus concupiscencias.**

Estos versículos vienen a ser como conclusión a las recomendaciones que preceden, sea para todas en general a partir de 12:1, como opinan muchos, sea más concretamente para las relativas a la caridad (v.8-10), como parece insinuar el comienzo de la perícopa: “Y esto..” Su finalidad es la de combatir la pereza y el dejar hacer, a lo que, pasados los primeros entusiasmos, están expuestos todos los hombres, incluso los mejores.

La idea del conjunto del pasaje es muy parecida a la de i Tes 5:1-10, y también 1 Cor 7:29-31. En sustancia, lo que San Pablo viene a decir, lo mismo en éste que en esos otros dos lugares, es que conviene vivir vigilantes, sin dejarnos arrastrar por las tenden-

cias de la carne y los espejismos del mundo, pues el tiempo es breve y la salud se acerca. Pero ¿de qué “tiempo” y de qué “salud” se trata? Es esto lo que puede dar lugar a equívocos.

Hay autores que creen que San Pablo está aludiendo a la vida de cada uno sobre la tierra, tiempo realmente muy corto, al que seguirá la “salud” definitiva en los cielos; sería, pues, pensando en la brevedad de la vida de cada uno y en la gloria que nos espera después de la muerte como haría estas exhortaciones. La respuesta no puede ser más sencilla y, desde luego, evitaría muchas dificultades a que puede dar lugar el texto del Apóstol si se prescinde de esa interpretación. Sin embargo, no parece que esta respuesta esté en consonancia con el contexto y con las expresiones usadas por el mismo San Pablo (cf. v.11-12). Más bien creemos que el Apóstol está refiriéndose **a la “bendición” o glorificación final que tendrá lugar en la venida de Cristo en la parusía** (cf. 1 Tes 4:13-18). Ese “tiempo” en que estamos (v.11), con “la noche ya muy avanzada” (v.12), es el tiempo intermedio entre las dos venidas de Jesucristo, tiempo de la Iglesia militante. Y la “salud” que se acerca (v.11) es la misma de que ha venido hablando desde el principio de la carta (cf. 1:16); pero no meramente incoada como la que tenemos ahora (cf. 3:21-26; 5:1; 8:1), sino en su consumación final definitiva, por la que todavía suspiramos (cf. 5:2-n; 8:18-25). De una parte, pertenecemos ya al mundo de la luz y debemos obrar en consecuencia (v.12-14; cf. 6:11-14; Ef 5:8-21; 1Tes 5:5-8); de otra, estamos aún rodeados de tinieblas, con peligro de que nos envuelvan, esperando el pleno día de esa luz que ya esclarece el horizonte y cuyos rayos llegan hasta nosotros (v. 11-12).

Ni debe extrañarnos esta manera de hablar del Apóstol, insistiendo tanto en la *parusía* o segunda venida de Jesucristo. Lo hará infinidad de veces a lo largo de sus cartas (cf. 1 Tes 2:19; 3:13; 4:16-17; 5:23; 2 Tes 1:7; 1 Tim 6:14; 2 Tim 1:12; 4:8; Tit 2:13). Es una concepción algo distinta de la nuestra actualmente. Mientras nosotros referimos simplemente nuestra esperanza a la consecución de los bienes del cielo, y esta esperanza nos anima y alienta en medio de los trabajos y tribulaciones presentes, para la primitiva comunidad cristiana esa esperanza estaba como centrada en un punto: **el retorno glorioso de Jesús**. Los mismos ángeles, consolando a los apóstoles en el momento de verse separados de Cristo en la ascensión, tienen ya ese mismo lenguaje: “¿Qué estáis mirando al cielo? Ese Jesús.. vendrá así, como lo habéis visto ir al cielo” (Act 1:11). Desde entonces esa esperanza está alentando y sosteniendo a los apóstoles en sus trabajos, y lo mismo a las primitivas comunidades cristianas (cf. 1 Cor 16:22; Ap 22:21). Por eso, en uno de sus discursos a los judíos, San Pedro los exhorta y anima a la conversión con la vista puesta en los tiempos de “refrigerio” y “restauración de todas las cosas,” que seguirán a la parusía (cf. Act 3:20-21). Y en su segunda carta escribirá: “No retrasa el Señor la promesa, como algunos creen; es que pacientemente os aguarda, no queriendo que nadie perezca, sino que todos vengan a penitencia.. Viviendo en esta esperanza, procurad con diligencia ser hallados en paz, limpios e irreprochables delante de El” (2 Pe 3:8-14). Es también la recomendación de San Pablo (cf. Flp 4:5; 1 Tes 3:13; 2 Tes 2, 15-16; 1 Tim 6:14). Eso no quiere decir que los apóstoles estuviesen convencidos de la inminencia de la parusía, cosa que, puesto que no se realizó, hubiese supuesto error en ellos. Parece, sí, que la desean e incluso juzgan posible que esté próxima (cf. 1 Cor 16:22; 2 Cor 5:2-4; 1 Pe 4:7), pero a base siempre de la ignorancia anunciada por Jesucristo (cf. Mt 24:36; Act 1:7), y que San Pablo manifiesta explícitamente (cf. 2 Cor 5:3; 1 Tes 5:1-3). Si con tanta frecuencia la recuerdan en sus exhortaciones morales, ello tiene un claro sentido pedagógico en apoyo

de su predicación. Algo parecido a lo que dijimos **de la esperanza mesiánica en el Antiguo Testamento**, en nuestro comentario a Act 15:16-17. Mas, a pesar de esos deseos y de esa expectativa, en caso de que les sobrevenga la muerte, no por eso se consideran perjudicados, como parece deducían algunos fieles de Tesalónica (cf. 1 Tes 4:13), sino que aceptan esa muerte complacidamente, en la seguridad de que **la promesa de la glorificación final no** quedaba frustrada y de que, ya desde un principio, **se reunirían con el Señor, a quien fielmente habían servido** (cf. 2 Cor 5:2-10; Flp 1:21-23; Act 7:59-60).

Un caso de conciencia: los “fuertes” y los “débiles,” 14:1-23.

¹ Acoged al flaco en la fe, sin entrar en disputas sobre opiniones. ² Hay quien cree poder comer de todo; otro, flaco, tiene que contentarse con verduras. ³ El que come no desprecie al que no come y el que no come no juzgue al que come, porque Dios le acogió. ⁴ ¿Quién eres tú para juzgar al criado ajeno? Que esté en pie o caiga, es asunto que no concierne sino a su amo; pero se mantendrá en pie, que poderoso es el Señor para sostenerle. ⁵ Hay quien distingue un día de otro día, y hay quien juzga iguales todos los días; cada uno proceda según su propio sentir. ⁶ El que distingue los días, por el Señor los distingue; y el que come, por el Señor come, dando gracias a Dios; y el que no come, por el Señor no come, dando gracias a Dios. ⁷ Porque ninguno de nosotros para sí mismo vive, y ninguno para sí mismo muere; ⁸ pues, si vivimos, para el Señor vivimos; y si morimos, morimos para el Señor. En fin, sea que vivamos, sea que muramos, del Señor somos. ⁹ Que por esto murió Cristo y resucitó, para dominar sobre muertos y vivos. ¹⁰ Y tú, ¿cómo juzgas a tu hermano o por qué desprecias a tu hermano? Pues todos hemos de comparecer ante el tribunal de Dios. ¹¹ Porque escrito está: “Vivo yo, dice el Señor, que a mí se doblará toda rodilla y toda lengua rendirá homenaje a Dios.” ¹² Por consiguiente, cada uno dará a Dios cuenta de sí. ¹³ No nos juzguemos, pues, ya más los unos a los otros; y mirad sobre todo no pongáis tropiezos o escándalo al hermano. ¹⁴ Yo sé, y estoy persuadido en el Señor Jesús, que nada hay de suyo impuro; mas para el que juzga que algo es impuro, para ése lo es. ¹⁵ Si por tu comida tu hermano se entristeciese, ya no andas en caridad. Mira que por tu comida no seas ocasión de que se pierda aquel por quien Cristo murió. ¹⁶ No sea, pues, vuestra libertad materia de maledicencia, ¹⁷ porque el reino de Dios no es comida ni bebida, sino justicia y paz y gozo en el Espíritu Santo. ¹⁸ Pues el que en esto sirve a Cristo es grato a Dios y aplaudido de los hombres. ¹⁹ Por tanto, trabajemos por la paz y por nuestra mutua edificación. ²⁰ No destruyas, por amor de la comida, la obra de Dios. Todas las cosas son puras, pero es malo para el hombre comer escandalizando. ²¹ Bueno es no comer carne, ni beber vino, ni hacer nada en que tu hermano tropiece o se escandalice o flaquee. ²² La convicción que tú tienes, guárdala para ti y para Dios. Dichoso el que a sí mismo no tenga que reprocharse en las resoluciones que tome. ²³ El que no sale de dudas, si come, se condena, porque ya no procede según conciencia, y todo lo que no es según conciencia es pecado.

Presenta aquí San Pablo un problema concreto de la comunidad romana, que, probablemente, con más o menos variantes, fue bastante corriente en las primitivas comunidades cristianas. Junto a los cristianos que el Apóstol llama “fuertes” o bien instruidos, conscientes de lo que exigía y no exigía la nueva religión (cf. 15:1), había otro grupo de “débiles en la fe” (v.1) que se creían obligados a seguir determinadas prácticas en las comidas y en el calendario. Se habla concretamente de que se abstenían de la carne y del vino (v.21), que se contentaban con verduras (v.2), y que para ellos no todos los días eran del mismo valor (v.5). No se trataba, pues, de error en la fe o de debilidad en la adhesión a las doctrinas cristianas, sino de introducir ciertas prácticas en su cristianismo, que no se deducían de los simples principios de la fe.

Cómo surgió este grupo de cristianos no es fácil de precisar. La mayoría de los autores creen que se trata de cristianos procedentes del judaísmo, demasiado apegados todavía a las prácticas de la Ley, como los encontramos también en otras partes (cf. Act 15:1; 21:20; Gal 2:12). Lo de “distinguir un día de otro día” (v.5) sería una alusión a los días festivos prescritos por la Ley, que consideraban como de especial valor para cumplir determinados fines religiosos. Pero ¿y lo de abstenerse de carne y vino y contentarse con sólo verduras? Desde luego, esto no era lo común en el judaísmo. Por eso, unos autores hablan de que se trataría de judíos procedentes de la corriente de los esenios, cuyas prácticas ascéticas en este sentido nos eran conocidas por Filón y Josefo, y actualmente lo son mucho más gracias a los descubrimientos de Qumrán; otros, en cambio, creen que lo de abstenerse de carne y vino era un paso adelante que habrían dado esos judío-cristianos ante el peligro de que fuesen alimentos contaminados por actos idolátricos, igual que tenemos en el caso de Corinto (cf. 1 Cor 8:1-7). Creemos, sin embargo, que nos faltan datos para poder concretar tanto. Téngase en cuenta, en efecto, que por esas mismas fechas también en el mundo pagano existían varias corrientes de ascesis laica, con resabios de pitagorismo, de estoicismo y de otros sistemas filosóficos, no siendo improbable que algunos de los cristianos romanos convertidos hubiesen estado anteriormente bajo el influjo de esas corrientes. De todos modos, no está fuera de razón suponer que el núcleo principal de ese grupo de fieles estaba constituido por cristianos procedentes del judaísmo, quienes en todas partes tendían a formar grupo aparte, con extraordinaria resistencia a dejar sus prácticas atávicas (cf. Act 10:14; 11:2; 15:19-21; 21:20; Gal 2:12).

No sabemos cómo llegó a conocimiento de San Pablo ese problema concreto de la comunidad romana. Claro que ello no era difícil, dadas las continuas comunicaciones de Roma con las diversas ciudades del imperio (cf. 16:1; Act 18:2; 27:6). Lo cierto es que el Apóstol estaba enterado, y trata de poner remedio. La cuestión era delicada y constituía un difícil caso de conciencia. De una parte, los “débiles” se escandalizaban ante la libertad con que procedían los “fuertes” y corrían riesgo de verse arrastrados por éstos, obrando contra conciencia y pecando; de otra, los “fuertes” se sentían inclinados a despreciar a los “débiles,” por considerar que todas esas distinciones de alimentos y de días eran algo sin valor, con lo que se corría peligro de escisiones en la comunidad. A unos y otros pide San Pablo mutua tolerancia y comprensión, apoyándose en la ley de la caridad (cf. v.3.15.20).

Dos partes podemos distinguir en el razonamiento del Apóstol. En la primera, que abarca los v.1-12, se dirige a “fuertes” y “débiles,” invitándoles a que se abstengan de criticarse mutuamente (v.3), pues todos servimos a un mismo Señor (v.4-9), y cada uno deberá dar cuenta de sí ante el tribunal de Dios (v. 10-12), sin que nosotros, meros “cria-

dos,” tengamos derecho a juzgarnos unos a otros, cosa que únicamente atañe al “amo” o Señor (v.4). Es de notar la correspondencia entre el “Señor” de los v.4-9, a quien pertenecemos, y el “Dios” de los v. 10-12, por quien seremos juzgados, encontrándonos aquí con uno de tantos casos de la equivalencia Cristo-Yahvé a que hemos aludido ya en otras ocasiones (cf. 9:33). El texto citado en el v.11 es de Is 45:23, y directamente se refiere a Yahvé. Al mismo texto se alude también en Flp 2:10, aplicándolo a Cristo. Por lo que respecta a la segunda parte, que abarca los v.13-23, en ella San Pablo se dirige sobre todo a los “fuertes,” entre los cuales se cuenta a sí mismo (cf. 15:1), pidiéndoles que con sus libertades, de suyo lícitas (v. 14.20.22), no escandalicen a los “débiles” (v.13. 15.16.20.21); pues con ello pueden ser ocasión de que pequen esos otros hermanos nuestros, dado que ellos no juzgan las cosas como nosotros, y obrar contra el dictamen de la propia conciencia o con conciencia prácticamente dudosa es pecado (v.13.23). La frase del v.15: “mira que por tu comida no seas ocasión de que se pierda aquel por quien Cristo murió...,” para quien se sienta de veras cristiano, no puede menos de llegar al corazón.

El ejemplo de Jesucristo, 15:1-13.

¹ Los fuertes debemos sobrellevar las flaquezas de los débiles sin complacer-nos a nosotros mismos. ² Cada uno cuide de complacer al prójimo, para su bien, para su edificación, ³ que Cristo no buscó su propia complacencia, según está escrito: “Sobre mí cayeron los ultrajes de quienes me ultrajaban,” ⁴ Pues todo cuanto está escrito, para nuestra enseñanza fue escrito, a fin de que por la paciencia y por la consolación de las Escrituras estemos firmes en la esperanza. ⁵ Que el Dios de la paciencia y de la consolación os dé tener unos para con otros unos mismos sentimientos a ejemplo de Cristo Jesús, ⁶ para que unánimes, a una sola voz, glorifiquemos a Dios, Padre de nuestro Señor Jesucristo. ⁷ Por lo cual recibios mutuamente, según que Cristo os acogió a vosotros para gloria de Dios. ⁸ Digo, en efecto, que Cristo fue ministro de la circuncisión por la veracidad de Dios, para cumplir las promesas a los padres, ⁹ mientras que los gentiles glorifican a Dios por su misericordia, según está escrito: “Por esto te alabaré entre las gentes y salmodiaré a tu nombre.” ¹⁰ Y otra vez dice: “Regocijaos, gentes, con su pueblo.” ¹¹ En otra parte: “Alabad al Señor todas las gentes y ensalzadle los pueblos todos.” ¹² Y otra vez dice Isaías: “Aparecerá la raíz de Jesé y el que se levanta para mandar a las naciones; en El esperarán las naciones.” ¹³ Que el Dios de la esperanza os llene de cumplida alegría y paz en la fe, para que abundéis en esperanza por la virtud del Espíritu Santo.

Continúa San Pablo su exhortación a “fuertes” y “débiles,” proponiéndoles el ejemplo de Cristo. Es de notar, sin embargo, que sus razonamientos son de carácter amplísimo y miran a regular nuestro comportamiento general con el prójimo, sobrepasando el caso concreto de los “fuertes” y los “débiles.”

La idea básica es que el cristiano, más que pensar en complacerse a sí mismo, debe pensar **en complacer al prójimo**, buscando su bien o, como se concreta luego, su “edificación” (v.2). Esta metáfora de la “edificación” es usada con mucha frecuencia por San Pablo **en el sentido de crecimiento en la vida cristiana** (cf. 14:19; 1 Cor 14:26; 2 Cor 10:8; Ef 2:21; 1 Tes 5:11). Y para animarnos a algo que nos resulta difícil y que, en

fin de cuentas, está a la raíz de todas las discordias, San Pablo nos propone el ejemplo de Jesucristo, que “no buscó su propia complacencia,” sino que se sometió por nosotros a todo género de humillaciones, conforme estaba ya predicho en Sal 69:10. Este salmo, con frecuencia, es aplicado por los evangelistas a Jesucristo (cf. Jn 2:17; 15:25; 19:29), y de su carácter mesiánico ya hablamos al comentar Act 1:20. La cita escriturística da pie al Apóstol para recalcar el valor permanente de la Escritura en orden a nuestra instrucción, al infundir en nosotros, con sus enseñanzas, la esperanza de los bienes eternos, dándonos así paciencia y consolación en las pruebas de esta vida (v.4; cf. 1 Cor 10:11; 2 Tim 3:16). Que ese Dios, pues, de la paciencia y de la consolación, concluye el Apóstol, os conceda tener los mismos sentimientos unos para con otros, a ejemplo de Cristo Jesús, para que unánimemente glorifiquéis a Dios en vuestras oraciones, no obstante las opiniones divergentes sobre menudencias de manjares y de días (v.5-6; cf. Act 1:14; 5:12).

Con esta llamada a la concordia dan por terminada algunos autores la exhortación a los “fuertes” y a los “débiles.” Sin embargo, la frase “por lo cual acogeos mutuamente” del v.7, tan parecida a la de 14:1, parece estar indicando que San Pablo en esta perícopa (v.7-8) no ha perdido aún de vista el tema. Incluso ha habido intérpretes que en los “judíos” y “gentiles” de esta perícopa ven designados con su verdadero nombre a los “débiles” y “fuertes” de narraciones anteriores. Nosotros no llegamos tan lejos. Más bien creemos, como insinúa él “por lo cual” del v.7, que el Apóstol trata simplemente de desarrollar su invitación a seguir el ejemplo de Jesucristo del v.5, aduciendo el ejemplo concreto de lo que Jesucristo ha hecho con judíos y gentiles, al acogerlos a todos, no obstante sus diferencias, en un solo pueblo, para gloria de Dios (v.7). Los judíos, añade San Pablo, deben su salvación a la veracidad o fidelidad de Dios, que cumple sus promesas enviándoles al Mesías (v.8; cf. Mt 15:24); los gentiles, alejados de la sociedad de Israel, la deben puramente a su misericordia (v.g; cf. Ef 2:11-22). Claro que, en realidad, **también las promesas hechas a Israel son a base de misericordia, y la llamada a los gentiles está ya implicada en esas promesas.**

A continuación, el Apóstol cita cuatro pasajes de la Escritura en los que ve ya predicha esa glorificación que los gentiles habían de dar a Dios (v.9-12; cf. Sal 18:50; 117:1; Dt 32:43; Is 11:10). De estos cuatro pasajes, los tres últimos son ciertamente mesiánicos, aunque la idea mesiánica, como es corriente en los profetas (cf. Act 15, 16-17), esté íntimamente ligada al final de la cautividad. En cuanto a Sal 18:50, primero de los textos citados, no se ve tan claro su carácter mesiánico. Todo el salmo es un canto de triunfo en el que David da gracias a Dios por haberle librado de sus enemigos y haber ensanchado su reino hasta más allá de las fronteras tradicionales, sometiendo los pueblos paganos de filisteos, moabitas y otros. Con esta expansión en países paganos, no sólo ya en la tierra de Israel, también entre esos pueblos “gentiles,” incorporados en cierta manera a Israel, **se dará gloria al Dios verdadero.** A esto parecen aludir las palabras “por esto te alabaré entre las gentes,” que cita San Pablo. Si el Apóstol relaciona esas palabras con los tiempos mesiánicos y **ve en ellas anunciada la entrada de los gentiles en la Iglesia, es porque,** al igual que hemos visto en otros muchos textos (cf. 9:25-29.33; 10:19-21; Act 1:20; 2:25), esas expresiones, que en su sentido literal histórico se refieren a tiempos de David, **en la intención de Dios van hasta el Mesías, en quien únicamente han de tener su “pleno” cumplimiento.**

San Pablo termina la parte moral de su carta con una especie de augurio o bendición final, pidiendo para los fieles de Roma aquella paz y alegría que nacen de la fe, y que son prenda de la felicidad que esperamos (v.13; cf. 5:1-5).

Epilogo, 15:14-16:27.

Excusas por haber escrito, 15:14-21.

¹⁴ Yo estoy personalmente bien persuadida, hermanos míos, de que ya vosotros mismos estáis llenos de bondad, llenos de toda ciencia, para poder amonestaros unos a otros; ¹⁵ sin embargo, os he escrito a veces con bastante libertad, como quien os trae a la memoria lo que ya sabéis, en virtud de la gracia que por Dios me fue dada, ¹⁶ de ser ministro de Jesucristo entre los gentiles, encargado de un ministerio sagrado en el Evangelio de Dios, para procurar que la oblación de los gentiles sea aceptada, santificada por el Espíritu Santo. ¹⁷ Tengo, pues, esta gloria en Cristo Jesús, por lo que mira al servicio de Dios; ¹⁸ porque no me atreveré a hablar de cosa que Cristo no haya obrado por mí para la conversión de los gentiles, de obra o de palabra, mediante el poder de milagros y prodigios y el poder del Espíritu Santo. ¹⁹ De suerte que desde Jerusalén hasta la Iliria y en todas direcciones he predicado cumplidamente el Evangelio de Cristo; ²⁰ sobre todo me he hecho un honor de predicar el Evangelio donde Cristo no era conocido, para no edificar sobre fundamentos ajenos, ²¹ sino según lo que está escrito: “Le verán aquellos a quienes no fue anunciado, y los que no han oído entenderán.”

San Pablo ha llegado al final de su carta y, antes de la despedida y acostumbrados saludos, quiere como disculparse ante los romanos de haberles escrito con tanta libertad. Desde luego, si se hubiese tratado de una iglesia fundada por él, no es probable que hubiese pensado en presentar excusas; pero sabemos que la iglesia de Roma no había sido fundada por el Apóstol (cf. 1:10-13), y era norma suya “no edificar sobre fundamentos ajenos” (v.20; cf. 1 Cor 3:10; 2 Cor 10:15).

Comienza, pues, por disculparse ante los romanos de haberles escrito; tanto más, que ellos mismos estaban llenos de “bondad y de ciencia” (ἀγαθωσύνης και γνώσεως) para poder amonestarse mutuamente (v.14). La alabanza, aunque tenga su parte de expresión cortés y no excluya el que hubiera algunos defectos (cf. 14:1-4), no debe considerarse como simple adulación, sino que responde a una realidad, que habla muy alto en favor de la comunidad romana (cf. 1:8.12). A pesar de todo, San Pablo ha querido escribirles con esa libertad que lo ha hecho, “recordándoles” ideas que ya conocen, en virtud de su condición de Apóstol de los Gentiles (cf. 1:5; 12:3), encargado de presentarlos ante el altar de Dios como “oblación santificada por el Espíritu Santo” (v. 15-18). Es de notar la terminología litúrgica o sacrificial con que Pablo se expresa al hablar de su apostolado. Y es que **el apostolado, más aún que la simple vida cristiana** (cf. 12:1; Flp 2:17), **es una como especie de liturgia en que el Apóstol, o mejor, Cristo por él, ofrece los seres humanos a Dios** (cf. 1:9).

Insistiendo en esta idea de que es Apóstol de los Gentiles y de que no quiere trabajar en terrenos roturados ya por otros, entre los cuales está Roma, San Pablo señala

cuál ha sido hasta ahora su campo de acción, que abarca “desde Jerusalén hasta la Iliria” (v.18-21). El mejor comentario a esta afirmación del Apóstol son los capítulos 13-20 del libro de los Hechos. No está claro, sin embargo, si la Iliria o Dalmacia queda incluida en ese su campo de actividad, o debe considerarse como límite exterior. Más probable parece lo primero (cf. Act 20:2). La cita de Is 52:15, que el Apóstol hace en el v.21, pertenece al poema del “Siervo de Yahvé,” refiriéndose el profeta a la estupefacción que experimentarán en el futuro todos aquellos a quienes se predique un Mesías glorioso, sí, pero antes, escarnecido y humillado. De hecho así fue (cf. 1 Cor 1:23); y San Pablo, al ir a predicar a países donde Cristo no ha sido aún anunciado — tal es la ocasión con que hace la cita —, va dando cumplimiento a esa profecía.

Proyectos de viaje, 15:22-33.

²² Por lo cual me he visto impedido muchas veces de llegar hasta vosotros; ²³ pero ahora, no teniendo ya campo en estas regiones, y deseando ir a veros desde hace bastantes años, ²⁴ espero veros al pasar, cuando vaya a España, y ser allá encaminado por vosotros, después de haber gozado un poco de vuestra conversación. ²⁵ Mas ahora parto para Jerusalén en servicio de los santos, ²⁶ porque Macedonia y Acaya han tenido a bien hacer una colecta a beneficio de los pobres de entre los santos de Jerusalén. ²⁷ Y lo han querido así, considerándose deudores suyos, ya que, si los gentiles comunican en los bienes espirituales de ellos, deben ellos servirles con los bienes materiales. ²⁸ Una vez cumplido este oficio, cuando les entregue este fruto, pasando por vosotros me encaminaré a España, ²⁹ y sé que yendo a vosotros, iré con la plenitud de la bendición de Cristo. ³⁰ Os exhorto, hermanos, por nuestro Señor Jesucristo y por la caridad del Espíritu, a que me ayudéis en esta lucha, mediante vuestras oraciones a Dios por mí, ³¹ para que me libre de los incrédulos en Judea y que el servicio que me lleva a Jerusalén sea grato a los santos. ³² Con esto iré alegre a veros, por la voluntad de Dios, y me recrearé con vosotros. ³³ El Dios de la paz sea con todos vosotros. Amén.

San Pablo declara, por fin, cuál es la ocasión inmediata de escribir a los romanos: anunciarles su visita, de paso para España. Ya de mucho tiempo atrás había deseado visitarlos (cf. 1:10-13; Act 19:21); pero sus trabajos en la fundación de nuevas iglesias, “desde Jerusalén hasta la Iliria,” se lo habían impedido (v.22). Ahora, “no teniendo ya campo en estas regiones,” ha pensado dirigirse a España, la nación en el extremo occidental del mundo entonces conocido, y, al pasar, quiere detenerse en Roma para su consuelo y para que desde ahí, nudo central de comunicaciones, le encaminen hacia su nuevo campo de actividades (v.23-24). Lo de “no tener ya campo desde Jerusalén hasta la Iliria” (v.23) no quiere decir que todos los gentiles de esas regiones se hubiesen convertido, sino que, hablando en general, el Evangelio estaba ya suficientemente promulgado en esas regiones, y su misión era la de poner los fundamentos, dejando a sus discípulos el encargo de continuar la obra. Sobre si San Pablo llevó a cabo o no su proyectado viaje a España, ya hablamos al trazar su biografía en la introducción general a las cartas.

Antes del viaje a España — notemos que San Pablo está escribiendo desde Corinto —, ha de realizar todavía otro viaje que le trae un poco preocupado: el viaje a Jerusalén, para llevar a los fieles de aquella iglesia las colectas recogidas en Macedonia y en

Acaya (v.25-32; cf. 1 Cor 16:1-4; 2 Cor 8:1-9:15). Este viaje lo tenemos descrito con bastante detalle en Act 20:1-21:26. San Pablo se había impuesto como una obligación el **organizar estas colectas en favor de la iglesia-madre de Jerusalén** (cf. Gal 2:10), a lo que parece, en bastante penuria (cf. Act 11:29), insistiendo en que si hemos recibido de ella “bienes espirituales,” justo es que la ayudemos “con los bienes materiales” (v.27; cf. 1 Cor 9:11). Desde luego, la acción caritativa del Apóstol no podía merecer sino alabanzas; pero el terreno era delicado. No ya sólo por las dificultades con que en sus viajes había de tropezar por parte de los judíos incrédulos, que continuamente le estaban tendiendo asechanzas para acabar con él (cf. Act 20:3; 21:27-30), sino también porque, incluso los judíos convertidos, le miraban con bastante recelo y había peligro de que rechazasen desdeñosamente esas colectas, desaire que hubiera tenido fatales consecuencias para las relaciones de las iglesias hijas con la iglesia madre (cf. Act 21:18-25). Por eso pide oraciones a los fieles de Roma, “para que el servicio que me lleva a Jerusalén sea grato a los santos” (v.31).

El v.33, con que termina esta perícopa, tiene todas las trazas de un saludo final, como lo encontramos en otras cartas (cf. 1 Cor 16:24; 2 Cor 13:13; Flp 4:23; 1 Tes 4:28; 2 Tes 3:18).

Recomendaciones y saludos, 16:1-24.

¹ Os recomiendo a nuestra hermana Febe, diaconisa de la iglesia de Cencreas, ² para que la recibáis en el Señor de manera digna de los santos y la asistáis en todo lo que le fuere necesario, pues ella ha favorecido a muchos y a mí mismo. ³ Saludad a Frisca y a Aquila, mis cooperadores en Cristo Jesús, ⁴ los cuales, por salvar mi vida, expusieron su cabeza, a quienes no sólo estoy agradecido yo, sino todas las iglesias de la gentilidad. ⁵ Saludad también a la iglesia de su casa. Saludad a mi amado Epéneto, las primicias de Cristo en Asia. ⁶ Saludad a María, que soportó muchas penas por vosotros. ⁷ Saludad a Andrónico y a Junia, mis parientes y compañeros de cautiverio, que son muy estimados entre los apóstoles y fueron en Cristo antes que yo. ⁸ Saludad a Ampliato, a quien amo en el Señor. ⁹ Saludad a Urbano, nuestro cooperador en Cristo, y a Estaquis, mi amado. ¹⁰ Saludad a Apeles, probado en Cristo. Saludad a los de la casa de Aristóbulo. ⁿ Saludad a Herodiano, mi pariente. Saludad a los de Narciso, los que son del Señor. ¹² Saludad a Trifena y a Trifosa, que han pasado muchas penas en el Señor. Saludad a Pérsida, muy amada, que sufrió muchas penas en el Señor. ¹³ Saludad a Rufo, el elegido del Señor, y a su madre, que lo es también mía. ¹⁴ Saludad a Asíncrito y Flegón, Hermes, Patroba, Hermas, y a los hermanos que viven con ellos. ¹⁵ Saludad a Filólogo y a Julia, a Nereo y a su hermana, y a Olimpia y a todos los hermanos que viven con ellos. ¹⁶ Saludaos unos a otros con el ósculo santo. Os saludan todas las iglesias de Cristo. ¹⁷ Os recomiendo, hermanos, que tengáis los ojos sobre los que producen divisiones y escándalos en contra de la doctrina que habéis aprendido, y que os apartéis de ellos, ¹⁸ porque éstos no sirven a nuestro Señor Cristo, sino a su vientre, y con discursos suaves y engañosos seducen los corazones de los incautos. ¹⁹ Vuestra conversión ha llegado a noticia de todos; me alegro, pues, en vosotros, y quiero que seáis prudentes para el bien, sencillos para el mal, ²⁰ y el Dios de la paz aplastará pronto a Satanás

bajo vuestros pies. La gracia de nuestro Señor Jesucristo sea con vosotros.²¹ Os saluda Timoteo, mi colaborador, y Lucio, y Jasón, y Sosípatro, mis parientes.²² Os saludo yo, Tercio, que escribo esta epístola, en el Señor.²³ Os saluda Gayo, huésped mío y de toda la iglesia.²⁴ Os saluda Erasto, tesorero de la ciudad, y el hermano Cuarto.

Después del saludo o bendición con que San Pablo cerró el capítulo anterior, parecía poderse dar por terminada la carta. Faltaban, sin embargo, los saludos personales. A ello sobre todo va a dedicar este capítulo.

Comienza por pedir a los Romanos que presten buena acogida a Febe, diaconisa de la iglesia de Cencreas, que, al parecer, debía trasladarse a Roma por asuntos suyos o de la comunidad de Corinto y a quien Pablo hizo portadora de la carta (v.1-2). *Cencreas* era el puerto oriental de Corinto (cf. Act 18:18). El nombre *Febe* (femenino de *Febo*) era célebre en la mitología griega, lo que indica que esta cristiana debía de ser de origen gentil, pues difícilmente una madre judía habría puesto un tal nombre a su hija. En cuanto al término “diaconisa” (διάκονος), que San Pablo aplica a Febe, no está claro cuál sea su exacto significado. Es el único caso en el Nuevo Testamento en que a una mujer se da este título, aunque puede también citarse al respecto 1 Tim 3:11, conforme a la interpretación que daremos en su lugar. Lo más probable es que tengamos ya aquí el primer indicio de la institución de las *diaconisas*, institución que claramente parece suponerse en la famosa carta de Plinio a Trajano, hacia el año II hablando de los cristianos: .. *ex duabus ancillis, quae ministrae dicebantur, quid esset veri.* (Epist. 10:96). No es fácil concretar cuál era la misión de estas diaconisas. Parece ser que se limitaban a la asistencia a pobres y enfermos, incluyendo también, quizás, ciertos oficios auxiliares en el bautismo de las mujeres.

Después de la recomendación de Febe, San Pablo envía saludos a no menos de veintiséis personas individualmente, aparte otros más en general, como los que envían “a los de Aristóbulo” y “a los de Narciso” (v.3-16; cf. v.10-11). Bastantes de estos nombres son griegos (Andrónico, Apeles, Epéneto..), otros latinos (Ampliato, Aquila, Urbano..), y algunos parece que hebreos (Herodiano, María..). A los que preguntan cómo pudo San Pablo conocer tanta gente de Roma, sin haber estado jamás en ella, podemos responder que a muchos les conocería sin duda personalmente por haberse encontrado con ellos en alguno de sus viajes apostólicos, como es el caso de Prisca y Aquila (cf. Act 18:2), pero a otros es probable que les conociera sólo de oídas, por haberle hablado de ellos alguien que hubiera encontrado en sus viajes. Se ha trabajado mucho por identificar estos nombres con otros encontrados en inscripciones sepulcrales o conocidos por la historia. Así, el caso de Prisca, Ampliato, Urbano, etc. Lo mismo se diga de *Aristóbulo*, nombre frecuente entre los descendientes de Heredes, algunos de los cuales se establecieron en Roma, y de *Narciso*, famoso liberto del emperador Claudio, a quien Agripina hizo morir poco después de subir al trono Nerón, pasando sus cuantiosos bienes al fisco. Es posible que esos cristianos de la “casa de Aristóbulo” y “de la de Narciso” (v.10-n) fuesen esclavos o libertos que pertenecían o habían pertenecido a estos personajes. El problema es delicado, pues la identidad de nombres no supone necesariamente identidad de personas. Tampoco es claro cuándo Prisca y Aquila “expusieron su cabeza” en favor de Pablo (v.4). Es probable que fuese en Efeso, con ocasión del tumulto que estuvo a punto de costar la vida al Apóstol (cf. Act 19:29),- siendo también quizás en esa ocasión cuando Andrónico y Junia fueron “compañeros suyos de cautiverio” (v.7). De ellos dice que eran sus “parientes”

(συγγενείς), y lo mismo vuelve a repetir de otros varios (cf. v. 11.21). No está claro de qué clase de “parentesco” se trata. Desde luego, no parece pueda entenderse simplemente en el sentido de “israelitas,” como en 9:3, pues en ese caso habría que considerar como no judíos a todos los de la lista a quienes no da ese título, lo que resulta absurdo, como vemos en el caso de Prisca y Aquila. Quizás se trate de judíos pertenecientes a la tribu de Benjamín, a la que sabemos pertenecía Pablo (cf. n.i; Flp 3:5). El P. Lagrange, sin llegar tan lejos en busca del tronco común, dice que puede tratarse de “parentesco” en sentido estricto; pero con esa “parentela” oriental extraordinariamente amplia, que incluye centenares de personas, que conservan el recuerdo de su origen común no obstante vivir dispersas por el mundo. Añade aún San Pablo otros detalles respecto de algunos nombres, que no conviene dejar pasar sin un breve comentario. Y así, de Epéneto dice que era “las primicias de Cristo en Asia” (v.5), expresión que parece indicar que había sido el primer convertido de la provincia proconsular de Asia, lo mismo que Estéfanos lo había sido de la de Acaya (cf. 1 Cor 16:15); de Andrónico y Junia dice que eran “muy estimados entre los apóstoles” (v.7), debiendo notar que el término “apóstoles” está tomado en sentido amplio, más o menos como en la *Didaché* (11:3-6), designando simplemente a aquellos predicadores ambulantes, fueran o no de los Doce, que predicaban el Evangelio allí donde no había sido aún predicado (cf. Act 13:1-3). En cuanto a Rufo, de quien habla con especial cariño (v.13), es probable que se trate de un hijo de Simón Cireneo; pues San Marcos, que escribe su evangelio en Roma, dice del Cirineo que era “padre de Alejandro y Rufo” (Mc 15:21), nombrando a los dos, sin otras indicaciones, como personas conocidas en la comunidad de Roma.

Por fin, terminados los saludos, San Pablo exhorta a los fieles romanos a saludarse mutuamente con el “ósculo santo” (v.16), gesto este que es mencionado otras tres veces en sus cartas (cf. 1 Cor 16:20; 2 Cor 13:12; 1Tes 5:26), y que pronto se convirtió en ceremonia litúrgica, como símbolo de unión y caridad ¹²². Es muy de notar la expresión que añade a continuación: “Os saludan todas las iglesias de Cristo.” Y digo que es muy de notar, porque es la única vez en que San Pablo, dirigiéndose a una comunidad particular, dice que *todas* las iglesias la saludan. Testimonio elocuente de la veneración de que San Pablo rodea a la iglesia de Roma, y del lugar preeminente que ésta ocupaba ya en aquella época.

Los v. 17-20 constituyen una especie de digresión, en la que el Apóstol pone en guardia contra aquellos predicadores que ocasionan discordias y apartan de la doctrina tradicional. No se concreta más. Probablemente se trata de los predicadores judaizantes, bien conocidos por otras cartas (cf. 2 Cor 11:13-15; Gal 1:6-7; Flp 3:18-19), que rehusaban reconocer en la fe, separada de la circuncisión y de las obras de la Ley, un principio suficiente de salud, y había peligro de que intentasen difundir también sus doctrinas en Roma, al igual que lo venían haciendo en otras partes. El peligro debía de ser todavía vago e incipiente, pues, en caso contrario, San Pablo hubiera tratado de ello más directamente en su carta. Desde luego, no se trata de los “débiles en la fe” (cf. 14:1), aunque podían también ser causa de discordia, pues a éstos no manda evitarlos, **sino tratarlos con compasión**. La brusca interrupción de pensamiento que supone esta perícopa, a continuación de los saludos, quizá se explique mejor si suponemos que se trata de unas líneas que el Apóstol añade de su propia mano, al igual que solía hacer en otras cartas, y que eran como la firma o señal de autenticidad (cf. 1 Cor 16:21; Gal 6, n; 2 Tes 3:17).

Quedaban aún los saludos por parte de aquéllos que acompañaban a San Pablo, y es lo que tenemos en los v.21-24. La mayoría de estos nombres nos son conocidos también por otros lugares del Nuevo Testamento (cf. Act 13:1; 16:1; 17:5; 20:4; 1 Cor 1:14; 2 Tim 4:20), aunque la correspondencia no siempre es segura. Resulta simpática la mención de este *Tercio*, del que sólo sabemos el nombre y que fue el amanuense del que se valió San Pablo para escribir la carta. También él quiso incluirse entre los que enviaban saludos.

La gran doxología final, 16:25-27.

²⁵ Al que puede confirmaros en orden a mi evangelio y a la predicación de Jesucristo, en orden a la revelación del misterio tenido secreto en los tiempos eternos, ²⁶ pero manifestado ahora, y por medio de las Escrituras proféticas, conforme a la disposición de Dios eterno, dado a conocer a todas las gentes para que se rindan a la fe, ²⁷ al Dios sólo sabio, sea por Jesucristo la gloria por los siglos de los siglos* Amén.

Ya por dos veces San Pablo había como terminado la carta (cf. 15:33; 16:20); pero al acordarse de que faltaban aún los saludos, hubo de continuar. Ahora no queda ya nada por decir. El remate no puede ser más solemne, siendo ésta, entre todas las doxologías que encontramos en el Apóstol, la más elaborada y amplia, verdadero himno a la omnipotencia y sabiduría de Dios en su obra de salvación de los hombres.

Notemos que el tema fundamental de la carta ha sido la exposición de la obra de salud revelada en el Evangelio (cf. 1:16-17), Y Que Pablo deseaba visitar a los fieles de Roma ante todo y sobre todo **“para confirmarlos” en la fe** (1:11; cf. 1 Cor 1:8; 1 Tes 3:2). Pues bien, éstas son precisamente las ideas que se recogen en esta doxología. A la predicación de la obra de salud llama San Pablo “su evangelio” o, lo que es equivalente, “predicación que tiene por objeto a Jesucristo” (v.25); y dice que esta obra de salud ha sido un “misterio” tenido en secreto por Dios desde la eternidad ¹²³, escondido en la penumbra de la antigua revelación y manifestado ahora abiertamente con la venida de Jesucristo al mundo y la consiguiente predicación de los apóstoles (cf. 1:5; 3:21; 10:15), a fin de llevar todas las gentes a la obediencia de la fe. La expresión “por medio de las Escrituras proféticas” (v.26) parece querer dar a entender que la Escritura sirve como de instrumento a los apóstoles en su predicación para mejor dar a conocer el misterio de Cristo (cf. 1:2; 3:21; 4:23; 15:3-4). A Dios, pues, que “puede confirmaros” en la fe (v.25) y que ha concebido un plan tan “sabio” de salvación (v.27; cf. 11:33), sea la “gloria por los siglos de los siglos.” Y sea esa gloria “por Jesucristo,” que ha sido el instrumento de salvación, y que ha de ser nuestro mediador ante Dios.

⁸⁵ La expresión “de fe en fe” (ἐκ πίστεως εἰς πίστιν) ciertamente es oscura. Probablemente es una expresión enfática para indicar permanencia o continuidad progresiva, parecida a “de vigor en vigor” (Sal 84:8), “de gloria en gloria” (2 Cor 3:18); cosa que, además, parece pedir la frase siguiente: “el justo por la fe vivirá.” De hecho, San Pablo insistirá en que el hombre, una vez “justificado,” debe continuar viviendo en la fe (cf. 1 Cor 13:13; 16:13; 2 Cor 1:24; 5:7; Gal 2:20; 5:6; Col 1:23; 2:7; 1 Tim 2:15). La cita “el justo por la fe vivirá” es de Hab 2:4. De nuevo encontramos esta misma cita en Gal 3:11 y Heb 10:38. No está claro si “por la fe” ha de unirse a “justo” (*el justo por la fe*) o a “vivirá” (*por la fe vivirá*). Gramaticalmente ambas cosas son posibles, y también dan sentido dentro de la doctrina paulina, puesto que, según San Pablo, es gracias a la fe como adquirimos la justicia (justo por la fe) y es también gracias a la fe como permanece y se desarrolla en nosotros la vida divina hasta que lleguemos a la gloria celeste (vivirá por la fe). El contexto del pasaje de Habacuc favorece esta segunda opinión. Se refería el profeta a que, si los israelitas tenían fe en la palabra de Dios, por esa su fe se mantendrían en la vida y no sucumbirían ante la invasión caldea. San Pablo, sin salirse del significado de “salvación por la fe,” da al texto una amplitud mucho mayor, refiriendo esa salvación no ya a la vida ante el peligro de enemigos, sino a la vida en su plenitud, a la vida sobrenatural, que viene de Dios, la que lleva dentro el

alma justa y que constituye al hombre en un nuevo modo de existir, cuyo remate será la gloria eterna. Da, pues, al texto de Habacuc un sentido más “pleno” del que parece tener, en su sentido literal, en el pasaje profético (cf. Act 1:20; 2:25; 3:22; 28:25). — 87 Como final de lista pone San Pablo el pecado de “aplaudir el mal,” pecado que bajo ciertos aspectos puede considerarse como el colmo de la depravación moral, máxime teniendo en cuenta que los que así aplauden “conocen la sentencia divina de que son dignos de muerte los que hacen tales cosas” (v-32). No parece que la expresión “dignos de muerte” haya de interpretarse como alusión concreta a la muerte temporal o a la muerte eterna, cosas en que, a buen seguro, no pensaban los gentiles, sino que deberá tomarse más bien en su sentido genérico de castigo máximo (cf. Prov 5:14), que en los tribunales humanos es la pena de muerte, y de una u otra forma, a juicio de los mismos gentiles, ha de tener su correspondencia en el tribunal de Dios, como el mismo San Pablo concretará luego en 2:14-16. La Vulgata y algunos códices griegos tienen otra lección: “Qui cum iustitiam Dei cogno-vissent, non intellexerunt quoniam qui talia agunt, digni sunt morte; et non solum qui ea faciunt, sed etiam qui consentiunt facientibus.” Probablemente esta lección surgió tratando de evitar la dificultad de cómo los gentiles conocían la sentencia divina de que eran “dignos de muerte” los que hacían tales cosas. — 88 Al hablar San Pablo de gentiles que cumplen “naturalmente” las prescripciones de la ley (v.14), no quiere decir que cumplan esas prescripciones con las solas fuerzas naturales, sin la ayuda de la gracia, sino de que las cumplen guiados por la razón natural, sin la ayuda de ninguna ley escrita positiva, cual la tenían los judíos. Es decir, que no contraponen “naturaleza” a “gracia,” sino “ley natural” a “ley mosaica.” De otros pasajes, particularmente del c.7 de esta misma carta a los Romanos, se deduce que, según San Pablo, ni los judíos con ley mosaica ni los gentiles con ley natural podían *obrar íntegra y constantemente el bien* sin el auxilio de la gracia de Jesucristo. Y esto para actos honestos de orden natural, pues para actos sobrenaturales, que conduzcan a la vida eterna, incluso para el comienzo mismo de la fe, la gracia es absolutamente necesaria (cf. 2 Cor 3:5; Ef 2:8; Flp 2:13). El hecho mismo de que aquí ponga en manos de Jesucristo el juicio de judíos y gentiles (V.16), parece dar a entender que dependen ya de El en el obrar. — 89 *Ant. iud.* 4:8:10. — 90 Vestigios de estos florilegios, para uso de catequistas y predicadores, los podemos ver también en otros lugares (cf. 1 Cor 2:9; 3:19-20). Cree Dodd que esta *Biblia*, llamémosla así, de la Iglesia primitiva incluiría textos que podríamos agrupar, a juzgar por las citas neo-testamentarias, en tres capítulos: *apocalípticos*, tomados sobre todo de Joel (cap. 2-4), Zacarías (cap. 9-14), Daniel (cap. 7 y 12) y Malaquías (cap. 3:1-5); *nuevo Israel*, tomados de Oseas (2:1-25); Isaías (6:1-9; 7:u; i-io; 29:9-14; 40:11), Jeremías (13:10-34), Y Habacuc (cap. 1-2); *persona y obra de Jesús*, tomados principalmente de Isaías (cap. 42 y 52-53) Y de los Salmos (cf. C. H. Dodd, *According to the Scriptures*, London 1953; L. Cerfaux, *Vestí-ges d'un Florilège dans 1 Cor 1:18-3:23?* Rec. L. Cerfaux, Gembloux 1954, p.319-332). — 91 Cf. M. J. Lagrange, *Épître aux Romains* (París 1916) p.77-78: “On peut aussi se de-mander (v.25-20) ce qu'est la justice de Dieu? justice attribut ou justice communiquée?.. 11 reste done que c'est dans les deux cas la justice de Dieu communiquée, celle dont parle l'apôtre au v.21. C'est d'ailleurs au v.21 que la question est tranchée d'avance. On ne peut voir aux v.25-26 la justice de Dieu attribut si on ne la trouve aussi dans le v.21.” — 92 Esto no quiere decir que antes del Evangelio no hubiera hombres justos y gratos a Dios, como fueron los patriarcas y profetas; pero no lo eran independientemente de la obra de redención que había de realizar Jesucristo. — 93 Cf. Conc. *Trid.* ses.6 c.7: D 799. — 94 Cf. Plutarco, *Pompeius* 24; Flavio Josefo, *Anf. iud.* 12:2:3. Lo mismo se diga de ἀπολυτρόω; cf. Platón, *Leges* 9193; Filippo DE Maced. (Demóstenes, 159,15). — 95 Cf. S. Lyonnet, *La soteriología paulina: Introd. a la Biblia* (Robert-Feuillet), II, (Barcelona 1965) p.746-787; *De peccato et redemptione* (Roma 1972); L. Sabourin, *Redención sacrificial* (Bilbao 1969). — 96 Cf. P. Benoit: *Rev. Bibl.* 80 (1973) P-434 (reseña de una obra de Lyonnet). — 97 Cf. F. Prat, *La théologie de S. Paul I* (París 1934) p.504-507. — 98 No entramos en dificultades de detalle respecto a construcciones gramaticales en esta perícopa. San Pablo, como es frecuente en él, va a la idea, y necesitamos adivinar frases que quedan sobrentendidas. Es particularmente difícil, bajo este aspecto, el inciso “aunque no ante Dios” del v.2. Probablemente debería completarse así: Si fue justificado por las obras, tendrá motivos de gloriarse (en general, lo mismo ante Dios que ante los hombres); ahora bien, sabemos que nada tiene de qué gloriarse ante Dios (nada se dice de si tiene ante los hombres, ya que no hace al caso), pues dice la Escritura: “Creyó Abraham a Dios..” — 99 F. Prat, *La théologie de S. Paul, II* (París 1937) P-256. A este propósito podemos recordar aquí la explicación de Tomás, de corte puramente teológico. Ante la dificultad de cómo la resurrección podía influir en nuestra justificación, dado que Cristo no estaba ya en estado de merecer, Santo Tomás se inclina a otra clase de causalidad, que él llama “a modo de eficiencia,” y que hay que poner en la muerte y resurrección de Cristo, lo mismo que en todas las demás acciones y pasiones, por ser su humanidad instrumento de la divi-nidad (cf. Corom. in Rom. 4.251. — 100 L. Cerfaux, *Itinerario espiritual de S. Pablo* (Barcelona 1968) p.75 — 101 Hay algunos autores, como Freundorfer y Cerfaux, que creen encontrar la apódosis en el mismo v.12: “así como por un hombre.. así también (ΚΥ ΟΥΤΩΣ) la muerte pasó.” Pero hemos de decir que, en ese caso, la partícula griega suele ser ούτοσκόσα, cosa que también vemos hace Pablo (cf. 5:15.18.19; 11:30). Además, supuesta esa construcción gramatical, perdemos el paralelismo antitético *Adán-Cristo*, que tan claro aparece en todo el pasaje (cf. v.15-19). — 102 Cf. G. Wagner, *Das religionsgeschichte Problem von Romer 6:1-11* (Zürich 1962); *Pauline Baptism and the Pagan Mvsteries* (London 1967). — 103 Donde nosotros traducimos “.sepultados por el bautismo en su muerte” (v.4), ligando “muerte” a “bautismo” y dando a la expresión el mismo significado que en el v.3, otros traducen: “. sepultados por el bautismo en orden a la muerte,” ligando “muerte” a “sepultados” y dando a toda la expresión el sentido de que por el bautismo hemos sido sepultados con Cristo (simbolismo directo de la “inmersión”) a fin de morir al pecado. A la objeción de que la muerte es antes que la sepultura, y no la sepultura antes de la muerte, suelen responder con Tomás: “Gorporaliter aliquis prius moritur, et postea sepelitur, sed spiritua-liter sepultura baptismi causat mortem peccati” (*In Rom.* 6:4). — 104 La expresión “muertos a lo que nos tenía sojuzgados” (αποθανόντες εν φ καταχόμεθα) no expresa con claridad si San Pablo está pensando sólo en la Ley o más bien en todo el conjunto que sojuzgaba al “hombre viejo”: colaboración de la carne, el pecado y la Ley. Para el sentido fundamental, la cosa importa poco. La Vulgata lee de otra manera: “nunc autem soluti sumus a lege morifí, in qua detineba-mur, ita ut..” Tampoco esto afectaría fundamentalmente al sentido. — 105 La opinión, hasta no hace muchos años bastante corriente, de considerar esto como alusivo al mismo Pablo, que así habría resumido su experiencia bajo la Ley, hoy ha sido abandonada. — 106 Es un hecho de experiencia, con aplicación también después del bautismo, este despertar de la concupiscencia ante lo prohibido. Conocido es a este respecto el verso de Ovidio: “Nitimur in vetitum semper cupimusque negata” (*Amores* 3:4:17). De modo parecido se expresa también el autor de los Proverbios: “Son dulces las aguas hurtadas, y el pan de tapadillo, el más sabroso” (Prov 9:17).

— 107 Cf., v.gr., Ovidio: “Video meliora proboque, deteriora sequor” (*Metam.* 7:20-21). De parecido se expresa Epiceto: “quod vult non facit, et facit quod non vult” Si Pablo, al describirnos la actividad del “pecado,” comenzó expresándose en el lenguaje del Génesis, ahora se expresa más bien en fórmulas que tienen afinidad con los autores grecorromanos. Sin embargo, como hace notar Cerfaux, “el tema helénico se da en versión judía nacido por la noción de la *carne*, ese poder maligno enraizado en el fondo de nuestros y dominado por la noción de la *carne*, ese poder maligno enraizado en el fondo de nuestros miembros, y del pecado que habita en ella” (L. Cerfaux, *El cristiano en S. Pablo*, Madrid 1965) P-367). — 108 En efecto, la primera proposición: “Lo que a la Ley era imposible,” queda como en suspenso, faltando otra que la complete. Podríamos ordenar así el conjunto: “Lo que a la Ley era imposible..., Dios lo ha hecho posible, enviando a su propio Hijo.. y condenando al pecado..” — 109 Para entender esto mejor, es conveniente que recordemos algunas características más salientes de la terminología antropológica de San Pablo. Son términos en él de uso muy frecuente: *carne*, *cuerpo*, *espíritu*, *alma*..., pero no siempre tomados en el mismo sentido. Concretamente, por lo que se refiere al término “carne” (σάρξ), es corriente el sentido que pudiéramos decir físico o neutral con referencia al elemento corpóreo o *materia carnal* de que está formado el ser humano (cf. Rom 2:28; 2 Cor 12:7; Gal 6:13; Ef 2:11; Col 2:13; en 1 Cor 15³⁹ se habla también de la “carne” de los animales, respecto de los cuales, sin embargo, Pablo suele usar el término κρέας, no σαρξ: Rom 14:21; 1 Cor 8:13), a veces equivalente prácticamente a “cuerpo” (cf. 1 Cor 5:5; 6:16; 2 Cor 4:11; Ef 2:15; 5:29.31; Col 2:1.5) e incluso al “hombre” todo (cf. Rom 3:20; 1 Cor 1:29; 2 Cor 7:5; Gal 1:16). El término “carne” no tiene en estos textos connotación alguna de *carácter moral*, así como tampoco la tiene cuando se usa para designar simplemente la esfera de lo humano y natural en contraposición a la esfera de lo ultraterreno y sobrenatural (cf. Rom 1:3; 4:1; 9:5.8; 11:14; 1 Cor 1:26; 2 Cor 5, 1 6; 11:18; Gal 4:29; Ef 6:5; Fil 3:3; Film 16). Sin embargo, hay otros muchos textos en que el término “carne” connota algo *pecaminoso* y viene a designar prácticamente al hombre que se opone hostilmente a Dios, siendo considerada la “carne” como asiento o instrumento del pecado (cf. Rom 7:14.18.25; 8:3-13; 1 Cor 3:3; Gal 5:13-21; Ef 2:3; Col 2:23). Esta acepción del término “carne” es desconocida en el Antiguo Testamento y, en el Nuevo, aparte de Pablo, aparece en muy pocos casos (cf. Jn 3:6; i Jn 2:16; 2 Pe 2:10; Jds 7-8). Pues bien, si Pablo considera a la “carne” como *pecaminosa*, no es porque la considere mala en sí misma, pues, para Pablo, Dios es el único creador de todo; sino porque es en los apetitos sensibles donde el desorden introducido por el pecado de Adán (cf. Rom 5:12-21) se manifiesta de manera más clara, siendo éstos los que trastornan por completo la armonía de nuestra naturaleza y teniendo casi siempre su parte en el desarreglo de las facultades superiores (cf. Rom 7, 14-23). Intimamente relacionado con el término “carne” es el de “cuerpo” (σώμα), términos usados a veces como equivalentes (cf. 1 Cor 6:16; 2 Cor 4:10-11; 1 Cor 5:3 = Col 2:5), con la diferencia de que Pablo nunca da al término “cuerpo” sentido peyorativo, sino que más bien habla de él con respeto e incluso dice que será transformado en “cuerpo” glorioso (cf. 1 Cor 6:13-20; 15:44; Fil 3:21), cosa que nunca dice de la “carne.” Podríamos resumir diciendo que, para Pablo, el término “cuerpo” tiene sentido neutral y designa esa *realidad visible* bajo la cual se manifiesta la persona humana; mientras que el término “carne” tiene más bien, al menos en muchos casos, sentido religioso y designa el *modo de ser* del hombre con relación al plan salvífico de Dios. Por lo que respecta al término “espíritu” (πνεῦμα), que Pablo suele contraponer al de “carne” (cf. Rom 8:4-9; Gal 5:16-25) y a veces, lo mismo que el de “carne,” designa también al hombre todo (cf. Gal 6:18; Fil 4:23), su sentido fundamental, mírese desde perspectiva griega o desde perspectiva semita, es el de principio vital y como sede de nuestras manifestaciones afectivas e intelectuales (cf. 1 Cor 2:11; 16:18; 2 Cor 2:13). Afin al concepto de “espíritu” es el de “alma” (ψυχή), que Pablo usa también con frecuencia (cf. Rom 2, 9; 16:4; 2 Cor 1:23; 12:15; i Tes 2:8), y a veces yuxtaponiéndolo al de “espíritu” (cf. i Tes 5:23; 1 Cor 2:14-15; 15:44; Heb 4:12), con lo que está dando a entender que establece cierta diferencia entre ambos términos. Parece ser que, para Pablo, el concepto de “espíritu” es más elevado que el de “alma,” acercándose bastante (cf. 1 Cor 2:11) al *vouç* (“inteligencia”), délos griegos, término que estaba entonces muy en uso y que también Pablo emplea con frecuencia (cf. Rom 1:28; 7:23.25; 12:2; Ef 4:17.23; Fil 4:7); sin embargo, como advierte L. Cerfaux, se distinguiría de *voüç* en cuanto que “el *espíritu* designa no solamente la parte superior del hombre, como la *inteligencia*, sino que connota una *presencia activa* del Espíritu Santo” (*Itinerario esp. de S. Pablo*, Barcelona 1968, p.112). En otras palabras, bajo el término “espíritu” Pablo estaría aludiendo a esa parte más íntima y elevada del hombre, que sirve como campo de acción del Espíritu Santo, que es quien nos convierte en creaturas nuevas (cf. Ef 3:16-19; 4:23-24; 1 Cor 2:15), hasta el punto de que a veces es difícil saber si Pablo está hablando del “espíritu” del hombre o del “Espíritu” de Dios actuando en el hombre (cf. Rom 8:1-11). — 109* Algunos autores, siguiendo a San Juan Crisóstomo, entienden esa “muerte” del cuerpo con referencia a nuestra muerte mística en el bautismo (cf. 6:4-6), que el Apóstol afirmaría ser también efecto de la presencia de Cristo en nosotros; sin embargo, dado que en el v.11 se habla de la muerte corporal, parece que en ese mismo sentido debe entenderse la expresión del v.10. En cuanto a la expresión “a causa de la justicia,” tampoco es clara. Muchos autores la entienden en sentido causal, en paralelismo con “por el pecado,” atribuyendo a la justicia que Dios nos confiere (cf. 1:17; 3:21) el ser causa o raíz de la vida espiritual; sin embargo, parece más en consonancia con el contexto el sentido final, conforme hemos interpretado nosotros. Ni hay por qué urgir el paralelismo, pues cada cosa debe interpretarse según su naturaleza; y no es lo mismo “pecado” que “vida,” la cual se nos confiere en orden a producir algo (cf. 6:11-13; 7-4). — 110 Es posible que haya aquí una alusión al *Padruestro*, la oración cristiana por excelencia, que nos enseñó el mismo Jesucristo (cf. Lc 11:1-4). San Pablo antepone a la palabra “Padre” el término correspondiente arameo “Abba,” y lo mismo hace San Marcos al referirnos la oración de Jesucristo en Getsemaní (Mc 14:36). Es éste un término arameo popular, que significa “padre,” pero en un sentido menos solemne. Probablemente se trata, como sucede con otras fórmulas (cf. 1 Cor 14:16; 16:22), de antiguas reminiscencias conservadas en oraciones litúrgicas, que se resistían a desprenderse de esas palabras primitivas que, aunque en lengua extraña, tanto decían al corazón cristiano. Sobre esta invocación a Dios como “Abba,” cf. J. Jeremías, *Le message central du Nou-veau Testament* (Paris 1966) p.y-29. — 111 Cf. A. Viard, *Expectatio creaturae*: Rev. Bibl. 59 (1952) 337-354; A. M. Dubarle, *Le gémissement des créatures dans l'ordre du cosmos*: Rev. Se. phil. et théol. 38 (1954) 445-465. — 112 Conviene advertir que en el texto original griego (..τοῖς ἀγαπῶσιν τον Θεόν πάντα συνεργεῖ sis αγαθόν ..) no está claro cuál sea el sujeto de συνεργεῖ. Nosotros hemos traducido “hace concurrir,” suponiendo que sea Dios, sujeto implícito fácil de sobrentender. Así interpretan la mayoría de los Padres griegos, y así parecen exigirlo las proposiciones siguientes (v.2Q-30), enlazadas íntimamente a ésta, y en las que el sujeto implícito es ciertamente Dios. La Vulgata traduce: “. diligētibus Deum omnia cooperantur in bonum,” suponiendo que el suje-

to sea πάντα. El sentido fundamental no cambia; pues si las cosas aun las adversas (tribulaciones, pobreza, muerte...), acaban por ser provechosas al cristiano, es debido no a ellas mismas, que nada podrían hacer en orden a nuestra salud, sino a la acción providencial de Dios, que todo lo dirige a nuestro bien, haciendo que nos resulten útiles. Tampoco cambiaría gran cosa el sentido si traducimos “coopera con nosotros en todas las cosas,” en vez de “hace concurrir o cooperar con nosotros todas las cosas.” Esta última traducción, dando a συνεργεί valor causativo, parece estar más en consonancia con el acusativo πάντα, y no ἐν παντί. — 113 Algunos críticos han pretendido desvirtuar el valor de este testimonio, puntuando la frase de otra manera: “. según la carne procede Cristo. El que está por encima de todas las cosas, Dios, [sea] bendito.”; o también: “. por encima de todas las cosas. Dios [sea] bendito.” En uno y otro caso, la doxología o alabanza no estaría dirigida a Cristo, sino a Dios Padre, como es frecuente en San Pablo (cf. 1:25; 11:36; 2 Cor 11:31; Gal 1:5; Ef 3:21). La cuestión no puede resolverse a base de *crítica textual*, pues es sabido que los antiguos manuscritos griegos, de los que depende nuestro texto actual, estaban sin puntuación. Hay que resolverla, pues, a base de examinar texto y contexto. Pues bien, el contexto pide que consideremos esa doxología como dirigida a Cristo, ya que, al señalar San Pablo que Cristo es de procedencia judía “según la carne,” está dando a entender claramente que hay en El algo más que la naturaleza humana, que es precisamente lo que especifica, como segundo miembro de la antítesis, en la doxología. Añadamos que una doxología como enunciado, absoluto, sin ligar gramaticalmente con lo que precede, sería caso único en San Pablo (cf. 1:25 ; 11:36), quien, por lo demás, nunca antepone “Dios” a “bendito,” sino viceversa, dando al predicado el lugar de relieve (cf. 2 Cor 1:3; Ef 1:3). Ni conviene omitir que una doxología al Padre apenas encajaría en este contexto, pues no enumera San Pablo las prerrogativas de Israel con espíritu de júbilo, que provoca las doxologías, sino como amargo contraste entre los privilegios y la actual incredulidad. Al contrario, aplicándola a Cristo, todo resulta normal y obvio en la frase. También Cullmann, en su “Cristología del Nuevo Testamento,” juzga preferible unir “Dios” a “Cristo” por razones objetivas de estilo. Ciertamente que San Pablo suele reservar para el Padre el nombre de “Dios” (cf. 15:6), pero eso no impide que en ocasiones lo aplique también a Cristo (cf. Flp 2:6; Tit 2:13); y en este caso ese testimonio explícito había venido como madurándose en su espíritu con las exposiciones jubilosas anteriores (cf. 8:35-39). — 114 El sentido exacto de este texto de Malaquías citado por San Pablo ha sido muy discutido. Literalmente habría que traducir: “Amé a Jacob y odié (ἐμίσησα) a Esaú”; sin embargo, ese “odié” puede también traducirse por “he amado menos,” conforme al modo de hablar entre los semitas (cf. Gen 29:30-31; Dt 21:15-17; Lc 14:26 = Mt 10:37). En caso de retener su significación de “odié,” es evidente que no puede referirse a la conducta de Dios para con Esaú *antes ya de que naciera* y de que hubiera obrado nada bueno o malo, que es la situación que venía considerando San Pablo (v.11-ia); más bien habría de referirse a una situación posterior, supuesto ya el pecado de Esaú. De hecho, ése parece ser el sentido en el contexto del pasaje de Malaquías, quien se refiere, más bien que a Esaú y a Jacob, a los dos pueblos procedentes de ellos, el de los edomitas, o descendientes de Esaú, y el de los israelitas, o descendientes de Jacob. Lo que el profeta trata de hacer notar es la diversa actitud de Dios para con los dos pueblos hermanos; pues, aunque ambos fueron pecadores, *perdona misericordiosamente* a Jacob en atención a la elección que había hecho de él, y *castiga justamente* a Esaú haciéndole desaparecer como nación. Ese sería también el sentido en la cita de San Pablo, quien se apoyaría en este texto de Malaquías para hacer ver que los sentimientos de Dios hacia Esaú y Jacob, con preferencia de éste sobre aquél, continuaron hacia los dos pueblos descendientes de ellos. En otras palabras, lo que San Pablo vendría a indicar es que, en ausencia de cualquier mérito, Dios es dueño de sus preferencias (texto del Génesis); y en igualdad de deméritos, Dios es dueño de sus misericordias (texto de Malaquías). — 115 La expresión maduros para la perdición (κατηρητισμένα εἰς ἀπώλειαν) indica simplemente el hecho, sin especificar quién los ha puesto en ese estado. Sin embargo, debemos concluir que ciertamente no ha sido Dios, como pediría una aplicación estricta de la imagen del alfarero, pues en ese caso no tendría sentido lo de que “*los soportó* con mucha longanidad.” Deben, pues, haber sido ellos mismos, con sus pecados, los que “se han preparado para la perdición,” como el mismo San Pablo concretará en el capítulo 10, al afirmar que, si muchos judíos han quedado fuera del Evangelio, es únicamente por su culpa, pues no quisieron aceptar la salud que se les ofrecía. — 116 La frase que nosotros hemos traducido “¿cómo creerán sin haberle oído?” (πὸς π-στεύουσιν οὐ οὐκ ἤκουσαν) traducen otros: “¿cómo creerán sin haber oído de El?” Esta interpretación conservaría más pura la gradación o climax, pero no sabemos de ningún otro ejemplo en la prosa helenística donde el giro ἀκούειν τίς ἐκὼν ἢ ἀκούειν περὶ τινός. De hecho, todas las antiguas versiones han traducido en el primer sentido, y lo mismo la Vulgata latina: “quomodo credent ei, quem non audierunt?” Por lo demás, también con esa interpretación la frase conserva perfecto sentido. San Pablo sabe, como muy bien hace notar el P. Lagrange, que no son muchas las personas todavía con vida que hayan oído directamente a Cristo, y precisamente por eso se pregunta en seguida: “¿Y cómo oirán, si nadie les predica? ¿Y cómo predicarán, si no son enviados?” — 117 Que San Pablo cite Dt 32:21 e Is 65:1, refiriéndolos al ingreso de los gentiles en la Iglesia (v.19-20), es claro; también es claro que de Is 65:1 separa Is 65:2, refiriendo este último texto a los judíos (v.21). Pero ¿es ése el sentido que tienen dichos textos en el contexto histórico de donde están tomados? La respuesta no es fácil. Creemos que el texto de Dt 32:21 se refiere a los pueblos paganos (asirios y caldeos) que Dios enviará sobre Israel para castigo de sus rebeldías. Ellos son el “no pueblo” y “pueblo insensato,” a quienes, como a todo lo no judío, Israel consideraba muy inferiores, y de los que Dios se valdrá para castigar a Israel, a fin de excitar en éste la emulación al verse pospuesto a ellos por su Dios. Ese sería su sentido literal histórico. Mas en la intención de Dios, como aquí nos revela San Pablo, esas expresiones tendrían un alcance mucho mayor, indicando no sólo aquel hecho concreto, sino su norma de obrar respecto a judíos y gentiles, norma que tendría su expresión suprema en los tiempos mesiánicos con la entrada de los gentiles en la Iglesia, que sirven de emulación a los judíos, quedados fuera (cf. u,u). Algo parecido habría que decir del texto de Is 65:1-2. Creemos que el profeta está refiriéndose a los judíos, sus contemporáneos, rebeldes a Yahvé, a pesar de que El les está tendiendo continuamente las manos.. Ese sería su sentido literal histórico. Y lo que el profeta decía de los judíos sus contemporáneos, San Pablo no tiene inconveniente en aplicarlo a los judíos de tiempos de Cristo (v.21); más aún, no tiene inconveniente en hacer una división en el texto de Isaías separando la primera parte, que aplica a la conversión de los gentiles (v.20), interpretando las expresiones “los que no me buscaban” y “los que no preguntaban por mí” en función del “no pueblo” y “pueblo insensato” de Dt 32:21, que acababa de citar. Y es que, para San Pablo, las palabras de Isaías, además de referirse al caso concreto de los judíos contemporáneos del profeta, tienen una significación más amplia, con referencia especial a la época mesiánica. Por lo que respecta a los judíos (v.21), vemos que así hace también con otros textos del profeta (cf. Act 28:26); y por lo que respecta a la aplicación a los genti-

les (v.2o), haría uso del mismo principio que en la cita de Dt 32:21, viendo en el texto de Isaías no sólo el hecho concreto a que alude el profeta, sino la manera de obrar de Dios en la distribución de sus gracias. Que el profeta tratara de judíos o de gentiles, era cosa para San Pablo indiferente; lo que le importaba hacer notar era que Dios se ofrecía a los que no le buscaban y podía ser hallado de ellos, exactamente como había de suceder en el caso de los gentiles en los tiempos mesiánicos — 118 Ya desde tiempos de Orígenes han venido haciendo notar los intérpretes lo extraño del símil paulino, pues la práctica agrícola es la de injertar plantas fértiles en plantas silvestres, pero no viceversa. Algunos autores aducen en defensa de San Pablo ciertos testimonios de escritores antiguos, como Columela y Paladio, por los que sabemos que también esa práctica que parece suponer el Apóstol era conocida en Oriente, estando destinada a dar nueva vida a plantas fértiles ya viejas. Sin embargo, no parece que San Pablo piense en eso. Además, la comparación fallaría por otro lado, pues la planta silvestre tiene su mérito, dando nuevas fuerzas al tronco, cosa que en este contexto San Pablo no trata de afirmar de los gentiles. Lo más sencillo es suponer que el Apóstol toma la imagen un poco en abstracto, con libertad para modificar detalles de la realidad agrícola si así consigue mejor su finalidad, que es únicamente la de hacer sensible el plan realizado por Dios con judíos y gentiles. — 119 Gf. G. Baum, *The Jews and the Gospel* (London 1961) p.257-258. — 120 Algunos autores antiguos, relacionando este pasaje paulino con Lc 21:24: “Jerusalén será hollada por los gentiles hasta que se cumplan los tiempos de las naciones,” creían poder deducir de modo seguro que la conversión de los judíos no tendría lugar hasta finales del mundo. En efecto, daban por supuesto que la expresión *hasta que se cumplan los tiempos de las naciones* aludía al fin del mundo, y que el castigo material contra Jerusalén y los judíos anunciado por Jesucristo se correspondía cronológicamente con el endurecimiento o incredulidad de que habla San Pablo. Sin embargo, no consta de la verdad de esas premisas. La frase “hasta que se cumplan los tiempos de las naciones” no es clara. Desde luego, parece cierto que se alude en ella a un período más o menos prolongado de predominio o florecimiento de los gentiles sobre los judíos, pero no se dice que ese período haya de durar hasta el fin del mundo. La creencia popular, tan arraigada durante siglos, de considerar *perpetuo* el castigo al pueblo judío, sin posibilidad de poder volver a formar un hogar propio, parece que tuvo su origen, más que en las frases bíblicas, en el hecho de los continuos fracasos para la reconstrucción del templo a partir ya de Juliano el Apóstata. Tampoco se afirma nunca, al menos de manera explícita, el sincronismo entre castigo material de dispersión por el mundo, a que parece referirse directamente San Lucas, y endurecimiento o incredulidad, a que alude San Pablo. Como es sabido, el 14 de mayo de 1948 fue proclamado el nuevo Estado de Israel en Palestina, y los judíos consideran terminado su destierro, como terminó el de Egipto y como terminó el de Babilonia. En el preámbulo mismo de la Constitución del nuevo Estado se leen estas solemnes palabras: “Nosotros, el pueblo de Israel, humildemente damos las gracias a Dios todopoderoso por habernos librado de la pesada carga del exilio y habernos reintegrado a nuestro antiguo hogar.” — 121 Sobre el origen y significado de este término “cuerpo” aplicado a la Iglesia, tratamos ampliamente en la introducción a la carta a los Efesios. — 122 Gf. San Justino, I *Apol* 65; tertul., *De orat*, 18; san cirilo jerosol., Caí. 23. — 123 Este término “misterio,” designando el plan eterno de Dios de salvar al mundo por medio de la fe en Jesucristo, no había sido empleado anteriormente por San Pablo en la carta; lo usa, sin embargo, en otras ocasiones, particularmente en las cartas de la cautividad (cf. 1 Cor 2:7-10; Ef 3:3-10; Col 1:25-27; 2:2-3). En cuanto a la expresión “mi evangelio” (v.25), había sido usada ya por el Apóstol en 2:16, y de modo parecido se expresa en otros lugares (cf. 1 Cor 15:1; 2 Cor 4:3; 1 Tes 1:5; Gal 1:11; 2:2; 2 Tim 2:18). Evidentemente se refiere al “evangelio” o buena nueva mesiánica que él predica. Este “evangelio” es fundamentalmente el mismo que predicaban los demás apóstoles (cf. 1 Cor 15:1-11; Gal 2:2-10), aunque no cabe duda que, en la predicación de Pablo, el anuncio de esa buena nueva va marcado de un matiz especial, resaltando de modo singular la unión de gentiles y judíos en Cristo, derribado el muro de separación entre ambos pueblos (cf. Act 21:20-25). Es la doctrina que ha expuesto también en esta carta (cf. 3:21-31), Y en la que pide a Dios que sean “confirmados” o consolidados los fieles de Roma.

Nota a La Segunda Edición.

Escribíamos lo anterior en 1965, al presentar la primera edición de nuestro comentario. Hoy, al presentar la segunda edición en dos volúmenes, volvemos a hacer las mismas observaciones. Queremos que ellas sirvan de pauta al lector, mostrándole anticipadamente desde un principio la orientación de todas nuestras exposiciones. Añadiremos únicamente que el comentario ha sido retocado y ampliado bastante, no ya sólo en determinados pasajes concretos importantes, como 0.15 de Hechos o 5 de Romanos o 15 de 1.^a a Corintios, sino sobre todo en las introducciones, procurando situar adecuadamente cada uno de los escritos bíblicos y ofreciendo, en visión de conjunto, sus temas más significativos.

Salamanca, 18 de mayo de 1975, festividad de Pentecostés.

El Autor. Abreviaturas.

Libros de la Biblia.

Abd	Abdías.	Gal	Gálatas.	Neh	Nehemías.
Act	Hechos	Gen	Génesis.	Núm	Números.
Ag	Ageo	Hab	Habacuc.	Os	Oseas.
Am	Amos.	Heb	Hebreos.	Par	Paralipómenos .
Ap	Apocalipsis.	Is	Isaías.	Pe	Pedro.
Bar	Baruc.	Jds	Judas.	Prov	Proverbios.
Cant	Cantar de los C.	Jdt	Judit.	Re	Reyes.
Gol	Colosenses.	Jer	Jeremías.	Rom	Romanos.
Cor	Corintios.	Jl	Joel.	Rut	Rut.
Crón	Crónicas.	Jn	Juan.	Sab	Sabiduría.
Dan	Daniel.	Jos	Josué.	Sal	Salmos.
Dt	Deuteronomio.	Jue	Jueces.	Sam	Samuel.
Ecl	Eclesiastés.	Lam	Lamentaciones.	Sant	Santiago.
Eclo	Eclesiástico.	Le	Lucas.	Sof	Sofonías.
Ef	Efesios.	Lev	Levítico.	Tes	Tesalonicenses.
Esd	Esdras.	Mac	Macabeos.	Tim	Timoteo.
Est	Ester.	Mal	Malaquías.	Tit	Tito.
Ex	Éxodo.	Me	Marcos.	Tob	Tobías.
Ez	Ezequiel.	Miq	Miqueas.	Zac	Zacarías.
Flm	Filemón.	Mt	Mateo.		
Flp	Filipenses.	Nah	Nahum.		

Abreviaturas de revistas y libros.

AAS.	Acta Apostolicae Sedis.
AASOR.	Annual of the American Schools of Oriental Research.
AOT.H.	Gressmann, Altorientalische Texte (Berlín 19262).
AtAB.	Alttestamentliche Abhandlungen.
ATAT.	H. Gressmann, Altorientalische Texte zum Alten Testament (Berlín 19262).
BASOR.	Bulletin of the American Schools of Oriental Research.
BB.	Bonner Biblische Beitrage.
Bi.	Bíblica.
BS.	Biblische Studien.
BZ.	Biblische Zeitschrift.
CAP.	Charles, Apocrypha and Pseudoepigrapha, 2 vols. (Oxford 1913).
CB	Berolinense. Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhundert (Lcipzig 189755).
CBi.	Century BibLc.
CBQ.	Catholic Biblical Quarterly.
CBSC.	Cambridge Bible for Schools and Colleges.
CE.	Catholic Encyclopedia.
CIC.	Codex Iuris Canonici.
Cis.	Corpus Inscriptionum Semiticarum.
CivCatt.	Civiltá Cattolica.

CSEL.	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum (Viena).
CSS.	Cursus Scripturae Sacrae.
CT.	Ciencia Tomista.
DAC.	Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne.
DAFC.	Dictionnaire Apologétique de la Foi Catholique.
DB.	Dictionnaire de la Bible (Vigouroux).
DBS.	Dictionnaire de la Bible (Supplement).
DTC.	Dictionnaire de Théologie Catholique.
Dz.	Denzinger.
EB.	Enchiridion Biblicon.
EBCB.	Cheyne-Black, Encyclopedía Bíblica.
EHAT.	Exegetisches Handbuch zum Alten Testament.
ER.	Études Religieuses (París).
EREH.	Hastings, Encyclopedia of Religion and Ethics.
ERS.	Lagrange, Études sur les Religions Sémitiques (París1903).
EstBib.	Estudios Bíblicos.
ETL.	Ephemerides Theologicae Lovanienses.
HDB.	Hastings, Dictionary of the Bible.
ICC.	International Critical Commentary.
JAOS.	Journal of the American Oriental Society.
JBL.	Journal of Biblical Literature.
JE.	Jewish Encyclopedia.
JTS.	Journal of Theological Studies (Oxford).
KAT.	Kommentar zum Alten Testament.
KHK.	Kurzer Handkommentar zum Alten Testament.
KIB.	Keilinschriftliche Bibliothek.
KTW.	Kittel, Theologisches Wörterbuch.
LTK.	Lexicón für Théologie und Kirche.
MGC.	Moulton-Geden, Concordance to Greek NT.
NP.	Novum Psalterium (Pontificio Instituto Bíblico).
NRTh.	Nouvelle Revue Théologique.
NtAb.	Neutestamentliche Abhandlungen.
PG.	Migne, Patrología Graeca.
PL.	Migne, Patrología Latina.
RA.	Revue Apologétique.
RB.	Revue Biblique.
RHPR.	Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuse.
RSPT.	Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques.
RSR.	Recherches de Science Religieuse.
RT.	Revue Thomiste.
Sal.	Salmanticenses.
SB.	Srack-Billerbeck, Kommentar zum NT aus Talmud und Midrasch.
SC.	Studia Catholica (Universidad de Nimega).
SPIB.	Scripta Pontificii Instituti Bíblica.
SSCC.	Migne, Scripturae Sacrae Cursus Completus.

ST.	Summa Theologica de Tomás.
Std.	Studies.
StKr.	Theologische Studien und Kritiken.
TG.	Théologie und Glaube.
TQ.	Theologische Quartalschrift (Tubinga).
TS.	Texts and Studies.
VD.	Verbum Domini.
Vg.	Vulgata.
WC.	Westminster Commentaries.
ZATW.	Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft.
ZKT.	Zeitschrift für katholische Théologie.
ZLG.	Zorell, Novi Testamenti Lexicón Graecum.
ZNTW.	Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft.

CE, 2005