

CB
128

**O. FLICHY, M. BERDER, P. LÉONARD,
G. BILLON, C. TASSIN, Y.-M. BLANCHARD**

Relecturas de los Hechos de los Apóstoles

evd

editorial verbo divino

Avda. Pamplona, 41
31200 Estella (Navarra)
2006

R

lecturas de los Hechos de los Apóstoles. Están las llevadas a cabo a lo largo de los años. Pero existen también las que están presentes en el propio texto de los Hechos, mediante citas o alusiones.

Este Cuaderno querría reconocer esta bipolaridad de la palabra «relecturas».

El *Estudio* (pp. 3-54) nació del XX Congreso de la ACFEB (Association Catholique Française pour l'Étude de la Bible), que en agosto de 2003 decidió releer este libro único. En efecto, en él tenemos, según parece, el único ejemplo –en la literatura antigua– de un relato dedicado a los discípulos de alguien –Jesucristo– cuya vida ya era objeto de un primer volumen.

«Los Hechos de los Apóstoles. Historia, relato, teología», éste era el título del Congreso. Una obra (que aparecerá en la editorial Cerf) reunirá sus principales conferencias. Los tres términos del subtítulo señalan perfectamente la diversidad y el cruce de las relecturas tanto actuales (Odile Flichy) como antiguas, como la de Ireneo de Lyon en el siglo II (Yves-Marie Blanchard).

En el centro del *Estudio*, tres artículos se unen a las relecturas efectuadas por Lucas –nombre del autor recibido por la tradición desde Ireneo– en el vasto campo del tercer evangelio (Michel Berder), del Antiguo Testamento (Philippe Léonard y Gérard Billon) y de las tradiciones judías y samaritanas (Claude Tassin). La presencia en un texto determinado de préstamos de otros textos, de forma explícita, implícita o alusiva, corresponde a un fenómeno literario, la «intertextualidad». El Congreso se detenía en ello, fuera de las conferencias, a través de talleres y fórums. Ausentes, a causa de su brevedad, en la obra que aparecerá, algunas de esas contribuciones se presentan aquí por su interés. Pues la intertextualidad bíblica, de relectura en reescritura, hace que entremos en la fascinante aventura de la «lectura infinita» (según la fórmula de Pier Cesare Bori).

Con ocasión de las últimas fiestas de Pascua, la cadena francesa de televisión Arte difundió una serie sobre el *origen del cristianismo* (actualmente disponible en DVD). En ella se menciona la obra de Lucas y se debate de nuevo su relación con la historia. Volveremos sobre ello en la parte de *Actualidad* de este Cuaderno (pp. 55-63) La cuestión de la historia es recurrente en todos los textos fundadores, que proponen a sus lectores recibir o volver a descubrir una identidad. Así, de una manera u otra está integrada en las actuales investigaciones sobre el Pentateuco (artículo de Thomas Romer). En ambos casos existe la posibilidad, para el lector, de tener acceso –¿poéticamente?– a la verdad de los acontecimientos narrados.

Gérard BILLON

- Odile Flichy, Centro Sèvres, París.
- Michel Berder, Instituto Católico de París.
- Philippe Léonard, Centro de Estudios Teológicos, Caen
- Claude Tassin, Instituto Católico de París.
- Yves-Marie Blanchard, Instituto Católico de París

Relecturas de los Hechos de los Apóstoles

Cincuenta años de relectura de los Hechos. *En los años 50, los investigadores dudaban de la fiabilidad histórica de los Hechos. En los 80, el debate se abre a la crítica narrativa, la filosofía de la historia y el conocimiento del contexto sociocultural. Hoy, los estudios versan no sólo sobre el valor histórico de Lucas, sino sobre la unidad de su obra, sus vínculos con el judaísmo o su arte de narrar. Por Odile Flichy.*

El libro de los Hechos y el evangelio de Lucas: ¿un juego de espejos? *Las primeras palabras del libro de los Hechos invitan a leer éste y el evangelio como dos volúmenes de una misma obra en la que la «intertextualidad» se observa en las anticipaciones y las vueltas atrás, el conocimiento de los personajes o las citas de la Escritura. Por Michel Berder.*

Pedro y Pablo, lectores de la Escritura según Lucas. *Gracias a los fragmentos de la Escritura citados por el texto de los Hechos, los acontecimientos relativos a Jesús o a los apóstoles se desvelan como inscritos en un plan de Dios. Esto es lo que resulta de los primeros discursos de Pedro (Hch 2) y Pablo (Hch 13). Por Philippe Léonard y Gérard Billon.*

El discurso de Esteban: un juego de tradiciones. *Cuando Lucas cita la Escritura, rara vez es de forma literal. En el siglo I se leía un texto enriquecido por leyendas y comentarios propios para actualizar su sentido. En el discurso de Esteban (Hch 7) se cruzan así tradiciones de lectura judías y samaritanas. Por Claude Tassin.*

Ireneo de Lyon, lector de los Hechos de los Apóstoles. *En el siglo II, Ireneo es el primer autor que cita los Hechos de forma explícita. Su obra teológica, contra los gnósticos, emplea argumentos históricos para arraigar la fe cristiana en la época apostólica. Por Yves-Marie Blanchard.*

Cincuenta años de relectura de los Hechos de los Apóstoles

Todo estudio crítico es una (re)lectura paciente de la obra de la que nacen preguntas y donde se formulan, bien cuestionamientos de las posiciones adquiridas, bien respuestas –provisionales o seguras– a interrogantes dejados anteriormente en suspenso. Hoy los estudios críticos sobre los Hechos de los Apóstoles son realizados por los hijos y los nietos de la generación que vivió la tempestad exegética desatada en los años 50 por un cierto número de publicaciones surgidas de la célebre «escuela de Tubinga»¹.

En este sentido, los datos propios de este debate forman parte de nuestra herencia directa, y su influencia aún puede hacerse sentir en los centros de interés y los modos de preguntar de éste o aquél entre los que publican hoy

Por esta razón, igualmente, la exégesis contemporánea se sitúa a una distancia crítica de esta fructífera etapa de

estudios lucanos, consciente a la vez de la riqueza de esta herencia y de la «diferencia intergeneracional» producida por el giro de los años 80. Este giro estuvo marcado, en particular, por la entrada en escena de las ciencias humanas en los estudios bíblicos, gracias a la cual comenzó a perfilarse su rostro actual.

En consecuencia, hacer el balance de estas investigaciones a día de hoy requiere recordar brevemente cuál es esa herencia, calibrar el giro llevado a cabo e intentar discernir cuáles son actualmente las principales orientaciones de la lectura de Hechos

¹ Una versión más desarrollada de este artículo, provista de una bibliografía complementaria, será publicada en las actas del Congreso de la AC-FEB (Angers 2003) *Les Actes des Apôtres Histoire, récit, théologie*, que publicará la editorial Cerf

El debate de los años 50 sobre la fiabilidad histórica

El análisis crítico surgido de la exégesis del siglo xvii había comenzado desde hacía mucho tiempo a arrojar la sospecha sobre la fiabilidad histórica del libro de los Hechos. Así, este análisis ponía en tela de juicio la lectura de Ireneo de Lyon –y de toda la tradición patrística–, según la cual los Hechos, escritos por «Lucas, el compañero de Pablo» (*Contra las herejías*, III, 1, 1), constituían un documento histórico, una fuente de primera mano, en particular por lo que respecta a los viajes misioneros de Pablo (cf. pp. 50-54).

La Tendenzkritik y sus consecuencias

Ferdinand Christian Baur (1792-1860), profesor en la universidad de Tubinga, aplicó a los orígenes del cristianismo una investigación crítica marcada por la filosofía hegeliana de la historia. En su opinión, Lucas, al escribir los Hechos, adoptó una posición (o tendencia, *Tendenz*) histórica y teológica que guía su presentación de los hechos. Lucas quería reconciliar, en el seno de una Iglesia pagana triunfante, a los dos grupos antagónicos que la componían, uno surgido del judaísmo y el otro del paganismo. En razón de sus referencias hegelianas (los Hechos como síntesis de dos polos antitéticos representados por Pedro y Pablo), la convicción de Baur no fue bien recibida entonces. Después, poco a poco, se impuso la idea de que Lucas, conscientemente o no, había deformado, incluso traicionado, la realidad histórica relativa a los comienzos de la Iglesia.

El debate no dejó de plantearse entre acusadores y defensores de Lucas, y conoció un hito en 1950 con la publicación de un artículo de Philipp Vielhauer, que presentaba

el resultado de una comparación llevada a cabo entre la teología de los discursos de los Hechos y la de las cartas de Pablo. Este artículo tuvo el efecto de un verdadero terremoto a causa de su evaluación totalmente negativa del valor histórico de los Hechos: «El autor de los Hechos ha presentado, en el contexto de un *Frühkatholizismus* ascendente, no la historia del cristianismo naciente, sino el de la Iglesia católica naciente. [...] Su teología no refleja en nada la de Pablo».

La exégesis alemana de los años 1950-1970, principalmente histórico-crítica, que trata de la crítica de las formas literarias (*Formgeschichte*) o de la historia de la redacción (*Redaktionsgeschichte*), se comprometió en la vía trazada por Vielhauer.

F. C. Baur y los Hechos

Los Hechos son «el intento apoloético de un paulinista de orquestar el acercamiento y la reunión de dos partidos que se enfrentan, al hacer aparecer a Pablo tan petrinista y a Pedro tan paulinista como sea posible, al colocar, tanto como quepa hacerse, un velo reconciliador sobre las diferencias que, según la declaración unívoca del apóstol Pablo en la carta a los Gálatas, separaron sin ninguna duda a los dos apóstoles, y sumergiendo en el olvido lo que turbaba la relación entre los dos partidos, a saber, el odio de los pagano-cristianos contra el judaísmo y el de los judeo-cristianos contra el paganismo, en beneficio de un odio común de ambos contra los judíos no creyentes, que habían hecho del apóstol Pablo el constante objeto de un odio irreprimible».

Traducido por D. MARGUERAT en *La première histoire du christianisme. Les Actes des Apôtres*. Lectio Divina, 180. Paris-Ginebra, Cerf - Labor et Fides, 1999, p. 13.

Se interesó sobre todo en caracterizar la teología de Lucas. Estuvo marcada por grandes nombres y por la publicación de obras capitales: Martin Dibelius y su estudio de los discursos de Hechos (en su opinión, los prototipos de los primeros sermones cristianos), Ernst Haenchen y su comentario, que hizo época hasta hoy (su tesis es que los Hechos son el reflejo de la teología de los pagano-cristianos de finales del siglo I), Hans Conzelmann y su famosa tesis de la «desescatologización» lucana de la historia (Lucas habría escrito los Hechos para responder a la crisis suscitada por el retraso de la parusía).

Por tanto, la principal cuestión que se planteaba a los exegetas en la segunda mitad del siglo XX era saber si Lucas, cuya figura tradicional es la de un cristiano surgido del paganismo de cultura griega, al dirigirse a destinatarios griegos de origen pagano que habían roto con el judaísmo, había narrado o no la verdad de los hechos relativos al nacimiento de la Iglesia. Lo que se debatía era de importancia, ya que se trataba de adquirir un mejor conocimiento histórico de los orígenes del cristianismo al determinar por quién, con qué finalidad y para qué destinatarios había sido escrito Hechos.

Un debate que no está cerrado

Aunque la confrontación entre una mayoría alemana protestante, que respondía mediante la negativa, y una corriente anglo-americana de mayoría católica, que mantenía lo contrario, ya no está de actualidad, el debate sobre la fiabilidad histórica de Hechos –en los términos anteriormente definidos– no está cerrado. Incluso encuentra hoy una especie de rebrote de actualidad. En efecto, un cierto número de publicaciones recientes se inscriben claramente en continuidad con la tesis tradicional, esforzándose por probar su validez y su pertinencia. W. Ward Gasque

representaría la tendencia «dura» de esta corriente, mientras que Martin Hengel ofrecería una posición más matizada, oponiéndose al escepticismo radical de la escuela de Tubinga, pero sin garantizar, sin embargo, el ostracismo del que fue víctima primeramente el método histórico.

Para dar credibilidad al arraigo histórico de los Hechos aparecieron 5 volúmenes a partir de 1993 editados por Bruce W. Winter. Teniendo como objeto mostrar cómo Hechos está arraigado en los pueblos y las culturas del mundo mediterráneo del siglo I, y queriendo abrir así la vía a un «uso sagaz de los Hechos en la reconstrucción de la vida y el desarrollo teológico de la Iglesia naciente» (D. W. Gill, prólogo al vol. 1), los autores de estas obras tratan de aportar la prueba de la exactitud de las informaciones narradas por Lucas. Por otra parte, alguien como Claus-Jürgen Thornton piensa poder remontar la tradición relativa al autor de los Hechos y afirmar así que se trata claramente de Lucas, compañero de Pablo.

Obras citadas:

- F. C. BAUR, *Über der Ursprung des Episcopats in der christlichen Kirche*. Tubinga, 1838.
- P. VIELHAUER, «Zum "Paulinismus" der Apostelgeschichte» (1950), en *Aufsätze zum Neuen Testament*. Múnich, 1965, pp. 9-27; trad. ingl. 1963.
- M. DIBELIUS, *Aufsätze zum Apostelgeschichte*. Gotinga, ⁵ 1968; trad. ingl. 1956.
- H. CONZELMANN, *Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas*. Tubinga, ⁵ 1964; trad. española: *El centro del tiempo. La teología de Lucas*. Madrid, Fax, 1974.
- E. HAENCHEN, *Die Apostelgeschichte*. Gotinga, ⁶ 1968; trad. ingl. 1971.
- F. BOVON, *Luc, le théologien. 25 ans de recherches (1950-1975)*. Ginebra, ² 1988.

M. HENGEL, *Zur urchristlichen Geschichtsschreibung*. Stuttgart, 1979; trad. ingl. 1983.

W. W. GASQUE, *A History of the Interpretation of the Acts of the Apostles*. Peabody, MA, 1989.

C. J. THORNTON, *Der Zeuge des Zeugen: Lukas als Historiker der Paulusreise*. Tubinga, 1991.

B. WINTER (ed.), *The Book of Acts in its First Century Setting*. Grand Rapids, MI, aparecidos 5 volúmenes, 1993-1996.

Los años 80 y la entrada en escena de las ciencias humanas

El giro que se perfila en torno a los años 80 está ligado al desarrollo de la investigación en el terreno de las ciencias humanas y, en particular, a los trabajos de la nueva escuela de crítica literaria, nacida a comienzos del siglo xx y conocida con el nombre de «nueva crítica» (*New Criticism*). La principal característica de este movimiento es que preconiza el regreso al texto, considerando que éste es menos un «documento del que la crítica se sirve para volver a encontrar un espíritu genial o reconstruir el pasado», que un «monumento que tiene valor en sí mismo»².

La crítica narrativa

Las herramientas de la lingüística, hasta entonces aplicadas a la literatura profana, van a servir para el estudio del texto bíblico. El impacto de la publicación del libro de Robert Alter, *El arte del relato bíblico* (1981), da la medida del interés manifestado por el mundo exegético por una aproximación a la Biblia que bebe a la vez de los conocimientos literarios y de la tradición judía del *midrás* y la *haggadá*. Había nacido la «crítica narrativa» (*Narrative Criticism*)³.

2. Cf. J.-L. SKA, «La "nouvelle critique" et l'exégèse anglosaxonne», *Recherches de Science Religieuse* 80 (1992), p. 12.

3. Cf. el Cuaderno Bíblico nº 127, «En torno a los relatos bíblicos». Estella, Verbo Divino, 2005, pp. 7-14 y 50-58.

Por lo que respecta al estudio de los Hechos de los Apóstoles, Robert C. Tannehill adquiere la categoría de pionero.

Sus dos volúmenes, titulados *The Narrative Unity of Luke-Acts I* (1986) y *II* (1990) hacen época: presentados como «una nueva especie de comentario», son el primer ejemplo de la aplicación de la «crítica narrativa» al texto de Hechos. Referente a la elección de su aproximación, Tannehill toma postura claramente: para él, la apuesta esencial del estudio de los Hechos no es saber si el libro propone un relato exacto desde el punto de vista histórico, sino si defiende «valores dignos de respeto y modelos que imitar» (v. II, p. 3). De aquí se deduce que, siendo Hechos un relato, su trabajo debe consistir en investigar cómo en un relato estos valores son reconocibles por el lector, por tanto en estar atento a la retórica narrativa.

Trata igualmente de subrayar que la elección de semejante aproximación no implica que se vuelva la espalda a los otros métodos utilizados en el estudio de la Biblia, pues el hecho de conocer la historia de la sociedad y la literatura de la cuenca mediterránea en el siglo I es una iluminación necesaria para la comprensión del texto de Hechos. Aún menos se trata de desinteresarse por cuestiones teológicas: la retórica del propio relato impone no ignorarlas.

Esta afirmación, así como la argumentación con intención justificativa que la sigue, dejan percibir el debate me-

tológico que opone a los partidarios de una perspectiva diacrónica con aquellos que apelan, como Tannehill, a un punto de vista sincrónico. Reconociendo la necesidad del pluralismo de métodos, que mantiene que ninguna aproximación puede captar de forma completa la interpretación del texto, y su deuda con respecto a sus predecesores (en particular el comentario de E. Haenchen), Tannehill previene las críticas a este respecto y reivindica la legitimidad de su camino.

Para fundamentar su tesis de la unidad narrativa de Lc-Hch –tesis según la cual el autor ha dispuesto cuidadosamente indicios literarios que funcionan como claves de lectura que guían al lector hacia la comprensión del proyecto de conjunto, que proporciona su unidad al relato–, Tannehill eligió privilegiar el estudio del papel de los principales personajes en la intriga que se desarrolla a través del conjunto del relato: «En la frontera entre personaje e intriga, comprendiendo a los personajes en términos de rol, es decir, personajes en acción y en interacción con el despliegue de una intriga» (vol. I, p. 1). Para él, esta intriga es una. Ordena el conjunto de la obra de Lucas, porque lo que esta obra narra es el único designio de salvación divino revelándose a través de la historia de los hombres. Es una historia trágica en la medida en que la tensión dramática ligada al desarrollo del plan de Dios no se resuelve más que al final de los Hechos con el fenómeno del rechazo de una parte de Israel.

Reflexión sobre la escritura de la historia

La nueva crítica literaria es aplicada igualmente a los textos históricos. Supone una reflexión sobre el estatuto del texto histórico, cuya especificidad también se pone en tela de juicio. En 1971, Paul Veyne escribía que «la histo-

ria, igual que la novela, explica narrando», que es «una verdadera novela» o, al menos, «un relato verídico». Los trabajos de Henri-Irénée Marrou (1975), Michel de Certe-

Hecho y ficción

Toda obra histórica está conducida por la elección de una intriga, una puesta en escena narrativa y efectos de (re)composición. Una vez reconocida la necesaria subjetividad del historiador en la construcción de la intriga del relato, se impone abandonar la dualidad factual/ficticio como el producto de un racionalismo mal sano. Es Paul Ricoeur quien nos enseña hasta qué punto el acto de narrar es común a estos dos grandes tipos narrativos que son la historia y la ficción, asegurando ambos una función mimética (es decir, de representación de la realidad). Trabajo de historiador y trabajo del narrador no están del todo tan alejados como el positivismo (que ignora la dimensión narrativa de la historiografía) querría hacer creer. Por tanto, hay más de ficticio en la historia de lo que el historiador clásicamente admite: porque *él da forma* a una intriga (del latín *ingere*, la misma raíz que «ficción»), el historiador trabaja con elementos de ficción; la diferencia entre el libro de historia y la novela histórica está en el hecho de que el novelista no ejercerá más que un débil control sobre el realismo de sus personajes y de su intriga. Pero, más allá de la diferencia entre relato ficticio y relato histórico, el que narra *una historia* y el que narra *la historia* proceden de una manera común: es su historicidad la que llevan en el lenguaje.

Mucho antes de que la noción de intriga fuera introducida en el debate historiográfico por Paul Veyne, Martin Dibelius ya se había dado cuenta de la cualidad narrativa y teológica de Lucas; por eso, en un artículo de 1948, había recompensado a Lucas con el título *der erste christliche Historiker*, «el primer historiador cristiano». Lucas –dice– «trató de unir en un contexto significativo lo que se transmitía en la comunidad y lo que había experimentado él mismo», así como «hacer visible la orientación de los acontecimientos»; en resumen, «de las historias ha hecho una historia».

D. MARGUERAT, *La première histoire du christianisme*, pp. 25-26.

au (1975) y Paul Ricoeur (1983) marcan asimismo la renovación de la forma de concebir la noción de «verdad» en materia de historia, poniendo de relieve que es indisoluble de la interpretación del acontecimiento narrado.

La investigación actual de Daniel Marguerat (cf. p. 14) sobre las competencias de Lucas en materia de escritura de la historia encontrará ahí su fundamento: «Lucas no debe ser juzgado sobre su conformidad a hechos brutos, sino que debe ser preguntado sobre el punto de vista de historiador que traduce la escritura del relato, la verdad que él trabaja, es decir, sobre la necesidad identitaria a la que responde su obra».

El contexto sociocultural de la antigüedad

En un volumen de 1992 sobre las contribuciones americanas del siglo xx al estudio de los Hechos, David Tiede subraya que el desarrollo de la crítica literaria incitó a los exegetas a interesarse por las relaciones entre el libro de los Hechos y el contexto del siglo I, en particular el contexto literario. De hecho se dedicaron numerosas obras a un mejor conocimiento del trasfondo sociocultural de Hechos y a determinar sus influencias sobre su autor.

El helenismo. D. Tiede recuerda que varios autores mostraron que Lucas se apropió de las convenciones y los géneros literarios de la literatura grecorromana. Han sido verificados el uso de la retórica helenística en el discurso cristológico de Lc-Hch, la comparación de los prólogos entre Lc-Hch y diversas obras, así como la asimilación de las reglas de composición de la historiografía antigua (en particular en Dionisio de Halicarnaso, a finales del siglo I a. C., y Luciano de Samosata, a mitad del siglo II d. C.).

Estas investigaciones son el reflejo de un trabajo muy agudo en el modo de establecer la comparación. El riesgo, según la opinión de D. Tiede, es debilitar su credibilidad por la acumulación de explicaciones a partir de paralelos formales, incluso aunque haya que abonar en su cuenta que las tradiciones y los procedimientos de la retórica helenística, así como la familiaridad de Lucas respecto a ellas, han sido puestas de relieve con toda razón.

En esta línea de investigación, predominante en el panorama americano, D. Tiede deseaba ver que se desarrollara el mismo trabajo de comparación con los textos de los autores del judaísmo helenístico, como Flavio Josefo o Filón de Alejandría; lamentaba que el estudio de los textos de Flavio Josefo no hubiera conocido el éxito de los textos de Qumrán o incluso de los primeros textos rabínicos.

El judaísmo. El destacado lugar que ocupa la Biblia judía en la obra de Lucas, la importancia del tema del cumplimiento de las Escrituras y, de forma más general, el papel del AT, fueron igualmente objeto de numerosos estudios, en parte, probablemente, por reacción contra una lectura demasiado «griega» de los Hechos. Marcel Dumais, autor de una obra sobre la forma midrásica del discurso de Pablo en Antioquía de Pisidia (Hch 13,14-52), señalaba a lo largo de un balance de la investigación bíblica (1995): «Es erróneo que se señalen modelos de la narración de Hechos únicamente en la literatura grecorromana de la época. Lucas es un autor rico y polivalente que, para construir su relato, supo beber en los vastos conocimientos que tenía de los escritos del AT y del mundo judío».

Ciertamente, entre 1953 y 1961, Jacques Dupont había publicado una serie de importantes artículos en este terreno. Pero, en los años 80, el debate se volvió más complejo al integrar a la cuestión de la relación de Lucas con el AT la de su actitud hacia el judaísmo: la tesis defendida

en 1972 por Jacob Jervell, que discutía radicalmente la posición tradicional de una falta –incluso de una ausencia– de interés de Lucas por el judaísmo, desempeñó en ella un papel nada desdeñable.

En efecto, para Jervell, Lucas pertenece a una comunidad mayoritariamente judía. Porque esta comunidad, representada en particular por Pablo, es acusada por los judíos no cristianos de ser infiel a la Ley, Lucas responde a esta acusación mostrando que no hay más que un solo pueblo de Dios: el Israel restaurado que constituyen los judéo-cristianos. Según Jervell, Lucas no conoce una misión entre los paganos: las «naciones» (*ethné*) de los Hechos son los temerosos de Dios, cuyo modelo es Cornelio. La Buena Nueva de la salvación ha venido de Israel, y las promesas de Dios se han cumplido en el hecho de que las naciones se han unido a la parte de Israel que ha aceptado la salvación.

Esta tesis suscitó numerosas reacciones, de las que se hicieron eco ocho contribuciones reunidas por Joseph Tyson en 1988; publicaban sus divergencias sobre la cuestión de las relaciones entre Lc-Hch y el pueblo judío:

– a David Tiede, que afirmaba que los Hechos son la historia del designio de Dios de salvar a Israel y restaurar su gloria trayendo la luz a las naciones, y con el oráculo de Simeón en vías de cumplimiento al final de Hechos (pp. 24-34), David P. Moessner respondía que Israel está perfectamente restaurado por los judíos que se han hecho creyentes, pero que, paradójicamente, es el rechazo y la hostilidad de una parte de Israel respecto al Israel restaurado los que engendran la gloria de este último (pp. 35-40).

– a Jack T. Sanders, que afirmaba: «Al final de los Hechos, los judíos se convierten en lo que eran de entrada», es decir, recalitrantes al designio de Dios (pp. 51-75), Marilyn Salmon respondía que Lucas no distingue entre los judíos

y los no judíos, sino entre los judíos creyentes y los judíos no creyentes, pues todos son judíos (pp. 76-82).

– a Robert C. Tannehill, que afirmaba que los Hechos no ofrecen solución al rechazo de Israel, sino la esperanza de cambiar la situación al continuar proclamando el evangelio (pp. 83-101), Michael Cook respondía que Lucas comprende el cristianismo como encarnación del judaísmo auténtico (pp. 102-123).

Todo estaba enmarcado por el recuerdo de la posición de Jacob Jervell (pp. 11-20) y un artículo conclusivo de Joseph Tyson (pp. 124-137); el interés de Lucas por las tradiciones judías no le impide concluir que la misión dirigida a los judíos fue un fracaso.

Obras citadas

- J. DUPONT, *Études sur les Actes des Apôtres* LD 45 Paris, 1967.
- J. JERVELL, *Luke and the People of God. A New Look at Luke-Acts* Minneapolis, 1972
- R. ALTER, *The Art of Biblical Narrative* Nueva York, 1981
- R. C. TANNEHILL, *The Narrative Unity of Luke-Acts. A Literary Interpretation* Minneapolis, I, 1986, II, 1990
- J. TYSON (ed.), *Luke-Acts and the Jewish People. Eight Critical Perspectives* Minneapolis, 1988.
- D. TIEDE, «The Future of the Study of the Lukan Writings in North American Scholarship», en CADBURY / KNOX / TALBERT (eds.), *American Contributions to the Study of Acts* Atlanta, GA, 1992
- M. DUMAIS, «Les Actes des Apôtres, bilan et orientations», en ACEBAC, M. GOURGUES / L. LABERGE (eds.), «*De bien de manières*» *La recherche biblique aux abords du XXI siècle*. LD 163. Montreal-Paris, 1995.

Las principales orientaciones de los años 90

Los grandes tajos abiertos precedentemente no han sido abandonados: arraigo en la cultura mediterránea del siglo I, relaciones con el helenismo, el judaísmo, afinamiento de la escritura de la historia, crítica narrativa, etc. En estos últimos quince años ha surgido una selección de obras que dan acceso a otras tantas perspectivas.

Explorar la unidad literaria de Lc-Hch

El concepto literario de «Lc-Hch» fue forjado por Henry Cadbury en 1927. Apoyándose en el ejemplo veterotestamentario de los dos libros de Samuel y de Reyes, centra la atención sobre la originalidad del díptico lucano y la necesidad de considerarlo como una sola obra. Después el concepto fue explorado, en el plano literario y teológico, por la *Redaktionsgeschichte* bajo el impulso de Martin Dibelius.

¿Una unidad por construir? Con el título «The Unity of Luke-Acts», el 47º Coloquio bíblico que se celebró en 1998 en Lovaina da testimonio del interés mantenido por la exégesis contemporánea por el concepto de «Lc-Hch». La quincena de comunicaciones principales y las otras veinticuatro contribuciones han permitido retomar la cuestión con nuevos bríos.

¿Qué podemos entender por la «unidad de Lucas-Hechos»? ¿Dónde y cómo señalar esta unidad y delimitar sus contornos? Abordando diferentes aspectos de la teología de Lucas (Dios, la cristología, el Espíritu, la relación anuncio/cumplimiento), poniendo de relieve la función clave de algunos pasajes del evangelio o de los Hechos (los prólo-

gos y el final de los Hechos; Lc 4,16-30; Hch 6,1-8,3; Hch 10,1-11,18...), planteando igualmente preguntas de orden metodológico sobre la interpretación exegética de la obra lucana, el trabajo de estas jornadas permitió que este complejo trabajo se beneficiara de las últimas adquisiciones de la investigación, en particular en el campo del análisis narrativo.

En su contribución al Coloquio, «Lucas-Hechos: una unidad por construir», Daniel Marguerat comienza por plantear preguntas: «¿A qué se llama «unidad» en narratividad?... Un narrador como Lucas no cuenta siempre claramente lo que piensa... Aunque la narratividad no excluye de ningún modo la coherencia de un sistema de pensamiento en el autor, ella se sustrae a una lógica de tipo argumentativo... ¿Cómo se señala la unidad de pensamiento en narratividad?».

En su respuesta, Marguerat avanza que la unidad del texto, efectivamente apuntada por el autor en el plano teológico, no se enuncia en el texto bajo la forma de un «pensamiento teológico masificado... distribuido a merced de los episodios del relato», en formulaciones discursivas aislables y aptas para ser reunidas en un sistema. Se ofrece para ser construida en la lectura como una tarea para el lector. En efecto, éste es guiado a lo largo del texto por un cierto número de indicios literarios, como la retención de información o el cierre del relato mediante la inclusión, indicios que apuntan hacia la entidad narrativa del relato y mediante el uso de procedimientos unificados: inclusiones, prolepsis, cadenas narrativas, *synchrisis*.

Hay que subrayar un desplazamiento significativo de la problemática: al defender que la unidad de Lc-Hch no re-

cibe otro estatuto que el de una «proposición heurística», D. Marguerat sugiere reconocer la dimensión propiamente narrativa de la teología lucana, haciendo valer que, en su misma organización, el relato apela constantemente a la «memoria del evangelio» del lector, y le «convoca» para que establezca la unidad de Lc-Hch. «Los Hechos de los Apóstoles se ofrecen así al lector como un campo de verificación de las promesas del evangelio».

Tradición profética y estructuración de la obra.

Anticipando en un año la conclusión del trabajo llevado a cabo en Lovaina, Rebeca Denova publica en 1997 una obra que tiene precisamente como finalidad repensar la unidad narrativa del evangelio y los Hechos: *Prophetic Tradition in the Structural Pattern of Luke-Acts*. Desde esta perspectiva, ella examina la manera en que se encuentra estructurado el libro de los Hechos –y no simplemente situado en una relación de continuidad temática– por el texto de Isaías 61 citado en el episodio de la primera predicación de Jesús en Nazaret.

Más allá de la sugestiva lectura del texto de los Hechos que propone este libro, y a pesar del carácter discutible de la hipótesis final, que afirma la identidad judía de Lucas y los destinatarios de su relato, el lugar reservado a la reflexión sobre la pertinencia del camino metodológico puesto en práctica es significativo de la importancia del debate en torno a las diferentes lecturas de la Biblia hoy.

Una unidad teológica. El volumen publicado por I. Howard Marshall y David Peterson, *Witness to the Gospel: The Theology of Acts* (1998), se inscribe en la misma línea de investigación de la unidad teológica de la obra de Lucas. En su presentación del conjunto de las contribuciones, I. H. Marshall subraya el acuerdo de los autores en afirmar que los Hechos no son ni un apéndice ni un se-

gundo volumen pensado «a destiempo», sino una parte integral del proyecto original del autor. De modo que, incluso aunque se pueda considerar la teología de los Hechos separadamente, a partir de este momento ya no podemos hacerlo sin tener en cuenta el evangelio.

Según la opinión de sus promotores, este volumen está constituido y organizado a partir de las «interesantes preguntas» heredadas de ilustres predecesores y de la convicción de que, siendo la teología inseparable del relato, el relato hay que analizarlo como teología. Una teología centrada en la experiencia de la salvación en Jesucristo llevada a cabo por judíos y cristianos, en el Espíritu, es elaborada a lo largo de los artículos: una salvación que señala el plan de Dios arraigado en la Escritura, cumpliendo las promesas hechas a Israel de un salvador universal para la reconciliación y el perdón de los pecados; una salvación anunciada en un lenguaje accesible a pagano-cristianos que viven en el mundo grecorromano; una salvación vinculada a la misión de los apóstoles y de los «testigos» a través de los sufrimientos y la persecución. Ésta es la «matriz teológica» que, para los autores de este volumen, da a la obra de Lucas su unidad.

Lucas rehabilitado como historiador

En el contexto de la renovación aportada por la reflexión epistemológica en el terreno de la historiografía, teniendo en el trasfondo el debate siempre abierto sobre la identidad del autor de los Hechos y, en particular, su relación con el judaísmo, la cuestión de la competencia de Lucas en materia de escritura de la historia ha vuelto a plantearse a los exegetas como una cuestión prioritaria. Una obra reciente, editada por Bernard Pouderon e Yves-Marie Duval, *L'historiographie de l'Église des premiers siècles*

des (2002), da testimonio de la fecundidad de una investigación cuyos resultados ya pueden ser puestos a disposición de un público más amplio. Dos capítulos están dedicados a la obra de Lucas. Uno se debe a Michel Quesnel, «Lucas, historiador de Jesús y de Pablo» (pp. 57-66); el otro a Simon-Claude Mimouni, «Las representaciones historiográficas del cristianismo en el siglo I» (pp. 67-90).

Lucas y Flavio Josefo. La obra de Georges Sterling, *Historiography and Self-Definition: Josephos, Luke-Acts and Apologetic Historiography* (1992), ocupa un lugar de primer orden en esta nueva orientación de la investigación y en su interés por evaluar el alcance histórico de los Hechos según las reglas de la historiografía antigua, incluidas las del judaísmo helenístico.

En efecto, este autor es uno de los primeros en poner de relieve que Lc-Hch y las *Antigüedades judías* de Flavio Josefo pertenecen a un mismo género: el de la «historiografía apologética», practicado por los escritores del Oriente Próximo. Utilizando el griego (lo que prueba que podían comunicarse con la cultura de la cuenca mediterránea, de la que se sentían parte integrante), ellos bebían en su propia cultura para narrar la historia del grupo social al que pertenecían y establecer así la identidad de este grupo en el mundo circundante. A ejemplo de Flavio Josefo, cuya obra apunta a la vez a presentar a su pueblo al mundo helenista y a redefinir para su pueblo la identidad judía en un mundo de cultura griega y regido por los romanos, Lucas habría buscado, por una parte, ayudar a los cristianos a comprender su lugar en el mundo romano y a definirse a sí mismos frente a sus representantes, y, por otra, garantizar para la Iglesia una cierta antigüedad, situándola en continuidad con Israel y la tradición apostólica.

Situando así la historiografía lucana en el contexto de la historiografía grecorromana que le era contemporánea, G. Sterling pudo hacer que apareciera el objetivo fundamentalmente identitario de Lc-Hch, así como la función pragmática de esta obra. Más allá de la definición del cristianismo, el hecho mismo de contar su historia permite al cristianismo encontrar un espacio cultural en el mundo grecorromano y adquirir un cimiento cultural.

Lucas y los escritores antiguos. La obra editada por Ben Witherington III, *History, Literature and Society in the Book of Acts* (1996), es otro ejemplo de la importancia que reviste el estudio de la historiografía antigua para la investigación actual sobre los Hechos: «Sólo se puede progresar en la comprensión de los Hechos como documento histórico si los especialistas del NT tienen más en cuenta el trabajo de los historiadores de la antigüedad, así como a los escritores griegos y romanos» (prólogo, p. XII). Se aprovecharán así las competencias en ámbitos diversos de los autores que contribuyen en este volumen.

La historiografía griega es abordada por W. J. MacCoy, que sitúa a Lucas «a la sombra de Tucídides» (pp. 3-32). Es continuada por Charles H. Talbert y Loveday C. Alexander. El primero relaciona los Hechos con el género biográfico, ilustrado, entre otros, por las *Vidas de los hombres ilustres* de Plutarco (pp. 58-72); la segunda relaciona el prólogo de los Hechos con los de los tratados científicos del mundo antiguo (pp. 73-103). Jacob Jervell, por su parte, se interesa en la historiografía del AT y en la literatura judía helenística: LXX, Macabeos, Flavio Josefo (pp. 3-32). De manera diferente, Jerome H. Neyrey examina el estatuto social de Pablo en los Hechos (pp. 251-282).

El objetivo de este libro, anunciado en el prólogo, lo distingue de otras obras del mismo género, en particular de la serie de volúmenes editados desde 1993 por Bruce W. Winter: *The Book of Acts in its First Century Setting*, en la medida en que trata de introducir al lector en primer lugar en algunas de las principales corrientes de la exégesis del Nuevo Testamento que influyen en la manera de estudiar los Hechos.

Una historiografía teológica. La monografía de D. Marguerat: *La première histoire du christianisme: les Actes des Apôtres* (1999; ²2003), constituye, en mi opinión, el punto y aparte actual de este capítulo de los estudios lucanos. Abundantemente documentado sobre la epistemología de la historia y los resultados de la investigación sobre la historiografía antigua, el capítulo introductorio, «Cómo escribe Lucas la historia», ofrece una vigorosa síntesis de ello. A la luz de los tres tipos de historiografía identificadas por P. Ricoeur (historia documentaria, explicativa y poética), las preguntas dirigidas a la obra de Lucas se encuentran reorientadas de forma muy pragmática. Postulando que hay varias maneras de hacer historia, tan legítimas las unas como las otras, debe hacerse justicia a Lucas preguntando no sobre su conformidad con los hechos brutos, sino sobre su intención historiográfica. Por eso debe ser reconocida más particularmente la dimensión «poética» del relato lucano en su demostración de la guía divina de la historia.

La originalidad de Lucas en su trabajo de historiador estriba en lo que toma tanto de la tradición historiográfica griega –se puede señalar en los Hechos la puesta en práctica de ocho de las diez reglas de la historiografía antigua identificadas por van Unnik, y así evaluar la calidad de su trabajo de historiador⁴– como de la tradición bíblica. Por otra parte, constatamos que el tema de los Hechos, al

que la tradición griega no habría reconocido la nobleza de la historia política, se une a los escritos históricos de la Biblia. La lectura creyente de la historia que Lucas pone en práctica clasifica Hechos como historiografía teológica.

De hecho, el cristianismo de Lucas es un cristianismo que se sitúa «entre Jerusalén y Roma, uniendo lo mejor de lo que ofrece el judaísmo y lo mejor de lo que ofrece el paganismo helenístico». Así se consagra la reconciliación entre historia y teología en los estudios sobre Hechos.

El libro de Christopher Mount, *Pauline Christianity, Luke-Acts and the Legacy of Paul* (2002), es una confirmación de esto. La tesis defendida en su punto de partida es un cuestionamiento de la pertinencia misma de la categoría de «cristianismo paulino», tal como ha sido utilizada, en particular en Tubinga, para comprender el lugar de los Hechos en el cristianismo naciente. El error consiste, en opinión del autor, en utilizar al Pablo de Hechos, tal como lo presenta Lucas, para unir en uno al Pablo histórico y las formas posteriores de cristianismo paulino.

De este modo, para C. Mount, el texto de Hechos no presupone comunidades cristianas paulinas específicas, sino que refleja el cristianismo «paulino» construido por el autor para explicar el origen del cristianismo a un público más amplio. El papel que desempeña Pablo en el origen del cristianismo según los Hechos es una construcción li-

4. Las ocho reglas que se pueden señalar en los Hechos afectan al moralismo de la historia, la construcción del relato, al trabajo de las fuentes, a la vanidad y la viveza del estilo y a la inserción de discursos en el relato. W. C. van UNNIK, «Luke's Second Book and the Rules of Hellenistic Historiography», en J. KREMER (ed.), *Les Actes des Apôtres. Traditions, rédaction, théologie*. BETL 48. Gembloux-Lovaina, 1979. Cf. *Cuaderno Bíblico* n° 114, «La obra de Lucas», Estelia, Verbo Divino, 2003, p. 16.

teraria del autor, un cristiano que escribe, a comienzos del siglo II (hacia el 130), una historia de los orígenes del cristianismo en términos comprensibles para la literatura helenística de su tiempo. La recepción de los Hechos en el canon de la Iglesia es la obra de Ireneo, en el contexto de la lucha contra las herejías y, más particularmente, de la herejía marcionita.

Esta tesis es sugestiva por varios motivos: es sorprendente que, paradójicamente, vuelva –por su propuesta de datación tardía– a la intuición de F. C. Baur; por otra parte, gracias a un fino y detallado análisis de los textos, ilumina de forma convincente la manera en que Lucas construye la figura de Pablo como la de un «héroe». La ausencia casi total de tradiciones paulinas que reivindica pide, sin embargo, ser sometida al juicio de la crítica.

Lucas y el judaísmo

El volumen *Le Déchirement. Juifs et chrétiens au premier siècle* (D. Marguerat [ed.], 1996) es una importante contribución al debate sobre la actitud de Lucas con respecto al judaísmo, particularmente en la medida en que contiene elementos susceptibles de hacer salir a las discusiones del callejón sin salida en que se encontraban.

Mantener a la vez la continuidad y la ruptura.

La contribución de D. Marguerat a este volumen, «Judíos y cristianos según Lucas-Hechos»⁵, recuerda en primer lugar el conflicto ya antiguo (cf. anteriormente la obra editada por J. Tyson, p. 10) que enfrentaba «dos lecturas

absolutamente contradictorias de la obra de Lucas, desarrolladas con tanto talento tanto una como otra»:

– la salvación ha sido ofrecida a los paganos porque Israel no la ha querido y se ha excluido de ella; hay ruptura entre la Iglesia e Israel;

– la salvación ha sido ofrecida a los paganos gracias a Israel, como cumplimiento de las Escrituras; la Iglesia está en continuidad con Israel.

Tomando nota de la posibilidad de estas dos lecturas, y atribuyéndolas a una tensión presente en el relato, el artículo propone interpretar teológicamente esta tensión como inherente a la identidad misma del cristianismo y a su ruptura originaria, como el reflejo de la visión universalista del pueblo de Dios. Para Lucas, coexisten en este pueblo judíos y cristianos. Entonces es preciso mantener a la vez la continuidad y la ruptura.

Sin embargo, en el actual estado de las publicaciones, es prematuro afirmar la amplitud de la acogida que se pensará a esta nueva orientación. Por su parte, en su artículo «The New People of God», publicado en *Witness to the Gospel: The Theology of Acts* (pp. 349-371; I. H. Marshall y D. Peterson [ed.], 1998), D. Seccombe ha definido el «nuevo pueblo de Dios» que, en su opinión, Lucas trata de legitimar en los Hechos como algo que no es ni un judaísmo renovado y agrandado por la afluencia de los prosélitos, ni un «nuevo Israel» pagano del que los judíos serían apartados. Desde este punto de vista se inscribe, por muchos conceptos, en la misma línea interpretativa, pero los indicios de que el debate no está cerrado subsisten, como atestiguan los dos ejemplos presentados a continuación.

Continuidad. El carácter casi ideológico de la posición adoptada por R. Denova (cf. p. 12) es sensible en el «salto» que se establece entre el análisis preciso del texto de

5. Versión abreviada con el título «Judíos y cristianos según Lucas-Hechos: una búsqueda de identidad», en el *Cuaderno Bíblico* nº 108, «¿Es antijudío el Nuevo Testamento?», Estella, Verbo Divino, 2001, pp. 24-36.

los Hechos que ella presenta y las conclusiones que extrae. En efecto, por un lado, su demostración de la función estructuradora del tema del cumplimiento de las Escrituras ilumina pertinentemente la coherencia del relato; aporta una argumentación más convincente en su crítica de los presupuestos heredados de la escuela de Tubinga⁶. Por otro lado, su convicción de que no hay paganos en los Hechos más que bajo la figura de los temerosos de Dios y de que Lucas es un judío que escribe Hechos para persuadir a otros judíos de que Jesús es el Mesías de la Escritura, que viene para dar cumplimiento de las profecías, es más discutible.

Ruptura. La misma observación puede aplicarse al libro de C. Mount (cf. p. 14), incluso aunque representa la posición opuesta en el debate sobre la actitud de Lucas hacia el judaísmo. En efecto, a pesar de la preocupación demostrada por el autor en denunciar los presupuestos heredados de Tubinga, su conclusión parece perfectamente dictada asimismo por el presupuesto de la ruptura llevada a cabo entre la Iglesia y el judaísmo: apartando de un plumazo los problemas de interpretación planteados por el final de Hechos, ve en este relato la voluntad de Lucas de distinguir claramente, para lectores apasionados por la cultura griega, el cristianismo del judaísmo, y presentar a aquél como una religión «respetable» en el mundo grecorromano.

6. Los dos presupuestos principales son, en su opinión, los siguientes: el de la actitud negativa de los judíos de la diáspora hacia las prácticas culturales de Jerusalén, y el que consiste en afirmar la influencia de la cultura circundante sobre aquéllos, de manera que se reconstruya el helenismo como una forma liberal de judaísmo y que se oponga el cristianismo de la diáspora al judeo-cristianismo de Jerusalén.

Igual que para la obra de R. Denova, sin invalidar la tesis defendida por este libro, la separación entre la demostración que establece y la interpretación que deduce de ello no deja de ser, incluso para él, bastante sorprendente.

Últimas hipótesis sobre los pasajes «nosotros»

En cuatro ocasiones, a propósito de un viaje marítimo, el autor de los Hechos pasa a la primera persona del plural: 16,10-17; 20,1-15; 21,1-18 y 27,1-28,16. Estando el problema de la identidad de Lucas estrechamente ligado a la de estos pasajes «nosotros», se impone analizar la situación actual sobre la cuestión. Entre las posturas más recientes hay que citar:

1) La de Stanley E. Porter, que dedica a este tema el segundo capítulo de su obra sobre Pablo según los Hechos (1999). Según este autor, estos pasajes proceden de una fuente escrita utilizada por Lucas y señalada al lector por la ruptura de la enunciación, una fuente que Porter reconstruye tanto en su forma como en su coherencia teológica. C. Mount defiende también la hipótesis de una fuente cuyo autor habría preservado su voz.

2) La de Alexander J. Weddeburn en un artículo de 2002. El autor de los Hechos dependería de una tradición sobre Pablo que veneraba su recuerdo y defendía su fidelidad con respecto al judaísmo. La preocupación de Lucas por señalar a su lector a la vez su recurso a la herencia paulina y su propia implicación en el relato, en cuanto «testigo de un testigo», explicaría el recurso a la primera persona del plural. Este autor se une en este punto a la posición de D. Marguerat, que ve en el uso del «nosotros» un «procedimiento narrativo de credibilidad del relato que apunta a señalar su origen en un grupo del que forma parte el narrador». La conclusión del artículo de Weddeburn es difícil de probar, pero resulta seductora: este «nosotros» reflejaría la información procedente de Lucas, el médico de Antioquía compañero de Pablo que la tradición ha consagrado como autor de los Hechos.

Análisis narrativo y lectura socio-histórica

Desde estos últimos años, el número de publicaciones que apelan al análisis narrativo y a las aproximaciones sociológicas está en plena expansión. La investigación actual está claramente en una fase de explotación y de puesta en práctica de las herramientas aportadas por estos dos tipos de lectura.

Estudios de personajes. Los estudios sobre los personajes en particular se han multiplicado. Se han redactado varias monografías sobre Felipe, Herodes el tetrarca, Juan Bautista, Pedro... La obra de Ju Hur sobre el Espíritu Santo (2001) puede ser destacada como particularmente representativa de la aportación de la narratología al estudio de la teología lucana. El autor define su propia metodología como una «lectura narrativa dinámica». Al asociar un análisis diacrónico (que toma en cuenta la Biblia judía, a modo de «repertorio literario» de Lucas) y un análisis sincrónico, esta lectura quiere estar atenta, entre otras cosas:

- a la estrategia del narrador, que utiliza el personaje del Espíritu Santo para desvelar su propio punto de vista como el punto de vista de Dios mismo y fundamentar así la fiabilidad de su relato;
- al contexto narrativo, que caracteriza al personaje a la vez como una «persona» y como una «no persona»;
- a su papel de coadyuvante en la intriga global, que narra cómo ir a salvar al pueblo de Dios proclamando el Reino y dando testimonio de Jesús mediante palabras y actos de poder.

La conclusión subraya la función principal atribuida al Espíritu Santo por el relato de Hechos: consiste en ofrecer su poder a los personajes principales y en guiarlos, inspi-

rándoles palabras y actos de poder, para que puedan dar testimonio del Reino de Dios y de Jesús resucitado.

Lecturas sociológicas. Los trabajos que dan muestra de una lectura sociológica son numerosos y diversos, tanto sobre el mundo social de Lc-Hch como el retrato de Pablo según Lucas, el papel y la función del arrepentimiento o incluso las escenas de comidas.

La originalidad de la obra de Takashi Kato, *La pensée sociale de Luc-Actes* (1997), reside en lo que aporta una mirada no occidental sobre la manera en que Lc-Hch comprende las realidades sociales de su tiempo. Situándose en una perspectiva sociológica, el autor se dedica así a deducir las características del movimiento cristiano en Lc-Hch. Su conclusión es que Lc-Hch está habitado por el proyecto de un nuevo mundo cristiano que engloba las diferentes corrientes del cristianismo constatadas en la historia. De ello se deduce que, por el hecho de la disposición imparcial de Dios, el movimiento inicial de reforma del judaísmo puede superar el marco exclusivista de la sociedad judía para adoptar una perspectiva universalista.

Obras citadas

- G. STERLING, *Historiography and Self-Definition: Josephos, Luke-Acts and Apologetic*. Leiden - Nueva York, 1992.
- D. MARGUERAT (ed.), *Le Déchirement. Juifs et chrétiens au premier siècle*. Ginebra, 1996.
- R. I. DENOVA, *The Things Accomplished among Us: Prophetic Tradition in the Structural Pattern of Luke-Acts*. Sheffield, 1997.
- T. KATO, *La pensée sociale de Luc-Actes*. EHPR 76. París, 1997.
- I. H. MARSHALL / D. PETERSON (eds.), *Witness to the Gospel: The Theology of Acts*. Grand Rapids, MI, 1998.

- J. VERHEYDEN (ed.), *The Unity of Luke-Acts*. BETL 142. Lovaina, 1999.
- D. MARGUERAT, *La première histoire du christianisme (les Actes des Apôtres)*. LD 180. Ginebra-París, 1999; ²2003.
- S. E. PORTER, *The Paul of Acts. Essays in Literacy Criticism, Rhetoric and Theology*. Tubinga, 1999.
- J. HUR, *A Dinamic Reading of the Holy Spirit in Luke-Acts*. Sheffield, 2001.

- C. MOUNT, *Pauline Christianity. Luke-Acts and the Legacy of Paul*. Leiden-Boston-Colonia, 2002.
- B. POWDERON / Y.-M. DUVAL (eds.), *L'historiographie de l'Église des premiers siècles*. Théologie historique 114. París, 2002.
- A. J. M. WEDDEBURN, «The "We" Passages in Acts: on the Horns of a Dilemma»: *ZNW* 93/1-2 (2002), pp 78-98.

Conclusión: ¿una intuición que hay que retomar?

Hemos comenzado esta presentación de las investigaciones actuales sobre el libro de los Hechos recordando a Ferdinand Christian Baur. Ya no se pueden adoptar hoy sus conclusiones sin reservas, ni las de la escuela de Tubinga, pero de todo ello queda una intuición: la obra de Lucas cumpliría la función de conciliar las corrientes cristianas antagónicas de finales del siglo I. La perspectiva abierta por Christopher Mount, su invitación a volver a preguntarse por el lugar de los Hechos en la historia del cristianismo, así como el desarrollo de las investigaciones sobre la herencia paulina (las Pastorales y los Hechos apócrifos), dejan percibir una referencia a esa intuición. Los Hechos se sitúan sobre una de las trayectorias del cristianismo primitivo y se puede esperar de los próximos años un mejor conocimiento de la diversidad de la herencia paulina –de la que Lc-Hch es uno de sus testigos– y de la dinámica de gestión de esta herencia a finales del siglo I y comienzos del II.

Entre los estudios futuros, señalemos dos que sin ninguna duda aportarán elementos al debate. Por una parte, un comentario narrativo de los Hechos, de Daniel Marguerat; por otra, un comentario del Códice de Beza (manuscrito grecolatino del siglo V de un texto llamado «occidental» que podría remontarse al siglo II), de Josep Rius-Camps y Jenny Read-Heimerdinger, que tendrá en cuenta las variantes del texto «occidental» con relación al texto «alejandrino», base de nuestras ediciones actuales⁷.

Odile Flichy

7 Cf J. READ-HEIMERDINGER, «Les Actes des Apôtres dans le Codex de Bèze leur intérêt et leur valeur», en «Saint Luc, évangéliste et historien» *Dossiers d'Archéologie* n° 279 (2003), pp 44-55 Breve presentación de dos tradiciones textuales de Hechos en el *Cuaderno Bíblico* n° 102, «Los manuscritos de la Biblia», Estella, Verbo Divino, 2000, p 26

El libro de los Hechos y el evangelio de Lucas: ¿un juego de espejos?

Tomar en cuenta en una lectura sincrónica el conjunto constituido por los dos tomos de la obra de Lucas constituye una de las orientaciones más extendidas hoy en el campo de los estudios sobre los Hechos de los Apóstoles (cf. p. 11). Para caracterizar esta obra, varios comentaristas utilizan el término «díptico»⁸ y la abreviatura Lc-Hch. Semillante designación tiene la ventaja de hacer captar que, por una parte, el lector puede considerar el conjunto como una unidad real, y, por otra, tomar nota de su división en dos segmentos claramente identificados

Estas maneras de actuar no son de ningún modo contradictorias. Pueden asentar su legitimidad en la articulación afirmada en el texto de Hch 1,1. Aquí me propongo examinar los efectos que puede producir en un cierto número de casos una lectura que pone en relación elementos pertenecientes a las dos partes de la obra lucana. A este respecto se puede hablar de «intertextualidad» (ecos textuales en dos obras diferentes) más que de «intratextua-

lidad» (ecos textuales en la misma obra), si tomamos en consideración la cesura introducida entre Lc 24 y Hch 1

En esta investigación tomaré como texto de referencia para el libro de los Hechos lo que se ha convenido en llamar el Texto alejandrino. Sería interesante entregarse a la misma operación sobre el texto occidental (cf. p. 18). Procederé en tres etapas. En un primer momento me interesaré por la única remisión formal de un tomo al otro, que se lee en Hch 1,1. Después dirigiré mi atención a diversos procedimientos de remisiones implícitas que marcan el conjunto del texto. Finalmente agruparé algunas reflexiones relativas a los desafíos literarios y teológicos de estas observaciones.

⁸ ASI, J.-N. ALETTI, *Quand Luc raconte Le récit comme théologie Lire la Bible*, 115 Paris Cerf, 1998, pp. 15-16. D. MARGUERAT, *La première histoire du christianisme Les Actes des Apôtres* Lectio Divina, 180 Paris-Ginebra, Cerf - Labor et Fides 1999, pp. 91-92.

Hch 1,1: la única remisión explícita de un tomo al otro

Las primeras palabras del libro de los Hechos contienen una remisión explícita al primer tomo escrito por el mismo autor: *ton men proton logon*. El término griego *logos* posee significados diversos en función del contexto en que es empleado. La traducción más frecuente para dar cuenta de esta expresión aquí es: «Primer libro» (TOB; Bible de Jérusalem; Osty; Bible Nouvelle traduction; Nouvelle Bible Segond; traducción litúrgica francesa). A veces encontramos otras sugerencias: «El primer discurso» (Bible Chouraqui, 1985); «el primer tratado» (Nuevo Testamento Interlineal griego-francés, Maurice Carrez, Alliance Biblique Universelle, 1993); «la primera palabra» (Philippe Bossuyt, Jean Radermakers, *Témoins de la Parole de la Grâce, Actes des Apôtres*, I, Bruselas, 1995).

Incipit

«Ya traté en mi primer libro, querido Teófilo, de todo lo que Jesús hizo y enseñó desde el principio...» Desde este *incipit* (comienzo de una obra), el fenómeno de intertextualidad aparece a plena luz, justamente mediante el recurso al adjetivo *proton*, «primero».

La frase se formula partiendo del punto de vista del autor, que interpela a su lector: «Ya traté en mi primer libro, querido Teófilo». El verbo está en primer persona: *epoiesamen*, «ya traté». Otra posibilidad habría sido decir, por ejemplo: «Tú has podido leer en mi primer libro».

El destinatario es designado por su nombre propio, Teófilo. Ya no volverá a ser mencionado en el resto del texto (ni siquiera recordado por un pronombre de la segunda

persona del singular)⁹. En el evangelio, este nombre no aparece igualmente más que una vez: al principio del texto, en Lc 1,3, donde está afectado por un calificativo (*kra-tiste*, «excelente» o «ilustre»). En Hch 1,1, este nombre es retomado sin ninguna determinación particular. Nada se dice de su situación personal, mientras que Lc 1,4 hacía alusión a las enseñanzas que ya había recibido. Por tanto, se supone algo conocido, y no ha podido ser más que por la lectura del *incipit* del evangelio.

Un resumen del evangelio. La manera en que el primer libro es descrito en Hch 1 merece ser examinada. El autor proporciona un resumen del relato evangélico (vv. 1-3). Nombra a aquel que considera manifiestamente como el personaje principal, Jesús, proporcionando precisiones de orden cronológico: el comienzo de su acción y de su enseñanza, el día de su subida al cielo. Menciona su pasión y sus apariciones.

Una comparación con el prólogo del evangelio se revela instructiva. En Lc 1,1-4 no se emplea el nombre de Jesús. El tema que se propone tratar el autor sólo se menciona en términos generales: «Los acontecimientos que se han cumplido entre nosotros». Pero el camino emprendido es descrito en sus grandes líneas: investigación, redacción de un relato ordenado. Y éste es presentado ocupando un

9. En lo que sigue, el autor ya no volverá a ser mencionado por un pronombre de la primera persona del singular. Sin embargo, se puede recordar la presencia de algunas formulaciones «nosotros», que tienen como efecto caracterizar a un grupo del que él forma parte (Hch 16,10-17; 20,5-15; 21,1-18; 27,1-28,16). Este fenómeno de enunciación da lugar a múltiples consideraciones entre los comentaristas. Cf. recuadro, p. 16

lugar después de otras iniciativas, que sugieren las primeras palabras del evangelio: «Muchos se han propuesto componer un relato». El evangelio llama la atención sobre los procedimientos; los Hechos, sobre los resultados.

En la formulación de Hch 1,1 se pueden señalar además dos detalles gramaticales susceptibles de ser tenidos en cuenta en el análisis del procedimiento de remisión de un tomo al otro. Pero las opiniones divergen sobre su alcance.

El artículo *ho*. Primer detalle: el nombre de Jesús está precedido por el artículo, *ho Iesous*. Dos importantes manuscritos lo omiten, B (Vaticano, siglo IV) y D (Códice de Beza, siglo V, testigo del texto occidental). El comentario de Bruce M. Metzger¹⁰ sobre esta particularidad en la transmisión del texto griego sugiere que la ausencia de artículo podría proceder, bien de un descuido del copista, bien de un escrúpulo motivado por el hecho de que se trata de la primera mención de este nombre en el libro de los Hechos. Por el contrario, la presencia del artículo en casi todos los demás testigos del texto puede ser comprendido como una discreta referencia del autor al contenido del evangelio: es de Jesús, cuya historia ha sido contada con anterioridad, de quien todavía se trata aquí.

La partícula *men*. Otro detalle. En Hch 1,1 se encuentra la partícula griega *men* delante del adjetivo *proton*, primero. Frecuentemente (pero no siempre), esta partícula es puesta en relación con otra, *de*, que ocupa un lugar en el resto del texto. El juego de estas dos partículas se podría traducir aproximadamente por: «Por un lado... por el otro», o «primeramente... después». Éste es el caso, por ejemplo, en Hch 1,5, que opone el bautismo de agua

administrado por Juan y el bautismo en el Espíritu Santo que los apóstoles van a recibir. Las apreciaciones no son unánimes sobre el significado que hay que conceder a la presencia del único *men* en Hch 1,1. Algunos exegetas consideran que no hay que buscarle un matiz especial, incluso aunque el procedimiento no es habitual. Para otros, por el contrario, conviene llamar la atención sobre el hecho de que la partícula refuerza el valor del adjetivo *proton*. Varias traducciones dan cuenta de este rasgo. Éste es el caso de la Biblia Osty: «Por tanto, he hecho mi primer libro, oh Teófilo»; o incluso de la Bible Nouvelle Traduction: «Así, Teófilo, he dedicado mi primer libro...».

Retomar el hilo del relato

Hch 1,1-5 no proporciona información sobre los acontecimientos que serán expuestos en la continuación del libro, a excepción de la promesa del Espíritu Santo. La realización de esta promesa es anunciada como antes de llevarse a cabo «en algunos días» (v. 5b). El cap. 2 hará el relato de ello. La función de Hch 1,1-5 es retomar el hilo de la narración allá donde conducía la lectura del evangelio. En estos versículos, el autor alude a Jesús, a Juan (el Bautista), a los apóstoles, al Espíritu Santo y al Padre considerando que ya son conocidos por el lector. En cuanto a los primeros versículos del evangelio (Lc 1,1-4), están redactados de una manera tan general que ofrecen al lector la posibilidad de comprenderlos como una obertura a los dos tomos.

El paso de Lc 24 a Hch 1 implica características que han llamado la atención de los comentaristas desde hace mucho tiempo. Para describir este fenómeno, los críticos de hoy hacen fácilmente referencia a una técnica utilizada en el terreno de la imagen animada: el «fundido encadena-

10. B. M. METZGER, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*. Londres, United Bible Societies, 1975, pp. 272-273

do». En efecto, algunos elementos de Lc 24 son retomados en Hch 1, con variantes. En una primera aproximación, este proceso se puede poner en relación con el hecho que sucede en varias ocasiones en la obra de Lucas de ofrecer diferentes relatos del mismo acontecimiento. La ilustración más espectacular en el seno del libro de los Hechos es la triple descripción del acontecimiento de Damasco en el itinerario de Pablo (Hch 9; 22; 26). Pero aquí la técnica empleada responde a un objetivo singular: posibilitar una articulación entre el evangelio y los Hechos. En esta perspectiva podemos observar que Hch 1,9 ofrece un nuevo relato de la Ascensión que se puede comparar con el de Lc 24,51 (con el recuerdo de Hch 1,2, en el intervalo). Después de la mención del regreso del grupo de los apóstoles a Jerusalén (Hch 1,13a, compárese con Lc 24,52-53), el relato prosigue con la presentación del grupo de los apóstoles y con la adición de Matías.

Hch 1,1 constituye en la obra de Lucas el único lugar donde la intertextualidad entre los dos tomos se deja ver por el lector de forma clara. Como hemos observado, el fenómeno se lleva a cabo partiendo del punto de vista del autor. Éste ofrece elementos de interpretación, de comentario¹¹. Semejante señal situada de forma tan clara en la obertura del segundo tomo llama la atención sobre la relación de las dos partes de la obra. Tomando conciencia de este hecho podemos proceder a una localización de algunos procedimientos de remisión indirecta dispuestos a lo largo del doble relato lucano.

11. Con esta noción de comentario, el procedimiento se parece a lo que Genette llama la «metatextualidad» (que, frecuentemente, se reviste con formas sutiles). *Palimpsestes. La littérature au second degré*. Points Essais, 257. París, Seuil, 1982, pp. 11-12.

Remisiones implícitas

Para examinar las remisiones implícitas de una parte a otra de la obra de Lucas propongo tomar en cuenta sucesivamente tres puntos de vista, precisando que existen pasarelas entre estas categorías. En cada caso, no presentaré más que un número limitado de ilustraciones. A título indicativo, el cuadro de la página de al lado tiene en cuenta un análisis de C. K. Barrett que cataloga cuarenta y una citas del evangelio de Lucas que, en su opinión, se pueden poner en relación con el contenido del libro de los Hechos.

Un juego de anticipaciones y de vueltas atrás

Los trabajos que versan sobre el arte narrativo de Lucas han puesto de relieve abundantemente las múltiples anticipaciones («prolepsis») y vueltas atrás («analepsis») que ha dispuesto en su texto. Señalemos algunos ejemplos que tienen como característica invitar al lector a franquear la frontera entre el evangelio y los Hechos.

Pasajes del evangelio de Lucas orientados hacia el libro de los Hechos, según C. K. Barrett¹

En un estudio con un título sugestivo («El tercer evangelio como prólogo de Hechos? Algunas reflexiones»), C. K. Barrett defiende la idea de que la obra de Lucas en dos tomos constituye ya en alguna medida un «Nuevo Testamento», que reúne lo esencial de lo que un cristiano debería conocer. El exegeta muestra que numerosos pasajes del evangelio de Lucas apuntan hacia lo que será expuesto en los Hechos. Llevando a cabo una lectura cursiva del tercer evangelio obtiene 41 referencias, de las que ofrece un breve comentario en esta perspectiva. He aquí la lista:

Lc 1,1-4, 1,5-2,52, 3,6, 3,15, 4,16-30, 6,12-16, 7,1-10, 8,1-3, 8,19-21, 9,1-6, 9,23-27, 9,51, 9,52-56, 10,1-12, 10,19, 11,37-54, 12,2-9, 12,11-12, 12,13-15, 13,6-9, 13,22-30, 13,31-33, 14,15-24, 15,11-32, 17,1-3a, 17,20-22, 19,45-46, 21,7-11, 21,12-19, 22,15-20, 22,31-34, 23,2, 23,6-12, 23,13-23, 23,33-34, 23,35-38, 23,44-48, 23,49-55 + 24,1-12, 24,30-31-35, 24,39-43, 24,44-53

¹ C. K. BARRETT, «The Third Gospel as a Preface to Acts? Some Reflections», en F. VAN SEGBROECK y otros (eds.), *The Four Gospel Festschrift Frans Neirynck*. BETL 100. Lovaina, Peeters. Leuven University Press, 1992, vol. II, pp. 1451-1466.

Prolepsis. En el evangelio, diferentes palabras de Jesús anuncian situaciones correspondientes a realidades narradas en los Hechos. En Lc 12,11-12, Jesús menciona, en futuro, que sus discípulos tomarán la palabra ante las sinagogas y las autoridades: «Si os llevan a las sinagogas, ante los magistrados y autoridades, no os preocupéis del modo de defenderos, ni de lo que vais a decir; el Espíritu os enseñará en ese mismo momento lo que debéis decir». Más adelante (Lc 21,15) encontramos una formula-

ción diferente. Jesús mismo promete asistir a sus discípulos: «Yo os daré un lenguaje y una sabiduría a los que no podrá resistir ni contradecir ninguno de vuestros adversarios». El lector de los Hechos puede acordarse de estas palabras cuando tenga conocimiento de la comparecencia de los apóstoles ante diversas instancias. Algunas precisiones introducidas por el narrador le guían en este camino. Así, en Hch 4,8, cuando Pedro interviene ante el sanedrín, el texto precisa que está «lleno de Espíritu Santo». Como conclusión de esta escena se señala que los personajes presentes constatan la seguridad de Pedro y Juan (Hch 4,13). En Hch 7,55, Esteban es presentado también como «lleno de Espíritu Santo» cuando toma la palabra en el momento de su lapidación. Y declara contemplar al Hijo del hombre de pie a la derecha de Dios (Hch 7,56).

Analepsis. En los Hechos, algunas vueltas atrás hacen referencia a situaciones mencionadas en el evangelio. Es lo que se produce cuando Pedro enuncia los criterios que hay que tomar en consideración para designar a un sustituto de Judas: «Se impone, por tanto, que uno de los que nos acompañaron durante todo el tiempo que el Señor Jesús estuvo con nosotros, comenzando desde el bautismo de Juan hasta el día en que fue elevado al cielo, entre a formar parte de nuestro grupo, para ser con nosotros testigo de su resurrección» (Hch 1,21-22). Podemos constatar que las fórmulas utilizadas para describir el periodo evangélico son cercanas a aquellas que hemos leído en Hch 1,1. Por otra parte, el final del v. 22 está orientado hacia la continuación del relato, del que puede considerarse como un anuncio: el testimonio dado por los discípulos del Resucitado.

Función de los «resúmenes» en los discursos. Numerosas predicaciones apostólicas contienen resúmenes que retoman las grandes líneas del itinerario de

Jesús Para el lector de Lc-Hch funcionan como llamadas que jalonan su camino de lectura proporcionando puntos de insistencia, especialmente poniendo de relieve la pasión y la resurrección de Cristo Sucede que, en el juego de enunciación interna del relato, estos resúmenes son presentados retomando informaciones ya conocidas por los oyentes. Es el caso de Hch 2,22-24, en el que Pedro en Jerusalén, el día de Pentecostés, evocando los hechos y los gestos de Jesús, se apoya explícitamente en los elementos de información de los que dispone su auditorio «Jesús de Nazaret fue el hombre a quien Dios acreditó ante vosotros con milagros, prodigios y señales que realizó por medio de él entre vosotros, como bien sabéis ..». De la misma manera, en el discurso de Pedro en casa de Cornelio se encuentra igualmente el inciso «como bien sabéis» (Hch 10,37).

Las referencias al recorrido de Jesús que se leen en los discursos de los Hechos son formuladas habitualmente de manera global. Después de Hch 2,22-24, apenas queda Hch 10,37-43 que presente un relato algo detallado de ello, en casa de Cornelio, Pedro recuerda el bautismo por Juan, los milagros y, sobre todo, la pasión y la resurrección. Pero nada sobre el contenido de su enseñanza.

Sin embargo, hay que señalar una excepción. Se sitúa en un discurso de Pedro, pero esta vez al dirigirse a los hermanos de la comunidad de Jerusalén. Al hacer el apóstol el relato de lo que ha sucedido con Cornelio, menciona explícitamente unas palabras de Jesús: «Entonces recordé aquello que había dicho el Señor: "Juan bautizó con agua, pero vosotros seréis bautizados con Espíritu Santo"» (Hch 11,16). En primer lugar se piensa en una remisión interna al comienzo del libro de los Hechos. Hch 1,5. Sin duda esto tiene un fundamento. Pero no debemos olvidar que este versículo se hace eco de las palabras de Juan Bautista re-

feridas en Lc 3,16. «Yo os bautizo con agua () Él os bautizará con Espíritu Santo y fuego».

Más adelante encontramos de nuevo en el libro de los Hechos un recuerdo del mensaje de Juan Bautista. El marco es la llegada de Pablo a Éfeso. Según Hch 19,4, Pablo declara que Juan ofrecía un bautismo de conversión y pedía al pueblo que creyera en aquel que vendría después de él, «es decir, en Jesús», precisa. Incluso ahí, el lector es remitido a la manera en que Juan es presentado en el evangelio (Lc 3,3.16-17).

Un alcance programático. Algunas palabras o escenas del evangelio tienen un alcance «programático». Hacen presentir más o menos claramente lo que será narrado

De una sinagoga a otra

Los comentaristas han relacionado el comienzo del ministerio de Jesús (Lc 4,16-30) con el comienzo de la misión paulina (Hch 13,13-52) El mismo lugar una sinagoga El mismo interés de los oyentes en un primer momento se admiran El mismo rechazo en un segundo momento Jesús está a punto de ser asesinado ¿En qué funciona este texto como modelo? Primeramente, porque la oposición Israel/naciones es trabajada en él como ejemplo de las gracias ofrecidas a los paganos a través de Elías y Eliseo (Lc 4,24-27), como le gusta hacerlo, Lucas compone aquí un cuadro en que anticipa una verdad aún por venir en el orden del relato, que es el rechazo de la Palabra por Israel y su acogida por las naciones En segundo lugar, el episodio funciona como modelo porque el destino de Jesús es interpretado en él con ayuda del motivo del profeta rechazado por los suyos Lucas sitúa aquí una tipología del profeta que funcionará como una categoría central de su cristología Pertenece al destino del profeta –como Jesús y como Pablo– ser rechazados por los suyos Pero no pertenece al profeta –ni a Jesús ni a Pablo– rechazar a este pueblo

D MARGUERAT, *La première histoire du christianisme*,
p 219

más tarde. Esta característica puede concernir a veces a los dos tomos de la obra de Lucas. Se pueden leer, en este sentido, las palabras de Simeón en Lc 2,34. Habla de Jesús en estos términos: «Mira, este niño va a ser motivo de que muchos caigan o se levanten en Israel. Será signo de contradicción». Estas palabras pueden volver a la memoria del lector de Hechos en varias ocasiones, pues el tema de la división frente al mensaje evangélico acompaña el relato de las predicaciones apostólicas. Lo encontramos de manera absolutamente explícita incluso en los últimos versículos del libro (Hch 28,24-31). Podemos hacer una observación análoga al motivo de la escena de Lc 4,16-30, que describe la predicación de Jesús en la sinagoga de Nazaret. Ella evoca por anticipación, no sólo el itinerario personal de Cristo, sino también algunas experiencias de sus discípulos, especialmente de Pablo en la sinagoga de Antioquía de Pisidia (cf. recuadro de p. 24).

El estatuto de los actores del relato

Ya hemos señalado varias interferencias entre los Hechos y el evangelio respecto a Jesús. Si prestamos atención a su estatuto como actor en el conjunto de la obra de Lucas, podemos descubrir a la vez una insistencia en el hecho de que se trata del mismo personaje de un extremo a otro del relato y una puesta de relieve del cambio que se lleva a cabo en él después de su resurrección y su ascensión. Sigue estando presente en el relato, pero de otra manera. Las advertencias que hemos hecho sobre la articulación entre Lc 24 y Hch 1 podrían ser retomadas en esta perspectiva.

El relato de la muerte de Esteban también merece ser observado de cerca, pues implica observaciones completamente singulares respecto a Jesús. En Hch 7,55, el narra-

dor precisa al hablar de Esteban: «Vio la gloria de Dios y a Jesús de pie a la derecha de Dios». En el versículo siguiente el discípulo toma la palabra: «Veo los cielos abiertos, y al Hijo del hombre de pie a la derecha de Dios». El apelativo «Hijo del hombre» se hace eco de varias palabras de Jesús en el evangelio, especialmente los anuncios de la pasión y de la resurrección (cf., en particular, Lc 9,22). La identificación entre Jesús y el Hijo del hombre es explícita en el texto de los Hechos. En la continuación del relato encontramos en labios de Esteban la invocación: «Señor Jesús, recibe mi espíritu» (Hch 7,59). La formulación hace pensar indefectiblemente en las últimas palabras de Jesús en la cruz: «Padre, a tus manos encomiendo mi espíritu» (Lc 23,46, que es una cita casi literal de Sal 31,6), pero conviene observar que aquí la oración se dirige no al Padre, sino al propio Jesús. En algunos aspectos, la pasión del discípulo retoma la del maestro, pero no se trata de una simple réplica. Las relaciones entre Esteban y Cristo son mucho más complejas.

Como intervención de Jesús en el curso de los acontecimientos relatados en los Hechos podemos señalar el relato de la llamada de Saulo en el camino de Damasco. El diálogo narrado en Hch 9,5 contiene una vigorosa insistencia sobre este punto¹². Saulo pregunta: «¿Quién eres, Señor?» la respuesta que recibe es: «Yo soy Jesús, a quien tú persigues». Esta formulación, que hace alusión a la persecución, subraya la solidaridad entre Jesús y sus discípulos.

La investigación podría extenderse a otros personajes. Un buen número de actores de los Hechos son ya fami-

12. Esta observación sirve también para los relatos que Pablo ofrece de ello en sus discursos en Hch 22,8 y 26,15.

liares al lector del evangelio, en particular Juan Bautista y el grupo de los apóstoles. Pedro desempeña un papel considerable en la primera parte del libro de los Hechos, y sería interesante establecer una comparación con el lugar que ocupa en el relato evangélico. Pablo, nuevo protagonista, es objeto de una presentación especial cuando es mencionado, bajo el nombre de Saulo, en relación con el martirio de Esteban en Hch 7,58 y 8,1. Para estos dos importantes personajes se ha subrayado frecuentemente el paralelismo entre su propio itinerario y el de Jesús, pero también ahí hay que guardarse de ignorar las diferencias¹³.

El recurso a las Escrituras en Lc-Hch

Sin considerar el conjunto de las relaciones entre los Hechos y la Escritura (cf. más adelante, pp. 29-39), me gustaría hacer notar que, en este terreno, el lector es igualmente conducido a tender puentes entre las dos secciones de la obra de Lucas. Me atenderé a dos ejemplos.

El Resucitado explica. Lc 24 contiene preciosas indicaciones sobre la relación entre Jesús y la Escritura. Según el relato, es él mismo, el Resucitado, quien toma la iniciativa de una relectura de los textos en función de su propio itinerario. En el episodio del encuentro con los discípulos de Emaús, el narrador señala en el v. 27: «Y empezando por Moisés y siguiendo por todos los profetas, les explicó lo que decían de él las Escrituras». Ahora bien, el v. 35 precisa que estos discípulos cuentan a los Once y a sus compañeros reunidos en Jerusalén lo que había sucedido en el camino.

Inmediatamente después es relatada una aparición de Jesús a este mismo grupo. En esta escena, la Escritura ocupa aún un gran lugar. El texto precisa: «Entonces les abrió la inteligencia para que comprendieran las Escrituras, y les dijo: "Estaba escrito que el Mesías tenía que morir y resucitar de entre los muertos al tercer día, y que en su nombre se anunciará a todas las naciones, comenzando desde Jerusalén, la conversión y el perdón de los pecados"» (Lc 24,45-47). Me contentaré con tres observaciones sobre estos versículos. En primer lugar, ante los ojos del lector, el grupo aparece como beneficiario de una inteligencia de las Escrituras fruto del encuentro con el Resucitado. En segundo lugar, la remisión a las Escrituras se lleva a cabo de manera global. No se reproduce ninguna cita precisa. En tercer lugar, en Lc 24,46-47, los elementos que se ponen en relación con las Escrituras van más allá de la mención de la resurrección de Cristo. Se trata también de la predicación en su nombre a todas las naciones. Así, cuando el libro de los Hechos describe a los apóstoles apelando a la Escritura en su predicación, el lector puede descubrir en ella un efecto directo o indirecto de estas palabras del Resucitado. Del mismo modo, la actividad apostólica al servicio de la conversión y del perdón de los pecados, en una perspectiva universalista, podrá ser interpretada como un cumplimiento de lo que anunciaba la Escritura.

Pedro explica. Segundo ejemplo, en Hch 4,11, Pedro retoma, sin citar la fuente de su préstamo (cita implícita), las palabras de Sal 118, que él interpreta en función de la persona de Jesús: «Él es la piedra rechazada por vosotros, los constructores, que se ha convertido en piedra angular». Para el lector de Lc-Hch, estas palabras evocan la cita introducida por Jesús como prolongación de la parábola de los viñadores homicidas, en Lc 20,17. Sin abordar todas las cuestiones planteadas por la exégesis de estos versículos, podemos quedarnos con dos aspectos en el

13. Cf. O. FLICHY, «La obra de Lucas» *Cuadernos Bíblicos* n° 114. Estella, Verbo Divino, 2003, pp. 49-56.

marco de las relaciones entre el evangelio y los Hechos. Por una parte, Pedro, el discípulo, se hace eco del uso de su maestro. Recurre a la misma referencia, haciéndola suya (ausencia de una introducción del género «en efecto, está escrito»). Incluso se puede añadir que el polémico marco de Hch 4 no deja de estar relacionado con el de

Lc 20. Por otra parte, Pedro no se contenta con retomar el versículo del salmo. Le atribuye un alcance explícitamente cristológico al identificar formalmente a la piedra y a los constructores, en el marco de una evocación de la pasión, la muerte y la resurrección de Jesús, presentados como acontecimientos ya sucedidos.

Desafíos de estas observaciones

Al término de este camino me gustaría ofrecer cuatro reflexiones sobre el alcance de estas observaciones.

1. En el terreno literario, estos fenómenos subrayan la originalidad de la obra de Lucas en el seno del Nuevo Testamento. El lector está colocado en una situación particular frente al complejo juego de las interrelaciones entre los dos tomos de la obra a Teófilo. Como ya hemos observado, la única remisión explícita de un tomo al otro se encuentra en Hch 1,1. Sin embargo, el texto de los Hechos implica un cierto número de referencias a hechos y palabras narrados en el evangelio. La insistencia recae sobre todo en la pasión, la muerte y la resurrección de Jesús.

El pequeño número de citas (préstamos literales y explícitos) de palabras evangélicas en los Hechos es sorprendente. Esta constatación es particularmente significativa si prestamos atención al desarrollo de la asamblea de Jerusalén en Hch 15. En su presentación, el narrador invita a comprender que, frente a situaciones nuevas, el criterio que guía a las nacientes comunidades en su reflexión y su acción no es la búsqueda de una cita formal de tal o cual palabra de Jesús. Ninguno de los oradores mencionados en esta secuencia recurre directamente a un procedi-

miento semejante. Lo que se revela decisivo es una relectura de los acontecimientos llevada a cabo en la fe y en relación con una interpretación de la Escritura. De manera global, esta actitud puede comprenderse en función de la experiencia de la apertura de la inteligencia a las Escrituras tal como la describe Lc 24.

También podemos señalar que Pablo, en el discurso de Mileto, narra como palabra del Señor Jesús una fórmula que no se encuentra en el evangelio de Lucas (ni siquiera en los demás evangelios): «Hay más dicha en dar que en recibir» (Hch 20,35). Este hecho muestra que Lucas no reduce las palabras de Cristo a las que ha reproducido en su primer tomo.

2. La presentación del doble relato de Lucas valora la unidad del proyecto de Dios. El proyecto divino de salvación (cf. Lc 1,50; 1,69; 2,10-11...) se realiza en varias etapas. La cesura literaria que se concreta mediante la existencia de dos tomos no introduce una ruptura total. Con una gran habilidad, Lucas facilita las transiciones. A lo largo del relato, diversos actores se emplean en mostrar que es un mismo Dios quien conduce los acontecimientos, respetando absolutamente las contingencias humanas y las mediaciones. El recurso a la Es-

critura, el tema de la palabra o las alusiones al Espíritu Santo manifiestan la coherencia de este proyecto.

3. Por lo que respecta a la cristología, Lucas plantea una estrategia narrativa que apuesta por una compleja dialéctica relativa a la presencia y la ausencia de Jesús. Como hemos indicado, esta dinámica lleva al lector a comprender que la resurrección de Cristo, su ascensión y el don del Espíritu introducen otro modo de presencia de Jesús en los acontecimientos narrados

4. Finalmente, me gustaría invitar a prolongar la investigación en dos direcciones que no he podido explorar aquí. En primer lugar, para articular las lecturas diacrónica y sincrónica me parece que sería in-

teressante retomar el examen de la relación entre la predicación misionera de los discípulos y la estructura de los evangelios. Las palabras narradas en el libro de los Hechos sobre el itinerario de Jesús pueden dar lugar a reflexiones que versan a la vez sobre el proyecto de Lucas y sobre la génesis de la literatura evangélica.

A continuación, teniendo en cuenta la posteridad del texto lucano, podríamos preguntarnos sobre los efectos del corte de su obra en dos unidades literarias. En esta línea sería instructivo analizar de manera precisa el complejo juego de intertextualidad que se practica en la liturgia cristiana mediante la lectura de fragmentos de los Hechos de los Apóstoles a lo largo del tiempo pascual.

Michel Berder

Para continuar el estudio de los Hechos de los Apóstoles

Además de los títulos citados por Odile Flichy (pp. 6-7, 10 y 17-18), el *Cuaderno Bíblico* n° 124, «Mil y un libros sobre la Biblia», Estella, Verbo Divino, 2004, propone cerca de veinte obras, todas en español, en las pp. 77-78. Remitimos a él al lector deseoso de completar la siguiente selección:

D JUEL, *Luc-Actes La promesse de l'histoire* Lire la Bible, 80 París, Cerf, 1987

J-N ALETTI, *Quand Luc raconte* Lire la Bible, 115 París, Cerf, 1998

D MARGUERAT, *La premiere histoire du christianisme Les Actes des Apôtres* Lectio Divina, 180 París-Ginebra, Cerf - Labor et Fides, 1999, ²2003

Ch DIONNE, *La Bonne Nouvelle de Dieu dans les Actes des Apôtres* Lectio Divina, 195 París, Cerf, 2004

ACFEB, *Les Actes des Apôtres Histoire, récit, théologie* París, Cerf, 2005

D MARGUERAT / A CURTIS (eds), *Intertextualités La Bible en échos* Le Monde de la Bible, 40 Ginebra, Labor et Fides, 2000

Los Cuadernos Bíblicos han publicado ya: A GEORGE, «El evangelio según San Lucas» CB n° 3 (¹⁹2005), EQUIPO «CAHIERS ÉVANGÉLIQUE», «Los Hechos de los Apóstoles» CB n° 21 (¹⁹2006), M GOURGUES, «Misión y comunidad» (*Hch 1 12*) CB n° 60 (²2001), y «El evangelio a los paganos» (*Hch 13-28*) CB n° 67 (⁴2004), O FLICHY, «La obra de Lucas» CB n° 114 (2003)

Pedro y Pablo, lectores de la Escritura según Lucas

De manera limitada, la intertextualidad puede definirse como «una relación de co-presencia entre dos o más textos, es decir [...] por la presencia efectiva de un texto en otro» (Gérard Genette)¹⁴. La forma más reconocible de ello es la cita, que es un préstamo a la vez literal y explícito. En el texto de los *Hechos de los Apóstoles* hay una veintena de citas tomadas de la «Escritura», en particular del corpus profético y de los salmos (cf. recuadro).

Pero también existen préstamos literales y no explícitos. No se introducen con una fórmula del estilo «está escrito en el libro de tal» o «tal ha dicho»; es el caso, por ejemplo, de Hch 4,11, en que una frase sobre la «piedra rechazada por los constructores», identificada por el lector como procedente de Sal 118,22, se inserta sin dificultad en el discurso de Pedro ante el sanedrín. Podríamos hablar de «cita implícita» (el término más adecuado sería «plagio», si no tuviera una connotación peyorativa en nuestra cultura).

Finalmente existe una multitud de préstamos a la vez no literales y no explícitos que pueden situarse bajo el acogedor y vago nombre de «alusiones». Así, desde Hch 1,4s, el lector, sensible a las relaciones entre Jesús y la figura de Elías llevadas a cabo por el evangelio (por ejemplo en Lc 4,25-26 y Lc 7,11s, resurrección del hijo de una viuda), puede ver en la ascensión de Jesús alusiones a la ascensión del profeta (2 Re 2,9s). Alusiones que no tienen interés más que por la diferencia entre el texto citado y el texto que lo cita: mientras que Elías deja una parte de su «espíritu», lo que Jesús promete es el poder del Espíritu

Santo; añadamos que el paralelo Elías-Jesús tejido por el evangelio no se sigue en la continuación de la obra a Teófilo por un paralelo Eliseo-apóstoles

Dado que estas citas implícitas y alusiones no están señaladas como préstamos por el narrador, sólo el lector está en condiciones de poner en relación una palabra, una fórmula, una frase o un pasaje con el texto fuente. Se exige su memoria –en sus adquisiciones o en sus carencias–, y a veces la operación corre el riesgo de errar.

De hecho, todo préstamo literal, explícito o no, y toda alusión son el resultado de un doble movimiento. Como extracciones efectuadas sobre un primer texto, resultan de una lectura inicial de aquel que cita, de una puesta en práctica de su inteligencia, de su memoria, de su cultura. Igual que injertos o trasplantes sobre un segundo texto, participan de una escritura, la cual es ofrecida después al conjunto de los lectores. Las preguntas del crítico son entonces de

14 G. GENETTE, *Palimpsestes. La littérature au second degré*. Points Essais, 257 Paris, Seuil, 1982, p. 8

varios órdenes: ¿por qué la elección de tal préstamo?, ¿qué efecto de sentido produce allí donde se ha insertado? Su carácter más o menos obvio, más o menos descubierto, ¿entra en una estrategia narrativa? Ya que no podemos

pasar revista al conjunto del relato lucano, nos concentraremos en su comienzo, en particular el discurso de Pedro el día de Pentecostés (Hch 2), y en su mitad, el discurso de Pablo en la sinagoga de Antioquía de Pisidia (Hch 13).

Citas en el libro de los Hechos

(No se han señalado más que las citas introducidas mediante una fórmula explícita. En negrita, las referencias)

Discurso de Pedro en la sucesión de Judas

- Hch 1,16 « la Escritura que había anunciado el Espíritu Santo por boca de David »
Hch 1,20 «Así está escrito en el libro de los Salmos» **Sal 69,26 y 109,8**

Discurso de Pedro el día de Pentecostés

- Hch 2,16-21 «Lo que dijo el profeta Joel. En los últimos días, dice Dios» **Joel 3,1-5**
Hch 2,25-28 «David dice de él» **Sal 16,8-11**
Hch 2,30 «Como era profeta y sabía que Dios le había jurado solemnemente» **Sal 132,11**
Hch 2,31 «David dijo de él» **Sal 16,10**
Hch 2,34-35 «Él mismo [David] dice» **Sal 110,1**

Discurso de Pedro en el templo

- Hch 3,18 «Dios cumplió así lo que había anunciado por los profetas»
Hch 3,22-23 «Moisés dijo» **Dt 18,15-20 y Lv 23,29**
Hch 3,25 «Dijo Dios a Abrahán» **Gn 22,18**

Discurso de Pedro ante el sanedrín

- Hch 4,25-26 «Tú, mediante el Espíritu Santo por boca de nuestro antepasado David, tu siervo» **Sal 2,1-2**

Discurso de Esteban

- Hch 7,3 «Dios le dijo» **Gn 12,1**
Hch 7,6-7 «Habló así Dios» **Gn 15,13-14 y Ex 3,12**
Hch 7,37 «Moisés dijo» **Dt 18,15**
Hch 7,42-43 «Como está escrito en el libro de los profetas» **Am 5,25-27**
Hch 7,48-50 «Como dice el profeta» **Is 66,1-2**

Felipe y el eunuco

- Hch 8,32-33 «El pasaje de la Escritura que leía era éste» **Is 53,7-8**
Hch 8,34 «¿De quién dice esto el profeta, de sí mismo o de algún otro?»

Discurso de Pedro en casa de Cornelio

- Hch 10,43 «De él dan testimonio todos los profetas»

Discurso de Pablo en Antioquía de Pisidia

- Hch 13,22 «[Dios] les puso como rey a David, de quien hizo esta alabanza» **Sal 89,21**
Hch 13,27 «Al condenarlo cumplieron las palabras de los profetas»
Hch 13,29 «Después de cumplir todo lo que acerca de él estaba escrito»
Hch 13,33 «Como está también escrito en el salmo segundo» **Sal 2,7**
Hch 13,34 «[Dios] lo había dejado dicho» **Is 55,3**
Hch 13,35 «Por eso dice también en otro lugar» **Sal 16,10**
Hch 13,40-41 «Lo que dijeron los profetas» **Hab 1,5**
Hch 13,47 «Pues así nos lo mandó el Señor» **Is 49,6**

Discurso de Santiago

- Hch 15,15-18 «Esto concuerda con las palabras de los profetas, pues está escrito» **Am 9,11**

Pablo en Tesalónica, Berea y Atenas

- Hch 17,2 «Estuvo conversando con ellos acerca de las Escrituras»
Hch 17,11 «Todos los días estudiaban las Escrituras, para ver si la interpretación que les daban era convincente»
Hch 17,23 «He encontrado un altar en el que está escrito»
Hch 17,28 «Así lo han dicho algunos de vuestros poetas»

Discurso de Pablo en Mileto

- Hch 20,35 «Las palabras de Jesús, el Señor, que dijo»

Discurso de Pablo ante el sanedrín

- Hch 23,5 «Pues está escrito» **Ex 22,27**

Discurso de Pablo ante Agripa

- Hch 26,22 «Los profetas y Moisés anunciaron»

Discurso de Pablo a los judíos de Roma

- Hch 28,25-28 «Dijo el Espíritu Santo a vuestros antepasados por medio del profeta Isaías» **Is 6,9-10**

Lección de exégesis

Aunque Lc teje su relato con alusiones a la Escritura, es en los discursos de los quince primeros capítulos de los Hechos donde sobre todo se encuentran citas como es debido: cinco en el discurso de Pedro en Pentecostés (Hch 2), cinco en el discurso de Esteban (Hch 7) y seis en el discurso de Pablo en Antioquía de Pisidia (Hch 13). El pasaje donde, por primera vez, Pedro cita la Escritura permite ya un cierto número de observaciones (Hch 1,13-26).

«Hermanos, tenía que cumplirse la Escritura que había anunciado el Espíritu Santo por boca de David acerca de Judas [...] está escrito en el libro de los Salmos: ...» La cita está constituida por dos frases tomadas de dos salmos diferentes (importancia del «y» que los distingue y los une). El trágico final de Judas, por una parte, y la necesidad de su reemplazo, por otra, son interpretados por Pedro en términos de cumplimiento.

Presente de la salvación, palabras del pasado

Se impone aquí un pequeño rodeo por el evangelio. A diferencia del narrador mateano, Lucas no se autoriza a comentar los acontecimientos que narra con la ayuda de citas acompañadas por fórmulas de cumplimiento. No encontramos en él una frase del estilo: «Esto sucedió para que se cumpliera lo que dice el profeta...» (cf. Mt 21,4). Sin embargo, según Jean-Noël Aletti, «en el relato de la vida de Jesús, y unificadas por él, las Escrituras se ofrecen a la lectura». Por una parte, la escritura lucana –y esto es válido para el libro de los Hechos– está alimentada por el vocabulario y el estilo de la Biblia griega, los Setenta: «Lucas muestra que el presente de la salvación puede escribirse

(en parte) con las palabras del pasado»; por otra parte, las citas hechas por Jesús o las alusiones del narrador «son otras tantas huellas de una asunción concreta del pasado en la vivencia de la salvación. El lector que tiene que verificar la solidez del mensaje en todos los niveles no tiene necesidad de salir del relato para ir a otro sitio: el vocabulario y el hilo de ese relato transpiran ese pasado bíblico que resucita en la discreción de los significantes»¹⁵.

Un principio hermenéutico. Cuando existen, las fórmulas de cumplimiento no están hechas por el narrador, sino por Jesús (Lc 4,21; 18,31; 21,22; 22,37). El final del evangelio desvela al lector el principio hermenéutico puesto en práctica a lo largo del relato. En Lc 24,25-27, en el camino de Emaús, Jesús resucitado se muestra a la vez como exegeta y sujeto de la exégesis. La apelación a las Escrituras tiene como función comprenderle. En sus labios, las Escrituras son enunciadas como profecía –el mismo Moisés es considerado, según parece, como el primero de los profetas– en espera de una realización que, paradójicamente, se ha llevado a cabo en la cruz. Dicho de otra manera, la cruz que interpreta la profecía marca el final de esa misma profecía. En Lc 24,44-48, Jesús enuncia de nuevo a los Once el mismo principio: «Era necesario que se cumpliera todo lo escrito sobre mí en la Ley de Moisés, en los Profetas y en los Salmos».

En la escuela de los apóstoles. Señalado este principio, el lector se queda, sin embargo, con las ganas. Gracias a las informaciones recibidas en Lc 1-2, sabe mucho más sobre Jesús –Hijo de David, Hijo de Dios, Salvador,

15. J.-N. ALETTI, *El arte de contar a Jesucristo. Lectura narrativa del evangelio de Lucas*, Salamanca, Sígueme, 1992, pp. 203-204.

Cristo, Señor- que los personajes del relato, en particular los discípulos. Pero Lc 24 lleva a cabo un cambio. En efecto, ¿quién conoce el contenido exacto de las lecciones que los Once o los discípulos de Emaús han recibido? Ya que Lc precisa que Jesús «les abrió la inteligencia para que comprendieran las Escrituras» (v. 45), el lector ya no tiene otra elección que situarse en la escuela de los apóstoles para recibir esta enseñanza. Como señala Jean-Noël Aletti, «el lector no conoce la exégesis de Jesús y la forma con que hay que leer las Escrituras como profecías de su destino paradójico más que a través de los apóstoles. Su exégesis, en el libro de los Hechos, sigue siendo el único testimonio de la del Resucitado; entonces, la proclamación del evangelio y la exégesis “cristiana” están indisolublemente ligadas: los primeros anuncios de los Hechos son todos ellos lecciones de exégesis»¹⁶.

16. J.-N. ALETTI, *El arte de contar a Jesucristo*, p. 172.

La historia de los testigos y el designio divino

Volvamos ahora a Hch 1,16-20. Comenzando con una fórmula de cumplimiento, la primera vez que toma la palabra Pedro es claramente una «lección de exégesis» sobre un acontecimiento ligado a la pasión de Jesús, pero que concierne también -y es la novedad- a la historia de los testigos del Resucitado. La doble cita permite pasar del actuar de Cristo (evocado como contrapunto por el destino de Judas) a las acciones de sus apóstoles. En ambos casos existe una necesidad («era preciso») que no pertenece al orden de la buena voluntad humana, sino a un designio divino: el puesto del que se ha desertado debe quedar desierto (apelación al Sal 69,26), pero el cargo debe ser ocupado (apelación a Sal 109,8). Podemos añadir que el hecho de citar los salmos -incluso aunque tengan valor profético- ¿está en ósmosis con el marco narrativo? En efecto, la intervención de Pedro se desarrolla sobre un fondo de oración (Hch 1,14.24).

El primer discurso de Pedro

En su primer discurso misionero, el día de Pentecostés, Pedro despliega una exégesis que sitúa el hoy de la salvación en un plano divino con las dimensiones del mundo (Hch 2,14-30). A las citas de David (el cual es considerado como el autor de los salmos) se añade una larga cita del profeta Joel.

La cita de Joel

Ésta se inserta en la explicación de un fenómeno que suscita admiración, perplejidad, incluso mofa: los discípulos

se ponen a «hablar en otras lenguas» y son entendidos por un público heterogéneo, compuesto por judíos «llegados de todas las naciones de la tierra» (Hch 2,4-13). El narrador ha informado a su lector de que la causa de esto está en el Espíritu Santo, pero los personajes-oyentes lo ignoran. ¿Cómo va a hacer Pedro para que lo descubran?

Afirmando de entrada: «Estas gentes no han bebido». Comienza por rechazar una explicación burlona (pero razonable) sugerida por algunos. Después, apelando a Joel,

avanza su propia explicación: la antigua promesa de la efusión escatológica del Espíritu acaba de realizarse. Esto requiere cuatro observaciones sobre la elaboración de la cita (que podrían aplicarse a otros pasajes).

La apelación a un tercero. En el cara a cara con la muchedumbre que pregunta, Pedro apela a un tercero. Cita a Joel de la misma manera que, durante un proceso, se apela a un testigo fiable pensando que su palabra puede aclarar el asunto, sobre todo cuando éste parece, como aquí, escapar a lo ordinario, si no a lo razonable. Más adelante citará a David. Al final del relato lucano, Pablo citará a Isaías para que comparezca –y, mediante él, al Espíritu Santo– en su conflicto con sus oyentes judíos en Roma.

Un texto-fuente transformado. La cita de Joel se realiza según el texto de los Setenta ligeramente transformado. La literalidad se disipa en beneficio de una actualización. Así, el tiempo escatológico se hace complejo. Presente por la mención del «día del Señor» (v. 20, cf. Jl 3,4), es anticipado mediante la fórmula «en los últimos días» (v. 17). Se introduce una distinción: los «últimos días» no son todavía «el día del Señor», pero lo inauguran. El don del Espíritu es un signo precursor de ello, y su efecto –la acción de profetizar (v. 17, cf. Jl 3,1)– es repetido, ampliado (v. 18), habiendo desaparecido el carácter angustioso del oráculo inicial en hebreo.

Cumplimiento. Pedro va más lejos que el narrador en la explicación del fenómeno de las lenguas. Al escucharlo, el lector se entera de que el don del Espíritu era no sólo una promesa reciente de Jesús (cf. 1,8), sino una promesa muy antigua de Dios. Su realización va a trastocar el mundo: «Lo que ocurre es que se ha cumplido lo que dijo el profeta Joel. En los últimos días, dice Dios...» (vv. 16-17). Lucas casi habría podido poner en labios de Pedro lo

que puso en los de Jesús en la sinagoga de Nazaret: «Hoy se ha cumplido el pasaje de la Escritura que acabáis de escuchar» (Lc 4,21). Casi. Pues, aunque la palabra de Joel comienza a realizarse, no está totalmente cumplida.

En Nazaret, el texto de Is 61,1, asumido por Jesús, se consume en él y sirve de clave de lectura para los episodios siguientes. Así, el motivo de la luz y del retorno a la vida recorre toda la obra lucana (cf. más adelante, p. 37), el motivo conexo a la *áfesis* (liberación-perdón, Lc 4,18) se ofrece de nuevo al final del evangelio como misión de los apóstoles (Lc 24,47), apoyado en el acontecimiento paschal y proyectado sobre el segundo tomo. Pedro hace de él uno de los fines de su predicación (desde el final del discurso de Pentecostés, Hch 2,38, y, más tarde, en casa de Cornelio, Hch 10,43). Lo mismo sucede con Pablo en la sinagoga de Antioquía de Pisidia (Hch 13,38-39). ¡Sorprendente trayectoria la de Is 61,1! Por otra parte, recorta aquí y allá la del texto de Jl 3,1-3. Joel aparece por primera vez en Hch 2 para la historia de los testigos de la resurrección y sirve de clave de lectura para episodios posteriores (cf. Hch 10,44-48, donde el Espíritu desciende sobre Cornelio y los oyentes de Pedro; cf. también 4,31; 8,15-17; 13,52; 19,1-6). Pero, a diferencia de Is 61, el cumplimiento de Jl 3 no se acabará cuando el libro de los Hechos se cierre. El Espíritu Santo cerca poco a poco el mundo de los hombres, conforme al avance de la Palabra, pero el «día del Señor» queda en el futuro. Para el lector de Hechos, la cita, enunciada en el pasado de Israel, tiene valor «proléptico», irradiando su presente; anuncia con anterioridad lo que tiene que suceder y sitúa el acontecimiento de Pentecostés como el comienzo de su propia historia.

Designar la acción de Dios. Pedro cita a Joel como testigo, pero, por Joel, de hecho, quiere hacer oír al mismo Dios (inciso del v. 17). En la teología lucana, mientras el Espíritu Santo es un personaje que interviene en la ac-

ción (como aquí o, más tarde, cuando «desvíe» a Pablo, cf. Hch 16,16), Dios es designado como Señor de los acontecimientos, principalmente en las palabras apostólicas que interpretan los hechos. La primera intervención pública de un apóstol, en este caso Pedro, lo muestra luminosamente. Daniel Marguerat no teme afirmar: «Nombrar a Dios no parece evidente; sólo la palabra del testigo está en condiciones de designar al autor de los acontecimientos que conducen la historia»¹⁷. Para el lector de los Hechos, las palabras de los testigos, apóstoles y profetas, se encajan, son filtros sucesivos hacia algo inaudito que, al final, desborda el relato, lo engloba y fundamenta su razón de ser: Lucas dice que Pedro dice que Joel dice que Dios dice...

Las citas de David

En la prosecución de su discurso (Hch 2,22-36), Pedro menciona los acontecimientos que, en su opinión, han permitido la realización de la promesa del don del Espíritu. El narrador ya había informado de ello a su lector en el primer tomo de su obra, Pedro refiere ahora las líneas esenciales a sus oyentes. Igual que más tarde ante Cornelio (Hch 10,34-43), evoca (algo) la vida, la muerte y (mucho) la resurrección de Jesús, el Nazareno. Estando el don del Espíritu ligado a la resurrección, es a propósito de ésta por lo que Pedro apelará a David, más particularmente a los Sal 16,8-11; 132,11; 110,1. Detengámonos en seis puntos.

Incremento de conocimientos. Esta parte del discurso, enunciado en el horizonte escatológico de la efu-

sión del Espíritu Santo, tiene una función «gnoseológica». De lo que aquí se trata es del conocimiento que los oyentes tienen del designio de Dios y del lugar que ocupa en él el acontecimiento de Jesucristo. Un primer saber sobre el Nazareno, en particular sus milagros («sabéis bien», v. 22), ha pasado por el fuego del saber de David («siendo profeta y sabiendo que Dios...», v. 30) antes de ser transformado en nuevo saber («que toda la casa de Israel lo sepa con certeza», v. 36). La revelación de que el «Nazareno» (identidad ofrecida a todos) es «Cristo y Señor» (verdad de fe) se lleva a cabo al pasar por el «texto» de David, fijado en la memoria judía y tejido no sólo con sus palabras, sino también con su biografía.

La resurrección en la historia. No es a propósito del escándalo de la cruz por lo que Pedro juzga útil citar a David como testigo. Afirma simplemente que esto ha sucedido «conforme al plan que [Dios] tenía previsto y determinado», pero sin aportar argumentos escriturarios que lo apoyen. Por el contrario, el hecho «resurrección» requiere toda su atención. Pedro articula de forma clara levantamiento/exaltación de Jesús a la derecha de Dios y efusión del Espíritu (el cual ha sido recibido por el Resucitado antes de ser derramado por él, vv. 32-33). Es en este punto del discurso, y solamente aquí, cuando se conjugan dos afirmaciones precedentes: en la efusión del Espíritu, es Dios quien ha actuado (según las palabras de Joel citadas por Pedro), pero es Jesús quien ha sido el desencadenante (según la promesa hecha antes de la ascensión). Se esboza así una historia que engloba todos los tiempos: plan de Dios, profecía de Joel sobre el Espíritu, profecía de David sobre Cristo, «acreditación» de Jesús, crucifixión, resurrección, dispensación del Espíritu, discurso interpretativo de Pedro, conversión de los oyentes, llegada del «día del Señor».

17. D. MARGUERAT, *La première histoire du christianisme*. París-Ginebra, Cerf - Labor et Fides, 1999, p. 126.

David como «texto». El papel de David en esta historia es mucho más complejo que el de Joel. La primera cita (Sal 16 en Hch 2,25-28) es ofrecida como una palabra de David que dice «yo». En ella se afirma, en esperanza, la negación de los efectos de la muerte (la no descomposición de la carne) y la afirmación de la vida dada por Dios. En un primer nivel, David habla de sí mismo. Para demostrar que habla de otro, Pedro menciona entonces el destino personal de David, su muerte. Palabras y biografía del «patriarca» aparecen como un inmenso y único texto de referencia del que Pedro bebe tranquilamente. Un enigmático texto que el acontecimiento pascual, que se revela como el objeto final, se encarga retrospectivamente de iluminar. En Lc 24, en boca de Jesús, la crucifixión, que interpretaba, de forma general, la Escritura-profecía, marcaba el final de la profecía bíblica. En Hch 2, la «lección de exégesis» continúa. Esta vez es la resurrección de un descendiente de David la que marca el final de la profecía davidica.

Hacia la verdad del kerigma. Así, en la unión de los dos tomos de la obra lucana, el «kerigma» que va a ser enunciado en un instante por primera vez en el relato («Dios ha constituido Señor y Mesías a este Jesús, a quien vosotros crucificasteis», v. 36) es presentado rodeado de principios hermenéuticos que permitirán al lector penetrar en su sentido. De rebote, esta presentación permite también comprender por qué la narración lucana tanto de la acción de Jesús (primer tomo) como de los hechos de sus apóstoles (segundo tomo) está tejida de préstamos escriturarios. Estos préstamos tienen un camino de acceso a una verdad que, como las intervenciones divinas en la historia humana, no pertenece al orden de la evidencia.

El indispensable Espíritu Santo. La interpretación del acontecimiento pascual (gracias a David) es ofrecida

una vez interpretado el fenómeno de las lenguas (gracias a Joel). Hay que pasar por el Espíritu para ir hacia el misterio de la muerte-resurrección de Cristo, pero es la resurrección de Cristo la que ha activado de una vez por todas, y en primer lugar para los apóstoles, el «poder». Ahora bien, el mismo poder actúa ya en las Escrituras. Igual que un signo, la primera y la última citas del libro de los Hechos, hechas una por Pedro y la otra por Pablo, se presentan de forma casi idéntica: «Tenía que cumplirse la Escritura que había anunciado el Espíritu Santo por boca de David acerca de Judas [...]» (Hch 1,16), y «con toda razón dijo el Espíritu Santo a vuestros antepasados por medio del profeta Isaías [..]» (Hch 28,25).

Jesús, Hijo de David

Al comienzo de su obra, Lucas indica a su lector la finalidad de ésta «Para que llegues a comprender la autenticidad de las enseñanzas que has recibido» (Lc 1,4) En un estilo próximo a las narraciones del Antiguo Testamento, su relato comienza con los nacimientos e infancias de Juan Bautista y de Jesús (Lc 1-2) Los principales títulos cristológicos de Jesús (Hijo de Dios, Salvador, Cristo y Señor) son dados por ángeles cuyas palabras están tejidas con alusiones escriturarias Así, Gabriel (Lc 1,31-32) puede conjuntar a la vez un eco de Isaías 7,14 («Concebirás y darás a luz un hijo, al que pondrás por nombre ») y, más vagamente, de 2 Sam 7,16 («el trono de David, su padre») La actuación de Dios en los acontecimientos es cantado en las oraciones de María, Zacarías y Simeón las promesas hechas a Israel se cumplen Por tanto, es a través de los personajes del relato como el lector Teófilo recibe informaciones sobre la identidad de Jesús y sobre la actuación de Dios El narrador no impone su punto de vista, el lector es libre de proceder a un examen sobre lo bien fundamentado de estas informaciones recorriendo después el evangelio y verificando que las palabras y los hechos de Jesús son conformes a lo que ha sido revelado de él Llegado a los umbrales de los Hechos, y hecha esta verificación, no cuesta ningún trabajo seguir el discurso de Pedro

David y su descendiente. «Pero [David], como era profeta y sabía que Dios le había jurado solemnemente sentar en su trono a un descendiente de sus entrañas» (Hch 2,30). En la cita de Sal 132,11 se superpone al final, sin tropiezos, un breve fragmento de la profecía de Natán en 2 Sam 7,12 («descendiente de sus entrañas»). Identificar a este «alguien» con Jesús supone que el linaje davídico de Jesús se conozca, lo que sucede en el caso del lec-

tor –en lugar de los oyentes de Pedro– desde los relatos de la infancia de Jesús (Lc 1,26-38, cf. recuadro). La novedad del discurso de Pedro con relación al evangelio es que el fundador del linaje, que no «ha subido al cielo», se inclina con antelación ante su descendiente, al que llama «mi Señor» (Hch 2,34), invitando a la casa de Israel, sobre la que ha reinado y que es alimentada con sus salmos, a hacer otro tanto.

El primer discurso de Pablo

El primer discurso misionero de Pablo, en la diáspora, en Antioquía de Pisidia (Hch 13,13-52), se sitúa en un momento crucial del relato de Hechos: el nombre de *Saulo* se convierte en *Pablo* (Hch 13,9), y el binomio *Bernabé-Saulo* se convierte en *Pablo-Bernabé* (compárese Hch 11,25 con 13,13); de ahora en adelante se tratará sobre todo de la misión entre las naciones (cf. Hch 13,46-47; 14,27), en un juego de continuidad y de ruptura con Israel.

La exégesis de Pablo

Pablo despliega una exégesis que tiene a la vez algo de la de Pedro (Hch 2) y de la de Esteban (Hch 7). Las citas (Sal 89,21; Sal 2,7; Is 55,3; Sal 16,10; Hab 1,5 e Is 49,6), más breves que en el discurso de Pedro en Pentecostés, acompañan a una serie de alusiones al gran «texto» de la historia del pueblo elegido, a la manera de Esteban.

Una lectura tipológica. Pablo comienza con un resumen de la historia, cortado a la medida en el gran texto bíblico, Escrituras y tradiciones de lectura confundidas, que va desde la elección y el éxodo a la figura de David (Hch 13,16-23). El discurso de Esteban funcionaba sobre

una tipología, la historia de los «padres» que persiguieron a José, Moisés y los profetas, sirviendo para definir la actitud de aquellos que han asesinado a Jesús (y que van a asesinar a Esteban). El discurso de Pablo, en una perspectiva completamente distinta, también es tipológico.

La relectura de la acción divina en el pueblo de Israel prepara la relectura de la acción de Dios en Jesús (Hch 13,23-31 y 32-41). Pero no de una manera mecánica. Odile Flichy ha mostrado recientemente que esta relectura del pasado se lleva a cabo a la luz del presente, jugando particularmente con la polisemia o la ambivalencia de algunos verbos (*levantar, suscitar/resucitar*)¹⁸. Se trata, por citar el título de su artículo, de «inscribir la novedad en la continuidad». Continuidad de la fidelidad de Dios, novedad de la salvación. «Fundamentada en la relación tipológica que él [Pablo] establece entre David y Jesús, ella [la estrategia retórica] apunta a justificar la profesión de fe que se dispo-

18. O. FLICHY, «Inscrire la nouveauté dans la continuité», en E. STEFFEK / Y. BOURQUIN (eds.), *Raconter, interpreter, annoncer. Parcours de Nouveau Testament. Mélanges offerts à Daniel Marguerat pour son 60^e anniversaire*. Ginebra, Labor et Fides, 2003, pp. 260-272.

ne a hacer al proclamar en Jesús al Mesías salvador descendiente de David anunciado por la Escritura y esperado por Israel en cumplimiento de las promesas de Dios»¹⁹.

Pablo «modelado» sobre Pedro. El eje del discurso se encuentra en los vv. 32-33, donde el recuerdo del pasado se torna en presente del Evangelio: «Nosotros os anunciamos la buena noticia: que la promesa hecha a nuestros antepasados, Dios nos la ha cumplido a nosotros, sus descendientes, resucitando a Jesús...». La predicación de Pablo está aquí en la misma línea que la de Pedro. Tendrá la misma conclusión, el anuncio de la *áfesis*/perdón de los pecados (compárese Hch 2,38 y 13,38). La novedad de la resurrección de Jesús se expresa en términos equivalentes: negación de los efectos de la muerte (compárese Hch 2,24-32 y 13,34-37). La misma cita de Sal 16: «No dejarás a tu fiel conocer la corrupción» modela Hch 2,27 y 13,35. Seguramente Lucas no hace de las palabras de Pablo una pura repetición. Las concordancias –en la forma, el contenido y el arte de citar–, surgidas de modificaciones formales debidas sin duda al marco y al público –recuerdo histórico y nuevos préstamos explícitos–, contribuyen no obstante a «modelar» de forma original a Pablo sobre la figura de Pedro. Siendo Pedro un apóstol que se ha beneficiado de las «lecciones de exégesis» de Jesús, el efecto de este modelado permite al lector verificar el valor de la exégesis de Pablo.

Creación de un lector. Apelar a las tradiciones bíblicas, tal como hace Pablo aquí, puede tener también otra función, la de introducir al lector no judío de los Hechos en una historia que no es (todavía) la suya. Desde este punto de vista, el marco del discurso crea sentido. Se trata de una sinagoga (continuidad con Israel), pero en terri-

torio griego (apertura a los no judíos, con un paso, después, de los «temerosos de Dios» a las «naciones»). A partir de la manera en que se leía a los historiadores en la cultura griega, Loveday C. Alexander propone invertir la tesis habitual, que presupone un lector de los Hechos familiarizado con la literatura veterotestamentaria. Ella presenta a los Setenta, la Biblia griega, como la «clásica» de Lucas. El texto de Hechos introduciría a su lector en una familiaridad con este clásico, tanto por el estilo como por los préstamos, explícitos, implícitos o alusivos. Dicho de otra manera, los Hechos no presuponen un lector erudito; lo crean²⁰. Añadamos que este lector, iniciado primero por Jesús (en el evangelio) y después por Pedro, Esteban, Santiago y Pablo (en los Hechos), adquiere a lo largo del camino, por este mismo hecho, algunas competencias en exégesis escrituraria.

«La luz de las naciones»

En la sinagoga de Nazaret, el (breve) comentario de Jesús sobre la profecía de Is 61 había provocado primero admiración y después rechazo. Sucederá lo mismo con Pablo y Bernabé en la sinagoga de Antioquía de Pisidia. El rechazo va a conducirlos a la decisión de volverse hacia las naciones. Esta decisión no es sólo circunstancial. Según las palabras de Pablo y Bernabé, es la puesta en práctica de una orden divina: «Te he puesto como luz de las naciones, para que lleves la salvación hasta los confines de la tierra» (Hch 13,47). En una sorprendente expresión, Pablo y Bernabé atribuyen al Señor lo que es un préstamo de Isaías

20. L. C. ALEXANDER, «L'intertextualité et les questions des lecteurs. Réflexions sur l'usage de la Bible dans les Actes des Apôtres», en D. MARGUERAT / A. CURTIS (eds.), *Intertextualités. La Bible en échos. Le Monde de la Bible*, 40. Ginebra, Labor et Fides, 2000, pp. 201-214

19. O. FLUCHY, a. c., p. 265.

(Is 49,6). Ahora bien, no es ésta la primera vez que este versículo profético actúa en la escritura de Lucas.

Jesús-luz. Al comienzo del evangelio, la expresión «luz de las naciones» designa a Jesús en labios de Simeón, cuyos ojos ven entonces a un «salvador, a quien has presentado ante todos los pueblos» (Lc 2,29-32). La cita de Is 49,6 es implícita. Un poco más adelante, al presentar la vocación profética de Juan Bautista (Lc 3,1-6), Lucas cita ampliamente otro pasaje de Isaías (Is 40,3-5). A diferencia de Marcos y Mateo, con los que comparte el préstamo escriturario, Lucas es el único en llevar la cita hasta: «... y toda carne verá la salvación de Dios». La temática ocular, junto a las de la salvación y la iluminación, está presente después en la predicación inaugural de Jesús en Nazaret: «El Espíritu del Señor [...] me ha enviado a proclamar la liberación a los cautivos y dar la vista a los ciegos [...]» (Lc 4,18).

En Isaías, la expresión sirve para especificar la vocación del «siervo del Señor», no sólo en 49,6, sino ya en 42,6-7, donde el siervo era llamado «luz de las naciones para abrir los ojos de los ciegos, sacar de la cárcel a los cautivos, y del calabozo a los que habitan las tinieblas». Un juego intratextual (= interior al libro de Isaías) recorre así desde Is 42 a Is 49, e incluso, por transformación, a Is 61. Es reactivo, en el evangelio, de Lc 2 a Lc 4 (después en Lc 7,22), siendo Jesús entonces identificado implícitamente con el siervo.

La misión de Pablo. Una diferente transformación afecta al texto de Isaías en el libro de los Hechos. En Hch 13,47, Pablo y Bernabé parecen atribuirse la misión del único siervo. Pero ¿hablan de sí mismos? ¿No se constituyen más bien en los portadores de una Palabra que les ha sido confiada de forma imperativa por Dios? Es la Palabra del Señor la que la ciudad entera acaba de escuchar (v. 44), la que será después glorificada por los no judíos (v. 47) y se

extenderá por todo el país (v. 49). Para apoyar esto, un eco intratextual nos conduce de Hch 13,47 a Hch 26,18. Después de muchas peripetias, Pablo está ahora en un proceso ante el rey Agripa. Su misión de siervo recibida del Señor (Hch 26,16) es redefinida mediante una variación sobre los mismos textos proféticos: «[...] he de enviarte para que les abras los ojos [al pueblo de los judíos y las naciones paganas] y se conviertan de las tinieblas a la luz [...]». Un poco más adelante (v. 23) precisa claramente que la iluminación procede no de su dinamismo, sino del de Cristo muerto y resucitado, que «anunciará la luz al pueblo judío y a los paganos» (v. 23). En el evangelio, Jesús es a la vez la luz y aquel que la anuncia; en los Hechos, los apóstoles anuncian la Palabra de salvación que conduce a la luz. Jesús es el «siervo» por excelencia (cf. la larga cita de Is 53, interpretada en este sentido por Felipe en Hch 8,26-39); y es de otro tipo de servicio del que los apóstoles y Pablo serán encargados, el del testimonio de la resurrección.

La ceguera, ¿limitación curable? Al final del libro de los Hechos, ¿ha logrado Pablo plenamente su servicio? Nada es menos seguro con respecto al pueblo de Israel, y esto queda en suspenso con relación a las naciones paganas. En Hch 28,16-28, el esquema de la recepción del evangelio se repite una última vez (primeramente bien acogido, la predicación suscita después resistencias). Entonces, de forma solemne y dramática, Pablo cita como testigo al Espíritu Santo por boca de Isaías (en Hch 1,16, Pedro lo hacía por la de David). El rechazo de una parte de los judíos es releído bajo el registro de la sordera y la ceguera con ayuda de una cita de Is 6,9-10.

El motivo profético de la luz y la apertura de los ojos, ya presente en los episodios de Antioquía de Pisidia (Hch 13,44-48) y del proceso ante Agripa (Hch 26,18), se apoya en una ceguera de los destinatarios judíos. El desciframiento de un lenguaje inédito (tal como el que se expre-

sa de forma espectacular el día de Pentecostés, cf. Hch 2,12) se apoya en la sordera. ¿Quién queda para recibir la salvación? Las naciones paganas. Pero incluso éstas tienen sus propias limitaciones (cf. los episodios de Listra y de Atenas en Hch 14,8-20 y 17,16-34), a pesar de lo que afirma Pablo («... ellos sí escucharán», v. 28; ¿ironía del narrador?). ¿Cómo entender el fracaso?

Apelando al texto de Isaías referido al propio Espíritu Santo, Pablo se autoriza a atribuir este endurecimiento a una voluntad divina que supera la buena voluntad humana. Pero como el rechazo no es un hecho de todo el pueblo (hay «desacuerdo», vv. 24-25), el narrador muestra que esta no acogida, igual que la acogida, es un elemento del plan de Dios, que podría, al final, tener un feliz desenlace. El texto hebreo original evocaba la renovación de una «cepa» (Is 6,11-13); en el texto griego citado aquí, el final *kai iasomai autous* («y yo los curaré», v. 27c) anticipa quizá esta esperanza.

El relato-parábola. El texto de Isaías, citado por Pablo al final de los Hechos, ya ha sido citado por Jesús en el evangelio, bajo una forma más breve e implícita en medio

de la parábola del sembrador. Antes de ofrecer una explicación, Jesús precisa a los discípulos, que gustaban de resolver la parábola-enigma, que hay dos tipos de oyentes: vosotros, a quienes «se os ha concedido comprender los secretos del reino de Dios», y los demás. Para los demás, porque no son (todavía) discípulos, el lenguaje en parábolas sólo les puede resultar enigmático, «... de manera que miran, pero no ven, y oyen, pero no entienden» (Lc 8,9-10)

Es el reino de Dios lo que Pablo proclama en Roma a todos aquellos que vienen a verle. ¿Lo hace en parábolas? Frecuentemente se ha señalado que no hay parábolas narradas en el libro de los Hechos. Quizá porque es la vida de Jesús, su muerte y su resurrección las que son una especie de «parábola», objeto de un relato cuya interpretación no es obvia. Según la lógica del camino de Emaús, la apelación a las Escrituras se hace necesaria no sólo porque juegan con el paradigma promesa-cumplimiento, sino porque insertan el enigma cristológico en la inmensidad del «plan que [Dios] tenía previsto y determinado» (Hch 2,23). De ahí, sin duda, el tenor profético de la casi totalidad de los textos citados.

Conclusión: un cruce de voces

En los discursos de Pedro o Pablo, Lucas concentra una exégesis que es la de su relato completo. Las acciones de los apóstoles –sus éxitos y sus fracasos– se destacan sobre el horizonte luminoso del final del mundo y de la historia universal. Mediante las citas que interrumpen provisionalmente el curso de la narración o que se deslizan implícitamente en ella, múltiples voces vienen a reunirse con la del narrador y la de sus personajes. Las voces de David, Joel, Moisés, Abrahán, Isaías y las de to-

dos los profetas –incluso la de un poeta griego (Hch 17,28)– se cruzan con las de Pedro, Esteban, Felipe, Santiago, Bernabé y Pablo, para dar testimonio del reino de Dios y de la resurrección de Jesús. Y a veces, en este conjunto suscitado por el Espíritu Santo, Teófilo escucha incluso la voz de Dios. ¿Cómo no sorprenderse y alegrarse por ello?

El discurso de Esteban: un juego de tradiciones

Para escribir su obra, Lucas pudo recoger tradiciones locales, pero si ha utilizado fuentes escritas, las ha reescrito completamente. Ésta es la conclusión de una reciente introducción al libro de los Hechos²¹. Limitándose únicamente al discurso de Esteban (Hch 7), el siguiente estudio querría preguntarse a su vez, ya no sobre los hipotéticos documentos utilizados por Lucas, sino sobre el mundo interpretativo subyacente en el que el texto lucano se cruza con los tratados de Filón de Alejandría, la literatura judía del siglo I, el targum y algunas tradiciones samaritanas.

La intervención de Esteban ante el sanedrín (Hch 7,1-53) es el discurso más largo del libro de los Hechos, de ahí su innegable importancia, aunque el sentido de esta requisitoria no aparezca inmediatamente. Primeramente con-

viene captar la estructura y el lugar en el contexto. Una vez preparado el terreno en este sentido, evaluaremos las tradiciones judías y samaritanas que orientan el pensamiento del orador supuesto, Esteban.

El discurso en su contexto

El discurso elabora un resumen de la historia de Israel. Igual que en la Biblia (cf. Neh 9) o en la literatura judía antigua, el arte consiste en poner de manifiesto algunos acontecimientos y en callar otros, en función de intenciones teológicas. El orador comienza por la historia de Abrahán (Hch 7,2-8), insiste en la figura de José (vv. 9-15) y la época patriarcal, acabando con la sepultura de los padres en Siquén (v. 16). Después, como hacen los rabinos,

los ciento veinte años de la vida de Moisés (vv. 17-38) se reparten en tres periodos de cuarenta años. Pero el último resulta muy corto: «He aquí al que los padres rechazaron obedecer» (v. 39). La permanencia en el desierto se hunde en la idolatría, comenzando con el episodio del becerro de oro (vv. 40-43). Como contrapunto (vv. 44-46), Esteban evoca la tienda del testimonio, que hasta David fue el único lugar de culto. Salomón construye el Templo (vv. 47-50), pero el «Altísimo no habita en las cosas hechas por la mano del hombre». Esta crítica concluye el panorama histórico, que finaliza mediante ásperos reproches dirigidos a los oyentes (vv. 51-53).

21 D. MARGUERAT, en *Introduction au Nouveau Testament*. Ginebra, Labor et Fides, 2000, p. 116

Una requisitoria

El tono no es uniforme a lo largo del discurso. Se trata menos de una defensa que de una requisitoria construida según las reglas de la retórica judicial grecorromana.

Se reconoce en ella la *captatio benevolentiae*: «Hermanos y padres, escuchad». Debería venir la *propositio*, la tesis que el orador se propone demostrar. Lucas la ha anticipado a través de la queja dirigida hacia Esteban: Jesús ha alterado las costumbres mosaicas y condenado el Templo (Hch 6,11-14). Ya que el acusado parece poner a Moisés en tela de juicio, la *narratio*, exposición de los hechos, va de la promesa dirigida a Abrahán a su realización en la vocación de Moisés (vv. 2b-14). Según el uso, esta parte mantiene un tono neutro, pero alimenta bajo mano el expediente de la acusación. Ésta es la función del retrato de José el justo (vv. 9s; compárese con v. 52). La *argumentatio*, defensa propiamente dicha de la tesis (vv. 35-50), se inicia así: «Este Moisés del que habían renegado...». Adquiere inmediatamente el tono del reproche (*reprehensio*) sobre la base de un dossier bíblico que subraya la rebelión y la idolatría de los padres, los cuales mancillan con una especie de pecado original el culto del Templo. De ahí, a modo de *peroratio*, la condena directa de los oyentes de Esteban (vv. 51-53).

Esteban, un «helenista»

La requisitoria se aclara por su contexto. En Hch 6,1, la Iglesia de Jerusalén aparece compuesta por dos grupos,

los hebreos, cuyos jefes naturales son los Doce, y los helenistas, judíos cristianos de lengua y cultura griegas. Los dos grupos viven en tensión, como lo prueba el conflicto a propósito de las viudas (6,1-2). La institución de los Siete, todos con nombres griegos (6,5), otorga al grupo helenista sus propios responsables. El relato se centra después en Esteban, su jefe de filas.

El discurso de éste aparece entonces como un resumen de las orientaciones de la Iglesia helenista. Siguiendo sus ideas, que conducen a la lapidación del héroe, sus partidarios deben huir de la persecución y se convierten en «dispersos» (8,1.4). Al salir de Jerusalén, la misión se hace «diáspora». Los helenistas evangelizan Samaría (8,5s); fundarán la Iglesia de Antioquía (11,19-21), dirigiéndose por primera vez a los griegos. Es en esta Iglesia donde Saulo encontrará su lugar (11,25s) y comenzará su actividad misionera (13,1-3).

Después de un primer periodo dominado por la figura de Pedro, Esteban es, pues, un personaje de transición hacia las misiones de Pablo, presente durante la ejecución del primer mártir (cf. Hch 7,58; 8,3; 22,20). El Resucitado había anunciado este programa: «Seréis mis testigos en Jerusalén, en toda Judea, en Samaría y hasta los confines de la tierra» (1,8). En verdad, la dispersión consiguiente al asesinato de Esteban inaugura el testimonio en Samaría. Ahora bien, subrayando totalmente una continuidad entre la historia bíblica y la misión cristiana, el discurso de Hch 7 relea la Escritura de una manera propia para captar la atención de los samaritanos y de los judíos de la diáspora, por el sesgo de las tradiciones judías y samaritanas que ahora hay que identificar.

Escritura y tradiciones

Los autores del Nuevo Testamento, lo mismo que los sabios de las sinagogas, no leían una Biblia «desnuda», sino un texto enriquecido por leyendas y comentarios propios que actualizaban su sentido. Nuestro panorama no abarcará todas las tradiciones antiguas subyacentes al discurso de Esteban. Se trata de señalar las más significativas y de explicitar en ellas su funcionamiento y su alcance.

Abrahán (vv. 2b-8)

Una primera sección se inicia con la apelación a Abrahán, se detiene después en la promesa, insistiendo en la situación de extranjeros y oprimidos que conocerán los descendientes del patriarca. Finalmente, menciona el don de la «alianza de la circuncisión», el signo que identifica al israelita en cualquier parte donde se encuentre. De esta noticia llaman la atención dos rasgos: uno concierne a la cronología, el otro a la manera de citar la Escritura.

La cronología. Según el Génesis, Téráj tiene 70 años cuando engendra a Abrahán (Gn 11,26) y muere a la edad de 205 años (Gn 11,32). Tiene 145 cuando Abrahán, con 75 años, pasa de Jarán a Canaán. Por tanto, Esteban se equivoca al situar esta migración «después de la muerte de su padre». Pero, ciertamente, Téráj desaparece del texto bíblico (Gn 11,32) antes de la llamada de Abrahán (Gn 12,1). Filón de Alejandría (*De migratione Abrahami*, § 177) también situaba la primera migración del patriarca, de Ur a Jarán, después de la muerte de Téráj. En Gn 11,32, el Pentateuco samaritano (cf. recuadro) y su targum optan claramente por esta cronología: «Los días de Téráj fueron de ciento cuarenta y cinco años». Por este cómputo y este recorte, seguidos por Esteban, los samaritanos y Fi-

lón hacen de la llamada de Abrahán una etapa radicalmente nueva en la historia de la salvación.

Además, en labios de Esteban, esta modificación cronológica se duplica con un cambio geográfico. En Gn 12,1, la expresión «ve a la tierra que yo te mostraré» se entiende ordinariamente como una referencia a la tierra de Canaán. Pero nuestro orador opta por otra lectura. Si Dios dice: «Deja tu tierra y tu familia», es porque el patriarca se encuentra «todavía en Mesopotamia».

El Pentateuco samaritano

El llamado Pentateuco «samaritano» (PSam) está escrito en hebreo, pero según una recensión ligeramente diferente de nuestras biblias (TM) y del que se encuentran huellas en la biblioteca de Qumrán (4QpaleoExm; 4QTestimonia). Señalemos dos características:

1. En el decálogo de Ex 20, Psam combina otros textos: después de Ex 20,17 se encuentra Ex 13,15; Dt 27,2b-3a.4a.5-7; Dt 11,30. Por otra parte, Ex 20,19 coge en tenaza Dt 5,24-27, mientras que Ex 20,22 encierra Dt 5,28b-29; 18,18-22 (el anuncio del profeta como Moisés); 5,30-31.

2. Teniendo los samaritanos como lugar de culto el monte Garizín, cerca de Siquén, se entienden algunas de sus variantes, anotadas aquí en cursiva: «*Levantaréis estas piedras [...] sobre el monte Garizín [TM: Ebal] y construirás allí para el Señor, tu Dios, un altar de piedras*» (Dt 27,4), «... *en frente de Guilgal, junto a la encina de Moré, frente a Siquén*» (Dt 11,30). «*Harás para mí un altar [...] en el lugar donde he recordado mi nombre, allí vendré hacia ti*» (Ex 20,24; compárese TM: «En todo lugar donde recuerde mi nombre»).

El PSam está duplicado por un targum, bastante literal, en dialecto samaritano de diversas épocas.

En consecuencia, «la tierra que yo te mostraré» es Jarán E insiste: de la tierra en que habitan los judíos contemporáneos de Esteban, Dios no dio a Abrahán «ni siquiera un lugar para sus pies». Filón sitúa también la orden de partida en Ur, y así el patriarca pasa «de la tierra natal a una tierra extranjera» (*De Abrahamo*, § 62), experiencia de un exilio menos envidiable que la muerte (*ibid.*, § 64). Finalmente, el buen lector, el que llena los «blancos» del relato, recuerda que la primera parada del patriarca fue Siquén (Gn 12,6), en tierra samaritana.

Estos arreglos del texto bíblico tienen un impacto considerable. Forjan una tradición según la cual la llamada divina hizo de Abrahán un extranjero, un emigrante, padre de un pueblo disperso. Esta lectura, como la de Filón, eminente representante de la diáspora judía, confirma el pensamiento de los samaritanos, que discuten la idea de que la tierra de los judíos es una tierra santa. Lucas se asocia a estas tradiciones, pues, en su opinión, la misión cristiana no está ligada a la tierra de Israel, y la promesa hecha a Abrahán queda todavía abierta, como lo muestra la forma de citar la Escritura.

Una «hermenéutica analógica». Para los descendientes del patriarca, la promesa de la tierra pasa por un largo tiempo de opresión «en tierra extranjera» (v 6) Y el orador por concluir con este pasaje del Génesis (15,14). «Pero yo juzgaré al pueblo al que hayan estado sometidos, y al final saldrán de él con muchos bienes». La expresión «de él» designa al país, a la tierra prometida. Pero Esteban (Hch 7,7b) modifica la última frase: «Después de esto, saldrán y *me darán culto en este lugar*». El autor practica aquí una «hermenéutica analógica». El procedimiento consiste en fusionar dos textos bíblicos diferentes, sobre la base de enganches verbales, para hacer que brote un nuevo significado. En este caso, la expresión «de él» (Gn 15,14) se ilumina recurriendo a las palabras dirigi-

das a Moisés en la zarza ardiente: «Cuando hayas sacado al pueblo de Egipto, *me daréis culto en este monte* [el Sinaí]» (Ex 3,12b). Son el verbo *sacar* y el horizonte de la liberación de Egipto los que permiten al orador unir los dos textos (Gn 15,14 y Ex 3,12b).

Gracias a esta operación, el lugar de encuentro último del pueblo deportado ya no es el simple «de él» de una tierra prometida, sino la reunión para el culto que hay que rendir a Dios. Lucas sobreinterpreta aún esta fusión reemplazando *en este monte* por la expresión *en este lugar*. En el judaísmo antiguo, la palabra *lugar* (hebreo *maqom*, griego *topos*) designa la presencia divina en su santuario, el Templo de Jerusalén. Pero el término adquiere aquí un sentido enigmático, reflejo del arte lucano.

El lector antiguo de la Biblia podía percibir una sinonimia en la alternancia *monte/lugar*, ya que, en el Sinaí, el Señor había manifestado su presencia. Pero, según el orador, esta presencia había sido deshonrada por la idolatría de los padres en el desierto (cf. Hch 7,39-44). Además, desde el siglo II antes de nuestra era, el judaísmo consideraba naturalmente la última reunión de los dispersados como la llegada al Templo de Jerusalén. Así, refiriéndose a Ex 15,17, la oración de 2 Mac 1,29: «Planta a tu pueblo en el *lugar* santo, como dijo Moisés». Esteban conocía este simbolismo, pero lo discute. Según sus adversarios, habla «contra este *lugar* santo» y anuncia que Jesús «destruirá este *lugar*» (Hch 6,13-14). La construcción del Templo de Salomón conduce al orador a criticar un santuario construido por manos de hombre: «¿Cuál será el *lugar* de mi descanso?, pregunta el Dios de los profetas (Hch 7,49). Un solo lugar de culto encuentra gracia a los ojos de Esteban, la Tienda móvil del desierto, que acompaña al pueblo a lo largo de su marcha (v. 44). Al criticar el Templo de Jerusalén, el discurso no podía más que llamar la atención de los samaritanos, que oponían a Jeru-

salén su propio lugar de culto, sobre el monte Garizín, cerca de Siquén, allí donde, según sus tradiciones, Josué había llevado la Tienda sagrada.

En este trabajo interpretativo, Lucas aparece perfectamente arraigado en las técnicas judías de lectura. Así, su exégesis ve en Abrahán al padre de un pueblo de Dios dispersado y oprimido. La liberación esperada conduce a un culto «en este lugar». Pero este lugar no es ni el Sinaí ni el Templo de Jerusalén, se trata de una realidad enigmática, aún futura, hacia la cual, más allá de las infidelidades de los padres, la misión cristiana debe conducir.

José (vv. 9-16)

Ignorando los ciclos de Isaac y de Jacob (v. 8), el orador se detiene en la figura de José. Bajo esta noticia tenemos en cuenta lo no dicho de las tradiciones circundantes, y en primer lugar el hecho de que los samaritanos veían en José a un eminente antepasado. Además, gracias a él es como todo el pueblo de Dios, dirigiéndose a Egipto, se convierte en su conjunto en una diáspora. La tradición judía antigua relaciona la marcha forzada del patriarca a Egipto con la profecía de Gn 15,13-14, y comenta así el momento en que José se reúne con sus hermanos: Dios lo enviaba a Siquén «en virtud del profundo designio del que había hablado a Abrahán [...], y este mismo día fue el comienzo del exilio (dispersión) de Egipto» (*Targum Pseudo-Jonatán* a Gn 37,14).

La tradición judía construye «tipologías» haciendo de los personajes bíblicos modelos para los creyentes, los autores del Nuevo Testamento ponderarán a veces estos modelos. Abriéndose con la envidia de los hermanos de José, el retrato no es neutro. La expresión «le sacó de todas sus pruebas» (v. 10) remite al retrato de los justos en el

Sal 34 (33),18. En el judaísmo antiguo, José se convierte en el santo patrón de los justos oprimidos (cf. recuadro). Y, según esta tipología, el justo liberado por Dios es también el que salva a sus hermanos. En esto, Moisés, del que renegaron y después fue enviado como redentor (Hch 7,35), destaca sobre el mismo modelo.

José, santo patrón de los justos oprimidos

En Gn 37,18, el *targum*, versión glosada de la Biblia en arameo, ofrece esta lectura: sus hermanos «vendieron a José a los árabes por veinte *meah* de plata, con los cuales compraron sandalias». Esta pintoresca adición procede de un oráculo de Amós (2,16): «Venden al justo a precio de plata y al pobre por un par de sandalias». Aquí vemos por qué José ha sido constituido patrón de los justos perseguidos. La tradición tiende a la ampliación, y el *Testamento de los Doce Patriarcas* (Zabulón 3,2) añade: «Después de haber recibido el precio de José, compararon sandalias para ellos, para sus mujeres y sus hijos».

A José, prosigue el orador (Hch 7,10), Dios «le dio gracia y sabiduría ante el faraón». El texto citado (LXX Gn 41,37-39) no contiene la palabra *sabiduría*. Sin embargo, este término y el de *gracia* recorren la tradición judía, que, a partir de Gn 41,38, subraya la influencia del Espíritu de Dios sobre el héroe, como lo prueba la novela de José y Asenet (4,3), quizá contemporánea de Lc: «Es un hombre poderoso por su sabiduría y sus conocimientos, y el Espíritu de Dios está sobre él y la gracia del Señor está con él». Por tanto, en el discurso afloran tradiciones que ven en José el modelo del justo y del sabio, y encuentran su desenlace en la interpelación final: los padres persiguieron a

aquellos que, por su destino, «predijeron la llegada del Justo» (Hch 7,52), Cristo. Además, sabiduría, gracia y don del Espíritu, típicos del José de la tradición, califican también a Esteban (cf. Hch 6,3.5.8.10), el primer testigo del Justo, y, siguiéndole, a Pablo y los demás misioneros cristianos.

Al final (Hch 7,15-16), todos los padres mueren en Egipto, y, enfrentando diferentes tradiciones (Gn 23; 33,18-19; Jos 24,32), el autor sitúa su sepultura en Siquén, en el corazón de Samaría: la tumba de José, convertida en la de todos los patriarcas, refleja una tradición samaritana atestiguada por Jerónimo (*Cartas* 57, 10; 108, 13).

Moisés (vv. 17-39)

Varias tradiciones judías difunden esta noticia sobre Moisés, interrumpida por la mención de la rebeldía de los padres. Señalemos dos elementos.

La diáspora. Moisés se inscribe en el destino de la diáspora. Conoce durante un tiempo la suerte del emigrante (Hch 7,29; cf. Ex 2,22), y la rebelión de los padres en el desierto le hará extranjero para su propio pueblo.

Esteban dirige sobre Egipto una mirada matizada. Su relato ignora las diez plagas y Moisés es «instruido en toda la sabiduría de los egipcios» (Hch 7,22), un rasgo tradicional frecuente sobre el que Filón va más allá cuando asigna además a un joven Moisés superdotado maestros griegos y asirios (*De vita Mosis* I, 20-24). El diálogo entre el judaísmo y el helenismo encuentra un eco en la mención de la exposición de los recién nacidos (Hch 7,19). Igual que otros judíos, Filón censura esta práctica, que, «en una multitud de pueblos, desprovistos de humanidad, se ha convertido en moneda corriente» (*De specialibus legibus* III, 110). Los grecorromanos observan, sorprendidos, que

los judíos «consideran como un crimen matar a un niño que se tiene de más» (Tácito, *Historias* V, 5,3). El orador evita señalar que el inicuo decreto no afectaba más que a los niños varones. Así, es «nuestra raza» entera la que está amenazada por la extinción, reduciendo a nada la promesa hecha a Abrahán. Además, el vínculo entre la exposición de los recién nacidos y el nacimiento de Moisés añade una pincelada al retrato del justo perseguido.

Los títulos de Moisés. La tradición judía antigua cubre a Moisés de títulos honoríficos. Filón saluda en él al legislador, al sumo sacerdote y al profeta. El targum (*Pseudo-Jonatán* a Dt 34,5) le atribuye la cuádruple corona de legislador, sacerdote, rey y «buena fama». La antigüedad establece un estrecho vínculo entre la función real y la noción de salvación. Ahora bien, el *Libro de las Antigüedades Bíblicas* (LAB), reflejo del ambiente sinagoga del siglo I, confiere a Moisés los rasgos de un salvador cuando Dios declara: «Yo haré por él signos y prodigios» (LAB 9,7; cf. Ex 7,23; Hch 7,36); «Por él salvaré a mi pueblo, y es él quien asegurará siempre su guía» (LAB 9,10). En esta línea tradicional, el discurso de Esteban presenta a un Moisés que, desde su primera intervención, «pensaba que sus hermanos comprenderían que Dios los iba a salvar por medio de él» (Hch 7,25), al que Dios enviaba como guía y redentor para «hacerles salir» de la esclavitud (vv. 35-36).

El orador recuerda la función mediadora de Moisés en el don de la Ley (v. 38). La presencia de ángeles en el Sinaí (v. 53) se encuentra de nuevo en la tradición judía que solemniza el acontecimiento (cf. recuadro). A diferencia de Pablo, para quien la mediación de los ángeles señalaba el carácter secundario de la Ley (Gál 3,19-20), Esteban ve en ella «palabras de vida» (v. 38). La expresión recuerda la doctrina deuteronómica de los dos caminos (Dt 30,15-20), y hace de la Torá un anuncio del «Príncipe de la vida» (Hch 3,15; cf. 5,20), el que toma el relevo de un Moisés

Los ángeles en el Sinaí

En la tradición antigua, la presencia de ángeles en el Sinaí solemniza el don de la Ley: Dios apareció «en el monte Sinaí, y había con él millares de santos ángeles» (*Targum Neófiti* a Dt 33,2). El judaísmo helenista otorga a éstos un papel más activo: «Hemos aprendido las enseñanzas mejores y los preceptos más santos de Dios, por medio de sus ángeles» (Flavio Josefo, *Antigüedades judías* XV, 136).

que proclama: «Dios os suscitará de entre vuestros hermanos un profeta como yo» (Hch 7,37 = Dt 18,15).

A fin de cuentas, Lucas recurre sobre todo a aquellas tradiciones judías que ven en Moisés a un liberador, un salvador, guía del éxodo. Esta elección se une a la teología samaritana, que mantiene la espera del «profeta como Moisés» en la persona del *Taheb* («aquel que vuelve» o «que trae de nuevo»). Restaurador de la Ley y del culto antiguo, vivirá, según las fuentes, 110 o 120 años y establecerá un reino nuevo y duradero. Añadamos que, antes de la época monárquica, Josué es el otro único personaje bíblico mencionado por Esteban (v. 45). Sucesor de Moisés, este efraimita introdujo en Canaán el material cultural del desierto. Ahora bien, las crónicas samaritanas conocen un «libro de Josué» cuya primera mezcla, anterior a nuestra era, añade al retrato del *Taheb* los rasgos conquistadores de Josué.

Por último, desde el v. 17, la historia de Moisés sigue el libro del Éxodo. Para el episodio del Sinaí debería acabar lógicamente en Ex 20. Ahora bien, el relato se bifurca hacia el Deuteronomio con el anuncio del «profeta como Moisés» (Hch 7,37 = Dt 18,15; cf. recuadro sobre *El Pentateuco samaritano*). Con ello, el autor se aproxima de nuevo al mundo samaritano.

La idolatría de los padres en el desierto (vv. 40-43)

Después de los acontecimientos del Sinaí, el orador pasa *ex abrupto* a la rebelión de los padres, que vuelven el corazón hacia Egipto y rechazan a «este Moisés que nos ha hecho salir». Su rechazo de la salvación se traduce en la fabricación de un becerro de oro, «el ídolo», «obra de sus manos» (v. 41). Entonces, como justa consecuencia, Dios se *aleja* de ellos y les consagra a «dar culto al ejército del cielo» (v. 42).

El becerro de oro. El asunto del becerro de oro y sus consecuencias pesan como un pecado original sobre la historia del culto. Lucas se fundamenta en el libro del Éxodo (32,1.6), pero también en el Deuteronomio (4,15s), un pasaje que excluye toda imagen idólatra y denuncia el culto de los astros, «el ejército de los cielos» (Dt 4,19); la continuación del capítulo (Dt 4,27-28) anuncia que la idolatría de Israel se verá sancionada por el exilio y la deportación. Pero, sobre este punto, el autor prefiere recurrir a una cita de Amós (Hch 7,42b-43 = LXX Am 5,25-27). Juega de nuevo con la «hermenéutica analógica», los dos textos (Dt 4,19 y Am 5,26) que tienen en común la palabra «estrella» en un mismo contexto idolátrico. Además, a la cita de Amós, Lucas añade una expresión tomada del Deuteronomio (4,19): «Para postraros ante ellos». Finalmente, dirigiéndose el profeta al reino de Samaría, el oráculo declaraba: «Os deportaré más allá de Damasco». El orador lee «más allá de *Babilonia*». Este cambio se comprende, ya que Babilonia simboliza el exilio y la dispersión. Pero al hacer esto, la acusación, que apunta en su origen a los samaritanos, se refiere a los judaítas, oyentes de Esteban. Estos arreglos producen su efecto: después del asunto del becerro de oro, no es a Dios a quien los padres veneran, sino al ejército del cielo. Esta

perversión la castigará el exilio de Babilonia, en aplicación del veredicto que, enunciado en Dt 4,26-28, queda como una amenaza.

El ejército del cielo. ¿Por qué insiste el orador en el culto al ejército del cielo? A propósito de los astros, el Deuteronomio se expresa así: «El Señor, tu Dios, se los ha asignado como dioses a todos los pueblos que hay bajo los cielos» (Dt 4,19). Ahora bien, parece que algunos círculos judíos interpretaban así este versículo: a las naciones paganas, Dios les ha *concedido* el culto a los astros. En este caso –sugiere el discurso–, en el desierto, los padres se rebajaron al nivel de los paganos. Peor aún, se mofaban del sentido de la llamada dirigida a Abrahán. En efecto, el judío del siglo I sabía por las leyendas que, al invitar al patriarca a abandonar Caldea, Dios le sacaba fuera del mundo de la idolatría, de los cultos a los astros (cf. recuadro).

Abrahán y el culto a los astros

En el siglo II antes de nuestra era corre ya la leyenda de un Abrahán que descubre al verdadero Dios y abandona la idolatría existente a su alrededor: «El hijo comenzó a comprender el extravío de la tierra. supo que todos se extraviaban siguiendo las imágenes esculpidas y la impureza [...] Abandonó a su padre para no adorar a los ídolos con él» (*Libro de los jubileos*, 11, 16). Sabiendo la reputación de los caldeos, Filón de Alejandría saluda así la partida de Abrahán: «El beneficio que Dios [le] concedió fue la salida fuera de la ciencia astronómica de los caldeos, que enseñaba a considerar el mundo no como la obra de Dios, sino como Dios mismo» (*Quis rerum divinarum heres sit*, § 97). A su vez, el *Apocalipsis de Abrahán* (7, 5-6) prestará al patriarca esta afirmación: «No llamaré Dios a la Luna y las estrellas [...] Escucha, Téraj, padre mío, voy a buscar ante ti al Dios que ha creado todas las cosas, y no los dioses inventados por nosotros».

De la Tienda del desierto al Templo de Salomón (vv. 44-50)

La llamada de Abrahán incluía la enigmática promesa de «rendir culto en este lugar» (v. 7), promesa de la que se mofaron los padres celebrando en el desierto «las obras de sus manos» (v. 41). Pero Dios les había concedido la Tienda del Testimonio. Ésta escapaba a la crítica de las obras «de las manos del hombre», ya que su plano (*typos*) había sido concebido por Dios y revelado en una visión a Moisés (v. 44; Cf. Ex 25,9.40).

Trascendencia divina. En este punto del relato, Lucas despliega su arte del equívoco. En efecto, según el libro de Josué (4,19; 18,1; 24), es en Samaria donde había sido introducida esta Tienda, e incluso sobre el monte Garizín, según la tradición samaritana. Pero el autor pasa a un horizonte judaíta cuando añade: «Hasta los días de David». Este rey solicita la gracia de encontrar una residencia para el Dios de Jacob o, según otros manuscritos, para la casa de Jacob. La crítica prefiere la segunda lectura, que, para alegría de eventuales lectores samaritanos, minimiza la importancia del Templo de Jerusalén. La ambigüedad lucana culmina en las dos proposiciones siguientes: «Ahora bien, Salomón le construyó una casa. Sin embargo, el Altísimo no habita en (moradas) hechas por la mano del hombre» (vv. 47s). Según se perteneciera al judaísmo judaíta o helenístico, estas palabras sonaban de manera diferente.

Los judaítas no veían en ello una oposición, la tradición deuteronomica distinguía entre la residencia celestial de Dios y el lugar terreno elegido para hacer que habitara en él su Nombre (cf. 1 Re 8,27-29). En la sinagoga, el texto de Is 66,1-11 (cf. Hch 7,49s) se leía en paralelo con el relato del acondicionamiento de la Morada (Ex 26), una relación

que implica una armonía entre el Templo terreno y el hecho de que Dios llena el universo con su presencia. Por lo demás, la expresión «obra de las manos» tenía una connotación positiva en las tradiciones judaicas. Así, la bendición de Moisés, al término de la construcción del santuario (Ex 39,43), desemboca, en el margen del *Targum Neófiti*, en esta fórmula «Que haya mucho agrado ante el Señor por hacer habitar su Shekiná en las obras de vuestras manos».

Por el contrario, el judaísmo helenista se mostraba más crítico, y éste es sin duda el ambiente al que apela el ora-

Filón de Alejandría y el Templo de Jerusalén

Filón, buen testigo del judaísmo helenista, se hace eco de Is 66 y 1 Re 8 «Hay que considerar que el más eminente, el verdadero Templo de Dios, es el mundo entero, tiene como santuario la parte más pura de la esencia de las cosas, el cielo» (*De specialibus legibus* I, § 66) Defiende también una dimensión antropológica y moral «Una sola casa es digna de él, el alma conforme a su voluntad. Por tanto, si decimos que la casa terrena del Dios invisible es el alma invisible, nuestras palabras son justas y legítimas» (*De cherubim*, § 100s) Pero la Escritura conduce al autor a reverenciar «otro Templo confeccionado por las manos del hombre», y la legitimidad del santuario de Jerusalén reside en esto «No quebrantar el impulso de los seres a pagar su tributo a la piedad» (*De specialibus legibus* I, § 67), una piedad canalizada por la unidad del lugar de culto «Puesto que Dios es Uno, no debería haber más que un solo Templo» (*ibid*) Y Filón describe con emoción las peregrinaciones de la diáspora a la Ciudad Santa (*ibid*, § 69s)

ador al recurrir al título de *el Altísimo* (v. 48), típico del helenismo. Aparecido unos diez años después de la destrucción del Templo, al *IV Libro* (judío) *de los Oráculos Sibílicos* le resulta fácil escribir esto: «Dichosos aquellos que, cuando los vean, desapruében todos los templos y los altares, vanas construcciones de piedras insensatas» (OrSib IV, 27s). Filón se mostraba más circunspecto (cf. recuadro)

En resumidas cuentas, sustituidas por los matices lucanos, estas posiciones revelan una ambigüedad real. El orador no condena frontalmente el Templo de Jerusalén, como harían los samaritanos de su tiempo, pero recuerda vigorosamente la trascendencia divina, que ha ridiculizado *in radice* la experiencia cultural idolátrica del desierto.

El verdadero culto. En el cuarto evangelio, cuyos vínculos con la evangelización de Samaría conocemos, el episodio del pozo de Jacob desestima las pretensiones de Siquén y del monte Garizín, y apela a los que «adorarán al Padre en espíritu y en verdad» («ni sobre este monte ni en Jerusalén», Jn 4,20-23) El debate se ilumina por la pretensión de Jesús de que, pareciendo predecir la destrucción del Templo, «hablaba del santuario de su cuerpo» (Jn 2,21). Mediante la interpretación de Esteban, Lucas no llega tan lejos. Sin embargo, sugiere que el verdadero culto esperado por Dios no es otra cosa que la fe en Jesús resucitado, nuevo Moisés. El contrato de lectura enunciado por la tesis (Hch 6,13-14) ha sido respetado. Sin embargo, sabemos que el Templo de Jerusalén, deshonrado por los samaritanos, ya no es el centro de la historia de la salvación. Esta desaprobación abre el futuro de una misión universal que, comenzando por Samaría, alcanzará un día los confines de la tierra.

Conclusión: un mundo interpretativo subyacente

El método aquí practicado se interesa por un mundo interpretativo subyacente al discurso de Esteban. No se trata de documentos escritos a los que Lucas habría recurrido, sino de tradiciones propias de la época, frecuentemente orales, que se depositaron en los apócrifos, en el targum, los tratados de Filón de Alejandría o la literatura samaritana. En el momento en que la misión cristiana va a tomar un camino fuera de Jerusalén, el autor de Hechos se dedica a leer la historia bíblica según interpretaciones susceptibles de captar la atención de los samaritanos y de la diáspora helenista. Para fundamentar su crítica de un judaísmo demasiado cerrado, el autor no se contenta con explotar las tradiciones existentes, en su recurso a la Escritura (cf. Hch 7,7 10.43), practica las técnicas interpretativas de los sabios judíos

Al buscar lo que está *en el texto*, la exégesis clásica discute a veces el modo de hacer aquí empleado, el cual busca conocer el contexto mental en el que el autor y sus lectores recibían espontáneamente la Biblia. Así, el discurso de Esteban no establece ninguna relación explícita entre la figura de Abrahán y el culto del «ejército del cielo». Sin embargo, la relación se imponía a los contemporáneos de Lucas, alimentados por leyendas relativas al patriarca. En efecto, los judíos que frecuentaban las antiguas sinagogas no leían una Biblia desnuda: la escuchaban combinada con tradiciones legendarias que, para ellos, formaban un cuerpo con el texto y constituían su sentido mismo

Claude Tassin

Lista de recuadros

F C Baur y los Hechos	5
Hecho y ficción	8
Últimas hipótesis sobre los pasajes «nosotros»	16
Pasajes del evangelio orientados hacia el libro de los Hechos	23
De una sinagoga a otra	24
Citas en el libro de los Hechos	30
Jesús, Hijo de David	35
El Pentateuco samaritano	42
José, santo patrón de los justos oprimidos	44
Los ángeles en el Smaí	46
Abrahán y el culto a los astros	47
Filón de Alejandría y el Templo de Jerusalén	48
Sumón, Nicolás y Valentín	51

Ireneo de Lyon, lector de los Hechos de los Apóstoles

Ireneo de Lyon, a finales del siglo II, es el primer autor que cita los Hechos de los Apóstoles, no solamente a través de reminiscencias puntuales, sino bajo la forma de citas explícitas que atestiguan el buen conocimiento del conjunto del libro. Este hecho tiene una gran importancia en cuanto a la historia de la recepción del libro de los Hechos.

La obra de Ireneo es también de una gran importancia para la cuestión formal del tipo de texto recibido. No resultará sorprendente enterarnos de que, cuando se trata de citas detalladas, el texto de Ireneo comporta generalmente las variantes del texto «occidental» (cf. p. 18). Pero, más allá de este interés de orden histórico, el único

hecho de importar fragmentos, citados o resumidos, del libro de los Hechos en una producción literaria de una naturaleza completamente distinta a la de los escritos del Nuevo Testamento afecta a la naturaleza misma de los textos así desplazados.

Entre teología e historia

Por el hecho de una contextualización completamente nueva, los textos tomados de los Hechos de los Apóstoles se ven dotados de un nuevo estatuto, propiamente teológico. En efecto, la obra de Ireneo no pretende servir al texto bíblico, a la manera de un comentario o una homilía. Con el *Adversus haereses* (literalmente: exposición y refutación de la pseudo-gnosis²²) estamos ante un verdadero objeto de un ensayo de teología sistemática que apunta a poner en práctica la coherencia y la organicidad del misterio cristiano, según una lógica interna fundamentalmente diferente del marco teológico vehiculado

por la gnosis valentiniana. A partir de ese momento, los textos bíblicos, convocados a título de cimientos y autoridades del discurso ortodoxo, se encuentran recalificados en función del proyecto teológico perseguido por el autor.

22. Traducción francesa de A. Rousseau, publicada con el título *Contre les Hérésies*, con el subtítulo: «Dénontiation et réfutation de la gnose au nom menteur». Prólogo del cardenal Decourtray. París, Cerf, ²1985. Esta traducción íntegra retoma los trabajos editados por el autor en la colección «Sources Chrétiennes» (10 volúmenes aparecidos entre 1969 y 1982). Ed. española: *Contra las herejías (Adversus haereses)*. Trad. de J. Gantaoandía Churruga. 5 vols. Sevilla, Apostolado Mariano, 1994-1999.

La intertextualidad, nacida del cruce entre un objeto propiamente dogmático y un material precisamente escriturario, no pertenece sólo al orden de la añadidura formal, sino que constituye un acto específicamente hermenéutico, tanto más audaz cuanto a priori se ven pocas posibilidades a la pertinencia dogmática del relato lucano consagrado a los orígenes de la misión apostólica. Las referencias a Simón el mago (Hch 8,5-24) y a la institución de los Siete (Hch 6,1-6) son, a este respecto, particularmente esclarecedoras.

Simón el mago

La primera referencia a los Hechos de los Apóstoles menciona al mago Simón y figura en el libro I, 23, 1, es decir, en el núcleo de los capítulos de exposición del sistema gnóstico. Ireneo pretende hacer la arqueología del movimiento valentiniano: para hacer esto, sugiere considerar a Simón el mago como un antepasado directo de Valentín. A partir de ese momento sigue de cerca el capítulo 8 de los Hechos, situado bajo la autoridad de Lucas, «discípulo y compañero de los apóstoles». La relectura de Hch 8 se lleva a cabo en tres tiempos: en primer lugar, cita literal de los vv. 9-11 (presentación del personaje y mención de sus éxitos ante la población); después, resumen del momento central de la intriga, correspondiente a los vv. 12-19 (la pretendida conversión de Simón y la corrupción de las prácticas de los apóstoles con un fin mercantil); finalmente, expresión condensada de la sentencia pronunciada por Pedro (vv. 20-21 y 23, con la exclusión del v. 22).

Después, pasando sin transición del testimonio de la Escritura a los datos de la historia profana (mención del emperador Claudio), Ireneo continúa con la novelesca historia del mago samaritano, cuyas aventuras van mucho más allá de los acontecimientos narrados en el libro de los Hechos.

Así, como conviene al libro I del *Adversus haereses*, los Hechos de los Apóstoles son considerados en primer lugar como una obra histórica, rica en enseñanzas relativas a los orígenes cristianos. En este sentido, la lectura del libro de los Hechos proporciona elementos de comprensión respecto a la complejidad de la situación eclesial a finales del siglo II.

La institución de los Siete

De la misma manera, un poco más adelante en el mismo libro I, Ireneo menciona alusivamente el relato de la

Simón, Nicolás y Valentín

Desde el siglo II se extienden decenas de corrientes gnósticas. La idea principal es la de una salvación no mediante la fe, sino mediante un *conocimiento* (griego *gnosis*) recibido por revelación.

Valentín, originario de Alejandría, es el autor de un complejo sistema en el que se puede mantener la distinción entre el Dios supremo o «Padre» y el «demiurgo», identificado con el Dios del Antiguo Testamento; Cristo, en Jesús, se opone al demiurgo y permite el conocimiento del Padre. La filiación entre Simón el mago y Valentín está lejos de ser probada, pero Ireneo juega aquí con la popularidad de Simón, figura emblemática de los cristianos desviados (y desviados), según algunos relatos apócrifos como los *Hechos de Pedro* (finales del siglo II).

De los nicolaítas sabemos pocas cosas fuera de los datos del Apocalipsis retomados por Ireneo: «Los nicolaítas tienen como maestro a Nicolás, uno de los siete primeros diáconos que fueron constituidos por los apóstoles. Viven sin moderación. El Apocalipsis de Juan manifiesta plenamente quiénes son: enseñan que la fornicación y la comida de las carnes ofrecidas a los ídolos son cosas indiferentes» (AH, I, 26, 3). La relación, hoy discutida, entre Nicolás, el prosélito de Antioquía, y los nicolaítas se debe a Ireneo y Clemente de Alejandría.

institución de los Siete según Hch 6,1-6. De nuevo, su intención es mostrar la continuidad entre los grupos desviados en la época apostólica y los principales movimientos gnósticos del siglo II. Pero, sobre este preciso punto, los Hechos no constituyen la única referencia histórica disponible: los nicolaítas figuran igualmente en dos de las siete cartas del Apocalipsis, dirigidas a las Iglesias de Éfeso y Pérgamo (Ap 2,6.15). El propio Ireneo lleva a cabo la unión entre los dos testimonios, conforme a su tesis según la cual las herejías del siglo II tienen su

origen en las primeras crisis eclesiales, atestiguadas en los escritos del Nuevo Testamento. Desde entonces caen bajo el golpe de las condenas manifestadas por los autores inspirados: la tarea de su refutación, emprendida por Ireneo, recibe de ellas como un aumento de credibilidad. En todo caso –y esto no nos sorprende–, en este primer estadio del razonamiento de Ireneo, los Hechos de los Apóstoles son recibidos en primer lugar como una obra documental, indispensable en la historia del primer cristianismo.

El arraigo apostólico de la fe cristiana

El libro II no incluye más que una breve alusión a la elección de Matías (20,2) para reemplazar a Judas (Hch 1,15-26), pero el episodio así mencionado solamente está ilustrado con una cita sálmica. Por el contrario, el libro III presenta una larga sección dedicada a los Hechos de los Apóstoles (12-14), así como varias alusiones al relato de Pentecostés (17,1-2). En la sección abierta en 11,9, Ireneo se propone concluir el testimonio de los cuatro evangelios respecto al único y verdadero Dios examinando las aportaciones de varios apóstoles no evangelistas, según este orden: Pedro, Felipe, Pablo y Esteban. Para cada uno de ellos bebe ampliamente de los datos de Hechos.

Pedro, Felipe, Pablo, Esteban

Así, para Pedro (12,1-7), Ireneo menciona sucesivamente: la iniciativa del primero de los apóstoles en poner en marcha el proceso de sustitución de Judas; el discurso pronunciado el día de Pentecostés; la curación del cojo de la Puer-

ta Hermosa y el discurso ante el sanedrín; finalmente, el cuadro de la comunidad primitiva, o sea, una buena parte de los capítulos 1 a 5 de Hechos. Después, tras un intermedio de debate con los gnósticos, Ireneo narra el episodio del centurión Cornelio, o sea, los capítulos 10-11 de Hechos.

Por lo que respecta a Felipe (12,8), Ireneo resume el episodio del eunuco etíope (Hch 8,26-40), incluida la profesión de fe del catecúmeno: «Creo que Jesús es el Hijo de Dios», según el texto «occidental» (esta profesión de fe está ausente del texto «alejandrino» y de la mayor parte de nuestras ediciones actuales de la Biblia).

Después llega el turno de Pablo (12,9). Ireneo elige tres momentos que se consideran representativos del conjunto de la carrera del apóstol de las naciones: en primer lugar, el ministerio de Pablo en Damasco, inmediatamente después de su conversión (Hch 9); luego el discurso ante el Areópago (Hch 17); finalmente, las palabras pronunciadas en Listra, mientras la población local quería concederles honores divinos a Pablo y Bernabé (Hch 14).

En cuanto a Esteban (12, 10), es naturalmente el episodio de su martirio (Hch 7) el que inspira a Ireneo, muy especialmente el comienzo del discurso, centrado en Abrahán (vv. 2-8).

Discursos

Además del hecho de que los pasajes así mencionados en *Adversus haereses* III, 12 abarcan un campo más amplio que el relato de los acontecimientos fundadores en Jerusalén y contienen dos episodios del segundo y tercer viajes de Pablo, es interesante detenerse en la argumentación de Ireneo a fin de evaluar la calificación teológica reconocida al texto de los Hechos por el hecho de su inserción en el enunciado dogmático. Para Ireneo se trata de recoger la enseñanza de los apóstoles respecto a Dios (11, 9), a saber: «Un único y mismo Dios Padre, así como un único y mismo Cristo Jesús, el mismo que ha resucitado de entre los muertos» (12, 2). De ahí la preferencia concedida a los discursos, que expresan lo esencial de la fe cristiana, desde el origen y bajo la autoridad cualificada de los apóstoles:

«Tales eran las voces de esta Iglesia en la cual toda Iglesia tiene su origen; tales eran las voces de la ciudad-madre de los ciudadanos de la nueva alianza; tales eran las voces de los apóstoles; tales eran las voces de los discípulos del Señor: ellos eran verdaderamente perfectos, por haber sido hechos perfectos por el Espíritu, después de la exaltación del Señor, y ellos invocaban al Dios que ha hecho el cielo y la tierra y el mar, el mismo que había sido anunciado por los profetas, así como su Hijo Jesús, al que Dios ungió, y ellos no conocían otro Dios. Pues no había allí, en ese momento, ni Valentín, ni Marción, ni ninguna de estas gentes que se pierden a sí mismos y pierden a los que se fían de ellos» (12, 5).

Así, los Hechos de los Apóstoles tienen primeramente como vocación propia dar testimonio del arraigo apostólico de la confesión de fe cristiana, manifestando la per-

fecta convergencia entre palabras dirigidas a públicos diferentes (judíos de Jerusalén, paganos del mundo griego) por parte de apóstoles ellos mismos diferentes. El interés de Ireneo no es en primer lugar histórico, sino teológico, menos en el sentido de contenidos dogmáticos, conocidos por otra parte, que a título de fundamentos de la ortodoxia, según la doble demanda de apostolicidad y catolicidad. Por otra parte, el capítulo 12 acaba con la mención de la asamblea de Jerusalén (Hch 15), considerada como ejemplar para la unidad de la fe apostólica.

Los viajes de Pablo

Después de una pausa (cap. 13), que amplía la investigación a las cartas de Pablo, así como al evangelio de Juan respecto al apóstol Felipe, Ireneo vuelve a los Hechos de los Apóstoles (cap. 14) con la intención reconocida de mostrar el acuerdo entre la «predicación de Pablo y el testimonio de Lucas relativo a los apóstoles» (13, 3). Esto significa la relectura de los viajes de Pablo según la relación de los Hechos. En primer lugar, el tercer viaje, a partir de la ruptura entre Pablo y Bernabé, especialmente las escalas de Tróade y Filipos (Hch 16); después, el viaje de la cautividad, trazado a grandes rasgos (Hch 27-28), con mención de las condiciones de la partida, las circunstancias del naufragio y, finalmente, de la llegada a Italia.

La lectura de los Hechos de los Apóstoles podría detenerse ahí: más que de cualquier otro libro del Nuevo Testamento, Ireneo sigue la trama narrativa en su totalidad y, frecuentemente, respeta el orden de las secuencias. Esto no le impide volver atrás, con el discurso de Pablo a los ancianos de Mileto (Hch 20) y, al comienzo del capítulo 15, el relato de la conversión de Pablo, atestiguando la cualidad de apóstol reconocida a Pablo y, a este respecto, la validez de su testimonio. En estas páginas dedicadas a la

demostración de la autoridad que califican como propia la enseñanza de los apóstoles, Ireneo mezcla sin cesar el tercer evangelio y el libro de los Hechos; para él, la unidad del corpus lucano es un hecho editorial que autoriza el incesante paso de una obra a otra. Del mismo modo, el lugar que conserva Pablo en el relato de los Hechos apela a la convocatoria de las cartas paulinas en el mismo expediente relativo a los apóstoles, a los que se tiene por las autoridades fundadoras de la tradición ortodoxa común a todas las Iglesias cristianas.

Observemos aún, en la continuación del libro III (cap. 17), una breve cita del relato de Pentecostés (Hch 2), así como en el libro IV (caps. 15 y 23, 2) el regreso sobre los discursos de Esteban (Hch 7) y Felipe (Hch 8). Se trata entonces

de mostrar la unidad de los dos Testamentos: por su contenido mismo, las predicaciones de los primeros discípulos ilustran perfectamente la tesis del autor. Por el contrario, el libro V no supone ninguna referencia a los Hechos de los Apóstoles. La sección de los capítulos 12-15 del libro III constituye, por tanto, el comentario más antiguo al libro de los Hechos.

Además del hecho de que las referencias abarquen toda la extensión del libro y supongan un conocimiento global de la intriga, el rasgo más característico es la fijación en los discursos de los cuatro apóstoles, Pedro, Felipe, Pablo y Esteban, considerados como las autoridades fundadoras de una ortodoxia cristiana surgida de la predicación apostólica y, en este sentido, universalmente recibida.

Conclusión: los Hechos, para fundamentar un discurso cristiano

Primera historia del cristianismo o relato novelado de los orígenes cristianos, los Hechos de los Apóstoles interesan a Ireneo porque en ellos lee el arraigo apostólico de una confesión cristiana sin medida común con las revelaciones privadas propagadas por los grupos gnósticos. La audaz empresa de Ireneo apenas será renovada, en tanto que los debates teológicos posteriores preferirán apelar a otros textos del Nuevo Testamento, mejor adaptados a la expresión de la fe cristológica y trinitaria. Por el contrario, el interés apuntado por Ireneo respecto a los Hechos de los Apóstoles mantiene toda su pertinencia en el marco de una teología fundamental, menos vinculada a los contenidos dogmáticos que a las condiciones de credibilidad de una confesión cristiana, expuesta a la competen-

cia de nuevas corrientes religiosas que privilegian modos y canales de revelación distintos de la tradición apostólica, reivindicada por la ortodoxia. En cuanto colección de las primeras predicaciones apostólicas, los Hechos de los Apóstoles pueden desempeñar el papel de autoridad fundadora del discurso cristiano. Éste es el fruto de la situación de intertextualidad teológica iniciada por Ireneo de Lyon menos de un siglo después de la redacción de los Hechos de los Apóstoles²³.

Yves-Marie Blanchard

23 Para otros desarrollos, cf Y-M BLANCHARD, *Aux sources du canon, le témoignage d'Ireneo* Cogitatio Fidei Paris, Cerf, 1993, pp 263-274

ACONTECIMIENTOS

1. Sobre el origen del cristianismo

Por Gérard Billon y Xavier Levieils, Universidad Católica del Oeste (Angers)

Como hicieron hace siete años con la serie documental *Corpus Christi* y el libro *Jésus contre Jésus*, Gérard Mordillat y Jérôme Prieur proponen bajo dos formas, filmada e impresa, su investigación sobre *El origen del cristianismo*. La serie es austera y fascinante; el libro, de un estilo ágil. Todo ayuda al debate.

Como hicieron hace siete años con la serie documental *Corpus Christi* y el libro *Jésus contre Jésus*, Gérard Mordillat y Jérôme Prieur proponen bajo dos formas, filmada e impresa, su investigación sobre *El origen del cristianismo*. La serie es austera y fascinante; el libro, de un estilo ágil. Todo ayuda al debate.

La serie documental

Con fondo en negro, créditos en letras blancas, ruidos de llaves, cerraduras, puertas que se abren. ¿Qué secreto se nos va a revelar? Zoom sobre un libro abierto. Un libro antiguo, copiado a mano. Se escucha una voz en *off*, que plantea una pregunta. Así comienza cada uno de los diez capítulos. Terminan con el mismo libro, en un zoom hacia atrás. Mientras tanto, sobre la pantalla en negro se sucederán algunos de los 23 participantes. Sus palabras están entrecortadas por primeros planos y movimientos sobre hermosos manuscritos,

con ruidos de pasos como fondo sonoro: ¿hacia qué verdad caminamos?²⁴

Un enigma que se oculta. Película sorprendente, poco visual a priori, donde la imagen escruta la escritura y la palabra. Pues se trata de una investigación sobre las palabras, las hermosas unciales del Vaticano, el Sinaítico y otros códices. Estas palabras dan testimonio de una historia, una historia de ruptura con gusto amargo. G. M. y J. P. se aproximan a estas páginas, estas frases en griego o en latín la mayoría de ellas, hasta que el ojo se nubla. ¿Qué pueden decir sobre sus orígenes, sobre la religión que les ha dado a luz? Se ha convocado a sabios de varios países para dar a conocer el enigma.

Junto con el de la persecución, el tema de la investigación ha sido muy empleado en el cine. No es necesario que haya un cri-

men. Basta con un misterio. En 1940, Orson Welles ponía en escena *Ciudadano Kane*. Una enigmática palabra del magnate de la prensa Charles Foster Kane a punto de morir (*rosebud*, «capullo de rosa») desencadenaba una febril investigación de aquellos y aquellas que le habían tratado en un momento u otro. Ante los ojos de los espectadores, la vida se reconstruía poco a poco. Pero la clave del enigma, revelado al final al espectador, seguía siendo ignorada por los personajes, irrisoria y pueril, lejos de las pasiones y las luchas de poder presentadas en la pantalla.

En el corazón de las luchas. Preguntados, historiadores y exegetas dicen aquí lo que saben. Los investigadores -presencia invisible fuera de campo- registran, cruzan los testimonios y, en voz alta -y en *off*-, hacen balance de la situación de

24. Agradezco sus observaciones a Robert Châteaux y Luc David, del Servicio Audiovisual de la diócesis de Angers.

cuando en cuando. Al final, ¿han descubierto la clave del enigma (si es que hay una)? Nosotros nos quedamos con el sentimiento de un inmenso lío: hacia el 150, los cristianos prescindieron de los judíos, aplastaron a sus propios marginales y se dispusieron a cercar al Imperio romano. La historia no habría sido más que luchas de influencias y poder los apóstoles contra la familia de Jesús, los hebreos contra los helenistas, Pablo contra Pedro, los pagano-cristianos contra los judeo-cristianos, los cristianos contra los judíos. Hacia el 150, ya nada de la enseñanza de Jesús (crucificado hacia el 30) parece alimentar la vida de sus lejanos discípulos. ¿Nada? ¿Habrían copiado y recopiado sus escrituras –cartas apostólicas, evangelios– sólo para negarlos? ¿Habrían «confiscado» (según parece) las escrituras de Israel sólo para ignorarlas después?

La vida de las escrituras. A lo largo de la investigación sucede que los participantes leen pasajes bíblicos tomados de Isaías, de los evangelios, de los Hechos de los Apóstoles, de las cartas a los Gálatas, a los Corintios, a los Romanos. Y después están esos cinco versículos «anti-judíos» de la primera carta a los Tesalonicenses, protagonistas de una emisión completa, detallados hasta el exceso (¿vale este acceso de cólera de Pablo más que la larga argumentación de la suerte de Israel en Romanos 9–11?). La mayor parte de los pasajes citados lo son a título explicativo, comprender una postura, iluminar un debate. En efecto, esto es muy útil. Pero raramente son leídos como testimonios de la fe y la pasión de las gentes de entonces. ¿Se escaparía esto al historiador? ¿Y si hubiera un «rosebud» en un lugar aún ignorado por G. M. y J. P.? El vuelo de una idea

es más difícil de seguir que la huella de una batalla

Necesaria puesta en escena. El autor de los Hechos de los Apóstoles, según G. M. y J. P., «interpreta y desarrolla lo que le sirve, disimula o minimiza lo que no le interesa (cf. *Jésus après Jésus*, p. 292) ¿No hace lo mismo que todos los historiadores (cf. en este Cuaderno, pp. 8-9 y 12-15)? Su serie pretende ser histórica. Pero, ¿cuál es en justicia su propósito? ¿Dar cuenta del camino que conduce a la ruptura entre el cristianismo y el judaísmo, claramente definidos en el siglo II como dos entidades diferentes? ¿O bien comprender la infancia del cristianismo? Ciertamente esto implica ruptura y luchas de influencia, pero no sólo eso.

«Uno de los participantes lo dice a propósito del trabajo de Lucas la historia no es una restitución de hechos brutos, sino una intriga, un encadenamiento de hechos seleccionados e interpretados (o que el relato interpreta). En su película, G. M. y J. P. llevan a cabo también una selección de escritos de los siglos I y II, y, para que la intriga mantenga al espectador en vilo, los ponen en escena

Lejos del «docu-ficción» (sobre Pompeya o el «Día D», por ejemplo), del debate televisivo, del montaje de archivos (¿cuáles, por otra parte?) o de la investigación *road-movie* (a la manera de Abraham Segal)²⁵, hacen hablar a historiadores y exegetas en un decorado único (gran mesa sobre fondo negro), fuera del espacio y del tiempo. Puesto que los que intervienen están en un marco «cerrado», el espectador se concentra en sus palabras. Palabras

que se encadenan y se responden sin dialogar, más o menos ampliamente.

Efectos de sentido. El procedimiento no es en sí discutible. Tiene su pertinencia, sus efectos, sus límites. Emisión nº 1, comienzo a la pregunta: «¿Fundó Jesús la Iglesia?», Daniel Marguerat, por el juego del montaje, responde: «Es necesario ser claro, Jesús no fundó la Iglesia...». Ahí tenemos un buen ejemplo de *captatio benevolentiae* que suscita la atención. Emisión nº 9: a la pregunta: «¿Es Pablo el fundador del cristianismo?», un investigador dice sí, los demás dicen no; Marguerat precisa que es en «el momento en que el cristianismo se inventa cuando se busca un inventor» Emmanuel Main parece contestar. «¿Quiere decir esto inventor?» Creíamos comprender el término, y resulta que se pone en duda... Más adelante, G. M. y J. P. conceden 10 minutos a Daniel Schwartz para que explique cómo Pablo maltrata los pilares del judaísmo. Jamás ningún participante ha dispuesto de tanto tiempo, el cambio de ritmo llama la atención. esto debe de ser grave (en efecto). Emisión nº 10, últimas palabras: «... así, vamos a ver desarrollarse en las fuentes cristianas a un judío imaginario». Zoom hacia atrás desde el código Vaticano, ruido de pasos, títulos de crédito finales. El arte de concluir, no sobre el origen del cristianismo, sino sobre la ruptura entre éste y el judaísmo. Ambigüedad sobre el objeto de la investigación.

A propósito de los Hechos de los Apóstoles, varias veces se introducen distincio-

25 Cf las películas de A. SEGAL, *Enquête sur Abraham* (1996) y *Le mystère Paul* (1999) Disponibles en VHS

nes entre literatura y relato histórico o documentos de archivos y trabajo literario. Estos términos, que no son contradictorios, podrían ser adaptados para distinguir entre historia y cine. ¿Son G. M. y J. P. mejores historiadores (o mejores narradores) que Lucas? Son otros, ciertamente... ¿Propone su obra –pues es una– «imágenes justas» o «justa de imágenes» (expresiones tomadas de J.-L. Godard)? Fascinante y discutible, es materia de debate tanto histórica como cinematográficamente.

G. B.

El libro: Jesús después de Jesús

Muy bien documentados (fruto de su investigación), G. M. y J. P. se interesan por el período de los años 30-150, en el curso de los cuales la fe cristiana, nacida en el seno del judaísmo, progresivamente afirmó su propia identidad para, finalmente, convertirse en una expresión religiosa autónoma.

El arte de narrar. La diversidad del cristianismo de los orígenes y de los debates que lo agitaban, la intensidad de la espera escatológica, el papel de la figura y el pensamiento de Pablo son otros tantos datos que G. M. y J. P. saben poner en perspectiva. Conceden igualmente un lugar legítimo a Santiago, el hermano del Señor, que los escritos del NT relegan a un segundo plano, pero cuya influencia fue sin duda considerable. Este interés por Santiago encuentra su prolongación en el que alcanzó en las corrientes «judeo-cristianas» nazorea y ebionita.

Por lo que respecta al método, la obra subraya la importancia de la crítica de los textos en la reconstrucción del cristianismo primitivo. Sobre este punto, se concede un valor particular a los Hechos de los Apóstoles. El análisis de la estrategia narrativa y teológica de este libro permite comprender mejor cómo el redactor (final) situaba el movimiento al que pertenecía en el contexto religioso y político de su época. G. M. y J. P. hacen así accesible el resultado, frecuentemente desconocido, del trabajo de los exegetas del NT y de los historiadores del cristianismo antiguo.

Malestar. Pero, una vez cerrado el libro, queda un sentimiento de malestar. La preocupación por «desconectarse del a priori religioso», loable en sí, conduce algunas veces a los autores más allá de los límites de una aproximación objetiva a los textos y los lleva a formular hipótesis aventuradas. Por ejemplo, aunque es cierto que el compartir los bienes era predicado en la comunidad de Jerusalén, no era sistemático, y nada autoriza a pensar que Pedro, presentado como un gurú, hubiera podido ser el inspirador o el ejecutor de la desaparición de Ananías y Safira; aunque es cierto que helenistas y hebreos representaban dos tendencias teológicas en Jerusalén, es abusivo sugerir que los hebreos estuvieran detrás del asesinato de Esteban y la persecución de los helenistas. ¿Y qué pensar de la interpretación del camino de Damasco que pretende que la iluminación de Pablo es la expresión enmascarada de los golpes que el apóstol habría recibido por parte de los helenistas a los que perseguía?

¿Una «quimera»? Los textos dan testimonio del resultado de un largo proceso de reflexión teológica, aunque los personajes y los acontecimientos pueden aparecer como fantasmas ficticiamente puestos al servicio de los fines perseguidos por los evangelios y los Hechos. Pero es un error pensar que el proyecto literario tiene como efecto necesario ahogar el contenido del material tradicional utilizado por los autores del NT. La fe cristiana no pudo ser suscitada en el vacío, como lo muestran el prólogo de Lucas o 1 Cor 15,4-6. También es juzgar a posteriori, más que afirmar, que los Hechos presentan ya la fe cristiana como el «verdadero Israel», pues este concepto no se bosqueja más que en el siglo II, en un contexto diferente. Por otra parte, el recurso a los documentos extrabíblicos, descuidado en este estudio, concentrado sobre todo en la crítica interna, permite matizar, si no invalidar, conclusiones que consideran algunos datos del NT como invenciones literarias. Es el caso del «decreto apostólico» de Hch 15, en el que el tono encuentra consistencia a la luz de la literatura intertestamentaria, lumbránica y rabínica. Si, como escriben finalmente G. M. y J. P., delimitar los comienzos del cristianismo es «una quimera», su investigación aparece a este respecto como una ilustración de estas palabras.

X. L.

G. MORDILLAT / J. PRIEUR, *L'origine du christianisme*. Estuche de 4 DVD. París, Arce-
Archipel 33, 2004 (10 x 52 minutos), 65 €.

Jésus après Jésus. L'origine du christianisme. París, Seuil, 2004, 395 p., 21 €.

2. El Pentateuco, investigaciones y debates

Por Thomas Römer, Universidad de Lausana

En la nueva versión TOB del Pentateuco, aparecida a finales de 2003, las introducciones, notas y cuadros cronológicos dan testimonio de las adquisiciones y los debates en curso después de la crisis de la «teoría documentaria» (cf *Cuaderno Bíblico* nº 127, 2005, pp. 59-62). Thomas Römer ha dirigido el trabajo de revi-

sión junto con Jacques Briand. Aquí presenta la situación actual de las investigaciones, así como la posición que subyace a esta edición del Pentateuco (texto según una conferencia pronunciada en el Instituto Católico de París el 13 de noviembre de 2003).

En primer lugar hay que subrayar que algunas observaciones que se encontraban en el origen de la teoría documentaria siguen siendo válidas, especialmente la distinción entre textos sacerdotales y no sacerdotales, el estatuto particular del Deuteronomio o la importancia del trabajo redaccional en la puesta en común de los diferentes conjuntos literarios

Lo que ha cambiado es el «paradigma sociohistórico». Hoy el Pentateuco ya no aparece como el reflejo de una sucesión cronológica de documentos. La investigación actual insiste más bien en la cohabitación de tradiciones. Su diversidad dentro de la Torá no se explica solamente por su anclaje en diferentes épocas, sino también como el resultado de una voluntad editorial que ha reunido dentro de un solo libro teologías en debate en el momento en que el Pentateuco tomó forma

En consecuencia, la exégesis veterotestamentaria ha desplazado su interés; ya no es tanto los orígenes hipotéticos de Israel lo que le interesa cuanto la época en que las diferentes tradiciones legales y narrativas fueron reunidas: la época persa.

Nacimiento en la época persa

En el modelo tradicional, la época persa era vista como un periodo de legalismo y decadencia. Hoy es reconocida como el verdadero momento del nacimiento del judaísmo. La publicación del Pentateuco, o en todo caso de un proto-Pentateuco, debe ser comprendida no como un gesto conservador, sino como un intento por definir la nueva identidad judía frente a los cambios políticos, económicos y religiosos del momento

En esta perspectiva, algunos investigadores ponen en relación la publicación de la Torá con la supuesta institución persa de la «autorización imperial». El poder persa habría alentado a las poblaciones del imperio a hacer reconocer sus tradiciones legales. Esto ofrece un marco histórico plausible para la reunión y la publicación de diferentes códigos legales en un solo documento. La llegada del escriba y sacerdote Esdras a Jerusalén y su lectura de la Ley al pueblo (cf. los libros de Esdras y Nehemías) podrían explicarse entonces en el marco del reconocimiento de este docu-

mento oficial –nuestro Pentateuco o su primera edición– por la administración aqueménida de la provincia de Yehud. En realidad, no es evidente que haya existido semejante autorización, los indicios avanzados en favor de esta hipótesis son escasos y es dudoso que los persas hubieran tomado por sí mismos la iniciativa de dar un estatuto oficial a tradiciones locales. Dicho esto, un texto como Esd 7 trata claramente de hacer que la ley de Esdras se beneficie de la legitimidad de la autoridad aqueménida.

La reunión de diversos códigos legislativos y relatos se explica, en primer lugar, por «razones internas». Era preciso otorgar una nueva identidad a los israelitas y judaítas, integrados a la fuerza, después de la victoria de Ciro sobre los babilonios en el 539, en un inmenso «mercado común» dentro del cual pequeñas naciones como Judá contaban poco. Ahora bien, la identidad judaíta ya no podía definirse con la ayuda de las antiguas instituciones como la monarquía, la tierra o la veneración de YHWH, dios «nacional». Además, había que tener en cuenta la variedad de las opciones teológicas vehiculadas por los diferentes grupos del naciente judaísmo, tra-

tando de encontrar denominadores comunes que fueran objeto de un consenso. Un buen ejemplo de este esfuerzo es la construcción de la figura de Moisés, cuya vida abarca cuatro de los cinco libros del Pentateuco.

En estos cuatro libros, Moisés cumple las funciones que pertenecían tradicionalmente a instituciones diferentes. Aquí aparece como una figura real. cf. su nacimiento (inspirado en la leyenda de Sargón de Acad) o su papel de mediador y legislador entre Dios y el pueblo. Allí es una figura profética y la historia de su llamada por Dios se parece enormemente a los relatos de vocación de Jeremías y Ezequiel. Por otra parte, otorga su legitimidad a la clase sacerdotal, representada por su hermano Aarón. Todas las grandes instituciones se encuentran así redefinidas en la persona de Moisés. Pero, junto a él, las epopeyas de los patriarcas transmiten otras tradiciones sobre los orígenes de Israel. En la constelación actual del Pentateuco, éstas forman una especie de prólogo a la historia de Moisés, conservando sus opciones teológicas propias. La construcción de todo este conjunto en la época persa ha hecho de ella una literatura de compromiso cuyos principales artesanos han sido la corriente sacerdotal (P) y la corriente «laica» (D o J).

La corriente sacerdotal

Aunque la delimitación de los textos sacerdotales plantea relativamente pocos problemas, su formación constituye hoy el objeto de un debate. Siempre se ha

observado que estos textos no proceden de una sola mano, sino que son el resultado de un largo proceso redaccional, el cual puede extenderse durante más de un siglo. Habitualmente se distingue, por tanto, entre Pg, documento sacerdotal de base, sobre todo narrativo, y Ps, los complementos sacerdotales, sobre todo de orden legislativo, añadidos más tarde al documento de base. Es la extensión de Pg lo que actualmente se debate.

En el marco de la teoría documentaria, el final de Pg se veía, bien en el relato de la muerte de Moisés (Dt 34), bien después del relato de la conquista (Jos 18-19*). Ahora bien, algunos trabajos recientes han mostrado que no existen indicios estilísticos para atribuir estos textos a Pg, y que llevan huellas de redacciones posteriores. ¿Dónde hay que buscar entonces el final de Pg? Algunos piensan que el documento sacerdotal primitivo terminaba con la construcción del santuario en el Sinaí (Ex 40) o con la instalación del culto para Israel (Lv 1-9*). Recordemos que la teofanía del Sinaí ha sido considerada frecuentemente como la verdadera finalidad del escrito sacerdotal. Añadamos que el final del libro del Éxodo (conclusión del santuario e instalación de YHWH en él) remite muy claramente a Gn 1, según una constante de la mitología del Oriente Próximo en la que la creación acaba con la erección de un santuario para el Dios creador. Por tanto, se podría pensar que el final de Pg se encuentra al final del libro del Éxodo, cuando Dios viene a habitar en medio de su pueblo (Ex 40). Alternativamente, podemos incluir la instalación del culto y la consagración de Aarón y sus hi-

jos en Lv 1-9* en el relato de base; la adoración del pueblo al final de Lv 9 constituiría así el desenlace del documento sacerdotal primitivo.

Queda el problema de la datación de Pg. La localización del santuario en el Sinaí no es un argumento convincente para datar Pg antes de la reconstrucción del Templo, por tanto antes del 520. El establecimiento del culto en el Sinaí corresponde a la voluntad sacerdotal de anclar todas las grandes instituciones del judaísmo en los orígenes, bien del mundo (sábado), bien de la humanidad posdiluviana (leyes alimentarias), bien del pueblo (circuncisión, Pascua y culto). Añadamos que, si la versión sacerdotal primitiva termina en alguna parte de la perícopa del Sinaí, hay que renunciar a la idea de que esta versión sea el esqueleto del Pentateuco y defina su extensión. La constitución del Pentateuco es más bien el resultado de una larga discusión entre los redactores sacerdotales sucesivos y sus colegas «laicos».

La corriente laica

La distinción entre material sacerdotal y no sacerdotal queda como un punto de partida válido para toda investigación sobre el Pentateuco. Las diferencias de apreciación aparecen, sin embargo, muy rápidamente cuando se trata de identificar con precisión la naturaleza de este material. Algunos autores continúan hablando así de textos «yahvistas» (J), pero situando a éstos en la época del exilio babilónico y ya no en la época monárquica.

Para Van Seters (*The Life of Moses. The Yahwist as Historian in Exodus-Numbers*. CBET 10. Kampen-Louisville, 1994), el Yahvista es un autor, en el sentido propio del término, que ha concebido la trama narrativa del Pentateuco como un prólogo a la Historia deuteronomista (es decir, al conjunto de los libros de Dt a Reyes). Para C. Levin (*Der Yahwist*. FR-LANT 157. Gotinga, 1993), el Yahvista es un redactor que reúne numerosas fuentes y que, con este trabajo redaccional, se transforma en el artesano del *Tetra-teuco* (Gn-Nm).

Otros investigadores renuncian a la sigla J y postulan que una gran parte de los textos no sacerdotales deberían ser calificados de «deuteronomistas» (Dtr) a causa de su parentesco estilístico y teológico con el libro del Deuteronomio. Siguiendo a E. Blum (*Studien zur Komposition des Pentateuco*. BZAW 189. Berlín - Nueva York, 1990) se habla frecuentemente de una «composición D» (en abreviatura, Kd). Pero, ¿verdaderamente se puede caracterizar la mayor parte de los textos no sacerdotales de Gn como formando parte de Kd? Los relatos patriarcales preconizan frecuentemente la cohabitación con los demás pueblos, mientras que los textos deuteronomistas (Dt 7; Ex 23,31-33 o Nm 25), por el contrario, insisten en una separación estricta. ¿No procede esta diferencia del hecho de que el Génesis está menos marcado por el estilo y por la ideología Dtr que los libros del Éxodo o de los Números? En realidad, no se puede atribuir el conjunto de los textos no sacerdotales a un mismo autor o a una misma escuela, ya se trate del Yahvista o del Deuteronomista.

Esta constatación nos invita a abordar el reciente redescubrimiento de la independencia relativa de algunas tradiciones del Pentateuco.

¿Retorno de la teoría de los fragmentos?

Desde hace mucho tiempo se ha señalado que, con excepción del Código de santidad, los códigos legislativos parecen haber conocido una transmisión y una primera utilización fuera de los contextos literarios en los que han sido después insertados. Semejante autonomía se encuentra en algunos conjuntos narrativos. El ciclo de los orígenes (Gn 1-11) sin duda fue concebido no como introducción a la historia de los Patriarcas, sino como una reflexión libre sobre los orígenes del mundo y la condición humana. Del mismo modo, la historia de Jacob fue sin duda inicialmente una leyenda independiente sobre el origen de Israel (en rivalidad con la leyenda del Éxodo). La historia de la opresión y la liberación en Egipto (Ex 1-15*) ha sido ciertamente en primer lugar una narración autónoma antes de ser ampliada a una historia que incluye la permanencia en el desierto y la llegada al Sinaí. En esta insistencia actual sobre la independencia relativa de las unidades mayores del Pentateuco se vuelve a encontrar una intuición de Rendtorff (*Das Überlieferungsgeschichtliche Problem des Pentateuch*. BZAW 147. Berlín - Nueva York, 1976). Si esta observación está justificada, la cuestión de la composición del Pentateuco y de su «trama narrativa» se plantea entonces de manera renovada.

Los temas de la salida de Egipto, del don de la Ley y de la permanencia en el desierto (seguido de la conquista) están ligados, en el plano narrativo, por la figura de Moisés. Sin duda fueron editados juntos en torno al siglo VII, en Jerusalén, quizá en la corte del rey Josías. La publicación de una *vita Mosis* habría podido tener como finalidad reunir las tradiciones del Éxodo (que, originarias del norte, habrían llegado a Jerusalén después de la destrucción de Samaria por los asirios en el 722) y presentar a Moisés como una réplica de la ideología real asiria, haciendo de él el igual de los más grandes soberanos.

Si el vínculo literario entre éxodo, Ley, desierto y conquista se hace en el siglo VII, ¿qué sucede con el vínculo entre la tradición de los Patriarcas y las de Moisés? Hoy se admite que los relatos patriarcales y los relatos de la salida de Egipto representan dos «mitos de origen» que se encontraron en conflicto, uno con otro. Por un lado tenemos una concepción genealógica («popular») de los orígenes, y, por otra, una concepción vocacional (de tipo «profético-deuteronomista»). El conflicto fue virulento en el momento del exilio (cf. Ez 33,24, en donde Dios rechaza las reivindicaciones de la población no exiliada que legitima sus aspiraciones territoriales refiriéndose a Abrahán).

Los relatos patriarcales transmiten ideas incompatibles con la ideología deuteronomista. Hoy se piensa que es el documento sacerdotal el que habría llevado a cabo un vínculo literario entre el Génesis y las tradiciones sobre Moisés. La tesis es seductora, pero merece discusión. Algunos textos de factura Dtr (¿y de origen presacerdotal?) parecen presuponer como mí-

nimo la existencia de un vínculo entre la bajada de Jacob a Egipto y la salida de allí (cf. el «pequeño credo» de Dt 26,5-9). Otros pasajes patriarcales contienen alusiones irónicas a la tradición del Éxodo (cf. Gn 12,10-20 o Gn 16). Esto significa que una parte de los relatos del Éxodo ya era conocida por los redactores que querían distanciarse de ella.

En este retorno parcial a una teoría de los fragmentos queda por preguntarse si, además de los códigos legislativos, las unidades mayores en Ex-Nm pueden ser reconstruidas tan precisamente como para el Génesis.

¿El final de las teorías globales?

Es notorio que la teoría documentaria se ha desarrollado a partir de los trabajos sobre el Génesis. Todavía aplicable a la primera parte del libro del Éxodo, tropezaba con la perícopa del Sinaí. Por lo que respecta al libro de los Números, M. Noth señalaba: «Si se partiera del libro de los Números, apenas tendríamos la idea de las fuentes paralelas, sino que pensaríamos más bien en una puesta en común poco sistemática de numerosos fragmentos, que datan de épocas diversas y que tienen contenidos y características muy diferentes los unos de los otros (hipótesis

de los fragmentos)» (*Das vierte Buch Mose. Numeri*. ATD 7. Göttinga, ³ 1977). Esta observación merece toda nuestra atención. En efecto, la investigación sobre el Pentateuco se ocupa poco de la cuestión de la aparición y de la constitución de los cinco rollos.

Viendo los diferentes libros de la Torá, constatamos que Gn, Ex, Lv y Dt poseen cada uno una estructura bastante clara y coherente. Esto es mucho menos cierto para el libro de los Números (cf. la discusión sin fin relativa a su estructura). A esta observación se añade la del perfil específico de los diferentes libros del Pentateuco. El Éxodo propone una mezcla de estilo sacerdotal y Dtr, contrariamente al Génesis, donde la presencia del Dtr es muy discreta. El Levítico es enteramente sacerdotal en su primera parte, pero el Código de santidad tiene un estilo mixto «deuteronomístico-sacerdotal». El Deuteronomio apenas conoce intervenciones de tipo sacerdotal. Queda el libro de los Números, el cual pudo acoger los textos tardíos que ya no encontraban lugar en otro sitio. Si las investigaciones recientes que encuentran la conclusión de Pg en la perícopa del Sinaí tienen razón, el libro de los Números pudo tomar forma fuera de la puesta en común de un conjunto Gn-Lv editado bajo la égida sacerdotal, por una parte, y del Dt desligado de la historia Dtr, por otra. El libro de los Números se convertiría así en la cuna de las redacciones tardías. El perfil, la cronología y la natura-

leza exactos de tales redacciones post-sacerdotales están aún en debate.

En este momento no existe ninguna nueva teoría que sea objeto de un consenso comparable al que la hipótesis documentaria puede tener en el pasado. ¿Era prematura una revisión de la TOB? No. Yo creo que era esencial ofrecer al público introducciones y notas que tuvieran en cuenta la situación actual de la investigación. Ésa es la razón por la que se encontrarán pocos enunciados demasiado afirmativos, pero, por el contrario, una insistencia en el carácter hipotético de algunas explicaciones. Los que la han revisado han tomado la opción de presentar en primer lugar los textos bíblicos en una perspectiva sincrónica, para mostrar después que es necesario comprenderlos en su profundidad histórica retrazando sus diferentes contextos y ambientes de producción.

Le Pentateuque TOB, les cinq livres de la Loi. Paris, Cerf - Société Biblique Française, 2003, 409 pp., 23 €.

N.B.: Thomas Romer acaba de dirigir una *Introduction à l'Ancien Testament*. Ginebra, Labor et Fides, 2004, 720 pp., 38 €. Ha redactado, entre otros, los capítulos sobre la formación del Pentateuco, los debates en curso (con Christophe Nihan) y el libro de los Números.

IN MEMORIAM

Padre Marie-Émile Boismard, dominico (1916-2004).

Fue en la École Biblique et Archéologique Française de Jerusalén donde el P. Marie-Émile Boismard, O.P. pasó (excepto una breve estancia en Friburgo, Suiza) más de medio siglo de su vida como profesor y escritor (una treintena de obras). Era uno de esos raros biblistas franceses conocidos tanto por los especialistas, por sus trabajos altamente técnicos sobre los evangelios, como por los que utilizan la *Sinopsis* de los evangelios. Su paso por la primera serie de «Corpus Christi» familiarizó al gran público con su rostro. Con su persona desaparece un representante eximio de una escuela de pensamiento y un método que marcaron la exégesis del siglo xx.

Siendo un joven profesor, tuvo la oportunidad de participar en la gran aventura de la traducción de la Biblia de Jerusalén (donde ya trabajó sobre los escritos joánicos, que se convirtieron en uno de sus terrenos de investigación favoritos). Los especialistas del Nuevo Testamento han frecuentado sus comentarios sistemáticos a los evangelios sinópticos, después al de Juan y, finalmente, a los Hechos de los Apóstoles. Las tesis que allí desarrollaba son como una ilustración del mejor (aunque a veces

también del más discutible) método crítico. En la École Biblique en particular (pero también en otras partes), varias tesis o memorias se dedicaron a sus trabajos. Éstos supusieron numerosos debates con exegetas del mundo entero, algunos se adhirieron a sus hipótesis, otros se mostraron francamente hostiles, hasta el punto de que, al atardecer de su vida, se preguntaba: «¿Qué valen los numerosos libros que he escrito?» Ocupó un lugar excepcional en el campo de la exégesis crítica del siglo xx, menos por la evidencia de sus hipótesis, que a menudo fueron duramente combatidas, que por el debate y la investigación que sus obras suscitaron. En el prólogo de su volumen III de la *sinopsis* sobre Juan, el P. Boismard cita esta apreciación de Menoud sobre las aventuradas tesis de Bultmann: «El exegeta se instruye más por una tesis demasiado atrevida para ser mantenida tal cual, pero rica y sugestiva en el más alto grado, que por la lectura de una obra que le conduce por el monótono camino de las ideas recibidas». He ahí un elogio que le cuadra perfectamente a la obra del P. Boismard.

Alain Marchadour



Por una parte estan las relecturas de los Hechos de los Apostoles llevadas a cabo a lo largo de los años, desde Ireneo de Lyon (siglo II) hasta hoy Ireneo estaba preocupado por el arraigo apostolico de la fe cristiana (articulo de Y -M Blanchard) Los investigadores de hoy dia se preocupan por el valor historico y la unidad de la obra por las relaciones con el judaismo y el arte del relato (articulo de O Flichy)

Por otra parte estan las relecturas efectuadas y presentadas en el texto mismo de los Hechos, mediante citas o alusiones, segun el llamado fenomeno literario de la «intertextualidad» El segundo tomo de la obra a Teofilo esta vinculado al primero, el evangelio, mediante un juego de remisiones (articulo de M Berder) Las multiples citas de la Escritura, en particular en los discursos de Pedro y Pablo, tienen una funcion teologica (articulo de Ph Leonard y G Billon) A veces Lucas apela al gran texto motor de las tradiciones judias o samaritanas, como en el discurso de Esteban (articulo de C Tassin)

Editorial	2	El primer discurso de Pedro	32
Relecturas de los Hechos de los Apostoles	3	El primer discurso de Pablo	36
Cincuenta años de relectura de los Hechos (O Flichy)	4	Conclusion un cruce de voces	39
El debate de los años 50 sobre la fiabilidad historica	4	El discurso de Esteban un juego de tradiciones (C Tassin)	40
Los años 80 y las ciencias humanas	5	El discurso en su contexto	40
Las principales orientaciones de los años 90	7	Escritura y tradiciones	42
Conclusion ¿una intuicion que hay que retomar?	11	Conclusion un mundo subyacente	49
El libro de los Hechos y el evangelio de Lucas ¿un juego de espejos? (M Berder)	11	Ireneo de Lyon lector de los Hechos de los Apostoles (Y -M Blanchard)	50
Hch 1,1 unica remision explicita de un volumen al otro	18	Entre teologia e historia	50
Remisiones implicitas	18	El arraigo apostolico de la fe cristiana	52
Desafios de estas observaciones	22	Conclusion para fundamentar un discurso cristiano	54
Pedro y Pablo, lectores de la Escritura segun Lucas (P Leonard, G Billon)	20	Para saber mas	28
Leccion de exegesis	22	Lista de recuadros	49
	27	Actualidad	
	27	Acontecimientos	55
	29	El origen del cristianismo, una pelicula, un libro	55
	31	El Pentateuco, investigaciones y debates	58