

Aportes Bíblicos



Hechos de los Apóstoles: Historia, narración y teología



Hanzel José Zúñiga Valerio

Daniel Marguerat

Revista de la Escuela de Ciencias Bíblicas
Universidad Bíblica Latinoamericana

No. 41 — Año 2026

PENSAR · CREAR · ACTUAR



UNIVERSIDAD BÍBLICA
LATINOAMERICANA

Hechos de los Apóstoles:

Historia, narración y teología

Hanzel José Zúñiga Valerio
Daniel Marguerat

Aportes Bíblicos
No. 41 — Año 2026
Universidad Bíblica Latinoamericana



Apdo 901-1000, San José, Costa Rica
Tel.: (+506) /2283-8848/2283-4498
Fax.: (+506) 2283-6826
E-mail: libreria@UBL.ac.cr
www.UBL.ac.cr

Esta obra está bajo una licencia de
Creative Commons



Editorial SEBILA
Escuela de Biblia
Revista Aportes Bíblicos
No. 41 — Año 2026

ISSN 1659-2883

Producción: Escuela de Ciencias Bíblicas UBL
Diagramación: Luis Carlos Álvarez Mejías

San José, Costa Rica
Enero 2026

Índice

| | |
|--|-----------|
| Presentación | 7 |
| HANZEL JOSÉ ZÚÑIGA VALERIO | |
| Entre historia y narración: El libro de Hechos | 9 |
| Introducción | 9 |
| Sobre la autoría y el contexto del libro de Hechos | 11 |
| Hacia la universalidad | 15 |
| Algunos elementos teológicos generales | 17 |
| Escribir historia en la antigüedad | 20 |
| Lucas como historiador | 27 |
| Relecturas de los Hechos de los Apóstoles | 30 |
| La unidad eclesial en Hechos | 36 |
| El “Dios universal” en Hechos | 39 |
| ¿Judaísmo y cristianismo en tensión? | 45 |
| DANIEL MARGUERAT | |
| El Dios íntimo y el Dios social en el libro de los Hechos | 55 |
| El libro de los Hechos, memoria colectiva del cristianismo | 56 |
| Construir una memoria colectiva | 57 |

| | |
|---|----|
| Una teología de la Palabra | 59 |
| La universalidad del Evangelio, el ADN del cristianismo según Lucas | 61 |
| La efusión del Espíritu Santo en Pentecostés (Hechos 2) y sus efectos en la vida comunitaria | 62 |
| Un Evangelio comunicable | 62 |
| Vida en comunión, obra del Espíritu Santo | 64 |
| Las ventajas de la vida en comunidad | 66 |
| Signos de compasión | 68 |
| La reintegración de las personas excluidas, símbolo de la resurrección | 68 |
| La reintegración del cojo en el Templo | 69 |
| El bautismo del eunuco etíope | 71 |
| Conclusión: la convivencia, un nuevo modo de vida | 74 |



UNIVERSIDAD BÍBLICA
LATINOAMERICANA
PENSAR • CREAR • ACTUAR

Institución que da continuidad
a las labores educativas iniciadas
por el Seminario Bíblico
Latinoamericano desde 1923.

Presentación

El libro de los *Hechos de los Apóstoles* continúa siendo un texto decisivo no solo para el estudio de los orígenes del cristianismo, sino también por la densidad histórica, teológica y narrativa que lo caracteriza. Lejos de constituir un simple relato de los comienzos cristianos, como lo evidencian los artículos reunidos en este número de *Aportes Bíblicos*, en el libro de los Hechos confluyen memoria, teología, historiografía y procesos de construcción identitaria. En este número titulado “Hechos de los Apóstoles: historia, narración y teología” los autores Hanzel Zúñiga y Daniel Marguerat ofrecen aproximaciones rigurosas y complementarias a esta obra, destacando su función como teología de la historia: no la historia de la Iglesia entendida como institución, sino la historia como fruto de la acción de la Palabra y como movimiento impulsado por ella.

En su artículo, “Entre historia y narración: el libro de Hechos”, Hanzel José Zúñiga Valerio propone una lectura con enfoque histórico-crítico, literario y teológico, situando el libro de los Hechos en el cruce entre la historiografía antigua y la narración confesante. Su contribución expone con claridad marcos culturales, metodológicos y textuales que permiten comprender la obra lucana en su propio horizonte histórico. Zúñiga muestra cómo la historia narrada en Hechos tiende puentes entre diversas corrientes del cristianismo naciente y presenta la universalidad y expansión del movimiento cristiano como un proceso de continuidad y reinterpretación de la tradición de Israel. Asimismo, destaca la tensión entre unidad y pluralidad en los orígenes cristianos, así como la diversidad de los

cristianismos en relación con sus contextos sociales, ofreciendo claves críticas para una lectura del relato lucano que reconozca su función teológica e identitaria.

Por su parte, Daniel Marguerat, en su texto “El Dios íntimo y el Dios social en el libro de los Hechos”, pone énfasis en el carácter identitario y teológico de la obra, subrayando a la vez su coherencia literaria y su intencionalidad ética y pastoral. Marguerat señala que el libro de los Hechos no solo recuerda el pasado, sino que lo configura simbólicamente para orientar la vida de las comunidades creyentes en contextos de crisis y transición. A través de la articulación entre la imagen del Dios íntimo y la del Dios social, el autor destaca la manera en que Lucas integra espiritualidad y compromiso social, mostrando que el universalismo cristiano no se limita a la expansión geográfica, sino que se encarna en una ética comunitaria de inclusión de las personas marginadas, reconciliación y apertura al otro y a la otra. El texto evidencia cómo la narración lucana construye una visión de Iglesia en la que la fe en el Cristo resucitado transforma las relaciones sociales y redefine las fronteras religiosas.

Para la Escuela de Ciencias Bíblicas es un gusto presentar estos artículos, buscando contribuir no solo a una mejor comprensión de esta obra fundamental del Nuevo Testamento, de su naturaleza y de su teología, sino también a discernir los desafíos y las posibilidades que ofrece para las iglesias y para las personas de fe en los contextos contemporáneos.

Elisabeth M. Cook
Rectora UBL

Entre historia y narración: El libro de Hechos

Hanzel José Zúñiga Valerio*

Introducción

El estudio de los orígenes plurales del movimiento de Jesús tiene un testigo privilegiado en la segunda parte de la obra lucana, a saber, el libro de los Hechos de los Apóstoles. La antigüedad cristiana no había conocido un proyecto tan extenso sobre el nacimiento de la “iglesia antigua” ni lo conoció sino hasta el s. IV con la *Historia eclesiástica* de Eusebio de Cesarea. No obstante, para entender esta obra, como cualquier otro libro bíblico, debemos situarla en contexto. Si estamos hablando de una “historia”, ¿qué quiere decir “historia” en el mundo mediterráneo antiguo? ¿Cómo se investigan y, a la vez, cómo se narran los hechos? Las formas de escribir historia en la antigüedad difieren de las nuestras. Por ende, es imposible omitir la labor comparativa de otras fuentes de “historiografía antigua” para reconstruir un pasado que, para nosotros/as, siempre será fragmentario.

* Hanzel José Zúñiga Valerio tiene una Maestría en Ciencias Bíblicas por la Universidad Bíblica Latinoamericana. Es docente en la Escuela Ecuménica de la Universidad Nacional de Costa Rica y en la Universidad Bíblica Latinoamericana.

Como primer elemento metodológico a tomar en cuenta, no debería equiparse sin más la historia del cristianismo de los orígenes con el canon del Nuevo Testamento. El canon no es el único testigo de las primeras etapas del movimiento post-jesuánico. Ciertamente, los datos canónicos son los más antiguos y nos arrojan luces inestimables. Pero creemos que es posible, gracias a la comparación de las fuentes canónicas, extra-canónicas y no cristianas, reconstruir una “historia cultural del cristianismo primitivo”¹ tomando en cuenta las imágenes religiosas que los textos nos aportan y, aun fragmentariamente, recuperar elementos históricos diferenciando los modelos historiográficos pasados de los presentes. No se trata, entonces, de encerrarnos en un único libro, sino de encontrar en él caminos para identificar tradiciones², procesos culturales, imágenes mentales, prácticas y enseñanzas que han sido vehiculadas por sistemas de lenguaje diferentes a los modernos, pero igualmente válidos. A esto nos referimos cuando tratamos de identificar el movimiento cristiano antiguo como un modelo de lenguaje y significado.

El libro de los Hechos de los Apóstoles es un vasto universo de tradiciones, de significados y de valores que han tratado de ser armonizados por su autor, pero que nos redirige a otros escritos del mundo cristiano antiguo para comprender el impacto que tuvo la figura de Jesús en las iglesias de los orígenes. Por ende, el libro de Hechos nos servirá como una ventana para mirar al pasado a través de los códigos culturales en él presentes y, así, comprender la

1 Cf. Paulo Nogueira, *El cristianismo primitivo como religión popular*, trad. Vicente Nieto Moreno (Sigueme, 2019), 18.

2 Cf. Senén Vidal, *Hechos de los Apóstoles y orígenes cristianos* (Sal Terrae, 2015), 12.

novedad que significó el movimiento cristiano de los orígenes en su mundo:

Es evidente que el cristianismo, nacido de un grupo mesiánico judío en el siglo I, proponía cambios de paradigma en su sociedad, pero esos cambios solo podían ser pensados y comunicados a partir de los patrones culturales en los que estaban insertos.³

Lo que Paulo Nogueira estudia en los Hechos apócrifos de los Apóstoles sirve, de igual manera, para comprender lo “popular” (como alternativo a lo dominante) en la literatura canónica: las prácticas mágicas, la exaltación de los protagonistas como héroes y las formas de folclore que subvienten la moral están presentes en el cristianismo de la “gran iglesia”.

De esta forma, vamos a tener en cuenta los procesos culturales de la memoria, los códigos sociales y los procesos historiográficos antiguos para abordar distintas temáticas que salen a la luz en el libro de Hechos. Pero, ¿qué podemos decir de su autor, “Lucas”?

Sobre la autoría y el contexto del libro de Hechos

La inscripción “según Lucas” no está presente en el título del tercer evangelio sino hasta el s. II, cuando se conforma el “evangelio tetramorfo” y las comunidades primitivas ven la necesidad de diferenciar los textos canónicos. No obstante, este nombre no ha sido

3 Nogueira, *El cristianismo primitivo como religión popular*, 62.

elegido por azar, sino que depende del libro de Hechos: en cuatro ocasiones (16,10-17; 20,5-15; 21,1-18 y 27,1-28,16) un tal “Lucas” es identificado como compañero de Pablo, de la misma forma en que aparece en los escritos de tradición paulina (Flm 24; Col 4,14 y 2 Tm 4,11). A partir de estas referencias, algunos escritores de la iglesia antigua (Marción, Ireneo de Lyon, el Canon Muratoriano) asociaron las mismas y revistieron el evangelio de Lucas y el libro de Hechos de la autoridad paulina⁴. Pero, ¿podemos sostener realmente que se trata del mismo personaje? En realidad, esta atribución es puramente convencional.

El autor del tercer evangelio y del libro de Hechos estaría escribiendo hacia los años 80 o 90, en razón de todos los acontecimientos que narra. Además, reconoce abiertamente que no pertenece a la primera generación de seguidores de Jesús (cf. Lc 1,1-4) y, por ende, tendría que tener una considerable diferencia de edad con respecto a Pablo por escribir 30 años más tarde de haberlo conocido. También, las diferencias teológicas en sus escritos manifiestan una fase posterior a la que se haya en las cartas paulinas que, por cierto, nunca son mencionadas en toda su obra, es decir, “[...] el autor no conoce a Pablo, pues desconoce sus cartas y tiene una doctrina diferente, protocatólica y, por otra parte, desconoce acontecimientos decisivos de su vida, no recoge prácticamente nada de su teología específica y no lo presenta como apóstol, cosa impensable en un discípulo suyo”⁵ Los argumentos que se abogan en función de la identificación con el mencionado Lucas son, enton-

4 Cf. Daniel Marguerat, ed., *L'Historien de Dieu. Luc et les Actes des apôtres* (Labor et Fides/Bayard, 2018), 16.

5 Antonio Rodríguez Carmona, “La obra de Lucas (Lc-Hch)”, en *Evangelios sinópticos y Hechos de los Apóstoles*, ed. Rafael Aguirre Monasterio y Antonio Rodríguez Carmona (Verbo Divino, 2012), 436.

ces, endebles⁶, lo que no quiere decir que el autor de nuestra obra no haya sido un gran admirador de Pablo y el héroe de gran parte del relato. Recientemente, Antonio Piñero ha planteado que, si el autor del tercer evangelio y de los Hechos no es el mismo, es un discípulo suyo, de su misma escuela redaccional⁷.

Lo poco que podemos decir sobre el autor de la “obra de Lucas” es que pudo ser un judeocristiano helenizado o, en todo caso, un pagano “temeroso de Dios” converso al judaísmo. La relación con Pablo se debe entender en la pertenencia a una iglesia de tradición paulina que busca defender la continuidad Jerusalén-Roma, es decir, el paso del evangelio “judeocristiano” estrecho al evangelio “helenista” amplio que incluye a los gentiles y al Imperio Romano. Paralelamente a esta apertura, los Hechos son un esfuerzo del paulinismo por no separarse de sus raíces judeocristianas de Antioquía y Jerusalén, de reconocer su importancia y de tender puentes con estas iglesias⁸.

La obra lucana nació, de esta manera, en un contexto helenizado. Tradicionalmente se habla de Acaya (Prólogo Antimarcionita) y Beocia (Jerónimo) pero debemos pensar en alguna de las urbes importantes de Asia Menor, tal vez Éfeso, donde una comunidad paulina mix-

6 El famoso uso del plural en primera persona “nosotros” que aparece en Hechos es una posible intrusión del autor, no solo a nivel retórico, sino con la finalidad de dotar de credibilidad la narración, pero también muestra la recolección de una tradición macedonia más antigua. Por esta razón aparece de forma brusca y retrabajada para que ese “nosotros” se lea como un sello de autenticidad.

7 Cf. Antonio Piñero, “Hechos de Apóstoles”, en *Los libros del Nuevo Testamento. Traducción y comentario*, ed. Antonio Piñero (Trotta, 2021), 974. De ahora en adelante, cuando hablemos de “Lucas” lo haremos pensando en la doble posibilidad expuesta.

8 Cf. Antonio Piñero, *Guía para entender el Nuevo Testamento* (Trotta, 2011), 377.

ta (judeocristianos de la diáspora y helenistas conversos) convivían como grupo marginal en un contexto religioso plural. No obstante, los debates al respecto de la ubicación precisa siguen abiertos y no son tan importantes para comprender la obra en su integralidad.

En cuanto a la fecha, todo apunta a la tercera generación cristiana (años 80-90) donde la “gran iglesia” está en vías de consolidación e institucionalización. La unificación de las tendencias (ortodoxia) y, a la vez, la segregación de otras (heterodoxia) fue el humus del surgimiento del libro de Hechos: “Se podría decir, incluso, que se trata realmente de la gran obra programática de todo ese proceso de configuración de la gran iglesia”.⁹

Solamente debemos señalar un último detalle al respecto de la transmisión del texto que ha llegado hasta nosotros. Un problema no minúsculo es que esta obra, en su proceso de recepción en la antigüedad, tuvo varias alteraciones o ediciones, incluso agregados significativos. El texto de Hch se nos ha transmitido en dos tipos de documentos con diferencias importantes: (1) El texto “egipcio” (códices Vaticano, Sinaítico, Alejandrino y papiros P⁴⁵ y P⁷⁴) es el que normalmente aparece en nuestras ediciones griegas del Nuevo Testamento y la base de las traducciones a las distintas lenguas; (2) El texto “occidental” (código Beza) que contiene omisiones y un agregado del 10% más amplio con respecto al “egipcio”. Aunque el texto “occidental” presenta notables correcciones y añadidos, lo que nos hace pensar que es un poco posterior al “egipcio”, tiene tradiciones bastante antiguas y originales. Estamos frente a un problema complejo porque no sabemos si hubo una doble composición por parte de Lucas o un trabajo de edición con base en una primera versión. La mayoría de eruditos optan por usar el texto

9 Cf. Vidal, *Hechos de los Apóstoles y orígenes cristianos*, 71.

más breve (criterio de simplicidad de la crítica textual) como base y el “occidental” como secundario. El profesor Piñero explica este fenómeno teniendo en cuenta el proceso de “canonización” del NT: “El que los Hechos fueran declarados canónicos o sagrados después y aparte del Evangelio hizo con seguridad que su texto quedaría desprotegido y más expuesto a alteraciones y enmiendas”.¹⁰

Hacia la universalidad

¿Cuál es el propósito de nuestro autor? ¿Cómo comprender sus motivaciones? En pleno proceso de institucionalización, pero aun recuperando las tradiciones más antiguas, el autor de la obra lúcana, trata de proponer una “historia del cristianismo” que vincule a Pablo con las tendencias judeocristianas. No se trata solo de una vinculación retórica de los personajes, sino que es algo evidente en el mismo texto al que podemos acudir: Lucas es el único, entre los evangelistas, que demuestra una amplitud cultural tal que el pensamiento judío y griego dialogan *vis-à-vis* en su obra. Es más, su obra es un relato que presenta el movimiento religioso de Israel y su proyecto de salvación (Jerusalén), donde el cristianismo es visto como la “quintaesencia del judaísmo” y se encamina hacia la apertura universal (Roma): “Lucas es el único, en el Nuevo Testamento, en exponer narrativamente cómo el Dios de Israel se ha convertido en el Dios de todos y cada uno”.¹¹

Pues bien, esta oferta de apertura universal debe transmitirse mediante un entorno que permita conducirla ampliamente. Eso es

10 Piñero, *Guía para entender el Nuevo Testamento*, 372s.

11 Marguerat, *L'Historien de Dieu*, 22.

lo mejor que encuentra Lucas en Roma porque le brinda posibilidades de extender su mensaje por todo el mundo conocido: una cultura cosmopolita, una red de comunicación amplia (carreteras y ciudades) y unas urbes ricas que reunían grandes porciones de la población son una oportunidad invaluable para el cristianismo paulino. No obstante, la conciliación entre el imperio que asesinó al profeta del Reino de Dios y sus seguidores no iba a ser tan sencilla. Menos con la divinización de *Kyrios* César frente al *Kyrios* Jesús. Por eso Lucas ruega en favor de la inocencia política del cristianismo argumentando que el Evangelio no representa ninguna amenaza para el mundo romano, exculpando a los romanos de la muerte de Jesús e inculpando a los dirigentes judíos. El paso dado hacia la universalidad tuvo también consecuencias negativas que no debió tener, pues precisamente la apertura no implicaba culpabilización, sino fin del exclusivismo. Hechos de los Apóstoles pretende abrir el mensaje de Jesús a todos/as y busca vincular pasado y presente, mundo judío y griego en una ambiciosa obra jamás escrita.

El autor de la obra lucana muestra cómo su cultura es heredera de Jerusalén y de Atenas, trata de relacionarlas, trata de asumirlas. No solo emplea el griego *koiné* acercándose al fino estilo clásico, lo que resulta es el mejor griego de todo el NT, sino que también conoce el AT griego (LXX) a la perfección; no solo argumenta con un estilo profundo, sino que vincula la narración con la formulación teológica del pueblo judío; no solo conoce el vocabulario técnico de navegación, así como el manejo las rutas terrestres y marítimas del Imperio¹², sino que también muestra a Israel como origen de todos estos caminos. Estamos, pues, frente a un escritor visionario,

12 Para una visión más amplia sobre el manejo de las rutas por la cuenca del Mediterráneo: Joaquín González Echegaray, *Los Hechos de los apóstoles y el mundo romano* (Verbo Divino, 2002), 132.

un “historiador” del mundo clásico y un teólogo que hace una apología del cristianismo frente al poder romano.

Algunos elementos teológicos generales

Para concluir esta sección apuntemos algunos elementos teológicos englobantes del libro de los Hechos de los Apóstoles. Si Lucas hace “teología de la historia” o una “historia narrada teológicamente” lo primero que debemos destacar es que no entiende la fe como desligada de la realidad concreta. La fe histórica de Israel se pone de manifiesto al entender que Dios actúa en el devenir del pueblo. Se trata, entonces, de la confianza en que las decisiones que toman los seguidores/as de Jesús están respaldadas por la fuerza del Espíritu, una fuerza que reside en la comunidad y en las decisiones comunitarias. La apertura universal de Jerusalén a Roma tiene consecuencias teológicas muy importantes.

Una de esas consecuencias en una eclesiología de continuidad. La unión de la iglesia con todo aquello que la precedió es un punto esencial de la eclesiología de Lucas. Es evidente la diferencia que se muestra con las primeras comunidades paulinas donde la venida inminente de Jesús (cf. 1 Ts 4-5) marcaba la vida cotidiana de los primeros cristianos/as. Ahora, décadas después, el “equilibrio cristiano”¹³ debe prestar más atención al testimonio de la vida de Jesús que a esperar su regreso. Las comunidades de finales del s. I se

13 Cf. Raymond Edward Brown, *Las iglesias que los Apóstoles nos dejaron*, Colección Cristianismo y Sociedad 13 (Desclee de Brouwer, 1998), 86.

entendían, entonces, no solo como continuadoras del proyecto de Jesús, sino también como herederas de toda la tradición de Israel. Toda esta continuidad es dirigida por el Espíritu (la palabra *pneuma* aparece 70 veces en Hch), quien es el protagonista a través de los distintos héroes del libro, de la historia de la Palabra actuante. No es de extrañar que el libro de Hechos haya sido denominado “evangelio del Espíritu” que conduce el camino de la Palabra actuante en la historia.

Por ende, como consecuencia de esta historicidad de la fe, debemos pensar en una visión de iglesia que tome en cuenta a toda la comunidad: “el Espíritu Santo y nosotros hemos decidido” (15,28). Es en la iglesia donde reside esa presencia, que no es presencia mágica que puede ser manipulada por los intereses de alguien, sino que es principio de discernimiento para pensar comunitariamente. Que sea el Espíritu presente no quiere decir que lo que se diga es “caído del cielo”, sino, más bien, que todo lo que se diga sea repensado y meditado con cuidado. No sea que esta constatación se convierta en un triunfalismo ante los errores siempre presentes en la iglesia, inclusive en su magisterio y en sus formulaciones doctrinales que tratan de vehicular la fe, pero nunca podrán condesarla perfectamente. Ni las decisiones prácticas, ni las fórmulas dogmáticas son inmunes de imperfecciones o limitaciones. La presencia del Espíritu invita a la humildad y la escucha, no al triunfalismo.

Además, esa presencia del Espíritu debe hacernos reflexionar en tiempos donde la fe cristiana parece estar “resfriada”. La crisis de la religión en Occidente tiene múltiples factores y causas. Lo preocupante no es ver iglesias vacías, sino preguntarse qué concepción del cristianismo ha llevado a que tengamos estas consecuencias. Un movimiento marginal (no marginado inicialmente), que aboga por el estilo de vida antes que por la “pureza” doctrinal, olvidó

sus orígenes como grupo y se diluyó en la práctica de la política y de la administración. Por esta razón podemos pensar no en una crisis religiosa sin más, sino en una crisis de la institucionalidad religiosa que ha afectado la vivencia de la fe. El triunfalismo que desea Hechos en su narración no debe abrirlnos caminos hacia romanticismos de un grupo perseguido o marginalizado. Debemos estar alertas ante estas victimizaciones y retomar la praxis cristiana inicial que no se interesa por el convencer en masa, sino por la actuación.

Finalmente, recuperar Hechos de los Apóstoles, con las distintas tradiciones en él presentes, es mostrar la pluralidad congénita del cristianismo. Aunque el libro de Lucas se case con una idea uniformadora e idealizada de los orígenes del movimiento en Jerusalén, el autor no logra convencernos en su intención y, dichosamente, deja “cabos sueltos” para rastrear esos inicios del cristianismo en Jerusalén, entre judíos palestinos (“hebreos”) y judíos helenizados (“helenistas”). También el NT testifica grupos iniciales del cristianismo fuera de Jerusalén, en Samaría (cf. Jn) y en Galilea, donde inició toda la predicación del Jesús de la historia. Muy pronto, todos estos grupos en tensión con los judeocristianos de Jerusalén, tuvieron que migrar fuera de la región de Palestina y comenzaron a extenderse por el Mediterráneo, concretamente, fundando comunidades en Antioquía, Damasco, Alejandría, Roma, etc. Por ende, aún sin saberlo o quererlo, Hechos es un testimonio precioso de ese período histórico del movimiento de Jesús después de su resurrección y antes de la iglesia¹⁴.

14 Cf. Pablo Richard, *El movimiento de Jesús antes de la Iglesia. Una interpretación liberadora de los Hechos de los Apóstoles* (DEI, 1998), 16.

Pablo Richard plantea una lectura del libro de los Hechos como esa recuperación pre-institucional y, creemos, esta intuición puede ayudarnos a amalgamar la “historia confesante” y la eclesiología de comunión presentes en la obra para evaluar el presente desde el pasado: una iglesia animada por el Espíritu no es una iglesia que se desvive por su mantenimiento económico o sus conflictos institucionales; una iglesia en actitud de misión no es aquella que se preocupa por demostrar su poder con masas de personas, sino con un estilo de vida convincente y, por ende, contagioso; una iglesia que tiene su centro en la jerarquía no es aquella que tenía su base en las comunidades domésticas y que revitalizaba su entorno porque permeaba la cotidianidad. Estudiar los Hechos de los Apóstoles puede ayudarnos a replantear estructuras, procesos y a insertarnos en la historia de forma diferente.

Escribir historia en la antigüedad

Hemos dicho al comienzo de nuestra exposición que la historia no se escribe de la misma forma ayer y hoy. El mundo grecorromano tiene sus propias “reglas” sobre la construcción de un relato historiográfico y el autor lucano es heredero de ellas. Toda esta influencia en las formas de narrar acontecimientos tiene su *ethos* cultural en las obras del Cercano Oriente Antiguo, en particular en las “historias noveladas” del imperio persa¹⁵, así como en otros géneros literarios a los que haremos alusión.

15 Cf. Marie Françoise Baslez, *Écrire l’Histoire à l’Epoque du Nouveau Testament*, Cahiers Supplément Évangile 142 (Du Cerf, 2007), 71.

Un lector moderno, al acercarse al evangelio y a Hechos, puede detectar contradicciones y errores históricos palpables al comparar con lo que sabemos por la arqueología, con los demás escritos del NT y con la obra en sí internamente: su tendencia a presentar unos orígenes "irénicos" del cristianismo; la creación de una imagen paulina tan petrina y de una imagen petrina tan paulina que cualquier cristiano/a del s. II podría reconocerse como heredero/a de una tradición doble; el viaje de Pablo a Jerusalén tras su "conversión" contrario a lo que el apóstol afirma en Ga 1,17; otro viaje a Roma tras el "concilio" de Jerusalén (Hch 11,29) desmentido por Ga 1,17-2,1; Hch 15,7-21 presenta a Pedro defendiendo la misión gentil cuando quien lo hace es Pablo, según Ga 2,15; de la misma forma que las normas que deben imponerse a los paganos conversos son diferentes entre el libro de Hechos y el mismo Pablo (Ga 2,6-9; Hch 15,23-29); además, es notorio que el Lucas autor desconoce la teología de su "maestro" Pablo al presentarlo como un estricto fariseo (Hch 23,6), sin mencionar sus cartas ni argumentar desde la teología de la "justificación" presente en ellas. Tal vez se ha pasado por alto, muy a la ligera que "[...] Hechos no escribe un trabajo sobre teología paulina, sino una historia en la que Pablo juega un papel importante por su testimonio misionero, no por su autoridad doctrinal".¹⁶ Todos estos detalles, omisiones y agregados, han hecho que los investigadores pongan en duda la fiabilidad de la obra lucana como fuente de detalles históricos, viéndolo más como un apologeta que como un historiador.¹⁷

16 Brown, *Las iglesias que los Apóstoles nos dejaron*, 83.

17 Cf. Philipp Vielhauer, *Historia de la literatura cristiana primitiva. Introducción al nuevo testamento, los apócrifos y los padres apostólicos* (Sígueme, 1991), 395.

No obstante, debemos reconocer que la selectividad del material y la distancia con los acontecimientos hace de Lucas un autor más que preciso en su contexto. No podemos medir, como lo hemos dicho, una obra antigua con los lentes de los métodos comparativos modernos. La obra de Lucas es más una *diégesis*, una "narración" teológica al servicio de la predicación, donde reúne elementos de la historiografía antigua:

Aunque el autor escribió más en un estilo bíblico que en el clásico de los historiadores, no es absurdo pensar que podría haber sido candidato apropiado a miembro de la fraternidad de los historiadores helenísticos, aunque nunca sería elegido presidente de la sociedad.¹⁸

Siguiendo de cerca a Daniel Marguerat¹⁹, presentaremos algunos elementos que nos confirman la condición de historiador y teólogo de nuestro autor. Para ello, debemos conocer los trazos presentes en su obra de la metodología histórica grecorromana y, a la vez, comprender lo que puede ser una "historia kerigmática". Las múltiples críticas que hemos enumerado sobre la tendenciosidad de Lucas fueron correctamente asimiladas en el s. XIX por F. C. Baur y su escuela; debemos situar la obra lucana en la historia naciente del cristianismo y que, evidentemente, ella responde a la necesidad identitaria del movimiento que la produjo. Ya en el s. XX, Henry Cadbury y Martin Dibelius dieron un paso más en los estudios lucanos evitando la contradicción verdadero/falso referida a su forma de narrar la historia (*history*), escribir una historia (*story*) y construir un discurso teológico. Esto lo podemos lograr ubicando la obra en

18 Piñero, *Guía para entender el Nuevo Testamento*, 381.

19 Cf. Marguerat, *L'historien de Dieu*, 27–78.

su mundo y su género, en la forma de narrar la historia: ¿Qué factores hacen de un relato una *historia* y no una novela?

Los antiguos no fundaron una “escuela” histórica como podrían haber existido las escuelas filosóficas, pero sí podemos rastrear en las obras de Dionisio de Halicarnaso (*Carta a Pompeyo Gémino*, ca. 30-7 a.C.) y de Luciano de Samósata (*¿Cómo debe escribirse la historia?*, ca. 166-168 d.C.) algunas reflexiones sobre los “buenos usos” de la historia. Para Luciano, la *historia* es la búsqueda de la verdad: “[...] el cometido y la finalidad de la historia es único, la utilidad, y esto sólo se deduce de la verdad”²⁰. Es decir, ni los elogios ni el placer del historiador cuando escribe deben hacer que se olvide el encomio ético de su trabajo. Para Dionisio²¹, que reflexiona sobre la obra de Tucídides y Heródoto, podemos extraer diez reglas que son una suerte de “código de conducta” del historiador:

1. Elegir un buen tema: “Lo primero y casi la tarea más necesaria de todas para los autores de cualquier historia es elegir un tema noble [...]” (2).
2. La utilidad para los destinatarios: que el tema sea “agradable para sus lectores” (2).
3. La independencia de espíritu y la ausencia de parcialidad en el autor: se trata de “[...] la verosimilitud, [como] la primera

20 Luciano de Samósata, “¿Cómo debe escribirse la historia?” en Luciano de Samósata, *Obras*, trad. Juan Zaragoza Botella, Vol. III (Gredos, 1990), 379.

21 Cf. Dionisio de Halicarnaso, “Carta a Pompeyo Gémino”, en *Sobre la composición literaria. Sobre Dinarco. Primera Carta a Ameo. Carta a Pompeyo Gémino, Segunda Carta a Ameo* (Gredos, 2001), 221–46. Las citas subsecuentes son tomadas de esta edición por lo que solo colocaremos el numeral correspondiente.

de las virtudes secundarias” (17). Es notorio que se trata de una virtud secundaria, porque interesa más el relato en sí que su facticidad. También se destaca aquí “[...] el estado de ánimo del propio historiador con el que se enfrenta a los acontecimientos sobre los que escribe” (15).

4. Una buena construcción del relato y la “pureza” del idioma: “[...] saber dónde empezar y hasta dónde llegar” (8) y “[...] una lengua pura en el uso de las palabras y respetuosa con los rasgos esenciales del griego” (16).
5. Una colección adecuada del material preparatorio: “[...] qué sucesos debe incluir en su narración y qué omitir” (11).
6. Selección y variedad en el tratamiento de las informaciones: es decir, “[...] la disposición del material que trata. Comienza siempre por lo más pertinente y dispone para cada episodio el final más conveniente, divide bien la obra, la organiza y le otorga variedad” (2).
7. Un correcto ordenamiento del relato: para lograr “[...] presentar y disponer cada cosa que quiere tratar en su lugar oportuno. ¿Cómo distribuye y ordena cada uno lo que va a decir?” (13).
8. Vivacidad en la narración: designada por las virtudes de “claridad” (16) y “concisión” (17). También es considerada una virtud “[...] la imitación del carácter y las emociones” (18).
9. Moderación en los detalles topográficos: lo que es denominado como “decoro” (20).
10. Una composición del discurso adecuada al orador y a la situación retórica en la historia narrada: muy unida a la vivacidad esta regla destaca la “expresión” (19).

Según Marguerat, Lucas las cumple todas a excepción de dos: no necesariamente escribe para que la historia sea adecuada para el público (regla 1) así como también llena de ejemplos morales (buenos o malos) como paradigmas (regla 3). Aunque no esté esta “imparcialidad” presente, no lo está tampoco en ninguna de las “historias” porque la *imitatio* era un ejercicio corriente en las escuelas retóricas donde los estudiantes se entrenaban para hablar “a la manera de...”. Pero, estas “transgresiones” a los cánones greco-romanos tienen su razón de ser en la adhesión a la historiografía bíblica: relatar la cotidianidad de un grupo de discípulos sin educación no es un tema “atractivo” ni, mucho menos, interpretar esa historia desde su concepción creyente. Lucas escribe una historia “desde abajo” y la relata como teólogo que siente la acción de Dios en la pequeña historia de un pueblo olvidado. Se marca, entonces, una notable diferencia entre la historiografía griega y la judía: “La historia griega es esclarecedora, la historia judía es confesante”.²² Es decir, Lucas hace referencia a una recepción creyente de la historia que va a narrar porque pertenece a una comunidad, un “nosotros”, que celebra los acontecimientos como eventos salvíficos. Ese “nosotros” aparece en tres lugares clave de la misión de Pablo: al pasar a Europa a partir de la visión de un macedonio (Hch 16,9-10), como introducción de su regreso a Jerusalén (Hch 20,5-15), finalmente, en el viaje de la cautividad a Roma (Hch 27-28). No es de extrañarse que, sea como ficción literaria o recopilación de una costumbre, el “diario de viaje” sea el género literario acá empleado donde se implica al grupo de testigos que caminaron con Pablo. He ahí la necesidad de ubicar a nuestro autor en el contexto de la historiografía judía que entiende la historia orientada por Dios hacia un horizonte y no de forma cíclica, como los griegos²³.

22 Marguerat, *L'historien de Dieu*, 41.

23 Cf. Baslez, *Écrire l'Histoire a l'Epoque du Nouveau Testament*, 35 y 59.

¿Qué legitimidad tiene, entonces, esta “historia teológica”? En un contexto positivista, que identifica verdad histórica con evidencia documental, debemos reconocer los límites que toda reconstrucción tiene. Henri-Irenée Marrou²⁴ ha subrayado que no hay historia exenta de la mediación que interpreta y le da un sentido a dicha historia. No hay, entonces, “purezas” en la labor historiográfica porque la teoría siempre la precede y las reconstrucciones están marcadas por una subjetividad presente: “La verdad, en la labor histórica, se interesa por la interpretación que el historiador da a una realidad siempre susceptible, en sí misma, de una pluralidad de opciones interpretativas”.²⁵ En palabras de Jan Assmann, se trata del paso de una memoria comunicacional a una “memoria cultural”, es decir, de una “nemohistoria” (historia de la memoria). La memoria religiosa no conserva el pasado solamente, sino que lo reconstruye, convierte la historia en mito, pero no de forma individual, sino colectiva²⁶.

Esta labor es un proceso que va desde la recolección de datos hasta la fase de escritura que fue mediada por la reflexión de una comunidad. Es lo que P. Ricœur denomina “représentance” o “representancia” [sic]: (1) primeramente, partimos de la enumeración de pruebas documentales que recolectan hechos; (2) luego, en un segundo estadio de orden explicativo, buscamos motivos sociales, religiosos y políticos que permitan comprender las relaciones de causa-efecto en los hechos; (3) por último, llegamos al momento historiográfico propiamente dicho, donde se acude al “mito” de la simbolización para explicar los acontecimientos. Es decir, lo verídico en la labor histórica es la conciencia de los datos, su claridad en

24 Cf. Henri-Irénée Marrou, *De la connaissance historique* (Seuil, 1975).

25 Marguerat, *L'historien de Dieu*, 44.

26 Cf. Jan Assmann, *Religión y memoria cultural: diez estudios* (Lilmod, 2008), 17.

la exposición y su influencia para el grupo lector (recepción). El libro de los Hechos de los Apóstoles está, particularmente, marcado por esta labor de simbolización e imaginación pues se trata de un relato fundador de un grupo.

Lucas como historiador

A pesar de las críticas que provienen contra la historicidad de Hechos, al ubicarlo en su medio vital, podemos comprender su labor ideológica de “repensar” la historia de los orígenes a la luz de la fe. A partir de una “investigación”, basada en la recolección de testimonios oculares (Heródoto), a veces no muy valorada por otros historiadores, el autor de los Hechos reescribe un “todo orgánico” (Polibio)²⁷. Mediante la *syncrisis*, una técnica retórica que dibuja un paralelo entre dos personajes y, de esta forma, muestra la continuidad de uno con otro, el libro de los Hechos enlaza la historia de Jesús con la comunidad primitiva representada por Pedro y Pablo. No se trata de un Pedro “paulinizado” o un Pablo “petrinizado” sino de la comunidad jesuánica que continúa su proyecto. En este mismo sentido debe interpretarse la vida social y económica presentada en la segunda parte de la obra lucana. El ideal que plasma a la comunidad de Jerusalén “todos los bienes en común” (Hch 2,42-47; 4,32-35) es, ciertamente, una magnificación de Lucas porque había modelos en el s. I de grupos que compartían su manutención (esenios y otros) pero no era una práctica generalizada, solamente un fin perseguido por muchas escuelas filosóficas. Lucas, sensible a la dimensión social de la fe, enseña a sus lectores lo que debe-

27 Cf. Baslez, *Écrire l'Histoire a l'Epoque du Nouveau Testament*, 7s.

ría suceder en la Iglesia: una solidaridad creada por el Espíritu que englobe tanto lo material como lo espiritual.

De esta forma, podemos asumir a Lucas como “historiador”, como el primero que puso en perspectiva histórica los orígenes del cristianismo, leyendo con los cánones de la historiografía de su momento, el surgimiento de la identidad cristiana. Dicho de otro modo, es el primero de los autores cristianos que interpretó y articuló las narraciones provenientes de distintas tradiciones construyendo con ellos un relato coherente de la iglesia naciente. A diferencia de los evangelios, que se basan más en el testimonio ocular, el libro de Hechos se enmarca en la tradición de la “gran historia” porque recopila piezas documentales (cf. Hch 15,23-29), de la misma forma que lo hicieron los historiadores judíos postexílicos. En la historiografía antigua, el poseer un testimonio escrito refleja autenticidad. Como lo hemos dicho más arriba, culturalmente, el programa lucano articula el saber teológico con la erudición greco-romana: él se sitúa entre Jerusalén y Roma. Es más, la trama de su relato es más espacial que cronológica pues los relatos y discursos de Hechos están ordenados siguiendo una “trayectoria” de Jerusalén a Roma, pasando por el mundo griego. Hablamos de una “historia por acumulación” que se concentra en los discursos paulinos finales²⁸. Su enraizamiento en las escrituras judías hace de su reconstrucción una “historia confesante”, una “historia kerigmática”, una “teología de la providencia” porque narra acontecimientos viendo la mano providencial de Dios en ellos.

28 Cf. Ibid., 14s y 45. El género literario “apología” que se encuentra en los discursos de Pablo, al igual que el de “memorias”, fue muy empleado en el mundo antiguo como forma de autodefensa en un proceso legal (ficticio o real). La defensa de Sócrates reescrita por Platón abre la puerta para que el retórico Isócrates planteara los objetivos y el marco de las autobiografías en la antigüedad.

De esta manera podemos descubrir que el tema fundamental del libro de Hechos no es la historia de la iglesia, jamás pensada como una institución, ni la acción del Espíritu Santo en ella, sino la dinámica de la Palabra²⁹ que guía el nacimiento del movimiento de Jesús, su expansión por el mundo grecorromano trascendiendo las fronteras y el exclusivismo de Israel. En otras palabras, su teología de la historia se funda en cómo explicar la universalidad de la salvación y en la “etiología de una separación”: a partir de la *ktiseis*, el género literario de los relatos de fundación, Hechos explica ese camino que va de Jerusalén a Roma. Explicando las causas de la separación con el judaísmo sinagogal, a través de un héroe que retoma la radicalidad de los orígenes (Pablo) y tiene un oráculo (su visión de “conversión”), Lucas presenta el nuevo movimiento en viaje y dirección a un nuevo mundo (los “confines de la tierra”). No se trata de un rechazo del judaísmo *per se*, sino de una apertura con la finalidad de lograr la integración social del cristianismo en la sociedad romana. Es evidente que esta estrategia consiguió efectos inculpadores sobre el judaísmo siglos después, pero la lectura que se ha hecho de esta “ruptura”, sin considerar el judaísmo de la diáspora y su variedad en el “Segundo Templo” ha pesado más en estas consecuencias que la intención primera de Lucas. Tampoco se trata de una asimilación del Imperio con todos sus valores porque la contraculturalidad de “Jesús *Kyrios*” vs. “César *Kyrios*” es evidente. Estamos hablando de la modificación de la historia de un judío galileo, originalmente sedicioso, para que logre asimilarse como inofensivo políticamente. Mucho del “Jesús histórico” se pierde en este acomodo, pero también mucho de su condición contra-imperial queda patente en la crítica contra algunos de los elementos imperiales.

29 Cf. Daniel Marguerat, *La première histoire du christianisme. Les Actes des Apôtres* (Labor et Fides/Du Cerf, 1999), 59.

Eusebio de Cesarea es el primer historiador de la iglesia, pero no el primer historiador del cristianismo, ese puesto se lo reservamos a Lucas:

Eusebio defiende una ortodoxia teológica, estigmatiza las herejías y narra la historia de una institución. Lucas, al contrario, no está interesado en la dimensión institucional de la Iglesia: es el auge de la Palabra lo que le preocupa, una Palabra fecunda y creativa cuya progresión en la historia está asegurada por un Dios-Providencia.³⁰

Relecturas 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"³¹ A partir de esta constatación hemos hecho un recorrido por las recientes investigaciones concernientes al libro de los Hechos de los Apóstoles. No se trata solo de hacer una enumeración de datos entresacados de la historia, sino de analizar cómo estos datos impactan el presente.

30 Marguerat, *L'historien de Dieu*, 51.

31 Odile Flých, "Cincuenta años de relectura de los Hechos de los Apóstoles", en *Relecturas de los Hechos de los Apóstoles*, ed. Odile Flých et al., Cuaderno Bíblico 128 (Verbo Divino, 2006), 4.

Las primeras relecturas del libro de Hechos las encontramos en el s. I cuando Ireneo de Lyon asume el modelo “histórico” del libro para combatir las tendencias heterodoxas provenientes de Marción y el gnosticismo. Desde ese momento, la historia del surgimiento del cristianismo empleó como elemento autorizado la segunda parte de la obra de Lucas como criterio de unidad y claridad en los orígenes. No obstante, como hemos anotado, con F. Ch. Baur se evidenció la “tendencia” de Lucas al dibujar en su libro una “reconciliación” inicial entre los grupos judíos y helenistas seguidores de Jesús. La investigación contemporánea sigue, desde ese momento, preguntándose por la fiabilidad histórica del libro de los Hechos. Las posiciones de Ph. Vielhauer, M. Dibelius, E. Haenchen y H. Conzelmann agitaron las aguas en los años 50 hasta que la aplicación de las ciencias sociales dio nuevas vías de solución al debate.

El uso de la crítica narrativa y de las ciencias del lenguaje dieron un paso más en la investigación de los Hechos: Roberth Tannehill abrió el camino con *The Narrative Unity of Luke-Acts* (1986-1990) para ubicar la obra como texto retórico que convence con el discurso en su contexto. La historia, ubicada como género en el mundo antiguo, explica narrando. Esto lo hemos visto con las obras de Henri-Irenée Marrou (1975) y Paul Ricoeur (1983) que nos han ayudado a entender la narración como “historia teológica”: no es en conformidad con los hechos brutos que debe juzgarse a Lucas, sino sobre su intención narrativa.

Es en este sentido que podemos comprender la lectura que de las escrituras judías hacían los primeros cristianos/as. La forma de leer el AT con la mirada puesta en el acontecimiento-Cristo marcó la exégesis de los primeros seguidores/as de Jesús pues los modelos de prefiguraciones, cumplimientos y alegorías invadieron sus es-

critos, tanto canónicos como extracanónicos³². En el caso del libro de los Hechos, la reconciliación obrada entre el naciente cristianismo y sus raíces judías, posteriormente como plenitud de la promesa veterotestamentaria, se vislumbra claramente en sus largos discursos, pero en especial en dos: el primero de Pedro (2,14-30) y en el primero de Pablo (13,13-52). Ambas piezas retóricas hacen hablar a David, Joel, Moisés, Abrahán, Isaías y multiplicidad de profetas. Sus voces se cruzan con las del narrador y las de sus personajes para dar testimonio de una historia universal orientada por la fe cristiana.³³

A través de la reconstrucción de tradiciones escritas y orales, así como de propia autoría, Lucas ha diseñado una historia de reconciliación en el plural surgimiento del cristianismo. En un contexto dividido por las tensiones propias de un grupo no estructurado, comienzan a configurarse instituciones de autoridad (“los doce” para los hebreos y “los siete” para los helenistas) que buscan uniformar el carisma inicial. Hechos de los Apóstoles lo sabe y con un guion determinado trata de desarrollar una historia lineal y esquematizada: de Jerusalén, a Samaría y Judea, hasta “los confines de la tierra” (1,8). Sus anotaciones a esta historia, los diálogos y discursos, las escenas y las citaciones a las escrituras hebreas tratan de probar que el cristianismo no es una nueva *supertitio*, sino la plenitud del judaísmo. En este sentido, Hechos es una apología ad intra y ad extra: “[...] la defensa frente a la división y tergiversación herética, y la defensa frente

32 Cf. Agustín del Agua Pérez, *El método midrásico y la exégesis del Nuevo Testamento* (Verbo Divino, 2019), 83–89.

33 Cf. Philippe Léonard y Gérard Billon, “Pedro y Pablo, lectores de la Escritura según Lucas”, en *Selecturas de los Hechos de los Apóstoles: Cuaderno Bíblico 128*, ed. Odile Flých et al., Cuaderno Bíblico 128 (Verbo Divino, 2006), 39.

a la hostilidad del entorno social”³⁴ En este sentido es elocuente el discurso de Pablo como despedida de toda su misión en 20,18-35: estamos en presencia de una pieza programática y fundante del movimiento cristiano a los ojos de Lucas. La idealización del movimiento, su presentación como una religión respetable, venerable y razonable son muestra de la labor hermenéutica lucana.

Es así como podemos entender la lectura que de los Hechos hicieron los Padres, en particular los apologetas. La obra magna de Ireneo de Lyon, el *Adversus haereses*³⁵, pretende sistematizar los elementos centrales del misterio cristiano en el proceso comparativo con el sistema gnóstico valentiniano. El autor no hace un comentario bíblico ni de forma ordenada a un texto en particular, pero utiliza los Hechos como obra de referencia para exponer la “unicidad” de la iglesia desde sus orígenes.

La lógica subyacente está en considerar la herejía como una desviación de la clarísima doctrina expuesta desde siempre por una comunidad uniforme [sic]. Se trata de un principio filosófico conocido en las escuelas helenísticas: “[...] formamos parte de la línea válida de líderes y los textos fundamentales corroboran nuestras ideas”³⁶ Además de este principio, un elemento teológico es central: la historia de la salvación es continua y esto se opone a la ruptura naturaleza-gracia que proponían tanto Marción como Valentín. En el libro de los Hechos esta continuidad es clarísima porque la idea bíblica asumida por los LXX de una historia que avanza es también replicada por Lucas. De esta forma, la comunidad de Jerusalén es el único centro del

34 Vidal, *Hechos de los Apóstoles y orígenes cristianos*, 71.

35 Cf. Irénée de Lyon, *Contre les hérésies : Dénonciation et réfutation de la gnose au nom menteur* (Le Cerf, 1985).

36 Richard Pervo, *Pablo después de Pablo* (Sígueme, 2012), 352.

cristianismo de los orígenes desde donde todo comenzará a expandirse. Los doce apóstoles son los únicos testigos de la tradición verdadera y, de esta forma, el único centro de la misión está en la ciudad santa. Los sumarios de 2,42-47; 4,32-35 y 5,12-16 son imágenes ideales de la unidad y la comunión uniforme existente en la narración lucana. Personajes como Safira y Ananías, Simón el mago y otros son prototipos de la diferencia y su final excluido de la comunidad serán tomados como paradigmas de la división posterior.

En la obra de Ireneo, quien considera a Lucas autor del evangelio y los Hechos, además de “compañero inseparable” de Pablo, se presenta a Simón el mago (Hch 8,5-24) como el origen de la “falsa gnosis”. Para el padre de Lyon, el mago es un antepasado directo de Valentín y la recopilación del relato de Hch 8 es narrado con especial énfasis en el final (8,20-21.23) donde Pedro le condena: “Se trata, en efecto, de Simón de Samaría, de ese mago que Lucas, discípulo y compañero de los apóstoles habla [viene la cita de Hch...] Simón de Samaría, de quien derivan todas las herejías, edificó su secta sobre el sistema acá expuesto” (I, 23.1-2).³⁷ También se hace una citación de Hch 6,1-6 para explicar el origen de los nicolaítas (referenciados en Ap 2,6.15), donde Nicolás, uno de los siete primeros diáconos es el inicio del cisma: “Los Nicolaítas tuvieron por maestro a Nicolás, uno de los siete primeros diáconos que fueron instituidos por los apóstoles” (I, 26.3).³⁸ Los dos relatos son testimonios ejemplares que prueban su tesis: “[...] las herejías del s. II tienen su origen en las primeras crisis eclesiales, atestiguadas en los escritos del Nuevo Testamento”.³⁹

37 Ireneo de Lyon, *Contre les hérésies*, 106s.

38 Ibid., 117.

39 Yves-Marie Blanchard, “Ireneo de Lyon, lector de los Hechos de los Apóstoles”, en *Selecturas de los Hechos de los Apóstoles: Cuaderno Bí-*

Además de “probar” el origen de la herejía dos personajes de Hechos, Ireneo también fundamenta el inicio de la fe apostólica con los discursos de personajes autorizados: Pedro, Felipe, Pablo y Esteban. Al unir los testimonios de personajes que provienen de Jerusalén y se dirigen al mundo gentil, Ireneo manifiesta la perfecta convergencia entre judíos y paganos en la iglesia. Dicho de otro modo, estos textos y discursos en el libro de Hechos exponen dos notas esenciales de la eclesiología antigua: apostolicidad y catolicidad. Son los apóstoles, entonces, los pilares de la ortodoxia pues su historia pública y rastreable se opone a las revelaciones privadas y elitistas de los gnósticos. Es evidente, a pesar de estos trazos paralelos, que el autor del *Adversus haereses* responde circunstancias un tanto distintas que el de Hechos. Lucas se ubica en el mundo de la “proto-ortodoxia” mientras que Ireneo ya pertenece al desarrollo de la doctrina “ortodoxa” que no está mínimamente desarrollada, pero ya es insipiente. Así como para Lucas, también para Ireneo la unidad y la paz eclesial fueron las metas de su episcopado.

Si evaluamos todo esto, podemos darnos cuenta que la intención de Lucas con escribir Hechos llegó mucho más allá de lo que pudo imaginar en el temprano cristianismo. Incluso, hasta el día de hoy, cuando el libro de Hechos es leído desde perspectivas literalistas, puede servir para anular la diversidad del cristianismo y fustigar las perspectivas encontradas *ad intra* de las iglesias. No obstante, a pesar de esto, Ireneo fue mucho más allá al estar inmerso en una polémica institucional que Lucas no contempló. “La unidad es la meta de Lucas”⁴⁰, ciertamente, por eso su narración inicia en Jerusalén y se extiende de manera lineal por el imperio. No existen problemas internos en las

blico 128, ed. Odile Flých et al., Cuaderno Bíblico 128 (Verbo Divino, 2006), 52.

40 Pervo, *Pablo después de Pablo*, 248.

comunidades, más que las amenazas externas de legitimidad. Esto podría explicar por qué el Pablo de Lucas no escribe cartas, ya que estas habían nacidos de conflictos que, en la trama lucana, no existen. Siendo esto más *story* que *history* propiamente, las diferencias no son del todo negadas. Salen a la luz en relato a pesar de ser matizadas.

La unidad por la que Lucas aboga en medio de distintas tendencias no logra ocultarlas. Al contrario, las saca a flote. Las diferencias siguen estando allí en la narración y, creemos, esto no demerita en nada su ideal de unidad. Si ya el mismo Ireneo se había negado a fusionar en un único evangelio todas las narraciones referentes a la *vita Iesu*, tal como quiso hacerlo Taciano, es porque la identidad propia del “evangelio tetramorfo” era ya patente en el s. II. El único “Evangelio” fue concretado en cuatro “evangelios” porque ellos eran muestra de la auténtica catolicidad: la unidad en la diversidad. El reconocimiento de los cuatro evangelios estaba fundamentado en diversas comunidades, no ajenas a conflictos y a posiciones encontradas, pero que estaban vinculadas por la fe en un único Señor. Tal vez esto pueda darnos luces de cómo el autor de los Hechos quería reflejar la experiencia de una comunidad plural en Asia Menor que propugnaba por la unidad sin que esta significara uniformidad.

La unidad eclesial en Hechos

Al rastrear las distintas tradiciones presentes en los Hechos de los Apóstoles hemos podido constatar que la imagen proyectada en el libro refleja un ideal, ciertamente, pero también una construcción que se va dando poco a poco. Los primeros/as seguidores de Jesús no solo se ubicaban en Jerusalén, sino también en Samaría y Galilea. Los primeros/as seguidores de Jesús no estaban de acuerdo en todo, no

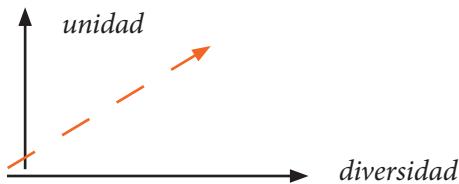
existía una doctrina “ortodoxa” inicial, sino que la experiencia vivida del Evangelio testimoniaba por ellos/as. Solo cuando las tendencias divergentes en el cristianismo se cerraban sobre sí mismas y no entraían en ese espacio de diálogo ampliado es cuando se crearon los cismas y las “herejías”, que tenían que ver con praxis fundamentalmente.

El libro de Hechos testimonia uno de los primeros intentos literarios por amalgamar las distintas tendencias en el naciente cristianismo. Pero no olvidemos que ese cristianismo fue siempre “cristianismos” y el Nuevo Testamento es el mayor reflejo de ello. La diversidad de cristiología, eclesiología y formas literarias en los 27 escritos neotestamentarios es la mayor evidencia de cómo coexistieron judeo-cristianismos, heleno-cristianismos y apocalípticismos, cada uno de ellos con sus propios mecanismos de apertura y cierre⁴¹. Dos cosas que podrían parecer contradictorias quedan plasmadas en estos libros y también se hacen presentes en la narración de Hechos: unidad como ideal, diversidad como punto de partida. Si el cristianismo es ya, de por sí, la expresión de una paradoja porque lo divino se hace humano en Jesús para que se dé el movimiento inverso entre nosotros/as, también lo es en su eclesiología de comunión:

La solidaridad que el cristianismo establece entre unidad y diversidad es una paradoja: la existencia de tensiones solubles entre tendencias centrífugas y fuerzas centrípetas es más bien la regla en los grupos sociales y políticos [...] unidad y diversidad se oponen, si no que constituyen las dimensiones complementarias y solidarias de un universalismo pluralista.⁴²

41 Cf. James Dunn, *Unity and Diversity in the New Testament* (The Westminster Press, 1977), 235.

42 François Vouga, *Una teología del Nuevo Testamento* (Verbo Divino, 2002), 471.



¿Será que hoy podemos mantener esa paradoja? El ADN del cristianismo tiene muchas particularidades: la contraculturalidad, la marginalidad y la unidad en la diversidad. Si el mismo Nuevo Testamento manifiesta estas en mayor o menor medida, las iglesias hoy no deberían hacerse sordas olvidando con negligencia que la diversidad nos fortalece y nos desafía:

[...] aún hay cristianos que niegan la existencia de diversidad en el Nuevo Testamento: algunos lo hacen desde una rígida teoría de la inspiración divina, que no cuenta con lo humano en los escritos [...] Otros] proyectan al siglo primero una situación ideal: el mismo Jesús planifica la iglesia y existe una perfecta coincidencia entre los apóstoles en la manera de llevar a cabo las directrices del maestro [...] creo evidente que no puede sostenerse ninguna de estas dos objeciones ultraconservadoras en la diversidad del Nuevo Testamento. Iría aún más lejos: religiosamente hablando, ninguna de las dos es una solución buena; ambas han hecho mucho daño a la evolución de un cristianismo maduro, capaz de reconocer y valorar los diferentes matices.⁴³

Sí, nos fortalece y nos desafía, en palabras de Brown. Nos fortalece porque nos hace comprender que Jesús no dejó un proyecto aca-

43 Brown, *Las iglesias que los Apóstoles nos dejaron*, 198.

bado, sino que implicó a sus seguidores para continuar dicho proyecto en la historia concreta. Nos desafía porque nos invita a leer la Biblia para descubrir lo que no hemos escuchado en las voces de otros/as a quienes negamos. Nada de esto implica una perfecta dispersión, sino una amalgama de diferencias donde la koinonía es la base de todo encuentro, la caridad la fórmula para todo diálogo, la sinodalidad el camino conjunto que recorremos y en el cual aprendemos a discernir la voz de quien ha inspirado todo el Nuevo Testamento.

El “Dios universal” en Hechos⁴⁴

El exégeta François Bovon, quien dedicó décadas de su vida como investigador a la obra de Lucas, hace referencia a la tensión particularidad-universalidad en Lc-Hch poniéndonos de frente a una aparente paradoja:

El evangelio de Lucas y el libro de los Hechos son los textos del Nuevo Testamento que, curiosamente, son los más abiertos acerca del universalismo y los más favorables a Israel. Su autor describe con la misma sensibilidad las raíces judías de la Iglesia y la expansión geográfica del Evangelio.⁴⁵

44 Seguimos, fundamentalmente, el artículo de Daniel Marguerat y Emmanuelle Steffek, “La naissance du Dieu universel”, en *L'historien de Dieu. Luc et les Actes des apôtres*, ed. Daniel Marguerat (Labor et Fides/Bayard, 2018), 145–65.

45 François Bovon, *Luc le théologien*, 3a ed. (Labor et Fides, 2006), 452.

¿Cómo entender esta aparente contradicción? ¿De qué forma la narrativa de Lucas integra ambas dimensiones?

Si hemos considerado ya que el autor del tercer evangelio entiende la historia como un conjunto de etapas sucesivas, es decir, con una comprensión lineal del tiempo al estilo del modelo semita y no de forma circular, la etapa del evangelio es “el centro del tiempo” porque es el momento de la revelación de Dios en Jesús y aun allí no se ha dado el salto hacia un universalismo salvífico. En el evangelio, salvo algunas excepciones, la salvación está reservada para Israel porque el anuncio del Reino de Dios estaba, inicialmente, destinado al pueblo judío: “[...] Lucas se caracteriza entre otros rasgos por excluir casi completamente durante su vida pública la misión de Jesús entre los no-judíos”⁴⁶. No obstante, a modo de inclusión, la frase “salvación de Dios” aparece en Lc 3,6 (en una cita del profeta Isaías: “toda carne” verá la salvación) y en Hch 28,28 (las últimas palabras de Pablo a los judíos de Roma para dejar claro que la salvación de Dios ha sido ofrecida a los gentiles). Es decir, como marco narrativo, el tema de la universalidad de la salvación está presente en toda la obra lucana.

Ya en el mismo evangelio es notorio el texto de Lc 10,1-20 donde Jesús envía en misión a 72 “otros discípulos”. En la tradición vetero-testamentaria, el número 72 (o 70) evoca a la totalidad de la raza humana. Haciendo referencia al relato de Gn 10 (lista de 70 naciones en la BH y 72 en los LXX), el envío de los 72 discípulos revista la dimensión de universalidad presente en el Génesis. Además de estas “prefiguraciones” del camino hacia la apertura, es notorio el

46 Luis Sánchez Navarro, *Una Luz para las naciones. La vocación universal del Evangelio*, Studia Biblica Matritensis 3 (Universidad San Dámaso, 2014), 76.

símbolo de los samaritanos en Lc: el rechazo de los samaritanos en 9,51-56 podría hacernos pensar en la hostilidad hacia ellos, pero la famosa parábola de 10,29-37 nos confirma la inversión de esta idea. No se trata acá de desbordar o sobrepasar las fronteras de Israel, sino de integrar en el pueblo a aquellos rechazados/as por parte de las leyes de pureza ritual. Lucas permite entrever una salvación abierta a todos/as, no obstante, no ha llegado el tiempo. Será después de la resurrección que esto se explice.

Precisamente por ello, ya en el “tiempo” de los Hechos, el objetivo principal del libro es hacer comprender cómo la universalidad de la salvación se hace presente en la historia a través de la misión de los testigos de Jesús. Tal como lo hemos formulado más arriba, el autor de los Hechos es un historiador: describe cómo, por etapas sucesivas, la Palabra ha tomado su dimensión universal. La universalidad de la salvación es la plenitud de un recorrido que el relato desarrolla de forma narrativa. Pero el autor de los Hechos también es un teólogo que hace evidente el fundamento teológico de esta universalidad relacionándolo con la cristología.

La idea de un Dios universal se inscribe en el recorrido geográfico de Jerusalén a Roma. El programa geográfico del libro de los Hechos es, a su vez, un programa teológico: desde Jerusalén, el anuncio de la salvación se dirige hacia Samaria, luego se desplaza con los helenistas hacia Antioquía hasta Roma y los “confines de la tierra” (ἐσχάτου τῆς γῆς). Esta universalidad es el objetivo. El inicio de este camino, su detonante, es Pentecostés (2,1-13): no se trata de crear una antítesis de Babel (Gn 11), como ha sido interpretado, porque la diversidad de lenguas no es remplazada por una lengua única. El milagro de Pentecostés consiste, muy por el contrario, en que el Evangelio puede ser comprendido en la diversidad de idiomas del mundo: “La universalidad que se anuncia aquí no impone

una uniformidad, sino que abre una relación común con el Evangelio en una irreductible diversidad de culturas”⁴⁷. En este sentido, la Iglesia es comprendida como una comunidad plural, diversa, universal⁴⁸. Lo interesante es ver que, en el texto de Hch 2,9-11, se mencionan cuatro pueblos, cuatro provincias romanas y cuatro regiones. Se trata de un microcosmos en la diáspora, pero a lo interno del judaísmo, porque como teólogo Lucas sabe que el primer destinatario de la salvación es Israel:

[...] por una parte, la identidad cristiana no se concibe fuera de su enraizamiento en Israel; de otra parte, el cristianismo no es una transformación del judaísmo, una especie de desviación secundaria, sino el lugar en el que se realiza la antigua esperanza del judaísmo. La cristiandad reclama para sí la herencia de Israel, no para apropiársela y usarla solo para sí, sino porque considera que representa su cumplimiento.⁴⁹

La apertura simbólica ocurre en dos tradiciones: con Felipe en Samaría (8,4-25) y, oficialmente, con Pedro bautizando a Cornelio, el oficial romano de Cesarea Marítima (10). En ambos textos, la barrera milenaria entre lo puro y lo impuro, construida por Israel como una función identitaria para mantener la santidad del pueblo, cae finalmente. Todo ser humano encuentra la acogida de Dios independientemente de su estatus religioso, su pureza o impureza, su etnia, su historia o su sexo. El texto griego pone en boca de Pedro, en su famoso discurso, una frase portentosa: *ep' alētheías katalam-*

47 Marguerat y Steffek, “La naissance du Dieu universel”, 151.

48 Cf. Sánchez Navarro, *Una Luz para las naciones*, 81.

49 Daniel Marguerat, “La primera historia del cristianismo”, en *¿Quién fundó el cristianismo?*, ed. Daniel Marguerat y Éric Junod (San Pablo, 2016), 32.

bánomai hóti ouk éstin prosōpolémptēs ho theós ("En verdad comprendo que Dios **no mira a la cara**"). Esa frase es traducida por la Biblia de Jerusalén "Dios no hace acepción de personas" y comunica muy bien la idea de que Dios no es parcial, no toma en cuenta la condición de la persona: "Estas palabras del primero entre los Doce, que entroncan con el universalismo implícito en el discurso de Pentecostés y lo amplían, sintetizan la enseñanza del episodio de Cornelio, y de todo el libro, acerca de este tema. El Señor no otorga su gracia en virtud de condicionamientos étnicos o rituales, sino en virtud de la piedad y las obras de justicia".⁵⁰ Quien llevará a cabo esta imparcialidad del Dios de la piedad y la justicia en su misión será Pablo.

La misión a los gentiles dirigida por Pablo y Bernabé les causa problemas frente a los judíos de Damasco quienes se llenan de "envidia" o *zélos* (13,45). La predicación en Antioquía se convierte en un esquema que se repetirá: Pablo comienza la evangelización en una sinagoga, esto detona una fuerte oposición entre los judíos, pero con los temerosos de Dios y los paganos es exitosa, finalmente se da su huida (violenta o no) fuera de la ciudad. Lo que Pablo menciona en Rm 1,16 que el Evangelio "[...] es fuerza de Dios para la salvación de todo el que cree: del judío en primer lugar, pero también del griego" se pone en escena en Hechos. El inicio repetido de Pablo en las sinagogas concretiza narrativamente la prioridad que el apóstol le reconoce a Israel. Pero el Dios de todos/as y de cada uno/a se anuncia mediante una predicación dirigida a todos/as y cada uno/a.

El autor de Hechos narra el proceso histórico de cómo el cristianismo ha nacido a la universalidad: "[...] el cristianismo llega a su

50 Sánchez Navarro, *Una Luz para las naciones*, 84s.

identidad desde que se abre a la universalidad, estableciendo su diferencia frente a la Sinagoga”⁵¹. No obstante, encuentra sus razones en la vocación del mismo pueblo de Israel. La salvación de la humanidad para por el pueblo elegido y, contrario a lo que se nos ha hecho creer o, inclusive algunos sectores del judaísmo antiguo lo creyeron, la promesa de la universalidad responde a la vocación originaria del pueblo. Pablo y Bernabé, frente a los judíos de Antioquía, citan directamente a Isaías frente al rechazo de la sinagoga: “Así nos lo ordenó el Señor: ‘Te he puesto como la luz de los gentiles, para que tu seas la salvación hasta el fin de la tierra’ [Is 49,6]” (13,47). No obstante, estas relecturas escriturísticas no fueron el fundamento de la misión cristiana. Fueron una legitimación y una forma de defensa frente al grupo de origen, pero no el punto de partida.

Según Marguerat y Steffek, debemos buscar ese fundamento en la cristología y, concretamente, en la proclamación de la resurrección. Es el resucitado quien llama directamente a Pablo para su misión particular entre los gentiles (9,15) y su actividad jalona la historia. La forma en que Lucas narra los encuentros con el resucitado y su presencia en la comunidad fundamentan que la universalidad es fruto de la Pascua:

[...] ser testigo que Jesús ha sido levantado de entre los muertos (como lo son los apóstoles) es anunciar que él es el Juez escatológico de la humanidad entera y que, de ahora en adelante, el perdón de los pecados es dirigido a todo aquél que -judío o no- crea en él.⁵²

51 Marguerat, “La primera historia del cristianismo”, 37.

52 Marguerat y Steffek, “La naissance du Dieu universel”, 161.

Esta idea es clara en 10,39-43 y podemos concluir de allí que Pascua es, para la comunidad de los bautizados, el nacimiento de la teología del Dios universal que responde a la fe de quienes le buscan.

Aunque el vocabulario que emplea Lucas no es enteramente paulino, las ideas sí lo son: la justificación del pecador, imposible según la Ley, es otorgada gratuitamente por medio de la fe. Desde el “hecho Cristo”, la Torá no es más que una mediación de la salvación. Se trata de una continuidad histórico-salvífica entre el judaísmo y el cristianismo: “Antigüedad y apertura a la universalidad: estos dos trazos moldean, a los ojos de Lucas, la identidad del cristianismo y le aseguran su futuro”⁵³.

¿Judaísmo y cristianismo en tensión?

La representación que ha llegado a nosotros a partir de las fuentes cristianas e, inclusive, por los datos de la historiografía romana, nos han dibujado un judaísmo antiguo unificado, institucionalizado en todas sus formas y con un nivel moral degradado en sus personajes representados por el ritualismo, el obsesivo cumplimiento y el tradicionalismo. No obstante, leyendo con atención los mismos escritos neotestamentarios, las fuentes greco-romanas y judeo-romanas, así como también los escritos provenientes de Qumrán, podemos concluir que es imposible hablar de “judaísmo antiguo”. Lo correcto sería hablar de “judaismos”⁵⁴.

53 Ibid., 165.

54 Daniel Marguerat, “Le judaïsme synagogal dans les Actes”, en *L'historien de Dieu. Luc et les Actes des apôtres*, ed. Daniel Marguerat (Labor et Fides/Bayard, 2018), 261–85.

Concretamente, en el libro de los Hechos, nos encontramos con la caracterización de tres tipos de judaísmos: 1) el judaísmo palestino (vinculado al templo de Jerusalén); 2) un judaísmo sincrético y mágico (con figuras carismáticas como Simón el mago en Hch 8,5; Elimás el mago en Hch 13,6 y los siete exorcistas en 19,13); 3) el judaísmo sinagogal de la diáspora, de Asia menor y Grecia. Es a este tercer tipo de judaísmo que el autor le llama “los judíos” (*οἱ ιουδαῖοι*). No solo podemos basarnos, históricamente, en los comentarios de Flavio Josefo sobre el judaísmo de la diáspora, sino que también el libro de los Hechos es una fuente curiosa para hablarnos de ese judaísmo helenístico. Evidentemente, en la narración, son presentados de una forma particular que sirven a la finalidad de Lucas:

- En primer lugar, los judíos son, al mismo tiempo, los primeros destinatarios de la predicación apostólica y los primeros opositores de esta predicación. Lucas pone en la narración la idea paulina de Rm 1,16: “los judíos primero, después los griegos” porque la secuencia Israel-Naciones es reseñada en el relato.
- En segundo lugar, los judíos no constituyen una magnitud autónoma e importante en el relato lucano. El autor no se interesa en ellos por sí mismos, sino en cuanto colaboran en la expansión del cristianismo. La intriga de los Hechos desarrolla una teología de la historia en relación con la difusión de la Palabra, el Logos del evangelio (Hch 2,41; 6,7; 11,1), y no una teología del Pueblo de Dios.
- En tercer lugar, sobre el origen de la información por parte de Lucas, se muestra que conoce los ritos del judaísmo sinagogal, pero no es tan claro en el conocimiento de la geografía de Palestina ni de los ritos del templo. Sin embargo, el conocimiento que tiene de los LXX es singular en el NT:

cantidad de citas por todas partes, pero, sobre todo, el uso que hace de la traducción griega es una particularidad de su estilo emulándola.

Es notorio que Lucas hace gala tanto de una cultura griega refinada como de un conocimiento profundo de la tradición y de las costumbres judías. Esta doble cultura testimonia que, posiblemente, el autor proviene del judaísmo helenístico o de los temerosos de Dios. Esto explica la importancia que le da a este movimiento de personas en su obra y también la razón por la cual comienza a diferenciarse del judaísmo para el período bélico de las revueltas judías considerándose heredero de la antigua religión de Israel como también una “tercera raza” distinta de judíos y “paganos”⁵⁵. Poner los pies en la tierra de Israel desde la diáspora, un pie en Jerusalén y otro en Roma, eso es lo que encontramos en estos cinco textos-lugares importantes:

- **Jerusalén (2,9-11):** En este texto, la primera información que recibe el lector del libro acerca del judaísmo sinagoga es su condición universal. Se trata de un judaísmo diseminado en toda la *oikouméne*. El acontecimiento de Pentecostes, mito fundador del cristianismo, tiene en sí dos características: el desarrollo a lo interno de un judaísmo ya mundializado (los judíos de la diáspora ya reflejaban dicha conciencia de universalidad) y el reconocimiento simbólico del centro de la Ciudad Santa desde donde se expande la presencia de Dios.
- **Antioquía de Siria (11,19-26):** Josefo la consideraba la tercera ciudad más importante del imperio. Los discípulos de Jesús helenistas se ubicaron acá huyendo de Jerusalén. Las escuelas filosóficas y retóricas de Antioquía, su biblioteca, su rica arquitectura hacían de ella un lugar prominente. La

55 Fernando Bermejo Rubio, *Los judíos en la antigüedad* (Síntesis, 2020), 224.

población judía pre-cristiana era importante: tenía muchas sinagogas y gozaba de un estatus civil de *politeia*, así como Macedonia y Grecia. Una ciudad tan cosmopolita favorecía el contacto entre judíos y griegos, por ende, es muy plausible que la evangelización sistemática de los no judíos iniciara en Antioquía en el seno del judaísmo diáspórico helenizado, en contacto con la cultura griega. Así pues, el cristianismo se benefició del atractivo judío en medio de una población no judía y lo utilizó en su provecho: "Es, entonces, la transgresión de la frontera étnico-religiosa constitutiva del judaísmo la que condujo a observadores externos a identificar la particularidad de esta comunidad asociándola con el nombre del Mesías Jesús"⁵⁶. Así pues, en Antioquía inició el apodo "cristiano", asumido luego por los romanos, para distinguir al nuevo grupo judío en crecimiento.

- **Antioquía de Pisidia (13,13-51):** En el primer viaje misionero de Pablo y Bernabé se reproduce otra imagen del judaísmo sinagoga en Hechos: se trata del plan programático del apóstol donde los judíos locales y su sinagoga son el objetivo prioritario. Según fuentes judías antiguas, después de recitar el *Shemá* (Dt 6,4-9) y hacer las oraciones de bendición, el líder de la sinagoga designaba un lector para la Torá, luego un lector para el texto profético. La predicación giraba en torno a la Torá y la realizaba un miembro de la sinagoga, en este caso, el relato de 13,15 dice que fue Pablo el designado. Lo que inicialmente fue bien recibido se torna en conflicto: los judíos antiguos pasan de la receptividad a la hostilidad. Esto es programático para el narrador: el divorcio entre la sinagoga y las comunidades cristianas no va a amainar durante la misión de Pablo. El mensaje paulino, que rompe con la exclusividad de la Alianza y pone en evidencia el papel de la Torá para un pueblo, pero no para todos, es denunciado como una herejía. La defensa

56 Marguerat, "Le judaïsme synagogal dans les Actes", 273.

de Pablo, como hemos mencionado más arriba, es acudir a las escrituras postexílicas de Israel donde se muestra que la creencia en un único Dios, de todos y de cada uno, está ya en el corazón mismo del destino israelita.

- **Filipos de Macedonia (16,11-40):** En esta colonia romana se da el encuentro con Lidia y se nos narra cómo, el día sábado, las celebraciones sinagogales se daban próximas a ríos o corrientes de agua (16,13). Lucas habla de "lugares de culto" (*προσευχὴν*) y esto podría indicar un edificio, pero también una reunión para orar. Pablo y Silas reúnen un grupo de mujeres para hacer oración [:)]. La regla del miniam exige la presencia de diez hombres para que la oración pueda realizarse. No sabemos si acá se nos habla de una composición mayoritariamente femenina o se supone la presencia de otros hombres. La figura de Lidia es interesante porque su nombre revela su proveniencia como inmigrante asiática, su profesión como comerciante libre y como mujer sola. Ella es la primera bautizada en Europa y funda en su casa una iglesia doméstica (16,40) que instaura un modelo comunitario que será clave para la expansión del cristianismo. También en Macedonia, Pablo y Silas son encarcelados después de realizar un exorcismo. "Siendo judíos [...]" dice 16,20 introduce un tema común de antisemitismo o, mejor aún, antijudaísmo también presente en el imperio. Jurídicamente, si el judaísmo era reconocido como *religio licita*, el proselitismo no era bien visto, más bien era poco tolerado. Denunciar a aquellos que contravienen las costumbres ancestrales (*mos maiorum*) era algo esperable. Es obvio que en este momento de la historia, judaísmo y cristianismo no son distinguibles para el mundo romano.
- **Roma (28,16-31):** La capital del imperio es la última estación de Pablo, donde llega prisionero, viviendo su "Pasión" al modo de Jesús. El judaísmo en Roma estaba profundamente

extendido con múltiples sinagogas y, en el relato, el autor nos coloca a Pablo como aceptado por unos y rechazado por otros. El final del libro de Hechos, a diferencia de lo que podríamos creer, nos presenta a Pablo como pastor ejemplar que acoge en su movimiento a "todos". Se trata de un auditorio universal. La misión y el anuncio del cumplimiento de las promesas para Israel no es revocada, sigue poseyendo la prioridad en la historia salvífica, pero su exclusivismo sí que es revocado en orden a la Salvación.

Para el autor de Hechos, el judaísmo sinagogal es importante porque es el primer auditorio del Evangelio. La imagen del judaísmo de la diáspora que emerge del libro de los Hechos es el de un judaísmo abierto a la cultura griega. La ruptura entre la sinagoga y la *ekklesia* se da en razón de las tensiones internas suscitadas, no por el deseo explícito de nadie. Siempre se ve, en toda la obra de Lucas, que el entorno romano comprende judaísmo sinagogal y judaísmo mesiánico como eso: dos variantes del judaísmo donde la ruptura no había aún arribado. Desgraciadamente, esta ruptura llegó hacia el s. III o IV con tonos hostiles y hasta violentos que luego, por gran parte de la teología cristiana, fomentaron una historia lacrimosa⁵⁷ de un judaísmo vilipendiado durante muchos siglos.

57 Cf. Bermejo Rubio, *Los judíos en la antigüedad*, 238s.

Bibliografía citada

- Agua Pérez, Agustín del. *El método midrásico y la exégesis del Nuevo Testamento*. Verbo Divino, 2019.
- Assmann, Jan. *Religión y memoria cultural: diez estudios*. Lilmod, 2008.
- Baslez, Marie Françoise. *Écrire l’Histoire a l’Epoque du Nouveau Testament*. Cahiers Supplément Évangile 142. Du Cerf, 2007.
- Bermejo Rubio, Fernando. *Los judíos en la antigüedad*. Síntesis, 2020.
- Blanchard, Yves-Marie. “Ireneo de Lyon, lector de los Hechos de los Apóstoles”. En *Selecturas de los Hechos de los Apóstoles: Cuaderno Bíblico 128*, editado por Odile Flichy, Michel Berder, Philippe Léonard, Gérard Billon, Claude Tassin, y Yves-Marie Blanchard. Cuaderno Bíblico 128. Verbo Divino, 2006.
- Bovon, François. *Luc le théologien*. 3a ed. Labor et Fides, 2006.
- Brown, Raymond Edward. *Las iglesias que los Apóstoles nos dejaron*. Colección Cristianismo y Sociedad 13. Desclée de Brouwer, 1998.
- Dunn, James. *Unity and Diversity in the New Testament*. The Westminster Press, 1977.
- Flichy, Odile. “Cincuenta años de relectura de los Hechos de los Apóstoles”. En *Selecturas de los Hechos de los Apóstoles*, editado por Odile Flichy, Michel Berder, Philippe Léonard, Gérard Billon, Claude Tassin, y Yves-Marie Blanchard. Cuaderno Bíblico 128. Verbo Divino, 2006.
- González Echegaray, Joaquín. *Los hechos de los apóstoles y el mundo romano*. Verbo Divino, 2002.
- Halicarnaso, Dionisio de. “Carta a Pompeyo Gémino”. En *Sobre la composición literaria. Sobre Dinarco. Primera Carta a Ameo. Carta a Pompeyo Gémino, Segunda Carta a Ameo*. Gredos, 2001.

- Léonard, Philippe, y Gérard Billon. "Pedro y Pablo, lectores de la Escritura según Lucas". En *Selecturas de los Hechos de los Apóstoles: Cuaderno Bíblico 128*, editado por Odile Flých, Michel Berder, Philippe Léonard, Gérard Billon, Claude Tassin, y Yves-Marie Blanchard. Cuaderno Bíblico 128. Verbo Divino, 2006.
- Lyon, Irénée de. *Contre les hérésies : Dénonciation et réfutation de la gnose au nom menteur*. Le Cerf, 1985.
- Marguerat, Daniel. *La première histoire du christianisme. Les Actes des Apôtres*. Labor et Fides/Du Cerf, 1999.
- Marguerat, Daniel. "La primera historia del cristianismo". En *¿Quién fundó el cristianismo?*, editado por Daniel Marguerat y Éric Junod. San Pablo, 2016.
- Marguerat, Daniel. "Le judaïsme synagogal dans les Actes". En *L'historien de Dieu. Luc et les Actes des apôtres*, editado por Daniel Marguerat. Labor et Fides/Bayard, 2018.
- Marguerat, Daniel, ed. *L'historien de Dieu. Luc et les Actes des apôtres*. Labor et Fides/Bayard, 2018.
- Marguerat, Daniel, y Emmanuelle Steffek. "La naissance du Dieu universel". En *L'historien de Dieu. Luc et les Actes des apôtres*, editado por Daniel Marguerat. Labor et Fides/Bayard, 2018.
- Marrou, Henri-Irénée. *De la connaissance historique*. Seuil, 1975.
- Nogueira, Paulo. *El cristianismo primitivo como religión popular*. Traducido por Vicente Nieto Moreno. Sigueme, 2019.
- Pervo, Richard. *Pablo después de Pablo*. Sigueme, 2012.
- Piñero, Antonio. *Guía para entender el Nuevo Testamento*. Trotta, 2011.
- Piñero, Antonio. "Hechos de Apóstoles". En *Los libros del Nuevo Testamento. Traducción y comentario*, editado por Antonio Piñero. Trotta, 2021.
- Richard, Pablo. *El movimiento de Jesús antes de la Iglesia. Una interpretación liberadora de los Hechos de los Apóstoles*. DEI, 1998.

- Rodríguez Carmona, Antonio. "La obra de Lucas (Lc-Hch)". En *Evangeliros sinópticos y Hechos de los Apóstoles*, editado por Rafael Aguirre Monasterio y Antonio Rodríguez Carmona. Verbo Divino, 2012.
- Samósata, Luciano de. *Obras*. Traducido por Juan Zaragoza Botella. Vol. III. Gredos, 1990.
- Sánchez Navarro, Luis. *Una Luz para las naciones. La vocación universal del Evangelio*. Studia Biblica Matritensis 3. Universidad San Dámaso, 2014.
- Vidal, Senén. *Hechos de los Apóstoles y orígenes cristianos*. Sal Terrae, 2015.
- Vielhauer, Philipp. *Historia de la literatura cristiana primitiva. Introducción al nuevo testamento, los apócrifos y los padres apostólicos*. Sigueme, 1991.
- Vouga, François. *Una teología del Nuevo Testamento*. Verbo Divino, 2002.

El Dios íntimo y el Dios social en el libro de los Hechos¹

Daniel Marguerat*

Se ha leído el libro de los Hechos como el manifiesto de la misión cristiana. Se ha leído como la gran epopeya de la conquista de la Palabra, la expansión relámpago del Evangelio en el Imperio Romano. Y se ha leído como la gran historia de los comienzos de la Iglesia. Retomando esta última lectura, me pregunto por la imagen que pinta Lucas de la iglesia y de su papel en la sociedad.

Mi argumento es que, a diferencia de quienes hoy optan por un repliegue de la Iglesia en la espiritualidad o de quienes, por el contrario, ven su futuro en la actividad diaconal, el autor de los Hechos de los Apóstoles nos ayuda a pensar simultáneamente en el Dios espiritual y en el Dios social. En otras palabras, Lucas crea un papel para la comunidad de creyentes en el que la espiritualidad conduce a la acción social y la alimenta. Además, para Lucas, no hay auténtica espiritualidad cristiana si esta no conduce al compromiso social.

* Daniel Marguerat es Doctor en Teología por la Universidad de Lausana, donde es profesor honorario de la Facultad de Teología y Ciencias de la Religión.

1 Conferencia dictada en la Universidad Bíblica Latinoamericana en el contexto del mes de la Biblia el miércoles 25 de septiembre de 2024. Traducción: Elisabeth Cook.

Mi presentación se divide en tres partes. I: El Libro de los Hechos, memoria colectiva del cristianismo. II: La efusión del Espíritu Santo en Pentecostés (Hechos 2) y sus efectos en la vida comunitaria. III: La reintegración de quienes han sido excluidos, un símbolo de la resurrección. Una breve conclusión se centra en una nueva forma de vida bajo el cristianismo.

El libro de los Hechos, memoria colectiva del cristianismo

Lucas fue el único autor de la Antigüedad en escribir un Evangelio seguido de un relato del nacimiento del cristianismo. Esto no se repetiría. Sin embargo, hay que tener en cuenta que los historiadores antiguos, sobre todo historiadores bíblicos, no eran archivistas ni cronistas.

La memoria del pasado no es un fin en sí mismo; fijarla por escrito es, más bien, un asunto de identidad. Escribimos historia para saber quiénes somos, porque logramos saber quiénes somos cuando sabemos de dónde venimos. Los relatos de origen ayudan a construir la identidad del grupo al que se dirigen esas historias. Lucas ofrece a los cristianos y las cristianas de su época una historia de su pasado para que puedan comprenderse a sí mismos, a sí mismas.

Esta necesidad de identidad, inherente a toda empresa historiográfica, se vuelve vital en tiempos de crisis. Cuando un grupo se debilita, crece la necesidad de tomar conciencia de su propia identidad. En los años 80-90 del primer siglo, cuando Lucas escribía, el cristianismo se enfrentaba a dos crisis.

La primera fue la muerte de la generación apostólica. Los apóstoles y la primera generación de creyentes habían fallecido, llevándose consigo sus preciosas historias orales.

La segunda crisis fue la revuelta judía contra Roma (años 66-73). La catástrofe del incendio del Segundo Templo, así como las crecientes tensiones entre judíos y cristianos habían provocado el distanciamiento de la Iglesia de la sinagoga. Esta ruptura con la religión madre -que comenzó en los años 80 pero no se completó (de formas muy distintas, según las regiones) hasta el siglo II- debilitó a las comunidades, que se vieron amenazadas con perder su conexión con la historia de Israel. Ahora buscaban una “memoria colectiva” que diera respuesta a las preguntas “¿quiénes somos?” y “¿qué debemos hacer?”.

Construir una memoria colectiva

Jan Assmann ha estudiado las condiciones necesarias para la creación de una memoria colectiva. Este egiptólogo alemán distingue entre la memoria comunicativa, que “comprende los recuerdos relacionados con el pasado reciente [que] el individuo comparte con sus contemporáneos”, y la memoria cultural, que “transforma la historia de los hechos en una historia recordada”².

La memoria colectiva es una reconstrucción conmemorativa del pasado. Tomemos nota: la memoria colectiva no conserva el pa-

2 Jan Assmann, *Cultural Memory and Early Civilization: Writing, Remembrance, and Political Imagination* (Cambridge University Press, 2011), 36–38.

sado tal cual, sino que lo reconstruye para ponerlo al servicio de la identidad actual del grupo.

¿En qué momento se forma una memoria colectiva? Para Assmann, ocurre cuando se produce una ruptura en la tradición: “toda ruptura sustancial de la continuidad o la tradición puede producir el pasado, siempre que la ruptura esté destinada a crear un nuevo comienzo.”

Los nuevos comienzos, los *renacimientos*, siempre están marcados por el recurso al pasado. Las culturas redescubren este pasado mientras desarrollan, producen y construyen un futuro.³ En otras palabras, para que un grupo tenga futuro, debe tener un pasado sobre el que pueda arraigar su identidad.

Las categorías de Jan Assmann proporcionan un buen marco heurístico para comprender la aparición de los “grandes relatos” del cristianismo después de los años sesenta del primer siglo. Marcos, inventor del género literario de Evangelio, fue el primero en sacralizar la memoria de Jesús.

Lucas, por su parte, ofreció al cristianismo una nueva versión de la historia de Cristo, seguida de una narración épica de los inicios del cristianismo. Lucas fue el primero en reunir a Jesús y a los apóstoles en una única obra memorial, es decir, en afirmar que la identidad cristiana no puede entenderse sin ambos, tanto el Evangelio como los apóstoles.

El autor de Lucas-Hechos creó una memoria de Jesús junto a una memoria apostólica para preservar la tradición de los orígenes cris-

3 Ibid., 18 (ligeramente adaptado).

tianos y vincularla al cristianismo paulino. En el siglo II, el canon del Nuevo Testamento apoyaría esta opción teológica, de la que Lucas fue pionero.

Una teología de la Palabra

Ecumenio, quien escribió en el siglo VII, fue el primero en hablar de los Hechos de los Apóstoles como los “Hechos del Espíritu Santo”.⁴ La pneumatología es, sin duda, un tema importante en los Hechos, pero el comentarista se equivoca en un punto: el protagonista del Libro de los Hechos no es el Espíritu, sino la Palabra, el *logos*.

El Pentecostés (Hechos 2), que marca la transición entre la historia de Jesús y la historia de la Iglesia, consiste en una efusión de la Palabra. A partir de ese momento, los apóstoles no son tanto portadores de una palabra por pronunciar, como testigos de una Palabra que les precede y cuyos efectos observan. A lo largo de la narración, la Palabra actúa sobre ellos más que ser actuada por ellos. “Crece” (6,7; 12,24; 19,20). Se “gana” la tierra (13:49). Es recibida (2:41; 8:14; 11:1; 17:11) y glorificada (13:48). Pablo es “poseído” por ella (18:5).

El conflicto entre los apóstoles y las autoridades de Jerusalén (Hch 3-5) gira en torno al control de la Palabra, y el narrador expone la impotencia de los opositores para censurarla (4:1-4, 17; 5:17-28, 40). Los intentos de los opositores por silenciar a los testigos cho-

4 “Aptum est evangelium vocare Actus Christi, librum Actuum autem Actus Spiritus Sancti”. Oecumenius, *Scholia in Act. Ap.*, PG 118.32.

can con el poder de Dios, que sacude la tierra en Jerusalén (4:23-31) y Filipos (16:19-26).

El crecimiento de la Palabra se corresponde al crecimiento de la Iglesia. El mismo verbo *plēthýnō* que evoca la multiplicación, se aplica al *logos* (12,24) y a la Iglesia (6,1.7). Como en el caso de Pablo en Rom 9,8-9, la Iglesia de los Hechos es una *creatura verbi*. Los creyentes se definen por su acogida de la Palabra (8:14; 11:1; 17:11; cf. Lc. 8:13) y son llamados “oyentes de la Palabra”.

Durante el discurso de despedida dirigido a los ancianos de Éfeso, Pablo dice: “Os encomiendo a Dios y a la palabra de su gracia” (*tō lógō tés cháritos autoú*, 20:32). Pablo dedica a estos líderes de la Iglesia no sólo a Dios, como cabría esperar, sino con la Palabra de gracia. La teología lucana de la Palabra se vincula así a la idea veterotestamentaria del *dabar*, la palabra de YHWH que roza la hipóstasis divina.

No perdamos de vista, sin embargo, que la difusión de la Palabra a través de los testigos (apóstoles y evangelistas), cuyo itinerario narra Lucas, no es en absoluto un camino fácil, ni triunfal. Sí, el ascenso de la Palabra fue apoyado y protegido por el poder divino, pero también enfrenta una resistencia fuerte y constante.

Esta resistencia procede, sobre todo, de las sinagogas, pero también del mundo religioso grecorromano, donde los testigos cristianos eran recibidos con recelo y rechazo (Hch 16-18). La difusión de la Palabra tuvo lugar en un entorno religioso altamente competitivo, y los testigos sufrieron un violento rechazo a su predicación.

La universalidad del Evangelio, el ADN del cristianismo según Lucas

Si hubiera que retener una sola verdad teológica del libro de los Hechos, sería su revelación de la universalidad del cristianismo. Es durante el encuentro entre Pedro y Cornelio, en el capítulo 10, cuando al final de un accidentado viaje (10:28-36), el apóstol es conducido a la revelación de que el Dios de Jesucristo ya no es exclusivamente el Dios de Israel, sino el Dios de todos (10:34-35). Cornelio y su familia son los primeros no judíos que reciben el Espíritu Santo y el bautismo.

Lucas reserva intencionalmente para el “príncipe de los apóstoles” esta revelación de universalidad. Ella pone fin a la exclusividad milenaria de la alianza de Dios con su pueblo de Israel. Pero el pueblo elegido no queda descalificado de la salvación, como concluyeron algunos lectores y lectoras de Lucas. Israel no queda excluido, sino privado de su privilegio especial.

Toda la misión de Pablo consistirá en hacer que la apertura a todas las naciones sea una realidad. La tragedia del Pablo de Lucas fue su insistencia en predicar en primer lugar en las sinagogas de la diáspora. A partir de su misión en Antioquía de Pisidia (13:42-52), *se establece un patrón que se repite hasta el tedio*: misión para la sinagoga, acogida favorable de una minoría de judíos, rechazo (violento) de la mayoría, predicación exitosa a los griegos y temerosos de Dios.

El patrón se repite en Iconio (14:1-7), Listra (14:19-20), Tesalónica (17:1-8), Berea (17:10-15) y Corinto (18:12-17), con Pablo y su grupo a menudo golpeados y sus vidas amenazadas mientras huyen.

¿Por qué esta obstinación cuando Pablo había declarado en Antioquía de Pisidia (13:46) y Corinto (18:6) que en adelante se diri-

giría a los gentiles? Lucas quiso defender este equivalente narrativo del lema paulino “primero al judío, luego al griego” (Rom. 1:16b).

Los lectores y las lectoras de los Hechos de los Apóstoles ya no pueden ignorar que Jesús es, ante todo, “el Salvador de Israel” (13:23). Sin embargo, como deja claro el relato de Pentecostés, la universalidad del Evangelio representa el núcleo de la evangelización y la comunión cristianas.

La efusión del Espíritu Santo en Pentecostés (Hechos 2) y sus efectos en la vida comunitaria

La historia del Pentecostés (2:1-13) es bien conocida, pero Lucas la convierte en programática para su relato. El recuerdo del Pentecostés, como acto fundacional de la Iglesia, sirve como memoria de cada nacimiento de la Iglesia, de cada nacimiento a la fe. El Pentecostés se convierte en la fundación mítica de la Iglesia en la medida en que recuerda el advenimiento de toda comunidad de creyentes. Prueba de ello es que la efusión pentecostal del Espíritu se repite en casa de Cornelio (10:44-48: el “Pentecostés de los gentiles”) y en Éfeso con Pablo (19:1-7).

Un Evangelio comunicable

El acontecimiento de Pentecostés no consiste en la efusión de lenguas indescifrables, sino en la efusión de una palabra comprensible. El milagro del Pentecostés es un milagro de comunicación.

La multitud de judíos, presentes para la ocasión en Jerusalén y venidos de todo el mundo, adopta el mensaje de los apóstoles que proclaman las grandes hazañas de Dios (2,7-11).

La lista de pueblos y naciones representados en el público se inspira en el catálogo de naciones del Génesis 10, pero también toma prestado del inventario de pueblos utilizado por la propaganda imperial romana. La lista abarca la mayor parte del judaísmo de la diáspora. Lucas sabe que aún no ha llegado el momento de la universalidad (para eso, hay que esperar al encuentro entre Pedro y Cornelio en Hechos 10). Sin embargo, en el acontecimiento del Pentecostés, la universalidad cristiana ya está presente [*in nuce*] en forma embrionaria.

Esta historia nos enseña dos cosas. En primer lugar, no hay fe hasta que la persona creyente recibe de Dios el Espíritu Santo. Mientras que el judaísmo de la época de Jesús consideraba que el Espíritu se había extinguido y resurgiría al final de los tiempos, el Pentecostés garantiza no sólo la llegada del Espíritu a la historia, sino también su democratización, ya que se concede a todo creyente (2:17-21).

En segundo lugar, en los Hechos, el Espíritu está vinculado ante todo al testimonio. En Pentecostés, la efusión neumática toma la forma de una palabra testimonial. A lo largo del libro de los Hechos, queda claro que el Espíritu capacita a las personas creyentes para dar testimonio (tanto con su vida como con su palabra) del Evangelio.

Así pues, la adhesión a la fe va acompañada de la acogida del Espíritu, que da lugar al testimonio, como dice Pedro a la multitud en Pentecostés: "Arrepiéntase y bautícese cada persona en el nombre de Jesucristo para perdón de sus pecados y recibirán el don del Espíritu Santo" (2,38).

Nacida en Pentecostés, la Iglesia es evangelizadora por naturaleza. A los ojos de Lucas, el cristianismo no se desarrolló como un grupo de personas que querían satisfacer sus necesidades religiosas y que decidieron compartir su convicción de fe.

La Iglesia se funda más bien como un grupo de testigos cuya esencia misma es difundir la Palabra que han recibido. Esa Palabra no es suya, sino que les precede, les desborda y les instituye.

Vida en comunión, obra del Espíritu Santo

Se suele pensar que la narración del Pentecostés termina con el discurso de Pedro en el que interpreta el acontecimiento que su auditorio acaba de presenciar (2:14-41). Sin embargo, el narrador enlaza este discurso sintácticamente con el texto que sigue, a saber, el gran resumen que describe la vida de la primera Iglesia de Jerusalén.⁵

La transición fluida hace que no haya ruptura narrativa. La descripción de la vida en comunión, que es el tema del resumen, no es un tema aparte. Expone las repercusiones internas de la obra del Espíritu.

El Espíritu Santo no se limita a las palabras. Conduce a un acto de comunión y se realiza mediante él. En palabras de Edgar Haulotte,

5 La transición está claramente marcada por *dé*.

la vida en comunión es “la última fase de Pentecostés” (“la phase ultime de la Pentecôte”).⁶

Se mantenían firmes en la enseñanza de los apóstoles, en la comunión, en el partimiento del pan y en la oración. Todos estaban asombrados por los muchos prodigios y señales que realizaban los apóstoles. Todos los creyentes estaban juntos y tenían todo en común: vendían sus propiedades y posesiones, y compartían sus bienes entre sí según la necesidad de cada uno. No dejaban de reunirse unánimes en el Templo ni un solo día. De casa en casa partían el pan y compartían la comida con alegría y generosidad, alabando a Dios y disfrutando de la estimación general del pueblo. Y cada día el Señor añadía al grupo los que iban siendo salvos (2:42-47 NVI).

La salvación se encarna en la vida comunitaria. El resumen expone las cuatro notas explicativas (*notae ecclesiae*), que son la adhesión a la enseñanza de los apóstoles, a la comunión (*koinōnia*), a la Eucaristía y a la oración (2,42).

Cuando el Espíritu Santo se derrama sobre las personas creyentes, crea un ethos comunitario que cultiva lo que yo llamo el Dios íntimo y el Dios social. El Dios íntimo está representado por la oración, el compartir el pan y el vino; así es como se construye espiritualmente la comunidad. El Dios social está representado por la vida ejemplar del compartir los bienes materiales y la preocupación por la sociedad, lo que impide que el grupo se encierre en un aislamiento sectario.

6 Edgar Haulote, “La vie en communion, phase ultime de la Pentecôte, Actes 2,42-47”, *Foi et Vie - Cahier biblique*, núm. 19 (1981): 69-75.

Esta polaridad del Dios íntimo y el Dios social constituye *la koinōnia*. Privilegiar al Dios íntimo conduciría a la Iglesia hacia la interioridad religiosa, mientras que privilegiar al Dios social diluiría el Evangelio en una *dikonía* carente tanto de significado como de recursos.

Las ventajas de la vida en comunidad

En los orígenes de las iglesias, la *koinōnia* implicaba compartir bienes, como se describe en el segundo resumen de los Hechos.

Todos los creyentes eran de un solo sentir y pensar. Nadie consideraba suya ninguna de sus posesiones, sino que las compartían. Los apóstoles, a su vez, con gran poder seguían dando testimonio de la resurrección del Señor Jesús. La gracia de Dios se derramaba abundantemente sobre todos ellos, pues no había ningún necesitado en la comunidad. Quienes poseían casas o terrenos los vendían, llevaban el dinero de las ventas y lo entregaban a los apóstoles para que se distribuyera según la necesidad de cada uno (4,32-35 NVI).

No se trata de igualitarismo social ni de anti-materialismo. Se trata más bien de no tolerar que hermanos y hermanas vean degradada su humanidad por la miseria económica.

Dicho de otro modo, puesto que el Evangelio tiene en su centro la igualdad de valor y dignidad conferida a todas las personas por el Señor, hay que evitar un escenario en el que la desigualdad de recursos reintroduzca las jerarquías inherentes a los sistemas económicos que generan riqueza y pobreza. En este caso, quienes po-

seían un excedente de bienes los vendían y ponían el beneficio a los pies de los apóstoles, que redistribuían los recursos según las necesidades de cada persona.

Lucas insiste en que la comunión espiritual se traduce en el compartir material. A lo largo de su Evangelio y de los Hechos, Lucas nos recuerda que el Evangelio no termina con la salvación de las almas, sino que abarca toda la vida, incluida la relación con el dinero.⁷ La dicotomía entre lo material y lo espiritual, que aún prevalece en la cultura moderna, es de origen griego, mientras que la cultura hebrea es holística y considera todos los aspectos de la vida humana.

Historiadoras e historiadores se han preguntado si, al narrar este reparto de bienes, Lucas idealizaba el pasado. ¿Estaba describiendo una utopía nacida de su admiración por los primeros cristianos? Sabemos que en la Jerusalén del siglo primero había un barrio eseñio donde se compartían los bienes. Así que no es inverosímil que un grupo cristiano también lo hiciera.

Pero es probable que Lucas generalizara a partir de la práctica de un grupo concreto. ¿Por qué lo hace? ¿Para que las generaciones siguientes se sientan culpables? No, de ningún modo. En la época de Lucas, este tipo concreto de reparto ya no se practicaba.

Pero en las Iglesias fundadas por Pablo había gente rica (una minoría) y gente modesta (una mayoría). Personas cristianas ricas compartían su riqueza poniendo sus casas a disposición de las reuniones de la comunidad, por ejemplo Lidia (16:11-15, 40). Lucas no evoca el recuerdo de este compartir material en los orígenes de la Iglesia

⁷ Lc. 6:20-26; 16:1-13, 19-31; 18:18-30; 19:1-10; 21:1-4; Hch. 2:42-47; 4:32-35; 8:18-24; etc.

para imponerlo como norma, sino para recordar a sus lectores y lectoras que la adhesión al Evangelio abarca todos los aspectos de la vida, incluso aquellos ámbitos que pueden parecer ajenos a la espiritualidad interior. El Evangelio se opone al poder del dinero.

Signos de compasión

Por medio de los apóstoles ocurrían muchas señales y prodigios entre el pueblo; y todas las personas creyentes se reunían de común acuerdo en el Pórtico de Salomón. Nadie entre el pueblo se atrevía a juntarse con ellos, aunque los elogiaban. Y seguía aumentando el número de quienes creían en el Señor (5:12-14).

Este tercer resumen de los Hechos refuerza la apertura de la comunidad. Los “signos y prodigios” (curaciones y exorcismos) son actos de compasión realizados en nombre de Jesucristo. La comunidad de creyentes no está separada de la sociedad, ni ha sido creada para defenderse de ella, sino que existe para difundir un amor que procede de Dios.

La reintegración de las personas excluidas, símbolo de la resurrección

Si ser creyente significa recibir el Espíritu para convertirse en testigo, ¿de qué hay que dar testimonio? La respuesta según el autor de los Hechos es: testimonio de la resurrección.

La reintegración del cojo en el Templo

El primer acto de curación realizado por los apóstoles fue el de la curación del hombre lisiado en la Puerta Hermosa del Templo (3:1-10). Esta persona lisiada estaba excluida de la comunidad religiosa de Israel a causa de su impureza. Impedido de entrar, se veía reducido a mendigar delante de la explanada del Templo.

Cuando Pedro y Juan subieron para la oración de la tarde, el hombre les extendió la mano, esperando recibir limosna. Pedro lo miró fijamente e hizo esta sorprendente declaración “No tengo plata ni oro, pero lo que tengo te doy. En el nombre de Jesucristo de Nazaret, camina” (3,6). El hombre se levantó y entró en el Templo.

El narrador explica cómo caminó y saltó con los apóstoles, feliz no sólo de recuperar la movilidad, sino también y sobre todo, de ser incluido en la comunidad de creyentes. El milagro de la Puerta Hermosa es el milagro de la reintegración de un marginado. Una vez más, la dignidad concedida a todos y todas por el Dios de Jesucristo está en el centro de la historia.

Pedro pronunció un discurso ante los atónitos espectadores para explicar el significado del suceso.

12 Al ver esto, Pedro dijo: «Pueblo de Israel, ¿por qué les sorprende lo que ha pasado? ¿Por qué nos miran como si, por nuestro propio poder o devoción, hubiéramos hecho caminar a este hombre? 13 El Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob, el Dios de nuestros antepasados, ha glorificado a su siervo Jesús. Ustedes lo entregaron y lo rechazaron ante Pilato, aunque este había decidido soltarlo. 14 Rechazaron al Santo y Justo, y pidieron que se indultara a un asesino. 15 Mataron

al autor de la vida, pero Dios lo levantó de entre los muertos, y de eso nosotros somos testigos. 16 Por la fe en el nombre de Jesús, él ha restablecido a este hombre a quien ustedes ven y conocen. Esta fe que viene por medio de Jesús lo ha sanado por completo, como les consta a ustedes. (3:12-16).

¿Qué aprendemos aquí? *En primer lugar*, Pedro disipa un malentendido. Sería un error atribuir la curación a las habilidades terapéuticas de los apóstoles. No importan aquí ni su poder ni su piedad, sino el poder divino que actúa a través de ellos. *En segundo lugar*, contrario a lo que podríamos esperar, Pedro no pronuncia un discurso acerca del Espíritu Santo. Se centra más bien en Dios, que resucitó a Jesús de entre los muertos. Decir que el Dios de los padres “ha glorificado a su siervo Jesús, a quien tú tricionaste” (3:13) no es antijudío. Más bien confirma que Dios ha rehabilitado al que fue condenado por los hombres. Ese acto homicida no fue el último capítulo de la vida de Jesús. Dios le ha hecho justicia a Jesús y lo ha resucitado, y ofrece el perdón a todas las personas que ponen su fe en Su palabra. *En tercer lugar*, la fórmula un tanto enrevesada del versículo 16 intenta aclarar el origen del milagro: “*Por la fe en el nombre de Jesús, él ha restablecido a este hombre a quien ustedes ven y conocen. Esta fe que viene por medio de Jesús lo ha sanado por completo, como les consta a ustedes*”.

La acumulación de ideas da lugar a una redacción confusa. Lucas intenta evitar dos conclusiones: por un lado, la idea de que la fe humana puede realizar milagros y, por otro, la idea de que el Nombre actúa mágicamente por sí mismo. Fue “el Nombre” de Jesucristo el que actuó, pero el Nombre fue activado por la fe de los apóstoles.

La interpretación que hace Pedro de este milagro es más clara: la curación y reintegración del marginado es *consecuencia de la Pas-*

cua. El recordatorio de la resurrección de Jesús por parte de Dios en los versículos anteriores (3:13-15) adquiere todo su significado.

El poder del Resucitado actúa en este milagro, que debe entenderse simbólicamente como un triunfo de la vida sobre la muerte. El Dios que rescata al ser humano de su estado de fracaso, marginalidad y fragilidad es el mismo que rescató a Jesús de la muerte. La fuerza que vence al mal y al sufrimiento es la energía de la Pascua.

El bautismo del eunuco etíope

El Libro de los Hechos nos orienta a encontrar las huellas de la resurrección en el claroscuro de la historia. Además del relato anterior, aparece el lenguaje de la resurrección en el bautismo del eunuco de Etiopía (8,26-40; v. 33 *áiretaī*), en la curación de Eneas en Lida (9,32-35; v. 34: *anástēthi*), en la resurrección de Tabita en Jope (9,36-42; v. 40: *anástēthi*), en la fuga de Pedro de la cárcel (12,6-17), en la curación del lisiado de Listra (14,8-13; v. 10: *anástēthi*), en la fuga de Pablo y Silas de la cárcel (16,25-34; vv. 30-31), y en la resurrección de Eutico (20:7-12; v. 10c: *é gar psychè autoú en autό éstιn*).

La sobrevivencia de Pablo y de los ocupantes de la barca tras el naufragio frente a Malta -y especialmente la acogida de Pablo por los malteses como una epifanía divina (28,6b: *autόn eīnai theón*)- también se han visto como una especie de “resurrección de Pablo”. Lucas modela el destino de sus personajes en el de Jesús, empleando un lenguaje que recuerda el Evangelio.

Me detendré en el episodio del bautismo del eunuco etíope (8:26-40), donde la referencia a la resurrección es particularmente sutil.

Antes del encuentro con Felipe, el narrador hace una presentación extensa del personaje del eunuco (8,27-28). El hombre es etíope (la antigua Etiopía, en hebreo *Kush*, corresponde al actual norte de Sudán, entre Asuán y Jartum). Es un eunuco (este término (*eunuochos*) puede designar en la Septuaginta el título de un alto funcionario político o militar, pero se aplica mayormente a hombres castrados que las cortes orientales, especialmente cortes regidas por reinas, designaban para su servicio).

Se trataba de un funcionario de la corte (*dynástes*) responsable del tesoro. Acababa de regresar de Jerusalén, adonde había ido en peregrinación (*proskinéō: adorar, postrarse*). En el camino de regreso, leía un rollo del profeta Isaías.

Su condición religiosa era la de un temeroso de Dios, es decir, aquellos paganos atraídos al judaísmo y que vivían en el entorno amplio de la sinagoga. En resumen, el hombre era extranjero, eunuco, poderoso y adoraba en Jerusalén. Esta riqueza de información implica que el carácter extraordinario del encuentro reside en la identidad del hombre.

Sin embargo, el retrato del hombre también es paradójico. El contraste eunuco/dignatario es el contraste entre debilidad y poder. Por un lado, el hombre es poderoso. Disfruta de una responsabilidad considerable y tiene los medios económicos para permitirse un carroaje con tripulación y un pergamino del Libro de Isaías.

Por otro lado, los eunucos eran personas marginadas. Los autores griegos y latinos no ocultaban su desprecio y burla hacia estas personas. Israel consideraba impuros a estos “árboles secos” (Isaías 56:3) y no los admitía en las asambleas.

Dentro del recinto del Templo, los eunucos no podían ir más allá del patio de los paganos. Corporal y socialmente, los eunucos eran personas apartadas. “Había que evitar a los eunucos y rehuir todo trato con los privados de su virilidad”, escribió Flavio Josefo.⁸

El relato del etíope ilustra la paradoja del hombre poderoso y excluido, codeándose en la obra de Lucas con personajes por los que el narrador siente una simpatía evidente, a saber, Zaqueo el rico despreciado (Lc. 19, 1-10) o el centurión de Cafarnaún que suplicaba que curaran a su criado (Lc. 7, 1-10).

El texto de Isaías 53 describe en primer lugar la angustia del siervo, que acepta sin protestar la violencia que se ejerce sobre él (8:32). Esboza la imagen de una persona sometida a la violencia y cuyo cuerpo y lenguaje se ven afectados.

Como un cordero mudo, no abre la boca. Sobre esta primera capa, el lector reconoce también una referencia a la cruz.

Sin embargo, la segunda parte del relato (8:33), a primera vista, confirma el sufrimiento del siervo: su derecho (*krísis*) le ha sido quitado (*érthe*), y nadie podrá hablar de su descendencia (*geneá*) “porque le ha sido quitada (*áiretaí*) de la tierra, su vida”. Sin nadie que le defienda o le sobreviva, su vida se da por perdida entre los humanos.

Y, sin embargo, ésta no es la única lectura posible de este texto, porque el verbo *áirō* significa tanto *remover, quitar*, como también *levantar, elevar*. Si adoptamos este segundo significado, la última línea de la cita sonaría bastante diferente: “porque su vida se eleva lejos de la tierra”.

⁸ Ant. 4.290. La antropología judía, que vincula la procreación con la bendición, no puede sino repudiar la castración.

Podemos leer aquí una referencia a la resurrección de Cristo. Desde esta perspectiva, el significado de las líneas precedentes también puede invertirse. Porque se abajó, su juicio fue levantado, es decir, resucitado por Dios. Y ¿quién podrá contar sus descendientes espirituales (*geneá*), tan innumerables son? Propongo leer el pasaje en este sentido:

Fue conducido como una oveja al matadero,
Y como cordero ante su esquilador enmudece,
Así que no abrió la boca.
En su humillación se elevó su justicia.
¿Quién hablará de sus descendientes?
Porque su vida se levanta lejos de la tierra.

El texto profético abre un tercer nivel de lectura al aplicarse a la situación del eunuco. A pesar de su elevada posición social, el hombre era víctima de comentarios humillantes a los que no podía ofrecer réplica alguna.

A él también le arrebataron la esperanza de tener descendencia terrenal. Sin embargo, podía esperar que Dios le levantara de su humillación y le devolviera la vida. Tres historias se superponen así al texto de Isaías, donde el lector ve el destino del siervo sufriente, de Jesús y del eunuco.

Conclusión: la convivencia, un nuevo modo de vida

Para Lucas, la efusión del Espíritu sobre los apóstoles, en el origen de la Iglesia, promete que todo bautizado recibirá el Espíritu para

dar testimonio de Cristo. "Y estaban todos llenos del Espíritu Santo y hablaban con denuedo la palabra de Dios" (4,31). Pero el autor de este escrito para Teófilo (*ad Theophilum*) describe también los efectos del Espíritu en la comunidad de los creyentes.

Además de la universalidad del testimonio, la convivencia (*koinōnia*) en la Iglesia implica tanto al Dios íntimo como al Dios social. Por un lado, una espiritualidad común unifica al grupo en su relación con Cristo; por otro, prestar atención a las personas marginadas demuestra la fe en una gracia divina que no discrimina. Reconocer el valor de todos y cada uno de los miembros de la comunidad bautizada va de la mano del compromiso de atender a los desatendidos por la sociedad. En resumen, se trata de una nueva forma de vida bajo el aspecto de la resurrección (*sub specie resurrectionis*).

Históricamente, la difusión del cristianismo en sus inicios no fue sólo una difusión de la fe, sino una difusión de la comunión. La calidad de vida y la calidad de las relaciones fraternales en las comunidades de creyentes contribuyeron en gran medida a la credibilidad de la nueva religión. Hombres y mujeres a los que se había negado dignidad y honor constataron el valor inestimable que Dios les reconocía. La convivencia era la encarnación ética y eclesial del abrazo de Dios.

Bibliografía citada

- Assmann, Jan. *Cultural Memory and Early Civilization: Writing, Remembrance, and Political Imagination*. Cambridge University Press, 2011.
- Haulote, Edgar. "La vie en communion, phase ultime de la Pentecôte, Actes 2,42-47". *Foi et Vie - Cahier biblique*, núm. 19 (1981): 69–75.
- Oecumenius. *Scholia in Act. Ap.*, PG 118.32.

ISSN 1659-2883

APORTES BÍBLICOS es una publicación semestral de la Escuela de Ciencias Bíblicas de la Universidad Bíblica Latinoamericana. Tiene como objetivo compartir investigaciones y documentos producto de la labor de estudiantes y profesores, con el fin de contribuir a la producción bíblico-teológica latinoamericana.

Hanzel José Zúñiga Valerio tiene una Maestría en Ciencias Bíblicas por la Universidad Bíblica Latinoamericana. Es docente en la Escuela Ecuménica de la Universidad Nacional de Costa Rica y en la Universidad Bíblica Latinoamericana.

Daniel Marguerat es Doctor en Teología por la Universidad de Lausana, donde es profesor honorario de la Facultad de Teología y Ciencias de la Religión.



UNIVERSIDAD BÍBLICA
LATINOAMERICANA
PENSAR • CREAR • ACTUAR