

cB

comentarios bíblicos

Colección Teología Contemporánea

CTC

LIBRO DE LOS
HECHOS



F.F. BRUCE

editorial Clie

HECHOS

DE LOS APÓSTOLES

INTRODUCCIÓN, COMENTARIOS Y NOTAS

F. F. BRUCE

NO TE DEJES ENGAÑAR

Este libro ha sido digitalizado con mucho esfuerzo y
difundido en:

<http://www.descargarlibros cristianos gratis en pdf online/>

Con nosotros puedes descargar miles de libros
cristianos gratis en PDF, de forma fácil y sin enlaces
publicitarios. ¡Visítanos ya!

LIBROS DESAFÍO™

Copyright © 2007 por Libros Desafío

Hechos de los Apóstoles: Introducción, comentarios y notas

Título original en inglés: *The New International Commentary on the New Testament: The Acts of the Apostles*

Autor: F. F. Bruce

Publicado por William B. Eerdmans Publishing Company

Grand Rapids, Michigan © 1990

Título: Hechos de los Apóstoles: Introducción, comentarios y notas

Traducción: equipo de la comunidad Kairós, Argentina.

Diseño de cubierta: Josué Torres

Primera edición castellana por Nueva Creación, 1998

Sin la autorización escrita de los titulares del Copyright, queda totalmente prohibida, bajo las sanciones contempladas por la Ley, la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento.

Publicado por

LIBROS DESAFÍO

2850 Kalamazoo Ave SE

Grand Rapids, Michigan 49560

EE.UU.

info@librosdesafio.org

www.librosdesafio.org

ISBN 978-1-55883-048-6

CONTENIDO

PREFACIO DEL EDITOR

PREFACIO DEL AUTOR

ABREVIATURAS

INTRODUCCIÓN

I. HECHOS EN EL NUEVO TESTAMENTO

II. ORIGEN Y PROPÓSITO DE HECHOS

III. PABLO EN HECHOS

TEXTO, EXPOSICIÓN Y NOTAS

- I. EL NACIMIENTO DE LA IGLESIA (1:1–5:42)
 - 1. CUARENTA DÍAS Y DESPUÉS (1:1–26)
 - A. Prólogo (1:1–3)
 - B. La comisión de los apóstoles (1:4–8)
 - C. La ascensión (1:9–11)
 - D. En el aposento alto (1:12–14)
 - E. Un reemplazante para Judas Iscariote (1:15–26)
 - 2. EL DÍA DE PENTECOSTÉS (2:1–47)
 - A. El descenso del Espíritu (2:1–4)
 - B. El asombro de la multitud (2:5–13)
 - C. La proclamación de Pedro (2:14–36)
 - i. *“Esto es aquello”* (2:14–21)
 - ii. *Se proclama la resurrección de Jesús* (2:22–28)
 - iii. *Jesús: Señor y Mesías* (2:29–36)
 - D. Llamado al arrepentimiento (2:37–40)
 - E. La primera iglesia cristiana (2:41–47)
 - 3. UN HECHO DE SANIDAD Y SUS CONSECUENCIAS (3:1–4:31)
 - A. Un lisiado sanado (3:1–10)
 - B. El discurso de Pedro en el pórtico de Salomón (3:11–26)
 - i. *El poder del nombre de Jesús* (3:11–16)
 - ii. *Llamado al arrepentimiento* (3:17–21)
 - iii. *Testimonio de los profetas* (3:22–26)
 - C. Arresto de Pedro y Juan (4:1–4)
 - D. Pedro y Juan ante el Sanedrín (4:5–12)
 - E. Debate en el Sanedrín (4:13–17)
 - F. Los apóstoles despedidos con una advertencia (4:18–22)
 - G. Pedro y Juan vuelven a reunirse con sus amigos (4:23–31)

4. TODAS LAS COSAS EN COMÚN (4:32–5:11)
 - A. La comunidad de bienes (4:32–35)
 - B. La generosidad de Bernabé (4:36–37)
 - C. Engaño y muerte de Ananías (5:1–6)
 - D. Muerte de Safira (5:7–11)
 5. LOS APÓSTOLES ANTE EL SANEDRÍN (5:12–42)
 - A. Señales y maravillas (5:12–16)
 - B. Los apóstoles encarcelados y liberados (5:17–21a)
 - C. Los apóstoles ante el Sanedrín (5:21b–26)
 - D. El cargo del sumo sacerdote y la respuesta de los apóstoles (5:27–32)
 - E. La decisión del tribunal (5:33–40)
 - F. Los apóstoles continúan con su testimonio público (5:41–42)
- II. PERSECUCIÓN Y EXPANSIÓN (6:1–9:31)
1. ESTEBAN (6:1–8:1a)
 - A. El nombramiento de los siete (6:1–6)
 - B. Informe sobre los progresos (6:7)
 - C. La actividad de Esteban provoca oposición (6:8–10)
 - D. Esteban acusado ante el Sanedrín (6:11–15)
 - E. La pregunta del sumo sacerdote (7:1)
 - F. La respuesta de Esteban (7:2–53)
 - i. *La época patriarcal* (7:2–8)
 - ii. *Israel en Egipto* (7:9–19)
 - iii. *Los primeros días de Moisés* (7:20–29)
 - iv. *El llamado de Moisés* (7:30–34)
 - v. *La peregrinación en el desierto* (7:35–43)
 - vi. *El tabernáculo y el templo* (7:44–50)
 - vii. *Aplicación personal* (7:51–53)

- G. El apedreamiento de Esteban (7:54–8:1a)
 - i. *El testimonio final de Esteban* (7:54–56)
 - ii. *Muerte de Esteban* (7:57–60)
 - iii. *El acuerdo de Saulo* (8:1a)

2. FELIPE (8:1B–40)

- A. Persecución y dispersión (8:1b–3)
- B. Felipe en Samaria (8:4–8)
- C. Simón el mago cree y es bautizado (8:9–13)
- D. Pedro y Juan visitan Samaría (8:14–17)
- E. Pedro y Simón el mago (8:18–24)
- F. Los apóstoles vuelven a Jerusalén (8:25)
- G. Felipe y el etíope (8:26–40)

3. LA CONVERSIÓN DE SAULO DE TARSO (9:1–31)

- A. La expedición de Saulo a Damasco (9:1–2)
- B. La luz y la voz del cielo (9:3–7)
- C. Saulo entra en Damasco (9:8–9)
- D. Ananías es enviado a Saulo (9:10–16)
- E. Ananías visita a Saulo (9:17–19a)
- F. Saulo predica en Damasco (9:19b–22)
- G. Saulo se escapa de Damasco (9:23–25)
- H. Saulo en Jerusalén; es enviado a Tarso (9:26–30)
- I. La iglesia disfruta de paz y prosperidad (9:31)

III. LOS HECHOS DE PEDRO Y LOS COMIENZOS DEL CRISTIANISMO GENTIL (9:32–12:24)

1. PEDRO EN JUDEA OCCIDENTAL (9:32–43)

- A. Pedro en Lida: la curación de Eneas (9:32–35)
- B. Pedro en Jope: Dorcas es resucitada (9:36–43)

2. LA HISTORIA DE CORNELIO (10:1–48)

- A. Cornelio el centurión tiene una visión (10:1–8)
- B. Pedro tiene una visión (10:9–16)
- C. Los mensajeros de Cornelio llegan a Jope (10:17–23a)
- D. Pedro entra en la casa de Cornelio (10:23b–33)
- E. Los gentiles oyen las buenas nuevas (10:34–43)
- F. Los gentiles reciben el Espíritu Santo (10:44–48)
- 3. LA ACCIÓN DE PEDRO RESPALDADA EN JERUSALÉN (11:1–18)
 - A. Pedro es llamado a rendir cuentas (11:1–3)
 - B. La defensa de Pedro (11:4–17)
 - C. Aceptación de la defensa de Pedro (11:18)
- 4. ANTIOQUÍA SE CONVIERTE EN UNA BASE CRISTIANA (11:19–30)
 - A. La evangelización gentil en Antioquía (11:19–21)
 - B. Bernabé y Saulo en Antioquía (11:22–26)
 - C. Ayuda para el hambre (11:27–30)
- 5. HERODES AGRIPA I Y LA IGLESIA (12:1–24)
 - A. Martirio de Jacobo y encarcelamiento de Pedro (12:1–4)
 - B. Pedro escapa de la prisión (12:5–11)
 - C. Pedro informa acerca de su huida (12:12–17)
 - D. Se descubre la huida de Pedro (12:18–19)
 - E. Muerte de Herodes Agripa I (12:20–23)
 - F. El evangelio continúa su progreso (12:24)
- IV. EXTENSIÓN DE LA IGLESIA DESDE ANTIOQUÍA Y DECISIÓN APOSTÓLICA EN JERUSALÉN (12:25–15:35)
 - 1. BERNABÉ Y SAULO (12:25–13:3)
 - A. Regresan los que fueron enviados desde Antioquía (12:25)
 - B. Bernabé y Saulo enviados desde Antioquía (13:1–3)
 - 2. CHIPRE (13:4–12)

- A. Los misioneros llegan a Chipre (13:4–5)
- B. Enfrentamiento en Pafos (13:6–12)
- 3. ANTIOQUÍA DE PISIDIA (13:13–52)
 - A. Llegada a Antioquía de Pisidia (13:13–15)
 - B. El discurso de Pablo en la sinagoga de Antioquía de Pisidia (13:16–41)
 - i. *Exordio* (13:16)
 - ii. *Preparación para Cristo* (13:17–22)
 - iii. *Cumplimiento en Cristo* (13:23–37)
 - iv. *Peroración* (13:38–41)
 - C. Respuesta al discurso de Pablo (13:42–43)
 - D. El interés gentil despierta la oposición judía (13:44–52)
- 4. ICONIO, LISTRA Y DERBE (14:1–28)
 - A. Aventuras en Iconio (14:1–7)
 - B. Curación milagrosa en Listra (14:8–13)
 - C. Proclamación del Dios viviente (14:14–18)
 - D. Perseguidos en Listra, los misioneros prosiguen a Derbe y luego vuelven sobre sus pasos (14:19–23)
 - E. Retorno a Antioquía en el Orontes (14:24–28)
- 5. EL CONCILIO DE JERUSALÉN (15:1–35)
 - A. Los judaizantes visitan Antioquía (15:1–2)
 - B. Pablo y Bernabé suben a Jerusalén (15:3–5)
 - C. Se reúne el concilio (15:6)
 - D. El discurso de Pedro (15:7–11)
 - E. Pablo y Bernabé hablan al concilio (15:12)
 - F. El resumen de Jacobo (15:13–21)
 - G. La carta apostólica a los cristianos gentiles (15:22–29)
 - H. La iglesia de Antioquía recibe la carta apostólica (15:30–35)

V. PABLO SALE DE ANTIOQUÍA Y PASA AL MUNDO EGEO (15:36–19:20)

1. LAS IGLESIAS RECIENTEMENTE FUNDADAS SON VISITADAS OTRA VEZ (15:36–16:5)
 - A. Pablo se aparta de Bernabé y toma a Silas como su colega (15:36–41)
 - B. Pablo y Silas en el sur de Galacia; Timoteo se une a ellos (16:1–4)
 - C. Las iglesias crecen en fe y número (16:5)
2. FILIPOS (16:6–40)
 - A. El llamado de Macedonia (16:6–10)
 - B. De Troas a Filipos (16:11–12a)
 - C. La fe de Lidia (16:12b–15)
 - D. La pitonisa (16:16–18)
 - E. Pablo y Silas encarcelados (16:19–24)
 - F. Terremoto a medianoche: la conversión del carcelero (16:25–34)
 - G. Pablo y Silas dejan Filipos (16:35–40)
3. DE TESALÓNICA A ATENAS (17:1–34)
 - A. Llegada a Tesalónica (17:1–4)
 - B. Problemas en Tesalónica (17:5–9)
 - C. Berea (17:10–15)
 - D. Atenas (17:16–21)
 - E. La *areopagítica* de Pablo (17:22–31)
 - F. La reacción de los atenienses (17:32–34)
4. CORINTO (18:1–17)
 - A. Pablo llega a Corinto (18:1–4)
 - B. Pablo pasa dieciocho meses en Corinto (18:5–11)
 - C. Pablo ante Galión (18:12–17)
5. EFESO (18:18–19:20)
 - A. Rápida visita a Efeso (18:18–21)
 - B. Breve visita a Judea y Siria (18:22–23)

- C. Apolos (18:24–28)
- D. Pablo y los doce discípulos de Efeso (19:1–7)
- E. La sala de conferencias de Tiranno (19:8–10)
- F. Conflicto con los magos (19:11–19)
- G. Informe sobre nuevos progresos (19:20)

VI. PABLO PLANEA VISITAR ROMA Y LLEGA ALLÍ POR UN CAMINO IMPREVISTO (19:21–28:31)

- 1. SE PREPARA PARA DEJAR EFESO RUMBO A MACEDONIA Y ACAYA (19:21–20:6)
 - A. Pablo hace planes para el futuro (19:21–22)
 - B. El alboroto en Efeso (19:23–41)
 - i. *Indignación de los plateros (19:23–28)*
 - ii. *Manifestación en el teatro (19:29–34)*
 - iii. *El escribano de la ciudad calma la agitación (19:35–41)*
 - C. Pablo visita Macedonia y Grecia (20:1–6)
- 2. EL VIAJE A JERUSALÉN (20:7–21:16)
 - A. Pablo en Troas (20:7–12)
 - B. De Troas a Mileto (20:13–16)
 - C. Pablo manda llamar a los ancianos de la iglesia efesia (20:17)
 - D. Pablo se despide de la iglesia efesia (20:18–35)
 - i. *Retrospectiva de su ministerio efesio (20:18–21)*
 - ii. *Perspectivas de Pablo (20:22–24)*
 - iii. *Su encargo a los ancianos (20:25–31)*
 - iv. *Admonición final (20:32–35)*
 - E. Una despedida afectuosa (20:36–38)
 - F. De Mileto a Tiro (21:1–6)
 - G. De Tiro a Cesarea (21:7–9)
 - H. Reaparece Agabo (21:10–14)

- I. Llegada a Jerusalén (21:15–16)
- 3. PABLO EN JERUSALÉN (21:17–23:30)
 - A. Encuentro con Jacobo y los ancianos (21:17–26)
 - B. Alboroto en el templo (21:27–30)
 - C. Pablo rescatado por los romanos (21:31–36)
 - D. Pablo obtiene permiso para dirigirse a la multitud (21:37–40)
 - E. Defensa de Pablo ante el pueblo de Jerusalén (22:1–21)
 - i. *Su primera época* (22:1–5)
 - ii. *El camino a Damasco* (22:6–11)
 - iii. *Ananías de Damasco* (22:12–16)
 - iv. *La visión de Pablo en el templo* (22:17–21)
 - F. Pablo revela su ciudadanía romana (22:22–29)
 - G. Pablo es llevado ante el Sanedrín (22:30)
 - H. Pablo ante el Sanedrín (23:1–10)
 - i. *Intercambio con el sumo sacerdote* (23:1–5)
 - ii. *La esperanza de la resurrección* (23:6–10)
 - I. El Señor se aparece a Pablo por la noche (23:11)
 - J. El complot contra la vida de Pablo (23:12–15)
 - K. El complot revelado (23:16–22)
 - L. El tribuno se prepara para enviar a Pablo a Cesarea (23:23–24)
 - M. Carta del tribuno a Félix (23:25–30)
- 4. PABLO EN CESAREA (23:31–26:32)
 - A. Pablo es llevado a Cesarea (23:31–35)
 - B. Pablo es acusado ante Félix (24:1–9)
 - C. Defensa de Pablo ante Félix (24:10–21)
 - D. Félix aplaza el juicio (24:22–23)
 - E. Pablo se entrevista con Félix (24:24–26)

- F. Félix es reemplazado por Festo; Pablo sigue detenido (24:27)
- G. Festo visita Jerusalén (25:1–5)
- H. Pablo apela al César (25:6–12)
- I. Agripa II y Bernice visitan a Festo (25:13–22)
- J. Pablo comparece ante Agripa (25:23–27)
- K. Pablo acepta la invitación de Agripa a hablar (26:1)
- L. La “apología pro vita sua” de Pablo (26:2–23)
 - i. *Exordio* (26:2–3)
 - ii. *La esperanza de la resurrección* (26:4–8)
 - iii. *El celo persecutorio de Pablo* (26:9–11)
 - iv. *La visión celestial* (26:12–18)
 - v. *La obediencia de Pablo a la visión* (26:19–20)
 - vi. *El arresto de Pablo* (26:21)
 - vii. *Peroración* (26:22–23)
- M. Intercambio entre Festo, Pablo y Agripa (26:24–29)
- N. Acuerdo sobre la inocencia de Pablo (26:30–32)
- 5. VIAJE Y NAUFRAGIO DE PABLO (27:1–44)
 - A. De Cesarea a Mira (27:1–5)
 - B. Trasbordo en Mira y viaje a Creta (27:6–8)
 - C. Se rechaza el consejo de Pablo (27:9–12)
 - D. Son atrapados por el viento Euráquilo (27:13–20)
 - E. El estímulo de Pablo (27:21–26)
 - F. Se aproximan a tierra (27:27–29)
 - G. Se frustra el intento de huida de los marineros (27:30–32)
 - H. La comida a bordo (27:33–38)
 - I. El naufragio (27:39–41)
 - J. ¡A salvo en la costa! (27:42–44)

6. INVIERNO EN MALTA (28:1–10)
 - A. ¡Bienvenidos a Malta! (28:1–6)
 - B. Obras de sanidad en Malta (28:7–10)
7. ¡AL FIN ROMA! (28:11–31)
 - A. La última etapa: “Y así llegamos a Roma” (28:11–15)
 - B. Pablo es entregado para quedar bajo guardia (28:16)
 - C. Pablo y los judíos romanos (28:17–28)
 - i. *Primera entrevista* (28:17–22)
 - ii. *Segunda entrevista* (28:23–28)
 - D. El evangelio avanza sin obstáculos en Roma (28:30–31)

PREFACIO

A LA EDICIÓN CASTELLANA

La publicación de la edición castellana de este comentario pone al alcance del lector hispanoparlante una de las obras más destacadas de un autor escocés de reconocida trayectoria a nivel mundial en el campo de los estudios bíblicos. La primera edición inglesa, que apareció a comienzos de la década del año cincuenta, fue saludada como un verdadero acontecimiento editorial por los amantes del estudio bíblico. Por décadas fue considerada como el mejor comentario sobre *Los hechos de los apóstoles* de la pluma de un erudito evangélico. Sin embargo, el mismo autor demostró que su obra era perfectible cuando en 1990, muy poco antes de su fallecimiento, publicó una segunda edición aumentada y revisada. Esta segunda edición, que (como la primera) forma parte de la serie de comentarios bíblicos publicados por William B. Eerdmans Publishing Company bajo el título general de *The New International Commentary on the New Testament*, nos sirvió de base para la presente edición castellana.

Para su comentario F. F. Bruce hizo su propia traducción del texto bíblico directamente del griego. En esta edición nos hemos esforzado por ser fieles al original inglés, pero a cada paso hemos cotejado la traducción castellana con el texto griego. Esperamos que esta obra del célebre profesor de la Universidad de Manchester brinde a los lectores de habla castellana el mismo servicio que en su idioma original ha brindado a los lectores angloparlantes.

Los editores

PREFACIO

La primera edición de este trabajo contenía un prólogo del editor general de la serie, Ned Bernard Stonehouse, en el cual presentaba al autor de este comentario a los lectores, haciéndolo con términos característicamente generosos. Después de la prematura muerte del Dr. Stonehouse en 1962, el mencionado autor fue invitado a actuar como editor general, responsabilidad que todavía ejerce. Para esta edición nueva y revisada parece apropiado reemplazar tanto el prólogo original del editor como el prefacio del autor por un solo prefacio.

Cuando el Dr. Stonehouse me invitó a colaborar en esta serie con el volumen sobre Hechos yo estaba ocupado preparando un comentario sobre el texto griego de dicho libro, que fue publicado en 1951 y ha sido objeto de una revisión exhaustiva simultáneamente con este volumen. Acepté inmediatamente la invitación del Dr. Stonehouse porque la preparación del trabajo sobre el texto griego había sugerido varios hilos de pensamiento que no podían enmarcarse dentro de sus límites, y me parecía que una exposición del texto bíblico traducido me daría la oportunidad de desarrollarlos.

Durante los últimos treinta años o más se han hecho algunas contribuciones notables al estudio de la historia relatada por Lucas, y en particular de Hechos. En 1951 la colección completa de los *Studies in the Acts of the Apostles* de Martin Dibelius aparecieron en alemán (la traducción inglesa le siguió cinco años después). Varios de los trabajos reeditados en ese volumen resultaron de difícil acceso cuando se publicaron por primera vez, debido a una brecha de comunicación entre Alemania y los países de habla inglesa. Pero pronto se descubrió que los estudios de Dibelius marcaban una nueva era en la interpretación de Hechos; es indudable su influencia en gran parte de los trabajos sobre Hechos que se han producido en años siguientes. Otro escritor de influencia fue Hans Conzelmann, cuya monografía *Die Mitte der Zeit* (publicada en 1954) fue traducida al inglés bajo el título menos preciso de *The Theology of St. Luke*. Allí se argumentaba que, debido a la postergación de la *parusía*, que en un momento se creyó inminente, Lucas se sintió impulsado a reemplazar la perspectiva cristiana primitiva por una nueva, en la que el ministerio de Jesús, coronado por su muerte y resurrección, ya no se reconocía como el *escatón* sino como la edad media de la historia, precedida por la época de la ley y los profetas (cf. Lc. 16:16) y seguida por la era de la iglesia. El profesor Conzelmann también ha proporcionado el comentario más reciente sobre Hechos al *Handbuch zum Neuen Testament* de Lietzmann (disponible ya en inglés).

Ernst Käsemann, en varios trabajos, ha sostenido que Lucas es el primer portavoz del “catolicismo primitivo” (*frühkatholizismus*), con una perspectiva en la cual el centro del

tiempo no es el ministerio de Jesús sino la era de la iglesia, y una *theologia gloriae* ha superado la *theologia crucis* original y paulina. C. K. Barrett ha formulado algunas críticas a estas afirmaciones en una serie de artículos que despiertan el interés del lector por el volumen sobre Hechos que está preparando para la nueva serie del *International Critical Commentary*.

El trabajo más noble sobre Hechos que ha aparecido hasta ahora dentro de la escuela que se inspira en los trabajos de Martin Dibelius es el comentario de Ernst Haenchen, publicado por primera vez 1966 en la serie de Meyer, y disponible desde 1971 en una excelente traducción inglesa bajo el título de *The Acts of the Apostles*. Mientras son reconocibles sus afinidades con Dibelius, Conzelmann y Käsemann, el profesor Haenchen no los sigue sin críticas; lo que le interesa es exponer la composición de Lucas, que es una composición marcada por una libertad creativa que hace que la narración histórica sea el vehículo de la teología de Lucas. Esta teología no representa una desviación del verdadero paulinismo; es una de las varias formas de la teología cristiana gentil que se desarrollaron en forma paralela a la teología de Pablo, como también posteriormente, y en virtual independencia de él.

Pero estos escritores no han monopolizado la literatura reciente sobre el tema: Lucas–Hechos sigue siendo, como lo dijo una vez W. C. van Unnik, “un foco de tormenta en la erudición contemporánea”. Estas palabras conforman el título de su ensayo introductorio en un simposio de *Studies in Luke-Acts*, presentado a Paul Schubert en 1966. La variedad de perspectivas que encuentran expresión en los otros dieciocho ensayos de este volumen demuestran lo acertado de la expresión. Aparte del simposio citado, el trabajo de Johannes Munck, especialmente por su volumen *Paul and the Salvation of Mankind* (título con el que aparece la traducción inglesa), podría ilustrar esta variedad. Munck llevó a cabo una valiente lucha contra las tendencias prevalecientes e insistió en que sólo podría hacerse justicia a la historia y la literatura de la era apostólica cuando se hubiera eliminado el último vestigio de la influencia de Ferdinand Christian Baur y sus asociados. Durante esos años (desde 1950 hasta nuestros días), una sucesión de positivos y valiosos estudios a cargo de Dom Jacques Dupont ha enriquecido nuestra comprensión de Hechos. Más recientemente, el saber y la capacidad de Martin Hengel han iluminado el registro de Hechos junto con otras áreas del cristianismo primitivo.

En varios comentarios muy buenos acerca del libro de Hechos, que han aparecido en 1980 y los años siguientes, se evidencia un acercamiento nuevo y fresco: I. Howard Marshall en inglés, y Jürgen Roloff, Gottfried Schille, Gerhard Schneider y Arnold Weiser en alemán. En este campo hay hoy un “embarras de richesse”, en contraste con la situación imperante cuando estaba adquiriendo forma la primera edición de este comentario.

Como en todos los volúmenes originales del *New International Commentary* sobre el Nuevo Testamento, la American Standard Version de 1901 sirvió de base para la exposición en la primera edición de esta obra. Ahora una traducción *ad hoc* que me pertenece la ha reemplazado.

En el prefacio a la segunda edición de su *Römerbrief*, Karl Barth se queja de la tendencia de muchos comentaristas bíblicos a limitarse a una forma de interpretación

textual que, a su entender, no era “un comentario en absoluto, sino simplemente el primer paso hacia un comentario”. Como ejemplo de un verdadero comentario citaba a Calvino, en su obra sobre Romanos: “¡... con cuánta energía Calvino, habiendo establecido primero lo que aparece en el texto, se dedica a volver a pensar todo el material y a luchar con él hasta que los muros que separan al siglo XVI del siglo I se vuelven transparentes! Pablo habla, y el hijo del siglo XVI escucha”.

Sin duda, según el criterio de Barth, mi volumen sobre el texto griego no era más que “el primer paso hacia un comentario”, ya que estaba dedicado a los aspectos lingüístico, textual e histórico de Hechos. De todos modos, los que no dan el primer paso nunca darán el segundo. Tampoco podemos sostener, desde luego, que ni siquiera este trabajo haya hecho transparente el muro entre el siglo I y el siglo XX. En particular, me doy cuenta ahora, como no lo advertí en la década de los cincuenta, de que le he hecho muy poca justicia a la teología distintiva de Lucas. En lugar de tratar de remediar esta deficiencia a esta altura de las cosas, aconsejo a mi lectores que reparen la injusticia digiriendo el libro *Luke: Historian and Theologian*, de I. Howard Marshall. Pero todavía puedo permitirme alentar la esperanza, expresada por primera vez en 1954, de que algunos de mis lectores de la última década del siglo XX capten lo que he oído en el curso de este estudio, no sólo de la voz de Lucas sino de la Palabra de Dios.

F. F. Bruce

PRINCIPALES ABREVIATURAS

AASF	Annales Academiae Scientiarum Fennicae
AB	Anchor Bible
<i>ad loc.</i>	<i>ad locum</i> (en el lugar mencionado)
AGG	<i>Abhandlungen der (königlichen) Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen</i>
AJA	<i>American Journal of Archaeology</i>
AJP	<i>American Journal of Philology</i>
AJT	<i>American Journal of Theology</i>
AnBib	Analecta Biblica (Instituto Bíblico Pontificio, Roma)
ANRW	<i>Aufstieg und Niedergang der römischen Welt</i> (de Gruyter, Berlín)
<i>Ant.</i>	<i>Antigüedades</i> (Josefo)

<i>Ap.</i>	<i>Contra Apión</i> (Josefo)
<i>AS</i>	<i>Anatolian Studies</i>
ASNU	Acta Seminarii Neotestamentici Upsaliensis
<i>ASTI</i>	<i>Annual of the Swedish Theological Institute</i> (Brill, Leiden)
ASV	American Standard Version (1901)
ATANT	Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments (Zwingli Verlag, Zürich)
<i>BA</i>	<i>Biblical Archaeologist</i>
BAGD	W. Bauer-W. F. Arndt-F. W. Gingrich-F. W. Danker, <i>Greek-English Lexicon of the New Testament and Early Christian Literature</i> (Chicago/Cambridge, 1957, ² 1979)
BC	Versión Bover-Cantera
<i>BCH</i>	<i>Bulletin de Correspondance Hellénique</i>
BDF	F. Blass-A. Debrunner-R. W. Funk, <i>Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature</i> (Chicago, 1961)
<i>Beginnings</i>	<i>The Beginnings of Christianity</i> , F. J. Foakes-Jackson y K. Lake, eds. (Macmillan, Londres 1920–33)
BETL	Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium
BGBE	Beiträge zur Geschichte der biblischen Exegese
<i>BGU</i>	<i>Aegyptische Urkunden aus den Museen zu Berlin: Griechische Urkunden</i> , I–VIII (1895–1933)
<i>Bib.</i>	<i>Biblica</i>
BJ	Biblia de Jerusalén
<i>BJRL</i>	<i>Bulletin of the John Rylands (University) Library</i> , Manchester
BL	Biblia Latinoamericana
<i>BMI</i>	<i>The Collection of Ancient Greek Inscriptions in the British Museum</i>
BNTC	Black's (Harper's) New Testament Commentaries
<i>BRD</i>	<i>The Bearing of Recent Discovery on the Trustworthiness of the New Testament</i> (W. M. Ramsay)
<i>BZ</i>	<i>Biblische Zeitschrift</i>

BZNW	Beihefte zur <i>Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft</i>
CBCNEB	Cambridge Bible Commentary on the New English Bible
<i>CBQ</i>	<i>Catholic Biblical Quarterly</i>
CBSC	Cambridge Bible for Schools and Colleges
CD	Covenant of Damascus (= Obra Sadoquita)
<i>CDA</i>	<i>The Composition and Date of Acts</i> (C C. Torrey)
CentB	Century Bible
CGT	Cambridge Greek Testament
<i>Cron.</i>	<i>Cronicón</i> (Eusebio)
<i>CIG</i>	<i>Corpus Inscriptionum Graecarum</i> (1828–77)
<i>CIJ</i>	<i>Corpus Inscriptionum Judaicarum</i> , J.-B. Frey, ed. (1936)
<i>CIL</i>	<i>Corpus Inscriptionum Latinarum</i> (1863–1909)
ClarB	Clarendon Bible (Oxford)
CNT	Commentaar op het Nieuwe Testament
CRINT	Compendia Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum
<i>DCB</i>	<i>Dictionary of Christian Biography</i> , W. Smith, ed.
ÉB	Études Bibliques
<i>EGT</i>	<i>Expositor's Greek Testament</i> , W. R. Nicoll, ed.
EKK	Evangelisch-katholischer Kommentar
ENT	Erläuterungen zum Neuen Testament
Ep(p).	Epístola(s)
<i>EQ</i>	<i>Evangelical Quarterly</i>
<i>ERE</i>	<i>Encyclopaedia of Religion and Ethics</i> , J. Hastings, ed.
<i>Exp.</i>	<i>Expositor</i> , W. R. Nicoll, ed.
<i>ExT</i>	<i>Expository Times</i>
FGNTK	Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons
FRLANT	Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments

<i>Geog.</i>	<i>Geografía</i>
<i>GJ</i>	<i>La guerra judía</i> (Josefo)
<i>GNC</i>	Good News Commentary (Harper & Row)
<i>GNS</i>	Good News Studies (M. Glazier)
<i>HDB</i>	<i>Hastings' Dictionary of the Bible</i> , I–V
<i>HE</i>	<i>Historia Eclesiástica</i> (Eusebio)
<i>Hist.</i>	<i>Historia</i>
<i>Hist.Crist.</i>	<i>Historia Cristiana</i> (Felipe de Side)
<i>Hist.Nat.</i>	<i>Historia Natural</i> (Plinio)
<i>HNT</i>	Handbuch zum Neuen Testament, H. Lietzmann, ed.
<i>HSNT</i>	Die Heilige Schrift des Neuen Testaments
<i>HTR</i>	<i>Harvard Theological Review</i>
<i>HTS</i>	Harvard Theological Studies
<i>HUCA</i>	<i>Hebrew Union College Annual</i>
<i>HUL</i>	Home University Library
<i>IB</i>	<i>Interpreter's Bible</i>
<i>Ibid.</i>	<i>ibidem</i> , en el mismo lugar
<i>IEJ</i>	<i>Israel Exploration Journal</i>
<i>IG</i>	<i>Inscriptiones Graecae</i> , 1873–
<i>IGRR</i>	<i>Inscriptiones Graecae ad Res Romanas pertinentes</i> , R. Cagnat, ed., I–IV (1911–14)
<i>ILS</i>	<i>Inscriptiones Latinae Selectae</i> , H. Dessau, ed.
<i>Insch. Eph.</i>	<i>Inschriften von Ephesos</i> , H. Wankel, etc., eds., I–VIII (Habelt, Bonn, 1979–84)
<i>INT</i>	<i>Introduction to the New Testament</i>
<i>JAC</i>	<i>Jahrbuch für Antikes und Christentum</i>
<i>JAOS</i>	<i>Journal of the American Oriental Society</i>
<i>JLB</i>	<i>Journal of Biblical Literature</i>

<i>JEH</i>	<i>Journal of Ecclesiastical History</i>
<i>JHS</i>	<i>Journal of Hellenic Studies</i>
<i>JJS</i>	<i>Journal of Jewish Studies</i>
<i>JQR</i>	<i>Jewish Quarterly Review</i>
<i>JRS</i>	<i>Journal of Roman Studies</i>
<i>JSJ</i>	<i>Journal for the Study of Judaism</i>
<i>JSNT</i>	<i>Journal for the Study of the New Testament</i>
JSOT Sup.	Suplemento(s) del <i>Journal for the Study of the Old Testament</i>
<i>JTC</i>	<i>Journal for Theology and the Church</i>
<i>JTS</i>	<i>Journal of Theological Studies</i>
KEK	Kritisch-Exegetischer Kommentar (= Meyer Kommentar)
KJV	King James Version (1611)
KV	Korte Verklaring der heilige Schrift
LD	Lectio Divina
LXX	Septuaginta (versión griega precristiana del AT)
<i>MAMA</i>	<i>Monumenta Asiae Minoris Antiqua</i>
MHT	J. H. Moulton, W. F. Howard, N. Turner, <i>Grammar of New Testament Greek</i> , I–IV (T. & T. Clark, Edimburgo, 1906–76)
MM	J. H. Moulton y G. Milligan, <i>The Vocabulary of the Greek Testament</i> (Hodder & Stoughton, Londres, 1930)
MNTC	Moffatt New Testament Commentary
NA ²⁶	E. y E. Nestle, K. Aland, etc., <i>Novum Testamentum Graece</i> , 26. neu bearbeitete Auflage (Deutsche Bibelstiftung, Stuttgart, 1979)
NCB	New Century Bible
NClarB	New Clarendon Bible
NEB	New English Bible
<i>New Docs.</i>	<i>New Documents illustrating Early Christianity</i> , G. H. R. Horsley, ed., I– (Macquarie University, 1981–)
NF	Neue Folge

<i>NGG</i>	<i>Nachrichten der (königlichen) Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen</i>
NICNT	New International Commentary on the New Testament
NIGTC	New International Greek Testament Commentary
NIV	New International Version
<i>NovT</i>	<i>Novum Testamentum</i>
<i>NovT Sup</i>	Suplemento(s) de <i>Novum Testamentum</i>
NTD	Das Neue Testament Deutsch
NTL	New Testament Library
<i>NTS</i>	<i>New Testament Studies</i>
NTTS	New Testament Tools and Studies
<i>ODCC</i>	<i>Oxford Dictionary of the Christian Church</i>
<i>OGIS</i>	<i>Orientis Graeci Inscriptiones Selectae</i> , W. Dittenberger, ed.
<i>Pan.</i>	<i>Panarion</i> (Epifanio)
<i>Pap.Bibl.Nat.</i>	Papiros de la <i>Bibliothèque Nationale</i> (París)
PD	Pacto de Damasco (= Obra Sadoquita)
<i>PEQ</i>	<i>Palestine Exploration Quarterly</i>
<i>P.Lond.</i>	<i>Papyri of the British Museum</i> (Londres)
<i>P.Mich.</i>	<i>Michigan Papyri</i>
<i>P.Oxy.</i>	<i>Oxyrhynchus Papyri</i>
Q	Qumrán
1QS	“Regla (<i>Serek</i>) de la Comunidad” de la Cueva 1 de Qumrán
4QDt ^q	Manuscrito de Deuteronomio de la Cueva 4 de Qumrán
4QEx ^a	Manuscrito de Exodo de la Cueva 4 de Qumrán
QD	Quaestiones Disputatae
<i>QDAP</i>	<i>Quarterly of the Department of Antiquities of Palestine</i>
<i>RAC</i>	<i>Reallexikon für Antikes und Christentum</i>
<i>RE</i>	<i>Real-Enzyklopädie für die Altertumswissenschaft</i> (Pauly-Wissowa)

<i>Recog.Clem.</i>	<i>Recogniciones Clementinas</i>
<i>RÉG</i>	<i>Revue des Études Grecques</i>
RNT	Regensburger Neues Testament
<i>RSPT</i>	<i>Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques</i> (París)
<i>RSR</i>	<i>Revue des Sciences religieuses</i> (Estrasburgo)
RSV	Revised Standard Version
<i>RTR</i>	<i>Reformed Theological Review</i>
SBLDS	Society for Biblical Literature Dissertation Series
SBT	Studies in Biblical Theology
Schürer	E. Schürer, <i>History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ</i> , I–III, Edimburgo, 1973–1987.
SEÅ	Svensk Exegetisk Årsbok
<i>SEG</i>	<i>Supplementum Epigraphicum Graecum</i>
<i>SIG</i>	<i>Sylloge Inscriptionum Graecarum</i> , W. Dittenberger, ed.
SJLA	Studies in Judaism in Late Antiquity
<i>SJT</i>	<i>Scottish Journal of Theology</i>
SMB:SBO	Série Monographique “Benedictina”: Section Biblico-Oecuménique
s.n.	serie nueva
SNT	Schriften des Neuen Testaments
SNTSM	Society for New Testament Studies Monograph(s)
S. Sal.	Salmos de Salomón
<i>ST</i>	<i>Studia Theologica</i>
SUNT	Studien zur Umwelt des Neuen Testaments
s.v.	<i>sub verbo, sub vocabulo</i> (bajo el vocablo en cuestión)
<i>TAPA</i>	<i>Transactions of the American Philological Association</i>
TB	Talmud Babilónico
TBC	Torch Biblical Commentaries
<i>TDNT</i>	<i>Theological Dictionary of the New Testament</i> , G. Kittel y G. Friedrich,

	eds., trad. ing. por G. W. Bromiley, I–X
Teod.	Teodoción (traductor griego del AT)
THKNT	Theologischer Hand-Kommentar zum Neuen Testament
TJ	Talmud jerosolimitano (palestino)
TKNT	Theologischer Kommentar zum Neuen Testament
TM	Texto Masorético (de la Biblia Hebrea)
TNTC	Tyndale New Testament Commentaries
Tos.	Tosefta
<i>TQ</i>	<i>Theologische Quartalschrift</i>
TR	Textus Receptus (“Texto Recibido”), 1633
trad. ing.	Traducción inglesa
<i>TU</i>	<i>Texte und Untersuchungen</i>
<i>TynB</i>	<i>Tyndale Bulletin</i>
<i>TZ</i>	<i>Theologische Zeitschrift</i>
VHA	Versión Hispanoamericana
VM	Versión Moderna
VNC	Versión Nácar-Colunga
VP	Versión Popular
VRV ¹	Versión Reina-Valera, 1909
VRV ²	Versión Reina-Valera, 1960
<i>VT</i>	<i>Vetus Testamentum</i>
WC	Westminster Commentaries
WMANT	Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament
WNT	Westminster New Testament
<i>WTJ</i>	<i>Westminster Theological Journal</i>
WUNT	Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament
<i>ZKG</i>	<i>Zeitschrift für Kirchengeschichte</i>

ZKNT	Zahn-Kommentar zum Neuen Testament
ZNW	<i>Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft</i>
ZTK	<i>Zeitschrift für Theologie und Kirche</i>
ZWT	<i>Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie</i>

INTRODUCCIÓN

I. HECHOS EN EL NUEVO TESTAMENTO

Los Hechos de los Apóstoles es el nombre que se le da, desde el siglo II d.C., al segundo tomo de una *Historia de los orígenes cristianos*, compuesta por un cristiano del siglo I y dedicada a un cierto Teófilo. El primer tomo de esta *Historia* también existe como uno de los veintisiete documentos incluidos finalmente en el canon del Nuevo Testamento: Es la obra que conocemos comúnmente como *El Evangelio según San Lucas*.¹

Originalmente, como es de esperarse, estos dos tomos circularon juntos, formando una *Historia* completa e independiente, pero no por mucho tiempo. A principios del siglo II los cuatro evangelios “canónicos” (como los llamamos) fueron reunidos en una sola colección y comenzaron a circular en forma de evangelio cuádruple. Esto significó que el primer volumen de la *Historia* fue separado del segundo y adjuntado a tres obras de otros escritores que cubrían el mismo terreno, aproximadamente, y que relataban la historia de Jesús finalizando con el testimonio de su resurrección. Por lo tanto, el segundo volumen quedó librado a su propia suerte, pero a una suerte importante e influyente, según el resultado.

Alrededor de la misma época en que se reunieron los cuatro evangelios para formar un solo conjunto, también estaba formándose otra colección de documentos cristianos: el conjunto de cartas de Pablo. Estas dos colecciones —*El Evangelio* y *El Apóstol*, como se las llamó— constituyen la mayor parte de nuestro Nuevo Testamento. Pero hubiera habido un hiato entre las dos colecciones si no habría estado el segundo tomo de la *Historia de los orígenes cristianos*, el volumen al cual, de aquí en más, haremos referencia simplemente como Hechos. Este desempeñó un papel indispensable al relacionar las dos colecciones entre sí. En cuanto a la colección del Evangelio, Hechos conforma su continuación natural, ya que fue desde el principio la continuación

¹ Se reconoce casi universalmente que los dos documentos fueron escritos por el mismo autor. La única negación seria de la identidad de autoría en el siglo XX vino de A. C. Clark, *The Acts of the Apostles*, Oxford, 1933, pp. 393–408; W. L. Knox (*The Acts of the Apostles*, Cambridge, 1948, pp. 2–15, 100–109) analizó y respondió eficazmente sus argumentos.

apropiada de uno de los cuatro documentos (el tercer evangelio) de esa colección. En cuanto a la colección paulina, Hechos provee un trasfondo narrativo sobre el cual se entienden más fácilmente varias de las cartas que la forman; además, y de mayor importancia todavía a los ojos de algunos cristianos de la última mitad del siglo II, Hechos ofrece pruebas independientes y convincentes a favor de la validez de la pretensión que hace Pablo en sus cartas: ser un siervo de Jesucristo que trabajó “más abundantemente” que cualquiera de los otros.²

La importancia de Hechos se subrayó más aún a mediados del siglo II como resultado de la disputa que provocó Marción con sus enseñanzas. Marción de Sínope fue un excepcionalmente ardiente devoto de Pablo que, sin embargo, no lo comprendió.³ Alrededor del año 144 d.C. promulgó en Roma lo que a su juicio constituía el verdadero canon de escritura divina para la nueva era inaugurada por Cristo. Cristo, según la doctrina de Marción, fue el revelador de una religión enteramente nueva, completamente independiente de todo lo que hubiera precedido su venida (tal como la fe de Israel documentada en nuestro Antiguo Testamento). Dios el Padre, de quien dio testimonio Cristo, no había sido conocido nunca antes en la tierra; era un ser superior al Dios de Israel, quien creó el mundo material y habló por medio de los profetas. Pablo, según Marción, fue el único apóstol que conservó fielmente la nueva religión de Cristo en su pureza, sin contaminación de influencias judías. El Antiguo Testamento no podía ocupar lugar alguno en el canon cristiano. El canon cristiano, como lo promulgó Marción, constaba de dos partes: una llamada *El Evangelio* (una revisión crítica adaptada del tercer evangelio, adecuada a sus fines) y la otra llamada *El Apóstol* (una revisión crítica, también adaptada en forma similar, de las nueve cartas de Pablo a las iglesias, además de su carta a Filemón).

La publicación del canon de Marción constituyó un desafío a la vez que un estímulo para los líderes de la iglesia romana y otras iglesias que adhirieron a la fe “católica” (como llegó a ser llamada). No los impulsó a *crear* el canon de escrituras sagradas que ha sido aceptado, con variaciones menores, en toda la iglesia cristiana histórica;⁴ pero sí los obligó a *definir* ese canon con mayor precisión. Para ellos, los escritos de la nueva era no invalidaban al canon del Antiguo Testamento; lo acompañaban como su complemento divinamente ordenado. Para ellos, *El Evangelio* no incluía un solo documento sino cuatro, y esos cuatro incluían el texto completo de aquel que Marción había publicado en forma mutilada. Para ellos, *El Apóstol* no incluía diez sino trece cartas paulinas, y no sólo

² 1 Co. 15:10; cf. Ro. 15:17–20; 2 Co. 11:23.

³ Acerca de Marción ver sobre todo A. Harnack, *Marcion: Das Evangelium vom fremden Gott*, Leipzig, 1921, ²1924, complementado por su *Neue Studien zu Marcion*, Leipzig, 1923; también E. C. Blackman, *Marcion and his Influence*, Londres, 1948.

⁴ La afirmación de Tertuliano de que Valentino, un líder gnóstico (c. 140 d.C.) “parece utilizar el *instrumentum* entero”, es decir, el Nuevo Testamento (*Prescripción contra herejes* 38.7), ha sido confirmada en gran medida por las pruebas que ofrecen primitivos tratados valentinianos encontrados entre los papiros de Nag Hammadi (cf. W. C. van Unnik, *Newly Discovered Gnostic Writings*, trad. ing., Londres, 1960, pp. 58–68, y la advertencia de H. von Campenhausen, *The Formation of the Christian Bible*, trad. ing., Londres, 1972, p. 140, n. 171).

cartas paulinas sino también cartas de otros “hombres apostólicos”. Y, al unir *El Evangelio* y *El Apóstol*, Hechos adquiría mayor importancia que nunca, porque no sólo consolidaba las pretensiones de Pablo sino que confirmaba la autoridad de los apóstoles originales, es decir, aquellos que Marción había repudiado como falsos profetas y corruptores de la verdad como se la encuentra en Jesús. Se confirmó la posición de Hechos como la piedra clave en el arco del canon cristiano. Una obra católica como Hechos constituía un eje adecuado para un canon católico; no podía tener cabida en un canon sectario como el de Marción.⁵

Este aspecto significativo de Hechos se refleja en el título *Los Hechos de los Apóstoles*, que se le ha dado desde aquella época hasta el presente. En la medida en que lo corroboran las evidencias, Hechos recibió este título primeramente en el así llamado Prólogo Antimarcionita al Tercer Evangelio, a fines del siglo II (el documento más primitivo que existe, también, para atribuir la paternidad literaria de la doble obra a Lucas, el médico de Antioquía).⁶ El título *Los Hechos de los Apóstoles* puede haber tenido por intención señalar su testimonio tocante al hecho de que Pablo no era (como lo pensaba Marción) el único apóstol fiel de Cristo. Aun así, da una impresión exagerada: el único apóstol (aparte de Pablo) de quien se ofrece un relato extenso es Pedro. (Si el título se limitara simplemente a *Hechos de Apóstoles* entonces la referencia podría ser a Pablo y Pedro; aunque el autor, quien en general restringe el uso del término “apóstol” a los miembros de los Doce, no se lo da a Pablo en el sentido en que Pablo lo reclama para sí mismo.)⁷ Más exagerada todavía es la forma del título dado a esta obra en otro documento que data aproximadamente de la misma fecha: el Canon Muratorio; allí se la llama *Los Hechos de Todos los Apóstoles*,⁸ aunque nada se dice de la mayoría de ellos después de la elección de Matías para tomar el lugar de Judas al final del primer capítulo.

II. ORIGEN Y PROPÓSITO DE HECHOS

⁵ Ver A. Harnack, *The Origin of the New Testament*, trad. ing., Londres, 1925, pp. 44–53, 63–68.

⁶ J. Regul (*Die antimarcionitischen Evangelienprologe*, Freiburg, 1969) ha desafiado fuertemente el consenso que sostenía que los así llamados Prólogos Antimarcionitas a los Evangelios pertenecían a una colección y que provenían de una fecha entre Papías e Ireneo (cf. D. de Bruyne, “Les plus anciens prologues latins des Évangiles”, *Revue Bénédictine* 40, 1928, pp. 193–214; A. Harnack, “Die ältesten Evangelien-Prologe und die Bildung des Neuen Testaments”, *Sitzungsbericht der Preussischen Akademie der Wissenschaften*, phil. hist. Klasse, Berlin, 1928, Heft 24). La posición que se adopta aquí es que el así llamado Prólogo Antimarcionita de Lucas (existente tanto en griego como en latín) efectivamente exhibe una tendencia antimarcionita y probablemente data de las últimas décadas del siglo II. La misma designación Πράξεις Ἀποστόλων se da al libro de Hechos en el texto griego del Prólogo Antimarcionita a Lucas, que en los manuscritos griegos del NT.

⁷ En los dos lugares en que se lo otorga a Pablo (Hch. 14:4, 14), ubica juntos a Pablo y Bernabé como “los apóstoles” (ver más adelante, p. 320. n. 7).

⁸ Esto puede ser una exageración antimarcionita, o puede implicar una crítica de los muchos Hechos no canónicos que comenzaron a circular en la segunda mitad del siglo II (*Hechos de Pablo*, *Hechos de Pedro*, *Hechos de Juan*, etc.). Sólo hay un relato autorizado de los hechos de *todos* los apóstoles, puede querer decir el compilador, y ese es Hechos de Lucas (*acta autem omnium apostolorum sub uno libro scripta sunt*).

El papel importante que Hechos desempeñó a mediados del siglo II ha sugerido a algunos estudiosos que (en su forma final, al menos) fue compuesto alrededor de esa época con ese propósito. Uno de ellos ha alegado, más aún, que Lucas–Hechos fue compuesto como un *corpus* católico *Evangelio-y-Apóstol* a fin de hacer frente al desafío que ofrecía el canon sectario de Marción, denominado también *Evangelio-y-Apóstol*.⁹ Contra tales puntos de vista, una consideración de especial peso es la siguiente: la situación histórica, geográfica y política que presupone Hechos y, para el caso, la que presupone Lucas–Hechos en conjunto, corresponden ineludiblemente al siglo I y no al II. Esto es especialmente cierto en cuanto a la invocación que hace Pablo de su ciudadanía romana y a su apelación al César.¹⁰

El propósito de Hechos no puede considerarse aisladamente del propósito del Evangelio de Lucas. Las dos partes, a pesar de todas sus diferencias estilísticas,¹¹ conforman un todo integral, con un propósito coherente. El autor no deja que sus lectores especulen acerca de cuál puede ser su propósito; lo especifica explícitamente en el prólogo de su Evangelio, que debería leerse como prólogo para las dos partes de esta obra. He aquí sus palabras (Lc 1:1–4):

Puesto que ya muchos se han propuesto compilar una narración de las cosas que han acontecido entre nosotros, tal como nos lo entregaron los que desde el principio fueron testigos oculares y ministros de la palabra, me ha parecido bien a mí también, tras haber seguido de cerca todas estas cosas de un tiempo a esta parte, escribírtelas en orden, oh excelentísimo Teófilo, para que conozcas bien la verdad de las cosas de las cuales has sido informado.¹²

Parece que él mismo no podía pretender haber sido testigo ocular de los primeros acontecimientos registrados en su historia, pero había tenido acceso a la información que podían aportar los testigos oculares. No fue el primero en bosquejar un relato basado en la información de testigos oculares (Lucas piensa, quizás, en el Evangelio de Marcos como un registro anterior al propio), pero afirma que su relato se basa en una

⁹ J. Knox, *Marcion and the New Testament*, Chicago, 1942, pp. 119–139. Una crítica cuidadosa y detallada de este trabajo fue la contribución de N. B. Stonehouse a *WTJ* 6, 1943–1944, pp. 86–98. Otra línea de argumentación para fechar Hechos alrededor de la mitad del siglo II es la que sigue J. C. O’Neill en *The Theology of Acts in its Historical Setting*, Londres, ²1970: Sus énfasis apologéticos lo colocan junto a Justino Mártir, sin que Justino ni Lucas muestren ningún conocimiento del trabajo del otro.

¹⁰ Cf. A. N. Sherwin-White, *Roman Society and Roman Law in the New Testament*, Oxford, 1963, pp. 144–162, 172–189.

¹¹ El primer volumen se ajusta al *género* del evangelio, que Marcos había establecido; el segundo volumen sigue el precedente que establecieron los primitivos historiadores griegos (ver E. Plümacher, *Lukas als hellenistischer Schriftsteller*, Gotinga, 1972).

¹² ver S. Brown, “The Role of the Prologues in Determining the Purpose of Luke-Acts”, *Perspectives on Luke-Acts*, C. H. Talbert, ed., Edimburgo, 1978, pp. 99–111; L. C. A. Alexander, “Luke’s Preface in the Context of Greek Preface-Writing”, *NovT* 28, 1986, pp. 48–74.

investigación completa y veraz y está dispuesto en una secuencia apropiada.¹³

Cuando dice que él mismo ha “seguido de cerca todas las cosas de un tiempo a esta parte” da a entender que, cuando menos, ha tomado parte en algunos de los últimos acontecimientos que registra.¹⁴ Es difícil evitar relacionar esta pretensión sobreentendida con La incidencia de las secciones donde aparece la primera persona del plural “nosotros” en Hechos, es decir, secciones (referidas principalmente a viajes por mar que hicieron Pablo y algunos de sus amigos) en las cuales la narración se hace en primera persona del plural (“nosotros”/“nos”, etc.) en lugar de la tercera persona del plural habitual (“ellos”/“los”).¹⁵ Resulta razonable inferir que el narrador fue uno de los compañeros de Pablo durante los períodos que cubren dichas secciones. Esta inferencia, que no se hace universalmente,¹⁶ puede haber dado origen en fecha temprana a la tradición de que el autor de la obra en dos partes fue Lucas el médico, mencionado como uno de los compañeros de Pablo en Colosenses 4:14. Por otro lado, la tradición y las pruebas internas que ofrecen las secciones en primera persona del plural pueden ser independientes entre sí, y por consiguiente mutuamente confirmatorias. La tradición aparece al final del siglo II en el así llamado Prólogo Antimarcionita a Lucas y en el Canon Muratorio, y posiblemente en una fecha aún más temprana se incorporó en una o dos revisiones críticas de Hechos. El texto original no revela el nombre del autor, pero el texto occidental de 11:28, que cuenta el incidente de Antioquía, a orillas del Orontes, poco después de haberse fundado la iglesia allí, aparece en primera persona del plural (“cuando nos reunimos”), lo cual sugiere que el relator era antioqueño (y confirma así la tradición en este sentido en el Prólogo Antimarcionita).¹⁷ Además, una revisión crítica anterior (aunque podría ser la misma) contiene el nombre Lucas en la narración de las secciones en primera del plural en 20:13.¹⁸ En este comentario se acepta la autoría lucana de las dos obras, aunque se reconoce que algunos estudiosos encuentran imposible creer que el autor pueda haber conocido personalmente a Pablo.¹⁹

Lucas, entonces (como llamaremos al autor de aquí en más), anuncia que su propósito

¹³ Contrastar la afirmación de Papias de que Marcos registró las memorias de Pedro, “aunque no en orden”, Eusebio, *HE* 3.39.15. Papias probablemente usó algún otro registro como parámetro con el cual evaluó el orden de los eventos en el Evangelio de Marcos.

¹⁴ Para el sentido de παρακολουθεω ανωθεν (Lc. 1:3) ver H. J. Cadbury, “Commentary on the Preface of Luke”, *Beginnings* I.2, pp. 489–510, especialmente pp. 501–503.

¹⁵ Las tres secciones en plural, “nosotros”, están en Hch. 16:10–17; 20:5–21:18; 27:1–28:16. ver H. J. Cadbury, “‘We’ and ‘I’ Passages in Luke-Acts”, *NTS* 3, 1956–1957, pp. 128–132; M. Hengel, *Acts and the History of Earliest Christianity*, trad. ing., Londres, 1979, pp. 66s.

¹⁶ Para una perspectiva muy diferente acerca del “nosotros” de Hechos ver E. Haenchen, “‘We’ in Acts and the Itinerary”, trad. ing., *JTC* 1, 1965, pp. 65–99.

¹⁷ Ver pp. 270 (n. 33), 272.

¹⁸ Ver p. 453, n. 31.

¹⁹ Cf. C. K. Barrett, “Acts and the Pauline Corpus”, *ExT* 88, 1976–77, p. 4, col. 2; se refiere a su *New Testament Essays*, Londres, 1972, pp. 82s., 98, 115.

al escribir era proporcionar a Teófilo (quienquiera que haya sido) un relato veraz y ordenado de los orígenes del cristianismo, acerca del cual Teófilo ya tenía alguna información. Le interesaba que su receptor se apoyara confiadamente en el relato que ahora le brindaba. La primera parte de la narración, que se encuentra en lo que conocemos como el Tercer Evangelio, es en esencia un registro del testimonio apostólico del ministerio de las palabras, la obra, la pasión y el triunfo de Jesús, ampliado con el material reunido por el mismo Lucas.²⁰ El segundo volumen retoma la historia después de la resurrección de Jesús y la continúa por unos treinta años; relata el progreso del evangelio por el camino que va desde Judea, vía Antioquía, hasta Roma, y termina mostrando al heraldo principal del evangelio proclamándolo en el corazón del imperio, con evidente tolerancia por parte de las autoridades imperiales.

Pero no sólo es información lo que Lucas se propone ofrecer a Teófilo. En la época en que escribía “en todas partes se habla contra” —para emplear una locución que le era propia— el cristianismo (28:22). Había una sospecha ampliamente difundida de que se trataba de un movimiento subversivo, una amenaza para el orden establecido. Y, por cierto, a los ojos de aquellos que daban cierta importancia a la ley y al orden imperial, el cristianismo había comenzado con una seria desventaja. Un gobernador romano había condenado a muerte al fundador del cristianismo, y esto era innegable, acusado de sedición. Así, el juicio de Tácito acerca del carácter criminal del cristianismo se basaba parcialmente en el hecho de que debía su comienzo a un tal Cristo, “ejecutado por sentencia del procurador Poncio Pilato siendo Tiberio emperador”.²¹ De modo que el movimiento tan poco auspiciosamente inaugurado aparecía seguido de tumultos y desórdenes dondequiera se extendía, tanto en las provincias romanas como en la misma Roma. Lucas se propone solucionar este inconveniente.

La crucifixión de Cristo se presenta en el Evangelio de Lucas como un craso error de la justicia. Es verdad que Pilato lo sentenció a muerte, pero ya había pronunciado su veredicto de que no era culpable de los cargos que se le atribuían, y dictó la sentencia de muerte sólo bajo presión y en contra de su mejor criterio.²² Herodes Antipas, tetrarca de Galilea, donde Jesús desarrolló la mayor parte de su ministerio público, estuvo de acuerdo en que no había razón para tomar en serio los cargos que se le hacían.²³

De modo similar, en los Hechos diversos funcionarios, gentiles y judíos, muestran buena voluntad hacia Pablo y otros misioneros cristianos, o al menos admiten que no hay fundamento para las acusaciones que hacían sus opositores. En Chipre, el procónsul de la provincia isleña recibe una impresión favorable de Pablo y Bernabé, como también de su mensaje y actividad.²⁴ En Filipos, colonia romana, los principales magistrados colegiados

²⁰ Cf. tres comentarios importantes: E. E. Ellis, *The Gospel of Luke*, NCB, Grand Rapids/Londres, 1974; I. H. Marshall, *The Gospel of Luke*, NIGTC, Grand Rapids/Exeter, 1978; J. A. Fitzmyer *The Gospel according to Luke*, AB, Garden City, N. Y. 1981–85.

²¹ *Anales* 15.44.4.

²² Lc. 23:4, 24.

²³ Lc. 23:15.

²⁴ Hch. 13:7, 12.

piden disculpas a Pablo y a Silas por haberlos azotado y encarcelado ilegalmente.²⁵ En Corinto, el procónsul de Acaya, Galión (miembro de una influyente familia romana), decide que los cargos de los líderes judíos locales en contra de Pablo se relacionan con disputas internas de la religión judía, y lo declara inocente de cualquier ofensa contra la ley romana.²⁶ En Efeso, los asiarcas, ciudadanos prominentes de la provincia de Asia, se muestran amigos de Pablo, y el oficial ejecutivo principal de la administración de la ciudad lo absuelve, junto con sus asociados, de todo cargo de sacrilegio público.²⁷ Durante la última visita de Pablo a Judea, los procuradores Félix y Festo, sucesivamente, no encuentran ningún fundamento en los cargos que presenta el Sanedrín, sea de intento de violación de la santidad del templo de Jerusalén o de provocar disturbios en todo el imperio.²⁸ Agripa II, el rey judío subordinado a Roma, está de acuerdo con Festo en que Pablo no ha hecho nada que merezca la muerte o el encarcelamiento, y que podría haber sido liberado de inmediato si no hubiera apelado al tribunal imperial de Roma, impidiendo así una decisión por parte del procurador.²⁹ Cuando se lo lleva a Roma para oír su caso, ocupa la espera de dos años predicando el evangelio, bajo constante vigilancia, sin que se intente obstaculizarlo.³⁰ Si el cristianismo hubiese sido un movimiento tan anárquico como se creía ampliamente, por cierto que la guardia pretoriana, bajo cuya custodia se encontraba Pablo, no le habría permitido propagarlo.

Por lo tanto, podríamos preguntarnos cómo es que tanta contienda y desorden acompañaron el avance del cristianismo. Lucas acusa a las autoridades judías de Judea y las otras provincias de ser los principales responsables de esa situación. Fue la clase dirigente sumo sacerdotal de Jerusalén la que llevó a Jesús ante Pilato y, una generación más tarde, la que llevó a Pablo ante Félix y Festo; y las comunidades judías locales, que se negaban a aceptar el mensaje de salvación y se irritaban cuando lo aceptaban sus vecinos gentiles, fomentaron la mayor parte de los disturbios que se produjeron cuando se introdujo el evangelio en las provincias romanas.³¹

Sin embargo, Lucas no se opone a lo judío por principio. El cristianismo no es para él una innovación, sino el debido cumplimiento de la religión de Israel. Se preocupa por presentar a Pablo como judío leal y respetuoso de la ley. Esto se desprende particularmente de los discursos que hace Pablo en defensa propia en Jerusalén, Cesarea

²⁵ Hch. 16:37–39.

²⁶ Hch. 18:12–17.

²⁷ Hch. 19:31, 35–41.

²⁸ Hch. 24:22–25:25.

²⁹ Hch. 26:30–32.

³⁰ Hch. 28:30s.

³¹ Hay dos ocasiones en Hechos en que un ataque contra los misioneros cristianos vino de gentiles, y en ambas la razón era una amenaza real o imaginaria a intereses de propiedad: en Filipos (16:16–21) y en Efeso (19:23–27).

y Roma.³² Al igual que en el caso de los otros discursos sobre los que hay informes en Hechos, Lucas (en la mejor tradición de Tucídides) intenta dar el sentido general de lo que realmente se decía,³³ mientras al mismo tiempo hace de los discursos una parte integral de su presentación y argumento. En dichos discursos apologéticos, entonces, Pablo afirma creer todo lo que está en la ley y los profetas, y no haber hecho nada contrario a las costumbres ancestrales de Israel.³⁴ El único punto en cuestión entre él y sus acusadores es la fe en la resurrección. Por esto quiere significar la fe de que Jesús se levantó de los muertos, pero la resurrección de Jesús es para él la confirmación de la esperanza nacional judía. ¿Por qué entonces habrían de rechazarla?³⁵ Nada se dice en estos discursos acerca del evangelio paulino de liberación de la ley que, de acuerdo con sus cartas, era la principal piedra de tropiezo a la vista de sus opositores, fueran judíos o cristianos judaizantes.

Es necesario, entonces, buscar un apropiado marco vital para una obra que destaca la nota apologética justo de este modo. Una sugerencia atractiva señala el período correspondiente al año 66 d.C. o poco después, cuando los principales acusadores de Pablo, las autoridades judías, se habían desacreditado completamente ante los ojos romanos por la revuelta contra el gobierno imperial.³⁶ Es cierto que el mismo Pablo ya estaba muerto para ese entonces, pero las acusaciones en su contra, especialmente la de fomentar el desorden público, continuaban adjudicándose a los cristianos en general, y su defensa, que podría haberse visto como vindicada de paso, podría alegarse válidamente a favor de ellos. En aquellos años habría sido bastante efectivo destacar que, a diferencia de los rebeldes judíos, los cristianos no eran desleales al imperio; que, de hecho, eran los mismos judíos rebeldes los que siempre habían hecho todo lo que podían para renegar del cristianismo.

A principios del siglo XX, Adolf Harnack³⁷ y, más de sesenta años más tarde, J. A. Robinson³⁸ esgrimieron, como defensa de una fecha anterior al año 70 para ambos

³² Hch. 22:3–21; 23:6; 24:10–21; 25:8, 10s.; 26:2–23; 28:17–20. ver F. Veltmann, “The Defense Speeches of Paul in Acts”, en *Perspectives on Luke-Acts*, C. H. Talbert, ed., pp. 243–256.

³³ Tucídides sienta un precedente para los historiadores serios con su política acerca de la inclusión de discursos en su obra (*Historia* 1.22.1). Ver M. I. Finley en sus apreciaciones acerca del establecimiento de este proceder en *Ancient History: Evidence and Models*, Londres, 1985, pp. 13–15.

³⁴ Hch. 24:12; 28:17. Ver más adelante p. 592, con n. 63.

³⁵ Hch. 23:6; 24:14s.; 26:6–8, 23; 28:20.

³⁶ Cf. T. W. Manson, *Studies in the Gospels and Epistles*, Manchester, 1962, pp. 56, 62–67. Para otras consideraciones que señalan una fecha entre el 66 y el 70 ver C. S. C. Williams, “The Date of Luke-Acts”, *ExT* 64, 1952–1953, pp. 283s.; *The Acts of the Apostles*, BNTC, Londres/Nueva York, 1957, pp. 13–15.

³⁷ *The Date of the Acts and of the Synoptic Gospels*, trad. ing., Londres, 1911, pp. 90–116. Cf. R. B. Rackham, *The Acts of the Apostles*, Londres, 1901, pp. 1–lv.

³⁸ *Redating the New Testament*, Londres, 1976, pp. 86–92.

trabajos, el argumento de que no hay nada en Hechos —y ni siquiera en Lucas—³⁹ que presuponga la revuelta judía y la consiguiente destrucción del templo y la ciudad de Jerusalén (70 d.C). Ciertamente, se ha argumentado, debido a que no hay alusión a dos eventos anteriores —la persecución neroniana y la ejecución de Pablo— que la composición de Lucas–Hechos probablemente deba fecharse no más allá del 65 d.C.⁴⁰ En lo que hace a la persecución neroniana, hasta Tácito (que no era amigo de los cristianos) admite que fue la acción debida a la malignidad de un hombre más que la expresión de una política pública,⁴¹ y podría sostenerse que la reprobación oficial de la memoria y de las acciones de Nerón a su muerte tenía por objeto ocultar su persecución de los cristianos de Roma. Así que el hecho de que Lucas registre juicios favorables expresados acerca del cristianismo por medio de otras autoridades romanas podría haber tenido la intención de sugerir que la actividad anticristiana de Nerón fue un ataque irresponsable y criminal de ese gobernante ahora execrado, sobre un movimiento cuya inocencia había sido ampliamente atestiguada por muchos representantes más dignos del poder romano.

Por lo demás, sea que la ejecución de Pablo haya sido o no un incidente de la persecución neroniana, el que no se lo mencione en Hechos no constituye un argumento decisivo para fechar el libro:⁴² el objetivo de Lucas se ha alcanzado cuando ha ubicado a Pablo en Roma y lo ha dejado allí predicando el evangelio libremente.⁴³ Por cierto que la llegada de Pablo a Roma, su testimonio del evangelio allí durante dos años, el procedimiento legal que involucraba la audición de su apelación al César, deben haber transmitido el cristianismo a oídos de clases de la sociedad romana sobre las cuales, hasta entonces, no había hecho ninguna impresión. El interés surgido no murió, sino que se mantuvo y creció, hasta que bajo Domiciano (81–96 d. C.) llegó a los niveles más elevados. En cualquier momento de este período, un trabajo que ofreciera una historia

³⁹ La forma lucana del discurso del monte de los Olivos, especialmente el reemplazo de “la abominación desoladora” (Mr. 13:14) por “Jerusalén rodeada de ejércitos” (Lc. 21:20), generalmente ha sido considerada como evidencia de una fecha posterior al 70 d.C. Pero ver C. H. Dodd, “The Fall of Jerusalem and the ‘Abomination of Desolation’ ” (1947), *More New Testament Studies*, Manchester, 1968, pp. 69–83. La fecha de la forma que da Lucas al discurso del monte de los Olivos sería irrelevante, de cualquier modo, para la fecha de Hechos si C. S. C. Williams estuviera en lo cierto al sostener que el “primer tratado”, del cual Hechos es un segunda parte, debería identificarse con el “proto-Lucas” (esencialmente, Q + L) (“The Date of Luke-Acts”).

⁴⁰ Cf. R. B. Rackham, “The Acts of the Apostles. 2. A Plea for an Early Date”, *JTS* 1, 1899–1900, pp. 76–87.

⁴¹ Tácito, *Anales* 15.44.8.

⁴² El hecho de que el resultado del juicio de Pablo no se mencione en Hechos ha sido explicado por la hipótesis de la propia muerte de Lucas antes de que finalizara su obra (cf. J. de Zwaan, “Was the Book of Acts a Posthumous Edition?”, *HTR* 17, 1924, pp. 95–153; H. Lietzmann, *The Founding of the Church Universal*, trad. ing., Londres, 1950, p. 78. Pero Lucas probablemente terminó su trabajo exactamente como intentó hacerlo.

⁴³ Es absurdo decir, como lo dijo Ramsay, “Nadie puede aceptar el final de *Hechos* como la conclusión de una historia racionalmente concebida” (*St. Paul the Traveller*, pp. 351s.), y es precario argumentar, como él y algunos otros (incluido T. Zahn, *INT*, trad. ing. III, Edimburgo, 1909, pp. 58–61) lo han hecho, de que Lucas debe de haber planeado un tercer volumen para completar su *Historia*.

inteligible del surgimiento y progreso del cristianismo y, al mismo tiempo, una respuesta razonable a las calumnias populares en su contra tenía la seguridad de ser recibido entre el inteligente público lector —o más bien el público oyente—⁴⁴ de Roma, de quien Teófilo era, probablemente, un representante. Su defensa positiva se expresaba mejor en las palabras de Pablo, el ciudadano romano, cuya apelación al César se hizo no sólo por él sino también por toda la comunidad cristiana y su fe.

Resulta difícil fijar la fecha de composición de Hechos en forma más precisa que decir que fue en algún momento dentro del período flaviano (69–96 d.C.), posiblemente alrededor de la mitad de este tiempo. Los argumentos por los cuales Sir William Ramsay, a fines del siglo XIX, llegó a la conclusión de que fue compuesto alrededor del 80 d.C. son precarios,⁴⁵ pero nada que haya sido descubierto desde entonces ha señalado una fecha más probable. Una consideración, admitidamente subjetiva, es la perspectiva desde la cual la obra fue compuesta. Las relaciones entre Pablo, Pedro y Jacobo de Jerusalén se presentan de un modo que sería mucho más natural si los tres hubieran muerto ya y el autor hubiera podido ver sus logros duraderos en una proporción más satisfactoria de lo que se hubiera podido lograr tan fácilmente si todavía habrían estado vivos. Por cierto que la impresión que nos ofrece acerca de sus relaciones no es la impresión que se recibe por las cartas de Pablo, y resulta más inteligible si hubieran estado muertos desde hacía algunos años y sus desacuerdos (a los ojos de un hombre como Lucas, por lo menos)⁴⁶ ya no parecieran tan importantes como en el tiempo en que ocurrieron.⁴⁷

La narración de Lucas, como la tenemos, no puede haber tenido la intención de servir como evidencia para la defensa cuando se oyó la apelación de Pablo en la corte imperial. Un documento escrito con ese propósito puede haber servido como fuente para Hechos, pero hay muchas cosas en el libro (y *a fortiori* en Lucas–Hechos) que hubieran resultado bastante irrelevantes en lo forense, sea, por un lado, el relato detallado del viaje de Pablo y su naufragio o, por el otro lado, el generalizado énfasis sobre el papel dominante del Espíritu Santo en la expansión del evangelio. Este énfasis constituye uno de los motivos

⁴⁴ Era costumbre en Roma que una compañía se juntara para escuchar la lectura de una obra nueva a cargo del autor o de algún otro. Cf. también M. Dibelius: “En el mercado del libro, al cual, a diferencia de otros escritos cristianos primitivos, estos ‘dos volúmenes’ obviamente llegaron, probablemente fueron conocidos como ‘Los hechos de Jesús, por Lucas’ y ‘Los hechos de los apóstoles, por Lucas’”. Hechos en particular debe de haber sido escrito no sólo para las comunidades cristianas “sino también para los lectores cultos, gentiles o cristianos” (*Studies*, pp. 103s.).

⁴⁵ Ramsay, sosteniendo que “el año decimoquinto del imperio de Tiberio César” (Lc. 3:1) fue contado desde el 12 d.C., “cuando Tiberio fue asociado por Augusto en el imperio”, y no desde su año de ascensión (14 d.C.), llegó a la conclusión de que sólo podría haberse seguido un método tan inusual de reconocimiento de años cuando se hubiese dado una situación similar (o se hubiese dado muy recientemente), a saber, la asociación de Tito con Vespasiano en el gobierno imperial el 1 de julio del 71 d. C., ocho años antes de su ascenso como emperador único (*St. Paul the Traveller*, pp. 386s.). Pero su interpretación de Lc. 3:1 es improbable.

⁴⁶ Ver p. 355 más adelante (sobre 15.38s.).

⁴⁷ Cf. A. Ehrhardt, *The Acts of the Apostles: Ten Lectures*, Manchester, 1969, pp. 4, 50, 88s., *et passim*.

teológicos centrales de Lucas.⁴⁸ Otro motivo es su concepto de la historia de la salvación:⁴⁹ el evangelio, basado como está en la resurrección de Cristo, es la culminación de un largo proceso preparatorio de revelación y dominio, rastreado hasta el éxodo de Israel desde Egipto (como en el discurso de Pablo en la sinagoga de Antioquía de Pisidia)⁵⁰ o, aun más lejos, hasta el llamado de Abraham (como en la defensa de Esteban ante el Sanedrín).⁵¹

¿Hubieran sido más pertinentes estos énfasis para el público inteligente que tenía en vista Lucas de lo que hubieran sido para el consejo de defensa de Pablo ante Nerón? Para muchos miembros de ese público habrían significado muy poco, pero el mismo Teófilo, y otros como él, pueden muy bien haber sido conversos o casi conversos a la fe cristiana. En cualquier caso, Lucas desea dejar en claro que el progreso de esta fe no fue el mero producto de la planificación humana; fue dirigido por mediación divina. De cualquier modo, esto puede haber contribuido al propósito apologético de Lucas, aunque no hubiera sido demasiado útil como alegato en un tribunal judicial romano.

Lucas es, de hecho, el pionero entre los apologistas cristianos, especialmente en aquella forma de apologética que se dirige a las autoridades civiles para establecer que el cristianismo enseñaba el respeto a la ley. Pero en el curso del trabajo se presentan otras formas de apologética, particularmente en algunos de los discursos de Hechos. Así, la defensa de Esteban es el prototipo de la apologética cristiana en contra de los judíos, diseñada para demostrar que el cristianismo, y no el judaísmo, es el cumplimiento verdadero de la palabra de Dios hablada por medio de Moisés y los profetas, y que el rechazo que los judíos experimentan hacia el evangelio es coherente con su rechazo del mensaje divino que les trajeron mensajeros anteriores. El discurso de Pablo al público ateniense en el Areópago es uno de los ejemplos más primitivos de la apologética cristiana ante los paganos, diseñada para mostrar que el verdadero conocimiento de Dios se da en el evangelio y no en las vanidades idólatras del paganismo.⁵² Su discurso de despedida en Mileto ante los ancianos de la iglesia efesia es en parte apologético: responde implícitamente a algunas críticas hechas en su contra dentro de la comunidad cristiana.⁵³ Y su discurso en Cesarea ante Agripa el joven es la *apología* culminante para su propia carrera misionera.⁵⁴

⁴⁸ La comunidad cristiana está llena del Espíritu y él la guía; tanto así es que su voz es la voz del Espíritu (cf., p. ej., 5:3; 15:28) y el Espíritu dirige toda la empresa evangelizadora, desde Jerusalén hasta Roma (cf., p. ej., 16:6–10).

⁴⁹ Cf. E. Lohse, “Lukas als Theologe der Heilsgeschichte”, *Evangelische Theologie* 14, 1954–55, pp. 254–275; H. Flender, *St. Luke: Theologian of Redemptive History*, trad. ing., Londres, 1967.

⁵⁰ Hch. 13:16–41.

⁵¹ Hch. 7:2–53.

⁵² Hch. 17:22–31.

⁵³ Hch. 20:18–35.

⁵⁴ Hch. 26:2–23.

III. PABLO EN HECHOS

En varias de sus cartas Pablo se vio ante la necesidad de defender la realidad de su llamado y comisión divinos en contra de aquellos que la cuestionaban, y apeló en apoyo de este reclamo a las “señales de apóstol” que distinguían su ministerio.⁵⁵ No era necesario para él describir en detalle esas señales a las personas que tuvieron experiencias de ellas de primera mano. Pero otros lectores de sus cartas pueden haber dudado de la validez de esta apelación si no hubiera sido por el registro que hace Lucas del ministerio de Pablo. Nadie podría leer Hechos sin dudar de que Pablo realmente había sido comisionado por el Cristo resucitado como “instrumento escogido”⁵⁶ en su mano para la amplia proclamación del evangelio.

La vindicación del reclamo de Pablo no fue el propósito principal de Lucas al escribir. Lucas muestra, al pasar, que la comisión de Pablo era tan válida como la de Pedro, y que ambos hombres fueron igualmente fieles a su comisión. Pero estos aspectos secundarios de su obra adquirieron especial importancia en el siglo I, en vista de la tendencia de los marcionitas de reclamar a Pablo en forma peculiar para ellos mismos, y también en vista de las tendencias de otros de desprestigiar la carrera de Pablo en interés de la de Pedro o de la de Jacobo.⁵⁷ Tertuliano, por ejemplo, señala la incoherencia de aquellos sectarios (los marcionitas en particular, sin duda) que rechazaban el testimonio de Hechos, pero apelaban tan confiadamente a la autoridad única de Pablo. “Deben mostrarnos primero de todo quién era este Pablo”, les dice. “¿Qué era antes de llegar a ser apóstol? ¿Cómo llegó a ser apóstol?”⁵⁸ Pablo, en sus cartas, da su propia respuesta a tales preguntas, pero para corroboración independiente naturalmente se apelaría a Hechos, una vez que esa obra se hubiera publicado. Pero esto no lo podían hacer los marcionitas: Hechos realmente vindicaba los reclamos que Pablo hacía para sí, por cierto, pero también vindicaba simultáneamente los reclamos que Pedro hacía para sí. Este testimonio resultaba inaceptable. Hechos muestra que Pedro y el resto de los doce fueron verdaderos y fieles apóstoles de Jesucristo (cosa que los marcionitas negaban) al mismo tiempo que muestra cómo el logro misionero de Pablo fue no sólo tan grande como el de ellos, sino mayor aún. Una característica de Hechos que se observará en el curso de nuestra exposición es la serie de paralelos que se trazan entre la actividad misionera de Pedro y la de Pablo,⁵⁹ aunque ninguna de los dos se erige como la norma de comparación por la cual se mide a la otra.

⁵⁵ 2 Co. 12:12; cf. C. K. Barrett, *The Signs of an Apostle*, Londres, 1970.

⁵⁶ Hch. 9:15.

⁵⁷ Tendencias que más tarde encontraron su expresión literaria en la *Homilía clementina* y las *Recogniciones clementinas* (siglo III o IV d.C.)

⁵⁸ *Prescripción contra herejes* 23. En la sección precedente (22) Tertuliano había dicho de Hechos: “Aquellos que no aceptan este volumen de escritura no pueden tener nada que ver con el Espíritu Santo, porque no pueden saber si el Espíritu Santo ha sido enviado ya a los discípulos, ni pueden afirmar que constituyen la iglesia, ya que no pueden mostrar cuándo se estableció este cuerpo o dónde tuvo su origen”.

⁵⁹ Ver más adelante, p. 428, n. 14, para algunos detalles sobre estos paralelos.

Al registrar la grandeza del logro de Pablo, Hechos puede haber tenido consecuencias felices más allá de la intención inmediata de Lucas. Una comparación del discurso de despedida de Pablo en Mileto con las pruebas que ofrecen las epístolas pastorales sugiere que, después que Pablo dejó su campo de misión egea, declinó su influencia allí y especialmente en la provincia de Asia, y sus opositores ganaron, por lo menos, una victoria temporaria en las iglesias.⁶⁰ Pero en la medida en que esos rivales inculcaron tendencias judaizantes, empero, su victoria fue muy temporaria. Antes de mucho tiempo, el nombre y la reputación de Pablo fueron firmemente restablecidos y venerados en las zonas que había evangelizado (aun cuando su enseñanza no se entendiera o no se aplicara tan coherentemente como él hubiera deseado). Pueden encontrarse dos razones para esta reivindicación de la memoria de Pablo. Una fue la dispersión de la iglesia de Jerusalén, poco después de la caída de esa ciudad en el 70 d. C. Otra razón, y más importante, fue probablemente la publicación de Hechos y su circulación entre las iglesias egeas: un público más extenso que aquel al cual Lucas dirigió primero su *Historia*. La aparición de Hechos debe haber engendrado un avivamiento del interés en Pablo; hasta puede, como lo sugirió Edgar J. Goodspeed, haber hecho algo para estimular la reunión de sus escritos en un solo cuerpo literario que circuló entre las iglesias.⁶¹ Resulta un punto digno de notarse (y uno que se ha interpretado variadamente) el que el autor de Hechos no trasunte ningún conocimiento de las cartas de Pablo;⁶² aparte de cualquier otra cosa que esto quiera decir, significa casi con certeza que Hechos se escribió antes que las cartas comenzaran a conocerse en forma general como unidades dentro de una colección.⁶³

Pablo, sin duda, es el héroe de Lucas. Y este hecho llega a explicar la diferencia entre la impresión que da Lucas de la personalidad de Pablo y la que recibimos de las propias cartas paulinas. Porque Pablo, ciertamente, no era ante sus propios ojos ningún héroe. En Hechos, desde el momento en que sale de Antioquía para hacer un extenso trabajo misionero, Pablo domina la situación. Siempre está seguro de sí; siempre triunfa. En sus cartas Pablo es, demasiado a menudo, la víctima de emociones conflictivas: “de fuera,

⁶⁰ Comparar 20:29s. con 2 Ti. 1:15.

⁶¹ E. J. Goodspeed, *INT*, Chicago, 1937, pp. 210–217.

⁶² Esto ha recibido contestación, especialmente de M. S. Enslin, de acuerdo con quien Lucas no sólo conoció las auténticas cartas paulinas sino que las usó como su principal fuente histórica y literaria, reconstruyendo las actividades de Pablo con su ayuda sobre el principio de que lo que *debería* haber sido, *debe* haber sido y realmente *fue* (*Reapproaching Paul*, Filadelfia, 1962, p. 27; cf. su “Luke’ and ‘Paul’”, *JAOS* 58, 1938, pp. 81–91; “Once Again: Luke and Paul”, *ZNW* 61, 1970, pp. 253–271; “Luke, the Literary Physician”, D. E. Aune, ed., *Studies in New Testament and Early Christian Literature: Essays in Honor of Allen P. Wikgren* = *NovT* Sup. 33, Leiden, 1972, pp. 135–143).

⁶³ Si las cartas paulinas no le proveyeron una fuente a Lucas, ¿qué fuentes utilizó? La pregunta es más difícil de responder para Hechos (ninguna de sus fuentes ha sido preservada independientemente) que para el Tercer Evangelio (donde una o dos de las fuentes todavía están disponibles para una inspección por separado). Además de las narraciones en plural (“nosotros”), probablemente utilizó (en tercera persona) otro itinerario (especialmente para el viaje anatoliano de Bernabé y Pablo mencionado en 13:13–14:26, y quizás para el viaje de Pablo mencionado en 18:22s.); una o más fuentes de Jerusalén para la historia primitiva de la iglesia madre, una fuente helenista (¿antioqueña?) (6:8–8:40; 11:19–26), y una colección de *Hechos de Pedro* (9:32–11:18; 12:1–17). No siempre es fácil decidir qué fuentes putativas fueron escritas y cuáles fueron orales. Ver J. Dupont, *The Sources of Acts*, trad. ing., Londres, 1964.

conflictos; de dentro, temores” (2 Co. 7:5). Confiesa que no tiene ni la seguridad en sí mismo ni la autoafirmación que tienen los intrusos que le han ocasionado problemas entre sus convertidos en Corinto; allí donde esos otros explotan a sus convertidos, él se niega a reclamar sus derechos como su padre espiritual, y algunos de ellos lo desprecian por su debilidad.⁶⁴ El Pablo de las cartas es un personaje multifacético. Algunas veces, por cierto, puede afirmar su autoridad,⁶⁵ y esta es la faceta suya que Lucas pinta principalmente.⁶⁶ Pero aunque hay aspectos del verdadero Pablo que difícilmente podríamos adivinar si no tuviéramos sus cartas, el cuadro de él que nos ofrece Lucas es indeleble. Y al darnos este cuadro, con todas sus limitaciones, Lucas ha hecho una gran contribución —por cierto, única— al registro de la expansión del cristianismo primitivo. Su narración, de hecho, es una fuente de información del valor más alto para la historia de la civilización.⁶⁷

Puede ser o no algo bueno que, en la mayor parte del mundo hoy, el cristianismo se vea como una religión europea. Pero, ¿cómo es que una fe que surgió en Asia se integró a la civilización europea en lugar de la asiática? La respuesta seguramente es que, en la providencia de Dios, su heraldo y misionero más importante en las tres décadas que siguieron a su inicio fue un ciudadano romano, que vio cómo los centros y las comunicaciones estratégicas del imperio romano podían ponerse al servicio del reino de Cristo, y plantó la fe cristiana en esos centros y a lo largo de esas líneas de comunicación. “En poco más de diez años san Pablo estableció la iglesia en cuatro provincias del imperio: Galacia, Macedonia, Acaya y Asia. Antes del 47 d.C. no había iglesias en esas provincias; en el 57 d. C. san Pablo podía hablar como si su trabajo estuviera completo, y planear extensos viajes hacia el lejano oeste sin ansiedad de que las iglesias que había fundado perecieran en su ausencia por necesidad de su guía y apoyo.”⁶⁸

Lucas es el historiador de esta empresa, una de las de mayor alcance en la historia mundial. Muestra claramente cómo fue llevada a cabo. “Hablando en forma general, la actividad de Pablo se basaba sobre ciertos centros, desde los cuales emprendía sus viajes más largos y más cortos, y que en el curso de los años fueron transferidos de una provincia a otra.”⁶⁹ El primero de esos centros fue Damasco, desde el cual (de acuerdo con el propio relato de Pablo en Gálatas) penetró a la Arabia nabatea. Hubiera hecho de Jerusalén su próximo centro si es que (de acuerdo con el relato de Lucas) no habría sido

⁶⁴ 2 Co. 10:1–12:13.

⁶⁵ Cf. 1 Co. 4:18–21; 5:3–5; 2 Co. 13:1–4.

⁶⁶ J. Jervell señala que Pablo como el carismático hombre de poder, de quien claramente Hechos da testimonio, no es sino uno de los muchos aspectos que Pablo presenta en sus cartas (“Der unbekannte Paulus”, *Die paulinische Literatur und Theologie*, S. Pedersen, ed., Aarhus/Gotinga, 1980).

⁶⁷ No hay otro historiador griego comparable a Lucas entre Polibio (fl. 146 a.C.) y Eusebio (fl. 325 d.C.); ver A. Ehrhardt, “The Construction and Purpose of the Acts of the Apostles”, *The Framework of the New Testament Stories*, Manchester, 1964, p. 64.

⁶⁸ R. Allen, *Missionary Methods: St. Paul's or Ours?*, Londres, 1927, p. 3.

⁶⁹ M. Dibelius, *Paul*, W. G. Kümmel, ed., trad. ing., Londres, 1953, p. 69.

dirigido divinamente a no establecerse allí. Por lo tanto, volvió a su Tarso nativo, que le proveyó una base conveniente para la evangelización de las provincias unidas de Siria y Cilicia (para lo cual el mismo Pablo, otra vez en Gálatas, es nuestra autoridad). Luego, durante períodos más cortos o más largos, sus centros sucesivos fueron Antioquía en el Orantes, Corinto, Efeso, Roma.⁷⁰ Algo de sus logros mientras trabajaba en un centro tras otro, y predicaba el evangelio por los caminos que los unían, puede colegirse de sus cartas. Pero es a Lucas a quien debemos agradecer por el registro coherente de la actividad de Pablo.⁷¹ Sin su registro, seríamos incalculablemente más pobres. Aun con ellos hay muchas cosas acerca de la carrera de Pablo que permanecen en la oscuridad; pero serían muchas más si no tuviéramos el libro de Hechos.

TEXTO, EXPOSICIÓN Y NOTAS

HECHOS 1

I. EL NACIMIENTO DE LA IGLESIA (1:1–5:42)

1. CUARENTA DÍAS Y DESPUÉS (1:1–26)

El primer capítulo de Hechos provee una breve introducción a la narración del derramamiento pentecostal del Espíritu y sus consecuencias. Trata dos temas: las conversaciones del Señor resucitado con sus discípulos en vísperas de su ascensión, y la designación de Matías para cubrir la vacante en el apostolado causada por la traición y muerte de Judas Iscariote.

A. PRÓLOGO (1:1–3)

1 El primer volumen que escribí,¹ Teófilo, trataba de todo lo que Jesús comenzó a hacer y enseñar

⁷⁰ ver D. T. Rowlingson, “The Geographical Orientation of Paul’s Missionary Interests”, *JBL* 69, 1950, pp. 341–344.

⁷¹ Para intentos de presentar un registro coherente acerca de la actividad de Pablo sin la ayuda de Hechos ver J. Knox, *Chapters in a Life of Paul*, Nueva York, 1950; G. Lüdemann, *Paul, Apostle to the Gentiles: Studies in Chronology*, trad. ing., Londres, 1984.

¹ El sujeto de “escribí” (εποησαμην) es el mismo que el “mí” de “me pareció bien a mí” (εδοξε καμοι) de Lc. 1:3, y muy probablemente está incluido en el «nosotros» de las secciones en plural en Hechos (cf. p. 28). ver H. J. Cadbury, “‘Wé’ and ‘I’ Passages in Luke-Acts”, *NTS* 3, 1956–1957, pp. 128–132.

- 2 *hasta el día en que fue arrebatado, después que hubo dado su mandamiento por medio del Espíritu Santo a los apóstoles que había elegido.*²
- 3 *Fue a ellos que se presentó vivo después de su pasión mediante muchas señales convincentes; se les apareció durante un período de cuarenta días y les habló acerca del reino de Dios.*

1–2 Teófilo, a quien está dedicado aquí el segundo volumen de la historia de Lucas, se menciona de modo similar al comienzo del primer volumen, donde recibe el título de “excelentísimo” (Lc. 1:3). Ha habido mucha especulación dudosa acerca de él. Algunos han llegado a sugerir que no era ningún individuo en particular, sino que el nombre Teófilo —“amado por Dios”— se utiliza aquí para designar al “lector cristiano”. El uso del título honorífico “excelentísimo” hace que esto sea improbable. No podemos estar seguros, sin embargo, si el título “excelentísimo” se aplica a Teófilo en sentido técnico, indicando su rango, o si se le otorga a modo de cortesía.³ Tampoco se gana mucho señalando la omisión del título en Hechos, como cuando se sugiere que Teófilo se hizo cristiano después de recibir el “primer volumen” y, por lo tanto, ya no esperaba títulos mundanos de rango o de honor de parte de otro cristiano.

Otra sugerencia es que el nombre Teófilo oculta la identidad de alguna persona muy conocida, tal como Tito Flavio Clemente, primo del emperador Domiciano.⁴ Esto también es improbable: Teófilo era un nombre personal sumamente corriente, atestiguado desde el siglo III a.C. A pesar del motivo claramente apologético de la historia de Lucas, es igualmente improbable que Teófilo fuera el abogado nombrado para la defensa de Pablo en la presentación de su apelación al César.⁵ Es muy probable que Teófilo fuera un miembro representativo de las personas inteligentes de clase media en Roma a quienes Lucas deseaba ganar para que tuvieran una opinión menos prejuiciosa y más favorable hacia el cristianismo que la que era corriente entre ellas. Lo cierto en cuanto al prólogo

² El Texto Occidental original del v. 2 probablemente decía: “Hasta el día en que él por el Espíritu Santo dio su mandamiento a los apóstoles que había elegido, y les mandó que predicasen el evangelio.” La omisión del “fue arrebatado” (gr. ἀνελημφθη) es digna de notarse, porque las palabras correspondientes en Lc. 24:51, “y fue llevado arriba al cielo” (gr. καὶ ἀνέφερετο εἰς τὸν οὐρανὸν), faltan en el Texto Occidental (están entre esas frases al final de Lucas, que Westcott y Hort señalaron como “no interpolaciones occidentales”).

³ El gr. κρατιστος designaría a un miembro del orden ecuestre romano (representando al lat. *egregius*); también puede ser un título de cortesía (correspondiente al lat. *optimus*). Cf. las apariciones posteriores de esta palabra en Hechos, donde se trata de un título de cortesía que se les da a los gobernadores romanos de Judea: Félix (23:26; 24:3) y Festo (26:25).

⁴ Cf. B. H. Streeter, *The Four Gospels*, Londres, 1924, pp. 534–539.

⁵ Cf. C. A. Heumann, “Dissertatio de Theophilo, cui Lucas historiam sacram inscripsit”, *Bibliotheca Historico-Philologico-Theologica*, Cl. 4, Amsterdam, 1721, pp. 483–505; M. V. Aberle, “Exegetische Studien. 1. Ueber den Zweck der Apostelgeschichte”, *TQ* 37, 1955, pp. 173–236; D. Plooi, “The Work of St. Luke: A Historical Apology for Pauline Preaching before the Roman Court”, *Exp.* 8, 8, 1914, pp. 511–523; “Again: The Work of St. Luke”, *Exp.* 8, 13, 1917, pp. 108–124; J. I. Still, *St. Paul on Trial*, Londres, 1923, pp. 84–98. Más generalmente, G. S. Duncan sugiere que la narración de Lucas estaba “destinada a proveer información que se esperaba alcanzaría a aquellos que habrían de decidir el destino del apóstol en Roma (*St. Paul’s Ephesian Ministry*, Londres, 1929, p. 97).

del primer volumen de Lucas (que sirve también como prólogo para las dos partes de la obra) es que Teófilo ya había aprendido algo acerca del origen y el desarrollo del cristianismo, y que el objeto de Lucas era ponerlo en posesión de información más precisa que la que ya tenía.⁶

Tales dedicatorias eran corrientes en los círculos literarios contemporáneos. Por ejemplo, Josefo dedicó sus *Antigüedades judías*, su *Autobiografía* y sus dos volúmenes *Contra Apión* a un mecenas llamado Epafrodito. Al comienzo de su primer volumen *Contra Apión*, se dirige a él como “Epafrodito, el más excelente de los hombres”;⁷ además, comienza el segundo volumen de la misma obra con las palabras: “Por medio del volumen anterior, mi muy honorable Epafrodito,⁸ he demostrado nuestra antigüedad.” Estas palabras de apertura son notablemente similares a las del segundo volumen de Lucas.

Lucas comienza con una breve referencia a su volumen anterior⁹ como relato de “todo lo que Jesús comenzó a hacer y enseñar hasta el día en que fue arrebatado” o, si seguimos el Texto Occidental, “hasta el día en que, por el Espíritu Santo, comisionó a los apóstoles que había elegido, y les encargó que proclamasen el evangelio”. Esto resume exactamente la esfera que abarca el Evangelio de Lucas desde 4:1 en adelante: la comisión de los apóstoles se registra en Lucas 24:44–49. La implicación de las palabras de Lucas es que su segundo volumen será un relato de lo que Jesús *siguió*¹⁰ haciendo y enseñando después de su ascensión, ya no más en presencia visible sobre la tierra sino por su Espíritu en sus seguidores. La expresión “hacer y enseñar” resume muy bien el doble contenido de todos los evangelios canónicos: todos registran *la obra y las palabras de Jesús* (para citar el título de una de las presentaciones de su contenido).¹¹

⁶ Acerca de la significación de Lc. 1:1–4 cf. H. J. Cadbury, “Commentary on the Preface of Luke”, *Beginnings* II, pp. 489–510; N. B. Stonehouse, *The Witness of Luke to Christ*, Londres, 1951, pp. 24–45; I. H. Marshall, *The Gospel of Luke*, Grand Rapids/ Exeter, 1978, pp. 39–44; L. C. A. Alexander, “Luke’s Preface in the Context of Greek Preface-Writing”, *NovT* 28, 1986, pp. 48–74. Ver pp. 26ss. más arriba.

⁷ κρατιστε ανδρων Επαφροδιτε (Ap. 1.1)

⁸ τιμιωτατε μοι Επαφροδιτε (Ap. 2.1)

⁹ La palabra “anterior” en el v. 1 corresponde al gr. *πρωτος*, que significa literalmente “primero”. W. M. Ramsay fuerza aquí el énfasis clásico de *πρωτος* y concluye que Lucas tenía en mente una obra en tres volúmenes (*St. Paul the Traveller and the Roman Citizen*, Londres,¹⁴ 1920, pp. 27s., 309). Cf. T. Zahn, *Die Apostelgeschichte des Lucas I*, Leipzig/Erlangen,³ 1922, pp. 16–18. Más recientemente algunos eruditos han entendido que las epístolas pastorales constituyen la tercera parte de la obra de Lucas; cf. S. G. Wilson, *Luke and the Pastoral Epistles*, Londres, 1979; J. D. Quinn, “The Last Volume of Luke: The Relation of Luke-Acts to the Pastoral Epistles”, *Perspectives on Luke-Acts*, C. H. Talbert, ed., Edimburgo, 1978, pp. 62–75. Pero en el gr. helenístico *πρωτερος*, que estrictamente significa el “primero” (anterior) de dos, fue generalmente desplazada por *πρωτος*. Lucas nunca utiliza *πρωτερος*, y aparece muy raramente en los papiros en vernáculo.

¹⁰ Esto implica que el verbo “comenzó” en el v. 1 tiene un cierto énfasis y no debe considerarse meramente como un auxiliar semitizante.

¹¹ A. M. Hunter, *The Work and Words of Jesus*, Londres, 1950, ²1973.

Fue “por medio del Espíritu Santo” que Jesús dio su encargo a sus apóstoles como despedida. Casi invariablemente¹² Lucas limita la designación de “apóstoles” a los doce hombres a quienes Jesús eligió en una etapa temprana de su ministerio (Lc. 6:13–16), con la excepción de que Matías reemplazó a Judas Iscariote (como se nos dice más adelante en este capítulo). Su encargo los convirtió en los principales heraldos de las buenas nuevas que había traído. La extensión de las buenas nuevas en el poder del Espíritu es el tema de Hechos. Cuando fue bautizado, Jesús había sido “ungido” con el Espíritu Santo y con poder (10:38) y, más recientemente, en las palabras de Pablo, había sido “designado Hijo de Dios con poder, según el Espíritu de santidad, por su resurrección de entre los muertos” (Ro. 1:4). En el relato joanino de la comisión encargada a los discípulos por el Cristo resucitado, Jesús indicó el poder por el cual iban a llevar a cabo su comisión cuando “sopló aliento” en ellos y dijo: “Reciban el Espíritu Santo” (Jn. 20:22).¹³ Lucas deja en claro que es por el poder de aquel mismo Espíritu que se llevaron a cabo todos los hechos apostólicos que va a narrar, tanto que algunos han sugerido, como título teológicamente más apropiado para este segundo volumen, *Los Hechos del Espíritu Santo*.¹⁴

3 Durante un período de cuarenta días entre su resurrección y ascensión, Jesús se apareció a intervalos a sus apóstoles y a otros seguidores de un modo que no podía dejar dudas en sus mentes de que él realmente estaba vivo otra vez, levantado de entre los muertos. La lista más antigua y más completa de estas apariciones es la que proporciona Pablo en 1 Corintios. 15:5–7, aunque los relatos en los Evangelios indican que aun la lista de Pablo no es exhaustiva. En las dos partes de la obra de Lucas las apariciones después de la resurrección se limitan a Jerusalén y sus alrededores.¹⁵

¿Qué les enseñó Jesús durante esos días? Muchas escuelas gnósticas, que florecieron en el siglo I y más tarde, afirmaban que les dio ciertas enseñanzas esotéricas, no registradas en la literatura canónica de la Iglesia Católica, de las cuales ellos mismos eran ahora los custodios e intérpretes. Dentro de las fronteras de la ortodoxia cristiana hubo

¹² Para una excepción ver 14:4, 14, con comentarios.

¹³ Gr. *ἐνεφυσήσεν*, el mismo verbo que se utiliza en Gn. 2:7 en la LXX acerca del soplo del Creador, en las fosas nasales de Adán dándole el aliento de vida (cf. también Ez. 37:9). La relación de la insuflación (como se la llama a la acción de Cristo en Jn. 20:22) con el derramamiento del Espíritu registrado en Hch. 2:1–4 es una interesante cuestión crítica y teológica. Resulta un punto pertinente que Lucas parece pensar, generalmente, que el Espíritu viene con manifestaciones externas de poder, mientras que el incidente registrado por Juan no se caracteriza por ninguno de los fenómenos visibles y audibles experimentados en el día de Pentecostés. “Lo que Juan registra no es mero anticipo de Pentecostés sino una dádiva real del Espíritu para el propósito especificado. El derramamiento pentecostal del Espíritu fue más público, y comprendía el nacimiento de la comunidad habitada por el Espíritu, la iglesia de la nueva era” (F. F. Bruce, *The Gospel of John*, Grand Rapids/Basingstoke, 1983, p. 397).

¹⁴ Cf. J. A. Bengel, *Gnomon Novi Testamenti* (Tubinga, 1742), Londres, ³1862, p. 389, sobre Hch. 1:1 (los hechos del Espíritu Santo más que los de los apóstoles, así como el primer volumen contiene los hechos de Jesucristo); A. T. Pierson, *The Acts of the Holy Spirit*, Londres, ²1913.

¹⁵ Ver H. von Campenhausen, *Tradition and Life in the Church*, trad. ing., Londres, 1968, pp. 42–89; también S. H. Hooke, *The Resurrection of Jesus*, Londres, 1967; R. H. Fuller, *The Formation of the Resurrection Narratives*, Londres, 1971; J. W. Wenham, *Easter Enigma*, Exeter, 1984.

una línea de tradición que lo representaba dándoles a los apóstoles instrucciones acerca del orden eclesiástico.¹⁶ Pero Lucas declara que continuó instruyéndolos sobre los mismos temas que habían formado el tema de su enseñanza antes de su pasión, asuntos relacionados con el reino de Dios.

Desde los tiempos más primitivos en Israel, Dios fue reconocido como rey (cf. Ex. 15:18). Su reinado es universal (Sal. 103:19), pero se manifiesta más claramente allí donde hombres y mujeres lo reconocen en la práctica, cumpliendo su voluntad. En tiempos veterotestamentarios su reinado se manifestó en forma especial sobre la tierra en la nación de Israel; a esta nación hizo conocer su voluntad y la llamó a una relación pactual consigo mismo (cf. Sal. 147:20). Cuando en Israel se levantaron reyes humanos, fueron considerados vicerregentes del Rey divino, que representaban su soberanía en la tierra. Con la caída de la monarquía y el fin de la independencia nacional, surgió una nueva concepción del reino de Dios destinado a ser revelado en la tierra en su plenitud en fecha posterior (cf. Dn. 2:44; 7:13s.). Es a la luz de esta última concepción que debemos entender las enseñanzas neotestamentarias acerca del reino de Dios. Jesús inaugura el reino, que se “acercó” con la inauguración de su ministerio público (cf. Mr. 1:14s). y fue liberado con poder por su muerte y exaltación (cf. Mr. 9:1). Las cosas relacionadas con el reino de Dios que constituyen el tema de su enseñanza posterior a la resurrección, al comienzo de Hechos, son idénticas a “las cosas relacionadas con el Señor Jesucristo” que constituyen el tema de la enseñanza de Pablo en Roma al final del libro (28:31). Cuando contaban la historia de Jesús, los apóstoles proclamaban las buenas nuevas del reino de Dios, las mismas buenas nuevas que el mismo Jesús había anunciado antes, pero ahora con un cumplimiento efectivo a través de los actos salvíficos de su pasión y triunfo. Puede concluirse razonablemente que la enseñanza acerca del reino de Dios dada a los apóstoles durante los cuarenta días tenía como fin aclararles la relación de estos actos salvíficos con el mensaje del reino.

Lucas provee un ejemplo de esta enseñanza hacia el final de su Evangelio, donde muestra al Señor resucitado abriendo la mente de sus discípulos para que entiendan las Escrituras: “Así está escrito, que el Cristo debía padecer y al tercer día resucitar de los muertos, y que debía predicarse en su nombre el arrepentimiento y el perdón de pecados a todas las naciones, comenzando desde Jerusalén” (Lc. 24:45–47). “El reino de Dios se concibe como algo que se hace presente en los hechos de la vida, muerte y resurrección de Jesús, y proclamar estos hechos, en su marco apropiado, es predicar el evangelio del reino de Dios.”¹⁷ Estas palabras de C. H. Dodd pueden adoptarse con una aclaración:

¹⁶ El título completo del manual de principios del siglo II llamado la *Didajé* (“La enseñanza del Señor a través de los doce apóstoles a los gentiles”) tiene algunas de tales implicaciones. El manual siríaco del siglo IV, *El testamento de nuestro Señor*, afirma explícitamente incluir las indicaciones del propio Jesús sobre el orden en la iglesia, dadas a los apóstoles antes de su ascensión. La obra copta llamada *Pistis Sofia*, producto del gnosticismo valentiniano, sostiene que registra revelaciones hechas por Jesús a sus discípulos once años después de su resurrección, y no en un período de sólo cuarenta días.

¹⁷ C. H. Dodd, *La predicación apostólica y sus desarrollos*, Madrid, 1972, p. 27. Dodd creía que la enseñanza de Jesús y la predicación apostólica primitiva presentaban una escatología completamente “realizada”; cf. también su *Las parábolas del reino*, Madrid, 1974; *The Coming of Christ*, Cambridge, 1952.

Cuando los apóstoles proclamaban las buenas nuevas, no se detenían sólo en la resurrección y exaltación de Cristo, sino que continuaban hablando de otro acontecimiento más que consumaría la serie salvífica. Pedro relató a la familia de Cornelio la forma en que Cristo había encargado a sus apóstoles “que predicaran al pueblo y testificaran que él es el que ha sido ordenado por Dios como juez de vivos y muertos” (10:42). Pablo les dijo a los areopagitas en Atenas que Dios “ha establecido un día en el cual va a juzgar al mundo en justicia, por un varón al cual ha designado, y de esto ha dado una garantía a todos, levantándolo de los muertos” (17:31). Este juicio del mundo coincide, en la predicación apostólica, con la *parusía* de Cristo, la manifestación perfecta y final del reino divino, cuando toda rodilla se inclinará ante su nombre y toda lengua lo confesará como Señor (Fil. 2:10s)., cuando la voluntad de Dios se haga en la tierra como se hace en el cielo (Mt. 6:10). En la primera venida de Cristo la era futura invadió esta era presente; en su venida en gloria la era futura habrá reemplazado esta era presente.¹⁸ Entre las dos venidas, las dos eras se superponen parcialmente; el pueblo de Cristo vive temporariamente en esta época presente mientras que espiritualmente pertenece al reino celestial y disfruta con anticipación de la vida de la era venidera. La escatología bíblica es algo que se ha cumplido o “realizado” ampliamente, pero no totalmente; falta un elemento futuro, que se hará presente en la *parusía*. Un relato equilibrado de la presentación que hace el Nuevo Testamento del reino de Dios requiere que se le preste la debida consideración a este elemento futuro tanto como a aquellos que ya han sucedido.¹⁹

B. LA COMISIÓN DE LOS APÓSTOLES (1:4–8)

- 4 *Cuando estaba comiendo con ellos*²⁰ *les mandó que no se fueran de Jerusalén sino que esperasen lo que el Padre había prometido. “En cuanto a esto —dijo— ustedes me han oído hablar.*
- 5 *Porque Juan ciertamente bautizó con agua, mas ustedes serán bautizados con el Espíritu Santo dentro de pocos días.”*
- 6 *Cuando se hubieron reunido, por lo tanto, le hicieron esta pregunta: “¿Es este el*

¹⁸ O. Cullmann sugiere que el segundo advenimiento tiene relación con “el acontecimiento de Cristo en el punto central” de la historia, comparable al que tienen las celebraciones del día de la victoria con la batalla decisiva en una guerra (*Cristo y el tiempo*, Barcelona, 1967, pp. 121–124).

¹⁹ Sobre este tema ver (*inter alia*) R. Otto, *The Kingdom of God and the Son of Man*, trad. ing., Londres, 1943; G. Vos, *The Kingdom and the Church*, Grand Rapids, ²1951; H. N. Ridderbos, *La venida del Reino*, vols. I y II, Buenos Aires, 1985; R. Schnackenburg, *God’s Rule and Kingdom*, trad. ing., Edimburgo/Londres, 1963; G. Lundström, *The Kingdom of God in the Teaching of Jesus*, trad. ing., Edimburgo, 1963; N. Perrin, *The Kingdom of God in the Teaching of Jesús*, Londres, 1963; G. E. Ladd, *The Presence of the Future*, Grand Rapids, 1974; J. Gray, *The Biblical Doctrine of the Reign of God*, Edimburgo, 1979; B. D. Chilton, ed., *The Kingdom of God in the Teaching of Jesus*, Londres, 1985; G. R. Beasley-Murray, *Jesus and the Kingdom of God*, Grand Rapids/Exeter, 1986.

²⁰ Gr. συναλιζομενος, literalmente “comiendo sal (αλς) con” (las versiones Latina, Siríaca y Coptica Boháirica atestiguan este sentido). Menos probable, es la ortografía popular de συναλιζομενος, “hospedándose con”.

tiempo, Señor, cuando estás a punto de restaurar el reino de Israel?”

7 “No les toca a ustedes —respondió— aprender²¹ acerca de tiempos o sazones que el Padre ha reservado bajo su propio control.²²

8 Pero recibirán poder cuando haya venido sobre ustedes el Espíritu Santo, y ustedes serán mis testigos en Jerusalén, y en toda Judea y Samaria, y hasta lo último de la tierra.”

4 El hecho de que el Cristo resucitado comiera en la presencia de sus discípulos cuando se les apareció se afirma explícitamente en Lucas 24:42s. (cf. Hch. 10:41). Resulta claro que su cuerpo resucitado no tenía necesidad de comida o bebida material para su sustento. Pero puede que Lucas indique que tomó comida en compañía de sus discípulos, no por alguna necesidad personal propia, sino a fin de convencerlos de que estaba realmente presente con ellos y no estaban viendo un fantasma. También puede haber una insinuación de que lo que compartió con ellos fue una comida eucarística, una señal de que la nueva era había amanecido, comparable con su autorrevelación en Emaús, “en el partimiento del pan” (Lc. 24:30s., 35).²³

En el curso de estas apariciones ya resucitado, Jesús instruyó a los apóstoles para que no se alejaran de Jerusalén hasta que el Padre hubiese cumplido su promesa y fuesen “investidos de poder desde lo alto” (para citar de la narración paralela en Lc. 24:49). Ya les había dicho, les recordó, acerca de este don prometido. Si nos preguntamos cuándo y dónde les había hablado acerca de esto, el cuarto evangelista nos dará una respuesta: en la noche de la traición, en el aposento alto en Jerusalén, después de haber celebrado juntos la última cena, antes de salir de la casa para cruzar el valle del Cedrón y pasar las horas que quedaban en la ladera del Monte de los Olivos. Por cierto que no tenemos relato alguno de una referencia previa de parte de Jesús al Espíritu prometido que se adecuó tan bien a la alusión presente como los conocidos cinco pasajes de Juan 14–16. Y resulta particularmente notable “que el énfasis de estos cinco pasajes es precisamente el que sirve de base a la concepción del Espíritu en Hechos 1–15”.²⁴

5 Esta promesa, más aún, fue prefigurada por el ministerio de Juan el Bautista.²⁵ A

²¹ La lectura accidental original era probablemente “nadie puede aprender” (οὐδεὶς δύναται γινῶναι); cf. T. Zahn, *Die Urausgabe der Apostelgeschichte*, Leipzig, 1916, p. 241.

²² O “que el Padre ha fijado con su propia autoridad” (cf. 17:26 en cuanto a una idea similar).

²³ Ver I. H. Marshall, *The Gospel of Luke*, pp. 898, 903; *Last Supper and Lord's Supper*, Exeter, 1980, pp. 124–126.

²⁴ W. F. Lofthouse, “The Holy Spirit in the Acts and the Fourth Gospel”, *ExT* 52, 1940–1941, p. 336. Los cinco pasajes son Jn. 14:15–17, 26; 15:26s.; 16:7–10, 12–15 (ver W. F. Howard, *The Fourth Gospel in Recent Criticism and Interpretation*, Londres, 1955, pp. 226s.; *Christianity according to St. John*, Londres, 1943, pp. 71–80). En cuanto a los antecedentes lucanos, además de la profecía de Juan en Lc. 3:16, está la promesa de Jesús en Lc. 11:13.

²⁵ A Juan nunca se lo llama “el Bautista” o “el Bautizador” en Hechos (cf. 1:22; 10:37; 11:16; 13:24s.; 18:25; 19:3s.).

aquellos que acudían a Juan para recibir el bautismo de arrepentimiento les había dicho: “Yo los bautizo con agua, pero aquel que es más poderoso que yo ... los bautizará con el Espíritu Santo”²⁶ (Lc. 3:16 par. Mr. 1:8). El tiempo ya estaba acercándose, dijo Jesús, cuando estas palabras de Juan se cumplirían: “Ustedes serán bautizados con el Espíritu Santo dentro pocos días”. De acuerdo con la profecía veterotestamentaria, los días del cumplimiento iban a estar marcados por un amplio derramamiento del Espíritu de Dios,²⁷ y el bautismo de Juan en agua no sólo preparaba a sus oyentes arrepentidos para el juicio venidero sino que también apuntaba hacia aquel bautismo espiritual del cual habían hablado los profetas.

6 Estos asuntos habían sido objeto de conversación entre el Señor resucitado y sus discípulos de tiempo en tiempo durante los cuarenta días. La fórmula de transición al comienzo del v. 6²⁸ sugiere que Lucas se remite ahora a la última conversación de todas, que corresponde a la aparición del Señor resucitado inmediatamente antes de su ascensión.

Evidentemente los apóstoles mantenían su interés en la esperanza de ver el reino de Dios realizado en la restauración de la independencia nacional de Israel. En fecha temprana los había cautivado el pensamiento de que en ese orden restaurado ellos mismos ocuparían posiciones de autoridad (cf. Mr. 10:35–45; Lc. 22:24–27). Así que ahora, al oír a su Maestro hablar acerca del venidero don del Espíritu, la señal de la nueva era, preguntaron si esta iba a ser la ocasión para restaurar la soberanía de Israel.

7 La respuesta de Jesús no adoptó la forma de un “no” categórico. Les dijo que las épocas del cumplimiento del propósito divino²⁹ eran asuntos que estaban dentro de la sola jurisdicción del Padre. De modo similar, les había asegurado en una ocasión que ni siquiera el Hijo sabía el día o la hora de su *parusía*; este conocimiento estaba reservado para el Padre solo (Mr. 13:32). Cualesquiera fuesen los propósitos propios que pudiera tener Dios para la nación de Israel, no eran asuntos que concernían a los mensajeros de Cristo. El reino de Dios que ellos habían sido comisionados a proclamar era las buenas nuevas de la gracia de Dios en Cristo. Esta pregunta parece haber sido la última chispa de su ardiente expectativa anterior de la inminente instauración de una teocracia de la que ellos mismos serían los principales ejecutivos. De allí en más se dedicaron a la proclamación del reino espiritual de Dios y su servicio, reino al que los hombres y las

²⁶ Lc. 3:16 añade “y con fuego” (así también Mt. 3:11), produciendo lo que comúnmente se ha considerado una combinación del “con el Espíritu Santo” de Marcos con la lectura “con fuego” de Q. Para la idea del fuego cf. 2:3. Justino Mártir registra una tradición de que, cuando Jesús fue bautizado, “un fuego se encendió en el Jordán” (*Diálogo con Trifón* 88.3).

²⁷ Cf. Jl. 2:28–32, citado en Hch. 2:17–21.

²⁸ οἱ μὲν οὖν ... (Lucas utiliza μὲν οὖν, con fuerza de síntesis: “Así que entonces”).

²⁹ Si hay una distinción entre “tiempos” (χρονοί) y “sazones” (καιροί), los “tiempos” denotarían el intervalo entre la consumación del reino de Dios, y las “sazones”, los eventos críticos que acompañan su establecimiento. Pero probablemente aquí, “como en otros casos de paronomasia, la combinación se ha vuelto estereotipada y la distinción original entre las palabras se ha perdido” (Lake-Cadbury, *Beginnings* I.4, p. 8). Cf. 1 Ts. 5:1; Tit. 1:2s. ver J. Barr, *Biblical Words for Time*, SBT 33, Londres, 1962.

mujeres entran por el arrepentimiento y la fe, y en el cual el honor principal corresponde a aquellos que siguen más fielmente a su Señor en el camino de la obediencia, el servicio y el sufrimiento.

8 En lugar del poder político que una vez fuera el objeto de sus ambiciones, un poder mucho más grande y noble sería de ellos. Cuando viniera sobre ellos el Espíritu Santo, les aseguró Jesús, serían investidos de poder celestial, ese poder por el cual, en su oportunidad, llevaron a cabo sus poderosas obras y se hizo efectiva su predicación. Así como Jesús había sido ungido en su bautismo con el Espíritu Santo y con poder, así sus seguidores ahora iban a ser ungidos de modo similar y capacitados para llevar a cabo su obra.³⁰ Esta obra iba a ser la de dar testimonio, tema prominente en la predicación apostólica en todo el libro de Hechos.³¹ Un profeta del Antiguo Testamento había llamado al pueblo de Israel a ser testigo en el mundo (Is. 43:10; 44:8); Jesús, el siervo perfecto del Señor, retomó la tarea que Israel no había cumplido y la compartió con sus discípulos. La relación estrecha entre el llamado de Dios a Israel, “ustedes son mis testigos”, y la comisión del Señor resucitado a sus apóstoles, “ustedes serán mis testigos”, puede apreciarse mejor si consideramos las implicancias de la cita que hace Pablo de Isaías 49:6 en Hechos 13:47.³² Allí se habla de los heraldos del evangelio como una luz para los gentiles, que lleva la salvación de Dios “hasta lo último de la tierra”; aquí “lo último de la tierra”, y nada menos que eso, debe ser el límite del testimonio apostólico.

En Hechos no encontramos una sucesión apostólica en el sentido eclesiástico, ni una sucesión de tradición ortodoxa, sino “una sucesión de testimonio acerca de Cristo, un testimonio apostólico *en* Jerusalén a los autodenominados líderes de Israel hasta que finalmente lo rechazaron, y un testimonio apostólico *desde* Jerusalén a la Roma y el mundo gentil de la época del propio Lucas.”³³

Amenudo se ha señalado que los términos geográficos del v. 8 proveen una suerte de “índice temático” de Hechos. “Ustedes serán mis testigos” puede considerarse un anuncio del tema del libro; “en Jerusalén” cubre los primeros siete capítulos, “en toda Judea y Samaria” cubre 8:1 a 11:18, y lo que resta del libro rastrea el progreso del evangelio fuera de las fronteras de la Tierra Santa hasta que por fin llega a Roma.³⁴

³⁰ Los apóstoles ya habían recibido (según parece) el bautismo de Juan; el prometido bautismo con el Espíritu Santo completaría para ellos, según su medida, el ungimiento con el Espíritu Santo y poder que el mismo Jesús experimentó en ocasión de su bautismo en el Jordán (cf. 10:38). El fue ungido entonces como el Siervo elegido de Dios; pronto ellos serían ungidos para compartir el ministerio del Siervo, llevando la salvación de Dios por todo el mundo.

³¹ Cf. 1:22; 2:32; 3:15; 5:32; 10:39, 41; 13:31, etc.

³² Ver pp. 315–316.

³³ G. W. H. Lampe, *St. Luke and the Church of Jerusalem*, Londres, 1969, p. 27.

³⁴ Se ha sugerido que “lo último de la tierra” aquí es una referencia directa a Roma, como en *S. Sal.* 8:16, donde Dios envía a Pompeyo contra el pueblo desobediente de Jerusalén “desde lo último de la tierra” (ἀπ’ ἐσχάτου τῆς γῆς), es decir, desde Roma. Pero el sentido de la frase no necesita ser tan limitado en este contexto.

C. LA ASCENSIÓN (1:9–11)

- 9 *Habiendo dicho esto fue arrebatado, mientras ellos miraban, y una nube lo quitó de su vista.*
- 10 *Mientras se iba, ellos permanecieron mirando hacia el cielo, cuando de pronto dos hombres con vestiduras blancas se pararon al lado de ellos.*
- 11 *“Hombres de Galilea —dijeron— ¿por qué se quedan mirando hacia el cielo? Este Jesús, que ha sido arrebatado de ustedes y llevado al cielo, vendrá del mismo modo como lo han visto irse al cielo.”*

9 Cuando el Señor les había aclarado suficientemente su comisión, desapareció de su vista, y ya no les fueron concedidas más apariciones posteriores a la resurrección, de la clase que habían experimentado en varias ocasiones durante los últimos cuarenta días.

La mención que hace Lucas de este período de cuarenta días es la que se ha tomado como base para la disposición en el calendario cristiano por la cual el día de ascensión cae en el día cuadragésimo después de pascua. En el testimonio apostólico la resurrección y la ascensión de Jesús parecen formar un solo movimiento continuo, y las dos juntas constituyen su exaltación. Pero su exaltación no se pospuso hasta el cuadragésimo día después de su triunfo sobre la muerte. La ascensión registrada aquí no fue la primera ocasión en que desapareció de la vista de sus acompañantes después de su resurrección. Lo hizo luego de haberse dado a conocer al partir el pan con los dos discípulos con los que caminó a Emaús (Lc. 24:31). Tampoco se propone que supongamos que los intervalos entre sus apariciones después de resucitado durante los cuarenta días los pasó en algún estado intermedio, limitado a la tierra. Las apariciones posteriores a la resurrección, en las cuales se acomodó a la condición temporal de la vida de los discípulos, hasta llegar a comer con ellos, constituían visitas desde ese orden eterno al cual ahora pertenecía su “cuerpo de gloria”. Lo que sucedió en el cuadragésimo día fue que esta serie de visitas llegó a su fin con una escena que puso de manifiesto para los discípulos la gloria celestial de su Maestro.

Esta no fue la primera ocasión en la que algunos de ellos, por lo menos, pudieron comprobar su gloria celestial de manera parecida. Las palabras “una nube lo recibió retirándolo de su vista” tienen reminiscencias de aquellas con las cuales finaliza el incidente de la transfiguración en los evangelios: “Vino una nube y les hizo sombra ... y salió una voz de la nube diciendo: ‘Este es mi Hijo, mi Elegido; ¡escúchenlo!’ Y cuando la voz hubo hablado, Jesús fue hallado solo” (Lc. 9:34–36).³⁵ Tienen reminiscencias, también, del lenguaje del propio Jesús acerca de la *parusía* del Hijo del Hombre: “Que viene en nubes con gran poder y gloria” (Mr. 13:26); “ viniendo con las nubes del cielo” (Mr. 14:62).³⁶ La transfiguración, la ascensión (como está descrita aquí) y la *parusía* son

³⁵ ver G. H. Boobyer, *St. Mark and the Transfiguration Story*, Edimburgo, 1942; H. Riesenfeld, *Jésus transfiguré*, Upsala, 1947; A. M. Ramsey, *The Glory of God and the Transfiguration of Christ*, Londres, 1949.

³⁶ ver N. B. Stonehouse, *The Witness of Matthew and Mark to Christ*, Grand Rapids, ²1958, pp. 238–243; J. A. T. Robinson, *Jesus and His Coming*, Londres, 1957, pp. 43–58.

tres manifestaciones sucesivas de la gloria divina de Jesús.³⁷ La nube, en cada caso, debe entenderse como la nube que envuelve la gloria de Dios (la *sejiná*), la nube que, posada sobre el tabernáculo mosaico y llenando el templo de Salomón, constituía la señal visible para Israel de que la gloria divina había hecho su residencia allí (Ex. 40:34; 1 R. 8:10s.) Así que, en el último momento en que los apóstoles vieron a su Señor con la visión externa, les fue concedida “una teofanía: Jesús envuelto en la nube de la presencia divina”.³⁸

10 No hay necesidad de alarmarse con sugerencias de que la historia de la ascensión está ligada a una concepción precopernicana del universo, y que aquella es, por lo tanto, tan obsoleta como esta última. Cualquiera que abandona la superficie de la tierra da la impresión, a los espectadores, de que está ascendiendo, y así, cuando la nube envolvió a su Señor, sus discípulos se quedaron “mirando hacia el cielo” mientras desaparecía. Algunos de ellos, quizás, recordando una experiencia anterior, esperaban que la nube se disolviera y que Jesús estuviera todavía con ellos, como en el monte de la transfiguración. En lugar de ello, de pronto advirtieron a dos hombres con vestiduras blancas parados allí cerca. Lucas quiere que sus lectores entiendan que estos hombres eran mensajeros angelicales, como los dos hombres que se les aparecieron a las mujeres en la tumba vacía de Jesús “con vestiduras resplandecientes” (Lc. 24:4).³⁹ En ambas instancias, el hecho de que fueran dos sugiere que se los ve como testigos, siendo dos el número mínimo para los que testifican (Dt. 19:15). En la primera ocasión los dos hombres dieron testimonio de la resurrección de Jesús; aquí dan testimonio de su *parusía* venidera.

11 Es inútil que se queden mirando al cielo, dijeron los visitantes celestiales. “Este Jesús” había de volver del mismo modo en que se fue. Desde la perspectiva de Lucas, esta promesa iba a cumplirse, ciertamente, aunque no inmediatamente. Los discípulos habían visto a Jesús yéndose en poder y gloria; en poder y gloria regresaría. Pero transcurriría un intervalo entre su exaltación y su *parusía*, y en él la presencia del Espíritu mantendría a su pueblo en unión viva con su Señor resucitado y glorificado, el que regresaría.⁴⁰

Cristo ha ascendido, pero su presencia y energía perdurables llenan todo el libro de Hechos, y toda la historia posterior de su pueblo sobre la tierra. Su exaltación “a la diestra

³⁷ Cf. Ap. 1:7

³⁸ A. M. Ramsey, “What was the Ascension?”, *Studiorum Novi Testamenti Societas, Bulletin* 2, Oxford, 1951, p. 49. Ver también J. Denney, *HDB* I, Edimburgo, 1898, pp. 161s. (s.v. “Ascension”); J. H. Bernard, *ERE* II, Edimburgo, 1909, pp. 151–157 (s.v. “Assumption and Ascension”); P. Benoit, “The Ascension”, 1949, trad. ing., *Jesus and the Gospel*, I, Nueva York, 1973, pp. 209–253; B. M. Metzger, “The Ascension of Jesús Christ”, *Historical and Literary Studies*, Leiden/Grand Rapids, 1968, pp. 77–87.

³⁹ Cf. Mr. 16:5 par. Mt. 28:3; Jn. 20:12. Las propias vestiduras de Jesús cuando fue transfigurado se volvieron “blanco deslumbrante” (Lc. 9:29); “resplandecientes, intensamente blancas” (Mr. 9:3).

⁴⁰ Pablo ha desarrollado mayormente este aspecto del ministerio del Espíritu: el Espíritu es también el “sello”, las “primicias” o la “garantía” (gr. *ἀρραβών*) de la venidera herencia de gloria de los creyentes (Ro. 8:23; 2 Co. 1:22; 5:5; Ef. 1:14; 4:30).

de Dios”⁴¹ significa que está presente con su pueblo en la tierra en forma mucho más eficaz, “siempre, hasta el fin de la era” (Mt. 28:20). Como lo expresa Efesios 4:10, él “ascendió muy por encima de todos los cielos, a fin de que llenase todas las cosas”.

D. EN EL APOSENTO ALTO (1:12–14)

12 Entonces volvieron a Jerusalén desde el monte del Olivar,⁴² que está cerca de Jerusalén, a una distancia de viaje de un día de reposo.

13 Cuando entraron (en la ciudad), subieron al aposento alto donde se alojaban. Estaban Pedro, Juan, Jacobo y Andrés; Felipe y Tomás, Bartolomé y Mateo; Jacobo el hijo de Alfeo, Simón el celote, y Judas el hijo de Jacobo.

14 Todos estos juntos se entregaban continuamente a la oración, junto con algunas mujeres, incluida María la madre de Jesús, y sus hermanos.

12 El deber inmediato de los apóstoles era claro: debían esperar en Jerusalén hasta que viniera sobre ellos el poder celestial. Así que volvieron a la ciudad. El lugar en el cual su Maestro desapareció de su vista, nos dice Lucas, era el monte de los Olivos, al este de Jerusalén, “a una distancia de viaje de un día de reposo”. Se trataba de una distancia de cerca de un kilómetro, ingeniosamente deducida de la interpretación de Exodo 16:29 (“que nadie salga de su lugar en el séptimo día”) a la luz de Números 35:5 (donde se definen las tierras de pastoreo de los levitas con un radio de cerca de dos kilómetros desde cualquiera de las seis “ciudades de refugio”).⁴³ De acuerdo con Lucas 24:50, Jesús “los sacó fuera hasta Betania”; pero no hay certeza de que en ambos casos se trate de una referencia a la misma ocasión. Betania está situada en las laderas orientales del monte de los Olivos, a unos quince estadios (dos kilómetros y medio) de Jerusalén (cf. Jn. 11:18).

13 De regreso en Jerusalén, los apóstoles fueron al lugar donde se alojaba su grupo en la ciudad: el “aposento alto”. Es posible (aunque naturalmente no puede probarse) que fuera el cuarto donde Jesús había celebrado con ellos la cena de Pascua en la víspera de su ejecución; también puede haber sido la habitación donde se les apareció a algunos de ellos el día de Pascua (cf. Lc. 24:33, 36; Jn. 20:19, 26).⁴⁴ Como especulación resulta atractivo pensar que la casa que tenía este aposento alto era la casa de María, madre de Juan Marcos (cf. 12:12),⁴⁵ pero esto es todavía menos demostrable.

⁴¹ Acerca de esta expresión ver 2:33–35, con los comentarios.

⁴² Gr. ελαιων, “huerto de olivos”.

⁴³ Cf. Misná, *Sotah* 5.3. Las disposiciones generales para la observancia del día de reposo y sus límites se encuentran en los tratados de la Misná *Shabbat* y *Erubin*.

⁴⁴ Así T. Zahn, *Die Apostelgeschichte des Lucas*, p. 44; este autor argumenta que el artículo definido το delante de ὑπερῶον seguramente habría indicado a los lectores cristianos primitivos, un determinado aposento alto.

⁴⁵ Cf. *Ibid.*, pp. 387–390.

Lucas ofrece a continuación una lista de los apóstoles,⁴⁶ idéntica a la que se dio anteriormente en Lucas 6:14–16, salvo por unas pocas variaciones en el orden de los nombres y, por supuesto, la exclusión de Judas Iscariote. Las listas de los Doce en Marcos 3:16–19 y Mateo 10:2–4 difieren de las listas de Lucas principalmente al poner a Tadeo donde Lucas dice “Judas el hijo de Jacobo”. Por lo demás, aunque las listas varían considerablemente en el orden, los mismos apóstoles se mencionan juntos en cada uno de los tres grupos en que los tres escritores dividen a los Doce; y Pedro, Felipe y Jacobo hijo de Alfeo siempre aparecen primero, quinto y noveno, respectivamente. No hay razón suficiente para suponer que Jacobo hijo de Alfeo fuera consanguíneo de Jesús, o que el nombre Alfeo deba identificarse con Cleofas (Jn. 19:25).⁴⁷

Simón el celote, como se lo llama aquí y en Lucas 6:15, es llamado “Simón el cananista” en Marcos 3:18 (seguido por Mt. 10:4). “Cananista” representa la palabra hebrea o aramea correspondiente a “celote” (gr. *zelotes*). Esta palabra denotaría el temperamento celoso de Simón, pero el hecho de que Marcos conserva sin traducción el término semítico sugiere que se lo utiliza como término técnico, para denotar un miembro del partido de los celotes.⁴⁸ Los celotes constituían el ala militante del movimiento de independencia judío en el siglo I d.C.; ellos asumieron el liderazgo en la revuelta contra Roma en el 66 d.C. Aunque el nombre “celotes” (o su equivalente semítico) no está explícitamente atestiguado para ellos antes del 66 d.C.,⁴⁹ Josefo fecha su surgimiento en la revuelta anterior del 6 d.C., cuando Judas el Galileo se negó a reconocer el derecho del emperador romano a recibir tributo de Judea,⁵⁰ y describe su doctrina política como una “cuarta filosofía” entre los judíos (además de las “filosofías” de los fariseos, los saduceos y los esenios).⁵¹

Judas el hijo de Jacobo se identificaría razonablemente con “Judas no el Iscariote” de

⁴⁶ Ver la discusión de V. Taylor, “Los Doce y los apóstoles”, *Evangelio según San Marcos*, Madrid, 1979, pp. 749–756; también K. H. Rengstorff, *TDNT* 1, pp. 407–447 (s.v. *αποστολος*); A. Fridrichsen, *The Apostle and his Message*, Upsala, 1947; C. K. Barrett, *The Signs of an Apostle*, Londres, 1970; R. Schnackenburg, “Apostles before and during Paul’s Time”, *Apostolic History and the Gospel*, W. W. Gasque y R. P. Martin, eds., Grand Rapids / Exeter, 1970, pp. 287–303; J. H. Schütz, *Paul and the Anatomy of Apostolic Authority*, SNTSM 26, Cambridge, 1975.

⁴⁷ Alfeo es el aram. *halpai*. No hay forma de saber si este Alfeo era el padre de Levi, el recolector de impuestos (Mr. 2:14). Hegesipo dice que Cleofas era hermano de José el carpintero y padre de Simeón, quien sucedió a Jacobo el Justo como líder de la iglesia de Jerusalén (cf. Eusebio, *HE* 3.11).

⁴⁸ Gr. *ζηλωτης*, heb. *qanna’i*, aram. *qan’ana’*. Los celotes eran los herederos espirituales de los insurgentes hasmoneos del siglo II a.C., quienes se alzaron como respuesta al llamado de Matatías: “¡Todo aquel que sienta celo (*ζηλον*) por la ley y apoye el pacto, que me siga!” (1 Mac. 2:27, BJ). Matatías, a su vez, actuó en el espíritu de Eliseo, quien era “muy celoso (*ζηλων εζηλωκα*) por Yahveh, el Dios de los ejércitos” (1 R. 19:10), y aun antes de Finees, quien “tuvo celo (*εζηλωσεν*) por su Dios” (Nm. 25:13). Cf. 21:20.

⁴⁹ Josefo, *GJ* 2.651; 4.160s., etc. De modo similar, en el contexto de la guerra judía los *qanna’im* aparecen primero en fuentes rabínicas (p. ej., ‘*Abot de-Rabbi Nathan* 6.8).

⁵⁰ Ver 5:37 (con comentario).

⁵¹ Josefo, *Ant.* 18.9, 23. ver M. Hengel, *The Zealots*, trad. ing., Edimburgo, 1988.

Juan 14:22.⁵²

De los apóstoles que figuran en la lista aquí, sólo Pedro, Jacobo y Juan vuelven a mencionarse en Hechos (o en cualquier otro documento neotestamentario, aparte de los evangelios).

14 Estos once apóstoles tenían en su grupo a las mujeres que habían ido a Jerusalén desde Galilea con Jesús y sus seguidores (cf. Lc. 8:2s.; 23:55), y en particular María, la madre de Jesús. Es digno mencionar que la última ocasión en la cual figura María en la historia neotestamentaria —o en cualquier otra narración que puede considerarse histórica en algún sentido— la encuentra unida en la adoración con los discípulos de Jesús después que él asciende.

Con estas mujeres también se menciona a los hermanos de Jesús. Se ha debatido calurosamente sobre si estos serían sus hermanos uterinos o parientes más remotos.⁵³ La responsabilidad de la demostración corresponde a aquellos que se empeñan en entender el término en cualquier sentido que no sea el habitual. Los hermanos de Jesús no creyeron en él durante su ministerio (cf. Jn. 7:5), pero después de su resurrección figuran en forma prominente entre sus seguidores. El cambio en su actitud puede haber resultado de la aparición, una vez resucitado, a Jacobo (1 Co. 15:7), el que con el tiempo ocupó una posición de liderazgo indiscutido en la iglesia de Jerusalén (cf. Hch. 12:17; 15:13–21; 21:18). Se mencionan otros tres hermanos de Jesús por nombre: José, Judas y Simón (Mr. 6:3).⁵⁴ Debido a que los hermanos de Jesús reciben aquí una mención separada de los apóstoles, es evidente que el Jacobo y el Judas que se incluyen en el tercer cuarteto de la lista apostólica no son idénticos al Jacobo y al Judas nombrados como dos de los hermanos de Jesús.⁵⁵

⁵² Llamado *Judas Tomás* (Judas el mellizo o gemelo), en la versión Siríaca Curetonia. No tenemos modo de identificar a su padre Jacobo.

⁵³ En el siglo IV Epifanio (*Panarion* 78) argumentó que estos hermanos eran hijos de José y una esposa anterior. No fue el primero en sostener esta opinión, pero otros, como Tertuliano (*Contra Marción* 4.19; *Sobre la carne de Cristo* 7) los interpretaban como hermanos uterinos, hijos de José y de María. Helvidio, un cristiano romano, apoyó esta última opinión alrededor del 380 d.C. (como parte de su campaña en contra de la enseñanza prevaleciente de que la virginidad era un modo superior de vida en comparación con el matrimonio). Como respuesta, Jerónimo escribió un tratado (*Contra Helvidio: Sobre la perpetua virginidad de la bendita María*), en el cual propuso un nuevo punto de vista: los “hermanos” del Señor eran sus primos hermanos, hijos de Alfeo por “María mujer de Cleofas” (de quien infirió, probablemente en forma equivocada, que era la hermana de la Virgen, sobre la base de Jn. 19:25). La virginidad perpetua de José, así como la de María, se salvaguardaron de este modo. De los hijos de María de Cleofas se mencionan dos en Mr. 15:4 (Jacobo el menor y José). Al primero se lo llama Jacobo el menor (o μικρός) probablemente para distinguirlo de Jacobo el Justo, que pronto llegaría a ser líder de la iglesia de Jerusalén (cf. Gá. 1:19).

⁵⁴ En el paralelo Mt. 13:55 aparece “José”, lo mismo que en Marcos, en la VRV² y la VNC. En la BJ, en el pasaje de Mr. 15:40 dice “Joset” y en el de Mateo, “José”. En ambos lugares se mencionan también las hermanas de Jesús, pero no por nombre.

⁵⁵ Es posible que la referencia sea a los hermanos Jacobo y Judas en Judas 1: “Judas, siervo de Jesucristo y hermano de Jacobo”.

“Los hermanos del Señor” continuaron formando un grupo distintivo en la iglesia hasta bien avanzada la era apostólica (1 Co. 9:5).⁵⁶ Aquí, en los comienzos de la vida de la iglesia, se los registra como observadores fieles de los momentos de oración conjunta con los otros miembros de este considerable grupo de creyentes en Jesús.⁵⁷

E. UN REEMPLAZANTE PARA JUDAS ISCARIOTE (1:15–26)

- 15 *Durante esos días Pedro se levantó entre los hermanos (que eran en total unos ciento veinte).*
- 16 *“Hermanos —dijo— tiene que haber⁵⁸ un cumplimiento de la Escritura que el Espíritu Santo habló por adelantado por medio de la boca de David, con respecto a Judas, quien actuó como guía de aquellos que arrestaron a Jesús.*
- 17 *El fue contado entre nosotros, y recibió su parte en este ministerio.”*
- 18 *[Este hombre adquirió un campo con su ganancia ilícita, y cayendo de cabeza allí⁵⁹ se reventó, y todas sus entrañas se derramaron.*
- 19 *Esto llegó a conocimiento de todos los habitantes de Jerusalén; como consecuencia, ese campo llegó a ser llamado en el habla de ellos Hakeldama, es decir, “el campo de sangre”.]*
- 20 *“Está escrito en el libro de los Salmos —Pedro continuó—*
‘Que se vuelva desolada su residencia;

⁵⁶ ver J. B. Lightfoot, “The Brethren of the Lord”, *St. Paul’s Epistle to the Galatians*, Londres, 1865, pp. 252–291; J. B. Mayor, *The Epistle of St. James*, Londres, ²1897, pp. v–xxxvi; T. Zahn, “Brüder und Vettern Jesu”, *Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons*, VI, Leipzig, 1900, pp. 225–363; J. Chapman, *The Brethren of the Lord*, *JTS* 7, 1905–1906, pp. 412–433; R. E. Brown y otros, *Mary in the New Testament*, Londres, 1978, pp. 65–72, 270–278.

⁵⁷ Este fue el grupo original de los testigos de Jesús, incluyendo a “los que habían subido con él de Galilea a Jerusalén” (13:31). El artículo τη delante de προσευχη (“oración”) posiblemente indica el servicio de oración señalado. ver P. T. O’Brien, “Prayer in Luke-Acts”, *TynB* 24, 1973, pp. 111–127; A. A. Trites, “The Prayer-Motif in Luke-Acts”, *Perspectives on Luke-Acts*, C. H. Talbert, ed., Edimburgo, 1978, pp. 215–242. G. W. H. Lampe señala que, así como Jesús ora antes del descenso del Espíritu sobre él (Lc. 3:21), así los apóstoles y sus compañeros oran antes del descenso del Espíritu sobre ellos; esto, dice, ilustra la “repetida doctrina de que el principal objeto de la oración es el don del Espíritu” según Lucas (*The Seal of the Spirit*, Londres, 1951, p. 44).

⁵⁸ Leyendo δεῖ (“es necesario”) con el Texto Occidental en lugar de εἰ (“fue necesario”).

⁵⁹ Gr. πρηγης γενομενος. Esto ha sido traducido algunas veces como “hinchándose” (cf. RSV mg.), como si πρηγης fuera afín con πρηθω ο πιμπρημι (cf. 28:6). La Antigua Siríaca parece haberlo entendido así, a juzgar por las versiones secundarias basadas en ella y por un comentario de Efrén. En Sab. 4:19 πρηγεις se traduce *inflatos* en la Vulgata Latina. Papias preservó una tradición de que Judas realmente se hinchó hasta adquirir proporciones monstruosas (ver J. B. Lightfoot, *The Apostolic Fathers*, Londres, 1891, pp. 523s., 534s.). ver F. H. Chase, “On ΠΡΗΝΗΣ ΓΕΝΟΜΕΝΟΣ in Acts I 18”, *JTS* 13, 1912, pp. 278–285, 415.

que se quede sin habitante', y

'Que algún otro se haga cargo de su responsabilidad.'

- 21 *Ahora, pues, de los hombres que nos acompañaron todo el tiempo que el Señor Jesús entraba y salía a nuestra cabeza,*⁶⁰
- 22 *desde el bautismo mismo de Juan hasta el día en que fue quitado de nosotros, uno debe convertirse en testigo de su resurrección junto con nosotros."*
- 23 *Así que propusieron*⁶¹ *a dos: José, llamado Barsabás,*⁶² *cuyo apellido era Justo, y Matías.*
- 24 *Entonces oraron: "Oh Señor, tú que conoces los corazones de todos, muestra cuál de estos dos has elegido*
- 25 *para tomar el lugar en este ministerio y apostolado del cual desertó Judas, para ir a su propio lugar".*
- 26 *Luego echaron suertes entre ellos, y la suerte cayó sobre Matías, así que fue reconocido junto con los once*⁶³ *apóstoles.*

15 El número de aquellos seguidores de Jesús que estaban juntos en Jerusalén era de aproximadamente⁶⁴ ciento veinte. Además, había más seguidores suyos en otros lugares, especialmente en Galilea. De acuerdo con 1 Corintios 15:6, hubo una ocasión en que se apareció resucitado a más de quinientos seguidores suyos; esto probablemente deba considerarse como una aparición galilea. La presencia y la influencia de tantos seguidores de Jesús en Galilea no debería olvidarse, aun cuando a Lucas le interesa trazar la expansión del evangelio por el camino que comienza en Jerusalén y lleva a Roma.⁶⁵

⁶⁰ Gr. ἐφ' ἡμᾶς ("entre nosotros" es inadecuado como traducción).

⁶¹ El Texto Occidental dice "propuso" (ἐστήσεν en lugar de ἐστήσαν), como si Pedro hubiera tomado la iniciativa al nominarlos.

⁶² El Texto Occidental dice "Bernabé", por confusión con el José de 4:36.

⁶³ El Texto Occidental dice "doce" (la cláusula tendría que traducirse entonces "fue contado entre los doce apóstoles"). Agustín une las dos lecturas: "Fue contado duodécimo con los once apóstoles" (Zahn acepta esto como texto original; cf. su *Urausgabe der Apostelgeschichte des Lucas*, Leipzig, 1916, pp. 29, 244).

⁶⁴ Lucas limita regularmente sus datos numéricos con la partícula ὡς ο ὠσεῖ ("alrededor de").

⁶⁵ R. Schütz, *Apostel und Jünger*, Giessen, 1921, argumenta a favor de una corriente de cristianismo gentil que se extendía hacia el norte desde Galilea. Por más que se alegue a favor de esta hipótesis, no puede establecerse sobre la base de las premisas de Schütz, envueltas en un análisis inaceptable de Hechos, en el sentido de que se deriva de una fuente relacionada con "apóstoles" de Judea y una fuente relacionada con "discípulos" de Galilea. Acerca de la posibilidad del desarrollo independiente de un cristianismo galileo en la era apostólica ver también E. Lohmeyer, *Galiläa und Jerusalem*, Gotinga, 1936; W. Marxsen, *Mark the Evangelist*, trad. ing., Nashville, 1969; para una advertencia ver G. B. Caird, *The Apostolic Age*, Londres, 1955, pp. 87-99.

Toda la compañía de ciento veinte⁶⁶ se menciona aquí como los “hermanos”, aplicación más amplia del término que en el v. 14 (donde denota los parientes de Jesús). Entre ellos Pedro toma el lugar de liderazgo, como lo hizo en buena medida durante el período cubierto por la narración evangélica. Su negación de Jesús en el patio del sumo sacerdote puede muy bien haberlo desacreditado irreparablemente ante los ojos de sus colegas, pero la aparición personal del Señor resucitado ante él y el hecho de que fue comisionado nuevamente lo rehabilitaron y le aseguraron una posición de liderazgo que nunca perdería.⁶⁷

16–17 En esta ocasión, Pedro se hace cargo del liderazgo para llenar la vacante entre los apóstoles ocasionada por la traición y muerte de Judas Iscariote. Con una excepción, donde el término “apóstoles” tiene un sentido un tanto diferente,⁶⁸ Lucas restringe el uso de este término a los Doce. El total de doce era significativo; correspondía al número de las tribus de Israel y puede haber señalado a los apóstoles como líderes del nuevo Israel.⁶⁹

Tanto la deserción de Judas como la necesidad de reemplazarlo se ven aquí como temas de la profecía veterotestamentaria. El uso de “testimonios” mesiánicos tomados del Antiguo Testamento —textos que habían encontrado su cumplimiento en la historia de Jesús y su continuación, y por lo tanto tenían gran valor como evidencia para el testimonio ante los judíos— constituía una característica prominente del testimonio y la apologética del cristianismo primitivo.⁷⁰ Se ha sostenido que de tales “testimonios” ya se habían compilado colecciones que circulaban en una fecha temprana para que estuvieran fácilmente accesibles, y cuyo núcleo lo constituían las propias instrucciones de Jesús a sus discípulos acerca del cumplimiento de las profecías del Antiguo Testamento (cf. Lc. 24:25–27, 32, 44–47). Incluso antes de la época de Jesús, parte del material del salterio (especialmente en los “salmos reales”) se interpretaba en sentido mesiánico.⁷¹ Para aquellos que creían que Jesús era el Mesías de la línea de David, esto significaba que muchas de las experiencias del salmista (David) se entendieron como proféticamente aplicables a Jesús (cf. 2:25–31, 34–36). Más aún, a la luz de la pasión de Jesús, muchas de las aflicciones soportadas por una víctima justa en los salmos también se interpretaban aplicándolas a él. Era lógico que lo que se decía de los enemigos del ungido del Señor o de la víctima justa se interpretara en relación con los enemigos de Jesús (cf. 4:25–28).

⁶⁶ Resulta difícil saber con seguridad si subyace algún designio en el hecho de que esta cantidad es diez veces el total apostólico.

⁶⁷ ver G. W. H. Lampe, “St. Peter’s Denial”, *BJRL* 55, 1972–1973, pp. 346–368.

⁶⁸ Ver 14:4, 14, con comentarios.

⁶⁹ Cf. Lc. 22:30 par. Mt. 19:28.

⁷⁰ ver J. R. Harris, *Testimonies*, I, II, Cambridge, 1916, 1920; B. P. W. S. Hunt, *Primitive Gospel Sources*, Londres, 1951; C. H. Dodd, *According to the Scriptures*, Londres, 1952; R. V. G. Tasker, *The Old Testament in the New Testament*, Londres, 1954; B. Lindars, *New Testament Apologetic*, Londres, 1961; A. T. Hanson, *The Living Utterances of God*, Londres, 1983.

⁷¹ Las palabras dirigidas al ungido del Señor en Sal. 2:9 se refieren al Mesías davídico venidero en *S. Sal.* 17:26 (mitad del siglo I a.C.).

Entre sus enemigos se encontraba Judas, en forma prominente aunque no envidiable, y no resultaba difícil encontrar textos del Antiguo Testamento que lo señalaran. En Juan 13:18, Jesús, anunciando la presencia de un traidor en el grupo en el aposento alto, cita el Salmo 41:9 (“aquel que comía mi pan se ha vuelto contra mí”), y al orar por sus discípulos en Juan 17:12 dice: “Ninguno de ellos está perdido sino el hijo de perdición, para que la Escritura se cumpliera”. Mateo reúne un texto de Zacarías con uno de Jeremías para proveer un “testimonio” combinado del precio que Judas recibió por su traición y el campo que se compró con él (Mt. 27:9s.).⁷² Así que Pedro aduce aquí “testimonios” adicionales tomados del salterio. Su verdadero autor, afirma, es el Espíritu Santo, quien habló a través del profeta; David, siendo profeta, no era más que portavoz o vocero del Espíritu (cf. 2:30; 4:25).

18–19 Antes de que Lucas reproduzca los textos exactos del salterio que Pedro citó para dejar en claro su punto de vista, inserta un paréntesis a fin de que sus lectores entiendan el trasfondo de las afirmaciones de Pedro. Pedro no necesitaba decirles a sus oyentes en el aposento alto lo que le había sucedido a Judas, como tampoco pueden las palabras del v. 19, “ese campo llegó a ser llamado en el habla *de ellos* Hakeldama”, ser parte de la alocución directa de Pedro. Pero cuando Lucas visitó Jerusalén en el 57 d.C., probablemente escuchó la historia de la muerte de Judas, y él la inserta aquí. Judas, se le dijo, compró un campo con sus ganancias mal habidas. Pero no vivió para disfrutar el producto de su acto vergonzoso, porque se cayó y tuvo un rompimiento fatal.⁷³ El campo, por lo tanto, se denominó con un nombre arameo que significa “campo de sangre”.⁷⁴

20 Después de este paréntesis, Lucas continúa con su informe acerca del discurso de Pedro, y cita los dos textos del salterio a los cuales apeló Pedro. El primero (Sal. 69:25) es una plegaria para que el lugar de habitación de los enemigos del salmista quede desierto; el último (Sal. 109:8) ora para que un cierto enemigo muera antes de tiempo y otra persona lo reemplace en su posición de responsabilidad. Aquí, entonces, hay respaldo para el nombramiento de un sucesor de Judas.

21–22 Entonces se enuncian los requisitos esenciales para un sucesor aceptable de Judas: tiene que haber sido compañero del Señor y de sus apóstoles desde el tiempo de la actividad de Juan el Bautista hasta el día de la ascensión del Señor; en particular es preciso que haya sido testigo de la resurrección, como lo fueron los demás apóstoles. Resulta notable, en primer lugar, que el período indicado sea el período cubierto por la predicación apostólica primitiva, el kerigma (cf. 10:37; 13:24s.); en segundo lugar, la afirmación de que los apóstoles habían estado en compañía de Jesús desde los días en que

⁷² Cf. F. F. Bruce, *This is That: The New Testament Development of Some Old Testament Themes*, Exeter/Grand Rapids, 1968, pp. 108–110.

⁷³ La Vulgata Latina armoniza este relato con el de Mt. 27:5 diciendo que “habiéndose ahorcado reventó (*crepuit*)”.

⁷⁴ Aram. *haqal dema'* (la letra final de Ακελδαμαχ es una transcripción visual, no fonética, del *alef* final, como en Σιραχ de *Sira'*). De acuerdo con Mt. 27:7, se trataba del campo del alfarero y se utilizó de allí en más para enterrar a los extranjeros. Mateo agrega que fueron los sumo sacerdotes quienes lo compraron con el dinero que Judas les arrojó a los pies; E. Jacquier (*Les Actes des Apôtres*, París, 1926, p. 34) y otros han sugerido que lo compraron en nombre de Judas.

Juan estaba bautizando concuerda con las evidencias del Cuarto Evangelio, según el cual casi la mitad de los Doce comenzó a seguir a Jesús en los días inmediatamente posteriores a su bautismo juanino (Jn. 1:35–51). El llamado de los apóstoles registrado en los evangelios sinópticos tuvo lugar después del encarcelamiento de Juan (Mr. 1:14–20).

23 La elección de los discípulos recayó sobre dos de los integrantes del grupo que poseían las condiciones necesarias. El nombre adicional de José, Barsabás (“hijo del sábado”), puede haberse dado porque nació en día de descanso.⁷⁵ Como muchos otros judíos de aquel tiempo, llevaba un nombre gentil además del judío; el cognomen latino Justo ofrecía una semejanza superficial con José y puede haberse considerado, además, traducción del epíteto hebreo *saddiq* (“justo”).⁷⁶ Según Eusebio y el escritor posterior Felipe de Side, Papías informó, basado en la autoridad de las hijas de Felipe (cf. 21:9), que este José, cuando era desafiado por incrédulos, bebía veneno de víboras en el nombre del Señor y no sufría daño alguno.⁷⁷ En cuanto a Matías, dice Eusebio que fue uno de los setenta discípulos de Lucas 10:1.⁷⁸ Quizás lo haya sido, pero es posible que Eusebio (o su fuente) hayan conjeturado simplemente. La tradición posterior representa a Matías como misionero a los etíopes.

24–26 Los discípulos no echaron suertes al azar: primero seleccionaron los dos hombres que juzgaban los más dignos para cubrir la vacante. Es muy posible que no hubiera nada para elegir entre José y Matías; en este caso, el acto de echar suertes, que tenía precedentes muy respetables en la historia sagrada hebrea, era un modo razonable de decidir por uno de los dos, especialmente dado que rogaron a Dios que prevaleciera en el resultado de la suerte, en el espíritu de Proverbios 16:33:

La suerte se echa en el regazo, mas la decisión proviene enteramente del Señor.⁷⁹

No hay, por cierto, ningún ejemplo neotestamentario de este procedimiento después del descenso del Espíritu en el día de Pentecostés; esto puede ser significativo o no.

La oración emplea lenguaje majestuoso, con ecos litúrgicos.⁸⁰ La cuestión acerca de si el “Señor” a quien se dirige es Dios el Padre o el Señor Jesús probablemente se resuelve por el hecho de que se usa el mismo verbo en el v. 24 (“has elegido”) que en el

⁷⁵ Aram. *Bar-sabbá*; una derivación menos probable es apartir de *Bar-Sabá* (“hijo del anciano”). Otro portador del patronímico Βαρσαββας se menciona en 15.22.

⁷⁶ Cf. “Jesús, llamado Justo” en Col. 4:11. Otros portadores de nombres judíos y gentiles son Juan/Marcos (12:12), Saulo/Pablo (13:9).

⁷⁷ Eusebio, *HE* 3.39.8; Felipe, *Hist. Crist.* La ingestión de veneno sin consecuencias perjudiciales se menciona como una “señal” en el apéndice más largo de Marcos (Mr. 16:18).

⁷⁸ Eusebio, *HE* 1.12.3.

⁷⁹ Puede compararse el procedimiento por el cual se elegían los magistrados en la antigua Atenas bajo la constitución de Solón: por κληρωσις εκ προκριτων, es decir, echando suertes entre candidatos previamente seleccionados sobre bases más racionales.

⁸⁰ Notar en especial la invocación “Oh Señor, tú que conoces los corazones de todos” (ὁ κύριε, καρδιογνώστα πάντων); el mismo epíteto aparece en 15:8.

v. 2 (“los apóstoles que [Jesús] había elegido”).⁸¹ El mismo Señor que había escogido a los apóstoles al comienzo de su ministerio elegiría este reemplazante de Judas.

La referencia al hecho de que Judas fue “a su propio lugar” es un eufemismo, sin duda, pero la reticencia con la cual aludieron a su destino merece señalarse y emularse. Las circunstancias de su muerte les daban pocas bases para ser optimistas en cuanto a esto, pero no se arriesgarían a decir cuál era “su propio lugar”.⁸²

Las suertes, entonces, fueron echadas; Matías fue indicado como el hombre para suplir a Judas. El número de apóstoles volvió a ser doce. Fue la deserción de Judas y no el mero hecho de su muerte lo que produjo la vacante; no se tomaron medidas para nombrar un sucesor de Jacobo el hijo de Zebedeo cuando murió a espada del ejecutor unos años después.⁸³ A diferencia de Judas, Jacobo fue fiel hasta la muerte, y podía tener la esperanza de reinar con Cristo en la resurrección, aunque no pudiera hacerlo (como había sido su esperanza una vez) en esta vida presente.⁸⁴

Algunas veces se ha sugerido que los apóstoles se equivocaron al designar a Matías para completar su número, y que deberían haber esperado hasta que, en el momento oportuno de Dios, Pablo estuviera listo para llenar la vacante.⁸⁵ Esto es un error total, y revela una falta de comprensión del carácter especial del apostolado de Pablo. Pablo no poseía las condiciones mencionadas en los vv. 21–22. El mismo, ciertamente, habría rechazado como absurda la idea de que él era por derecho el duodécimo apóstol, igual a Pedro y al resto de los once.

HECHOS 2

2. EL DÍA DE PENTECOSTÉS (2:1–47)

A. EL DESCENSO DEL ESPÍRITU (2:1–4)

⁸¹ Gr. ἐκλεγομαι.

⁸² Cf. Ignacio, *A los magnesianos* 5.1: “cada uno ha de ir a su propio lugar” (que podría concebirse como un eco de este pasaje). Ignacio se refiere tanto a buenos como a malos. Policarpo (*A los filipenses* 9.2) y Clemente de Roma (*A los corintios* 5.4) utilizan un lenguaje similar para hablar del lugar de gloria señalado.

⁸³ Hch. 12:2.

⁸⁴ Mr. 10:35–37.

⁸⁵ Cf. R. Stier, *The Words of the Apostles*, trad. ing., Edimburgo, 1869, pp. 12–15; G. Campbell Morgan, *The Acts of the Apostles*, Nueva York, 1924, pp. 19s.

- 1 Cuando¹ llegó el día de Pentecostés, estaban todos juntos en el mismo lugar.
- 2 Repentinamente, vino del cielo un sonido como de un viento fuerte y veloz, y llenó toda la casa en la que estaban sentados.
- 3 Luego aparecieron lenguas como de fuego, distribuidas entre ellos de tal modo que una descansó sobre cada uno de ellos,
- 4 y fueron todos llenados con el Espíritu Santo y comenzaron a hablar en otras lenguas, como el Espíritu les concedía expresarse.

1 El día de Pentecostés se llamaba así porque caía en el quincuagésimo día² después de la presentación de la primera gavilla de la cosecha de cebada, es decir, el quincuagésimo día desde el primer domingo después de pascua (*Pentekostos* es la palabra griega que significa “quincuagésimo”).³ Entre los judíos de habla hebrea y aramea se lo conocía como “la fiesta de las semanas”⁴ (Ex. 34:22a; Dt. 16:10) y también como “el día de las primicias” (Nm. 28:26; cf. Ex. 23:16a), porque ese día se presentaban ante Dios “las primicias de la siega del trigo” (Ex. 34:22a). En fecha posterior se la apreció como el aniversario de la entrega de la ley en Sinaí⁵ (deducción razonable a partir de Ex. 19:1, de acuerdo con el cual los israelitas llegaron “al desierto de Sinaí” en la tercera luna nueva después de su partida de Egipto, es decir, el comienzo de Siván, unos cuarenta y cuatro días después de la primera pascua).

El “lugar” donde los discípulos estaban en esta ocasión, la “casa” del v. 2, no se especifica más precisamente; puede haber sido el aposento alto de 1:13, pero no hay

¹ El Texto Occidental amplía: “Y sucedió en esos días ...”

² La forma femenina del ordinal, *ἡ πεντηκοστή* (sc. *ἡμέρα ὁ εορτή*), se encuentra primero como nombre de esta fiesta en Tobías 2:1 y 2 Mac 12:32. Acerca del significado de Pentecostés en Hechos ver G. Kretschmar, “Himmelfahrt und Pfingsten”, *ZKG* 66, 1954–1955, pp. 209–253; J. D. G. Dunn, *El bautismo del Espíritu*, Buenos Aires, 1977, pp. 135–156; I. H. Marshall, “The Significance of Pentecost”, *SJT* 30, 1977, pp. 347–369; A. T. Lincoln, “Theology and History in the Interpretation of Luke’s Pentecost”, *ExT* 96, 1984–1985, pp. 204–209.

³ El partido saduceo en el siglo I d.C. interpretaba el sábado en la frase “el día que sigue al sábado” (Lv. 23:15) como el sábado semanal. Mientras el templo estuvo en pie, la interpretación saducea llegó a ser normativa para la celebración pública de la fiesta. La tradición cristiana, de acuerdo con esto, ha fijado el aniversario del descenso del Espíritu en domingo (los “cincuenta días” de Lv. 23:15 reconocidos en forma inclusiva). Los fariseos, sin embargo, tomaban el “día de reposo” de Lv. 23:15 como el día de la fiesta de los panes sin levadura (en el cual, según Lv. 23:7, no debía hacerse ningún trabajo servil); en este caso, Pentecostés siempre caería en el mismo día del mes (Siván 6), pero no en el mismo día de la semana. Los fariseos podían apelar a Jos. 5:11 (“el día después de la pascua”) leído a la luz de Lv. 23:10–14. Cf. la Misná *Menahot* 10.3; Tos. *Menahot* 10.23.528; TB *Menahot* 65a; ver también L. Finkelstein, *The Pharisees*, Filadelfia, 1946, pp. 115–118.

⁴ Heb. *sabu’ot*, por cuyo nombre se designa comúnmente el día entre los judíos.

⁵ Este cálculo se originó quizás en el judaísmo sectario; cf. Jubileos 1.1 con 6.17. José ben Halafta, c. 150 d.C. (*Seder ’Olam* R. 5) lo atestiguó primero en el judaísmo rabínico, y luego Eleazar ben Pedath, c. 270 d.C. (TB *Pesahim* 68b). ver B. Noack, “The Day of Pentecost in Jubilees, Qumran, and Acts”, *ASTI* 1, 1962, pp. 73–95.

modo de saberlo.

2 En la mañana de ese día de Pentecostés, entonces, el lugar donde estaban sentados juntos los discípulos de pronto se llenó con lo que parecía un gran ventarrón del cielo.⁶ Quizás no tenga sentido hacer preguntas explícitas acerca de este viento, porque no hay esperanza de que se pueda responderlas satisfactoriamente. ¿Fueron sólo los discípulos los que escucharon el viento, o también fue audible para otros? No hay modo de saberlo. Lo cierto es que el viento, según se sostenía, simbolizaba el Espíritu de Dios. Cuando Ezequiel, por mandato divino, profetizó al viento y lo llamó para que soplara sobre los cuerpos muertos en el valle de su visión, el aliento de Dios sopló sobre ellos y los llenó de vida nueva (Ez. 37:9–14). Y, probablemente con una alusión a la visión de Ezequiel, Jesús le dijo a Nicodemo: “El viento sopla de donde quiere, y oyes su sonido; mas ni sabes de dónde viene, ni a dónde va; así es todo aquel que es nacido del Espíritu” (Jn. 3:8). Sea lo que fuere que pueda decirse acerca de la experiencia de los discípulos, al menos esto resulta claro: el Espíritu de Dios vino sobre ellos con poder.

3 Juan el Bautista había predicho que el que venía llevaría a cabo un bautismo con viento y fuego (Lc. 3:16s.). En la experiencia pentecostal de los discípulos, entonces, el fuego y el viento tenían un significado: la manifestación del advenimiento del Espíritu fue tanto visible como audible. Se vieron lo que parecían lenguas de fuego, una de las cuales se posó sobre cada uno de ellos. Otra vez, resulta difícil traducir esta experiencia en términos que expliquen su verdadero significado. Como en la zarza ardiente, el fuego señala la presencia divina (Ex. 3:2–5). Quizás nadie ha expresado el significado espiritual del “puro fuego celestial” que descendió en Pentecostés tan bien como Charles Wesley en su himno “Oh, tú, que viniste desde lo alto”.⁷

Es dudoso hasta dónde las “lenguas como de fuego” expresan la intención de simbolizar las “otras lenguas” en las cuales hablaron los discípulos. F. H. Chase sugiere que, “en el momento en que el Espíritu iluminador fue derramado sobre la iglesia, la luz de un nuevo día cayó sobre los apóstoles”, y luego continúa preguntando: “¿No era natural que los cristianos vieran un significado más profundo en los rayos solares que se filtraban a través de las columnas y arcos del templo y que reposaban sobre los apóstoles, y relacionaran la visión con las maravillas de las predicciones apostólicas que siguieron, jugaran con un uso no común de la palabra ‘lengua’ y hablaran de ‘lenguas como de fuego’ reposando sobre los apóstoles?”⁸

Esto implica que la “casa en la que estaban sentados” era el templo, pero el hecho de que estuvieran “sentados” parece excluir esta posibilidad. Por cierto que los atrios del templo eran adecuados para la reunión de las grandes multitudes que escucharon las

⁶ Efrén el Sirio (siglo IV d.C.) dice que la casa se llenó de fragancia; esto puede ser una reminiscencia de Is. 6:4.

⁷ Este himno (*Methodist Hymn Book* 386) es, en su origen, una meditación sobre Lv. 6:13 (“El fuego arderá continuamente en el altar; no se apagará nunca”), pero la invocación de uno que vino desde los cielos a la tierra “para impartir el puro fuego celestial” también tiene reminiscencias del tema de Prometeo.

⁸ F. H. Chase, *The Credibility of the Book of the Acts of the Apostles*, Londres, 1902, p. 35.

palabras de Pedro (vv. 14–41), y, si los discípulos estaban en una casa privada cuando el Espíritu tomó posesión de ellos por primera vez (que es lo más probable),⁹ deben de haberla dejado para salir a las calles, o de otro modo su explosión de palabras inspiradas no hubiera causado la impresión que originó. Si salieron a las calles hablando todavía en lenguas, las multitudes seguramente se hubieran reunido ante el ruido, y puede suponerse que siguieron a los discípulos hasta la zona del templo, donde Pedro se dio vuelta y se dirigió a ellos. Esto implica agregar más a la narración de lo que Lucas realmente registra, pero lo cierto es que cualquier intento de apreciar lo que realmente sucedió conduce a esto.¹⁰

4 Como quiera se entiendan los fenómenos percibidos, la experiencia íntima de los discípulos se afirma claramente: “fueron todos llenados con el Espíritu Santo”. El bautismo espiritual predicho por Juan y prometido de nuevo por el Señor ahora se llevaba a cabo en la práctica. Ser llenos del Espíritu es una experiencia que se repitió en varias ocasiones (cf. 4:8, 31), pero el bautismo en el Espíritu que la comunidad creyente ahora estaba experimentando fue un evento que tuvo lugar una sola vez y para siempre.¹¹

En los tiempos del Antiguo Testamento, cuando el Espíritu de Dios poseía a hombre y mujeres, estos profetizaban. Así sucedió con Eldad y Medad cuando el Espíritu reposó sobre ellos en el campamento de Israel (Nm. 11:26), como también con muchos otros. Así que ahora el descenso del Espíritu sobre los discípulos fue seguido por discursos proféticos, pero discursos proféticos de una clase peculiar: en “otras lenguas”.

El hablar en lenguas, o glosolalia (como se lo llama comúnmente), no es un fenómeno sin paralelos. No sólo las palabras de los que hablan están parcial o completamente más allá de su control consciente, sino que se emiten en idiomas de los cuales no tienen dominio en circunstancias normales. Dentro del Nuevo Testamento hay amplio testimonio acerca de otra forma de glosolalia: se trata de un “don espiritual” altamente valorado en la iglesia corintia. Pablo reconoce que la glosolalia corintia es un don genuino del Espíritu Santo, pero lamenta la importancia indebida que le adjudican algunos miembros de la iglesia de Corinto (1 Co. 12:10, 28–30; 14:2–19). Como se la cultivaba en la iglesia de Corinto, la glosolalia se emitía en un discurso que ningún oyente podía comprender hasta que algún presente recibiera el don espiritual correlativo de la interpretación. Pero en Jerusalén, en el día de Pentecostés, los visitantes de muchas regiones reconocieron inmediatamente las palabras que les escucharon hablar a los discípulos en su éxtasis divino. Posiblemente, “lo que sucedió en esa ocasión fue que la multitud de peregrinos oyó a los cristianos alabando a Dios en expresiones extáticas, y se

⁹ La palabra *casa* (οἶκος) se utiliza para referirse al templo así como a una casa privada (cf. 7:47; Mr. 11:17; Jn. 2:16; Is. 6:4 y LXX (*passim*). De acuerdo con Lc. 24:53 los discípulos, después de la partida de Jesús, “estaban continuamente en el templo”; pero la expresión de Hch. 2:2 sugiere una casa corriente más que el templo.

¹⁰ Un alegato que apoya una ubicación en el templo es el que aduce R. A. Cole (*The New Temple*, Londres, 1950, p. 38, n. 18); señala que si la venida del Espíritu se manifestó en el ambiente del templo hay un nexo con Ez. 47:1s., donde el río que daba la vida surgía de debajo del umbral del templo (un pasaje que quizás subyace a Jn. 7:38).

¹¹ Ver el comentario sobre el v. 38 más adelante.

sorprendió al escuchar que muchas de las palabras que decían no eran palabras judías ni griegas, sino que pertenecían a los idiomas nativos de Egipto, Asia Menor e Italia.”¹²

El mero hecho de la glosolalia o de cualquier otra expresión extática no es ninguna evidencia de la presencia del Espíritu Santo. En tiempos apostólicos fue necesario proveer un criterio para decidir cuáles de tales emisiones eran de parte de Dios y cuáles no, así como había sido necesario en los tiempos del Antiguo Testamento.¹³ Pablo dejó establecido, como prueba simple pero infalible, el testimonio que tales voces ofrecen de Jesús: “nadie puede decir ‘Jesús es Señor’, sino por el Espíritu Santo” (1 Co. 12:3). Unas pocas décadas más tarde Juan se hace eco de una tendencia en su propio entorno, insistiendo en una prueba más explícita: “Todo espíritu que confiesa que Jesucristo ha venido en carne es de Dios” (1 Jn. 4:2). El tema es más importante que el modo: el medio no es el mensaje. En esta ocasión el contenido de las expresiones extáticas fue “las poderosas obras de Dios” (v. 11), y el espectro de idiomas en que éstas se proclamaron sugiere que Lucas pensaba que la venida del Espíritu era más particularmente una preparación para la proclamación del evangelio a todo el mundo. La iglesia de Cristo todavía habla en muchas lenguas y, si bien su discurso no es ahora normalmente del orden sobrenatural que marcó el día de Pentecostés, el mensaje es el mismo: las poderosas obras de Dios.¹⁴

B. EL ASOMBRO DE LA MULTITUD (2:5–13)

5 *Había judíos¹⁵ residiendo en Jerusalén, hombres devotos de toda nación bajo el cielo.*

¹² P. Loyd, *The Holy Spirit in the Acts*, Londres, 1952, p. 32. Cf. también R. B. Rackham, *The Acts of the Apostles*, Londres, 1901, pp. 15s.: “Todo nuevo comienzo en el pensamiento o la vida está Inevitablemente acompañado por trastornos. Hay una lucha con el entorno viejo, y con el reajuste al nuevo entorno. Así, la venida del Espíritu es seguida de fenómenos irregulares y anormales. Como el Jordán, la corriente llena y plena del Espíritu desborda ‘por todas sus orillas’ (Jos. 3:15). Al principio las vasijas gastadas de la humanidad no pueden contenerlo; y hay una inundación de experiencias espirituales extrañas y novedosas. Pero cuando ha cavado para sí un canal profundo en la iglesia, cuando se han aprendido y comprendido las leyes de la nueva vida espiritual, entonces parte del fenómeno irregular desaparece, otros se hacen normales, y lo que se pensaba milagroso llega a ser dote natural de la vida cristiana.”

¹³ Cf. Dt. 18:22 (si las predicciones de un hombre no llegan a ser ciertas, es un falso profeta); 13:1–5 (aunque sus predicciones lleguen a ser verdad, si aparta a sus oyentes de su lealtad al Dios verdadero, es un falso profeta). Ver también las pruebas más «pedestres» aplicadas a los profetas en la *Didagé* (11.1–12.5).

¹⁴ Sobre la glosolalia ver K. Lake, *The Earlier Epistles of Paul*, Londres, 1911, pp. 241–252; A. L. Drummond, *Edward Irving and his Circle*, Londres, 1937, pp. 236–270, 278–297, y bibliografía, p. 300; J. G. Davies, “Pentecost and Glossolalia”, *JTS* s. n. 3, 1952, pp. 228–231; J. P. M. Sweet, “A Sign for Unbelievers: Paul’s Attitude to Glossolalia”, *NTS* 13, 1966–1967, pp. 240–257; K. Haacker, “Das Pfingstwunder als exegetisches Problem”, *Verborum Veritas*, O. Böcher y K. Haacker, eds., Wuppertal, 1970, pp. 125–131; W. J. Samarín, *Tongues of Man and Angels*, Nueva York, 1972; A. J. M. Wedderburn, “Romans 8.26—Towards a Theology of Glossolalia”, *SJT* 28, 1975, pp. 369–377; W. E. Mills, *Speaking in Tongues*, Grand Rapids, 1986.

¹⁵ Ἰουδαῖοι *om. alef* (ver p. 71).

- 6 *Cuando se oyó este sonido, la multitud se reunió y estaba confundida, porque cada individuo les oía hablar en su propio idioma.*
- 7 *Estaban atónitos y asombrados: “¿No son galileos todas estas personas que están hablando? —preguntaban—.*
- 8 *“¿Cómo es, entonces, que cada uno de nosotros oye (sus palabras) en nuestra propia habla, en la cual nacimos?*
- 9 *Partos, medos, elamitas y los habitantes de Mesopotamia, Judea, Capadocia, Ponto y Asia,*
- 10 *Frigia y Panfilia, Egipto y los distritos de Libia alrededor de Cirene, visitantes de Roma,*
- 11 *tanto judíos como prosélitos, cretenses y árabes, los escuchamos decir en nuestras propias lenguas las poderosas obras de Dios.”*
- 12 *Estaban todos atónitos y perplejos, diciéndose uno al otro: “¿Qué significa esto?”*
- 13 *Otros decían, ridiculizando: “Están llenos de vino nuevo.”*

5–8 Los judíos que residían en Jerusalén en esta ocasión eran, en su gran mayoría, peregrinos de diversas tierras de la dispersión que habían llegado a la ciudad santa a celebrar la fiesta de Pentecostés. Aun cuando la palabra “judíos” sea una adición al texto original, son judíos o prosélitos los que se indican con la frase “hombres devotos”.¹⁶ Sólo en el templo de Jerusalén podían asistir a los servicios sacrificiales especiales prescriptos para esa “santa convocación” y tomar parte en ellos (Nm. 28:26–31). Muchos de los visitantes se quedaron atónitos al escuchar las alabanzas a Dios que los discípulos emitieron en alta voz, en lenguaje inspirado (a esto, y no al sonido de un viento veloz, se refiere la palabra “sonido” del v. 6),¹⁷ porque reconocían los idiomas y dialectos nativos de sus tierras de origen. Los visitantes de las tierras que estaban al este sabían arameo, y los de las tierras que estaban al oeste sabían griego, pero ni el arameo ni el griego eran idiomas extraños para los discípulos. El acento galileo se reconocía fácilmente, como lo supo Pedro a su costo en una ocasión anterior;¹⁸ pero estos galileos parecían, en ese momento, compartir entre ellos un dominio de la mayoría de las lenguas que se hablaban en el mundo conocido.

Cuando se dio la ley en Sinaí, de acuerdo con la tradición rabínica posterior, “los Diez Mandamientos fueron promulgados con una sola voz, y, sin embargo, dice: ‘Todo el

¹⁶ Gr. ἀνδρες εὐλαβεῖς (para εὐλαβής cf. 8:2; 22:12; Lc. 2:25).

¹⁷ Gr. τῆς φωνῆς ταύτης (la palabra traducida “sonido” en el v. 2 es ἦχος).

¹⁸ Ver Mr. 14:70 par. Mt. 26:73 y Lc. 22:59. El dialecto galileo se distingue por la confusión o pérdida de sus laringeas y aspiradas; cf. A. Neubauer, “The Dialects of Palestine in the Time of Christ”, *Studia Biblica*, I, Oxford, 1885, p. 51; G. Dalman, *Grammatik des jüdisch-palästinischen Aramäisch*, Leipzig, 1894, pp. 33–40, 42–51; F. Rosenthal, *Die aramäische Forschung*, Leiden, 1939, p. 108 n.; E. Y. Kutscher, *Studies in Galilaean Aramaic*, Bar-Ilan Univ. Press., Israel, 1976.

pueblo percibió las *voces* (Ex. 20:18); esto muestra que cuando la voz se emitió se dividió en siete voces, y luego pasó a setenta lenguas y cada pueblo recibió la ley en su propia habla.”¹⁹ Aunque esta forma de la tradición es tardía, ya se aceptaba en algunos círculos judíos que Pentecostés marcaba el aniversario de la entrega de la ley,²⁰ y puede haber un paralelo implícito entre aquel evento y lo que estaba sucediendo ahora en la afirmación de que todas las personas “de toda nación bajo el cielo” escuchaban las alabanzas a Dios, “cada individuo ... en su propia habla”. John Keble discernió y expresó un paralelo implícito similar en su himno de Pentecostés: “Cuando Dios en la antigüedad descendió del cielo”.²¹

Las personas que escucharon los sonidos en esta ocasión, sin embargo, no eran gentiles, sino judíos y prosélitos; la evangelización de los gentiles fue un desarrollo revolucionario, registrado con sonido de trompetas en una etapa posterior en la narración de Hechos.²² Pero a esos visitantes “devotos”²³ aparentemente Lucas los considera como representantes de las diversas tierras de las que habían venido y de los dialectos locales de dichas regiones.

9–11 A continuación sigue una impresionante lista de las naciones allí representadas. Tales listas geográficas aparecen en otros lugares de la literatura antigua, especialmente en los *Rudimentos* de Paulus Alexandrinus, tratado astrológico del siglo IV, donde las naciones del mundo se distribuyen entre los doce signos del zodiaco.²⁴ Pero se ha

¹⁹ Midrás *Tanhuma* 26c; cf. R. *Yohanan* (m. 279 d.C.), TB *Shabbat* 88b. El verdadero sentido de las palabras citadas de Ex. 20:18 es “todo el pueblo percibió los truenos” (RSV). Las “setenta lenguas” corresponden a las setenta naciones enumeradas en Gn. 10:2–31. La exégesis rabínica relacionaba esta cifra con Dt. 32:8 TM: “el Altísimo ... estableció los límites de los pueblos según el número de los hijos de Israel”, siendo los “hijos de Israel” las setenta “personas de la casa de Jacob, que entraron en Egipto” (Gn. 46:27 TM). Cf. Filón, *Decálogo* 36. Ver n. 24 más adelante.

²⁰ Ver p. 66, n. 5.

²¹ J. Keble, *The Christian Year*, Londres, 1827, no. 47. La estrofa

“Los fuegos que rodaron por el Sinaí
en súbitos torrentes de temor
ahora se posan como una corona gloriosa
sobre la cabeza de cada santo”

tiene reminiscencias no sólo de las “lenguas como de fuego” de Hch. 2:3 sino también de la descripción que hace Virgilio de la llama radiante, que expresa el favor del cielo, jugando alrededor de la cabeza de Iulus, hijo de Eneas, en la caída de Troya (*La Eneida* 2.681–686).

²² Ver 10:1–11:18; 11:19–26; 15:7–11.

²³ Ver p. 70, n. 16. La palabra no es de las utilizadas para designar a los gentiles “temerosos de Dios” (cf. 10:2, p. 241, n. 7).

²⁴ S. Weinstock, “The Geographical Catalogue in Acts 2.9–11”, *JRS* 38, 1948, pp. 43–46, informa acerca de una nota marginal encontrada en una separata de F. Cumont, “La plus ancienne géographie astrologique”, *Klio* 9, 1909, pp. 263–273 (un artículo acerca de la división de los países de la tierra entre los

exagerado la semejanza entre la lista de las naciones de Paulus Alexandrinus y la lista mucho más primitiva presentada aquí por Lucas. Esta última es importante en su contexto y tiene algunas características de especial interés.²⁵

Partia, Media,²⁶ Elam (Elimais) y Mesopotamia estaban al este del Eufrates; los judíos de esas regiones hablaban arameo. Estas eran las tierras de la dispersión más antigua, a las cuales los asirios habían deportado a los exiliados de las diez tribus norteñas de Israel en los siglos VIII y VII a. C. Ellos no perdieron totalmente su identidad, como se ha supuesto tradicionalmente. Su número fue aumentando más tarde por las deportaciones judías en la época de Nabucodonosor. A pesar de los decretos reales persas que autorizaban su regreso, muchos de los descendientes de aquellos exiliados prefirieron permanecer donde estaban, y sus colonias se vieron aumentadas por más emigración, de tal modo que la población judía total de esos territorios orientales probablemente llegaba a varias decenas de miles, si no a cientos de miles. Artajerjes III de Persia ubicó una colonia de judíos cautivos en Hircania, sobre el Mar Caspio (c. 353 a. C.).²⁷ Josefo tiene mucho que decir acerca de los asentamientos judíos en Mesopotamia y regiones vecinas;²⁸ fue para beneficio de ellos que produjo el primer bosquejo de su *Historia de la guerra judía* en arameo.²⁹

La referencia a “Judea” frecuentemente se ha considerado un error de copista, en parte por razones gramaticales³⁰ y en parte porque es improbable que se hiciese una mención especial de que quienes eran naturales de Judea estaban residiendo en Jerusalén.³¹ Se han sugerido muchas enmiendas, pero, en vista de las preponderantes

signos del zodiaco). La nota marginal, hecha por F. C. Burkitt, tabulaba el catálogo de naciones en Hch. 2:9–11 a la par de la lista de Paulus Alexandrinus. Weinstock concluye que Burkitt debe de haber considerado que la geografía astrológica era la clave para la comprensión del catálogo de Lucas, quien, consecuentemente, “a pesar de lo extraña que parezca su lista, quería decir, de hecho, ‘todo el mundo’ ... todas las naciones que viven bajo los doce signos del zodiaco recibieron el don de entender inmediatamente su predicación”. Cf. J. A. Brinkman, “The Literary Background of the ‘Catalogue of the Nations’ (Acts 2.9–11)”, *CBQ* 25, 1963, pp. 418–427. En vista de la referencia a Dt. 32:8 en la n. 19, más arriba, no resulta irrelevante recordar que el fragmento hebreo 4QDt^q con la LXX traduce la parte final de ese versículo, “estableció los límites de los pueblos según el número de los hijos de Dios” (es decir, los ángeles), lectura que algunas veces se ha interpretado (o malinterpretado) astrológicamente.

²⁵ Si hubo una relación literaria entre Lucas y Paulus Alexandrinus, tendríamos que suponer que el último tuvo una fuente anterior. ver B. M. Metzger, “Ancient Astrological Geography and Acts 2.9–11”, *New Testament Studies: Philological, Versional and Patristic*, NTTS 8, Leiden, 1980, pp. 46–56.

²⁶ En 1 Enoc 56.5 “partos y medos” desempeñan un papel de liderazgo en la última guerra gentil contra Israel.

²⁷ Jerónimo, *Crónica* (sobre la Olimpiada 105); Sincelo, *Historia*, G. Dindorf, ed., 1.486.

²⁸ Josefo, *Ant.* 11.133; 15.14; 18.310–379.

²⁹ Josefo, *GJ*, 1.3, 6.

³⁰ La ausencia del artículo antes de *Ιουδαίαν* es una dificultad (ya que la palabra es propiamente un adjetivo): “El vocablo sin artículo *Ιουδαίαν* ... ciertamente es una corrupción” (BDF 261, n. 4). Pero *Ιουδαίαν τε και Πανφυλιαν* puede corresponder al régimen de *την* delante del *Μεσοποταμιαν* precedente.

³¹ Como lo señaló Beda en el siglo VIII.

evidencias textuales que apoyan “Judea”, es mejor estar de acuerdo con B. M. Metzger en que “probablemente la solución menos insatisfactoria para un problema admitidamente difícil es aceptar la lectura atestiguada por el peso abrumador de los testimonios”.³² Si “Judea” se entendiera aquí en su sentido más amplio, denotaría la extensión de tierra desde la frontera egipcia hasta el Eufrates, dominada directa o indirectamente por los reyes de Judea, David y Salomón. Esto explicaría la ausencia de Siria en la lista.³³

En cuanto a los que vivían en Capadocia, Ponto y Asia, Frigia y Panfilia, hay amplias pruebas de la existencia de grandes comunidades judías en esas zonas de Asia Menor. Los capítulos centrales de Hechos (13–20) aportan abundante prueba de esto; Filón declara que “los judíos son sumamente numerosos en cada ciudad de Asia y Siria”.³⁴ La presencia judía está atestiguada en Lidia desde el siglo VI a.C. (el Sefarad de Abd. 20 es Sardis, la capital lidia). Antíoco III llevó dos mil familias judías desde Babilonia y las instaló como colonos militares en Lidia y Frigia (c. 213 a.C.).³⁵ Desde la costa norte de Asia Menor algunos judíos cruzaron el Mar Negro; se han encontrado inscripciones judías en Crimea.

Esos visitantes que venían desde Egipto y “los distritos de Libia alrededor de Cirene”, pertenecían a otro sector muy populoso de la dispersión judía. Había habido judíos continuamente en Egipto desde los primeros años del siglo VI a. C., y siempre estaban recibiendo grupos nuevos, especialmente después de que Alejandro Magno conquistara Egipto, en el 331 a.C., y se fundara Alejandría. De acuerdo con Filón, él mismo judío alejandrino, dos de los cinco barrios que constituían la ciudad de Alejandría eran de población judía;³⁶ estimaba que en el 38 d.C. había alrededor de un millón de judíos en Egipto³⁷ (si ese total se dividiera por diez, sería más exacto). A los judíos de Cirenaica se los menciona en otros lugares de Hechos (6:9; 11:20; 13:1), y Simón de Cirene figura en la narración de la pasión (Mr. 15:21 par. Lc. 23:26). Se dice que Ptolomeo I de Egipto (323–283 a.C.) estableció una cantidad de judíos en Cirenaica para asegurar su lealtad.³⁸

³² B. M. Metzger, “Ancient Astrological Geography and Acts 2.9–11”, p. 56.

³³ La verdad es que Jerónimo lee Siria aquí. Otras enmiendas ofrecidas han sido Armenia (Tertuliano y Agustín), India (Crisóstomo y, mucho más tarde, R. Bentley), Galacia (M. Dibelius), Jonia (W. L. Knox), Iberia (J. M. Ross, *ExT* 96, 1984–1985, p. 217), y Goryea, es decir Kurdistán (F. C. Burkitt, *Encyclopaedia Biblica*, col. 4992). Esta última enmienda tiene el apoyo de unos cuantos manuscritos árabes del NT: El canon Bodleian. Or. 129 (Hechos y las Epístolas en árabe) empieza la lista con *Akrad* (plural de *Kurdi*), lectura apoyada por el manuscrito 99 del Cairo Antiguo y por un primitivo manuscrito de Aleppo, del siglo XVIII del NT en árabe (en la biblioteca del obispo maronita), principalmente traducido de la Peshitta, pero no enteramente, ya que su texto de la lista presente está de acuerdo con el ms. Bodleian ya mencionado (E. P. F. Bishop, “Professor Burkitt and the Geographical Catalogue”, *JRS* 42, 1952, pp. 84s.).

³⁴ Filón, *Embajada a Gayo* 245 (cf. 15:21, donde se trata principalmente de Siria y Asia Menor).

³⁵ Josefo, *Ant.* 12.149; cf. F. F. Bruce, *Colossians-Philemon-Ephesians*, NICNT, Grand Rapids, 1984, pp. 8–13.

³⁶ Filón, *Flaccus* 55.

³⁷ Filón, *Flaccus* 43.

³⁸ Josefo, *Contra Apión* 2.44

Los “visitantes de Roma, tanto judíos como prosélitos” forman el único contingente de la tierra firme europea incluida en la lista de Lucas. Pueden haber estado presentes también visitantes de Grecia, pero no se los menciona específicamente.³⁹ Lucas está interesado en Roma porque es la meta hacia la cual se mueve su relato. Es por lo menos una posibilidad el que la iglesia romana, cuyos orígenes son tan oscuros, se remonte a algunos de esos “visitantes de Roma” que escucharon el evangelio en Jerusalén ese día y lo llevaron a sus hogares cuando volvieron. “Por la época del otoño que siguió a la crucifixión es bastante posible que Jesús fuera honrado en la comunidad judía de Roma así como lo era en la de Damasco.”⁴⁰

Había una colonia judía en Roma en el siglo II a.C., que creció con los judíos traídos desde Judea para adornar el triunfo de Pompeyo en el 61 a.C, y que más tarde fueron liberados. Se estima que a comienzos de la era cristiana había entre 40.000 y 60.000 judíos residentes en Roma.⁴¹ Nuestras noticias de ellos derivan no sólo de fuentes literarias contemporáneas, sino también del estudio de seis catacumbas judías.⁴² Todavía no se ha excavado en Roma ninguna sinagoga judía del período imperial, pero se conocen los nombres de once por las inscripciones.⁴³ Probablemente la extensión de la enseñanza cristiana en algunas de estas sinagogas llevó a la sedición del 49 d.C., la ocasión del “edicto de Claudio de que todos los judíos debían abandonar Roma” (18:2).⁴⁴

En ningún lado la actividad proselitista de los judíos fue tan marcada como en Roma,⁴⁵ y no sorprende que el contingente romano incluyera tanto prosélitos como judíos de nacimiento. Un prosélito era un gentil de nacimiento que se había convertido al judaísmo. Tal persona se proponía guardar la ley judía en su totalidad y era admitida como miembro del pueblo elegido por medio de un triple rito: (1) circuncisión (para prosélitos masculinos), (2) un autobautismo o purificadorio en presencia de testigos,⁴⁶ (3)

³⁹ Este es un argumento contra la tesis de Burkitt-Weinstock (p. 72, n. 24); la lista de Paulus Alexandrinus coloca “Grecia y Jonia” (bajo el signo de la Virgo) entre Asia (bajo Leo) y Libia y Cirene (bajo Libra).

⁴⁰ F. J. Foakes-Jackson, *Peter, Prince of Apostles*, Londres, 1927, p. 195.

⁴¹ H. J. Leon, *The Jews of Ancient Rome*, Filadelfia, 1960, pp. 135s.; Schürer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ III*, Edimburgo, 1973–1986, pp. 73–81.

⁴² H. J. Leon, *The Jews of Ancient Rome*, pp. 46–66.

⁴³ *Ibid.*, pp. 135–166; Schürer III, pp. 95–98.

⁴⁴ Ver p. 407 con n. 9.

⁴⁵ Al comienzo del siglo II d.C. Juvenal todavía tuvo oportunidad de satirizar la actividad proselitista de los judíos en Roma (*Sátira* 14.96–106).

⁴⁶ ver H. H. Rowley, “Jewish Proselyte Baptism and the Baptism of John” (1940), *From Moses to Qumran*, Londres, 1963, pp. 211–235; T. F. Torrance, “Proselyte Baptism”, *NTS* 1, 1954–1955, pp. 150–154; T. M. Taylor, “The Beginnings of Jewish Proselyte Baptism”, *NTS* 2, 1955–1956, pp. 193–198; K. Pusey, “Jewish Proselyte Baptism”, *ExT* 95, 1983–1984, pp. 141–145.

el ofrecimiento de un sacrificio (mientras se mantuvo en pie el templo de Jerusalén).⁴⁷ Debido al requisito de la circuncisión, el pleno proselitismo parece haber sido más común entre las mujeres que entre los hombres. Muchos hombres se contentaban con una adhesión menos completa al judaísmo, indicada convencionalmente por el término “temerosos de Dios”.⁴⁸

El catálogo concluye con la referencia a cretenses⁴⁹ y árabes. Los “árabes” probablemente vivían en el reino nabateo, al este de Siria y Judea, que se extendía desde el Mar Rojo hasta el Eufrates, con su capital en Petra. Estaban en ese tiempo en la plenitud de su poder, bajo Aretas IV (9 a.C.–40 d.C.).⁵⁰ Las relaciones de este monarca con Judea pueden ilustrarse con el hecho de que una de sus hijas fue la primera esposa del tetrarca Herodes Antipas, la esposa de la que se divorció para casarse con Herodías.⁵¹

Todos estos visitantes, entonces, oyeron las exclamaciones de éxtasis de los apóstoles y sus acompañantes. Las autoridades judías parecen haber admitido el uso de cualquier idioma en el recitado de ciertas fórmulas religiosas: el *Shemá* (“Oye, oh Israel ...”; Dt. 6:4), las Dieciocho Bendiciones y la bendición invocada sobre las comidas.⁵² Por lo tanto, las alabanzas a Dios en varias lenguas se oían a menudo en Jerusalén durante las grandes fiestas, cuando tantos peregrinos de la dispersión estaban en la ciudad. Ahora, para su sorpresa, estos peregrinos oían las alabanzas a Dios en todas las lenguas de la dispersión ¡emitidas nada menos que por galileos! El evento no era nada inferior al reverso de la maldición de Babel.⁵³

12–13 La sorpresa y perplejidad pública fueron extendiéndose. Superficialmente, un tipo de éxtasis es muy parecido a otro, y hasta Pablo, quien tenía el don de la glosolalia,⁵⁴ tuvo que advertir a los cristianos corintios que un extraño que entrara a una de sus reuniones cuando estaban todos “hablando en lenguas” ciertamente llegaría a la conclusión de que estaban locos (1 Co. 14:23).⁵⁵ Así que en esta ocasión había algunos en

⁴⁷ De acuerdo con G. W. H. Lampe, *The Seal of the Spirit*, Londres, 1951, p. 83, este sacrificio “no era indispensable, y en cualquier caso era probablemente una regla meramente ideal o teórica, ya que no hay evidencia real que de este complejo de ceremonias se remonte a los días del templo”. Ver también Schürer III, pp. 173s.

⁴⁸ Ver p. 241, n. 7.

⁴⁹ Para los judíos en Creta cf. Tit. 1:10; Josefo *GJ* 2.103; *Ant.* 17.327. La segunda esposa de Josefo era una judía cretense (*Vida* 427).

⁵⁰ Se lo menciona en 2 Co. 11:32 (cf. p. 228 más adelante, sobre 9:23–25).

⁵¹ Josefo, *Ant.* 18.109–115 (cf. p. 120 más adelante, sobre 4:27).

⁵² Misná *Sotah* 7.1; cf. Emil Schürer, *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús* II, Madrid, 1985, pp. 46 (n. 78), 589–599.

⁵³ “El relato de Pentecostés depende del relato de Babel” (J. G. Davies, “Pentecost and Glossolalia”, pp. 228.).

⁵⁴ 1 Co. 14:18.

⁵⁵ Cf. el contraste en Ef. 5:18 entre embriagarse “con vino” y “ser llenos del Espíritu”.

la multitud que restaron importancia al extraño evento con una mofa: “Están llenos de vino nuevo”, es decir, vino dulce⁵⁶ (porque, aunque faltaban unos meses para la vendimia de ese año, había modos y medios de mantener dulce al vino durante todo el año).⁵⁷

C. LA PROCLAMACIÓN DE PEDRO (2:14–36)

i. “Esto es aquello” (2:14–21)

14 *Entonces Pedro, poniéndose en pie con los once, levantó su voz y se dirigió a ellos. “Hombres de Judea —les dijo— y todos ustedes que residen en Jerusalén, sepan esto; presten atención a mis palabras.*

15 *Estos hombres no están ebrios, como ustedes suponen; apenas es la hora tercera del día.*

16 *No; esto es lo que se dijo por medio del profeta Joel.*⁵⁸

17 *‘Será en los últimos días, dice Dios,
derramaré algo de mi espíritu sobre toda la raza humana;
sus hijos y sus hijas profetizarán,
sus jóvenes verán visiones,
sus ancianos soñarán sueños.*

18 *Sí; sobre mis siervos, hombres y mujeres, en aquellos días
derramaré algo de mi espíritu, y ellos profetizarán.*⁵⁹

19 *Daré maravillas arriba en los cielos,
y señales abajo en la tierra,
sangre y fuego y niebla con humo;*⁶⁰

20 *el sol se volverá oscuridad*

⁵⁶ Gr. γλευκος. Cf. Eliú en Job 32:19a LXX, hablando por compulsión del espíritu interior: “Mi vientre es como un odre fuertemente atado, fermentando vino nuevo (‘dulce’)” (γλευκους ζεων).

⁵⁷ “Si se desea guardar dulce el vino nuevo durante todo el año —dice el escritor romano Catón— póngase vino nuevo en una ánfora, cúbrase el tapón con betún, sumérjaselo en una pileta de agua, sáqueselo después del trigésimo día; tendrá vino dulce durante todo el año” (*Sobre Agricultura* 120).

⁵⁸ El cod. D y otras autoridades occidentales omiten “Joel”.

⁵⁹ El Texto Occidental omite “y profetizarán” (probablemente por armonización con el texto del AT).

⁶⁰ El Texto Occidental omite “sangre y fuego y niebla con humo”.

y la luna se volverá sangre,

antes que el día grande y notable del Señor venga;

21 y todo aquel que invoca el nombre del Señor será salvo.’

14–15 Las exclamaciones extáticas habían logrado un propósito útil al atraer a una gran multitud alrededor de los discípulos. Ahora Pedro se levantó, apoyado por los once apóstoles restantes, y comenzó a dirigirse a los que se habían reunido a su alrededor. Cualquiera sea el sentido que pueda darse a la geografía de los vv. 1–4, resulta difícil pensar en un marco más apropiado o probable para el discurso de Pedro que el atrio exterior del templo.

No hay sugerencia de que ahora Pedro haya hablado en una lengua desconocida para él, aunque el verbo “se dirigió” puede indicar inspiración divina.⁶¹ Antes de proclamar el mensaje apostólico, basado en la resurrección del Jesús crucificado, da una explicación de los fenómenos que habían atraído a la multitud atónita.

Comienza con un breve rechazo del cargo de ebriedad. Si el cargo mismo fue hecho en broma, hay buen humor en el descargo que hace Pedro; dice que es demasiado temprano en la mañana para que hayan tenido la oportunidad de beber en exceso.

16 Luego viene una afirmación de tremendo significado: “Esto es lo que se dijo por medio del profeta Joel.” Joel, como otros profetas del Antiguo Testamento, había hablado de lo que iba a suceder en los “últimos días”. La cita que hace Pedro de su profecía significa que esos días, los días del cumplimiento del propósito de Dios, habían llegado. En otro lugar Pedro nos dice cómo los profetas que predijeron la manifestación venidera de la gracia de Dios “inquirieron y diligentemente indagaron acerca de esta salvación; averiguaron qué persona y tiempo indicaba el Espíritu de Cristo que estaba en ellos cuando precedía los sufrimientos de Cristo, y las glorias subsiguientes” (1P. 1:10s.). Pero ahora que Cristo se ha “manifestado en los postreros tiempos” (1P. 1:20), sus seguidores ya no tienen necesidad de buscar e inquirir (como lo hicieron los profetas mismos) qué persona o tiempo señalaba el espíritu profético, porque ellos *sabían*: la persona es Jesús; el tiempo es ahora. Los “últimos días” comenzaron con la aparición de Cristo en la tierra y se consumarán con su reaparición; son los días durante los cuales la era venidera se superpone con la era presente. De allí la seguridad con la cual Pedro podía citar las palabras del profeta y declarar “Esto es”.

17–18 La cita proviene de Joel 2:28–32. Joel anuncia la venida del día del Señor, el día en que actuará con justicia y misericordia. Joel dice que los eventos de ese día vendrán “de allí en más”;⁶² Lucas, adecuando la predicción al cumplimiento, utiliza la

⁶¹ El verbo griego es *αποφθεγγομαι* ya utilizado para mencionar la “emisión” inspirada por el Espíritu en el v. 4. (En la LXX se lo utiliza para hablar sobre la profecía en 1 Cr. 25:1 y sobre la adivinación en Mi. 5:12.)

⁶² El *μετα ταυτα* de la LXX (cf. 15:16 más adelante), que traduce el heb. ‘*ahare ken*. Para “en los últimos días” como introducción de un oráculo, cf. Is. 2:2. par. Mi. 4:1. Hay otras variantes del texto del AT en esta cita: En el AT, “sus jóvenes verán visiones” sigue y no precede a “sus ancianos soñarán

frase más precisa “en los últimos días”.⁶³ Para Lucas la señal de la era venidera es la presencia del Espíritu. El contexto de la profecía de Joel contiene un llamado al arrepentimiento con la esperanza de recibir el perdón divino (Jl. 2:12–14), un llamado del cual más tarde Pedro se hace eco (v. 38). Pero la característica prominente de las palabras que cita Pedro es la predicción del derramamiento del Espíritu de Dios sobre toda la raza humana; literalmente, “sobre toda carne”. Lucas ve en estas palabras un presagio de la misión mundial a los gentiles, aun cuando Pedro no podría haberse dado cuenta de toda su importancia cuando las citó en el día de Pentecostés. Por cierto que el derramamiento del Espíritu sobre ciento veinte judíos no podía, en sí mismo, cumplir la predicción de tal derramamiento “sobre toda carne”; pero fue el comienzo del cumplimiento. Las palabras de Joel pueden haberse remontado a la exclamación de Moisés: “Ojalá todo el pueblo de Jehová fuese profeta, y que Jehová pusiera su espíritu sobre ellos” (Nm. 11:29). El efecto del derramamiento del Espíritu es el don de profecía, ejercitado en visiones y sueños y por la palabra oral.

19–21 Las maravillas y señales que se revelarán en la naturaleza pueden tener más importancia en su marco inmediato de lo que algunas veces se advierte. “Resulta notable”, dice B. J. Hubbard, cómo la cita que hace Pedro de Joel “alude a muchos de los fenómenos (incluyendo sueños y visiones) que caracterizan la versión lucana de los orígenes cristianos.”⁶⁴ En forma más particular, un poco más de siete semanas antes, la gente de Jerusalén realmente había visto el oscurecimiento del sol, temprano por la tarde del viernes santo; y más tarde ese mismo día la luna llena pascual puede muy bien haber aparecido de color rojo sangre en el cielo como consecuencia de esa lobreguez sobrenatural.⁶⁵ Estos fenómenos se interpretan ahora como presagios del advenimiento del día del Señor:⁶⁶ un día de juicio, con seguridad, pero más inmediatamente, el día de la salvación de Dios para todos los que invocaban su nombre.⁶⁷

ii. Se proclama la resurrección de Jesús (2:22–28)

sueños”; la cláusula “y profetizarán” (v. 18) está ausente en el AT, como también las palabras “arriba”, “señales” y “debajo” (v. 19).

⁶³ Otros escritores del NT utilizan una fraseología similar para designar la nueva era inaugurada por el hecho de Cristo: “Los fines de las edades” (1 Co. 10:11), “estos postreros días” (He. 1:2), “la consumación de las edades” (He. 9:26), “los postreros tiempos” (1 P. 1:20), “la última hora” (1 Jn. 2:18).

⁶⁴ B. J. Hubbard, “The Role of Commissioning Accounts in Acts”, en *Perspectives on Luke-Acts*, C. H. Talbert, ed., Edimburgo, 1978, p. 198.

⁶⁵ No podría haber sido un eclipse solar, porque en Pascua había luna llena. Acerca del significado de Lc. 23:44s., “el sol se oscureció” (του ηλίου εκλιποντος), ver G. R. Driver, “Two Problems in the New Testament”, *JTS* s. n. 16, 1965, pp. 331–337 (explica la oscuridad del viernes santo como ocasionada por un viento *hamsin*). Cf. C. J. Humphreys y W. G. Waddington, “Dating the Crucifixion”, *Nature* 306, 1983, pp. 743–746 (explican el color rojo sangre de la luna por un eclipse lunar del 3 de abril del 33 d. C.).

⁶⁶ El adjetivo “notable” (LXX επιφανής) presupone el heb. *nir’ eh* en lugar del *nora’* del TM (“terrible”).

⁶⁷ Cf. la descripción del gran día de ira en Ap. 6:12, basado sobre este mismo oráculo de Joel.

22 *“Hombres de Israel, escuchen esto. Hablo de Jesús de Nazaret, un hombre atestiguado ante ustedes por Dios mediante obras poderosas y maravillas y señales que Dios hizo entre ustedes⁶⁸ por medio de él, como ustedes mismo saben.*

23 *El les fue entregado de acuerdo con el propósito determinado por Dios y su conocimiento previo; ustedes lo tomaron⁶⁹ y por medio de hombres sin ley lo clavarón⁷⁰ y lo mataron.*

24 *Pero Dios lo levantó, soltando los dolores de la muerte, porque no era posible que la muerte lo retuviera.*

25 *David dice en relación con él:*

*‘Vi al Señor siempre delante de mí, porque está a mi diestra,
para que yo no sea conmovido;*

26 *por lo tanto, mi corazón se ha regocijado
y mi lengua se ha gozado,
y mi carne además descansará en esperanza*

27 *porque no abandonarás mi alma al Hades,
ni dejarás que tu santo vea corrupción.*

28 *Me has hecho conocer los caminos de la vida;
con tu presencia me llenarás de gozo.’*

22 Pedro encara ahora su tema principal: la proclamación de Jesús como Señor y Mesías. La predicación apostólica primitiva⁷¹ regularmente consta de cuatro elementos (no siempre en el mismo orden): (1) el anuncio de que ha llegado el tiempo del cumplimiento; (2) un relato del ministerio, muerte y triunfo de Jesús; (3) citas del Antiguo Testamento cuyo cumplimiento en estos eventos prueba que Jesús es aquel que ellos señalaron antes; (4) un llamado al arrepentimiento. Estos cuatro elementos están presentes en la proclamación de Pedro aquí. Ya ha anunciado que el tiempo del cumplimiento ha llegado (v. 16); ahora resume la historia de Jesús.

Las “obras poderosas y maravillas y señales” que Dios llevó a cabo por medio de

⁶⁸ El Texto Occidental dice “nosotros” (ἡμας) en lugar de “vosotros” (υμεις).

⁶⁹ “Lo tomaron” refleja el participio λαβοντες que se lee en *alef*² D E Ψ y la mayoría de los cursivos pero se omite en la mayoría de las ediciones críticas.

⁷⁰ Gr. προσπηγνυμι y no el más habitual σταυρωω (lit. “atar a una estaca”).

⁷¹ A menudo llamado el kerygma (κηρυγμα, de κηρυσσω, “proclamar como un heraldo”, κηρυξι).

Jesús de Nazaret⁷² entre los “hombres de Israel” no necesitaban ninguna elaboración; estaban frescas en la mente de todos. El que estos actos fueron, por cierto, llevados a cabo por el poder divino era algo que había sido reconocido en forma general, excepto por aquellos que vieron que tal reconocimiento implicaría consecuencias teológicas indeseables.⁷³ Los milagros de Jesús no eran meras “maravillas”; eran “obras poderosas”, evidencias del poder de Dios operando entre la gente y “señales” del reino de Dios: “los poderes del siglo venidero”, en el lenguaje de Hebreos 6:5. “Mas si por el dedo de Dios echo yo fuera los demonios —dijo Jesús en una ocasión—, ciertamente el reino de Dios ha llegado a ustedes” (Lc. 11:20). Y la mayoría de aquellos que vieron sus obras poderosas estuvieron de acuerdo: “Dios ha visitado a su pueblo” (Lc. 7:16).⁷⁴

23 Pero este Jesús había sido ejecutado por crucifixión. Aunque el juez que lo sentenció a esta forma de muerte y los soldados que llevaron a cabo la ejecución eran romanos, “hombres sin ley” (en el sentido de estar fuera del ámbito de la ley de Israel),⁷⁵ las autoridades judías, en forma particular los sacerdotes principales, lo entregaron a los romanos. Tal acción no carecía de paralelos; los magistrados de Jersualén entregaron a otro Jesús, el hijo de Ananías, al gobernador romano para un tratamiento apropiado en el 62 d. C., cuando se dieron cuenta de que eran incapaces de vérselas con él.⁷⁶ Las palabras de Pedro aquí se dirigen al pueblo de Jerusalén, no a los visitantes judíos presentes en la ciudad en Pentecostés.

Sin embargo, “el propósito determinando por Dios y su conocimiento previo” dirigieron la acción de aquellos que tomaron parte, directa o indirectamente, en enviar a Jesús a la muerte. Pablo dice que Dios mismo no escatimó a su propio Hijo, sino que “lo entregó por todos nosotros” (Ro. 8:32). El propósito divino, revelado a través de los profetas, era que el Mesías tendría que sufrir (cf. Hch. 3:18, etc.). Esto no lleva consigo ninguna disminución de la culpa de aquellos que lo entregaron a la muerte o cumplieron la

⁷² O “Jesús nazoreo” (Ἰησοῦν τον Ναζωραϊον, v. 22). A pesar de varias otras explicaciones del título Ναζωραῖος como se lo usa para Jesús, resulta claro que los escritores del NT lo tomaron como sinónimo de Ναζαρηνοῦς, “perteneciente a Nazaret”. No hay diferencia de sentido entre “Jesús nazoreo” aquí y “Jesús de Nazaret” en 10:38 mis adelante. El gr. Ναζωραῖος es equivalente al heb. *nosri* (con metátesis vocálica). ver M. Black, *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts*, Oxford, 1967, pp. 197–200. Para el plural Ναζωραῖοι, que se utiliza para los seguidores de Jesús (24:5), ver p. 516, n. 15.

⁷³ Ver Lc. 11:15 para el cargo de que exorcizaba demonios por el poder de Belzebú.

⁷⁴ Cf. D. S. Cairns, *The Faith that Rebels*, Londres, 1929; A. Richardson, *The Miracle Stories of the Gospels*, Londres, 1941; C. Brown, *Miracles and the Critical Mind*, Grand Rapids, 1984, pp. 293–325. La palabra griega para “milagros” (τερατα) nunca se usa en el NT, excepto en conjunción con la palabra para “señales” (σημεια). Aquí se añade una tercera palabra, “obras portentosas” (δυναμεις) para hacer aún más claro el significado de estos milagros. Cf. He. 2:4.

⁷⁵ Gr. ἀνομοι, en el sentido que tiene, p. ej., en 1 Co. 9:21, donde los ἀνομοι son gentiles, por oposición a los ὑπο νομον (judíos). En cuanto a un sentido más general de la palabra (cf. KJV “malvados”), resulta pertinente el hecho de que en la literatura judía a los romanos algunas veces se los menciona como *harsa* ‘im, los malvados (el imperio romano es *malekut harsa* ‘im, “el reino de los malvados”); cf. Mr. 14:41, “el Hijo del Hombre es entregado en manos de pecadores” (αμαρτωλοι).

⁷⁶ Josefo, *GJ* 6.303; cf. G. Vermes, *Jesus and the World of Judaism*, Londres, 1983, pp. viiis.

sentencia; pero sí señala el modo de quitarse la culpa y asegurarse el perdón. Pedro, sin embargo, no dice nada acerca de esto hasta que sus oyentes estén verdaderamente convencidos de su pecado.

24 Afirma Pedro que un tribunal superior ha revertido la sentencia que un tribunal terrenal dictó contra Jesús y que los soldados romanos ejecutaron. Lo mataron, pero Dios lo levantó y “soltó los dolores de la muerte”.⁷⁷ No era posible que el elegido de Dios permaneciera en las garras de la muerte; “el abismo no puede retener al Redentor, del mismo modo que una mujer embarazada no puede retener al hijo dentro de su cuerpo.”⁷⁸ Si el determinado consejo de Dios ordenó su sufrimiento y su muerte, así también ordenó su resurrección y su gloria.

25–28 Ahora viene un “testimonio” del Antiguo Testamento como confirmación de la afirmación que hace Pedro. La cita es de la versión griega del Salmo 16:8–11.⁷⁹ Desde los días primitivos la iglesia cristiana sostuvo que la exaltación de Jesús se produjo en cumplimiento de la promesa de Dios a David (cf. Hch. 13:34, con su cita de Is. 55:3). Tanto en el texto hebreo como en el griego, el Salmo 16 se atribuye a David. Pero las palabras que ahora se citan del salmo (continúa el argumento de Pedro) no pueden referirse a David, porque su alma sí descendió al lugar de los muertos y su cuerpo vio la corrupción. Ninguno podía afirmar que David había sido rescatado de la tumba; su sepulcro —que no estaba vacío— todavía era un lugar bien conocido (v. 29). Las palabras “no abandonarás mi alma al Hades, ni dejarás que tu santo vea corrupción” se refieren, por lo tanto, al Mesías de la línea davídica, “el más grande de los hijos del gran David”, que el mismo David había prefigurado y en cuyo nombre habló aquellas palabras por el Espíritu de profecía. (La glosa del Sal. 16:9 en un *midrás* muy posterior [“Mi gloria se regocija por el Señor Mesías, que surgirá de mí”, es decir, de David] refleja el hecho de que la interpretación mesiánica de las palabras persistió en la tradición judía.⁸⁰) Estas palabras proféticas, continúa argumentando Pedro, se han cumplido sólo en Jesús de Nazaret; Jesús de Nazaret es, por lo tanto, el Mesías esperado.

iii. Jesús: Señor y Mesías (2:29–36)

⁷⁷ Gr. λυσαις τας ωδινας του θανατου. Las frases hebreas *heble mawet*, “ligaduras de muerte” (Sal. 18:4; 116:3), y *heble seol*, “ligaduras del Seol” (Sal. 18:5), se traducen ωδινες θανατου y ωδινες αδου, respectivamente en la LXX, posiblemente debido a la similitud entre el heb. *hebel* (“ligadura”) y *hebel* (“dolor de parto”). Pero no es necesario ver aquí una alusión al *heblo sel masiah*, “los dolores de parto del Mesías” (es decir, los problemas que anuncian la era mesiánica; cf. Mr. 13:8). Policarpo (*Ep.* 1.2) puede haberse hecho eco de este pasaje de Hechos cuando habla de Jesús como aquel “a quien Dios levantó, habiendo desatado los dolores del Hades” (τας ωδινας του αδου).

⁷⁸ G. Bertram, *TDNT* 9, p. 673 (s.v. ωδιν).

⁷⁹ La LXX dice “Yo miré” (προορωμην) en lugar del TM “Yo he establecido” (*siwwiti*), y “mi lengua” (η γλωσσα μου en lugar del TM “mi gloria” (*kebodi*); éste vierte *labetah* (“con seguridad”, “firmemente”) en lugar de επ’ ελπιδι (“en esperanza”), y *sahat* (“abismo”) en lugar de διαφθορα (“destrucción”, “corrupción”).

⁸⁰ *Midrás Tehillim* sobre el Sal. 16:9.

- 29 *“Mis hermanos, puedo hablarles abiertamente acerca del patriarca David. El murió y fue sepultado, y su tumba está con nosotros hasta este día.*
- 30 *Pero él fue un profeta, y sabía que Dios había jurado que uno de sus descendientes se iba a sentar en su trono,⁸¹*
- 31 *así que, por presciencia, habló de la resurrección del Cristo, diciendo que na fue abandonado al Hades ni su carne fue sujeta a corrupción.*
- 32 *Este Jesús ha sido levantado por Dios; de esto todos nosotros somos testigos.*
- 33 *Así que, habiendo sido exaltado a la diestra de Dios, y habiendo recibido de su Padre la promesa del Espíritu Santo, ha derramado esto,⁸² como ustedes ven y oyen.*
- 34 *No fue David quien ascendió al cielo; más bien, David mismo dice:*
- ‘Dijo el Señor a mi señor, siéntate a mi diestra,*
- 35 *hasta que haga de tus enemigos estrado de tus pies.’*
- 36 *Por lo tanto, que toda la casa de Israel sepa con certeza que Dios lo ha hecho —a este Jesús, a quien ustedes crucificaron— tanto Señor como Cristo.”*

29 Era de conocimiento público, en Jerusalén y sus alrededores, que David —el “patriarca”,⁸³ como lo llama Pedro (porque fue el fundador de una dinastía)— murió y fue sepultado y nunca había sido levantado de la tumba donde estaba, al sur de la ciudad, cerca de Siloé. Su tumba se menciona en Nehemías 3:16 (el sitio ha sido recordado desde épocas pre-exílicas). Fue profanada y robada por Juan Hircano durante el sitio de Jerusalén en el 135/4 a.C.; más de un siglo después Herodes, luego de haber sido detenido (se creía que por acción divina) en un intento de seguir el ejemplo de Hircano, enmendó su impiedad construyendo un monumento de mármol blanco en la entrada de la tumba.⁸⁴ Como David, Jesús había muerto y había sido sepultado, pero, aunque podía señalarse su tumba, no había necesidad de hacerlo, porque, a diferencia de David, fue levantado y ya no estaba allí.

30–32 Antes de morir, sin embargo, David recibió una promesa solemne de Dios, como lo declara el Salmo 132:11:

En verdad juró Jehová a David,

⁸¹ La expansión de KJV, “que del fruto de sus lomos, según la carne [cf. Ro. 1:3; 9:5], levantaría a Cristo para que se sentara en su trono”, se remonta a la revisión bizantina de una lectura occidental.

⁸² Algunas autoridades occidentales añaden “don” después de “este” (τουτο το δωρον); aunque no es parte del texto original, el agregado indica el verdadero significado.

⁸³ El gr. πατριάρχης denota el fundador o antepasado de una familia; se utiliza en 7:8s., más adelante, para referirse a los doce hijos de Jacob, y en He. 7:4 para Abraham.

⁸⁴ Josefo, *GJ* 1.61; *Ant.* 7.393; 13.249; 16.179–183.

y no se retractará de ello:

De tu descendencia pondré sobre tu trono.⁸⁵

En relación con este descendiente, de quien hablaba la promesa, David, como profeta inspirado, pronunció palabras que presagiaban la liberación del sepulcro y la resurrección de los muertos. Y al afirmar que Jesús de Nazaret había sido liberado así y levantado por Dios, Pedro y sus colegas estaban haciendo una afirmación que podían confirmar con su testimonio ocular personal: “de esto todos nosotros somos testigos”.

En su propia enseñanza Jesús no remarca esta ascendencia davídica, pero su identidad y autoridad se interpretaron desde el principio en términos de una cristología de un “Hijo de David”. La expectativa del Mesías davídico ardía con fulgor en los corazones de los judíos piadosos en el siglo I a. C., incluyendo los del círculo en el cual nació Jesús.⁸⁶ Pablo no desarrolla una cristología sobre un “Hijo de David”, sino que da por sentada la descendencia davídica de Jesús como algo ampliamente conocido y confesado en la iglesia primitiva (cf. Ro. 1:3; 15:12).

33 Pero, ¿dónde estaba Jesús ahora si había sido levantado de entre los muertos? Estaba entronizado en lo alto, exaltado por la diestra de Dios.⁸⁷ Había recibido de su Padre el don prometido del Espíritu Santo, y ahora había derramado de ese Espíritu sobre sus seguidores; todos los oyentes de Pedro habían sido testigos recientes de las señales externas de ese derramamiento. El triunfo de Jesús fue avalado por el testimonio de sus discípulos y el testimonio de la profecía del Antiguo Testamento, como también por su propia actividad perdurable (Hch. 3:6; 4:10; etc.) y el testimonio del Espíritu Santo (5:32).

Aquel que había recibido antes el Espíritu para llevar a cabo en forma pública su propio ministerio terrenal, ahora había recibido el mismo Espíritu para impartirlo a sus representantes a fin de que pudieran continuar, y ciertamente compartir, el ministerio que él había comenzado. El haberles impartido ahora el Espíritu a ellos, hecho que atestiguaban señales evidentes, constituía también una vindicación innegable de la afirmación de que él era el Mesías exaltado.

34–35 La afirmación recibe apoyo ahora de otra prueba de la Escritura, esta vez del Salmo 110:1.⁸⁸ La creencia de que este también era un salmo davídico, y que el “señor” a

⁸⁵ Hay otra alusión a este salmo en 7:46s. más adelante.

⁸⁶ S. Sal 17:23–51; Lc. 1:32s., 69.

⁸⁷ Dativo instrumental (τῇ δεξιᾷ); cf. 5:31, también Sal. 118:16 (LXX 117:16), δεξία κυρίου ὑψωσεν με (“la diestra del Señor me ha exaltado”).

⁸⁸ Cf. el uso del Sal. 110:1 en Ro. 8:34; 1 Co. 15:25; Col. 3:1; He. 1:3, 13, etc. (y del Sal. 110:4 en He. 5:6, etc.). La profecía citada aquí puede haber tenido su ubicación original en la vida real en la ceremonia de entronización de un rey davídico; provee el fundamento para la afirmación del credo de que Cristo está sentado a la diestra de Dios. ver D. M. Hay, *Glory at the Right Hand: Psalm 110 in Early Christianity*, Nashville/Nueva York, 1973; M. Gourgues, *A la droite de Dieu: Résurrection de Jésus et actualisation du Psaume 110, I*, ÉB, París, 1978.

quien Dios dirigía la invitación “siéntate a mi diestra” era el Mesías, está atestiguada en el incidente de Marcos 12:35–37. El argumento de Pedro es similar al que ya había tenido como base el Salmo 16:10. La invitación a sentarse a la diestra de Dios no se dirigió a David: él no ascendió personalmente al cielo para compartir el trono de Dios. La invitación se dirigía al hijo de David, y ha encontrado su cumplimiento en Jesús, el que ha sido exaltado no sólo *por* la diestra de Dios (como se ha afirmado en el v. 33), sino para tomar su lugar *a* la diestra de Dios, la posición de supremacía sobre el universo. Por lo tanto, las palabras quedaban vindicadas con las que había escandalizado al tribunal judío hacía menos de dos meses: “Pero desde ahora el Hijo del Hombre se sentará a la diestra del poder de Dios” (Lc. 22:69). Esta exaltación de Jesús, de acuerdo con el Salmo 110:1, es una parte integral del mensaje apostólico primitivo, así como permanece como parte integral de los credos cristianos históricos.

36 Las buenas nuevas han sido proclamadas; el testimonio de los apóstoles y el de la profecía se han combinado para dar seguridad en cuanto a la verdad de la proclamación.⁸⁹ Los hechos atestiguados señalan una sola conclusión: Dios ha hecho al Jesús crucificado tanto Señor como Mesías.⁹⁰ Se señala el contraste entre el tratamiento que recibió Jesús de sus jueces terrenales y el que ha recibido de Dios. Cuando afirmó ser “el Cristo, el Hijo del Bendito” (Mr. 14:61), su declaración fue rechazada como falsa y juzgada digna de muerte. Pero Dios ha vindicado su afirmación como verdadera, y lo ha recuperado de la muerte, exaltándolo al lugar más alto que puede ofrecer el cielo. Su mesianazgo, aclamado en su bautismo, fue confirmado por su resurrección; por ella fue “declarado Hijo de Dios con poder” (Ro. 1:4). Pero ha sido exaltado no sólo como Mesías e Hijo de Dios, sino también como Señor. El primer sermón apostólico concluye con el primer credo apostólico: “Jesús es Señor” (cf. Ro. 10:9; 1 Co. 12:3; Fil. 2:11), “Señor” no sólo como portador de un título de cortesía, sino como el que lleva “un nombre que es sobre todo nombre” (Fil. 2:9). Para un judío sólo había un nombre “sobre todo nombre”, el nombre inefable del Dios de Israel, representado frecuentemente en la lectura de la sinagoga y en la Biblia griega con la designación de “Señor”.⁹¹ Que los cristianos

⁸⁹ Se llama a “toda la casa de Israel” a tomar conocimiento de la exaltación del Jesús crucificado. Para esta frase, cf. Ez. 37:11; aparece en el *Qaddish*, una oración aramea en la liturgia judía:

“Magnificado y santificado sea su gran nombre
En el mundo que él creó según su voluntad;
Que establezca su reino en vuestra vida y en vuestros días,
Y en la vida de *toda la casa de Israel*,
Prontamente y en un tiempo cercano.
Y decid vosotros, Amén.”

⁹⁰ Gr. κυριον ... και Χριστον. Cf. la conjunción de los dos títulos, Χριστος κυριος (“el Señor ungido” o “el Señor Mesías”) en Lc. 2:11 (también en *S. Sal.* 17:36).

⁹¹ El nombre cuya estructura consonántica es YHWH llegó a ser considerado tan sagrado entre los judíos que no debía pronunciarse (excepto, se dice, por el sumo sacerdote en el día anual de expiación, en tanto existía el templo). El TM proporciona a la estructura consonántica YHWH los puntos vocálicos de la

primitivos daban intencionadamente a Jesús el título de “Señor” en este sentido más elevado de todos, lo indica el hecho de que no dudaban en ocasiones de aplicarle a él pasajes de las escrituras del Antiguo Testamento referidos a Yahveh.⁹² Más aún, en este mismo contexto, es muy posible que la promesa de Joel 2:32, “todos los que invocaren el nombre de Yahveh serán liberados”, se vea como cumplida en aquellos miembros del auditorio de Pedro que, con arrepentimiento, invocan a Jesús como Señor.

D. LLAMADO AL ARREPENTIMIENTO (2:37–40)

37 *Cuando oyeron esto, se sintieron acusados por su conciencia y dijeron a Pedro y a los otros apóstoles:*⁹³ “¿Qué hemos de hacer, hermanos?”

38 *“Arrepiéntanse —les dijo Pedro— y que cada uno de ustedes se bautice en el nombre de Jesucristo”*⁹⁴ *para el perdón de sus pecados, y recibirán el don del Espíritu Santo.*

39 *Porque la promesa es para ustedes y sus hijos,*⁹⁵ *aun para todos aquellos que están lejos; para todos, en efecto, a quienes el Señor nuestro Dios llame.”*

40 *Les advirtió con muchas otras palabras, rogándoles: “Sálvense de esta perversa generación”.*

37 La predicación de Pedro resultó eficaz, no sólo persuadiendo la mente de sus oyentes sino convenciendo su conciencia. Si Jesús de Nazaret era realmente su Mesías designado, entonces ninguna culpa podía ser mayor que la culpa de tratarlo como había sido tratado. Si habían rechazado a aquel sobre quien descansaba toda su esperanza de salvación, ¿qué esperanza de salvación les quedaba ahora? Bien podían clamar con angustia de corazón: “¿Qué hemos de hacer, hermanos?”

38 La respuesta fue de indecible consuelo. Aunque pareciera increíble, Pedro les dijo que todavía había esperanza. Que se arrepintieran de sus pecados y se volvieran a Dios;

palabra que ha de sustituir al nombre en la lectura pública, usualmente ‘*adonai*, “Señor”. En los mos. cristianos de la LXX, YHWH está regularmente representado por κύριος (en la mayoría de los casos sin el artículo definido). En el Sal. 110:1 (LXX 109:1), citado en el v. 34 (εἶπεν [ο] κύριος τῷ κυρίῳ μου), el primer κύριος representa a YHWH, el segundo representa ‘*adon*, sustantivo común que significa “señor”. Cuando Pedro dice que Dios ha hecho a Jesús “Señor”, da a dicho título una plenitud de significado que va más allá de un mero título de cortesía. Cf. V. Taylor, *The Names of Jesus*, Londres, 1953, pp. 38–51; W. Kramer, *Christ, Lord, Son of God*, trad. ing., SBT 50, Londres, 1966, pp. 65–107, 151–182, 215–222; F. Hahn, *The Titles of Jesus in Christology*, trad. ing., Londres, 1969, pp. 68–135.

⁹² Considerar, p. ej. la aplicación de Is. 45:23 en Fil. 2:10 (“para que en el nombre de Jesús se doble toda rodilla”), y de Is. 8:13 en 1 P. 3:15 (“santificad a Dios el Señor en vuestros corazones”).

⁹³ Varias autoridades occidentales omiten “otros” delante de “apóstoles” y formulan así la pregunta siguiente: “¿Qué hemos de hacer entonces, hermanos? Muéstrénnos”.

⁹⁴ El Texto Occidental inserta “el Señor” antes de “Jesucristo”.

⁹⁵ El Texto Occidental dice “para nosotros y nuestros hijos”.

que se sometieran al bautismo en el nombre de Jesús, confesado como Mesías. Entonces no sólo recibirían el perdón de pecados, sino también el don del Espíritu Santo, el don que había sido derramado sobre los mismos apóstoles apenas unas horas antes.

Ya que Juan el Bautista distinguía su propio bautismo en agua —un “bautismo de arrepentimiento para el perdón de los pecados” (Mr. 1:4 par. Lc. 3:3)— del bautismo en el Espíritu que administraría aquel que venía, podría haberse esperado que, cuando los discípulos experimentaron el derramamiento del Espíritu a partir del día de Pentecostés, habrían dejado de lado el bautismo con agua entendiendo que algo mejor lo superaba. El hecho es que no lo hicieron; continuaron bautizando en agua a los conversos “para el perdón de pecados”, pero este bautismo era ahora parte de una iniciación más amplia que se caracterizó, especialmente, por la recepción del Espíritu.

Evidentemente era necesario el arrepentimiento; era esencial un cambio completo de corazón, una media vuelta espiritual, si aquellos que no habían reconocido en Jesús al salvador enviado por Dios iban a disfrutar, de todos modos, la salvación que él había venido a procurar para ellos y que ahora les ofrecía desde su lugar de exaltación. En los años que precedieron a la crucifixión,⁹⁶ Juan y Jesús (y los discípulos de Jesús en su nombre) habían hecho el llamado al arrepentimiento, el que permaneció como elemento imprescindible en la proclamación del mensaje apostólico.⁹⁷

Como en la predicación de Juan, el llamado al bautismo va unido con el llamado al arrepentimiento. Aparentemente, el mandato de bautizarse no provocaba ninguna sorpresa. La práctica del bautismo era bastante conocida por los oyentes de Pedro, a quienes (como los oyentes de Juan antes que ellos) se les exigía que recibieran el bautismo en agua como la señal externa y visible de su arrepentimiento. Pero ahora hay dos características nuevas en el rito del bautismo por agua: se administra “en el nombre de Jesucristo” y se lo asocia con “el don del Espíritu Santo”. Estas características nuevas destacan, en las palabras de G. W. H. Lampe, que el bautismo cristiano “es todavía un rito escatológico, porque anhela la redención final que aún ha de venir cuando el Señor vuelva en gloria; pero, considerado en relación con el bautismo de Juan, representa la realización y el cumplimiento de la esperanza de Israel”.⁹⁸

El bautismo se administra “en el nombre de Jesucristo”, no sólo por su autoridad sino también, probablemente, en el sentido de que la persona que se bautizaba invocaba o confesaba su nombre (cf. 22:16). Además, al parecer, la persona que administraba el bautismo invocaba el nombre de Jesús sobre los convertidos a medida que eran bautizados (cf. 15:17). Y se lo asocia con “el don del Espíritu Santo”. El bautismo en el Espíritu es una obra interior; el bautismo en agua es ahora su señal externa. El bautismo en agua adquiere, por lo tanto, un significado más rico que el que tenía con anterioridad, gracias a la obra salvadora de Cristo y la recepción del Espíritu. El bautismo del Espíritu, cuyo derramamiento era prerrogativa de nuestro Señor conferir, era, estrictamente

⁹⁶ Mr. 1:4, 15; Lc. 5:32; 13:3, 5.

⁹⁷ Cf. 3:19; 8:22; 17:30; 20:21; 26:20. Acerca del uso paulino ver p. 457, n. 45.

⁹⁸ G. W. H. Lampe, *The Seal of the Spirit*, p. 33.

hablando, algo que ocurrió una vez y para siempre en el día de Pentecostés, cuando derramó el don prometido sobre sus discípulos y luego los constituyó en el pueblo de Dios en la nueva era; el bautismo en agua continuó siendo la señal visible por la cual aquellos que creían en el evangelio, se arrepentían de sus pecados y reconocían a Jesús como Señor, se incorporaban públicamente a la comunión del nuevo pueblo de Dios bautizada en el Espíritu.⁹⁹

Ciertamente sería un error unir las palabras “para el perdón de los pecados” con el mandato a “ser bautizados” excluyendo el mandamiento anterior de arrepentirse. Está en contra de todo el espíritu de la religión bíblica suponer que el rito exterior podría tener algún valor, excepto en la medida en que estuviera acompañado por la obra de gracia interna. En un pasaje similar del próximo capítulo (3:19), la eliminación de los pecados del pueblo es una consecuencia directa de su arrepentimiento y su regreso a Dios; nada se dice del bautismo, aunque sin duda la idea está implícita (el concepto de un creyente no bautizado no parece admitirse en el Nuevo Testamento). Así que aquí la recepción del Espíritu está condicionada, no por el bautismo en sí mismo, sino por el bautismo en el nombre de Jesús como la expresión del arrepentimiento.¹⁰⁰

El don del Espíritu debe distinguirse de los *dones* del Espíritu. El don del Espíritu es el Espíritu mismo, derramado por el Señor exaltado bajo la autoridad del Padre; los dones del Espíritu son aquellas facultades espirituales que imparte el Espíritu, “repartiendo a cada uno en particular como él quiere” (1 Co. 12:11). Es verdad, como se ha señalado frecuentemente, que Lucas piensa en la recepción del Espíritu en relación particular con las notables manifestaciones que la acompañaban comúnmente en la era apostólica,¹⁰¹ pero el don prometido en el v. 38 a aquellos que se arrepienten y son bautizados es el Espíritu en sí mismo. Este don puede incluir una variedad de dones del Espíritu, pero primero y principal “los beneficios salvíficos de la obra de Cristo aplicada al creyente por el Espíritu”.¹⁰² La relación entre estos beneficios salvíficos y la obra de Cristo mediante la cual quedan a disposición del converso no está explícitamente indicada por Lucas en este contexto, sino que está implícita aquí y se especifica más claramente en otros pasajes de su relato.

⁹⁹ Este aspecto es más prominente en Pablo (cf. 1 Co. 12:13) que en Lucas (el que, sin embargo, lo sobreentiende fechando efectivamente la vida de la iglesia cristiana desde el descenso pentecostal del Espíritu). No se niega la unidad vital del pueblo de Dios bajo el nuevo pacto con el pueblo de Dios de tiempos primitivos; el nuevo comienzo que habían anhelado los creyentes del AT ahora era un hecho consumado en la experiencia de aquellos que recibieron el don del Espíritu.

¹⁰⁰ Acerca del bautismo ver H. G. Marsh, *The Origin and Significance of New Testament Baptism*, Manchester, 1941; W. F. Flemington, *The New Testament Doctrine of Baptism*, Londres, 1948; O. Cullmann, *Baptism in the New Testament*, trad. ing., Londres, 1950; G. W. H. Lampe, *The Seal of the Spirit*; G. R. Beasley-Murray, *Baptism in the New Testament*, Londres, 1962; K. Barth, *Church Dogmatics*, trad. ing., 4/4, Edimburgo, 1969; J. K. Howard, *New Testament Baptism*, Londres, 1970; J. D. G. Dunn, *El bautismo del Espíritu Santo*, Buenos Aires, 1977.

¹⁰¹ Cf. Lampe, *The Seal of the Spirit*, pp. 47s.

¹⁰² N. B. Stonehouse, “Repentance, Baptism and the Gift of the Spirit”, *Paul Before the Areopagus and Other New Testament Studies*, Grand Rapids, 1957, p. 85.

No hay indicio aquí de que la recepción del Espíritu por parte del creyente estuviese condicionada a que se le impusieran las manos apostólicas. Es seguro que en un relato tan breve, inevitablemente se habrían dejado de lado varios detalles; pero si Lucas sostenía que la imposición de manos apostólicas era un requisito indispensable para recibir el Espíritu (como algunos han inferido sin mayor base de 8:16), resulta notable que no tenga nada que decir acerca de ello en esta narración pentecostal.¹⁰³

39 La promesa del evangelio se extendió no sólo a los que estaban presentes en esa ocasión y a la generación contemporánea, sino también a sus descendientes;¹⁰⁴ no sólo a la gente de Jerusalén sino también a los de tierras distantes (y, como aparece más tarde en la narración de Lucas, no sólo a los judíos sino también a los gentiles). Las palabras de Pedro hacen eco de dos pasajes proféticos: Isaías 57:19 (“Paz, paz al que está lejos y al cercano, dice Jehová”) y Joel 2:32, donde las palabras citadas en los vv. 17–21 más arriba se continúan así: “Porque en el monte de Sión y en Jerusalén habrá salvación, como ha dicho Jehová, y entre el remanente al cual él habrá llamado”. Aquellos que invocan el nombre del Señor son aquellos a quienes el Señor mismo ha llamado, y los ha llamado eficazmente.

40 Con tales expresiones, entonces, Pedro presentó su testimonio razonado de los hechos del evangelio y de la promesa de salvación.¹⁰⁵ Jesús había reconvenido a la generación a la que pertenecían sus oyentes como una “generación infiel y perversa” y una “generación mala”, debido a su respuesta incrédula ante él y su mensaje (Lc. 9:41; 11:29). Pero había un modo de librarse del juicio que tal infidelidad inevitablemente acarrearía. Un remanente de todo el pueblo disfrutaría la salvación de la cual había hablado Joel; así que Pedro instó a sus oyentes a que se aseguraran, clamando con arrepentimiento al Señor, de que pertenecían a este remanente y se salvaran de esa generación perversa. Se ve a la nueva comunidad, de hecho, como el remanente creyente del antiguo Israel y el núcleo del nuevo.

E. LA PRIMERA IGLESIA CRISTIANA (2:41–47)

41 Por lo tanto, los que aceptaron su mensaje fueron bautizados; ese día se añadieron a ellos unas tres mil personas.

42 Adhirieron a la enseñanza¹⁰⁶ y la comunión de los apóstoles, al partimiento del pan y a las oraciones.

¹⁰³ Cf. Lampe, *The Seal of the Spirit*, pp. 64–67, con la bibliografía a la que hace referencia. Notar su respuesta a la opinión de que “ser bautizados”, en el v. 38, se utiliza a modo de sinécdoque para cubrir todo el rito de iniciación, incluyendo la imposición de manos apostólicas; “no hay absolutamente ninguna evidencia para apoyarlo, en lo que hace al Nuevo Testamento” (p. 68). Cf. pp. 201–203 más adelante (sobre 8:16).

¹⁰⁴ Cf. las promesas a Noé (Gn. 9:9), Abraham (Gn. 13:15; 17:7s.; Gá. 3:16) y David (Sal. 18:50; 89:34–37; 132:11s.).

¹⁰⁵ ver E. Lövestam, “Der Rettungsappell in Ag 2, 40”, *ASTI* 12, 1983, pp. 84–92.

¹⁰⁶ El Texto Occidental añade “en Jerusalén”.

- 43 *Un sentido de reverencia le sobrevino a toda persona, y muchas maravillas y señales se hicieron por medio de los apóstoles.*¹⁰⁷
- 44 *Todos los creyentes estaban juntos en comunión*¹⁰⁸ *y tenían todas las cosas en común;*
- 45 *vendían sus propiedades, los bienes raíces y personales, y distribuían el producto*¹⁰⁹ *entre todos, de acuerdo con la necesidad de cada uno.*
- 46 *Se reunían constantemente en el templo día tras día y, partiendo el pan en las casas, compartían su comida con alegría y generosidad de corazón,*
- 47 *alabando a Dios y disfrutando del favor de todo el pueblo.*¹¹⁰ *Y el Señor añadía a su comunidad,*¹¹¹ *día a día, aquellos que recibían la salvación.*

41 Por consiguiente, los oyentes de Pedro que creyeron su mensaje fueron bautizados, unos tres mil en total. A través del testimonio apostólico Jesús adquirió, de este modo, más seguidores en un día que en la totalidad de su ministerio público. No es extraño que, de acuerdo con el cuarto evangelista, les haya dicho a sus discípulos que, como resultado de su retorno al Padre, ellos iban a llevar a cabo obras más grandes que las que le habían visto hacer (Jn. 14:12).

42 Lucas presenta en este párrafo un cuadro ideal de esta nueva comunidad, regocijándose en el perdón de los pecados y el don del Espíritu. La comunidad, la fraternidad apostólica, se constituyó sobre la base de la enseñanza apostólica. Esta enseñanza tenía autoridad porque era la enseñanza del Señor comunicada a través de los apóstoles en el poder del Espíritu. Para los creyentes de generaciones posteriores, las escrituras del Nuevo Testamento forman el depósito escrito de la enseñanza apostólica. La sucesión apostólica se reconoce más claramente en aquellas iglesias que adhieren más estrictamente a la enseñanza apostólica.

La comunidad apostólica encontró expresión de varios modos prácticos, de los cuales se mencionan dos en el v. 42: el partimiento del pan y las oraciones. El “partimiento del pan” probablemente denota más que el acto de comer juntos en forma regular; parece tratarse de la observación regular de lo que se llegó a llamar la Cena del Señor. Mientras

¹⁰⁷ *P⁷⁴ alef A C* y algunas otras autoridades añaden “en Jerusalén, y gran temor estaba sobre todos ellos”.

¹⁰⁸ La frase griega *ἐν τῷ αὐτῷ*, traducida “juntos en comunión”, en el v. 44, y “a su comunidad”, en el v. 47 (cf. 1:15), parece haber adquirido un sentido semitécnico, “en la comunión de la iglesia” (ver MHT II, p. 473). Estos creyentes pueden haber constituido una especie de sinagoga dentro de la comunidad judía más amplia, la “sinagoga de los nazarenos”.

¹⁰⁹ El Texto Occidental dice: “Y todos los que tenían propiedades, inmuebles o personales, las vendían, y las distribuían diariamente ...”.

¹¹⁰ En lugar de “todo el pueblo”, el Texto Occidental dice “todo el mundo” (para la frase idiomática cf. el francés “tout le monde” y el castellano “todo el mundo”).

¹¹¹ Gr. *ἐν τῷ αὐτῷ* (“juntos”). El Texto Occidental añade “a la iglesia”.

que parece que la Cena formaba parte de una comida ordinaria, el énfasis sobre la acción inaugural de partir el pan, “una circunstancia totalmente trivial en sí misma”, dice Rudolf Otto, sugiere que este era “el elemento significativo de la celebración ... Pero sólo podía ser significativo cuando era un ‘signum’, a saber, una señal del hecho de que el Cristo fue quebrantado en la muerte”.¹¹² En cuanto a las oraciones en las que participaban, la referencia primaria es, sin duda, a sus propias sesiones regulares de oración unida, aunque sabemos que los apóstoles asistían a los servicios judíos de oración en el templo (cf. 3:1). Las oraciones de la comunidad seguirían modelos judíos, pero el hecho de Cristo enriquecería su contenido.¹¹³

43 La convicción de pecado que siguió a la predicación de Pedro no fue un pánico momentáneo, sino que llenó a la gente con un profundo sentido de reverencia. Dios obraba entre ellos: eran testigos del advenimiento de la nueva era. Esta impresión se intensificó con las maravillas y señales llevadas a cabo a través de los apóstoles. Las palabras de Joel que Pedro había citado al comienzo de su discurso declaraban que el “día grande y notable” estaría precedido de “maravillas en el cielo” y “señales en la tierra”. Entre esas señales en la tierra debían reconocerse las obras de misericordia y poder que Dios llevó a cabo a través de Jesús, en señal del advenimiento de su reino (v. 22). Y así como los milagros de Jesús cuando estuvo en la tierra eran “señales” del reino de Dios, aquellos llevados a cabo a través de sus apóstoles compartían el mismo carácter (cf. 3:6).

44–45 Además de las expresiones de comunión mencionadas en el v. 42, los miembros de la nueva comunidad, viviendo juntos de ese modo y experimentando un profundo sentido de unidad en el Espíritu, abandonaron todo pensamiento de propiedad privada y “tenían todas las cosas en común”. Jesús y sus apóstoles habían compartido una bolsa común, y por lo menos uno de los partidos judíos más rigurosos practicaba la comunidad de bienes. La idea, por lo tanto, no era enteramente nueva. Entonces, los creyentes que tenían propiedades inmuebles, así como aquellos cuyas pertenencias eran de un carácter más portátil, comenzaron a vender sus riquezas y a compartir el producto con los miembros de su comunidad, de acuerdo con la necesidad individual.¹¹⁴ Esta comunidad de bienes podía mantenerse voluntariamente sólo mientras su sentido de unidad espiritual estuviese excepcionalmente activo. Tan pronto como la llama comenzó a arder un poco menos, el intento de mantener la vida comunitaria se enfrentó con serias dificultades.

46–47 Así que, en las semanas que siguieron al primer Pentecostés cristiano, los

¹¹² R. Otto, *The Kingdom of God and the Son of Man*, trad. ing., Londres, 1943, p. 315.

¹¹³ Acerca de las implicaciones más amplias del v. 42 ver P. H. Menoud, *La vie de l'église naissante*, Neuchâtel/Paris, 1952.

¹¹⁴ Es innecesario restringir esta acción a aquellos judíos que habían venido a Jerusalén desde sus hogares en la dispersión y comprado terrenos para sepulturas en tierra santa a fin de disfrutar de ciertas ventajas en el día de la resurrección, según lo sugiere K. Bornhäuser, *Studien zur Apostelgeschichte*, Gütersloh, 1934. Más detalles acerca de esta comunidad de bienes se dan en 4:32–35. Jámblico de los pitagóricos emplea palabras similares a las de Lucas (εἶχον πάντα κοινὰ): κοινὰ γὰρ πασι πάντα (*Vida de Pilágoras* 30.168). Para la comunidad de bienes de Qumrán ver el comentario sobre 4:32–35 (p. 122 con n. 54).

creyentes se reunían regularmente en las inmediaciones del templo para la adoración y el testimonio públicos, a la vez que comían juntos en las casas de unos y otros y “partían el pan” de acuerdo con el precedente de su Maestro. La parte del templo en la que parecen haberse reunido habitualmente era el pórtico de Salomón, que estaba en el lado oriental del atrio externo (cf. 3:11; 5:12). La comunidad probablemente se armaba sobre la base del tipo de organización voluntaria llamado *haburah*, una de cuyas características centrales era la comida en común. Esta no podía compartirse convenientemente en el ambiente del templo, así que comían “por familias” (como puede traducirse la frase griega).¹¹⁵ Dentro de la comunidad había espíritu de regocijo y generosidad;¹¹⁶ afuera, disfrutaban de mucha buena voluntad popular. Las alabanzas a Dios estaban constantemente en sus bocas, y su número se incrementaba constantemente a medida que el Señor añadía más y más creyentes al remanente fiel.¹¹⁷ Es prerrogativa del Señor añadir nuevos miembros a la comunidad que le pertenece; es prerrogativa gozosa de los miembros existentes dar la bienvenida a su comunidad a aquellos que él ha aceptado.

HECHOS 3

3. UN HECHO DE SANIDAD Y SUS CONSECUENCIAS (3:1–4:31)

A. UN LISIADO SANADO (3:1–10)

- 1 *Un día Pedro y Juan subían juntos al templo¹ a la hora de la oración (la hora novena),*
- 2 *cuando un hombre, cojo desde su nacimiento,² era llevado allí. Acostumbraban ubicarlo todos los días en la “Puerta Hermosa” del templo (como se la llama), para que pidiera limosnas a los que entraban al templo.*
- 3 *Cuando vio a Pedro y a Juan que estaban por entrar al templo, les pidió limosnas.*
- 4 *Pedro (con Juan a su lado) fijó sus ojos sobre él y le dijo: “Míranos”.*

¹¹⁵ Gr. κατ’ οίκον, para el cual los papiros atestiguan el sentido “por familias”. Cf. 20:20 más adelante, κατ’ οίκους.

¹¹⁶ Gr. ἀφελότης καρδίας puede traducirse “generosidad de corazón”; cf. ἀπλοτης (της) καρδίας casi en el mismo sentido en Ef. 6:5; Col. 3:22.

¹¹⁷ En vista de la fuerza de σωζω en los vv. 21 y 40 casi podría traducirse τους σωζομενους aquí como “el remanente”.

¹ Después de “templo” hay un agregado occidental: “para la (oblación) de la tarde”.

² Lit. “cojo desde el vientre de su madre”.

- 5 *El les prestó atención, esperando recibir algo de ellos.*
- 6 *Entonces Pedro dijo: “No tengo plata ni oro, pero te estoy dando lo que tengo: En el nombre de Jesucristo de Nazaret, ¡[levántate y]”³ anda!”*
- 7 *Entonces lo tomó de su mano derecha y lo levantó.*
- Inmediatamente⁴ sus pies y tobillos fueron fortalecidos,*
- 8 *y de un salto se puso de pie y comenzó a caminar,⁵ y entró al templo con ellos, caminando y saltando, y mientras hacía esto alababa a Dios.*
- 9 *Toda la gente lo vio caminando y (lo escuchó) alabando a Dios,*
- 10 *y lo reconocieron como el hombre que se sentaba (mendigando) limosnas en la Puerta Hermosa del templo, y se llenaron de sorpresa y asombro ante lo que le había sucedido.*

1–3 Después de los acontecimientos de Pentecostés, se nos ha dicho, “muchas maravillas y señales se hicieron por medio de los apóstoles” (2:43). Lucas ahora ofrece un relato más completo de una de ellas, seleccionando una que recibió una publicidad excepcional.

Los apóstoles continuaron viviendo como judíos devotos, asistiendo a los servicios de adoración en el templo de Jerusalén. Los dos principales servicios diarios acompañaban la ofrenda de la mañana y los sacrificios de la tarde. Una tarde, cuando dos de los apóstoles, Pedro y Juan,⁶ subían los escalones que llevaban del atrio exterior al interior,⁷ a fin de estar presentes en el Atrio de Israel para el servicio de oración que acompañaba

³ Las palabras “levántate y” están omitidas por *alef* B D cop^{sah} (el acuerda de B y D es particularmente notable; *εγειρε και* puede haberse añadido bajo la influencia de Lc. 5:23 par.).

⁴ El Texto Occidental inserta “se levantó y” (*εσταθη και*).

⁵ El Texto Occidental añade “regocijándose y gozoso”.

⁶ Presumiblemente Juan el hijo de Zebedeo, que aparece como el compañero de Pedro en dos ocasiones en Hechos (3:1–4:23 y 8:14–25); en ambas narraciones no es sino una figura laica al lado de Pedro. (Es sin duda el mismo Juan mencionado como una de las tres “columnas” de la iglesia madre en Gá. 2:9.)

⁷ El atrio exterior del templo, como lo había reconstruido y extendido Herodes, no formaba parte de los recintos sagrados en el sentido estricto del término; estaba abierto a los gentiles, y por lo tanto, algunas veces se lo llamaba atrio de los gentiles (ver p. 478, n. 46). Desde este atrio podían subirse los escalones para pasar a través de la barrera que lo separaba de los atrios interiores. En esta barrera había carteles en griego y en latín, advirtiendo a los gentiles que no fueran más allá, so pena de muerte (ver pp. 478–479, nn. 47–49, sobre 21:28s.). La Puerta Hermosa era probablemente una de las puertas que daban paso a través de esta barrera. El primero de los atrios interiores, que contenía el tesoro (cf. Mr. 12:41–44), se llamaba atrio de las mujeres, porque las mujeres judías podían entrar hasta allí. Los laicos judíos podían ir más allá, hasta el atrio de Israel. Después de esto estaba el atrio de los sacerdotes (que contenía, entre otras cosas, el altar del holocausto); al extremo occidental de este atrio más interno estaba el edificio del santuario (el *ναος*), con sus dos compartimientos, el lugar santo y el lugar santísimo.

al sacrificio de la tarde (alrededor de las tres),⁸ se detuvieron al ver a un lisiado que yacía mendigando en la “Puerta Hermosa”. Puede que esta sea idéntica a la Puerta de Nicanor, como se la llama en la Misná,⁹ que lleva al atrio de las mujeres; el nombre que se le da aquí puede entenderse más fácilmente si se la identifica también con la puerta de bronce corintio descrita por Josefo, de tan exquisita artesanía que “excedía grandemente en valor a las puertas que estaban cubiertas con plata y engarzadas en oro”.¹⁰

4–6 Fijando su mirada sobre el lisiado, Pedro atrajo su atención. Cuando el cojo levantó la vista esperanzadamente recibió algo más valioso que el regalo más generoso que hubiera recibido jamás de un transeúnte caritativo. La orden de caminar, dada por Pedro “en el nombre de Jesucristo de Nazaret”, fue acompañada por el poder para hacerlo, impartido en el mismo nombre.

De acuerdo con Cornelio a Lápide, Tomás de Aquino visitó una vez al Papa Inocencio II cuando este último estaba contando una gran suma de dinero. “Ves, Tomás —dijo el Papa— la iglesia ya no puede decir: ‘No tengo plata ni oro’.” “Es cierto, santo padre —fue la respuesta— ni tampoco puede decir ahora: ‘Levántate y anda’.” Cualquier grupo cristiano que disfrute un buen nivel de prosperidad temporal puede meditar en la moraleja de esta anécdota.

7–8 Adecuando su accionar a sus palabras, Pedro extendió su mano y, tomando la mano derecha del lisiado, lo levantó sobre sus pies. En ese mismo momento, este hombre que nunca había podido estar en pie y mucho menos caminar, tomó conciencia de una extraña nueva fuerza en sus piernas y pies: en lugar de ceder bajo su peso, ahora lo sostenían.¹¹ Primero intentó pararse y cuando se dio cuenta de que podía hacerlo, puso un pie adelante y trató de caminar; cuando se dio cuenta de que podía hacer eso también, el solo caminar le pareció una forma muy ordinaria de desplazarse. Su emoción debía encontrar una expresión más vigorosa; así que, saltando y brincando, descubriendo todo lo que sus nuevos miembros eran capaces de hacer ahora, acompañó a los dos apóstoles a los recintos interiores.¹² Y no sólo se regocijaba con sus miembros en la bondad de Dios

⁸ Para la ofrenda de la tarde ver Ex. 29:39–42. Josefo dice que los sacrificios públicos se ofrecían en el templo “dos veces por día, temprano por la mañana y alrededor de la hora novena” (*Ant.* 14.65). Un servicio de oración pública acompañaba estos dos sacrificios y había otro servicio más de oración a la caída del sol. La “ofrenda quemada continua”, que incluye los sacrificios de la mañana y de la tarde, es el tema del tratado misnaico *Tamid*. ver Schürer II, pp. 397–408.

⁹ Misná, *Middot* 2.3. ver E. Stauffer, “Das Tor des Nikanor”, *ZNW* 44, 1952–1953, pp. 44–66.

¹⁰ Josefo, *GJ* 5.201. (Josefo, *GJ* 5.184–247, y el tratado misnaico *Middot* son nuestras principales fuentes de información acerca de los edificios del templo antes de su destrucción en el 70 d.C.).

¹¹ “Lo que el médico observa durante los meses de cura ordinaria *gradual* de un cojo se lleva a cabo aquí en un momento” (A. Harnack, *Luke the Physician*, trad. ing., Londres, 1907, p. 191). Ver también W. K. Hobart, *The Medical Language of St. Luke*, Dublín, 1882, pp. 34–37 (pero los datos del léxico de Hobart deben examinarse con cuidado).

¹² En otras palabras, “en el templo” (εις το ιερον), en el sentido con el cual aparece la expresión en los vv. 2s. y 8. El ιερον abarca toda la zona del templo, incluido el atrio exterior; el ναος es la casa santa en sí misma (ναος no se utiliza para el santuario de Jerusalén en Hechos, pero sí varias veces en los cuatro evangelios, como en Lc. 1:9, 21s.; 23:45).

para con él; los atrios del templo resonaron con sus gritos de gozosa alabanza.

9–10 Naturalmente, una conducta tan indecorosa reunió a una multitud curiosa. La gente reconoció al hombre como el mendigo cojo que constituía un cuadro tan familiar en la Puerta Hermosa. Sabían que no había nada fraudulento en su cojera, porque así había nacido; naturalmente, entonces, estaban atónitos ante lo que veían. Por cierto era maravilloso, pero más que una maravilla, era una señal. Los dos apóstoles no habían curado al hombre por ningún poder o habilidad propia; cuando invocaron el nombre y la autoridad de Jesucristo de Nazaret, el cojo se levantó y pudo ponerse de pie por primera vez en su vida. Evidentemente, entonces, el poder por el cual Jesús había curado a tales personas durante su ministerio público todavía estaba presente y activo, ya no ejercido directamente sino a través de sus discípulos.

Pero, como señalaron a continuación Pedro y Juan, ese poder no se limitaba a la sanidad corporal. En una ocasión memorable en Capernaúm Jesús había curado a un paralítico mandándole que se levantara y anduviera, con términos muy similares a los que Pedro utilizó ahora; y su palabra, que habilitó al paralítico para que caminara, tuvo como motivo ofrecer una confirmación pública de su autoridad para perdonar los pecados, así como para sanar enfermos (Mr. 2:10s.).¹³ Así, también, sus discípulos no sólo curaron al enfermo en su nombre, sino también recibieron de él “poder y mandato ... para declarar y pronunciar a su pueblo, en tanto penitente, la absolución y remisión de sus pecados”.¹⁴ Además, en esta ocasión, la misma conducta del que había sido cojo era en sí misma una señal, para aquellos que tenían ojos para ver, del advenimiento de la nueva era.¹⁵ Acerca de la nueva era, se había dicho mucho antes, “entonces el cojo saltará como un ciervo” (Is. 35:6). Esta poderosa obra llevada a cabo por medio de sus discípulos corroboró lo que habían significado las poderosas obras de Jesús: ciertamente, él era el Señor y el Mesías.

B. EL DISCURSO DE PEDRO EN EL PÓRTICO DE SALOMÓN (3:11–26)

i. El poder del nombre de Jesús (3:11–16)

11 Mientras el hombre estaba asido a Pedro y Juan, todo el pueblo, lleno de asombro, corrió hacia ellos en el pórtico de Salomón (como se lo llama).¹⁶

12 Viendo esto, Pedro se dirigió al pueblo: “Hombres de Israel —dijo— ¿por qué se

¹³ Par. Mt. 9:6; Lc. 5:24 (ver p. 95, n. 3). Cf. Jn. 5:8 (en la curación del hombre paralítico en el estanque de Betesda).

¹⁴ De la Absolución General en el *Libro de oración común* anglicano.

¹⁵ Cf. los términos con los cuales Jesús aseguró a Juan el Bautista que él era ciertamente el que había de venir, a quien Juan había señalado (Lc. 7:18–23 par. Mt. 11:2–6); “los cojos andan” era una de las señales que los mensajeros de Juan debían transmitirle.

¹⁶ Hay una ampliación occidental de este versículo: “Y cuando Pedro y Juan salieron, él salió con ellos, asíndose de ellos; y los demás, llenos de asombro, ocuparon lugares en el pórtico de Salomón (como se lo llama).”

sorprenden ante esto, o por qué ponen sus ojos en nosotros, como si hubiésemos hecho caminar a este hombre por algún poder o piedad¹⁷ nuestro?

13 ‘El Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob,¹⁸ el Dios de nuestros padres’, ha glorificado a su Siervo Jesús,¹⁹ a quien ustedes entregaron y repudiaron en presencia de Pilato,²⁰ cuando él había decidido soltarlo.

14 Sí, ustedes repudiaron²¹ al Santo y Justo, ustedes pidieron que un hombre que era un asesino fuera liberado como un favor a ustedes,

15 y procuraron la muerte del autor de la vida. Pero Dios lo levantó de los muertos; de esto nosotros somos testigos.

16 Es por la fe en su nombre que él ha fortalecido a este hombre,²² a quienes ustedes ven y conocen; sí, es la fe que viene por su nombre²³ la que le ha dado sanidad completa a la vista de todos ustedes.

11 Cuando terminó el servicio de oración y adoración, Pedro y Juan, junto con el hombre que había sido curado de su cojera, salieron de la parte interna del templo al atrio exterior, probablemente retornando a la Puerta Hermosa, y caminaron hacia el lado oriental del atrio exterior, a lo largo del cual se extendía el pórtico de Salomón. La tradición que hacía remontar este pórtico hasta el mismo Salomón era infundada por cierto; la plataforma del templo no se extendía tanto hacia el este en los días de Salomón. La multitud de espectadores atónitos los siguió y, cuando llegaron al pórtico de Salomón, Pedro había congregado un gran público, listo para escuchar cualquier cosa que pudiera decir. Si el verdadero significado del milagro de sanidad se les escapaba a muchos de los que se encontraban en el gentío (como sin duda sucedía), Pedro tenía una oportunidad excelente para hacérselo saber; y el hombre que fue sanado, que seguía de cerca a sus dos

¹⁷ Crisóstomo y varias de las versiones (Antigua Latina, Siríaca y Armenia) dicen “autoridad” (ἐξουσία) en lugar de “piedad” (εὐσεβεία). La versión latina de Ireneo omite “o piedad”.

¹⁸ El Texto Occidental aquí (y en 7:32) repite “el Dios de” antes de “Isaac” y “Jacob” (de conformidad con Ex. 3:6).

¹⁹ Después de “Jesús”, el Texto Occidental añade “Cristo”.

²⁰ Después de “Pilato”, el Texto Occidental dice “quien lo juzgó, cuando estaba dispuesto a liberarlo”.

²¹ Hay una lectura occidental que dice “oprimieron” (ἐβαρυνάτε) en lugar de “repudiaron” (ἠρνήσασθε), posiblemente por transposición de consonantes en un original arameo (ver M. Wilcox, *The Semitisms of Acts*, Oxford, 1965, pp. 139–141), pero más probablemente representando un esfuerzo no muy exitoso de mejorar el estilo evitando la repetición de ἠρνήσασθε en dos cláusulas consecutivas.

²² Lit., “su nombre, por fe en su nombre, ha curado a este hombre”; C. C. Torrey muestra el camino hacia una simplificación de esta construcción, sugiriendo que, en una etapa aramea de transmisión, *taqqip sameh*, “ha hecho sano”, fue cambiado a *taqqep semeh*, “su nombre ha fortalecido” (*Composition and Date of Acts*, Cambridge, Mass., 1916, pp. 14–16).

²³ Tomando el pronombre genitivo αὐτοῦ en ἡ πίστις ἣ δι’ αὐτοῦ como neutro (referido a “su nombre”) en lugar de masculino (“por medio de él”).

benefactores, proveía una confirmación visible de las palabras de Pedro.

12 No se imaginen, dijo Pedro dirigiéndose a la multitud, que hicimos que este hombre caminara por algún poder o piedad especial nuestro. No se queden mirándonos, como si hubiera algo maravilloso en nosotros; y no se sorprendan de lo que le sucedió a este hombre: esto es obra de Dios.

13 “El Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob, el Dios de nuestros padres”, dijo Pedro (utilizando el lenguaje litúrgico en boga desde la antigüedad, que se remonta a la teofanía de la zarza ardiente),²⁴ “ha glorificado a su Siervo Jesús.” A fin de explicar cómo había sido sanado el cojo, Pedro vio que era necesario relatar la acción de Dios que tan recientemente había sido llevada a cabo en medio de ellos. El cojo se había curado porque Jesús había sido glorificado. Desde su lugar de exaltación, Jesús había revestido a sus discípulos con poder para actuar en su nombre y realizar obras poderosas como las que él mismo había llevado a cabo en los días de su presencia corporal entre ellos.

Al hablar de la exaltación de Jesús, después de su humillación y muerte, Pedro utiliza lenguaje sacado del retrato del Siervo del Señor obediente y sufriente que encontramos en Isaías 52:13–53:12, retrato que comienza con las palabras: “He aquí que mi siervo ... será engrandecido y exaltado, y será puesto muy en alto.”²⁵ La voz del cielo que oyó Jesús en el momento de su bautismo se dirigió a él con el lenguaje de Isaías 42:1, donde hace su primera aparición el siervo: “He aquí mi siervo, yo le sostendré; mi escogido, en quien mi alma tiene contentamiento.”²⁶ La persona de este Siervo ha ejercido una profunda influencia sobre el pensamiento y el lenguaje del Nuevo Testamento.²⁷

Como el profeta, Pedro comienza diciendo que Dios había glorificado al Siervo, y luego hace una retrospectiva para hablar de sus sufrimientos. No exonera al público de Jerusalén de su parte en la responsabilidad por la muerte de Jesús; esto está de acuerdo con la narración de la pasión que hace Lucas, de conformidad con la cual “el pueblo” coincidió con “los principales sacerdotes y gobernantes” para exigir la liberación de Barrabás y la crucifixión de Jesús (Lc. 23:13–25). Dios ha glorificado a su Siervo, les

²⁴ Donde Dios se presentó a Moisés como “el Dios de Abraham, el Dios de Isaac, y el Dios de Jacob ... el Dios de sus padres” (Ex. 3:6, 15). Las Dieciocho Bendiciones (ver p. 76 con n. 52) comienzan con la invocación: “Bendito seas tú, oh Señor nuestro Dios y Dios de nuestros padres, Dios de Abraham, Dios de Isaac, y Dios de Jacob ...”

²⁵ LXX δοξασθησεται (“será glorificado”), de donde εδοξασεν (“ha glorificado”) en este pasaje. En el Targum (tardío) de Jonatán sobre los profetas, “mi siervo” en Is. 52:13 (como en Is. 42:1) se explica con la palabra adicional “Mesías”. Acerca del uso que hace Pedro del concepto del Siervo aquí ver O. Cullmann, *Peter: Disciple-Apostle-Martyr*, trad. ing., Londres, 1953, pp. 66–68.

²⁶ Mr. 1:11 par. Lc. 3:22, donde “Tú eres mi Hijo” del Sal. 2:7 (cf. 13:33 más adelante, pp. 306s. con nn. 79–82) precede las palabras de Is. 42:1. Está implícita la identificación del Siervo con el Mesías davídico.

²⁷ Cf. 8:32–35 más adelante (pp. 209–211 con nn. 66–70). ver V. Taylor, *Jesus and his Sacrifice*, Londres, 1937, pp. 39–48; W. Zimmerli y J. Jeremias, *TDNT* 5, pp. 654–717 (s.v. παις θεου), publicado separadamente como *The Servant of God*, trad. ing., SBT 20, Londres, 1957; también, a modo de advertencia, M. D. Hooker, *Jesus and the Servant*, Londres, 1959.

dice Pedro, pero cuando estuvo en poder de ustedes lo entregaron para que fuera ejecutado por los romanos; cuando el gobernador romano estaba dispuesto a perdonarlo, ustedes se opusieron.²⁸

14–15 Repudiaron al Santo y Justo, dice Pedro (utilizando una doble designación que tiene sus raíces en el lenguaje del Antiguo Testamento).²⁹ Se negaron a reconocerlo como su Rey y Salvador divinamente designado y, cuando Pilato ofreció liberarlo, pidieron que liberasen a un condenado por asesinato en lugar de él. (El papel de Pilato aquí se adecua a la presentación más completa en Lc. 23:1–25.) Sí, continúa Pedro, ustedes pidieron que se salvara la vida de un asesino, pero mataron al mismo Autor de la vida.³⁰ ¡Una paradoja asombrosa! Esto es lo que *ustedes* hicieron, pero *Dios* lo restauró nuevamente a la vida, y estamos aquí para dar testimonio del hecho de su resurrección. Una vez más resulta claro de qué modo la predicación apostólica en Hechos tiende a destacar el contraste entre el tratamiento que le da el hombre a Jesús y el que le da Dios.

16 Es mediante su nombre —el nombre del que una vez fue humillado y ahora es el Siervo de Dios glorificado— que este hombre ha sido curado, dijo Pedro; y por la fe en ese mismo nombre este hombre ha hecho suya la bendición y la fuerza que ahora exhibe. Lo completo de su curación estaba claramente a la vista; Pedro les recalcó que el poder que había traído sanidad residía en el nombre de Jesús, y que el hombre se había apropiado de ese poder por el ejercicio de la fe. No había una mera eficacia mágica en las palabras que Pedro pronunció cuando, en el nombre de Jesús, mandó caminar al lisiado, el que no habría recibido ningún beneficio si no hubiera respondido con fe a lo que dijo Pedro. Pero una vez que se dio la respuesta de fe, el poder del Cristo resucitado llenó su cuerpo con salud y fuerza. He aquí un principio adicional que otorga a los milagros de sanidad de Hechos la misma cualidad evangélica que los que están en los evangelios.

ii. Llamado al arrepentimiento (3:17–21)

²⁸ Ver otras referencias a Pilato en 4:27 (donde se afirma su hostilidad hacia Jesús); 13:28.

²⁹ El título “el santo” (αγιος, no οσιος como en 2:27) tiene su paralelo en el NT en Mr. 1:24; Lc. 4:34; 1 Jn. 2:20; Ap. 3:7. En el primero de estos pasajes “es, pues, probable que el endemoniado use la expresión ο αγιος του θεου con significado mesiánico y que exprese con ella el sentido de la presencia de un ser sobrenatural” (V. Taylor, *Evangelio según San Marcos*, pp. 191–192). Títulos similares se dan en el AT a Aarón el sacerdote (Sal. 106:16) y a Elías el profeta (2 R. 4:9); en estos dos lugares (así como en otros), el heb. *qados* se traduce αγιος en la LXX (donde οσιος aparece en la LXX corresponde regularmente al heb. *hasid*). El título “el justo” (δικαιος) tiene su paralelo en el NT en Hch. 7:52; 22:14; Stg. 5:6; 1 Jn. 2:1. En cuanto a la insistencia del AT sobre la justicia del Ungido del Señor ver 2 S. 23:3; Is. 32:1; Zac. 9:9 (cf. también “mi siervo justo” en Is. 53:11). El Mesías es llamado “el justo” en 1 Enoc 38.2 (cf. 1 Enoc 46.3; 53.6; S. Sal. 17:35); el estilo plural “los justos y santos” se utiliza para referirse al pueblo mesiánico en 1 Enoc 38.5; 48.1, 7; 51.2. ver V. Taylor, *The Names of Jesus*, Londres, 1953, pp. 80–83.

³⁰ Gr. του ... αρχηγον της ζωης. La palabra αρχηγος se utiliza cuatro veces para Cristo en el NT. Aquí y en He. 2:10 lo señala como la fuente de vida o salvación (ya que “vida” y “salvación” se representan con una sola palabra aramea, *hayye*, la frase que se utiliza aquí es prácticamente sinónima de τον αρχηγον της σωτηριας en He. 2:10; cf. A. F. J. Klijn, “The Term ‘Life’ in Syriac Theology”, *SJT* 5, 1952, pp. 390–397). En 5:31, más adelante, αρχηγος se utiliza más bien en el sentido de “príncipe” o “líder”; en He. 12:2 se aplica a Cristo como el “pionero” o “ejemplo” de fe (τον της πιστεως αρχηγον).

- 17 *“Ahora, pues, hermanos míos, sé³¹ que ustedes actuaron³² por ignorancia, y así lo hicieron también sus gobernantes.*
- 18 *Pero de este modo Dios ha cumplido lo que había anunciado anticipadamente por boca de todos los profetas, a saber, que el Mesías había de sufrir.*
- 19 *Arrepiéntanse, por lo tanto, y vuélvanse (a Dios), de tal modo que sus pecados sean borrados,*
- 20 *a fin de que vengan de la presencia del Señor tiempos de refrigerio, para que les envíe a aquel que ha sido designado como su Mesías, es decir, Jesús.*
- 21 *El debe ser recibido en los cielos hasta el momento apropiado para establecer todo lo que Dios ha hablado por boca de sus santos profetas desde tiempos pasados.³³*

17–18 Pedro admitió que el tratamiento que el pueblo de Jerusalén le dio a su Mesías era el resultado de la ignorancia.³⁴ No se dieron cuenta de que Jesús de Nazaret era su Salvador enviado divinamente. Ni sus gobernantes se dieron cuenta de esto, a pesar de las claras palabras pronunciadas por él mismo. Resulta natural recordar el dicho de Jesús desde la cruz: “No saben lo que hacen” (Lc. 23:34), aunque más a menudo se toma como referencia a los verdugos romanos.³⁵ Se podría pensar que las palabras de Pedro eran sorprendentemente leves para personas como Caifás y los demás sacerdotes principales, cuya determinación de matar a Jesús se subraya en todos los evangelios. De todos modos, aquí tenemos la proclamación de una amnistía divina, que ofrece amplio perdón a todos los que tomaron parte en la muerte de Jesús, si solamente reconocen su error, confiesan sus pecados y se vuelven a Dios en arrepentimiento. Porque todas las cosas que le sucedieron a Jesús en su sufrimiento y muerte ocurrieron en cumplimiento de las palabras de los profetas, quienes predijeron que el Mesías debía sufrir.³⁶ Es cierto que no dijeron claramente que era el Mesías el que iba a sufrir; hablaron del Siervo obediente de Dios sufriendo por los pecados de otros. Pero el mismo Jesús aceptó y cumplió su misión mesiánica en función del relato profético del Siervo y otros sufrientes justos,³⁷ y la

³¹ El Texto Occidental dice “sabemos” (ἐπισταμεθα) en lugar de “sé” (οἶδα).

³² El Texto Occidental, más explícitamente, dice: “ustedes hicieron un mal” (ἐπραξατε πονηρον).

³³ El Texto Occidental omite “desde tiempos pasados” (ἀπ’ αἰωνος), para lo cual cf. Lc. 1:70.

³⁴ Se supone, quizás para lograr un efecto dramático, que los habitantes de Jerusalén a quienes se dirige Pedro son idénticos al “pueblo” de Lc. 23:15 que se puso de parte de los acusadores de Jesús, en contraste con las mujeres que lloraban de Lc. 23:27 o con los muchos espectadores que volvieron de la crucifixión golpeándose el pecho (Lc. 23:48).

³⁵ Acerca del texto y el significado de Lc. 23:34a ver I. H. Marshall, *The Gospel of Luke*, pp. 867s. Cf. p. 191, n. 132.

³⁶ La frase παθειν τον Χριστον αυτου es un lucanismo característico; cf. 17:3; 26:23; Lc. 24:46.

³⁷ Las experiencias de un sufriente justo en el salterio están entrelazadas en la narración de la pasión en el NT y en otros lugares; ver Lc. 23:35, que sirve de eco al Sal. 22:7; 23:36, que hace eco al Sal. 69:21 (también Ro. 15:3, citando el Sal. 69:9); cf. “al que traspasaron” en Zac. 12:10 (Jn. 19:37; Ap. 1:7).

interpretación de los apóstoles se ajustaba a la suya. Los sufrimientos del siervo fueron soportados para que a través de ellos la salvación alcanzase a muchos. Esto ya lo había dicho Dios por medio de sus siervos, los profetas; Pedro y sus oyentes habían visto cumplirse los oráculos proféticos y acercarse la salvación de Dios en estos últimos tiempos.

19 Todo lo que tenían que hacer para obtener esa salvación era cambiar su actitud anterior hacia Jesús y acomodarla a la actitud de Dios. Dios había declarado con claridad su veredicto al levantarlo de entre los muertos. Que se arrepientan entonces, que repudien con horror su asentimiento al asesinato de su verdadero Mesías, que se vuelvan a Dios en sus corazones, y la salvación y la bendición alcanzadas por la muerte de su Mesías serán suyas. Sus pecados serían borrados, hasta el pecado de los pecados que habían cometido inconscientemente al consentir la muerte del Autor de la vida. He aquí el centro del evangelio de la gracia.

No sólo iban a ser borrados sus pecados; Dios les enviaría aquellos tiempos de refrigerio y gozo que los profetas habían descrito como característicos de la nueva era.³⁸

20–21 El amanecer de esos tiempos de refrigerio y gozo estaba unido, en la expectativa de muchos, a la venida del Mesías. El Mesías, ciertamente, había venido, pero la mayoría de aquellos a quienes había venido lo ignoraron y repudiaron. Pero, ¿vendría otra vez? Esto está implícito en las palabras de Pedro. Cuando habla de Jesús a sus oyentes como “aquel que ha sido designado como su Mesías”, no quiere decir que Jesús, al presente, sea sólo el Mesías designado, sino que su investidura aguarda su venida en gloria. Esto, por cierto, lo han sugerido aquellos que consideran que los versículos 19–21 encierran “la cristología más primitiva de todas”.³⁹ Pero no hay nada en la palabra traducida “designado” que implique designación como opuesta a la investidura plena; las otras dos apariciones de la palabra en el Nuevo Testamento, ambas en Hechos (22:14; 26:16), se relacionan con la designación de Pablo como heraldo del evangelio. Se aplica a Jesús aquí casi en el mismo sentido que las palabras traducidas “llamado” en 2:22 y “ordenado” en 10:42.⁴⁰ Por su resurrección, Jesús ya ha sido “designado” o llamado Mesías, en el sentido de la afirmación de Pablo (quizás haciendo eco de una confesión primitiva de fe) en Romanos 1:4, de que ha sido “declarado Hijo de Dios con poder ... por la resurrección de entre los muertos”.

Investido así de dignidad mesiánica (dice Pedro), Jesús ha sido recibido en la

³⁸ La palabra griega traducida “refrigerio” es αναψυξις “respiro” (cf. Ex. 8:15, la única aparición del término en la LXX). El arrepentimiento proporcionaría al pueblo de Jerusalén un respiro o tregua del juicio anunciado por Jesús, así como dio a los ninivitas una tregua en la destrucción que Jonás anunció. Posiblemente la intención aquí sea más que un respiro o tregua, si “los ‘tiempos de refrigerio’ constituyen la era definitiva de la salvación” (E. Schweizer, *TDNT* 9, pp. 664s., s.v. αναψυξις).

³⁹ ver J. A. T. Robinson, “The Most Primitive Christology of All?”, *Twelve New Testament Studies*, SBT 34, Londres, 1962, pp. 139–153.

⁴⁰ La palabra utilizada aquí es προκεχειρισμενος (participio perfecto pasivo de προχειριζομαι), la de 2:22 es αποδειγμενος (de αποδεικνυμι), la de 10:42 es ωρισμενος (de ορίζω, cuyo participio pasivo aoristo se utiliza en Ro. 1:4).

presencia divina, y permanecerá allí hasta la consumación de todo lo que los profetas, desde los tiempos antiguos, han predicho. Pero la palabra que significa “consumación” o “establecimiento” puede también, en contextos apropiados, tener el sentido de “restauración” o “restitución”.⁴¹ Si se fuera a reconocer aquí una referencia a la “restauración de todas las cosas”, deberíamos recordar las palabras de Jesús en Marcos 9:12a: “Elías a la verdad vendrá primero y restaurará⁴² todas las cosas” (que no se encuentran en el relato lucano de la transfiguración).⁴³ Por cierto se ha sostenido que Lucas, en estas palabras de Pedro, transfiere al esperado advenimiento de Jesús el lenguaje originalmente aplicado al ministerio de Elías, que ha de volver.⁴⁴ Aparte de esto, si el significado “restauración” (bien probado para esta palabra) fuera el único posible aquí, podría aducirse que el cuadro de Pablo de una creación renovada coincide con la investidura de los hijos e hijas de Dios (Ro. 8:18–23). Pero el significado “establecimiento” o “cumplimiento” también está bien comprobado, y tiene sentido en este contexto, con referencia al cumplimiento de todas las profecías del Antiguo Testamento, culminando con el establecimiento del orden de Dios sobre la tierra. Si Jesús debe permanecer en el cielo hasta dicha consumación, esto está de acuerdo con la exposición que hace Pablo del Salmo 110:1: Cristo debe reinar (a la diestra de Dios) hasta que sean vencidos todos los poderes hostiles.⁴⁵

La gente de Jerusalén (quizás como representantes de “toda la casa de Israel”)⁴⁶ es llamada a revertir el veredicto de la víspera de Pascua y rendir unidos pleitesía a Jesús como Mesías. Aunque muchos respondieron a este llamado en los primeros días de la iglesia, continuaron siendo una minoría; es inútil especular sobre lo que podría haber sucedido si hubieran sido mayoría. Como están las cosas, uno de los temas de Lucas en Hechos es que los judíos rechazan progresivamente el evangelio, al mismo ritmo (desde 11:18 en adelante) que los gentiles lo aceptan. Con todo, en el contexto general de Hechos, las palabras de Pedro significan lo siguiente: las bendiciones del evangelio destinadas a brotar de la muerte y resurrección de Jesús deben extenderse por todo el mundo; entonces, y no antes, él volverá desde la diestra del poder.

⁴¹ Gr. *ἀποκαταστασις*. Cf. el verbo correspondiente *ἀποκαθιστάνω* en 1:6, acerca de la restauración del reino a Israel. La restauración aquí parece ser idéntica a la regeneración (*παλιγγενεσία*) de Mt. 19:28.

⁴² Gr. *ἀποκαθιστάνει*.

⁴³ Pero ver Lc. 1:17, donde Juan, revestido del “espíritu y el poder de Elías”, hará “volver los corazones de los padres a los hijos”, detalle citado de la profecía de Elías el que vuelve en Mal. 4:5s. (al cual también se refiere Mr. 9:12).

⁴⁴ ver O. Bauernfeind, *Die Apostelgeschichte*, Leipzig, 1939, pp. 66–68; “Tradition und Komposition in dem Apokatastasispruch Apostelgeschichte 3, 20f.”, *Abraham unser Vater ... Festschrift für Otto Michel*, O. Betz, M. Hengel y P. Schmidt, eds., Leiden, 1963, pp. 13–23.

⁴⁵ 1 Co. 15:24–28. Aunque el Sal 110:1 se cita frecuentemente con referencia a Cristo a lo largo del NT, sólo en 1 Co. 15:24–28 hay una interpretación acerca de los “enemigos” que van a ser estrado de sus pies.

⁴⁶ Ver 2:36.

iii. Testimonio de los profetas (3:22–26)

- 22 *“Moisés dijo:⁴⁷ ‘El Señor su Dios levantará de entre ustedes, de entre sus hermanos, un profeta como yo; deben escucharlo a él, según todo lo que él les diga.*
- 23 *Toda persona que no escuche a ese profeta será destruida de entre el pueblo.’*
- 24 *Sí, y todos los profetas —todos los que hablaron, desde Samuel y sus sucesores en adelante— también anunciaron estos días.*
- 25 *Ustedes son los descendientes de los profetas y (herederos) del pacto que Dios hizo con sus padres cuando le dijo a Abraham: “Y en tu descendencia serán bendecidas todas las familias de la tierra.”*
- 26 *Dios, habiendo levantado a su Siervo, lo envió primero a ustedes, a fin de que se vuelva cada uno de ustedes de sus malas acciones.”*

22–23 ¿Es verdad que todos los profetas, desde los primeros tiempos, hablaron de este tiempo en el cual Pedro y sus oyentes estaban viviendo? Sí, incluso Moisés, el primero y más grande de los profetas de Israel, anhelaba el día de Cristo. Luego siguen palabras de Deuteronomio 18:15–19 en las cuales Moisés advierte a los israelitas que, cuando quieran descubrir la voluntad divina, no deben recurrir a artes mágicas con este propósito, a la manera de los cananeos. Cuando el Señor tiene que comunicarles algo, dice Moisés: “Profeta de en medio de ti, de tus hermanos, como yo, te levantará Jehová tu Dios; a él oiréis ... mas a cualquiera que no oyere mis palabras que él hablare en mi nombre, yo le pediré cuenta” (Dt. 18:15, 19).⁴⁸ La referencia primaria de estas palabras de Moisés es a la institución de profetas en Israel, como un medio diseñado por Dios para hacer conocer su voluntad a su pueblo. Pero mucho antes de la época apostólica esta profecía se interpretaba como que señalaba a un profeta en particular, un segundo Moisés, que iba a ejercer plenamente la función mediadora del profeta como lo había hecho Moisés.⁴⁹ Entre los samaritanos,⁵⁰ y más tarde entre los ebionitas,⁵¹ se veía al Mesías en función de este profeta semejante a Moisés, y tenemos claras pruebas, particularmente en el Cuarto Evangelio, de contemporáneos de Jesús que vieron esta forma de expectativa realizada en

⁴⁷ El Texto Occidental añade “a sus padres”.

⁴⁸ La parte final de esta cita reproducida en nuestro texto actual tiene gran semejanza con Lv. 23:29 (cualquiera que no guarde el día de expiación “será cortado de su pueblo”) más que con Lv. 18:19. Ver n. 53 más abajo.

⁴⁹ Ver la aplicación de Qumrán de esta profecía en 4Q *Testimonia* 5–7; también 1QS 9.11 (“hasta la venida de un profeta y de los ungidos de Aarón e Israel”). Cf. F. F. Bruce, *Biblical Exegesis in the Qumran Texts*, Grand Rapids/Londres, 1960, pp. 46–50.

⁵⁰ ver J. Macdonald, *The Theology of the Samaritans*, Londres, 1964, pp. 359–365. Al Venidero, según la expectativa samaritana, se lo llamó más tarde el “Restaurador” (*Taheb*). Cf. Jn. 4:19, 25, 29.

⁵¹ ver H.-J. Schoeps, *Theologie und Geschichte des Judenchristentums*, Tubinga, 1949, pp. 87–98.

él.⁵² Desde los días primitivos de la predicación apostólica, parece, este texto de Deuteronomio se invocaba como predicción mosaica acerca de Jesús, y se incluía regularmente en las compilaciones de “testimonios” que circulaban en la iglesia.⁵³

En el discurso de Pedro en el día de Pentecostés se exponen la persona y la obra de Jesús en función de una cristología del “hijo de David”.⁵⁴ En este discurso se presentan por lo menos dos, y quizás tres, cristologías una al lado de la otra; una cristología del “Siervo”, posiblemente una cristología de “Elías” y, por cierto, una cristología del “profeta”. No debe suponerse que estas cristologías se mantuvieran separadas originalmente, cada una desarrollada por un grupo o escuela de pensamiento en el seno de la iglesia primitiva. Han sido entrelazadas a lo largo del curso de la historia cristiana, y las evidencias con que contamos indican que fue así desde el comienzo. Por cierto que Martin Hengel ha sostenido persuasivamente que la fase crucial del desarrollo cristológico debe ubicarse dentro de los primeros cinco años posteriores a la muerte y resurrección de Cristo.⁵⁵ Las diversas cristologías estaban todas integradas por el reconocimiento supremo de Jesús como Señor en un sentido que implicaba soberanía universal.

24 El testimonio profético de Cristo que comenzó Moisés to continuaron Samuel y todos los profetas posteriores. Puede mencionarse a Samuel especialmente como el próximo profeta nombrado después de Moisés. Sería difícil encontrar una profecía de Samuel que pudiera aplicarse a Jesús tan explícitamente como las palabras de Moisés que se han citado; pero Samuel fue el profeta que ungió a David como rey y habló del establecimiento de su reino,⁵⁶ y las promesas hechas a David encontraron su cumplimiento final en Jesús (cf. 13:34). Además, todas las palabras de los profetas, de modo similar, tuvieron su cumplimiento final en él (cf. 10:43).

25–26 Los israelitas que estaban escuchando a Pedro eran “hijos de los profetas”, no en el sentido del Antiguo Testamento que denotaba a los gremios proféticos profesionales, sino en el sentido de que ellos eran herederos de las promesas hechas por Dios por medio de los profetas, promesas que habían encontrado su cumplimiento ante sus propios ojos. Así también, eran “hijos del pacto” hecho por Dios con Abraham, y eso en un sentido especial, porque ellos habían vivido para ver el día en que el pacto se

⁵² Ver Jn. 6:14 y 7:40, donde a Jesús, como el que provee pan del cielo y el agua de vida, se lo saluda como “el profeta” (el segundo Moisés); cf. Jn. 1:12b, 25, donde Juan niega que él mismo sea “el profeta”. En la narración de la transfiguración, la orden desde la nube que envuelve la presencia divina, “a él oíd” (Mr. 9:7), se hace eco de Dt. 18:15 e identifica a Jesús con el profeta esperado.

⁵³ Cf. el uso que se hace de Dt. 18:15 en el discurso de Esteban (7:37); ver C. H. H. Scobie, “The Origins and Development of Samaritan Christianity”, *NTS* 19, 1972–1973, pp. 390–414. En la forma en que aparece en este texto, unida a Lv. 23:29 (ver n. 48 arriba), la cita reaparece en *Recog. Clem.* 1.36 (esto puede sugerir dependencia de una colección testimonial). Ver también C. H. Dodd, *According to the Scriptures*, Londres, 1952, pp. 53–57.

⁵⁴ Ver p. 84, más arriba.

⁵⁵ M. Hengel, *Between Jesus and Paul*, trad. ing., Londres, 1983, pp. 30–47.

⁵⁶ Ver 1 S. 13:14; 15:28; 16:13; 28:17.

cumplió en Cristo: “En tu descendencia serán bendecidas todas las familias de la tierra.”⁵⁷ Porque Cristo era el descendiente de Abraham, a través de quien esta bendición estaba asegurada, y aunque la bendición era para “todas las familias de la tierra”, la primera oportunidad de disfrutarla alcanzaba, naturalmente, a la propia familia de Abraham.⁵⁸ Fue entre ellos que Dios levantó a su siervo Jesús; lo había levantado para ser su líder y salvador, así como siglos antes había levantado a su siervo Moisés. (Probablemente sea esto lo que está en la mira aquí, más que la resurrección de Jesús de entre los muertos.)⁵⁹ Jesús, como el descendiente prometido de Abraham, había llegado para derramar la mejor bendición de Dios sobre ellos, haciéndolos volverse de su pecado. No lo habían oído al principio, cuando Dios lo envió; que lo oigan ahora, cuando Dios, en su gracia perdonadora, estaba dándoles una segunda oportunidad; de otro modo, perderían su derecho a la bendición pactada.

HECHOS 4

C. ARRESTO DE PEDRO Y JUAN (4:1–4)

- 1 *Mientras estaban hablando¹ al pueblo, los sacerdotes [principales],² el capitán del templo y los saduceos se encontraron con ellos.*
- 2 *Estaban fastidiados porque enseñaban al pueblo y proclamaban, en el caso de Jesús, la resurrección de entre los muertos.³*
- 3 *Los arrestaron y los encerraron hasta el día siguiente (porque ya atardecía).*
- 4 *Pero muchos de los que oyeron la palabra creyeron, y el número de los hombres aumentó a cerca de cinco mil.*

⁵⁷ Esta cita combina la traducción de la LXX de Gn. 12:3 (“en ti serán benditas todas las familias de la tierra”) y de Gn. 22:18 (“en tu posteridad serán benditas todas las naciones de la tierra”). Lucas probablemente prevé la misión gentil (cf. el uso que hace Pablo de la misma promesa en Gá. 3:8s., 16–29).

⁵⁸ Con “a ustedes primero” cf. 13:46, como también la afirmación de Pablo del principio “al judío primeramente” (Ro. 1:16; 2:9s.)

⁵⁹ Cf. también 5:30; 13:33. Aquí el verbo es *ανιστημι*, como en el v. 22 y en 13:33 (en 5:30 es *εγειρω*).

¹ El Texto Occidental añade “estas palabras”.

² La gran mayoría de los testimonios dicen “sacerdotes” (*ιερεις*); “sumo sacerdotes” (*αρχιερεις*) es la lectura de B y C. En cualquier caso, se trata de una referencia a los sumo sacerdotes.

³ El cód. D invierte la construcción, leyendo: “... proclamaban a Jesús en la resurrección de los muertos”.

1 Se reunió tal multitud alrededor de Pedro y Juan mientras se dirigían así al pueblo en el pórtico de Salomón, que intervinieron las autoridades del templo. El “capitán del templo”,⁴ comandante de la policía del templo, era responsable de mantener el orden en los atrios del templo, y puede haberse preocupado por la posibilidad de que la obstrucción que causaba un gentío tan grande pudiese llevar a un alboroto.

2 Pero algunas de las otras autoridades tenían fuertes objeciones religiosas al contenido de la predicación de los apóstoles, en especial al anuncio de que Jesús había sido levantado de entre los muertos. Resulta notable que los saduceos⁵ —el partido al que pertenecían las familias⁶ sumo sacerdotales— se mencionen especialmente en este sentido. Ellos rechazaban, por principio, la doctrina de la resurrección en sí misma, considerando que se trataba de una innovación farisea, y estaban muy enojados porque los dos apóstoles, con su insistencia sobre el hecho de la resurrección de Jesús, afirmaban en forma tan pública y persuasiva dicha doctrina.

3–4 Ya declinaba la tarde (por lo menos una o dos horas deben haber transcurrido desde las oraciones de la tarde para las cuales Pedro y Juan habían ido al templo en primer lugar), y no había tiempo para llevar a cabo un interrogatorio acerca de la conducta de los apóstoles antes del atardecer. Por lo tanto, los encerraron por esa noche. Pero las autoridades del templo no podían evitar el daño (así lo consideraban ellos) que Pedro y Juan habían hecho; la curación del cojo y la predicación que había seguido tuvieron el efecto de añadir una gran cantidad a los tres mil que creyeron el día de

⁴ Se hace referencia al capitán (στρατηγος) del templo en la literatura rabínica como el *sagan*, o algunas veces como *'is har habbayit* (“el hombre del monte del templo”). Pertenecía a una de las familias sumo sacerdotales, y en el templo tenía el rango siguiente al del sumo sacerdote. La guardia del templo que comandaba era un grupo seleccionado de levitas. Cf. 5:24, 26.

⁵ El nombre “saduceos” probablemente deriva del nombre personal Sadoc, pero no se sabe de cuál Sadoc. Es improbable una asociación con la familia sacerdotal de Sadoc, porque ellos aparecen por primera vez en la historia después de la remoción de los sadoquitas del sumo sacerdocio, y apoyando la dinastía sumo sacerdotal de los hasmoneos. Todos los sumo sacerdotes, desde el reinado de Herodes hasta el comienzo de la guerra contra Roma en el 66 d.C., pertenecieron a su partido. Como en esos años el disfrute ininterrumpido de las prerrogativas sumo sacerdotales y aun de la existencia política de los judíos como nación dependía de la buena voluntad de Roma, los saduceos colaboraban hasta donde era posible con las autoridades romanas, y se oponían a las aspiraciones nacionalistas o religiosas que podían traer aparejada su ira.

No se han conservado indicios de los propios saduceos acerca de su teología. Lo que se conoce tiene que ver principalmente con los puntos en los cuales diferían de los fariseos (ver pp. 139–140, n. 51, sobre 5:34). Rechazaban la “ley oral” o “tradición de los ancianos” que mantenían los fariseos, sosteniendo que la ley escrita debía preservarse y aplicarse sin modificación. Quizás sea por esta razón que tenían reputación de ser más severos en sus juicios que los fariseos. Rechazaban como innovaciones la creencia farisea en jerarquías angélicas o demoníacas, junto con la esperanza de la resurrección del cuerpo (ver 23:8). Ver Josefo, *GJ* 2.164–166; *Ant.* 13.171, 298; 18.16s; también Schürer II, pp. 525–537.

⁶ Los principales sacerdotes incluían al sumo sacerdote y a los principales oficiales del templo (J. Jeremías, *Jerusalén en tiempos de Jesús*, Madrid, 1977, pp. 199–224), junto con los ex sumo sacerdotes y los miembros de las familias sacerdotales principales, de las cuales se elegía invariablemente el sumo sacerdote en este período (ver Schürer II, pp. 313–316).

Pentecostés. El número de los hombres solamente,⁷ dice Lucas, totalizaba ahora unos cinco mil.

D. PEDRO Y JUAN ANTE EL SANEDRÍN (4:5–12)

- 5 *El día siguiente se reunieron en Jerusalén sus gobernantes, ancianos y escribas,*
- 6 *con Anás el sumo sacerdote y Caifás, Juan⁸ y Alejandro, y todos los que pertenecían a la familia sumo sacerdotal.*
- 7 *Colocaron a Pedro y a Juan en medio y procedieron a averiguar: “¿Con qué autoridad o en qué nombre han hecho ustedes⁹ esto?”*
- 8 *Entonces Pedro, llenado con el Espíritu Santo, les dijo: “¡Gobernantes del pueblo y ancianos!*
- 9 *Si se nos inquiera hoy acerca de una buena obra hecha a un cojo, por qué medio ha sido curado,*
- 10 *que todos ustedes y todo el pueblo de Israel tomen conocimiento de que este hombre está en pie aquí ante ustedes con perfecta salud por el nombre de Jesucristo de Nazaret,¹⁰ a quien ustedes crucificaron, pero a quien Dios levantó de entre los muertos.*
- 11 *El es ‘la piedra que fue rechazada por los edificadores —es decir ustedes—, pero que ha sido convertida en el coronamiento del frontón’.*
- 12 *Y no hay salud salvífica¹¹ en ningún otro, porque ciertamente ningún nombre les ha sido dado bajo el cielo a los seres humanos, por el cual debamos ser salvos.”*

5–6 La mañana siguiente se reunió el Sanedrín¹² (probablemente en un edificio inmediato

⁷ Hombres, a diferencia de mujeres y niños: ἀνδρῶν, no ἀνθρωπῶν (cf. Mt. 14:21).

⁸ En lugar de “Juan”, el Texto Occidental dice “Jonatán” (cf. n. 16 más adelante).

⁹ ὑμεῖς enfático, “personas como ustedes”.

¹⁰ Algunos testimonios occidentales añaden “y en ningún otro” (cf. v. 12).

¹¹ La frase “salud salvífica” se utiliza aquí para traducir σωτηρία, indicando que la palabra cubre tanto la curación física como la espiritual. (Cf. Sal. 67:2, KJV).

¹² El Sanedrín (voz hebrea y aramea tomada del gr. συνέδριον, palabra traducida “tribunal” en el v. 15, más adelante) era el senado y corte suprema de la nación judía. En el NT también se lo llama πρεσβυτεριον, “cuerpo de ancianos” (22:5; Lc. 22:66) y γερονσια, “senado” (5:21); Josefo también se refiere a él como el βουλη, “concilio” (GJ 2.331, 336; 5.532; Ant. 20.11). La Misná lo llama Sanedrín, el gran Sanedrín, el Sanedrín de los setenta y uno, el gran tribunal de justicia. Incluía al sumo sacerdote, que presidía las sesiones en virtud de su cargo, y setenta miembros más. Aparece primero en la historia en el período helenístico (c. 200 a.C.) como el cuerpo que regulaba los asuntos internos de la nación (Josefo, Ant. 12.142); mantuvo este papel hasta la revuelta del 66 d.C. (No debe confundirse con el posterior Sanedrín de eruditos, que regulaba la ley religiosa de Israel después de la guerra del 66–73 d.C., bajo Yohanan ben Zakkai como su primer presidente.) El Sanedrín de esta época incluía una mayoría de miembros del partido

al ala oeste del recinto del templo¹³) y, entre sus miembros, estaba especialmente bien representado el elemento sumo sacerdotal saduceo. Anás, el ex-sumo sacerdote de mayor edad,¹⁴ estaba allí, y también estaba su yerno Caifás,¹⁵ el sumo sacerdote reinante, presidente del Sanedrín en virtud de su cargo. No hacía muchas semanas desde que estos dos hombres habían tomado parte en el arresto y la sentencia de Jesús. Si esperaban haberse librado de él, su esperanza duró poco; parecía que tendrían ahora tantos problemas por causa de él como los que habían tenido antes de su muerte. Con ellos estaban varios de sus parientes, dos de los cuales se mencionan por nombre, aunque uno de ellos no puede identificarse con certeza, y el otro no puede identificarse en absoluto.¹⁶

7 Cuando los miembros del tribunal ocuparon sus lugares, Pedro y Juan fueron traídos de su encierro y colocados ante ellos. Entonces se les preguntó, probablemente por boca del presidente, con qué autoridad hombres como ellos¹⁷ habían presumido actuar como lo habían hecho. Quizás el Sanedrín se reunió en esta ocasión más como tribunal de investigación que con carácter más formal, pero la presencia de tantos miembros de jerarquía indica la seriedad con que encaraban el asunto.

saduceo, que apoyaba los intereses sumo sacerdotales, y una minoría poderosa del partido fariseo, al que pertenecía la mayoría de los escribas o expositores profesionales de la ley de Moisés. En el NT se hace referencia a este cuerpo por alguno, o por la totalidad, de los grupos que lo componían; así, aquí en el v. 5, “sus gobernantes, ancianos y escribas” (cf. 5:23, “los sumo sacerdotes y ancianos”).

¹³ La cámara del concilio, según Josefo (*GJ* 2.344; 5.144; 6.354), estaba situada en el extremo oriental de un puente sobre el valle del Tiropoeón (el puente que ahora está representado por el Arco de Wilson). En el extremo occidental del puente estaba el lugar de reunión al aire libre llamado el Xystus, “el (piso) encerado”. El nombre misnaico para la cámara del concilio, *liskat haggazit*, no significa, presumiblemente (como se lo traduce habitualmente), “salón de piedras labradas” sino “salón al lado del (o contra el) Xystus”. ver Schürer II, pp. 300–302; G. H. Dalman, *Jerusalem und sein Gelände*, Gütersloh, 1930, pp. 193s.; J. Simons, *Jerusalem in the Old Testament*, Leiden, 1952, pp. 252s.

¹⁴ P. Sulpicio Quirinio, legado de Siria, instituyó en el sumo sacerdocio, en el 6 d.C., a Anás o Anano (heb. *Hanan*), hijo de Seti, quien ocupó el cargo por nueve años. Aún después de su destitución continuó ejerciendo gran influencia: cinco de sus hijos, un yerno (Caifás) y un nieto llegaron a ser sumo sacerdotes por períodos más cortos o más largos, durante la siguiente mitad del siglo. Su autoridad personal se refleja en el papel que desempeña en la narración del juicio en el Cuarto Evangelio (Jn. 18:13–24). Aquí se lo llama “el sumo sacerdote” en el sentido de ex sumo sacerdote (o, como podría decirse, sumo sacerdote emérito). En Lc. 3:2 se lo asocia con Caifás (sumo sacerdote en el cargo en ese momento) en una nota cronológica: “ocupando el sumo sacerdocio Anás y Caifás” (ἐπὶ ἀρχιερεὺς Ἀννα καὶ Καϊάφα).

¹⁵ Caifás era el apellido de José (Josefo, *Ant.* 18.35, 95), yerno de Anás de acuerdo con Jn. 18:13. Valerio Grato, prefecto de Judea, lo instituyó en el sumo sacerdocio en el 18 d.C., cargo que mantuvo durante el término notablemente largo de dieciocho años, que incluyó los diez años de la administración de Pilato. L. Vitelio (quien, como legado de Siria, visitó Judea al tiempo de la destitución de Pilato en el 36 d.C.) lo destituyó y Jonatán, hijo de Anás, lo reemplazó.

¹⁶ Si se sigue la lectura occidental “Jonatán” (en lugar de “Juan”) en el v. 16, podría ser una referencia a Jonatán, hijo de Anás, quien finalmente sucedió a Caifás en el sumo sacerdocio. No se conoce ningún Alejandro de la familia sumo sacerdotal por otra fuente.

¹⁷ Hay un contenido de desdén en el “vosotros” enfático (ὁμεῖς) del v. 7, ubicado como lo está al final de la oración.

8–10 Para una ocasión como esta los apóstoles ya habían recibido instrucciones de su Maestro: “Proponed en vuestros corazones no pensar antes cómo habéis de responder en vuestra defensa; porque yo os daré palabra y sabiduría, la cual no podrán resistir ni contradecir todos los que se opongan” (Lc. 21:14s.). Ahora probaron la verdad de esta afirmación. Con palabras inspiradas por el Espíritu Santo,¹⁸ Pedro hizo su réplica. Si él y Juan eran examinados con respecto a un hecho de sanidad llevado a cabo en un lisiado, si el tribunal deseaba saber la causa de la curación del hombre, entonces que supiera, y que toda la nación supiera, que la obra había sido hecha en el nombre de Jesús de Nazaret, el Mesías. El que antes era lisiado estaba presente ahora ante el tribunal con ellos; o lo habían encerrado también a él durante la noche, como parcialmente responsable de la conmoción en el pórtico de Salomón, o lo habían convocado como testigo. “Este hombre está aquí en presencia de ustedes completamente curado —dijo Pedro— por el nombre de Jesús el Mesías, Jesús de Nazaret, a quien ustedes mandaron a la muerte, pero a quien Dios levantó de entre los muertos.” No podía haber dudas acerca de la responsabilidad de los hombres a quienes Pedro ahora estaba dirigiéndose; eran ellos quienes habían puesto a Jesús en manos de Pilato, de lo cual Caifás era el responsable principal. (Probablemente sea a Caifás a quien se hace referencia en las palabras de Jesús ante Pilato en Jn. 19:11: “El que a ti me ha entregado, mayor pecado tiene”). Como antes, se señala un contraste entre el trato que los hombres le dan a Jesús y el que le da Dios.

11 Los apóstoles están, técnicamente, a la defensiva, pero en realidad han pasado al ataque. Pedro procede a predicar el evangelio a sus jueces, y basa su argumento sobre un texto muy conocido del Antiguo Testamento. “La piedra que desecharon los edificadores ha venido a ser cabeza del ángulo” (Sal. 118:22) es uno de los testimonios mesiánicos más primitivos. El mismo Jesús lo utilizó así (implícitamente) como conclusión de la parábola de la viña (Mr. 12:10s.).¹⁹ En el contexto original del Antiguo Testamento la piedra rechazada es quizás Israel, desechada por las naciones pero elegida por Dios para llevar a cabo su propósito. Pero, como sucede tan a menudo en el Nuevo Testamento, el

¹⁸ Gr. πλησθεις πνευματος αγιου, “llenado con (el) Espíritu Santo”. Debería distinguirse entre este uso del participio pasivo aoristo, que denota un momento de inspiración especial, y el uso del adjetivo πληρης (“lleno”) para denotar el carácter permanente de una persona llena del Espíritu (como Esteban en 6:5).

¹⁹ En el pasaje paralelo de Lc. 20:17s., se vincula la piedra rechazada con la piedra de tropiezo de Is. 8:14s., contra la cual “muchos ... caerán y serán quebrantados”, y con la gran piedra en el sueño de Nabucodonosor, que golpeó la imagen de tal modo que el viento llevó su polvo como si fuera paja (Dn. 2:35). En 1 P. 2:6, la piedra rechazada se vincula también con “la principal piedra del ángulo, escogida, preciosa” puesta como fundamento en Sión (Is. 28:16), que también Pablo aplica como interpretación a Cristo en Ro. 9:33 y posiblemente en Ef. 2:20. La exégesis cristológica interdependiente entre estos textos de la “piedra” ha sido sostenida como una fuerte demostración de una colección primitiva de “testimonios” veterotestamentarios. En la literatura cristiana tardía se agregan a la interpretación otras piedras veterotestamentarias, como, p. ej., la piedra de Jacob en Betel (Gn. 28:11) y la piedra que sostuvo a Moisés durante la batalla con Amalec en Refidim (Ex. 17:12); cf. Cipriano, *Testimonios* 2.16. ver J. A. Robinson, *The Epistle to the Ephesians*, Londres, 1904, pp. 163s.; J. R. Harris, *Testimonies*, I, Cambridge, 1916, pp. 30s.; E. G. Selwyn, *The First Epistle of Peter*, Londres, 1946, pp. 268–277; B. P. W. Stather Hunt, *Primitive Gospel Sources*, Londres, 1951, pp. 126–129; C. H. Dodd, *According to the Scriptures*, Londres, 1952, pp. 35s., 69, 99s.; S. H. Hooke, *The Siege Perilous*, Londres, 1955, pp. 235–249; F. F. Bruce, “The Corner Stone”, *ExT* 84, 1972–1973, pp. 231–235. La “piedra del ángulo” es equivalente al “coronamiento del frontón”.

propósito de Dios para Israel encuentra su cumplimiento en la obra individual de Cristo.

Tanto aquí como en el uso cristiano posterior de este “testimonio” los “edificadores”²⁰ se interpretan como los gobernantes de la nación judía, quienes no reconocieron a Jesús como el liberador enviado divinamente; pero la Piedra que habían desechado ha recibido ahora de parte de Dios el lugar de la más alta distinción: Jesús está entronizado ahora a la diestra de Dios.

12 Y del Jesús que una vez fue rechazado, pero que ahora está glorificado, y sólo de él, procede la verdadera salud salvadora. La liberación del lisiado de una dolencia corporal puede servir como parábola de liberación de la culpa del pecado y del juicio venidero.²¹ Si los gobernantes persistían en su repudio de Jesús, lo cual ya los había hecho culpables de homicidio, no podían esperar liberación alguna de sus consecuencias de ninguna otra parte ni por el poder de ningún otro nombre. El nombre de Jesús, por el cual el lisiado había recibido el poder para saltar sobre sus pies y caminar, era el nombre con el cual la salvación de Israel (y, como se descubriría más adelante, la salvación del mundo) estaba inextricablemente unida. Por lo tanto, el curso del deber y de la sabiduría que debían seguir era claro para los gobernantes; si lo rechazaban y persistían en su conducta actual, acarrearían destrucción para la nación así como para sí mismos.

Los seguidores del camino cristiano no deben despreciar a los fundadores de las grandes religiones del mundo. Sin embargo, de ninguno de ellos puede decirse que haya salvación en su persona; sólo a uno le pertenece el título de “Salvador del mundo”.

E. DEBATE EN EL SANEDRÍN (4:13–17)

13 Cuando vieron la libertad de palabra de Pedro y de Juan, y se dieron cuenta de que eran legos sin educación, se sorprendieron, y los reconocieron como hombres que habían estado con Jesús.

*14 Y como vieron al hombre que había sido sanado en pie con ellos, no tuvieron qué responder.*²²

*15 Así que les ordenaron que abandonasen*²³ *el tribunal, y conferenciaron entre sí.*

²⁰ “Edificadores” aparece en la literatura rabínica como figura de los que enseñan la ley. En los textos de Qumrán “los edificadores de la pared” son dirigentes de una comunidad religiosa, sea esta la verdadera (como en CD 4.12, aplicando Mi. 7:11) o una pared falsa (como en CD. 4.19, con referencia a la pared insegura de Ez. 13:10–16). En este contexto, una vez que la piedra rechazada ha sido identificada como Jesús, los “edificadores” que la rechazan deben ser interpretados como las autoridades judías. El Sal. 118:22 llegó a ser, así, “una de las anclas de esperanza de la enseñanza cristiana primitiva” (E. G. Selwyn, *First Peter*, p. 269).

²¹ Con referencia al doble sentido de salvación (σωτηρια) cf. 14:9.

²² Lit., “no pudieron decir nada en contra de ello”; el Texto Occidental tiene la lectura ampliada: “No pudieron hacer ni decir nada en contra de ello”.

²³ El Texto Occidental dice “se los llevase afuera” (απαχθηναι) en lugar de “abandonasen” (απελθειν).

16 “¿Qué les haremos a estos hombres? —dijeron—. Es asunto de conocimiento público²⁴ entre todos los residentes de Jerusalén de que por medio de ellos se ha llevado a cabo una señal notable; no podemos negarlo.

17 Pero para impedir que esto²⁵ se desparrame más ampliamente entre el pueblo, advirtámosles, bajo amenaza de severos castigos,²⁶ que no hablen más a nadie en este nombre.”

13–14 Pedro y Juan no eran, evidentemente, versados en la enseñanza formal de las escuelas rabínicas,²⁷ y sin embargo hablaban con una libertad y un denuedo que impresionaron a sus jueces.²⁸ ¿Cómo era posible que hombres profanos como estos, sin preparación, sostuvieran tan hábilmente una polémica teológica con miembros del tribunal supremo? La respuesta no era difícil de encontrar; los jueces tomaron conocimiento del hecho²⁹ de que habían sido compañeros de Jesús. Tampoco él se había sentado a los pies de ningún rabino eminente, pero enseñaba con una autoridad que recordaban muy bien. Las personas expresaban el mismo asombro acerca de él: “¿Cómo sabe este letras,³⁰ sin haber estudiado?” (Jn. 7:15). Nadie podía compararse con él en su manejo seguro de las Escrituras, su habilidad infalible para remontarse a los primeros principios, a fin de confirmar su propia enseñanza y lograr el desconcierto de sus opositores. Estaba claro que había impartido algo de ese mismo don a sus discípulos. No sólo eso, sino que había apoyado su enseñanza con las obras poderosas que llevó a cabo; ahora Pedro y Juan estaban haciendo lo mismo. El hecho de que el cojo había sido curado

²⁴ El cód. D tiene el comparativo φανερωτερον (en el sentido elativo, “muy claro”, “demasiado claro”) en lugar del positivo φανερον.

²⁵ Varias autoridades occidentales tienen “estas cuestiones” (τα ρηματα ταυτα).

²⁶ Lit., “amenacémoslos” (απειλησωμεθα). El Texto Bizantino hace más enfática la amenaza añadiendo απειλη antes de απειλησωμεθα (lit. “amenacémoslos con amenazas”), por lo que la KJV dice “amenacémoslos rigurosamente”.

²⁷ Esta es la fuerza en este contexto de γραμματοι ... και ιδιωται. En los papiros, la primera palabra aparece con el sentido de “iletrado”; aquí significa más bien “no educado” en lo que respecta a la preparación rabínica. En cuanto a ιδιωτης, que significa “persona privada” en el griego corriente, es interesante notar que aparece como voz foránea en el hebreo y el arameo posbílicos (*hedyot*) con el significado de “común”, “lego”, “inexperto”. Aquí significa que Pedro y Juan, en lugar de ser expositores profesionales de la Escritura, eran legos: ‘amme ha ’ares (“pueblo de la tierra”) en el sentido rabínico de la frase, denotando el común de la población judía a quienes no podía pedirse que conocieran o practicaran los detalles de la ley oral (cf. Jn. 7:49). Lo maravilloso fue que mostraron semejante dominio de los argumentos bíblicos.

²⁸ Los jueces tomaron nota de su παρησια “libertad de palabra” (cf. vv. 29, 31). “Esta libertad se manifiesta ... principalmente en el testimonio claro acerca de Jesús, a quien este mismo concilio había rechazado y que, sin embargo, era el Salvador exclusivo” (W. C. van Unnik, “The Christian’s Freedom of Speech in the New Testament”, *BJRL* 44, 1961–1962, p. 478).

²⁹ Gr. επεγνωσκον: dirigieron especialmente la atención a este hecho como pieza importante de las pruebas adecuadas. Si el compuesto επιγνωσκω se ha de distinguir del simple γνωσκω, puede ser por una cierta cualidad decisiva.

³⁰ Gr. γραμματα οιδεν, “conoce letras” (cf. γραμματοι aquí).

era evidente; estaba delante de ellos, de pie, como testigo de lo sucedido. Pedro y Juan afirmaban que la curación se había llevado a cabo por el poder del nombre de Jesús; sus jueces no estaban en situación de negar la afirmación.

15–17 Pedro y Juan, de acuerdo con esto, fueron retirados del recinto del concilio, mientras deliberaba el tribunal.³¹ Era difícil saber qué acción tomar. Los discípulos no habían quebrantado ninguna ley al curar al cojo; además, su acción al sanarlo los había convertido en héroes populares, y no era conveniente castigarlos. Por otra parte, sería igualmente equivocado dejarlos en libertad para que continuasen enseñando y curando en el nombre de Jesús; las autoridades se verían una vez más enfrentadas con el problema que pensaron que se había solucionado con la condenación y ejecución de Jesús, y de un modo menos manejable que al principio. La actitud que decidieron adoptar equivalía a una confesión de su debilidad: liberar a los dos hombres, pero amenazados con consecuencias serias si reincidían.

Resulta particularmente llamativo que ni en esta ocasión ni en ninguna otra posterior las autoridades hayan tomado acción seria alguna para refutar la afirmación central de los apóstoles: la resurrección de Jesús.³² Si hubiera sido posible refutarlos en este punto, ¡con cuánta avidez habrían aprovechado la oportunidad! Si se hubiera logrado una refutación sobre este punto, ¡cuán rápida y completamente habría sufrido un colapso el nuevo movimiento! Era evidente que los apóstoles hablaban de una resurrección corporal cuando decían que Jesús había sido levantado de entre los muertos; es igualmente claro que las autoridades lo entendieron así. El cuerpo de Jesús había desaparecido tan completamente que todos los recursos a su alcance no lo pudieron hacer aparecer. La desaparición de su cuerpo, con seguridad, estaba lejos de probar su resurrección, pero la aparición de su cuerpo la habría refutado en forma eficaz. Ahora la afirmación de los apóstoles de que Jesús estaba vivo había recibido una confirmación pública por el milagro de curación llevado a cabo en su nombre. Era, para el Sanedrín, una situación perturbadora.

F. LOS APÓSTOLES DESPEDIDOS CON UNA ADVERTENCIA (4:18–22)

18 Así que los hicieron entrar y les intimaron terminantemente que no hablaran ni enseñaran más en el nombre de Jesús.

19 Entonces Pedro y Juan les respondieron: “Juzguen ustedes mismos si es justo ante los ojos de Dios escucharlos a ustedes más bien que a Dios.

20 En cuanto a nosotros, no podemos dejar de decir lo que hemos visto y oído.”

³¹ Es inútil inquirir acerca de la fuente de información del narrador sobre la conversación que tuvo lugar cuando los apóstoles fueron sacados. Su contenido general podría deducirse fácilmente de lo que los jueces les dijeron a Pedro y a Juan cuando fueron introducidos nuevamente.

³² La acción registrada en Mt. 28:13 (que de paso confirma que la tumba fue hallada vacía) difícilmente puede tomarse en serio; si hubiera habido una refutación más convincente que la afirmación de los apóstoles, se la habría preferido.

21 *Entonces los amenazaron más y luego los soltaron; no podían encontrar una manera de castigarlos, porque todos estaban glorificando a Dios por lo que había sucedido.*

22 *El hombre en quien se había llevado a cabo esta señal de sanidad tenía más de cuarenta años.*

18–20 Llamaron nuevamente a Pedro y a Juan y los pusieron al tanto de su decisión. Se les impuso una prohibición total de cualquier otra mención del nombre de Jesús. Si pensaron que los discípulos prestarían atención a esta prohibición, se desilusionaron rápidamente. Pedro y Juan probablemente nunca habían oído hablar de Sócrates, y ciertamente nunca habían leído la *Apología* de Platón, pero dieron la misma clase de respuesta que dio Sócrates cuando se le ofreció la libertad a cambio de que abandonara la investigación y el examen de la verdad y la sabiduría: “Obedeceré a Dios antes que a ustedes”.³³ Es, por supuesto, la clase de respuesta que daría cualquier persona de principios cuando se le ofrece la libertad a cambio de abandonar el camino que le dicte la conciencia. Pero lo que más pesaba sobre los apóstoles era su compromiso personal con el Señor resucitado de ser sus testigos. Si a estos jueces se les presentara en forma abstracta la cuestión acerca de si debía obedecerse un mandamiento divino o una norma humana, dado el caso de que hubiera un choque entre ambos, afirmarían sin titubear que debía obedecerse el mandamiento divino a toda costa. Pues bien, dijeron Pedro y Juan: “No podemos dejar de decir lo que hemos visto y oído”.³⁴

21–22 A pesar de este abierto desafío, el tribunal no hizo más que repetir la amenaza de duros castigos. El entusiasmo popular era demasiado grande para que pudiera hacer otra cosa. Lucas señala aquí, a modo de explicación sobre el grado del asombro público, que el cojo que había sido curado tenía más de cuarenta años; había llegado a una edad en la cual tales curaciones, especialmente de un defecto congénito, simplemente no suceden.³⁵ Pedro y Juan fueron despedidos.

“Este —dice un historiador judío del siglo veinte— fue el primer error que cometieron los dirigentes judíos en relación con la nueva secta. Y este error fue fatal. Probablemente no había ninguna necesidad de arrestar a los nazarenos, llamando así la atención sobre ellos y convirtiéndolos en ‘mártires’. Pero una vez arrestados, no debieron dejarlos en libertad tan pronto. El arresto y la liberación aumentaron el número de los creyentes; porque esos hechos mostraron, por un lado, que la nueva secta aparecía como un poder al cual las autoridades temían lo suficiente para perseguirla y, por otro lado, que no había peligro en ser discípulo de Jesús (¡siendo él, por supuesto, quien los salvó de mano de sus perseguidores!).”³⁶

³³ Platón, *Apología de Sócrates* 29D (para Sócrates “el dios” podría haber sido una traducción más apropiada de τῷ θεῷ que “Dios”). Cf. 5:29 más adelante.

³⁴ Gr. οὐ δυναμέθα ... μὴ λαλεῖν.

³⁵ Comparar el hombre en el estanque de Betesda, cuya dolencia había durado treinta y ocho años (Jn. 5:5); sólo que no se dice que hubiera sido congénita.

³⁶ J. Klausner, *From Jesus to Paul*, trad. ing., Londres, 1944, pp. 282s.

G. PEDRO Y JUAN VUELVEN A REUNIRSE CON SUS AMIGOS (4:23–31)

23 *Cuando fueron liberados, Pedro y Juan volvieron a reunirse con sus compañeros y les informaron acerca de todo lo que los sumo sacerdotes y ancianos les habían dicho.*

24 *Cuando lo oyeron, elevaron sus voces juntos³⁷ a Dios y dijeron: “Soberano Señor, que hiciste el cielo y la tierra y el mar y todo lo que hay en ellos,*

25 *que por el Espíritu Santo has hablado por medio de tu siervo David, nuestro padre:³⁸*

*‘¿Por qué están furiosos los gentiles,
y hacen planes vanos los pueblos?*

26 *Los reyes de la tierra se ubicaron en orden de batalla,
y los gobernantes se reunieron,
contra el Señor y contra su ungido’;*

27 *porque de verdad, en esta ciudad se reunieron en contra de tu santo siervo Jesús, a quien tú ungiste, Herodes y Poncio Pilato, con los gentiles y las gentes de Israel,*

28 *para hacer todo lo que tu mano y tu consejo habían dispuesto de antemano que ocurriera.*

29 *Y ahora, oh Señor, mira sus amenazas, y da poder a tus siervos para que declaren tu palabra con toda libertad de palabra,*

30 *mientras extiendes tu mano para sanar y para la realización de señales y maravillas a través del nombre de tu santo siervo Jesús.”*

31 *Cuando hubieron orado, el lugar en el que estaban reunidos se sacudió, y fueron todos llenados del Espíritu Santo y continuaron declarando la palabra de Dios*

³⁷ Gr. *ομοθυμαδον* (“de común acuerdo”), como en 1:14.

³⁸ El griego es muy complicado aquí: Westcott y Hort hablan de “la extrema dificultad del texto, que sin duda contiene un error primitivo”. La única manera de explicarlo tal como está (*ο του πατρος ημων δια πνευματος αγιου στοματος Δαυιδ παιδος σου ειπον*) es tomar a David como la “boca” (es decir, vocero) del Espíritu Santo: “que dijiste a través de tu siervo David nuestro padre, el vocero del Espíritu Santo”. El Texto Occidental dice: “quien a través del Espíritu Santo habló por medio de la boca de David, tu siervo.” C. C. Torrey percibe un texto subyacente que podría traducirse: “Como nuestro padre David, tu siervo, dijo por boca del Espíritu Santo” (*Composition and Date of Acts*, Cambridge, Mass., 1916, pp. 16–18). H. W. Moule, *ExT* 51, 1939–1940, p. 396, sugirió que el escritor compuso un primer bosquejo y luego hizo correcciones, y que un copista, entendiendo mal los signos de supresión o adición, combinó palabras que debían ser alternativas.

*con libertad de expresión.*³⁹

23–24 Cuando se liberó a los dos apóstoles, estos volvieron al lugar donde estaban sus compañeros, los apóstoles, y otros creyentes, y, cuando les contaron su experiencia ante el Sanedrín, todo el grupo se dedicó a la oración. Se dirigieron a Dios como el Señor soberano,⁴⁰ el creador de todo, en un lenguaje litúrgico clásico derivado de las Escrituras hebreas.⁴¹

25–28 Luego citaron las palabras iniciales del Salmo 2 y encontraron prueba de su origen divino en el cumplimiento que había tenido lugar tan recientemente en su propia experiencia.

Este salmo, con su referencia explícita al ungido de Yahveh (Mesías), se había interpretado aplicándolo al futuro libertador de la línea de David desde muy temprano, por lo menos desde mediados del primer siglo a.C.;⁴² las palabras “Tú eres mi Hijo” (Sal. 2:7), dirigidas a Jesús en su bautismo por una voz celestial, lo señalaban, justamente, como ese Mesías. De conformidad con esta forma de entender el pasaje, está la interpretación que los apóstoles hacen ahora de las palabras iniciales del salmo. Los “gentiles” se enfurecían contra Jesús, representados por los romanos que lo sentenciaron a la cruz y llevaron a cabo la sentencia; los “pueblos” que se unieron contra él son (a pesar del plural) los judíos o, más bien, sus gobernantes; los “reyes” que se ubicaron para la batalla están representados por Herodes Antipas, tetrarca de Galilea y Perea, mientras que los “gobernantes”, por Poncio Pilato.⁴³ La referencia a Herodes recuerda el relato de Lucas 23:7–12, donde Pilato, sabiendo que Jesús es galileo, procede diplomáticamente enviándolo a Herodes. Lucas es el único de los cuatro evangelistas que le da a Herodes un papel en la narración de la pasión.⁴⁴

El lenguaje profético del salmo demuestra que Pilato, Herodes y los demás, al unirse en contra de Jesús, simplemente llevan a cabo “el propósito determinado por Dios y su conocimiento previo” (como se lo llamó en 2:23) de “que el Mesías había de sufrir” (3:18).⁴⁵ En estas palabras de los apóstoles hay una identificación explícita del divino

³⁹ El Texto Occidental añade “a todo el que estuviera dispuesto a creer”.

⁴⁰ Gr. *δεσποτα*, vocativo de *δεσποτης* (cf. Lc. 2:29; Ap. 6:10).

⁴¹ Cf. Ex. 20:11; Neh. 9:6; Sal. 146:6; Is. 42:5; también Sabiduría 13:3, 4, 9 (y cf. 14:15; 17:24, más adelante).

⁴² Ver *S. Sal.* 17:26, donde el Sal. 2:9 se aplica al hijo esperado de David, el “señor ungido” (cf. p. 86 n. 90, arriba).

⁴³ Ver p. 101, n. 28.

⁴⁴ Para la opinión improbable de que la introducción de Herodes que hace Lucas surgió a partir de la exégesis cristiana del Sal. 2:1s., ver M. Dibelius, “Herodes und Pilatus”, *ZNW* 16, 1915, pp. 113–126; G. Lüdemann, *Paul: Apostle to the Gentiles*, trad. ing., Londres, 1984, pp. 12s., 36s. (con n. 41).

⁴⁵ Tertuliano (*Sobre la resurrección de la carne* 20) ofrece una interpretación ligeramente diferente: “En la persona de Pilato, las naciones (*gentes*) se enfurecieron, y en la persona de Israel los pueblos (*populi*, plural) planearon cosas vanas; los reyes de la tierra se levantaron en Herodes, y en Anás y Caifás se reunieron los gobernantes”. La aplicación inusual del plural *λαοι* a Israel se debe al uso del

“santo siervo Jesús” con el Hijo real de Dios a quien se dirige el Salmo 2:7. Jesús, el siervo obediente de Dios, es aquel a quien Dios “ungió” o hizo Mesías en su bautismo.⁴⁶

29–30 El Sanedrín podía amenazar, pero las amenazas no producían intimidación y silencio sino una creciente osadía al hablar. Los apóstoles, por lo tanto, oraron para tener valor para predicar su mensaje sin temor ni parcialidad,⁴⁷ y que Dios colocara el sello de su aprobación pública sobre su testimonio, concediéndoles más obras poderosas de sanidad y señales y maravillas semejantes por medio del mismo nombre por el cual habían curado al cojo: el nombre de su “santo siervo Jesús”.⁴⁸

31 La seguridad del favor y la ayuda divinos vinieron mientras estaban orando. El lugar tembló como si fuese un terremoto —no es posible saber si realmente fue un temblor objetivo o si fue el modo en que se manifestó a su conciencia la presencia y el poder de Dios—, y el Espíritu Santo los llenó a todos y los envió a proclamar las buenas nuevas con confianza renovada. La descripción hecha aquí tiene reminiscencias de la descripción de lo que sucedió en el día de Pentecostés, tanto en las señales externas del advenimiento del Espíritu como en la actitud de oración de los discípulos en los momentos de su llegada;⁴⁹ pero aunque se trataba de un nuevo derramamiento del Espíritu, no podría llamarse un nuevo bautismo.⁵⁰ Si la narración de 3:1–4:31 se basa en una fuente diferente de la de 2:1–4:1, el derramamiento del Espíritu aquí no es un duplicado del de 2:4, cuando por primera vez “fueron todos llenados con el Espíritu Santo”; en este relato, Pedro ya había sido “llenado con el Espíritu Santo” para su defensa eficaz ante el tribunal (4:8).

4. TODAS LAS COSAS EN COMUN (4:32–5:11)

A. LA COMUNIDAD DE BIENES (4:32–35)

32 *Ahora la multitud de creyentes tenía un corazón y un alma,⁵¹ y ninguno de ellos*

singular λαός con referencia a Israel como el pueblo de Dios en contraposición a ἐθνῆ, “gentiles”; en el Sal. 2:1, el plural heb. *le 'ummim*, LXX λαοί, aparece en paralelismo sinónimo con *goyim*, LXX ἐθνῆ, y no en oposición.

⁴⁶ Con “a quien tú ungiste” (ἐχρίσας) cf. 10:38, “Dios ungió (ἐχρίσεν) a Jesús de Nazaret”; del verbo χρίω viene la forma χριστός, “ungido”, “mesías”.

⁴⁷ Se llaman a sí (mismos “esclavos” (δουλοὶ) de Dios, quizás usando deliberadamente un término más humilde que el que se aplica a Jesús como siervo de Dios (παῖς).

⁴⁸ Frases como “por medio de su santo siervo Jesús” retuvieron un uso litúrgico en la iglesia durante algunas generaciones; cf. *Did.* 9.2 (“por medio de Jesús tu siervo”); 1 Clemente 59.3 (“por medio de Jesucristo, tu amado siervo”); *Mart. Pol.* 14.3 (“por medio ... de Jesucristo tu amado siervo”); Hipólito, *Tradición Apostólica* 4.4 (“Por medio de tu amado siervo Jesucristo”); etc.

⁴⁹ Ver p. 57, n. 57 (sobre 1:14).

⁵⁰ Ver la exposición de 2:38 (pp. 87–90).

⁵¹ El Texto Occidental añade “y no había ninguna división entre ellos”.

afirmaba que su propiedad le pertenecía; tenían todo en común.

33 Los apóstoles, con gran poder, daban testimonio de la resurrección del Señor Jesús,⁵² y mucha gracia reposaba sobre todos ellos.

34 Nadie tenía necesidad entre ellos, porque todos los que eran propietarios de tierra o casas las vendían y traían el precio recibido por la venta

35 y lo ponían a los pies de los apóstoles. Luego se hacía la distribución a cada persona según la necesidad individual.

32–35 El resumen contenido en estos versículos es similar al de 2:43–47, pero sirve a un propósito diferente en la narración. El resumen anterior concluía el relato del día de Pentecostés; este resumen presenta los episodios contrastantes de Bernabé y Ananías.

La comunidad⁵³ llena del Espíritu exhibía una notable unanimidad, que se expresaba hasta en la actitud hacia la propiedad privada. Mientras que en Qumrán la institución del fondo comunal estaba explícitamente regulada por escrito,⁵⁴ la acción que tomaron estos discípulos primitivos de Jesús tenía forma voluntaria. Los miembros consideraban que sus propiedades privadas estaban a disposición de la comunidad; aquellos que poseían casas o tierras las vendían a fin de que los bienes estuviesen más convenientemente a disposición de la comunidad en forma de dinero. Los miembros más ricos, de esta manera, hacían provisión para los más pobres y, por un tiempo, nadie tuvo necesidad de quejarse de hambre o escasez. (Pero, más tarde, cuando se agotaron los fondos, y especialmente después de que el país sufriera duramente por la hambruna mencionada en 11:28, la iglesia de Jerusalén llegó a depender de la generosidad de los hermanos creyentes de otros lugares.) Los apóstoles, como dirigentes de la comunidad, recibían las ofrendas de buena voluntad que se les traía, pero aparentemente delegaban en otros los detalles de la distribución, porque ellos mismos tenían que dedicar su tiempo y sus energías al testimonio público del Cristo resucitado. Mientras hacían esto, el poder de Dios, demostrado con obras poderosas, acompañaba la predicación de los apóstoles, como respuesta a la oración (v. 30), a la vez que continuaban disfrutando la experiencia de la gracia de Dios y del favor de la población de Jerusalén.⁵⁵

B. LA GENEROSIDAD DE BERNABÉ (4:36–37)

36 Había un tal José, a quien los apóstoles apellidaron Bernabé, que quiere decir

⁵² El cód. D añade “Cristo”; *alef* y A dicen “Jesucristo el Señor”.

⁵³ La palabra *πληθος*, traducida “multitud” en el v. 32, adquirió el sentido especial de una comunidad cívica (en Atenas) y de una comunidad religiosa (entre judíos y cristianos). En la LXX traduce dos veces el heb. *qahal* (Ex. 12:6, 2 Cr. 31:18), habitualmente traducido *εκκλησια* (cf. 5:11 más adelante con n. 23, en la p. 132). Cf. 6:2, 5; 15:12, 30.

⁵⁴ Cf. 1QS 1.12; 5.2; 6.17–25.

⁵⁵ La “gracia” que reposó sobre todos ellos (v. 33) puede incluir el favor humano y divino, junto con un espíritu que responde agradecido (el gr. *χαρις* cubre todos estos matices).

“hijo de estímulo”. Era levita; su familia pertenecía a Chipre.

37 Tenía un campo, que vendió; y trajo el dinero y lo puso a los pies de los apóstoles.

36–37 La etimología exacta del nombre adicional de José, Bernabé, es cuestión de discusión,⁵⁶ pero en todo lo que sabemos de él resultó ser alguien que verdaderamente estimula a otros. Era chipriota judío, pero tenía parientes en Jerusalén⁵⁷ como también un terreno. Las reglamentaciones del Pentateuco que prohibían a los sacerdotes y a los levitas tener tierras en propiedad parecen haberse transformado en letra muerta para esta época.⁵⁸ El terreno⁵⁹ que poseía puede no haber sido extenso; sea como fuere, lo vendió y entregó el producto de la venta a los apóstoles para beneficio de la comunidad.

HECHOS 5

C. ENGAÑO Y MUERTE DE ANANÍAS (5:1–6)

- 1 Pero¹ un hombre llamado Ananías, con su esposa Safira, vendió un terreno²*
- 2 y, con la complicidad de su esposa, retuvo parte del dinero recibido; luego trajo la otra parte y la puso a los pies de los apóstoles.*
- 3 “Ananías —dijo Pedro—, ¿por qué llenó³ Satanás tu corazón, haciendo que*

⁵⁶ Se explica como υιος παρακλησεως, traducida en forma diversa “hijo de consolación” (VRV², VP, VNC), “hijo de exhortación” (BJ), “nuestro permanente consuelo” (BL). Este uso de “hijo” para indicar el carácter de un hombre es una frase idiomática semítica. “Bernabé” podría ser la adaptación de una forma como el Bar-Nebo palmirense (cf. G. A. Deissmann, *Bible Studies*, trad. ing., Edimburgo, ²1909, p. 188); otra sugerencia es que representa al arameo *bar newaha*’ (lit., “hijo de suavizar”); cf. A. Klostermann, *Probleme im Aposteltexte*, Gotha, 1883, pp. 8–14. ver T. Zahn, *Die Apostelgeschichte des Lucas*, pp. 183–188; S. P. Brock, “BAPNABΑΣ: YΙΟΣ ΠΑΡΑΚΛΗΣΕΩΣ”, *JTS* s.n. 25, 1974, pp. 93.

⁵⁷ Ver 12:12 más adelante junto con Col. 4:10.

⁵⁸ Para las prohibiciones ver Nm. 18:20, 24; Dt. 10:9; 18:1s; pero los miembros de la familia sacerdotal como Jeremías (Jer. 32:6–15) y Josefo (*Vida* 422) tuvieron tierras en propiedad.

⁵⁹ La palabra utilizada aquí es αγρος, que no aparece en ningún otro lugar de Hechos; en otros lugares de Hechos un terreno es un χωριον (cf. v. 34; 1:18; 5:3, 8) o un κτημα (2:45; 5:1).

¹ La conjunción griega δε no necesita tener fuerza adversativa, pero aquí probablemente sea adversativa, en contraste con Bernabé (4:36s.)

² Gr. κτημα (cf. 2:45, τα κτηματα), refiriéndose aquí a propiedades consistentes en tierras, grandes o pequeñas, como resulta claro por el uso de χωριον (“porción de terreno”) en el v. 3.

engañaras al Espíritu Santo y que guardaras parte del dinero recibido por el terreno?

- 4 *Mientras estaba el terreno, ¿acaso no era posesión tuya? Y cuando fue vendido, ¿no estaba el dinero todavía bajo tu control? ¿Por qué concebiste esta cosa⁴ en tu corazón? Has mentido a Dios, no a seres humanos.”*
- 5 *Al oír estas palabras, Ananías⁵ cayó y murió, y gran temor vino sobre todos los que se enteraron.*
- 6 *Los jóvenes se levantaron, lo envolvieron en una mortaja, lo sacaron y lo sepultaron.*

La historia de Ananías es para el libro de Hechos lo que la historia de Acán es para el libro de Josué. En ambas narraciones un acto de engaño interrumpe el progreso victorioso del pueblo de Dios. Puede que el mismo autor de Hechos deseara señalar esta comparación: cuando dice que Ananías “retuvo” parte del precio (v. 2), utiliza el mismo término griego que emplea la versión griega en Josué 7:1 donde se dice que los israelitas (representados por Acán) “faltaron a la palabra” al retener para uso privado la propiedad que se había dedicado a Dios.⁶

Muchos lectores consideran el incidente de Ananías y Safira como una piedra de tropiezo, en parte ética y en parte intelectual. La dificultad intelectual no es tan grande como algunas veces se supone. No sabemos casi nada acerca de las creencias privadas de Ananías y su esposa, pero en una determinada etapa de conciencia religiosa, la muerte súbita constituye una conocida consecuencia de la convicción de que uno ha infringido involuntariamente un tabú. (No se desprende necesariamente de esto que la muerte de Ananías deba tomarse así, pero muestra cuán poca coherencia hay en la idea de que esta historia es esencialmente improbable.) En cuanto a la muerte subsecuente de Safira, si se piensa que esto “añade tanta improbabilidad como la que existe en una coincidencia”,⁷ debe recordarse que ella soportó el trauma adicional de enterarse de la muerte repentina de su esposo.

No sirve de nada argumentar que la doble muerte no fue tan repentina como lo sugiere el relato, como lo hace, por ejemplo, Joseph Klausner. Cuando se detectó el engaño de la pareja, dice él, “Pedro se enojó con ellos y los reprendió; y cuando murieron poco tiempo después, por supuesto que se atribuyó su muerte a esta reprensión por parte

³ Gr. ἐπληρώσεν. Por omisión accidental de λ, el Cód. *alef* dice ἐπηρώσεν (que por sí mismo hubiera tenido el significado no apropiada de “mutiló”); en *P*⁷⁴ aparece enmendado como ἐπειράσεν (“tentado”); de allí la Vulgata *temptauit*.

⁴ El Texto Occidental dice “hacer esta (la) cosa malvada” ([τουτο] ποιησαι το πονηρον [πραγμα]).

⁵ Antes de “cayó” el Texto Occidental inserta “inmediatamente” (cf. v. 10).

⁶ El verbo es νοσφιζομαι (traducido “hurtar” en Tit. 2:10); con ἐνοσφισατο απο της τιμης aquí cf. ἐνοσφισατο απο του αναθεματος en Jos. 7:1 LXX.

⁷ A. W. F. Blunt, *The Acts of the Apostles*, Oxford, 1923, p. 153.

del primer y principal apóstol”.⁸ Aun más improbable es la sugerencia de P. H. Menoud, de que Ananías y Safira fueron los primeros miembros que murieron en la comunidad de creyentes, y que su muerte natural fue un golpe tal para los demás (quienes pensaban que Cristo, con su resurrección, había abolido la muerte física para su pueblo) que se sintieron obligados a explicarla con la suposición de que algún pecado no detectado con anterioridad los había puesto al descubierto.⁹

Un asunto mucho más grave es la impresión que da la narración acerca de la personalidad de Pedro, quien había experimentado tan recientemente el perdón y la gracia restauradora de Dios después de negar a Cristo en el palacio del sumo sacerdote. Es absurdo tratar de hacerlo directamente responsable de la muerte de la pareja, pero su lenguaje al dirigirse a ellos, y especialmente a Safira, les ha parecido a muchos lectores un reflejo del espíritu de Elías pidiendo fuego del cielo sobre los soldados que venían a arrestarlo, o el de Eliseo pronunciando sentencia de lepra perpetua sobre Giezi, más que el espíritu de su Maestro. “Por supuesto que no se puede —dice un comentarista— echarle la culpa a san Pedro por el hecho de que después de su dura reprimenda a Ananías el ofensor cayera muerto súbitamente, aunque uno esperaría que en adelante san Pedro fuera más cuidadoso en la reprensión de los hermanos pecadores de la congregación. Pero la historia continúa relatando que Ananías fue sepultado sin que se le dijera una sola palabra a su esposa, aunque debe haber estado en la vecindad. Cuando ella se presentó en la casa tres horas más tarde, san Pedro en lugar de informarle acerca de la tremenda caída de su esposo como para darle la oportunidad de arrepentirse, la interrogó de tal modo que el pecado en su corazón salió a la luz como una abierta mentira; y entonces le dijo que su esposo estaba muerto y que ella moriría también ... No importa cuánto tratemos, no podemos imaginarnos a Cristo actuando hacia los pecadores como se representa aquí a san Pedro.”¹⁰

No es parte de la tarea del comentarista emitir juicios morales sobre Pedro; sería necesario, en todo caso, saber mucho más que lo que se relata en la narración. Safira, por nada que se sepa en sentido contrario, puede haberle sugerido el engaño a su esposo. No es el carácter de Pedro, ni siquiera lo que merecían Ananías y Safira, lo que interesa a Lucas principalmente. Lo que le interesa enfatizar es la realidad de la presencia viva del Espíritu Santo morando en la iglesia, junto con las solemnes implicaciones prácticas de ese hecho. Tan pronto fue necesario remarcar la lección que más tarde formuló Pablo: “¿No sabéis que sois templo de Dios, y que el Espíritu de Dios mora en vosotros? Si alguno destruyere el templo de Dios, Dios le destruirá a él, porque el templo de Dios, el cual sois vosotros, santo es” (1 Co. 3:16s.).¹¹

⁸ J. Klausner, *From Jesus to Paul*, trad. ing., Londres, 1944, p. 289.

⁹ P. H. Menoud, «La mort d'Ananias et de Saphira (Actes 5, 1–11)», *Aux Sources de la Tradition Chrétienne: Mélanges offerts à M. Maurice Goguel*, París/Neuchâtel, 1950, pp. 146–154.

¹⁰ L. E. Browne, *The Acts of the Apostles*, Londres, 1925, pp. 83s.

¹¹ El énfasis de H. A. W. Meyer sobre el principio de la disciplina de la iglesia es importante para la evaluación del incidente en su contexto (*The Acts of the Apostles*, trad. ing., I, Edimburgo, 1877, p. 142). Ver también O. Cullmann, *Peter: Disciple-Apostle-Martyr*, trad. ing., Londres, 1953, p. 34.

El incidente muestra, también, que incluso en los primeros días la iglesia no constituía una sociedad de gente perfecta. El cuadro que presenta Lucas de la comunidad primitiva es, sin duda, un cuadro idealizado, pero no excesivamente idealizado. Para que sus lectores no sobrestimen la unidad y santidad de los primeros creyentes, ha registrado este incidente que no sólo ilustra su honesto realismo sino que también tiene la finalidad de servir como advertencia para otros.

1–2 Dos miembros de la comunidad, Ananías y Safira su esposa,¹² como muchos otros miembros, vendieron un terreno que poseían. Retuvieron parte del precio para su uso privado, como tenían todo el derecho de hacer, y Ananías trajo el resto a los apóstoles para que lo utilicen para beneficio de la comunidad, pero presentó su monto como el total del precio de venta recibido.

3 Pedro, percibiendo la verdad de la situación, le espetó a Ananías palabras calculadas para hacer ver al infeliz hombre lo enorme de su pecado. La práctica poco escrupulosa en el comercio ordinario de la vida era tan común entonces como ahora, pero entre los seguidores de Cristo debía prevalecer un nivel más alto de probidad. Ananías, en su esfuerzo por ganar una reputación por una generosidad mayor que la que realmente había obtenido, trató de engañar a la comunidad de creyentes, pero en realidad estaba tratando de engañar al Espíritu Santo, cuyo poder vivificante había creado la comunidad y la mantenía viva. Así de real era la apreciación que tenían los apóstoles sobre la presencia y autoridad del Espíritu en su medio. Por cierto puede haber sucedido, además, que Ananías y Safira hubieran prometido dar todo el producto de la venta a Dios, pero que luego cambiaran de opinión y sólo entregaran una parte. Una mentira a Pedro, como hombre individual, podría haber pasado como algo relativamente venial, pero esto —sea que Ananías lo supiera o no— era una mentira a Dios,¹³ algo sugerido por nada menos que el gran adversario de Dios y de la humanidad.¹⁴

4 Nadie había obligado a Ananías a vender su propiedad: la virtud de un acto como el de Bernabé residía en su generosidad espontánea. La comunidad de bienes en la iglesia primitiva de Jerusalén era totalmente voluntaria. El terreno pertenecía a Ananías; podía guardarlo o venderlo como deseara y, cuando lo hubiere vendido, el dinero obtenido sería suyo para disponer según quisiera.¹⁵ La naturaleza voluntaria de todo este procedimiento

¹² Ananías es el Hananías veterotestamentario (*hananyahu*, “Yahveh ha otorgado graciosamente”). Safira representa el arameo *sappira*, “hermosa”. J. Klausner (*From Jesus to Paul*, pp. 289s.) sugiere que esta puede ser la Safira cuyo nombre aparece en arameo (o hebreo) y griego en un osario encontrado en Jerusalén en 1923. Lo más que puede decirse como apoyo a dicha identificación es que no puede refutársela.

¹³ El Espíritu Santo en la iglesia es Dios mismo presente con su pueblo (cf. 1 Co. 14:25).

¹⁴ El gr. Σατανας es una palabra tomada del arameo; el heb. correspondiente, *satan* (“adversario”), aparece como un sustantivo común en el AT, algunas veces para designar al acusador principal en el tribunal celestial (cf. 1 Cr. 21:2; Job 1:6–2:7; Zac. 3:1s.). Junto con la transliteración Σατανας, el NT también utiliza la traducción ο διαβολος, como en 10:38; 13:10 más adelante (ver p. 254, n. 58; p. 295, n. 26).

¹⁵ B. J. Capper, “The Interpretation of Acts 5.4”, *JSNT* 19, 1983, pp. 117–131, señala que en las reglas de Qumrán, un postulante a ingresar en la comunidad entregaba su propiedad provisoriamente al

ofrece un contraste con buena parte de lo que se ha sostenido tomando como precedente esta primitiva práctica cristiana. Pero el carácter voluntario de todo este procedimiento hizo que la acción de Ananías fuera aún más gratuita. Si no forma parte de la tarea del comentarista hacer juicios morales sobre Pedro, igualmente es preciso resistir la tentación de hacerlo en el caso de Ananías. El deseo de ganar una reputación más alta que la que uno merece, por generosidad o por alguna otra virtud, no es algo tan raro como para que alguien se atreva a adoptar una actitud presuntuosa hacia Ananías. En una situación en la que a aquellos que siguieron el ejemplo de Bernabé se les tuvo en alta estima dentro del grupo, la presión social sobre otros para que hicieran lo mismo, o que aparentaran hacerlo, debe de haber sido considerable.

5 Mientras Pedro hablaba, el pecado de Ananías lo alcanzó, y cayó muerto. Fue un evidente acto de juicio —el juicio que comienza primero en la casa de Dios— y no es extraño que todos los que lo oyeron se hayan llenado de temor. Pero también puede haber sido un acto de misericordia, si se considera el incidente a la luz de las palabras de Pablo acerca de otro ofensor contra la comunidad de creyentes: “Entregar a este hombre a Satanás para la destrucción de la carne, a fin de que su espíritu sea salvo en el día del Señor Jesús” (1 Co. 5:5).¹⁶ Algunos expositores han citado como paralelo de la muerte repentina de Ananías la historia del deán de la iglesia de san Pablo (en Londres), quien cayó muerto de miedo cuando el rey Eduardo I de Inglaterra le dirigió una mirada iracunda.¹⁷ Pero no es un paralelo real; no fue nada en la personalidad de Pedro lo que hizo que el corazón de Ananías dejara de latir, sino más bien la conciencia súbita del sacrilegio que había cometido.

6 Inmediatamente, “los jóvenes” (probablemente los miembros más jóvenes de la comunidad, y no sepultureros profesionales) sacaron y sepultaron su cuerpo muerto. En aquel clima, la sepultura seguía rápidamente a la muerte; no hay certidumbre sobre lo que se requería a modo de certificación médica. Aparentemente a Safira no le dijeron nada acerca de la muerte de su esposo; no hay modo de saber si se hizo algún intento de comunicarse con ella. El apretado relato de los hechos resalta el efecto dramático de la narración, cuyo segundo acto va a seguir ahora al primero.

tesorero, pero no se la integraba con los fondos de la comunidad hasta que hubiera completado su período de prueba y se lo admitiese como miembro pleno (1QS 6.18–23). Sugiere que Ananías, de modo similar, hizo una transferencia provisoria de su dinero a la iglesia, pero que se esperaba que lo transfiriera en su totalidad, aunque sólo fuera provisoriamente; hasta entonces, quedaba bajo su dominio en el sentido de que podía recibir el dinero nuevamente si no se lo admitía, a su tiempo, como miembro pleno. Pero no hay indicios de que se practicara un catecumenado provisorio de esta clase en esa etapa primitiva de la vida de la iglesia. También puede marcarse el contraste entre el castigo establecido por engañar a la comunidad en cuestiones relacionadas con propiedades —un año de exclusión de la comida fraternal y privación de un cuarto de la ración individual de comida (1QS 6.24s.)— y las consecuencias del engaño de Ananías y Safira.

¹⁶ No hay acuerdo sobre si es la “destrucción de la carne” significaba la muerte del miembro pecador de la iglesia corintia o alguna grave enfermedad (cf. 2 Co. 12:7; Job 2:4–7). Para la creencia de que los cristianos podían morir prematuramente por pecados serios ver 1 Co. 11:30; Stg. 5:20; 1 Jn. 5:16s.

¹⁷ F. J. Foakes-Jackson, *The Acts of the Apostles*, MNTC, Londres, 1931, p. 42, dice que era un obispo.

D. MUERTE DE SAFIRA (5:7–11)

7 *Hubo un lapso de alrededor de tres horas; luego entró su esposa. No sabía lo que había sucedido.*

8 *Pedro le dijo:*¹⁸ *“Dime, ¿vendieron el terreno por tanto?” “Sí —dijo ella— por tanto.”*

9 *Entonces Pedro le respondió: “¿Qué les hizo ponerse de acuerdo para tentar al Espíritu del Señor? Mira, los pies de los que han enterrado a tu esposo están en la puerta; te sacarán a ti también.”*

10 *Inmediatamente cayó a sus pies y murió.*¹⁹ *Los jóvenes entraron, la encontraron muerta, la sacaron*²⁰ *y la sepultaron con su marido.*

11 *Gran temor cayó sobre toda la iglesia y sobre todos los que oyeron esto.*

7–10 La muerte de Ananías puede haber sido un golpe para Pedro, pero las siguientes tres horas le dieron tiempo para considerar la tragedia y reconocer en ella el juicio divino por un intento de engañar a la iglesia, y al Espíritu en la iglesia. Cuando entró Safira, él le preguntó directamente si ella y su esposo habían vendido el terreno por la suma precisa que habían entregado. Ella entonces tuvo una oportunidad de decir la verdad, pero cuando se defendió descaradamente y repitió la falsedad de su esposo, Pedro no tuvo ninguna duda de que Safira compartiría el destino de su esposo, y se lo dijo francamente. A esta altura Pedro no había tenido mucha experiencia en el ministerio pastoral; de otro modo probablemente le hubiera dado la noticia de la muerte de Ananías antes de interrogarla, y el resultado quizá habría sido más feliz. Tal como ocurrió, tanto el hombre como su mujer fueron descubiertos en un plan deliberadamente concebido para ver hasta dónde podían probar la paciencia del Espíritu de Dios (que es lo que quiere decir “tentarlo”); y habían ido demasiado lejos.²¹ La convicción de la complicidad en este hecho culposo, junto con el tosco pero eficaz anuncio de la muerte de su esposo, resultaron demasiado para Safira; ella, a su vez, cayó muerta y fue sacada y sepultada.

11 No hay razón para preguntarse si Ananías y Safira eran creyentes genuinos o no, porque no hay modo de responder a tal pregunta. Por un lado, no se comportaron como si

¹⁸ Lit., “Pedro le contestó (απεκριθη)”; pero ella no había hablado. Aquí, como en algunos otros lugares del NT y la LXX, αποκρивоμαι significa simplemente “dirigirse a”.

¹⁹ Gr. ἐξεψυξεν (como en el v. 5 arriba); se utiliza otra vez en 12:23 acerca de la muerte de Herodes Agripa I, y en ningún otro lugar del NT. En la LXX se usa εκψυχω para la muerte de Sisara en Jue. 4:21 (recensión A) y en Ez. 21:12 (TM 7) para el “desmayo” de todos los que oyen acerca de la destrucción de Jerusalén.

²⁰ El Cód. D y la Peshitta Siríaca (probablemente preservando una lectura occidental) dicen “la envolvieron y la sacaron”(cf. v. 6).

²¹ Respecto a esta idea cf. Ex. 17:2: (“¿Por qué ponen a prueba al Señor?”) y Dt. 6:16, “No pondrán a prueba al Señor su Dios” (citado por nuestro Señor en la tentación en el desierto, Mt. 4:7 par. Lc. 4:12).

fueran creyentes genuinos; por otro lado, no se puede decir con certeza que no lo fueran, a menos que uno esté dispuesto a decir que todo el que cometa un acto de engaño deliberado no puede ser un creyente genuino. El temor que cayó sobre toda la comunidad sugiere que muchos de sus miembros (como muchos israelitas cuando se desenmascaró a Acán) tenían razones para temblar y pensar que “si no fuera por la gracia de Dios, ese sería yo”. La mejor respuesta a las preguntas de esta clase es la que provee la doble inscripción en la piedra basal divinamente colocada: “Conoce el Señor a los que son suyos” y “Que todo el que invoca el nombre del Señor se aparte de iniquidad” (2 Ti. 2:19).

En el v. 11 la palabra “iglesia” (gr. *ekklesia*) aparece por primera vez en el texto auténtico de Hechos.²² La palabra griega tiene tanto un fondo gentil como judío. En su sentido gentil denota principalmente la asamblea de ciudadanos de una ciudad griega (cf. Hch. 19:32, 39, 41), pero es el uso judío el que subyace a su empleo para designar a la comunidad de creyentes en Jesús. En la Septuaginta es una de las palabras usadas para designar al pueblo de Israel en su carácter religioso como la “asamblea” de Yahveh. Es una pena que en tantas versiones del Nuevo Testamento se la traduzca con un término (“iglesia”) que está ausente del Antiguo Testamento. Los lectores de la Biblia griega podían sacar sus propias conclusiones del uso de *ekklesia* tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento. Así sucede con algunas versiones (como la traducción inglesa de William Tyndale) donde los lectores encuentran la palabra “congregación” en ambos Testamentos.²³

5. LOS APÓSTOLES ANTE EL SANEDRÍN (5:12–42)

A. SEÑALES Y MARAVILLAS (5:12–16)

12 Muchas señales y maravillas eran realizadas por medio de los apóstoles entre el pueblo. Se reunían todos en el pórtico de Salomón,

²² Ver p. 91, n. 111, para su uso en el Texto Occidental de 2:47.

²³ En Deuteronomio y los libros veterotestamentarios que siguen, excepto Jeremías y Ezequiel, *ἐκκλησία* es la traducción regular que hace la LXX del heb. *qahal*, “asamblea”; en los primeros cuatro libros del AT, como en Jeremías y en Ezequiel, *qahal* se representa regularmente en la LXX por *συναγωγή*, que también se usa a lo largo de la LXX como la traducción de ‘edah, “congregación”. El equivalente arameo de ‘edah, y ocasionalmente de *qahal*, era *Kenista*, que probablemente subyace a los dichos dominicales de Mt. 16:18 y 18:17, y era posiblemente el término por el cual se conocía al grupo de los discípulos de Jesús en Jerusalén (la *kenista* de los nazarenos). Entre tanto, *ἐκκλησία* adquirió un sentido especializado para las reuniones cristianas y *συναγωγή* para las reuniones judías. La *ἐκκλησία* cristiana era tanto nueva como vieja: nueva, debido a su relación con Jesús como Señor, y el testimonio correspondiente, como también con los eventos de su muerte y exaltación, que marcaron una época, y con el envío del Espíritu; vieja, como la continuación de la “congregación del Señor” que anteriormente se redujo a los límites de una sola nación, pero ahora, habiendo muerto y resucitado con Cristo, estaría abierta a todos los creyentes sin distinción. ver F. J. A. Hort, *The Christian Ecclesia*, Londres, 1897; K. L. Schmidt, *TDNT* 3, pp. 501–536 (s.v. *ἐκκλησία*); G. Johnston, *The Doctrine of the Church in the New Testament*, Cambridge, 1943; O. Cullmann, *The Early Church*, trad. ing., Londres, 1956; E. Schweizer, *Church Order in the New Testament*, trad. ing., Londres, 1961; H. Küng, *The Structures of the Church*, trad. ing., Londres, 1965.

13 *y ninguno de los otros*²⁴ *se atrevía a unirse a ellos; pero el pueblo los tenía en alta estima.*²⁵

14 *Más y más personas creían en el Señor y eran añadidas a su número, multitudes tanto de hombres como de mujeres,*

15 *de tal modo que el pueblo hasta llevaba a sus enfermos a las plazas*²⁶ *y los acostaban en lechos y camastros, a fin de que al menos la sombra de Pedro cayera sobre algunos de ellos cuando pasaba por allí.*²⁷

16 *También llegó una multitud de las aldeas alrededor de Jerusalén, trayendo enfermos y personas poseídas por demonios, y todos eran sanados.*

12–16 Este párrafo es otro resumen como los que ya hemos visto en 2:43–47 y 4:32–35. Proporciona una transición al incidente que se registra en los vv. 17–42.

Puede preguntarse cómo es posible que la afirmación que “ninguno de los otros se atrevía a unirse” a los discípulos puede armonizar con el informe de que “más y más” eran añadidos a su comunidad; la razón parece ser que la muerte de Ananías y Safira hizo que se apartaran con temor todos los que no estaban totalmente comprometidos. Otra vez se nos habla acerca de las “señales y maravillas” llevadas a cabo por agencia de los apóstoles; la atmósfera general es como la de los primeros días del ministerio galileo de nuestro Señor (Mr. 1:32–34 par. Lc. 4:40s.). La sombra de Pedro era tan eficaz como expresión de poder sanador como lo había sido el borde del manto de su Maestro (Mr. 6:56). No es extraño que la gente común cantara alabanzas a los apóstoles y que el número de creyentes aumentara. Aun de las aldeas y ciudades remotas de Judea la gente se volcaba a la capital con sus enfermos, con la esperanza de beneficiarse con el ministerio de sanidad de los apóstoles. La reputación de Pedro, evidentemente, era particularmente alta en este sentido.

²⁴ Debido a una dificultad para reconciliar el v. 13a con el v. 14a, se han hecho intentos de enmendar “de los otros” (των ... λοιπων) o “unirse” (κολλασθαι) o ambos. A. Hilgenfeld enmendó λοιπων convirtiéndolo en Λευιτων (“levitas”). A. Pallis adoptó esta enmienda y también enmendó κολλασθαι αυτοις convirtiéndolo en κωλυσαι αυτους (“impedir”): “Y de los levitas ninguno se atrevió a impedirles” (de mantener reuniones en el recinto del templo). F. Blass sugirió que κολλασθαι αυτοις podría traducirse “entrometerse con ellos”; lamentablemente no pueden aportarse pruebas convincentes del uso de κολλασθαι en este sentido. M. Dibelius enmendó των δε λοιπων (“pero de los otros”) a των αρχοντων (“de las gobernantes”). Los intentos de C. C. Torrey por solucionar el problema mediante referencia a un sustrato arameo no son convincentes (*Composition and Date of Acts*, Cambridge, Mass., 1916, pp. 31s.; *Documents of the Primitive Church*, Nueva York, 1941, p. 96); además, es improbable que un párrafo a modo de resumen, como 5:12–16, tuviese origen arameo. No es necesario hacer ninguna enmienda; ver la exposición más arriba.

²⁵ P⁴⁵ omite “pero el pueblo los tenía en gran estima”.

²⁶ Gr. εις τας πλατειας, lit., “a los caminos anchos”. El pasaje muy similar de Mr. 6:56 (sin paralelo en Lucas) dice εν ταις αγοραις (“en los mercados”).

²⁷ El Texto Occidental añade “porque eran liberados de toda enfermedad que tuviera cada uno de ellos”.

B. LOS APÓSTOLES ENCARCELADOS Y LIBERADOS (5:17–21A)

17 *Ahora el sumo sacerdote y todos sus colegas, el partido de los saduceos como era en ese entonces, entraron en acción. Estaban llenos de indignación,*

18 *así que arrestaron a los apóstoles y los pusieron bajo custodia oficial.*²⁸

19 *Pero el ángel del Señor les abrió las puertas de la cárcel por la noche y los sacó.*

20 *“Vayan —les dijo— párense en el templo y díganle al pueblo todas las palabras de esta vida.”*

21a *Al oír eso, entraron en el templo al amanecer y se pusieron a enseñar.*

17–18 Se ha sostenido que este incidente es un duplicado del relato del arresto de Pedro y Juan y su interrogación ante el Sanedrín que se ofrece en el capítulo anterior (4:1–22), derivado de una fuente paralela. Sea esto así o no, está claro que Lucas presenta este incidente como una consecuencia del caso anterior. Esta vez están involucrados todos los apóstoles, no sólo dos, y en lugar de despedirlos con una simple advertencia se los castiga por desobedecer la orden del tribunal impuesta en la audiencia anterior. Pedro y Juan indicaron que no tendrían en cuenta esa orden (que les prohibía hablar o enseñar en el nombre de Jesús). Ellos y sus colegas continuaron su predicación, junto con un ministerio de sanidad que reproducía en mayor escala la cura milagrosa que había derivado en su primera aparición ante el Sanedrín. Ahora las autoridades del templo, a instancias del grupo sumo sacerdotal (que pertenecía, como ya se nos ha dicho, al partido de los saduceos), arrestaron a todo el grupo de apóstoles —presumiblemente mientras estaban predicando en el pórtico de Salomón— y los encerraron durante la noche. Se proponían, al día siguiente, tomar medidas más drásticas con ellos que en la ocasión anterior.

19–21a Pero cuando despuntó el nuevo día, y se convocó una reunión del Sanedrín para ocuparse de los apóstoles, no se los encontró. Las puertas de la cárcel estaban cerradas, los miembros de la fuerza policial del templo que los cuidaban estaban en sus puestos, pero los prisioneros se habían ido. En la literatura clásica podemos rastrear la “forma” especial en la cual era costumbre describir escapadas inexplicables de la cárcel,²⁹ y aquí se han detectado elementos de esta “forma”; pero esta crítica de las formas tiene muy poco que decir acerca de la historicidad del asunto que está narrándose.

Lucas atribuye la huida de los apóstoles a la intervención divina. Fue el “ángel del Señor” (o “un ángel del Señor”), dice, quien abrió las puertas de la prisión por la noche y los liberó. La expresión idiomática proviene del Antiguo Testamento donde “el ángel del Señor” constituye una extensión de la personalidad divina, el mismo Yahveh en su manifestación a los seres humanos. Aunque cuando éste difícilmente sea el sentido en el cual Lucas utiliza la expresión, sí quiere decir que la mano de Dios obró en la liberación

²⁸ El Texto Occidental añade “y cada cual se fue a su propia casa” (cf. Jn. 7:53).

²⁹ Cf. 12:6–10 (p. 279–282 con nn. 15–21); 16:25s. (p. 372 con n. 67) ver R. Reitzenstein, *Die hellenistischen Wundererzählungen*, Leipzig, 1906, pp. 120–122.

de los apóstoles.³⁰ No dice si el agente era un ser sobrenatural o un mensajero humano de parte de Dios;³¹ no da detalles como los que proporciona más tarde acerca de la fuga de Pedro cuando Herodes Agripa lo encarceló (12:6–10). Pero quienquiera haya sido el “mensajero” en esta ocasión tenía voz, porque, cuando sacó a los apóstoles de la prisión, les dijo que continuaran proclamando en el atrio del templo “todas las palabras de esta vida”, expresión adecuada para el mensaje de salvación.³²

C. LOS APÓSTOLES ANTE EL SANEDRÍN (5:21B–26)

- 21b *El sumo sacerdote y sus colegas llegaron y³³ reunieron al Sanedrín—todo el senado del pueblo de Israel— y mandaron que los apóstoles fueran traídos de prisión.*
- 22 *Cuando los oficiales llegaron allí,³⁴ no los encontraron en la prisión, así que volvieron e hicieron su informe:*
- 23 *“Encontramos la prisión cerrada con la mayor seguridad, y los guardias parados en las puertas, pero cuando las abrimos, no encontramos a nadie adentro.”*
- 24 *Cuando el capitán del templo y los sumo sacerdotes escucharon esto, se quedaron muy perplejos por el asunto, preguntándose en qué terminaría.*
- 25 *Luego llegó alguien y les informó: “Vean, los hombres que ustedes encarcelaron se encuentran en el templo y están enseñando a la gente.”*
- 26 *Luego el capitán del templo se fue con los oficiales y los trajo, sin usar la fuerza, porque temían que el pueblo los apedreara.*

21b–24 Cuando se reunió el Sanedrín temprano por la mañana, naturalmente sus dirigentes se perturbaron al escuchar que no se podía encontrar a los prisioneros. El capitán del templo y sus oficiales estaban todavía más perturbados, porque ellos eran los responsables de custodiar con seguridad a los presos.

25 De cualquier modo, si bien los prisioneros habían escapado, no habían ido muy lejos. Mientras el Sanedrín estaba sesionando, entró un mensajero para informar a las autoridades que los apóstoles estaban en pie otra vez en el atrio del templo, enseñando al pueblo como antes. Las autoridades llegaron a la inquietante conclusión de que los

³⁰ Cf. 7:30 más adelante (pp. 169s. con n. 50), también 27:23 (p. 569 con n. 70).

³¹ El gr. *αγγελος*, como el heb. *mal'ak*, significa simplemente “mensajero”, pero estas palabras se utilizan más comúnmente en el AT y el NT para los mensajeros espirituales de Dios.

³² Ver p. 101, n. 30 (sobre 3:15) para la estrecha relación entre ζωη y σωτηρια. La presente expresión es casi idéntica a “la palabra de esta salvación” en 13:26 (en la Peshitta Siríaca la misma palabra *hayē*, “vida”, traduce σωτηρια como traduce ζωη aquí).

³³ El Texto Occidental añade “habiéndose levantado temprano”.

³⁴ El Texto Occidental añade “habiendo abierto la cárcel”.

apóstoles tenían todavía más apoyo que el que ellos habían imaginado; parecía que tenían simpatizantes en las filas de la policía del templo, e incluso quizá entre algunos miembros del propio Sanedrín. ¿De qué otro modo se los podría haber liberado tan discretamente de la prisión? ¿Dónde iba a terminar todo esto?

26 El capitán del templo, oyendo que los apóstoles todavía estaban dentro de su jurisdicción, fue con sus lugartenientes³⁵ y los persuadió de que lo acompañaran a la reunión del tribunal. No se utilizó la fuerza, ni se ofreció resistencia. Si los apóstoles hubieran querido permanecer donde estaban, podrían haber confiado en el apoyo de la multitud que estaba escuchándolos y los oficiales del templo habrían tenido que enfrentar una situación incómoda; gracias a la moderación de los apóstoles, no hubo perturbación del orden público.

D. EL CARGO DEL SUMO SACERDOTE Y LA RESPUESTA DE LOS APÓSTOLES (5:27–32)

27 Cuando los trajeron, los pusieron delante del Sanedrín. Luego el sumo sacerdote³⁶ los interrogó:

28 “¿Acaso no les ordenamos estrictamente que no siguieran enseñando en este nombre? Pero vean, han llenado a Jerusalén con sus enseñanzas, y quieren hacernos responsables de la sangre de este hombre.”

29 Entonces Pedro y los (otros) apóstoles dijeron en respuesta: “Debemos obedecer a Dios antes que a los seres humanos.”³⁷

30 El Dios de nuestros padres levantó a Jesús, pero ustedes lo entregaron a la muerte, colgándolo en un madero.

31 Es a él a quien Dios ha exaltado con su diestra como príncipe y salvador, para dar a Israel arrepentimiento y perdón de pecados.

32 Nosotros somos testigos de estas cosas, y también lo es el Espíritu Santo, a quien Dios ha dado a aquellos que lo obedecen.”

27–28 Cuando hicieron entrar a los apóstoles y se encontraban ante el Sanedrín, el sumo sacerdote, como presidente del tribunal, les recordó la advertencia anterior, y los reconvino por el modo en que la habían ignorado, prosiguiendo la enseñanza en el recinto del templo y en toda la ciudad. Al parecer, les dijo, estaban esforzándose en responsabilizarlo a él y a sus colegas del tribunal por la muerte de Jesús. Quizás la

³⁵ Gr. *υπηρεται*, utilizado de modo similar para la policía del templo en Jn. 7:32, 45, 46; 18:3, 12.

³⁶ El Cód. D tiene *ιερευς* (“sacerdote”) en lugar de *αρχιερευς* (“sumo sacerdote”). El código Afrolatino h (que exhibe un Texto Occidental) dice *praetor*, lo cual probablemente representa una lectura griega *στρατηγος* (es decir, capitán del templo).

³⁷ El Texto Occidental parafrasea más gráficamente el v. 29: “Pero Pedro le dijo, ‘¿Quién debería ser obedecido? ¿Dios, o los seres humanos?’” Y él dijo, ‘Dios’. Y Pedro le dijo, ‘El Dios de nuestros Padres ...’”

alusión a Jesús como “este hombre” sea un ejemplo primitivo de la curiosa renuencia en la tradición judía a pronunciar el nombre Jesús.³⁸ (Sería posible, por supuesto, hacer referencia a una curiosa renuencia cristiana a pronunciar su nombre, aunque por una razón diferente.)

29–31 Las palabras “Pedro y los apóstoles” sin duda indican que Pedro respondió en nombre de todo el grupo, como lo había hecho cuando se dirigió a la multitud en el día de Pentecostés (2:14). Su respuesta en el caso presente es simplemente una repetición de la proclama apostólica, destacando una vez más el contraste entre lo que los dirigentes del pueblo le hicieron a Jesús y lo que le hizo Dios. “El Dios de nuestros padres levantó a Jesús”(v. 30) se refiere probablemente a la inauguración del ministerio de Jesús; así como Dios había levantado una vez a David para que fuera su rey (13:22),³⁹ así también, más recientemente, había levantado a Jesús para que fuera su Mesías (cf. 3:26). Los gobernantes, sin embargo, habían tramado su muerte. Fueron los romanos quienes lo crucificaron, por cierto, pero las autoridades sumo sacerdotales eran responsables de habérselo entregado. La manera en que murió era el modo sobre el cual la ley sagrada de Israel pronunciaba una maldición: “El hombre colgado es maldito por Dios” (Dt. 21:23).⁴⁰ Sus enemigos, en otras palabras, le habían infligido la mayor de las vergüenzas. Pero el inmenso poder⁴¹ de Dios lo exaltó; Dios le confirió el máximo honor, invistiéndolo con autoridad de Príncipe⁴² y Salvador, para bendecir a su pueblo con la gracia del arrepentimiento y el don del perdón. Con una proclama tal confiada a ellos, los apóstoles no podían hacer otra cosa que insistir, como lo habían hecho antes, que debían obedecer a Dios antes que a cualquier tribunal terrenal.⁴³ La autoridad del Sanedrín era grande, pero más grande todavía era la autoridad de aquel que los había comisionado para que hicieran conocer las buenas nuevas.

32 Porque no sólo eran heraldos de las buenas nuevas, sino testigos también, y no simplemente testigos por su propia iniciativa, sino testigos bajo la dirección del testigo divino, el Espíritu Santo, impartido por Dios a todos los que lo obedecen. En estas palabras señalamos otra vez la conciencia que tenía la comunidad primitiva de estar

³⁸ Cf. J. Jocz, *The Jewish People and Jesus Christ*, Londres, 1949, p. 111.

³⁹ El verbo aquí y en 13:22 es *εγειρω*.

⁴⁰ La frase *κρεμασαντες επι ξυλου* aparece otra vez en 10:39; a la cruz de Jesús se la llama, de modo similar, madero (*ξυλον*, “madera”) en 13:29; 1 P. 2:24. Este uso de *ξυλον* se remonta a través de la LXX al heb. ‘es, que denota tanto un árbol como la estaca a palo sobre la cual se colgaban los cuerpos de los criminales ejecutados (como en Dt. 21:22s.). Para el relato que hace Pablo de la paradoja de que el mediador de una incomparable bendición divina haya tenido que morir, no obstante, bajo la maldición divina ver Gá. 3:10–14. ver M. Wilcox, “‘Upon the Tree’—Dt. 21.22–23 in the New Testament”, *JBL* 96, 1977, pp. 85–99; J. A. Fitzmyer, “Crucifixion in Ancient Palestine, Qumran Literature, and the New Testament”, *CBQ* 40, 1978, pp. 493–513. Otra forma penal de *ξυλον* (“cepo”) aparece en 16:24.

⁴¹ Lit. su mano derecha, como en 2:33.

⁴² Gr. *αρχηγος*, como en 3:15 (ver p. 101, n. 30).

⁴³ La respuesta de Pedro en el v. 29 es más sucinta que el paralelo en 4:19, e incluso más cercana al paralelo socrático citado *ad loc.* (cf. p. 117, n. 33).

habitados y poseídos por el Espíritu hasta tal punto que constituían su órgano de expresión. También señalamos una notable concordancia con uno de los pasajes relativos al paracleto en el Cuarto Evangelio: “Cuando venga el Consolador —dijo Jesús a los discípulos en el aposento alto—, a quien yo les enviaré del Padre, él dará testimonio acerca de mí; y ustedes también serán mis testigos, porque han estado conmigo desde el principio”(Jn. 15:26s. VP).⁴⁴

E. LA DECISIÓN DEL TRIBUNAL (5:33–40)

- 33 *Oyendo esto, se enfurecieron y estaban dispuestos a sentenciarlos a muerte.*
- 34 *Pero uno de los fariseos se puso de pie en el Sanedrín, Gamaliel de nombre. Era doctor de la ley, honrado por todo el pueblo. Dio la orden de que los hombres fueran sacados por un momento,*
- 35 *y les dijo a sus colegas,⁴⁵ “Hombres de Israel, tengan cuidado con lo que se proponen hacer con estos hombres.*
- 36 *Hace algún tiempo se levantó Teudas, afirmando ser alguien,⁴⁶ y cerca de cuatrocientos hombres se pasaron a su lado. Pero fue muerto,⁴⁷ y todos aquellos que fueron persuadidos por él se dispersaron y terminaron en la nada.*
- 37 *Después de él Judas el Galileo se levantó en época del empadronamiento, y llevó una multitud tras de sí. El también fue destruido, y todos⁴⁸ aquellos que fueron persuadidos por él fueron dispersados.*
- 38 *Y ahora les digo: No se metan con estos hombres; déjenlos.⁴⁹ Si esta idea o actividad de ellos es de origen meramente humano, será anulada;*
- 39 *pero si viene de Dios, ustedes no podrán derrotarlos.⁵⁰ Hasta pueden encontrarse luchando contra Dios.” Fueron persuadidos por él*

VP Versión Popular

⁴⁴ ver W. F. Lofthouse, “The Holy Spirit in the Acts and the Fourth Gospel”, *ExT* 52, 1940–1941, pp. 334–336.

⁴⁵ Lit. “les dijo” (el cód. D amplía “ellos” a “los gobernantes y aquellos que se sentaban con ellos”).

⁴⁶ El Texto Occidental dice “alguien grande” (probablemente por 8:9).

⁴⁷ El cód. D dice “fue destruido por su propia acción” (κατελυθη αυτος δι’ αυτου en lugar de ανηρεθη).

⁴⁸ P⁴⁵ y D omiten “todos”.

⁴⁹ D añade “no contaminando sus manos”.

⁵⁰ El Texto Occidental añade “ni vosotros ni reyes ni tiranos. Absténeos por lo tanto de estos hombres.”

40 y, llamando a los apóstoles, los azotaron y les ordenaron que no continuaran hablando en el nombre de Jesús. Luego los despidieron.

33 Los dirigentes saduceos del Sanedrín estaban tan furiosos con esta oposición a sus órdenes que consideraron la posibilidad de sentenciar a los apóstoles a muerte (por lapidación, presumiblemente). Pero no podían adoptar ese curso de acción sin el apoyo de los miembros fariseos del tribunal.⁵¹ Los fariseos se encontraban en minoría, pero el público los respetaba mucho más que a los saduceos, tanto que los miembros saduceos del tribunal comprendían que no era conveniente oponerse a las exigencias de los fariseos.⁵² Esto resultaba particularmente importante en un caso como éste, en el cual los acusados disfrutaban de la buena voluntad popular.

34 En esta reunión del Sanedrín estaba presente un líder fariseo de eminencia realmente excepcional, Gamaliel el Viejo, el maestro más grande de la época. De acuerdo con una tradición posterior era discípulo de Hillel, a quien sucedió como jefe de su escuela. Pero aquellas tradiciones primitivas que reflejan alguna memoria directa de Gamaliel y su enseñanza no lo asocian con la escuela de Hillel; hablan más bien de otros que pertenecían a la escuela de Gamaliel, como si hubiera fundado una escuela propia.⁵³ De acuerdo con Hechos 22:3, Pablo de Tarso fue uno de sus alumnos. Era recordado en generaciones posteriores como la encarnación del fariseísmo puro. “Cuando el Rabí Gamaliel el Viejo murió —se decía— cesó la gloria de la tora, y murieron la pureza y el

⁵¹ La palabra “fariseos” (Φαρισαῖοι) deriva muy claramente del aram. *perisayya*, heb. *perusim*, “los separados”. Este nombre podría indicar tanto su tendencia general a mantenerse alejados del contacto con aquellos que no se preocupaban por la pureza ceremonial como, en particular, su negativa a asociarse con los hasmoneos durante el gobierno de Juan Hircano I (134–104 a.C.). Eran los herederos espirituales de los *hasidim* (los hasideos, Ἀσιδαῖοι, de 1 Mac. 2:42; 7:13; 2 Mac. 14:6), los piadosos miembros de la comunidad que en épocas helenísticas se entregaban al estudio, la exposición y la práctica de la ley escrita y oral y se oponían a las tendencias helenizantes populares. Cuando Antíoco IV trató de abolir la religión judía, los *hasidim* apoyaron a los hasmoneos, los jefes de la resistencia armada contra él, a quienes les retiraron su apoyo cuando los hasmoneos pasaron a establecer una supremacía política además de militar para sí mismos y asumieron el turno sacerdocio. Los fariseos se opusieron al partido gobernante desde la época de Juan Hircano hasta la ascensión de la reina Salomé Alejandra (76–67 a.C.); bajo su gobierno ocuparon una posición de gran influencia. En el siglo I d.C. se calculaba su número en alrededor de 6.000, organizados en “compañías” o “asociaciones” (heb. *haburot*) fuertemente unidas. Ejercían gran influencia religiosa sobre el pueblo; la mayoría de los escribas (cf. 4:5; 6:12; 23:9), los expositores públicos de la ley, pertenecían a su partido. Sus dos escuelas principales en la época neotestamentaria eran las de Hillel y de Shammai, rabinos sobresalientes que se destacaron en la última parte del reinado de Herodes. Después de la caída de Jerusalén y el final del orden del templo en el 70 d.C. fueron los fariseos, y más especialmente los herederos de la escuela de Hillel, quienes se mostraron más capaces de sobrevivir al desastre y preservar la continuidad de la vida nacional. Para algunas de sus creencias características ver 23:6–8 (pp. 501–503, nn. 21–23). ver L. Finkelstein, *The Pharisees*, Filadelfia, 1946; A. Finkel, *The Pharisees and the Teacher of Nazareth*, Leiden, 1964; J. Neusner, *The Rabbinical Traditions about the Pharisees before 70*, I–III, Leiden, 1971; J. Bowker, *Jesus and the Pharisees*, Cambridge, 1973; E. Rivkin, *A Hidden Revolution*, Nashville, 1978; Schürer II, pp. 507–524. Tenemos relatos contemporáneos de los fariseos por Josefo, quien dice haber sido uno de ellos (*GJ* 2.162s.; *Ant.* 18.12–15).

⁵² Josefo, *Ant.* 18.17.

⁵³ J. Neusner, *The Rabbinical Traditions about the Pharisees before 70*, I, pp. 341–376.

‘estado de separación’.⁵⁴ Ahora se levantó en el tribunal y dio orden de sacar a los apóstoles de la cámara del concilio a fin de que hablara libremente a sus colegas.

35–36 Gamaliel advirtió a los demás que no hicieran nada imprudente. Su consejo consistía en “sabia enseñanza farisea; Dios está sobre todos, y no necesita ayuda de los hombres para el cumplimiento de sus propósitos; todo lo que deben hacer los hombres es obedecer, y dejarle la cuestión a él.”⁵⁵ En el aforismo de un rabino del siglo II, Yohanan el fabricante de sandalias, se expresaron sentimientos similares a los de Gamaliel: “Toda asamblea que se haga en el nombre del cielo finalmente quedará establecida, pero la que no se haga en el nombre del cielo finalmente no quedará establecida.”⁵⁶ Gamaliel expresa esta opinión, y la ilustra recordándoles a sus oyentes de otros movimientos en esa época que por un tiempo disfrutaron de considerable apoyo, pero finalmente no prosperaron, porque (evidentemente) no se hicieron “en el nombre del cielo”.

Primero, les recordó a un insurgente llamado Teudas, quien tuvo grandes pretensiones y reunió seguidores en número de cuatrocientos hombres, pero no logró más que su propia destrucción y la dispersión de su seguidores. No tenemos ninguna otra información acerca de este Teudas, pero ya que se dice que prosperó antes del levantamiento de Judas el Galileo (6 d.C.), es posible que haya sido uno de los muchos jefes insurgentes que se levantaron en Palestina después de la muerte de Herodes el Grande (4 a.C.).⁵⁷

⁵⁴ Misná, *Sotah* 9.15. *Rabban* (“nuestro maestro”) era un término arameo aplicado como título honorífico a ciertos maestros distinguidos, para diferenciarlos de aquellos que recibían el título más corriente de *rabbi* (“mi maestro”). La palabra traducida “estado de separación” (o “abstinencia”) es *perisut*, de la misma raíz que la palabra “fariseos”; indica la suma total de virtudes fariseas. A Gamaliel, quien en la tradición tiende a ser confundido con Gamaliel II (c. 100 d.C.), se le atribuye la introducción de ciertas reformas en la reglamentación concerniente al divorcio y el nuevo matrimonio, “como medida de precaución para el bien general” (Misná, *Gittin* 4.2s.; *Yebamot* 16.7).

⁵⁵ J. A. Findlay, *The Acts of the Apostles*, Londres, 1936, p. 85.

⁵⁶ *Pirke ‘Abot* 4.14.

⁵⁷ De acuerdo con Josefo (*Ant.* 20.97s.), un mago llamado Teudas guió una gran multitud hasta el Jordán, prometiéndoles que a su orden el río se dividiría, de tal modo que podrían cruzar sin mojarse. El procurador Cuspio Fado (c. 44–46 d.C.) mandó un cuerpo de caballería contra ellos; dispersaron a la multitud y llevaron la cabeza de Teudas a Jerusalén. Este acontecimiento, sin embargo, debe de haber tenido lugar varios años después del incidente descrito por Lucas. Aun así, el Teudas de Lucas ha sido identificado con el Teudas de Josefo por quienes encuentran a Lucas culpable de un doble desatino: (a) el de hacer que Gamaliel se refiera a un levantamiento que se produjo bastante después de la fecha en que se supone que fue pronunciado el discurso que comentamos (porque la situación de Hechos 5 se antepone por algunos años a la de Hechos 12, durante el reinado de Herodes Agripa en Judea, 41–44 d.C., y el Teudas de Josefo se levantó poco después de la muerte de Herodes Agripa); (b) el de hacer que un acontecimiento del 44 d.C. suceda antes del levantamiento encabezado por Judas de Galilea, firmemente fechado en el 6–7 d.C. El doble desatino se explica por la suposición de que Lucas leyó mal a Josefo, quien continúa, después de su relato acerca del mago Teudas, con la mención de los *hijos* de Judas (M. Krenkel, *Josephus und Lucas*, Leipzig, 1894, pp. 162–174). Pero los argumentos a favor de que Lucas tenía conocimiento de las *Antigüedades* de Josefo no son convincentes, y nos involucran en la conclusión de que Lucas leyó mal a este historiador cada vez que lo consultó. “O Lucas no había leído a Josefo, o se olvidó todo lo que leyó” (E. Schürer, “Lucas und Josephus”, *ZWT* 19, 1876, p. 582).

37 A continuación, les recordó el caso de Judas el Galileo. Cuando Judea fue reducida a la condición de provincia romana, en el 6 d.C., después de la destitución de Arquelao, se hizo un censo bajo la dirección del legado de Siria, P. Sulpicio Quirinio, para determinar la cantidad de tributo que debía pagar la nueva provincia al erario imperial.⁵⁸ Judas, hombre de Gamala en Gaulanítide (Golán), provocó una revuelta religiosa y nacionalista, sosteniendo que era alta traición hacia Dios, el único verdadero rey de Israel, que su pueblo en su tierra pagara tributo a un gobernante pagano.⁵⁹ Roma aplastó la rebelión, pero el espíritu que la animó siguió vivo y alentó al partido de los celotes a dirigir la rebelión judía del 66 d.C.⁶⁰ El movimiento de Judas no resultó tan inoperante como lo suponía Gamaliel.

38–39 Por lo tanto, dijo Gamaliel, no tomen ninguna medida hostil hacia estos hombres. Si su movimiento no es de Dios, se desvanecerá de cualquier modo; por otra parte, si después de todo resultara ser de Dios, no desearían encontrarse luchando contra él.⁶¹ Hay mucho sentido común en esta posición, porque no cabe duda de que ciertas clases de hombres —y movimientos— pueden ahorcarse solos si se les da suficiente soga; pero la política contemporizadora de Gamaliel no es siempre la más sabia, así sea en la vida política como en la religiosa. Su alumno Pablo de Tarso pensaba de manera muy diferente.

40 De todos modos, en esta ocasión prevaleció el consejo de Gamaliel. Probablemente representaba la opinión de todos los fariseos. El tribunal se conformó con infligir a los apóstoles el castigo menor de los azotes —no se dice si fue con la cuenta completa de “cuarenta azotes menos uno” o algo menos severo—⁶² por desobedecer su orden anterior, que ahora se les imponía nuevamente; no debían hablar más en el nombre de Jesús.

⁵⁸ Josefo, *Ant.* 17.355. El censo de Judea fue evidentemente parte de un censo más amplio llevado a cabo por Cirenio en toda su provincia de Siria-Cilicia (a la que gobernó en el 6–7 d.C). Aparentemente, los oficiales bajo su mando recibieron orden de supervisar el censo en diversas partes de la provincia; la inscripción funeraria de un tal Q. Aemilius Secundus (*CIL* 3.6687, el “lapis Venetus”) nos cuenta como él lo supervisó en Apamea sobre el Orontes, y en Judea probablemente lo supervisó Coponio, a quien Augusto envió a Judea como su primer prefecto (*GJ* 2.117). En cuanto a la relación de este censo con el de Lc. 2:2, también asociado con el nombre de Cirenio como gobernador de Siria, ver I. H. Marshall, *The Gospel of Luke*, Grand Rapids/Exeter, 1978, pp. 96–104.

⁵⁹ Ver Josefo, *GJ* 2.118, 433; 7.253; *Ant.* 18.4–10, 23–25; 20.102.

⁶⁰ Ver pp. 55–56, con nn. 48–51 (sobre 1:13).

⁶¹ Cf. el ruego de Nicodemo a Pilato a favor de Jesús en el apócrifo *Hechos de Pilato* 5.1: “Déjalo y no trames ningún mal en contra de él; si las señales que realiza son de Dios, permanecerán; pero si son de los hombres, no llegarán a nada”. (En el argumento de Nicodemo, que sin duda está modelado sobre el de Gamaliel, las obras de los magos egipcios Janes y Jambres sirven al mismo propósito que los levantamientos de Teudas y Judas en el argumento de Gamaliel.)

⁶² El límite de cuarenta azotes fue fijado en Dt. 25:3; para evitar que inadvertidamente el límite fuera excedido se fijó en la práctica en treinta y nueve (cf. 2 Co. 11:24). Los detalles para aplicar los azotes están expresados en la Misná, *Makkot* 3.10–14.

F. LOS APÓSTOLES CONTINUÁN CON SU TESTIMONIO PÚBLICO (5:41–42)

41 *Ellos, por su parte, salieron del Sanedrín con gozo, porque se los había considerado dignos de sufrir vergüenza por el Nombre.*

42 *Y todos los días, en el templo y en los grupos caseros,⁶³ sin cesar continuaron enseñando y relatando las buenas nuevas del Mesías, Jesús.*

41–42 Los apóstoles no prestaron mayor atención que la primera vez a la repetida prohibición de hablar en el nombre de Jesús. Tanto en el atrio del templo como en diversas casas, siguieron dando testimonio de Jesús, el Mesías de Israel. En cuanto a los azotes que habían recibido, esto no los desanimó; por el contrario, encontraron causa de gozo en el pensamiento de que Dios los había considerado dignos de padecer esta humillación por causa del nombre de Jesús.⁶⁴ Por cierto resultaba insignificante cuando se la comparaba con la vergüenza y la angustia que había padecido Jesús; pero, en cierta medida, constituía una participación en su sufrimiento, tal como él les había advertido que podían esperar.⁶⁵

HECHOS 6

II. PERSECUCIÓN Y EXPANSIÓN (6:1–9:31)

1. ESTEBAN (6:1–8:1A)

A. EL NOMBRAMIENTO DE LOS SIETE (6:1–6)

1 *En este tiempo,¹ como los discípulos² crecían en número, los helenistas expresaron una queja contra los hebreos, porque sus viudas eran descuidadas en*

⁶³ Gr. κατ' οικον, como en 2:46 (cf. κατ' οικους, 20:20).

⁶⁴ El texto (v. 41) dice simplemente “por el Nombre” (υπερ του ονοματος). Para los cristianos había un nombre sobre todos los demás, el nombre de Jesús. Este uso absoluto de το ονομα reaparece en 3 Jn. 7 y aquí y allá en los Padres apostólicos.

⁶⁵ Cf. Mt. 10:17–22; Mr. 13:9–13; Lc. 12:11s.; 21:12–19; Jn. 15:18–25; 16:2s.

¹ Lit., “en estos días” (εν ... ταϊς ημεραις ταυταις), fórmula que marca el comienzo de una nueva división de la obra y aquí, también, el uso de un nueva fuente (helenística), que pasaba a registrar el lanzamiento de la misión a los gentiles en Antioquía de Siria (11:19–26).

² Esta es la primera aparición de la palabra “discípulos” (μαθηται) en Hechos como nombre para los seguidores de Jesús; se usa frecuentemente en Lucas y los otros evangelios en alusión a los que lo acompañaron durante su ministerio.

*la distribución diaria.*³

- 2 *Entonces los doce llamaron a todo el cuerpo de los discípulos a reunirse con ellos y dijeron: “No es deseable que nosotros dejemos (el ministerio de) la palabra de Dios y sirvamos a las mesas.*
- 3 *Así que, hermanos, busquen siete hombres de entre ustedes mismos,*⁴ *hombres de buena reputación, llenos del Espíritu y de sabiduría, a quienes pongamos a cargo de este asunto.*
- 4 *Nosotros mismos continuaremos en oración y en el ministerio de la palabra.”*
- 5 *Lo que dijeron fue aprobado por toda la compañía, así que eligieron a Esteban, hombre lleno de fe y del Espíritu Santo, Felipe, Prócoro, Nicanor, Timón, Parmenas y Nicolás, prosélito venido de Antioquía.*
- 6 *Llevaron a estos hombres ante los apóstoles, quienes oraron y pusieron sus manos sobre ellos.*

Ahora ha llegado el momento de registrar un avance nuevo y trascendental en la vida de la nueva comunidad. Este avance incluía la evangelización en gran escala de los gentiles. Fueron los helenistas de la iglesia quienes tomaron la iniciativa en esta empresa y, como no han sido mencionados en la crónica hasta ahora, Lucas inicia su relato de ella diciendo algo acerca de ellos y sus dirigentes.

1 La iglesia de Jerusalén, se nos dice ahora, comprendía tanto a “hebreos” como a “helenistas”. La distinción principal entre los dos grupos probablemente fuera lingüística: los helenistas eran judíos cuyo idioma habitual era el griego y que asistían a sinagogas grecoparlantes; los hebreos hablaban arameo (o hebreo misnaico) y asistían a sinagogas donde los servicios se realizaban en hebreo. Muchos de los helenistas tenían afinidad con las tierras de la dispersión judía alrededor de las costas mediterráneas, mientras que los hebreos eran judíos palestinos; sin duda había varias diferencias sociales y culturales menores entre los dos grupos.⁵ En el mundo judío en general había tensiones entre ellos, y algunas de dichas tensiones permanecían entre los miembros de los dos grupos que se habían unido a los “discípulos”,⁶ como se llama a los seguidores de Jesús aquí por

³ El Texto Occidental añade “porque era administrada por hebreos” (ἐν τῇ διακονίᾳ τῶν Ἑβραίων).

⁴ La lectura occidental es más completa: “¿Qué hay entonces, hermanos? Busquen siete hombres de entre ustedes ...”.

⁵ Sobre el término “helenistas” (Ἑλληνισταί) ver H. J. Cadbury, “The Hellenists”, *Beginnings* I.5, Londres, 1933, pp. 59–74; C. F. D. Moule, “Once More, Who Were the Hellenists?”, *ExT* 70, 1958–1959, pp. 100–102; M. Hengel, *Between Jesus and Paul*, trad. ing., Londres, 1983, pp. 1–29; también, H. Windisch, *TDNT* 2, pp. 511–512 (s.v. Ἑλλην); BAGD, s.v. Ἑλληνιστής.

⁶ Encontramos esta tensión en el período helenístico temprano (cf. 1 Mac. 1:11–15); persistió hasta el período romano, inclusive; ver M. Hengel, *Judaism and Hellenism*, trad. ing., Londres, 1974; *Jews, Greeks and Barbarians*, trad. ing., Londres, 1980; I. H. Marshall, “Palestinian and Hellenistic Christianity”, *NTS* 19, 1972–1973, pp. 271–287.

primera vez en Hechos.

El desacuerdo, que se hizo agudo, giraba en torno a un asunto práctico, no un asunto de importancia teológica. Cuando se distribuían las raciones diarias entre los miembros más pobres de la comunidad sobre la base del fondo común al cual habían contribuido con sus propiedades los miembros más ricos, comenzaron a surgir quejas de que un grupo era favorecido a expensas del otro. Las viudas conformaban, naturalmente, una proporción importante de los miembros más pobres de la iglesia, y se decía que las viudas helenísticas se encontraban en desventaja respecto a las viudas hebreas, quizás porque la distribución de las limosnas estaba en manos de “hebreos”.

2–4 Los apóstoles o “los doce”, como se los llama aquí,⁷ resolvieron, sabiamente, solucionar de inmediato el problema. Su ocupación primaria no era supervisar los asuntos financieros de la comunidad o tomar parte activa en la “asistencia cotidiana” (como traduce la BJ).⁸ Por lo tanto, reunieron a la comunidad y les pidieron que seleccionaran siete hombres para que fueran responsables de administrar la distribución caritativa. Estos siete debían ser hombres de reputación honorable, de tal modo que su probidad mereciera completa confianza; debían ser hombres sabios, competentes en la administración y también aptos para resolver sabiamente una situación en la cual había que considerar tan delicadas susceptibilidades humanas; sobre todo, debían ser hombres de Dios, llenos de su Espíritu. Estos pueden ser considerados requisitos ideales para todos los nombramientos eclesiásticos. Si podían encontrarse tales hombres, para que tomaran a su cargo la distribución y evitaran que surgieran nuevas causas de queja justificada, los apóstoles quedarían libres para dedicarse por completo a la dirección del culto de adoración regular de la iglesia y a la predicación del evangelio.

5 La sugerencia apostólica mereció aprobación, y se seleccionaron siete hombres. Parece que todos eran helenistas (esta conclusión no se apoya meramente en el hecho de que todos tenían nombres griegos); por cierto que probablemente se trataba de los líderes reconocidos del grupo de helenistas en la iglesia. Esteban encabeza la lista; se lo describe en forma más particular como un “hombre lleno de fe y del Espíritu Santo”, descripción cuya importancia y significación aparece muy claramente a medida que continúa la historia. Felipe también desempeña un papel importante en la narración subsecuente de Hechos.⁹ Acerca de los otros cinco, Lucas no tiene nada que agregar. Prócoro aparece en la tradición posterior como ayudante de Juan el evangelista, como obispo de Nicomedia y

⁷ En Hechos esta es la única vez que esta expresión se utiliza con referencia a los apóstoles (cf. “los once” en 1:26; 2:14, donde se menciona a uno de los doce en forma especial, y los restantes, en forma colectiva), aunque esto sucede comúnmente en Marcos y Lucas (cf. 1 Co. 15:5).

BJ Biblia de Jerusalén

⁸ Equivalente a la frase de Lutero *in der täglichen Handreichung*.

⁹ Ver 8:5–40; 21:8–9. Acerca de la posibilidad de que él fue uno de los que dieron información a Lucas sobre esta parte de su narración, ver p. 469, n. 10.

como mártir en Antioquía.¹⁰ Acerca de Nicolás, el que se menciona último, se expresan dos hechos interesantes: ni siquiera era judío de nacimiento, sino prosélito (convertido del paganismo al judaísmo), y pertenecía a Antioquía, es decir, Antioquía sobre el Orontes. El hecho de que el único de los siete acerca del cual se menciona en forma especial el lugar de origen perteneciera a Antioquía puede ser indicación del interés especial de Lucas por dicha ciudad (de acuerdo con la tradición, él era de Antioquía).¹¹ Ya en la época de Ireneo (c. 180 d.C.), y posiblemente antes, se sostenía que este Nicolás era el fundador del partido de los nicolaítas, que reciben una mención desfavorable en Apocalipsis 2:6, 15.¹² Los nicolaítas, ciertamente, derivaron su nombre de algún Nicolás; el que haya sido este Nicolás o algún otro es algo que debe permanecer sin solución.

6 La comunidad en conjunto seleccionó a estos siete hombres y los presentó a los apóstoles para su aprobación; los apóstoles los pusieron en sus cargos, imponiéndoles las manos, después de orar. La imposición de manos se menciona en una variedad de contextos en el Antiguo Testamento para conferir una bendición (cf. Gn. 48:13–20), para expresar identificación, como cuando el que sacrificaba ponía sus manos sobre la cabeza de la víctima del sacrificio (Lv. 1:4; 3:2; 4:4; 16:21, etc.), para comisionar a un sucesor (cf. Nm. 27:23), y así sucesivamente. De acuerdo con la Misná, los miembros del Sanedrín eran admitidos por imposición de manos.¹³ En este caso la imposición apostólica de manos asociaba formalmente a los Doce con el nombramiento de los siete para el cumplimiento de su tarea específica. No impartía, por supuesto, el don del Espíritu; los siete ya estaban “llenos del Espíritu” (v. 3).

A estos siete se les ha llamado, convencionalmente, “diáconos”; en varias tradiciones cristianas esta designación ha terminado por usarse en un sentido restringido para nombrar a aquellos que son responsables de los asuntos financieros de la iglesia. Si bien

¹⁰ Con su nombre ha llegado hasta nosotros un escrito apócrifo del siglo V llamado *Hechos de Juan*, una obra ortodoxa, que no debe confundirse con la composición gnóstica del siglo II del mismo título.

¹¹ J. Smith señala, como un caso paralelo, que de los ocho relatos de la campaña rusa de Napoleón (tres hechos por franceses, tres por ingleses y dos por escoceses), sólo los dos hechos por escoceses mencionan que el general ruso Barclay de Tolly era de origen escocés (*The Voyage and Shipwreck of St. Paul*, Londres, ⁴1880, p. 4). Ver p. 270–271, nn. 33, 40 (comentario sobre 11:28).

¹² Ireneo, *Contra las herejías* 1.23.1; cf. 3.11.7. Victorino de Pettau (c. 300 d.C.), en el comentario más antiguo sobre el Apocalipsis, tiene una nota acerca de Ap. 2:6: “Antes de aquel tiempo, hombres sectarios y pestilentes habían hecho para sí mismos una herejía en nombre del diácono Nicolás, en la que enseñaban que la carne ofrecida a los ídolos podía exorcizarse para su ingestión, y que el que había fornicado podía recibir la absolución al octavo día.” Victorino es más circunstancial en su relato que Ireneo, y no hace personalmente responsable a Nicolás por el “nicolaitismo”; puede haber tomado su información sobre el tema (como sobre muchos otros) de Papías. Los nicolaítas evidentemente animaron a los cristianos a que ignorasen las condiciones del decreto apostólico de 15:29s. que se analiza más adelante (ver pp. 352–353.).

¹³ Misná, *Sanhedrin* 4.4. La ceremonia se llamaba *semikah* en hebreo. Cf. 8:17; 9:12, 17; 19:6 más adelante, con la exposición y notas que los acompañan.

en este pasaje¹⁴ no se utiliza el sustantivo griego *diakonos*, del cual deriva “diácono”, en cambio se usa el sustantivo relacionado, *diakonia* (como también el verbo *diakoneo*, “servir”, en el v. 2);¹⁵ pero *diakonia* se usa para referirse tanto a la “distribución” diaria (v. 1) como al “ministerio” de la predicación (v. 4).¹⁶ Con referencia a su función actual, sería mejor describir a los siete como “limosneros”, y donde aparece *diakonos* en otros lugares del Nuevo Testamento griego para señalar un orden de servicio en la iglesia distinto del de “obispo” (*episkopos*) o “anciano” (*presbyteros*),¹⁷ sería mejor traducirla con el término más general de “ministro” (cf. Fil. 1:1; 1 Ti. 3:8–13).

Mientras que los siete fueron nombrados para servir como “limosneros”, resulta claro que su actividad de ninguna manera se limitó a dicha área. Esteban y Felipe, por lo menos, estaban bien capacitados para el liderazgo público en general y para las formas especiales de servicio a las cuales se dedicaban, según el relato de Lucas: Esteban para la defensa del evangelio y Felipe para la tarea de evangelización.

B. INFORME SOBRE LOS PROGRESOS (6:7)

7 *La palabra de Dios avanzaba y el número de los discípulos en Jerusalén crecía en gran manera; más aún, un gran número de los sacerdotes*¹⁸ *rendía obediencia a la fe.*¹⁹

7 A esta altura Lucas interrumpe su narración con un breve informe sobre los progresos. Seis informes semejantes aparecen a intervalos a lo largo de Hechos, los que sirven para dividir el relato.²⁰ Pero aquí, inmediatamente antes del relato de las actividades de Esteban, tiene una importancia especial el énfasis de Lucas sobre el crecimiento de la iglesia en cuanto a cantidad y popularidad. En particular, el hecho de que tantos sacerdotes estuvieran uniéndose a la comunidad significaba que los lazos que ligaban a muchos de los creyentes con el templo se fortalecerían. No se sugiere que estos

¹⁴ El NT usa *diakonos* con una gran variedad de sentidos; p. ej., para sirvientes domésticos, magistrados civiles como siervos de Dios, predicadores y maestros cristianos como siervos de Cristo, y aun Cristo mismo, como “siervo para los circuncidados” (Ro. 15:8).

¹⁵ Gr. διακονειν τραπεζαις, “servir a las mesas”, donde las “mesas” pueden haberse usado para repartir la comida o (más probablemente) para distribuir el dinero para comprar comida.

¹⁶ Gr. τη διακονια τη καθημερινη ... τη διακονια του λογου.

¹⁷ Para πρεσβυτερος y επισκοπος ver 20:17, 28 más adelante, con exposición y notas.

¹⁸ Hay una variante que dice “judíos” en lugar de “sacerdotes” en el Cód. *alef* y unos pocos cursivos; también hay una variante occidental “en el templo” (εν τω ιερω en lugar de των ιερων).

¹⁹ Este uso objetivo de “fe” (lo que debe creerse, es decir, el evangelio) es más común en las cartas pastorales (cf. 1 Ti. 1:19; 4:6; 6:10) que en otros lugares del NT. Si no estuviera presente el artículo (υπηκουουν τη πιστει) podría traducirse “fueron obedientes por fe” (cf. “obediencia de fe” en Ro. 1:5; 16:26, es decir, la obediencia que consiste en fe).

²⁰ Cf. 9:31; 12:24; 16:5; 19:20; 28:31. C. H. Turner (“Chronology of the New Testament”, *HDB* I, pp. 421–423) señala que Hechos está, de este modo, cortado en seis “paneles” que cubren un promedio de cinco años cada uno.

sacerdotes hayan abandonado su cargo sacerdotal; la lógica de un paso así no sería apreciada en general en esa etapa.²¹ Los sacerdotes ordinarios estaban, socialmente y de otras maneras, muy lejos de las ricas familias sumo sacerdotales de las cuales surgía la principal oposición al evangelio. Muchos de los sacerdotes ordinarios eran, sin duda, hombres santos y humildes de corazón, como Zacarías, padre de Juan el Bautista,²² hombres que se persuadirían fácilmente de la verdad del evangelio. Pero no era bueno que el nuevo movimiento se viera demasiado estrechamente ligado al viejo orden, y existe una “tremenda tensión” en la yuxtaposición de la referencia a estos sacerdotes y el relato de la insistencia de Esteban en que ya se había reemplazado el orden del templo.²³

C. LA ACTIVIDAD DE ESTEBAN PROVOCA OPOSICIÓN (6:8–10)

8 *Esteban, que estaba lleno de gracia y poder, llevó a cabo grandes maravillas y señales entre el pueblo.*²⁴

9 *Entonces algunos miembros de la sinagoga de los libertos (como se la llamaba) —tanto Cireneos como Alejandrinos y hombres de Cilicia y Asia— se levantaron y entablaron un debate con Esteban,*

10 *pero no pudieron resistir*²⁵ *la sabiduría y el espíritu con que hablaba.*

8 ¿Hacia Esteban “grandes maravillas y señales” antes de que los apóstoles le impusieran las manos? Debido a que en ese entonces él ya estaba “lleno de fe y del Espíritu Santo” (v. 5), resulta razonable llegar a la conclusión de que la “gracia y el poder” que lo capacitaban para llevarlas a cabo acompañaban dicha plenitud. Se ha argumentado, sin embargo, que es por medio de la imposición apostólica de manos que “los siete evidentemente reciben (o mejor, Esteban y Felipe evidentemente reciben) lo que Lucas considera como el modo distintivo de la actividad del Espíritu en la empresa misionera: el Espíritu de Dios que confirma la palabra de Dios con señales y maravillas”.²⁶ Pero los apóstoles les impusieron las manos para autorizar a Esteban y sus colegas a llevar a cabo

²¹ K. Bornhäuser interpretó la carta a los Hebreos sobre la teoría improbable de que estaba dirigida a estos sacerdotes creyentes (*Empfänger und Verfasser des Briefes an die Hebräer*, Gütersloh, 1932). C. Spicq, quien adoptó una orientación parecida (*L'épître aux Hébreux* I, Paris, 1952, pp. 218, 226–231), argumentó más tarde que estos sacerdotes eran “esenocristianos”, exmiembros de la comunidad de Qumrán (“L'épître aux Hébreux: Apollos, Jean-Baptiste, les Hellénistes et Qumran”, *Revue de Qumran* 1, 1958–1959, pp. 365–390).

²² Lc. 1:5s.

²³ A. Cole, *The New Temple*, Londres, 1950, p. 33.

²⁴ En lugar de “gracia” el Texto Bizantino dice “fe” (de conformidad con el v. 5). Después de “entre el pueblo” hay una adición occidental: “por medio del nombre del Señor (Jesucristo)”.

²⁵ Después de “resistir”, el Texto Occidental continúa: “... la sabiduría que estaba en él y el Espíritu Santo por el cual hablaba, porque se vieron refutados ante él con toda libertad de palabra. No pudiendo, por lo tanto, hacerle frente (αντοφθαλμειν) a la verdad, sobornaron hombres”.

²⁶ G. W. H. Lampe, *The Seal of the Spirit*, Londres, 1952, p. 74.

una tarea especial. Por lo menos, las “grandes maravillas y señales” (que muy probablemente incluían actos de sanidad) naturalmente le ganarían a Esteban el favor “entre el pueblo”, como fue el caso con los apóstoles (5:12s.). Pero otro aspecto de la actividad de Esteban provocó una feroz hostilidad.

9–10 Esteban expuso su enseñanza distintiva acerca de las implicaciones del evangelio, en una de las sinagogas²⁷ de Jerusalén que frecuentaban judíos de varias tierras de la dispersión, la “sinagoga de los libertos”, que incluía adoradores de Cirene, Alejandría, Cilicia y Asia.²⁸ Había varias sinagogas en Jerusalén, a algunas de las cuales (como ésta) concurrían judíos helenísticos. La mención de Cilicia hace pensar en la posibilidad de que a esta sinagoga asistiera Saulo, llamado también Pablo, cuyo Tarso nativo era la ciudad principal de Cilicia. (Por otro lado, un “hebreo nacido de hebreos”, como se llama a sí mismo en Filipenses 3:5, quizás hubiese preferido asistir a una sinagoga donde el servicio se celebrase en hebreo.) Se conoce una sinagoga helenística en Jerusalén perteneciente al período anterior al 70 d.C., por una inscripción griega que colocó su fundador Teodoto, descubierta en Ofel en 1913/14.²⁹ Se ha sostenido que esta era la misma sinagoga a la que se refiere Lucas aquí;³⁰ la identificación, por la naturaleza del caso, no puede probarse. Los libertos eran exesclavos (o hijos de exesclavos) que sus dueños habían dejado en libertad; si los dueños eran ciudadanos romanos, sus libertos se enrolaban como miembros de su familia. Muchos de los judíos a los que se llevó cautivos a Roma en la época en que Pompeyo conquistó Judea (63 a.C.) fueron emancipados posteriormente y de allí en más tuvieron la categoría de libertos.

La enseñanza de Esteban provocó una viva oposición, y probablemente se concertó un debate formal. El tema exacto del debate no se menciona; sin duda que el tema central sería el mesiazgo de Jesús, pero Esteban expuso las implicaciones de este mesiazgo de modo más radical que lo que habían hecho hasta allí sus hermanos en la fe, con referencia a la permanente validez de la ley de Moisés y especialmente la del orden del templo. La naturaleza de sus argumentos puede deducirse de los cargos que se hicieron en su contra (vv. 13s.) y de su respuesta (7:2–53). La fuerza de su argumentación fue tal que sus opositores en el debate se vieron derrotados. Aceptaron sus premisas (porque, como él,

²⁷ La sinagoga fue instituida, quizás ya en la época temprana del exilio babilónico, para la lectura y exposición de las sagradas Escrituras. Especialmente en las tierras de la dispersión, servía como centro comunitario general para los judíos en cualquier localidad. En una ciudad grande podía haber varias sinagogas judías, aunque la tradición de que había 480 en Jerusalén antes de su destrucción (TJ *Megillah* 73d) puede tomarse con reservas. ver Schürer II, pp. 550–589.

²⁸ Lo más probable es que se trate aquí de una sola sinagoga, aunque algunos han visto una referencia a dos, tres, cuatro y hasta cinco sinagogas en el texto. La enmienda de “libertinos” a “libios” (así Beza, Tischendorf, M. Dibelius) es tentadora en la vecindad de “cirenios” y “alejandrinos”; pero la tentación debe resistirse. Un *libertinus* (el término latino adoptado aquí en la lengua griega) era el esclavo manumiso de un ciudadano romano (un *libertus*) o el hijo de uno de ellos. ver A. M. Duff, *Freedmen in the Early Roman Empire*, Oxford, ²1957.

²⁹ CIJ 1404; cf. A. Deissmann, *Light from the Ancient East*, trad. ing., Londres, ²1927, pp. 439–441.

³⁰ Cf. L. H. Vincent, “Découverte de la Synagogue des Affranchis à Jérusalem”, *RB* 30, 1921, pp. 247–277.

reconocían la autoridad de la escritura veterotestamentaria), pero no podían aceptar sus conclusiones, dado que les parecían demasiado escandalosas y revolucionarias.

D. ESTEBAN ACUSADO ANTE EL SANEDRÍN (6:11–15)

- 11 Entonces presentaron hombres que dijeron: “Le hemos oído hablar palabras blasfemas contra Moisés y contra Dios”.*
- 12 Alborotaron a todo el pueblo, los ancianos y los escribas, y cayendo sobre él lo tomaron y lo llevaron ante el Sanedrín.*
- 13 Allí pusieron testigos falsos, quienes dijeron: “Este hombre no cesa de hablar en contra del lugar santo y la ley;*
- 14 le hemos oído decir que este Jesús de Nazaret destruirá este lugar y cambiará las costumbres que nos dejó Moisés”.*
- 15 Todos los que estaban sentados en el Sanedrín fijaron sus ojos en él y vieron su rostro; era como el rostro de un ángel.³¹*

11 Incapaces de silenciar a Esteban en un debate público, sus opositores adoptaron otro curso de acción. Buscaron informantes que presentaran sus argumentos en la forma más dañina posible. Se los llama “testigos falsos” porque, aunque sus informes tenían una base de verdad, cualquiera que testifica contra un vocero de Dios es *ipso facto* un testigo falso. Los argumentos de Esteban constituían un ataque a Moisés, decían, porque suponían la abrogación de la ley mosaica; constituían un ataque contra Dios, porque amenazaban socavar el orden del templo, el fundamento del culto nacional, con el cual (se creía) estaba vinculada la gloria de Dios.

De acuerdo con la formulación posterior de la ley rabínica, la blasfemia incluía el uso profano del inefable nombre del Dios de Israel,³² y cualquier empleo de ese nombre aparte de la pronunciación que hacía de él el sumo sacerdote en el día de expiación era un uso profano. Pero, como lo indica la narración de la aparición de nuestro Señor ante el Sanedrín, la blasfemia se interpretaba en sentido más amplio en las primeras décadas del siglo I d.C. (cf. Mr. 14:61–64). Posteriormente Esteban aparece haciendo una afirmación con respecto a Jesús algo similar a la que el propio Jesús había hecho en relación consigo mismo ante el Sanedrín (7:56), pero a esta altura la acusación de blasfemia contra Dios estaba basada evidentemente en el alegato de que había utilizado un lenguaje acerca del templo similar al que, sin éxito, se había acusado a Jesús de utilizar.

12 El cargo que se le hacía a Esteban era tanto más peligroso cuanto que era algo que irritaba al pueblo de Jerusalén. Cualquier amenaza al templo, real o imaginaria, no sólo era una ofensa a sus sentimientos religiosos; también era una amenaza a sus medios de

³¹ El Texto Occidental añade: “de pie en medio de ellos”.

³² “El blasfemo no es culpable hasta que haya pronunciado expresamente el Nombre” (Misná, *Sanhedrin* 7.5).

vida. La vida económica de la ciudad y de sus residentes dependía del templo. El partido sumo sacerdotal sabía que no necesitaba temer la desaprobación pública esta vez al acusar a un miembro importante de la comunidad nazarena; por el contrario, la gente iba a apoyar y hasta exigir las sanciones más duras de la ley contra tal hombre. Esteban, por lo tanto, fue arrestado y sometido a juicio ante el Sanedrín.

13–14 Los testigos ofrecieron sus pruebas. La enseñanza de Esteban, decían, amenazaba tanto al templo (el “lugar santo”) como a la ley,³³ porque sostenía persistentemente que Jesús de Nazaret iba a destruir el templo y cambiar las costumbres que imperaban desde la época de Moisés.

Como con los “testigos falsos” que dieron un testimonio similar en contra de Jesús ante el Sanedrín, sus acusaciones no eran inventos sin base. Por cierto que Jesús había dicho algo acerca de destruir el templo, y Esteban había repetido, evidentemente, sus palabras. Lo que Esteban quería decir (como se ve más adelante) era que la venida de Cristo implicaba el fin del orden del templo. Jesús predijo la destrucción del templo material —“no quedará piedra sobre piedra —dijo—; todo caerá” (Mr. 13:2)— pero la acusación que se hacía en su contra en este caso no se basaba en esa predicción. Como estaba expresada la acusación, Jesús había dicho: “Derribaré este templo hecho a mano, y en tres días edificaré otro, no hecho a mano” (Mr. 14:58); sobre esto los testigos parecen haber estado de acuerdo, aunque en otros detalles su testimonio presentaba tales discrepancias que tuvo que ser desechado. El que Jesús, efectivamente, había dicho algo por el estilo era, al parecer, asunto de dominio público en Jerusalén; se lo recordó en son de burla cuando fue expuesto a la vergüenza pública en la cruz (Mr. 15:29s.). Pero buscamos en vano en los evangelios sinópticos alguna información acerca del marco en el cual emitió aquellas palabras o palabras semejantes. Juan, sin embargo, dice que cuando se lo desafió a que justificara su acción de purificar el templo, dijo: “Destruyan este templo, y en tres días volveré a levantarlo” (Jn. 2:19 VP). Juan explica estas palabras como una referencia al levantamiento del “templo de su cuerpo” al tercer día (Jn. 2:21). No dice que Jesús haya utilizado los términos “hecho a mano” y “no hecho a mano”, pero el modo en que dichos términos entraron en el vocabulario cristiano desde fecha muy temprana sugiere con fuerza que deben, efectivamente, su origen a Jesús.³⁴

Es notable que Lucas, en su narración del juicio de Jesús, no reproduzca el incidente de los testigos falsos. Este no es el único lugar donde Lucas omite un tema en el ministerio de Jesús, que aparece en los otros evangelios sinópticos, a fin de ocuparse de él en un contexto nuevo en la vida de la iglesia primitiva.³⁵ Aquí tenemos un ejemplo de esta tendencia en su tratamiento del tema de la destrucción del templo por Jesús.

³³ Comparar la acusación contra Pablo en 21:28 más adelante.

VP Versión Popular

³⁴ Cf. 7:48. Ver C. F. D. Moule, “Sanctuary and Sacrifice in the Church of the New Testament”, *JTS* s.n. 1, 1950, pp. 29–41; M. Simon, “St. Stephen and the Jerusalem Temple”, *JEH* 2, 1951, pp. 133–137; R. J. McKelvey, *The New Temple*, Oxford, 1969, pp. 67–72, 77–80, 86s.

³⁵ Cf. 5:15 (p. 133, n. 26).

Cualesquiera hayan sido las palabras que Esteban utilizó y que provocaron la acusación de haber dicho que Jesús destruiría el templo, lo cierto es que captó y expuso el sentido exacto de las propias palabras de Jesús. Los apóstoles y muchos miembros comunes de la iglesia de Jerusalén podían seguir asistiendo a los servicios del templo y ser respetados como judíos cumplidores y devotos; Esteban sostenía que el evangelio significaba el fin del culto con sacrificios y de toda la ley ceremonial. Según veían la situación él y sus hermanos helenistas, esas cosas eran la señal externa y visible del particularismo judío, y no podían reconciliarse con el marco más amplio de la salvación llevada a cabo por Jesús. El mismo Jesús había dicho que con su mensaje del reino “uno mayor que el templo” se había hecho presente (Mt. 12:6). La inauguración del nuevo orden significaba el reemplazo del orden del templo por un nuevo edificio no hecho con manos, esa casa espiritual de piedras vivas descrita en 1 Pedro 2:4–10 donde, por medio de Jesucristo y por un sacerdocio santo, se ofrecen los sacrificios espirituales aceptables a Dios.

15 Puede haberse intentado condenar a Jesús con la acusación de que amenazaba la seguridad o la santidad del templo, porque la profanación del templo era una ofensa que la administración romana reservaba expresamente a la jurisdicción de las autoridades judías. Si se lo hubiera encontrado culpable de ese cargo, podrían haberlo condenado a su antojo, sin referirlo al prefecto. El intento falló contra Jesús, pero estaban dadas todas las condiciones para que el procesamiento de Esteban sobre dichas bases fuese exitoso. Resultaba innecesario insistir en el cargo de haber hablado en contra de la ley, cuando resultaban tan claras las evidencias de que había hablado en contra del templo. Pero mientras sus acusadores presentaban sus cargos contra Esteban, su rostro brillaba ante el Sanedrín como quien estaba conscientemente ante la presencia de Dios.³⁶ Esta no era “la mirada mansa y suave que a menudo se ve en cuadros donde aparecen ángeles; ni la fiera mirada de un ángel vengador, sino una mirada que hablaba de inspiración interior, ojos claros que ardían con luz interior”.³⁷ Lucas no dice explícitamente a esta altura que Esteban estaba lleno del Espíritu Santo cuando enfrentaba a sus jueces,³⁸ aunque sí lo dice de Pedro cuando presentó su defensa ante el mismo tribunal un poco antes (4:8); no tiene necesidad de hacerlo aquí, ya que toda la narración lo sugiere.

³⁶ Con la descripción del rostro de Esteban como “el rostro de un ángel” comparar el retrato de Pablo en *Hechos de Pablo* 3, del siglo II (ver p. 321 con n. 8): “Lleno de gracia, porque algunas veces parecía un hombre, y algunas veces tenía el rostro de un ángel”.

³⁷ L. E. Browne, *The Acts of the Apostles*, Londres, 1925, p. 111. Quizás el profesor Browne se deja llevar un tanto por su imaginación cuando dice: “Difícilmente podemos dudar de que fue Saulo quien recordó esa mirada, una mirada que quedó grabada a fuego en su alma hasta que él también llegó a aceptar a Jesús como su maestro y aprendió, en su propia vida, a experimentar la presencia del Espíritu Santo”.

³⁸ Se dice explícitamente que Esteban estaba “lleno del Espíritu Santo” cuando, habiendo terminado su defensa, vio al Hijo del Hombre sentado a la diestra de Dios (7:55). Ver también el v. 5 más arriba.

HECHOS 7

E. LA PREGUNTA DEL SUMO SACERDOTE (7:1)

1 *El sumo sacerdote dijo:*¹ “¿Es esto así?”

1 Es probable que el sumo sacerdote fuese todavía Caifás, como en el juicio de Jesús; permaneció en su cargo hasta el 36 d.C.² Como presidente del Sanedrín en virtud de su cargo, era el juez supremo de Israel. En los procedimientos de la corte judía era preciso que la persona acusada supiera cuáles eran los cargos en su contra, y que tuviera la oportunidad de responder a ellos.³

F. LA RESPUESTA DE ESTEBAN (7:2–53)

i. La época patriarcal (7:2–8)

2 *Luego dijo Esteban: “Hermanos y padres, oigan. El Dios de la gloria se apareció a Abraham nuestro padre cuando estaba en Mesopotamia, antes de que se estableciera en Harán,*

3 *y le dijo: ‘Sal de tu tierra y tu parentela, y entra en la tierra que yo te mostraré’.*

4 *Entonces dejó la tierra de los caldeos y se estableció en Harán. Después de la muerte de su padre, Dios lo hizo emigrar a esta tierra en la que ustedes residen ahora.*⁴

5 *No le dio ninguna heredad en ella, ni siquiera lo que podía cubrir su pie, pero le prometió darla como posesión a él y a su posteridad después de él, aunque todavía no tenía hijos.*

6 *‘Tu posteridad —le dijo Dios— serán extranjeros residentes en tierra extraña; ellos los esclavizarán y los maltratarán durante cuatrocientos años.*

7 *Pero yo juzgaré a la nación por la cual sean esclavizados —dijo Dios— y después de eso saldrán, y me adorarán en este lugar.’*

8 *Le dio, además, el pacto de la circuncisión, y así, cuando Isaac le nació a Abraham lo circuncidó al octavo día, e Isaac hizo lo mismo a su vez con Jacob, y Jacob con los doce patriarcas.*

A este discurso se lo conoce comúnmente como la defensa, o apología, de Esteban, pero

¹ El Texto Occidental añade “a Esteban”.

² Ver p. 112, n. 15 (sobre 4:6).

³ Cf. la referencia al procedimiento romano en 25:16.

⁴ El Texto Occidental añade “y sus padres antes que ustedes”.

obviamente no es un discurso para la defensa en el sentido forense del término.⁵ Un discurso como éste no estaba calculado, de ninguna manera, para obtener la absolución ante el Sanedrín. Es más bien una defensa del cristianismo puro como el modo señalado por Dios para la adoración; Esteban se muestra aquí como el precursor de los apologistas cristianos, especialmente de aquellos que defendían al cristianismo frente al judaísmo. Los cargos contra Esteban que los testigos adujeron para la acusación pueden haber sido armados tendenciosamente; Esteban expone aquí en forma bastante detallada los argumentos de los cuales aquellos cargos eran tergiversaciones.

Un tema principal del discurso es su insistencia en que la presencia de Dios no se restringe a ninguna tierra en particular ni a ningún edificio material. Dios se reveló a Abraham mucho antes que éste se estableciera en la tierra santa; estuvo con José en Egipto; le dio su ley al pueblo de Israel por intermedio de Moisés cuando eran peregrinos en el desierto. El pueblo de Dios, de modo similar, no debería restringirse a ninguna localidad en particular; una tienda de campaña portátil como la que usaban en el desierto y en los primeros años de su establecimiento en Canaán era un santuario mucho más adecuado para la presencia divina en su medio que la estructura fija de piedra que construyó el rey Salomón. El período que pasó Israel como pueblo peregrino —“la iglesia en el desierto”— exhibe el orden divino; en este sentido (como en algunos otros) Esteban se hace eco de la enseñanza de los grandes profetas del Antiguo Testamento, aunque ni siquiera en el desierto Israel alcanzó el ideal divino.

Otro tema del discurso se convierte en rasgo constante de la apologética antijudaica posterior: la insistencia en que la negación del pueblo judío a reconocer a Jesús como Mesías era coherente con su actitud hacia los mensajeros de Dios desde el principio de su historia nacional. Los hermanos de José lo odiaban, a pesar de que él era el libertador que Dios predestinó para ellos; Moisés, otro libertador divinamente ordenado, fue repudiado por su pueblo más de una vez. Los profetas también fueron perseguidos y matados por aquellos a quienes entregaban la palabra de Dios, y, al fin, aquel de quien los profetas habían dado testimonio anticipadamente había sido entregado a la muerte por aquellos a quienes fue proclamado en primer lugar su mensaje de salvación.

Se ha sostenido que rasgos característicamente samaritanos marcan el discurso de Esteban.⁶ Pero los samaritanos no discutían el *principio* de un templo, como lo hizo

⁵ Sobre el discurso de Esteban ver B. W. Bacon, “Stephen’s Speech: Its Argument and Doctrinal Relationship”, *Biblical and Semitic Studies*, Yale Bicentennial Publications, 1901, pp. 233–276; M. Jones, “The Significance of St. Stephen in the History of the Primitive Christian Church”, *Exp* 8, 13, 1917, pp. 161–178; W. Mundle, “Die Stephanusrede App. 7: Eine Märtyrapologie”, *ZNW* 20, 1921, pp. 133–147; F. J. Foakes-Jackson, “Stephen’s Speech in Acts”, *JBL* 49, 1930, pp. 283–286; A. Fridrichsen, “Zur Stephanusrede”, *Le Monde Oriental* 25, 1931, pp. 44–52; A. F. J. Klijn, “Stephen’s Speech—Acts VII.2–53”, *NTS* 4, 1957–1958, pp. 25–31; M. Simon, *St. Stephen and the Hellenists in the Primitive Church*, Londres, 1958, pp. 39–97; L. W. Barnard, “Saint Stephen and Early Alexandrian Christianity”, *NTS* 7, 1960–1961, pp. 31–45; J. Bihler, *Die Stephanusgeschichte im Zusammenhang der Apostelgeschichte*, Munich, 1963; T. Holtz, “Die Stephanusrede Act 7”, *Untersuchungen über die alltestamentlichen Zitate bei Lukas* = *TU* 104, Berlin, 1968, pp. 85–127; J. Kilgallen, *The Stephen Speech: A Literary-Redactional Study of Acts 7.2–53* = *AnBib* 67, Roma, 1976.

⁶ Ver A. Spiro, “Stephen’s Samaritan Background”, apéndice V en J. Munck, *The Acts of the Apostles*, AB, Garden City, N.Y., 1967, pp. 285–300; M. H. Scharlemann, *Stephen: A Singular Saint* =

Esteban; diferían de los judíos en la cuestión de su ubicación apropiada: sobre el monte Gerizim o en Jerusalén (cf. Jn. 4:20). La insistencia de Esteban en que “el Altísimo ... no habita en casas hechas a mano” (v. 48) hubiera sido tan aplicable al templo samaritano en Gerizim mientras estuvo en pie como al templo de Jerusalén.

También se ha intentado relacionar el punto de vista de Esteban con el de los ebionitas, los cristianos judaizantes que por algunos siglos se mantuvieron diferenciados del cristianismo católico.⁷ Compartían hasta cierto punto la actitud negativa de Esteban hacia el orden del templo y el ritual de los sacrificios, y veían a Jesús como el “profeta como Moisés” del orden deuteronómico (cf. v. 37). Pero la actitud ebionita era resultado de la reflexión sobre las implicaciones teológicas de la destrucción del templo en el 70 d.C., mientras que Esteban comprendió la lógica de la situación casi cuarenta años antes.⁸

Los ebionitas estaban lejos de simpatizar con la misión mundial a los gentiles que se encontraban lógicamente implícita en la argumentación de Esteban y que comenzó con su muerte. Los cristianos que se embarcaron en esta misión mundial eran helenistas como Esteban, y en su discurso podemos reconocer el primer manifiesto del cristianismo helenista. Esteban y sus compañeros helenistas, como ya se ha señalado, eran de visión más amplia que sus hermanos “hebreos” en la apreciación del divorcio con el orden del templo, implícito en la enseñanza y obra de Jesús. Pero parece, también, que eran de visión más amplia por cuanto supieron apreciar el alcance supranacional y universal del evangelio. Las palabras iniciales de la defensa de Esteban implican que el pueblo de Dios debe estar en marcha, que debe arrancar las estacas de su tienda como lo hizo Abraham, abandonando el particularismo nacional y el ritual ancestral, a fin de dirigirse a donde Dios lo guíe. Esta nota, sin duda, anticipaba el llamado de Hebreos 13:13 a abandonar el judaísmo tradicional por la causa de Jesús y a “salir a él fuera del campamento”. En varios sentidos Esteban señala un camino que luego siguió el escritor a los Hebreos, aunque Esteban es, en algunos sentidos, el más radical de los dos: en Hebreos, el ritual levítico es tratado como “una sombra de las cosas buenas venideras” (He. 10:1), mientras que Esteban sostiene que el sistema de sacrificios se pervirtió a partir del período del

AnBib 34, Roma, 1968; C. H. H. Scobie, “The Origins and Development of Samaritan Christianity”, *NTS* 19, 1972–1973, pp. 390–414.

⁷ Cf. H.-J. Schoeps, *Theologie und Geschichte des Judenchristentums*, Tubinga, 1949, pp. 440–447. Schoeps presta atención especial a las semejanzas entre la presentación de Esteban en Hechos y la de Jacobo el Justo en la literatura pseudoclementina (que según él conserva mucho material ebionita). Los paralelos entre estas dos presentaciones son suficientemente llamativos como para constituir un problema interesante de crítica literaria e histórica. Pero la solución del problema no es la que propone Schoeps, quien llega a la conclusión de que Esteban, “en lugar de ser un personaje histórico, es una figura *ersatz* o artificial presentada por Lucas por motivos tendenciosos, a fin de cargarlo con doctrinas que el autor encontraba inconveniente reconocer como propias” (p. 441). Para una crítica de Schoeps sobre este punto ver M. Simon, “Saint Stephen and the Jerusalem Temple”, *JEH* 2, 1951, pp. 127–142; Simon llega a la conclusión de que, por el contrario, Esteban es el original y el Jacobo pseudoclementino la creación tendenciosa (p. 140).

⁸ Hasta la comunidad de Qumrán y (al parecer) los esenios en general no desaprobaban en principio el ritual del templo; se abstendían de participar en él porque lo controlaba una jerarquía ilegítima que “contaminaba el santuario” (CD 4.18).

desierto en adelante (vv. 41–43).⁹

Por cierto que se recalcan diversos matices dentro del cristianismo helenista. Lucas mismo no comparte el concepto totalmente negativo de Esteban en cuanto al templo: hasta un punto tardío en su crónica lo menciona con respeto, desde la anunciación angelical a Zacarías en el lugar santo (Lc. 1:8–22) hasta la visión que Pablo tiene de Cristo dentro del recinto sagrado (Hch. 22:17). Sólo después de la expulsión de Pablo del templo durante su última visita a Jerusalén (21:30) queda sellado su destino.¹⁰

Resulta dudoso si la visión de Esteban acerca del orden del templo como desviación de la auténtica tradición cúlrica en Israel refleja una tendencia particular dentro del judaísmo helenista.¹¹ No cabe duda de que muchos judíos de la dispersión se sentían menos atados al templo y al sacrificio que sus connacionales judíos más cercanos a Jerusalén, pero hasta Filón de Alejandría consideraba al templo con veneración y hacía peregrinaciones a Jerusalén para ofrecer oraciones y sacrificios allí.¹² La comprensión que tenía Esteban de la diferencia que había introducido Cristo dominaba su opinión.

2–3 Esteban tenía preparada su respuesta. Adopta la forma de una retrospectiva histórica, forma literaria muy conocida en la tradición judía. “La afirmación de fe, en el Antiguo Testamento, a menudo se asocia con una recitación de la intervención divina en la vida de Israel. ‘Dios en la historia’ era la base subyacente en el optimismo rabínico. La declaración cuando se presentaban las primicias de las cosechas (Dt. 26:5–10) tiene su paralelo en los Salmos 78 y 107 ... Por lo tanto, el discurso de Esteban en Hechos 7 tiene

⁹ Ver especialmente W. Manson, *The Epistle to the Hebrews*, Londres, 1951, pp. 25–46 (el capítulo titulado “Stephen and the World-Mission of Christianity”); en la p. 36 enumera ocho rasgos importantes del discurso de Esteban que reaparecen en Hebreos, y sugiere, en consecuencia, que el punto de vista de Esteban puede proveer un punto de partida desde el cual buscar una comprensión de dicha epístola. M. Simon, por otro lado, contrasta el enfoque de Esteban con el de Hebreos, especialmente en cuanto al templo. “Para Esteban, el templo significa, desde el principio mismo, una desviación de la tradición auténtica de Israel, tal como Dios la inspiró y dirigió ... la opinión más comúnmente sostenida fue, creo, la que está expresada en *Hebreos*; el templo y su culto eran, junto con todo el ritual de la ley, ‘una sombra de las cosas buenas venideras’. Por cierto que es imperfecto, pero de ninguna manera malo y perverso. Porque estas cosas son, como lo expresa otra vez *Hebreos*, ‘figuras del verdadero’. El punto de vista de Esteban casi no tiene paralelo en el pensamiento eclesiástico cristiano primitivo” (“Saint Stephen and the Jerusalem Temple”, pp. 127s.). Debe tenerse presente que el escritor a los Hebreos utiliza el tabernáculo, no el templo, como “parábola del tiempo presente” (He. 9:9).

¹⁰ Ver p. 479 con n. 51.

¹¹ M. Simon (“Saint Stephen and the Jerusalem Temple”, pp. 132–137) aduce alguna evidencia, incluyendo la terminología cuidadosamente elegida de la LXX en pasajes significativos, que sugiere que una sección de la dispersión judía “puede muy bien haber dirigido contra el templo de Jerusalén, su ritual y sus sacrificios, la misma crítica que algunos filósofos griegos acostumbraban emitir contra la religión pagana tradicional, sus templos y su ritual” (ver más adelante sobre 17:14s., pp. 395–396 con nn. 64–67). Por cierto que en su propaganda proselitista los judíos de la dispersión tenderían a enfatizar el carácter moral y espiritual de su religión y a suavizar sus exigencias rituales. ver Schürer III, pp. 138–140; también J. Klausner, *From Jesus to Paul*, trad. ing., Londres, 1944, pp. 123–205. Pero la hostilidad que provocó la tesis de Esteban en los círculos *helenísticos* de Jerusalén sugiere que la oposición al templo y sus rituales sobre la base de principios no era generalmente aceptada en el judaísmo helenístico.

¹² Cf. Filón, *Sobre la providencia* 2.64.

la forma adecuada. Es en la segunda parte donde difiere de los modelos hebreos.”¹³

La reseña histórica de Esteban repasa la historia de la nación desde el llamado de Abraham hasta la construcción del templo de Salomón. Su bosquejo de la era patriarcal (vv. 2–8) y de Israel en Egipto (vv. 9–19) sirve de introducción a sus temas centrales; su relato de los primeros días de Moisés (vv. 20–29), el llamamiento de Moisés (vv. 30–34) y el peregrinaje por el desierto (vv. 35–43) proveyeron una respuesta indirecta a la acusación de estar hablando contra Moisés y una respuesta más directa al cargo de que estaba hablando en contra de Dios; su contraste entre la tienda del desierto y el templo de Jerusalén (vv. 44–50) responde particularmente a la acusación de hablar contra el templo.

Comenzando con la era patriarcal, entonces, recuerda a sus oyentes que en Mesopotamia,¹⁴ lejos de la tierra prometida, Dios se reveló a Abraham primeramente. Se justifica que nos preguntemos qué fue lo que persuadió a Abraham a desarraigarse, como lo hizo, de su tierra natal para iniciar un viaje cuya meta no conocía de antemano. Bajo todos los criterios de la vida común, se trataba de una aventura descabellada; pero tal como aparece relatada en la narración bíblica, fue un acto de verdadera sabiduría. Fue el Dios de la gloria¹⁵ quien se le apareció y lo llamó a embarcarse en el camino de la fe, y el uso de ese título significa que Dios se manifestó a Abraham en una gloria tan subyugante que Abraham no tuvo más alternativa que obedecer. Aquellos que son obedientes a la visión divina, parece sugerir Esteban, siempre vivirán libres de ataduras a todo espacio terrenal, estarán siempre listos para salir e ir a dondequiera Dios los guíe.

Una mirada a cualquier edición del Nuevo Testamento, en griego o en castellano, en la cual las citas o alusiones al Antiguo Testamento aparezcan en tipos diferentes del resto del texto, mostrará hasta dónde entra en la composición del discurso de Esteban el lenguaje textual del Antiguo Testamento. (Está citado invariablemente en la forma que tiene en la LXX.) Pero el discurso no es una mera cadena de citas, arduamente compaginada; la fraseología del Antiguo Testamento se reproduce con una espontaneidad que sugiere que el autor está perfectamente familiarizado con la narración y puede utilizarla con frescura y libertad llamativas.¹⁶ Aquí, en el v. 3, cita de Génesis 12:1 las

¹³ I. Abrahams, *Studies in Pharisaism and the Gospels*, II, Cambridge, 1924, p. 18. A los pasajes del AT aducidos por Abrahams podría añadirse Sal. 105; 106; 135; 136; Neh. 9:6–37; cf. también el discurso de Pablo a la sinagoga en Antioquía de Pisidia (13:16–41 más adelante).

¹⁴ Mesopotamia representa la expresión griega más completa Συρία Μεσοποταμία (“Siria entre los ríos”), refiriéndose a esa parte del norte de Siria que está entre el Eufrates y el Orantes. La Mesopotamia antigua no incluía normalmente la zona sur del Irak moderno, en la que estaba la ciudad babilónica de Ur (“Ur de los caldeos”), cerca de la boca del Eufrates, dé donde salió Abraham para ir a Harán. Pero aquí Mesopotamia es evidentemente sinónimo de “la tierra de los caldeos” (v. 4).

¹⁵ Para el título cf. Sal 29 (LXX 28):3 (y expresiones similares en Ef. 1:17; 1 Co. 2:8).

LXX Septuaginta (versión griega precristiana del AT)

¹⁶ Así, en los vv. 6s., las palabras dichas a Abraham en Gn. 15:13s. están redondeadas con la cláusula “y me adorarán en este lugar” (es decir, en Canaán), que es un eco de las palabras dirigidas a Moisés en Ex. 3:12: “Servirán (adorarán) a Dios sobre este monte” (es decir, Siná/Horeb). Con esta combinación de distintos textos del Pentateuco puede compararse la combinación de distintos incidentes en el v. 16 (ver p. 166 más adelante, con n. 35).

palabras que Dios dijo a Abraham en Harán después de la muerte de su padre Taré, pero les asigna una ubicación anterior a la partida de Abraham de Harán, en la primera etapa de su viaje. Cuando se afirma en Génesis 15:7 y Nehemías 9:7 que Dios sacó a Abraham de Ur de los caldeos, probablemente esté implícito que Abraham recibió una comunicación divina allí así como posteriormente, cuando se hubo establecido en Harán. Filón y Josefo están de acuerdo.¹⁷

4–5 Abraham, en consecuencia, salió de “la tierra de los caldeos”¹⁸ —término que es un claro sinónimo aquí de “Mesopotamia” (v. 2)¹⁹— y se estableció en Harán, en el alto valle del Eufrates, en la intersección de importantes rutas comerciales de caravanas, conocida como ciudad floreciente a comienzos del segundo milenio a.C.²⁰ Allí se quedó hasta que murió su padre; luego, bajo la dirección divina, continuó su migración y llegó a Canaán.²¹ Pero aun entonces, Abraham no recibió ninguna parte de la tierra en posesión efectiva: por el resto de su vida vivió allí como residente extranjero. Por cierto que para él fue una tierra prometida —prometida a él y a su posteridad antes de que tuviera hijos—, pero para él y su posteridad inmediata siguió siendo nada más que una tierra *prometida*. Abraham no tuvo ningún objeto tangible en el cual confiar: creyó la mera palabra de Dios y actuó de conformidad.

6–7 No sólo Abraham no recibió ninguna porción de la tierra como posesión presente; su fe fue probada aún más por medio de la revelación de que sus descendientes abandonarían esa tierra para ir a una que no les era propia, y que iban a sufrir opresión y

¹⁷ Cf. Filón, *Sobre Abraham* 71; Josefo, *Ant.* 1.154.

¹⁸ En la LXX “Ur de los caldeos” (heb. ‘*urkasdim*) se traduce regularmente como “la tierra [gr. χώρα, no γη como aquí] de los caldeos”. El gr. Χαλδαιοι denota tanto el *Haldu* de Urartu (Armenia) como el *Kaldu* (heb. *kasdim*, “caldeos”) de Babilonia del sur.

¹⁹ Josefo, de modo similar, en su preámbulo a la historia de Abraham, habla de “los caldeos y los otros mesopotámicos” (*Ant.* 1.157).

²⁰ ver S. Lloyd y W. C. Brice, “Harran”, *AS* 1, 1951, pp. 77–111. En épocas griegas y romanas se la conocía como Carrhae. Su nombre no es idéntico al de Harán, el hermano de Abraham (Gn. 11:27–31), que en heb. se escribe con *he* inicial, y no con *het*.

²¹ La información cronológica de Gn. 11:26, 32; 12:4 sugeriría que la muerte de Taré tuvo lugar sesenta años después de la partida de Abraham de Harán. J. Ussher y otros cronologistas de épocas tempranas armonizan la afirmación de Esteban con las pruebas que aporta Génesis mediante el improbable expediente de suponer que Taré tenía setenta años cuando nació su hijo mayor (Harán), y que Abraham no nació antes de que Taré cumpliera ciento treinta años. Filón (*Sobre la migración de Abraham* 177) también afirmaba que Abraham no salió de Harán hasta que hubo muerto su padre; este parecer está implícito, además, en el Pentateuco Samaritano, que en Gn. 11:32 dice que cuando murió Taré tenía 145 años y no 205 (TM, LXX). Se seguiría de esto que Abraham, quien partió de Harán a la edad de 75 años (Gn. 12:4), lo hizo apenas murió su padre. No se justificaría ver en esto pruebas de influencia samaritana en el discurso de Esteban: aparte de sus reconocibles variantes sectarias, el Pentateuco Samaritano es, básicamente, un texto palestino popular. Posiblemente Esteban (o Lucas) y Filón se apoyaban en una versión griega (que ya no existe) que concordaba con la lectura samaritana de Gn. 11:32. P. E. Kahle dice con mayor seguridad que “ni un solo ms. de la ‘Septuaginta’ cristiana ha conservado en Gn. 11:32 una lectura que Filón y Lucas leyeron en su tora griega en el primer siglo cristiano” (*The Cairo Geniza*, Londres, 1947, p. 144).

servidumbre allí durante varias generaciones.²² Pero su exilio no sería permanente; a su tiempo Dios los libraría de sus opresores y los llevaría de vuelta para que lo adoraran en la tierra de Canaán.²³

8 Una señal se le dio a Abraham, la circuncisión, como signo exterior del pacto que Dios hizo con él.²⁴ La aceptación por parte de Abraham de esta marca visible para él y sus descendientes fue una expresión más de su fe en Dios. Y “así, aun cuando no existía todavía un lugar santo, todas las condiciones esenciales para la religión de Israel se habían cumplido”.²⁵ Cuando nació Isaac, Abraham lo circuncidó el octavo día,²⁶ y la señal del pacto se transmitió de generación en generación, de Isaac a Jacob, y de Jacob a sus doce hijos, los antepasados de las doce tribus de Israel.²⁷

ii. Israel en Egipto (7:9–19)

9 “Los patriarcas, movidos por celos, vendieron a José a Egipto; pero Dios estaba con él,

10 y lo libró de todas sus aflicciones y le dio favor y sabiduría en la presencia de Faraón, rey de Egipto. Faraón lo nombró gobernador sobre Egipto y sobre toda su casa.

11 Luego una hambruna y una gran aflicción vinieron sobre todo Egipto y Canaán, y nuestros antepasados no podían encontrar comida.

12 Oyendo que había granos en Egipto, Jacob envió a nuestros antepasados allí una primera vez.

²² La cifra de 400 años para la opresión de los israelitas se toma de Gn. 15:13. Según Ex. 12:40 (TM) la estadía en Egipto duró 430 años, para lo cual 400 podría tomarse como un número redondo. Pero la exégesis rabínica consideraba que los 400 años iban desde el nacimiento de Isaac hasta el éxodo. Cf. Pablo en Gá. 3:17, donde la entrega de la ley (en el tercer mes posterior al éxodo) se fecha 430 años después de la promesa hecha a Abraham (Gn. 12:3, 7; 13:15; etc.). Esto concuerda con la ampliación samaritana y de la LXX de Ex. 12:40, que incluye en los 430 años la estadía de los israelitas en Canaán y también en Egipto. El período pasado en Egipto resultaría, en ese caso, considerablemente menor; cf. Gn. 15:16, “en la cuarta generación volverán aquí”.

²³ Cf. p. 162, n. 16.

²⁴ Cf. Gn. 17:9–14, 23–27.

²⁵ K. Lake y H. J. Cadbury, *Beginnings* I.4, p. 72.

²⁶ Gn. 21:4.

²⁷ La mayoría de las naciones con las cuales Israel tenía vínculos en épocas patriarcales practicaban la circuncisión, en la pubertad (cf. Gn. 17:25), si no en la infancia, aunque sólo para Israel tenía esta significación especial en relación con el pacto. El término “patriarcas” (Gr. *πατριάρχαι*), usado aquí con referencia a los hijos de Jacob como antepasados tribales, se emplea en la misma forma para ellos en 4 Mac. 16:25 y en el título de la versión griega de *Los testamentos de los doce patriarcas*. Cf. p. 83, n. 83 (sobre 2:29).

- 13 *Durante su segunda visita José se dio a conocer a sus hermanos, y el parentesco de José le fue revelado a Faraón.*
- 14 *Entonces José envió y llamó a su padre Jacob y a toda su familia, que sumaban en total setenta y cinco personas.*
- 15 *De modo que Jacob descendió a Egipto²⁸ y murió allí, como también lo hicieron nuestros antepasados,*
- 16 *y fueron traídos de vuelta a Siquem y colocados en el sepulcro que Abraham había comprado por un precio en plata a los hijos de Hamor en Siquem.²⁹*
- 17 *Cuando se acercaba el tiempo para (el cumplimiento de) la promesa que Dios le había hecho³⁰ a Abraham, el pueblo aumentó y se multiplicó en Egipto,*
- 18 *hasta que se levantó en Egipto otro rey, que no conocía³¹ a José.*
- 19 *Este rey conspiró contra nuestro pueblo; maltrató a nuestros antepasados, obligándolos a abandonar a sus infantes recién nacidos para que no se criasen con vida.*

9–10 Ya desde la época patriarcal, hubo oposición al propósito de Dios al llamar a Abraham y dirigir el destino de su posteridad. Los hijos de Jacob vendieron a su hermano José para ser esclavo en Egipto. Pero Dios supervisaba constantemente el cumplimiento de ese propósito creciente que inauguró cuando llamó al padre de los fieles para que saliera de la Mesopotamia, y que encontraría su consumación en la venida de Cristo. Dispuso de tal modo la suerte de José en Egipto que llegó a tener gran autoridad en aquella tierra como gran visir del Faraón.³²

11–16 Esto resultó ventajoso para la familia de José, porque cuando sobrevino el hambre en Canaán los hijos de Jacob fueron a comprar comida en Egipto, donde la previsión y la autoridad de José habían preparado grandes depósitos de granos. La segunda vez que fueron a Egipto a comprar alimentos, José (a quien no habían reconocido en su visita anterior)³³ les reveló su identidad, y se vieron obligados a

²⁸ El cód. B omite “a Egipto”.

²⁹ El Texto Occidental y el Texto Bizantino dicen “de Siquem” (του Ζυχεμ), por lo que VM tiene “padre de Siquem”.

³⁰ Gr. ὡμολογησεν. P⁴⁵ y el Texto Occidental dicen ἐπηγγειλατο (“prometió”); 81 y el Texto Bizantino dicen ὡμοσεν (“juró”).

³¹ El Texto Occidental dice “no recordaba” (οὐκ ἐμνησθη).

³² Aquí el lenguaje de Esteban refleja el de Sal. 105 (LXX 104):16–23, como también el de Gn. 37–45.

³³ W. M. Ramsay sostiene que “la primera vez” (πρῶτον) en el v. 12 tiene que significar la primera de tres, siendo la tercera vez la ocasión en la que toda la familia de Jacob fue a Egipto (BRD, p. 254n.). Pero en tiempos helenísticos πρῶτος no tiene la misma fuerza que en el griego clásico (cf. p. 43, n. 9, sobre

reconocerlo como su libertador. (Puede haber aquí una sugerencia de que alguien más grande que José, que tampoco su pueblo reconoció cuando vino por primera vez, será reconocido como su libertador divinamente señalado cuando lo vean por segunda vez.) El resultado del reconocimiento de José por parte de sus hermanos y su reconciliación con él fue que Jacob y toda su familia descendieron a Egipto —setenta y cinco personas en total, dice Esteban, siguiendo el texto griego—. ³⁴ Allí murió Jacob; allí, también, murieron sus hijos con el tiempo. Pero no se los enterró en Egipto, sino en la tierra que Dios había prometido a sus descendientes como herencia. ³⁵ La presencia de sus tumbas en la tierra de la promesa, donde ya estaban las tumbas de Abraham e Isaac, era una señal de que, aunque murieron en Egipto, murieron en fe. ³⁶

17–19 Sus hijos y nietos, sin embargo, se quedaron en Egipto y se multiplicaron allí, hasta que llegó el tiempo que Dios señaló para cumplir su promesa a los patriarcas y dar a sus descendientes la posesión de la tierra de Canaán. El instrumento en las manos de Dios para hacer que salieran de Egipto fue un nuevo rey (presumiblemente uno de los primeros reyes de la decimonovena dinastía) ³⁷ que trató de restringir el creciente número de los israelitas por medio de trabajos forzados y el infanticidio compulsivo. Si no hubiera sido por su política, probablemente habrían encontrado tan cómodo vivir en Egipto que nunca hubiesen pensado salir de allí.

iii. Los primeros días de Moisés (7:20–29)

1:1). Aquí “la primera vez” (o “la ocasión anterior”) es correlativa, simplemente, de “la segunda ocasión” (εν τῷ δευτέρῳ).

³⁴ Gn. 46:27; Ex. 1:5; Dt. 10:22 TM dicen setenta personas (incluidos Jacob, y José y sus dos hijos). En Ex. 1:5 el ms. hebreo fragmentario 4QEx^a dice setenta y cinco personas; también Gn. 46:17; Ex. 1:5 LXX, omitiendo Jacob y José, pero acordando a José nueve hijos en lugar de los dos del TM (Gn. 46:27). Josefo (*Ant.* 2.176; 6.89) acepta la cifra de setenta; Filón (*Sobre la migración de Abraham* 199–201) reconcilia las lecturas que discrepan, en forma alegórica; el número cinco, que simboliza los sentidos, se ha omitido del número menor, para significar la transición del recalcitrante Jacob a Israel, el hombre con la visión de Dios (como si procediera del heb. *’is ro’eh ’el*, “hombre viendo a Dios”).

³⁵ Jacob fue sepultado en Hebrón, en la cueva de Macpela, que Abraham había comprado a Efrón hitita en 400 siclos de plata (Gn. 23:16; 49:29–32; 50:13). José fue enterrado en Siquem, en el pedazo de terreno que Jacob había adquirido por 100 piezas de dinero (siempre que ese sea el significado de *qesitah*, VRV¹ “cordera”) a los hijos de Hamor (Jos. 24:32). Según Josefo (*Ant.* 2.199), los otros hijos de Jacob fueron sepultados en Hebrón. Aquí se combinan las dos compras de tierra. Es improbable que la supresión de Hebrón a favor de Siquem sea señal de influencia samaritana; el entierro de Abraham, Isaac y Jacob en Hebrón está claramente registrado tanto en la Biblia Samaritana como en el TM.

³⁶ Cf. He. 11:13.

³⁷ Resulta evidente por los primeros capítulos de Exodo que la corte egipcia no estaba demasiado lejos del lugar de asentamiento de los hebreos en Egipto; esto encaja mejor en la dinastía XIX que en la XVIII. La referencia a la edificación de “Ramesés” en Ex. 1:11 señala, evidentemente, a *Pi-Ramesse* (cerca de la moderna Qantir), la residencia de Ramsés II en el Delta oriental (c. 1290–1224 a.C.). Ramsés II fue el rey más grande de la dinastía XIX.

- 20 *“Fue en ese entonces que nació Moisés —un niño extremadamente hermoso—.³⁸ Fue criado durante tres meses en la casa de su padre.*
- 21 *Luego fue abandonado, pero la hija del Faraón lo adoptó y lo crió como hijo suyo.*
- 22 *Así que Moisés fue educado en toda la sabiduría de los egipcios; era poderoso en sus palabras y hechos.*
- 23 *Cuando tenía cerca de cuarenta años, concibió la idea de visitar a sus hermanos, el pueblo de Israel.*
- 24 *Cuando vio que uno de ellos era tratado injustamente, salió en su defensa y vengó la herida que sufrió asestando al egipcio un golpe mortal.³⁹*
- 25 *Pensaba que sus hermanos entendían que Dios los estaba liberando por medio de él, pero no fue así.*
- 26 *Al día siguiente los abordó cuando estaban envueltos en una pelea y trató de reconciliarlos pacíficamente. ‘Hombres —les dijo— ustedes son hermanos.’⁴⁰ ¿Por qué se maltratan mutuamente?’*
- 27 *Pero el hombre que estaba atacando al otro lo empujó a un lado: ‘¿Quién —preguntó— te ha hecho gobernante y juez sobre nosotros?’*
- 28 *¿Quieres matarme, como mataste al egipcio ayer?’*
- 29 *Cuando oyó esto, Moisés huyó. Vivió como extranjero en la tierra de Madián; allí le nacieron dos hijos.*

20–22 Los padres de Moisés no le hicieron caso al edicto de que todo niño varón nacido entre los israelitas debía ser abandonado al nacer o arrojado al Nilo. Lo guardaron durante tres meses antes de abandonarlo y, cuando al fin lo abandonaron, lo hicieron de tal modo que fue rescatado rápidamente.⁴¹ Una hija del rey lo encontró, le tomó simpatía y lo crió como hijo suyo, en un estilo adecuado para un príncipe real.⁴² De este modo

³⁸ Gr. αστειος τω θεω, “hermoso para Dios” (“divinamente hermoso”). Expresiones como estas aparecen en otras partes con fuerza elativa; cf. Jon. 3:3, donde Nínive es una ciudad “grande para Dios” (LXX πολις μεγαλη τω θεω). Moisés es descripto como αστειος en Ex. 2:2 (LXX para el heb. *tob*, “bueno”) y en He. 11:23.

³⁹ El Texto Occidental agrega “de su raza” después de “era tratado injustamente” y “y lo sepultó en la arena” después de “asestando al egipcio un golpe mortal” (siguiendo a Ex. 2:12).

⁴⁰ El Texto Occidental dice “¿Qué están haciendo, hermanos?”

⁴¹ Cf. Ex. 2:1–10.

⁴² Es tarea vana tratar de identificar a esta princesa con alguna de las hijas de los reyes egipcios conocidas por nombre. El escritor judío helenístico Artabano, en su obra *Concerniente a los judíos* (citada por Eusebio, *Preparación para el Evangelio* 9.27), la llama Merris, nombre muy semejante al de la hija de

Moisés recibió la mejor instrucción que podía proveer la corte egipcia, y se distinguió en elocuencia y acción.⁴³ Esteban se expresa con más moderación que otros helenistas judíos, quienes presentan a Moisés como padre de la ciencia y la cultura, y como el fundador de la civilización egipcia.⁴⁴

23–28 Era comprensible que un rey egipcio intentara frustrar el propósito divino, pero algunos de los integrantes del propio pueblo elegido trataron inconscientemente de obstaculizarlo. Si Faraón fue el instrumento de Dios para apartar a los israelitas de su apego a Egipto, Moisés fue su agente para sacarlos de allí. El había comenzado a tomar conciencia de esto, pero sus connacionales tardaron en reconocerlo como su libertador. Esto se vio en la ocasión en que se les presentó como su defensor, cuando había llegado a la madurez,⁴⁵ pero su intervención a favor de ellos no fue apreciada. El escritor de la carta a los Hebreos nos indica que en este tiempo Moisés tuvo que hacer la gran renuncia, negándose a ser conocido de allí en más como el hijo de una princesa real y compartiendo la suerte, por elección, con el despreciado pueblo de Dios (He. 11:24–26). Aquí aparece otra vez el modelo de conducta que había de encontrar su expresión completa y final cuando apareció Jesús en medio de su pueblo como el Salvador provisto por Dios.

29 Moisés se expuso a un grave peligro cuando intentó defender a su pueblo oprimido. Su acción de matar al valentón egipcio se divulgó más ampliamente de lo que él deseaba. Su crianza real no lo protegería si el Faraón sospechaba que planeaba dirigir una rebelión de esclavos. Moisés tuvo que abandonar Egipto apresuradamente y buscar refugio en el noroeste de Arabia.⁴⁶ Allí él, como sus antepasados patriarcales, se hizo “forastero en tierra extranjera” (Ex. 2:22), hecho que reconoció cuando llamó Gersón a su

Ramsés II y su mujer hitita; pero esta hija de Ramsés probablemente pertenecía a una generación posterior a la de Moisés.

⁴³ El que fuese poderoso en palabras parecería entrar en conflicto con la propia negación de Moisés de su elocuencia en Ex. 4:10; pero esa negación no debe tomarse con demasiada seriedad; más adelante en el relato del Pentateuco, Moisés aparece como un orador elocuente y persuasivo. La afirmación de que era poderoso en obras se ilustra con la leyenda preservada por Josefo (*Ant.* 2.238–253) sobre el modo en que condujo una campaña egipcia contra los etíopes, leyenda tal vez originada en un intento de explicar su casamiento con la mujer cusita (Nm. 12:1, donde la LXX la llama etíope).

⁴⁴ Artabano (*loc. cit.*) dice que los egipcios debían toda su civilización a Moisés, al que identifica con el Hermes egipcio (Tot). Un judío helenístico anterior, Eupolemo, describe a Moisés como el inventor de la escritura alfabética (*Sobre los Reyes en Judea*, citado por Eusebio, *Preparación* 9.26). Según Filón (*Vida de Moisés* 1.20–24), Moisés era versado en geometría, aritmética, poesía, música, filosofía, astrología y todas las ramas del saber. Josefo (*Ant.* 2.229–230) lo describe como único en sabiduría, estatura y hermosura. ¡Después de todo esto, el lenguaje de Esteban parecería excesivamente moderado! Ver también J. G. Gager, *Moses in Greco-Roman Paganism*, Nashville/Nueva York, 1972.

⁴⁵ “Cuando Moisés hubo crecido”, dice Ex. 2:11 (LXX *μεγας γενομενος*, citado en He. 11:24); empero Esteban dice que en esa época tenía cuarenta años de edad. Esto tiene su paralelo en la tradición rabínica, donde su vida de 120 años (Dt. 34:7) se divide en tres partes iguales, de las que la primera termina en este momento y la segunda cuando vuelve de Madián a Egipto (cf. Ex. 7:7).

⁴⁶ Es probable que Madián sea la región al este de Acaba.

primogénito (“forastero allí”).⁴⁷

iv. El llamado de Moisés (7:30–34)

- 30 *“Cuando habían transcurrido cuarenta años, un ángel se le apareció en el desierto del monte Sinaí, en la llama de una zarza ardiente.*
- 31 *Cuando Moisés lo vio, se asombró de la visión. Cuando se acercaba a mirar, la voz del Señor llegó a sus oídos.*⁴⁸
- 32 *‘Yo soy el Dios de tus padres, el Dios de Abraham, Isaac y Jacob.’⁴⁹ Moisés tembló y no se atrevió a mirar.*
- 33 *Entonces el Señor le dijo: ‘Quítate las sandalias de tus pies; el lugar en que estás parado es terreno santo.*
- 34 *Por cierto que he visto el mal trato que recibe mi pueblo en Egipto, he escuchado sus lamentos y he bajado a liberarlo. Ven ahora, que te mande de vuelta a Egipto.’*

30–34 El exilio de Moisés formaba parte del plan divino; fue allí, en el noroeste de Arabia, “en el desierto del monte Sinaí”, donde un ángel de Dios se le apareció en la zarza ardiente y donde le habló la voz de Dios.⁵⁰ El Dios que se reveló a Abraham en la Mesopotamia y le dio a José la seguridad de su presencia en Egipto se comunicaba ahora con Moisés por medio de una visión y una voz en Madián, lejos de las fronteras de la tierra santa. Ese punto del territorio gentil era “suelo santo” por la única razón de que Dios se manifestó a Moisés allí.⁵¹ Ningún lugar de la tierra posee una santidad innata y propia. En su aplicación cristiana este principio se expresa de modo excelente en los versos de William Cowper:

Jesús, donde sea que se reúna tu pueblo,

⁴⁷ El segundo hijo, Eliezer, se menciona en Ex. 18:3s.

⁴⁸ El Texto Occidental dice “el Señor le habló, diciendo”.

⁴⁹ El Texto Occidental sigue al AT (Ex. 3:6) cuando repite “el Dios de” delante de “Isaac” y “Jacob”. Cf. 3:13 (pp. 99–100, nn. 18, 24).

⁵⁰ Cf. Ex. 3:1–4:17. El “monte de Dios” se menciona allí como Horeb; la identidad de Horeb y Sinaí se indica mediante una comparación de Ex. 19:11–25 con Ex. 3:12; Dt. 1:6; etc. La identificación tradicional del monte Sinaí bíblico con Jebel Musa en la península de Sinaí no parece ser anterior al *Peregrinaje de Egeria* (385–388 d.C.). El “ángel” visto por Moisés (v. 30) era el *mal’ak Yahweh* especial (Ex. 3:2), es decir, Yahveh mismo en su manifestación a los seres humanos. En Ex. 3 se lo llama diversamente “el ángel de Yahveh” (v. 2), “Dios” (v. 4), y “Yahveh” (v. 7); de manera que en el relato de Esteban el ángel habla con la voz del Señor (v. 31), afirma ser Dios (v. 32), y se lo llama “el Señor” (v. 33). Cf. los vv. 35, 38 y 53 más adelante (y nn. 54, 58 y 99).

⁵¹ El acto de quitarse los zapatos era señal de reverencia en la presencia divina, a la vez que era señal de respeto hacia el huésped que hacía una visita.

Allí contemplan tu propiciatorio;

Dondequiera te buscan, tú eres hallado,

Y todo lugar es suelo santificado.

Pero encontró expresión mucho antes en la ley del pacto de Israel: “En todo lugar — dice Yahveh— donde yo hiciere que esté la memoria de mi nombre, vendré a ti y te bendeciré” (Ex. 20:24).

El mensaje que Moisés recibió de Dios en ese lugar santo fue un mensaje de fidelidad a su promesa. Dios no había olvidado su pacto con los patriarcas; seguía siendo el Dios de Abraham, Isaac y Jacob. Ni era indiferente ante la angustia de sus descendientes en Egipto; estaba a punto de intervenir para liberarlos, y en esta liberación Moisés sería su agente. “Ven ahora, que te mande de vuelta a Egipto.”

v. La peregrinación en el desierto (7:35–43)

35 *“Este hombre Moisés, a quien repudiaron con las palabras: ‘¿Quién te hizo nuestro gobernante y juez?’⁵² éste es el hombre a quien Dios ha enviado como su gobernante y libertador, con el poder del ángel que le apareció en la zarza.*

36 *Este es el hombre que los sacó, después de hacer maravillas y señales en la tierra de Egipto y junto al Mar Rojo, como también durante cuarenta años en el desierto.*

37 *Este es aquel Moisés que dijo al pueblo de Israel: ‘Dios les levantará un profeta como yo de entre sus hermanos.’⁵³*

38 *Este es aquel que estaba en la asamblea en el desierto con el ángel que le habló en el monte Sináí y con nuestros antepasados; es él quien recibió oráculos vivientes para darnos.*

39 *Pero nuestros padres se negaron a obedecerlo; lo rechazaron y se volvieron a Egipto en sus corazones.*

40 *‘Haznos dioses que vayan delante de nosotros —le dijeron a Aarón—; en cuanto a este hombre Moisés, que nos sacó de Egipto, no sabemos qué le ha pasado.’*

41 *En aquellos días, además, hicieron él becerro, ofrecieron un sacrificio al ídolo y se regocijaron con lo que habían hecho sus propias manos.*

42 *Así que Dios se volvió (de ellos); los abandonó a la adoración de la hueste celestial. Así está escrito en el libro de los profetas:*

⁵² Algunas autoridades alejandrinas (*alef* C 81) y el Texto Occidental agregan “sobre nosotros” a partir del v. 27.

⁵³ El Texto Occidental, siguiendo al AT (Dt. 18:15), agrega “han de prestarle atención”.

*¿Trajeron ustedes sacrificios y ofrendas para mí,
Esos cuarenta años en el desierto, oh casa de Israel?*

*43 No; tomaron ustedes la tienda de Moloc
y la estrella de su dios Refán,
las imágenes que hicieron para su adoración.
Los enviaré más allá de Babilonia.*⁵⁴

35–36 El mismo hombre a quien su pueblo había rechazado había sido elegido por Dios para ser su gobernante y redentor. Lo habían rechazado la primera vez (como sus hermanos habían repudiado a José), pero la segunda vez que se acercó a ellos no tuvieron más opción que aceptarlo (como los hermanos de José lo reconocieron en la segunda ocasión). La similitud de este rechazo con el que experimentó Jesús poco antes es demasiado evidente para necesitar comentario. Toda la autoridad del mensajero divino que Moisés había visto ante la zarza ardiente lo respaldaba cuando volvió a Egipto para sacar a su pueblo y lo guió en medio de señales de su comisión celestial que nadie podía cuestionar—“maravillas y señales”⁵⁵ en la tierra de Egipto y junto al Mar Rojo”, para no hablar de aquéllas que jalonaron los años posteriores de peregrinación en el desierto.⁵⁶

37 ¿Fue Moisés, en todo esto, un precursor de Jesús, como pareció afirmar Esteban? Las propias palabras de Moisés proveen una respuesta adecuada; y aquí Esteban cita la promesa acerca del profeta como Moisés en Deuteronomio 18:15 que Pedro ya ha citado en el atrio del templo (3:22).

38 Allí en el desierto Moisés fue el conductor del pueblo; allí fueron constituidos en asamblea de Yahveh;⁵⁷ allí tuvieron al “ángel de la presencia”⁵⁸ en medio de ellos; allí

⁵⁴ En lugar de “más allá de Babilonia” la lectura occidental dice “a las partes de Babilonia”; esto probablemente estaba calculado para concordar mejor con “más allá de Damasco” en Amós 5:27.

⁵⁵ De la misma manera Jesús recibió acreditación divina ante sus contemporáneos mediante “obras poderosas y maravillas y señales” que Dios realizó por medio de él entre ellos (2:22).

⁵⁶ El relato del éxodo ilustra muy bien los dos vehículos principales de revelación especial que Dios empleó en tiempos veterotestamentarios: las obras portentosas y la comunicación profética. Los israelitas no habrían entendido las portentosas obras en torno al éxodo, si Moisés no les hubiese dado, como el profeta y portavoz de Dios, su significado. Pero Moisés ni sus palabras hicieron esas poderosas obras; estaban claramente fuera del control humano. Las poderosas obras y las palabras proféticas se apoyaban entre sí y, mediante ambas unidas, Dios se dio a conocer a su pueblo. Cf. H. H. Rowley, *From Moses to Qumran*, Londres, 1963, pp. 3–31.

⁵⁷ En Dt. 18:16, inmediatamente después de que Moisés recordara al pueblo la promesa divina de proporcionarle un profeta como él, menciona el pedido que el pueblo había hecho a Dios “en Horeb, el día de la asamblea” (heb. *qajal*, LXX *ἐκκλησία*): no oír otra vez su voz hablándoles directamente. Como Moisés estaba con la *ἐκκλησία* entonces, Cristo está con su *ἐκκλησία* ahora, que sigue siendo una *ἐκκλησία* peregrina, “la asamblea en el desierto”. Ver p. 131, n. 23 (sobre 5:11).

⁵⁸ El “ángel de la presencia” de Dios (lit., “el mensajero de su rostro”, heb. *mal’ak panaw*) es el ángel que hace real su presencia a los seres humanos, en otras palabras, el ángel de Yahveh (ver n. 50).

recibieron por medio de Moisés los oráculos vivientes de Dios.⁵⁹ ¿Qué más podía desear el pueblo de Dios? Allí en el desierto, por otra parte, lejos de la tierra prometida y de la ciudad santa, todo esto fue de ellos.

39–41 Aun así, no estaban satisfechos; desobedecieron a Moisés y repudiaron su liderazgo, aunque él era el vocero de Dios y su vicerregente entre ellos. ¿Fue acusado Esteban de hablar “palabras blasfemas contra Moisés”, de propagar doctrinas que amenazaban la permanente validez de “las costumbres que Moisés nos entregó”? ¡Una acusación así cuadraba perfectamente a los descendientes de los que habían rechazado la autoridad de Moisés durante su propia vida, de aquellos cuya actitud hacia el profeta más grande que Moisés los había mostrado como dignos hijos de sus antepasados! Justamente, aquellos israelitas en el desierto, a pesar de todos sus sagrados privilegios, deseaban volver a Egipto, de donde Moisés los había sacado.⁶⁰ La presencia invisible de Dios no era suficiente para ellos; anhelaban algún tipo de divinidad que pudieran ver. Mientras Moisés estaba ausente, recibiendo los “oráculos” de parte de Dios en el monte Sinaí, persuadieron a Aarón de que fabricara “dioses que vayan delante de nosotros”.⁶¹ Así mostraron cuánto les importaba la adoración pura y sin íconos del Dios de sus padres. La larga historia de la caída de Israel en la idolatría, que provocó la reconvención de un profeta tras otro y al final lo llevó al exilio, tuvo sus comienzos en el desierto, cuando ofrecieron homenaje mediante sacrificios al becerro de oro y celebraron gran fiesta en honor de la obra de sus propias manos.⁶²

42–43 Esteban halla resumido, en las palabras de Amós 5:25–27, el curso de la idolatría de Israel, tal como aparece a lo largo del Antiguo Testamento, desde la peregrinación en el desierto hasta el exilio babilónico. La adoración plena de la “hueste celestial”, los poderes planetarios, a los cuales se entregó Jerusalén en los últimos años de la monarquía, bajo la influencia asiria, fue la culminación de aquella primitiva idolatría en el desierto.⁶³ Fue más que su culminación, de hecho; se trataba del juicio divinamente ordenado por aquella actitud rebelde. Dios se volvió y “los abandonó a la adoración de la hueste celestial”. Estas son palabras terribles, pero el principio de que los seres humanos se ven librados a las consecuencias lógicas de su propia y decidida preferencia está bien

arriba). No se hace mención alguna de este ángel en el relato de Exodo cuando se da la ley; comparar, sin embargo, “el ángel de Dios” en Ex. 14:19; también Ex. 33:14, “mi presencia [heb. *panai*, ‘mi rostro’, pero *αυτος*, en la LXX, ‘yo mismo’] irá con ustedes”. Ver también Is. 63:9, con referencia al éxodo y su continuación: “el ángel de su presencia los salvó” (LXX “él mismo los salvó”. Ver también p. 183, n. 99 abajo).

⁵⁹ Gr. *λογια ζωντα* (cf. Ro. 3:2; He. 4:12; 1 P. 1:23).

⁶⁰ Cf. Nm. 14:3s.

⁶¹ Cf. Ex. 32:1–6.

⁶² Cf. Sal. 115(LXX 114):4 y 135 (LXX 134):15, donde los ídolos de las naciones se describen como “plata y oro, obra de manos de hombres”.

⁶³ Para la “hueste celestial” ver Dt. 4:19; 17:3; 2 R. (LXX 4 Reinos) 21:3, 5; 23:4s.; Jer. 8:2; 19:13; Sof. 1:5. Cf. p. 175. n. 71 abajo.

documentado en la Escritura y en la experiencia.⁶⁴ Mientras que Esteban afirma el principio aquí en relación con la nación judía, Pablo lo afirma en relación con el mundo gentil en Romanos 1:24, 26, 28.

El Texto Masorético de las palabras citadas de Amós difiere considerablemente de la forma reproducida aquí (la traducción de la LXX, con algunas variantes). En los términos y el contexto originales, Amós, profetizando en vísperas de las invasiones asirias que llevaron al fin del reino norte de Israel, advierte a los israelitas que serán deportados “más allá de Damasco” y que llevarán consigo al exilio las señales mismas de esa idolatría — “Sacut, su rey y Keiwan su dios estrella”—, por la cual Yahveh va a descargar sobre ellos este juicio.⁶⁵ Ambas formas del texto comienzan con la siguiente pregunta: “¿Me trajeron sacrificios y ofrendas durante cuarenta años en el desierto, oh casa de Israel?” Y en ambas formas del texto la respuesta implícita es “no”.

Es preciso determinar la forma en que primero Amós, y luego Esteban, entendían ese “no” implícito.

En cuanto a la intención de Amós, se ha supuesto comúnmente que quiso decir que la adoración de Israel en el desierto estuvo totalmente desprovista de sacrificios. Pero esta interpretación no llega a aclarar el énfasis principal de sus palabras. Su pregunta probablemente significaba: “¿Fueron meros sacrificios y ofrendas, que eran un fin en sí mismos y no la expresión de la lealtad de espíritu de ustedes, lo que ofrecieron en los días del desierto?” La respuesta esperada será entonces: “No; nosotros ofrecimos algo más que eso; ofrecimos justicia y un verdadero culto del corazón”.⁶⁶ Amós, como Jeremías, recuerda la experiencia del desierto como el período de luna de miel de Israel, cuando la voluntad de Yahveh era su delicia.⁶⁷

Esteban, sin embargo, siguiendo a la LXX, entiende que el “no” implícito significa: “No; ofrecimos ciertamente sacrificios y ofrendas, pero a otros dioses, no al Dios de Israel”.⁶⁸ Acaba de destacar la infidelidad de Israel al adorar al becerro de oro, e infiere

⁶⁴ Cf. Ez. 20:25s.

LXX Septuaginta (versión griega precristiana del AT)

⁶⁵ Un juicio comparable se pronuncia contra Babilonia en Is. 46:1s.

⁶⁶ Para esta interpretación de las palabras de Amós ver H. H. Rowley, *From Moses to Qumran*, pp. 72–75; *The Unity of the Bible*, Londres, 1953, pp. 30–43. Rowley cita a D. B. Macdonald, quien presenta el mismo punto de vista en “Old Testament Notes: (2) Amos 5.25”, *JBL* 18, 1899, pp. 214s. Cf. Is. 1:10–17; Jer. 7:21–23; Os. 6:6; Mi. 6:6–8.

⁶⁷ Cf. Jer. 2:2s.; también Os. 2:14s. Contrastar con Ez. 20:13.

LXX Septuaginta (versión griega precristiana del AT)

⁶⁸ H.-J. Schoeps (*Theologie und Geschichte*, pp. 221–233, 238, 442–443) relaciona la negación implícita de Esteban de que Israel ofrecía sacrificios a Yahveh en el desierto con el punto de vista ebionita de que la legislación sobre los sacrificios era una interpolación espuria en la ley mosaica; una de las tareas del Mesías, el profeta como Moisés (cf. v. 37), cuando viniera, sería (creían) eliminar esos agregados y restaurar la ley a su pureza original. Incluso con el texto del Pentateuco tal como se encuentra sería posible inferir que, mientras que la legislación sobre los sacrificios fue realmente dada por medio de Moisés en el

de ese episodio que la idolatría que los profetas condenaron más adelante tuvo sus orígenes en el desierto. Aun entonces, el pueblo había sido rebelde de corazón; aun entonces se había desviado tras divinidades extrañas, adoptando “la tienda de Moloc” y “la estrella de su dios Refán” (Refán es una designación del planeta saturno).

Esteban, por cierto, no quiere decir que el tabernáculo mosaico realmente se había transformado en “la tienda de Moloc” debido a la perversión que hizo Israel del orden puro del culto;⁶⁹ se habla del tabernáculo mosaico con gran respeto en la próxima frase, como símbolo de la eterna fidelidad de Dios. Moloc y Refán son miembros de la “hueste celestial”;⁷⁰ lo que quiere decir Esteban es que la adoración de los poderes planetarios, por la cual la nación perdió su libertad y sufrió la deportación, fue el clímax de ese proceso idólatra que comenzó en el desierto. En principio al menos la adoración de aquellos poderes tuvo su origen en el desierto: a ellos se ofrecían sacrificios y ofrendas en aquella temprana fecha.⁷¹ Esteban no menciona la apostasía de Baalpeor, cuando Israel comió “los sacrificios de los muertos” (Sal. 106 [LXX 105]:28), pero eso hubiera reforzado su argumento.

Amós, prediciendo el exilio asirio del reino del norte, describió el lugar de la cautividad como “más allá de Damasco”; la traducción de la LXX concuerda con el

desierto, no debía entrar en vigencia hasta después del asentamiento en Canaán (cf. Dt. 5:31b y más particularmente Nm. 15:2b); pero esto no sería pertinente para la argumentación de Esteban.

⁶⁹ Cf. M. Simon (“St. Stephen and the Jerusalem Temple”, p. 138): “Los sacrificios, —aunque fuesen ofrecidos a Yahveh—, un templo —aunque fuese levantado en Jerusalén—, siguen siendo lo que eran al principio: obras de idolatría. Proceden en todos los casos de la mera iniciativa y vanidad humana; Dios nunca los ha aprobado o santificado. No sólo son una consecuencia, aceptada por Dios para impedir la adoración del becerro de oro; están en mismo nivel que el becerro de oro.” Esta deducción a partir de las palabras de Esteban es como la deducción que se hace comúnmente en relación con los ataques de los grandes profetas sobre la práctica contemporánea de realizar sacrificios, que se oponían al principio del sacrificio y no simplemente a su mal uso. La deducción en ambos casos quizá no tenga en cuenta adecuadamente la tendencia de la expresión profética “no esto, sino aquello” donde nosotros diríamos “no sólo esto, sino también aquello” o “no tanto esto como aquello”. Por cierto que Esteban habla en la tradición de los grandes profetas.

⁷⁰ “El tabernáculo de Moloc” representaría el heb. *sukkat molek*, revocalización de *sikkut malkekem*, “Sacut su rey”, donde *sikkut* es el acadio *sakkut*, nombre del planeta Saturno, provisto de los puntos vocálicos del heb. *siqqus*, “abominación”. (De forma similar, Moloc, mejor Molec, probablemente sea el heb. *melek*, “rey”, usado como título divino, provisto de los puntos vocálicos de *boset*, “vergüenza”, si bien Otto Eissfeldt [*Molk als Opferbegriff im Punischen und Hebräischen und das Ende des Gottes Moloch*, Halle, 1935] explicó la forma a partir del fenicio *molk*, término empleado para sacrificios humanos atestiguado en inscripciones cartaginenses.) Refán (con diversas ortografías, Raifán, Remfán, Romfa, etc.) parecería ser una forma de *repa*, nombre egipcio de Saturno, usado por los traductores de la LXX para reemplazar a Keiwan, nombre asirio para el mismo planeta (el TM *kiyyun*, cf. VRV² Quién, requiere nuevamente el uso de los puntos vocálicos de *siqqus*).

⁷¹ Más particularmente bajo la influencia de Asiria en el siglo VIII a.C., el culto de las divinidades planetarias se hizo tan popular en Israel; pero los indicios que ofrecen nombres topográficos cananeos demuestran que ya se las adoraba en el período de la correspondencia de Tell el-Amarna (c. 1370 a.C.).

LXX Septuaginta (versión griega precristiana del AT)

LXX Septuaginta (versión griega precristiana del AT)

Texto Masorético. Pero la misma deslealtad al Dios de sus padres produjo un juicio similar sobre el reino del sur más de un siglo después, en el exilio babilónico, y Esteban, en consecuencia, reemplaza “más allá de Damasco” por “más allá de Babilonia” (quizás como más pertinente en un marco jerosolimitano). Los ídolos que habían fabricado para la adoración no podían ayudarlos en ese terrible día.

vi. El tabernáculo y el templo (7:44–50)

44 *“Nuestros antepasados tuvieron la tienda del testimonio en el desierto, como se le indicó a Moisés, por aquel que le habló, para que la hiciera de acuerdo con el modelo que había visto.*

45 *Nuestros antepasados que les sucedieron la trajeron con Josué cuando desposeyeron a las naciones que Dios expulsó delante de ellos,⁷² (y así permaneció) hasta los días de David.⁷³*

46 *David halló favor a la vista de Dios y procuró proveer un tabernáculo para el Dios⁷⁴ de Jacob.*

47 *Pero fue Salomón quien edificó una casa para él.*

48 *El Altísimo, sin embargo, no habita en casas hechas a mano. Así dice el profeta:*

49 *‘El cielo es mi trono;*

La tierra es un estrado para mis pies.

¿Qué casa edificarán para mí? —dice el Señor—

¿O cuál será mi lugar de reposo?

50 *¿No fue mi mano la que hizo todas estas cosas?’⁷⁵*

⁷² Lit., “delante de nuestros padres”.

⁷³ No está claro si “hasta los días de David” marca el final del proceso de expulsión o el final de la peregrinación de la “tienda del testimonio”; en vista de lo que sigue, esto último resulta más probable.

⁷⁴ En vez de “Dios” (θεω), la lectura de *alef*^C A C E Ψ biz, lat, syr, cop, etc., existe una variante muy fuertemente atestiguada, “casa” (οικω), que aparece en *P*⁷⁴ *alef* B D H 049 *pc* cop^{sa.cod}. Un argumento poderoso a favor de *casa* es que era más probable que fuese asimilada a “Dios” en la transmisión, la lectura de la LXX en Sal. 131 (TM 132):5, que a la inversa. Hort y Ropes, que concuerdan en que θεω puede haber sido una enmienda de οικω, sugieren que οικω mismo puede haber sido una corrupción primitiva de κυριω (“Señor”), escrito κω (en la LXX τοπον τω κυριω aparece en paralelismo con σκηνομα τω θεω Ιακωβ). La dificultad para aceptar οικω es que “para proveer un tabernáculo para la casa de Jacob” no es una idea natural en el contexto, donde el énfasis recae sobre la imposibilidad de hacer una morada para *Dios*. Más todavía, αὐτω en la oración siguiente tiene que significar “para Dios”; no puede tener “la casa de Jacob” como su antecedente. Como apoyo para οικω, ver Lake-Cadbury, *Beginnings* I.4, p. 81; Schoeps, *Theologie und Geschichte*, p. 238; F. C. Synge, “Studies in Texts: Acts 7.46”, *Theology* 55, 1952, pp. 25s.; para una defensa de θεω ver M. Simon, “Saint Stephen and the Jerusalem Temple”, p. 128.

⁷⁵ Is. 66:1s.

44 Pero, ¿acaso no tenía el pueblo de Israel ningún santuario en el desierto, ningún recordatorio de la presencia de Dios en medio de ellos, que tan rápida e inexplicablemente lo olvidaron y cayeron en la idolatría? Sí, ciertamente, dice Esteban; tenían la “tienda del testimonio”, la “tienda del Encuentro”, para utilizar la traducción de James Moffatt. Se la llamaba tienda del testimonio porque alojaba las tablas de la ley, conocidas ampliamente como “el testimonio”. El arca en la cual estaban colocadas estas tablas se llamaba, en consecuencia, el “arca del testimonio”; la tienda, que servía como santuario para el arca, se llamaba, por consiguiente (entre otras cosas) la tienda del testimonio.⁷⁶ No era una tienda ordinaria; fue hecha por orden directa de Dios, y fue construida en cada detalle de acuerdo con el modelo que se le había mostrado a Moisés en el monte santo.⁷⁷ El escritor a los Hebreos pone énfasis especial en este modelo, identificándolo con el santuario celestial, “levantado no por el hombre sino por el Señor” (He. 8:2). Pero, mientras que el escritor a los Hebreos dirige la atención a los sacrificios ofrecidos en asociación con el santuario del desierto y su significación tipológica, significativamente Esteban guarda silencio acerca de ellos; los únicos sacrificios del desierto que menciona son aquellos que se ofrecían a los ídolos.

Esteban acaba de responder la acusación de blasfemia contra Moisés con un *vos quoque* (“ustedes también”); ahora procede a enfrentar la acusación de blasfemia contra Dios —es decir, contra su morada— del mismo modo. Los antepasados de sus acusadores y jueces se rebelaron contra Moisés; descuidaron en forma similar la atención al santuario que ofrecía el testimonio de que Dios moraba continuamente entre ellos mientras se trasladaban de un lugar a otro.

45 Cuando los israelitas entraron por fin a la tierra de Canaán bajo la conducción de Josué,⁷⁸ llevaron consigo la tienda del testimonio, junto con el arca sagrada que guardaba. La tienda permaneció con ellos, en un lugar u otro, en todo el período de la expulsión de los cananeos y su propio establecimiento en la tierra, hasta la época de David. “Con su carácter portátil —así podemos completar aquí los intersticios del argumento— la tienda era un tipo o figura de las incesantes e ininterrumpidas disposiciones de Dios para la salvación de su pueblo.”⁷⁹

46 Hacia el final del período de los jueces, los filisteos capturaron el arca. Cuando se vieron obligados a devolverla, sabiamente Samuel la relegó a un lugar modesto. Cuando el rey David estableció su nueva capital en Jerusalén, realzó su carácter sacro sacando el arca de su lugar relegado en Quiriat-jearim e instalándola en una tienda-santuario que

⁷⁶ La LXX usa η σκηνη του μαρτυριου para traducir no sólo el heb. *miskan* ‘*edut*, como en Ex. 38:21 (LXX 37:19), etc., sino también el heb. ‘*ohel mo’ed*, “tienda de reunión”, como en Ex. 27:21, etc. (Moffatt traduce esta última expresión “tienda del Encuentro”).

⁷⁷ Ex. 25:9, 40; 26:30; 27:8. Cf. la elaboración de este tema en He. 8:5; 9:23s.

⁷⁸ Gr. Ἰησοῦς, de donde el “Jesús” de BC (como en He. 4:8). Puede haber una tácita sugerencia de que no fue por accidente que el líder que los introdujo en la posesión terrenal de la promesa tenía el mismo nombre que aquel bajo cuyo liderazgo el pueblo de Dios habría de heredar mejores promesas.

⁷⁹ W. Manson, *The Epistle to the Hebrews*, pp. 33s.

había erigido para ella en el monte Sión.⁸⁰ Esto se conmemora en el Salmo 132:2–5, cuando se relata

Cómo juró a Yahveh,
y prometió al Fuerte de Jacob:
No entraré en la morada de mi casa
ni subiré sobre el lecho;
no daré sueño a mis ojos,
ni a mis párpados adormecimiento,
hasta que halle lugar para Yahveh,
morada para el Fuerte de Jacob.⁸¹

Pero cuando hubo derrotado a sus enemigos dentro y fuera del país, David deseó proveer una morada más noble para el arca (señal de la presencia de Dios con su pueblo) que esta tienda-santuario. El contraste entre su propio palacio, revestido de madera de cedro, y la tienda de cortinas dentro de la cual residía el arca no lo dejaba tranquilo. Compartió su visión con el profeta Natán, cuya primera acción fue alentar al rey y aconsejarle que pusiese manos a la obra y edificase un palacio para el arca de Dios. Pero Natán pronto averiguó más claramente el deseo de Dios, y volvió a David con el mensaje de que Dios no deseaba que le edificase ninguna casa de cedro; en lugar de ello él mismo establecería la casa de David —su dinastía— a perpetuidad.

Natán continuó diciéndole a David que su hijo y sucesor edificaría una casa para el “nombre” de Dios. Pero evidentemente Esteban no consideraba que la construcción del templo de Salomón era el cumplimiento de esta promesa. Es evidente que muchos cristianos primitivos interpretaron que la promesa anexa —que este hijo de David tendría un trono establecido eternamente— se cumplió en Cristo.

Será grande, y será llamado Hijo del Altísimo;
y el Señor Dios le dará el trono de David, su padre;
y reinará sobre la casa de Jacob para siempre,
y su reino no tendrá fin (Lc. 1:32s.).

Ellos creían que realmente en la persona de Cristo también se cumplió la promesa de una nueva casa, construida para el nombre de Dios. Inmediatamente después de su entrada en

⁸⁰ Cf. 1 S. (LXX 1 Reinos) 4:1b–7:2; 2 S. (LXX 2 Reinos) 6:1–7:29.

⁸¹ Según M. Simon (“Saint Stephen and the Jerusalem Temple”, p. 129), el “lugar” (gr. τοπος) en esta cita es Jerusalén; la “morada” (gr. σκηνομα, “tabernáculo”, “vívac”) es la tienda-santuario que David erigió para el arca en Sión (cf. 2 S. [LXX 2 R.] 6:17; 1 Cr. 15:1), por contraste con la “casa” (gr. οικος) que edificó Salomón (v. 47; cf. 2 S. [LXX 2 R.] 7:6 con 1 Cr. 17:5).

Jerusalén, cuando a Jesús lo saludaron como el hijo de David, ingresó en la zona del templo y expulsó del patio de los gentiles a los comerciantes cuya actividad allí impedía que cumpliera su verdadero propósito. “¿No está escrito —preguntó— ‘Mi casa será llamada casa de oración para todas las naciones?’” (Mr. 11:17).⁸² En estas palabras hay un esbozo de ese templo nuevo en el cual aquellos que anteriormente eran “extranjeros y forasteros” ahora son hechos “conciudadanos de los santos” y convertidos (“edificados”) en un santuario viviente que constituye una adecuada “morada de Dios en el Espíritu” (Ef. 2:19–22). La obra de edificación comenzó con la resurrección de Jesús: se refería al “templo de su cuerpo” cuando se comprometió a levantar un templo nuevo en tres días (Jn. 2:20s.). Si se advierte aquí alguna intención en este sentido en el lenguaje de Esteban, ésta subraya la importancia de este discurso como introducción teológica a la narración de Lucas acerca de la misión a los gentiles.

47 Por contraste con el “tabernáculo” o vivac⁸³ que David erigió para Dios, la casa⁸⁴ que construyó Salomón su hijo era una estructura de piedra, inmóvil, fija en un solo lugar. La brevedad con la cual se hace referencia y se descarta al edificio de Salomón, y el implícito contraste con la intención de David, que no se vería realizada hasta el advenimiento de alguien más grande que Salomón, expresan clara desaprobación. Sin embargo, quizás no sea tanto la acción de Salomón lo que desprecia Esteban, pues el mismo Salomón confesó que ningún templo hecho a mano podía ser la casa del Dios de los cielos: “He aquí, los cielos de los cielos no te pueden contener; ¿cuánto menos esta casa que yo he edificado?” (1. R. 8:27).⁸⁵ Más bien, como antes lo había hecho Jeremías, Esteban reprobaba el estado de ánimo al cual condujo el templo, un estado de ánimo que el tabernáculo portátil no podría haber engendrado.

48 Los dioses de los paganos podían colocarse en santuarios materiales, pero no el Dios Altísimo. Esto lo enseñaba el paganismo más elevado, así como los judíos y los

⁸² ¿Acaso el interés de nuestro Señor, como aquí se sugiere, por aquellos gentiles que deseaban acercarse todo lo posible para adorar al verdadero Dios habrá llevado a los griegos a pedir una entrevista con él durante semana santa en Jerusalén (Jn. 12:21)? Cabe destacar que de inmediato pasó a hablar de su inminente “glorificación” —el hecho de que sería “levantado” en un sentido doble— como la condición necesaria para que atrayese a sí no sólo a los creyentes judíos sino a todos sin distinción. También cabe destacar que mientras que la descripción del templo como “casa de oración para todas las naciones” se toma directamente de Is. 56:7, también es eco de un pasaje en la oración de dedicación pronunciada por Salomón, donde se hace provisión para que el extranjero pueda “orar hacia esta casa” (1 R.[LXX 3 Reinos] 8:41–43).

⁸³ Gr. σκηνομα, como en Sal. 132 (LXX 131):5 (cf. n. 81 arriba).

⁸⁴ Cf. 1 R. (LXX 3 Reinos) 6:2, “la casa (gr. οίκος, que traduce el heb. *bayit*) que el rey Salomón edificó para Yahveh”.

⁸⁵ También corresponde observar que en toda la oración dedicatoria de Salomón (1 R. [LXX 3 Reinos] 8:23–53) no se dice nada acerca del uso del templo para la realización de sacrificios; su función principal es la de ser una casa de oración. Cf. el punto de vista atribuido a Trifón el judío en el *Diálogo* (117.2) de Justino, de que Mal. 1:10–12 quiere decir que “Dios no aceptaba los sacrificios de los que moraban entonces en Jerusalén, y se llamaban israelitas; pero declara su satisfacción con las oraciones de los miembros dispersos de dicha nación, y denomina sacrificios a sus oraciones”.

cristianos.⁸⁶ El contraste entre lo “hecho a mano” y lo “no hecho a mano” es un rasgo prominente en la catequesis primitiva del Nuevo Testamento y en la primitiva apologética cristiana.⁸⁷ Donde entra en juego el templo, el contraste parece remontarse a nuestro Señor mismo. Aunque las pruebas aportadas en su juicio, en relación con lo que expresó cuando dijo: “Destruiré este templo que ha sido hecho a mano, y en tres días edificaré otro, no hecho a mano” (Mr. 14:58), se describen como “falso testimonio”, no es probable que hayan sido falsas en este punto.⁸⁸

49–50 Para remarcar el completo acuerdo de su caso con la revelación profética, Esteban cita las palabras iniciales de Isaías 66, que claramente anticipan su propio argumento, sea que su referencia primaria aluda a la edificación del segundo templo o a alguna otra ocasión.⁸⁹ Allí el profeta continúa diciendo en nombre de Yahveh, casi inmediatamente después del pasaje citado por Esteban: “Pero miraré a aquel que es pobre y humilde de espíritu, y que tiembla a mi palabra” (Is. 66:2b). Esto describe bien el carácter del pueblo de Dios, que constituye su verdadero templo (cf. Is. 57:15). Pero para aquellos que imaginan que pueden localizar la presencia de Dios, viene la respuesta burlona: “¿Cuál es el lugar de mi reposo?” ¿Piensan que pueden hacer que Dios se “quede quieto” en un lugar, que pueden encarcelarlo en una jaula hermosamente ornamentada?⁹⁰ “El Templo no estaba pensado ... para convertirse en una institución

⁸⁶ Se enfatizaba constantemente en la propaganda judía contra el paganismo, y posteriormente también en la cristiana (cf. 17:24s.); para el paganismo superior ver la cita de Eurípides más abajo, p. 396, n. 65. Cf. también los *Oráculos sibilinos* 4.8–11: “No tiene por habitación una piedra erigida como templo, sorda y muda, ruina y dolor de los mortales, sino un templo que no puede verse desde la tierra ni ojos mortales pueden medir, por cuanto no lo forjó mano mortal.” (Algunas líneas posteriores de este poema, 25–30, pueden compararse con las palabras de Trifón citadas en la nota anterior, n. 85: “Felices entre los seres humanos serán en la tierra los que ... retiran sus ojos de todo templo y de todos los altares, vanas estructuras de piedras que no pueden oír, contaminadas con la sangre de cosas vivientes y sacrificios de bestias de cuatro patas, y vuelven la vista hacia la gran gloria del único Dios.”)

⁸⁷ Cf. la despreciativa referencia en 19:26, más adelante, a “dioses hechos a mano”. Por contraste, el adjetivo compuesto “no hecho a mano” (gr. *αχειροποιητος*), que se usa en Mr. 14:58 con respecto al templo nuevo, se emplea en 2 Co. 5:1 para el cuerpo de resurrección, y en Col. 2:11 para la circuncisión espiritual, por oposición a “la así llamada circuncisión en la carne, realizada por mano humana” (Ef. 2:11).

⁸⁸ Cf. M. Simon, “Saint Stephen and the Jerusalem Temple”, pp. 133–137; C. F. D. Moule, “Sanctuary and Sacrifice in the Church of the New Testament”, *JTS* s.n. 1, 1950, pp. 29–41.

⁸⁹ La ocasión es, casi seguramente, la edificación del templo de Zorobabel, aun cuando se han hecho intentos a veces (p. ej., por T. K. Cheyne y B. Duhm) de relacionar el oráculo con un templo samaritano en Gerizim. T. C. G. Thornton (“Stephen’s Use of Isaiah LXVI”, *JTS* s.n. 25, 1974, pp. 432–434) cita un midrás arameo en el que Isaías hace de Is. 66:1s. (junto con 1 R. 8:27) la base de una predicción de la destrucción del templo de Salomón por Nabucodonosor, y por consiguiente tiene que afrontar la ira asesina del rey Manasés.

⁹⁰ Esta es la parte central de la argumentación de Esteban. En muchos sentidos el tabernáculo y el templo eran comparables. Ambos eran copias de modelos divinamente propuestos: el tabernáculo del desierto se hizo de conformidad con el arquetipo que se le mostró a Moisés en el Sinaí, y el templo de Salomón, según el cronista, se construyó de acuerdo con un plano que “estaba en un escrito redactado por revelación del Señor a David, en el que se explicaban todos los trabajos que había que hacer” (1 Cr. 28:19). Ambos, según los escritos veterotestamentarios canónicos, estaban asociados con el rito de los sacrificios, aun cuando Esteban guarda silencio sobre esto (sería imprudente, no obstante, sacar conclusiones positivas a partir de su silencio). ver M. Simon, *Verus Israel*, París, 1948, pp. 111–117. El punto en el cual se

permanente, que obstaculizara el avance del plan divino para el pueblo de Dios.”⁹¹

El alegato de Esteban, por lo tanto, concluye así; todo lo que falta es imponerlo a la conciencia de su auditorio. Ha respondido a las acusaciones presentadas en el proceso. En cuanto a la acusación de subvertir la tradición mosaica, no es él sino la nación, y preeminentemente sus dirigentes, los que deberían declararse culpables de esto: su culpa está ampliamente atestiguada por sus propias escrituras sagradas, retrocediendo hasta la propia época de Moisés. En cuanto a la acusación de blasfemar a Dios por anunciar el reemplazo del templo por “este Jesús de Nazaret”, no hace ningún intento de negarlo sino que justifica su posición con la afirmación de que es la posición de los patriarcas y los profetas, mientras que la de sus opositores envuelve una negativa rotunda del testimonio coherente de las Escrituras. “El discurso de Esteban se convierte así en una gran defensa de la doctrina de la iglesia invisible, basada en un amplio panorama de la historia del pueblo de Dios.”⁹²

vii. Aplicación personal (7:51–53)

51 *“Ustedes, pueblo obstinado, desobedientes tanto de corazón como de oídos, ustedes siempre se oponen al Espíritu Santo. Sus antepasados lo hicieron, y también lo hacen ustedes.*

52 *¿A cuál de los profetas no persiguieron sus antepasados? Mataron a aquellos que anunciaron anticipadamente el advenimiento⁹³ del Justo; ahora ustedes lo han traicionado y asesinado,*

53 *ustedes, que recibieron la ley por intermedio de ángeles, pero no la han guardado.”*

51 Habiendo defendido de este modo su posición, Esteban aplica ahora la moraleja a sus oyentes en el verdadero estilo profético. Lo repentino de su invectiva ha tomado a algunos de sus comentaristas por sorpresa, como quizás sucedió con algunos de sus oyentes; y se sugiere que sus palabras inmediatamente anteriores deben haber ocasionado un estallido iracundo en el tribunal, al que ahora contesta. Pero resulta innecesario pensar en alguna interrupción a esta altura. Realmente no había nada que añadir después de su cita de Isaías 66:1s.; esto sirvió para remachar la cuestión. Las palabras que siguen resumen en términos adecuados y personales la denuncia que venía elaborando a lo largo de su discurso.

concentra Esteban es el punto principal que distinguía las dos estructuras: el tabernáculo era móvil, el templo era fijo.

⁹¹ W. Manson, *The Epistle to the Hebrews*, p. 34.

⁹² A. Cole, *The New Temple*, Londres, 1950, p. 38.

⁹³ Gr. *ελευσις*. G. D. Kilpatrick ha argumentado que esta palabra puede haber tenido vigencia como término técnico en el judaísmo helenístico para designar el advenimiento mesiánico (“Acts VII 52 ΕΛΕΥΣΙΣ”, *JTS* 46, 1945, pp. 136–145). No aparece en ninguna otra parte en la Biblia griega.

El que la nación era obstinada, “dura de cerviz”, es una queja tan antigua como las peregrinaciones en el desierto, una queja que Dios mismo expresa (Ex. 33:5). La descripción de ellos como desobedientes —“incircuncisos de corazón y de oídos”— significaba que, aunque estaban circuncidados en sentido literal, de acuerdo con la institución abrahámica, su falta de respuesta y su resistencia a la revelación de Dios podían haberse esperado de gentiles a quienes no había dado a conocer su voluntad (cf. Lv. 26:41; Dt. 10:16; Jer. 4:4; 6:10; 9:26; Ez. 44:7). Moisés y los profetas habían hecho descripciones de generaciones anteriores en tales términos; eran igualmente ciertas, dijo Esteban, de la generación contemporánea.

52 Muchos de los profetas de Dios en la época del Antiguo Testamento sufrieron persecución y algunas veces la muerte misma por su fidelidad a la comisión divina. Hay muchas pruebas de esto en los libros canónicos, y la tradición judía amplió el tema,⁹⁴ describiendo, por ejemplo, el martirio de Isaías, aserrado en dos durante el reinado de Manasés,⁹⁵ y de Jeremías por lapidación a manos de las personas que lo habían obligado a ir a Egipto con ellos.⁹⁶ Buena parte de esa oposición a los profetas se debía a su ataque contra las nociones pervertidas de Israel sobre el verdadero culto a Dios, ataque ejemplificado en los textos proféticos citados en el discurso de Esteban. Esteban se colocó en la línea de la sucesión profética al enfocar la historia de Israel sobre este tema justamente; por lo tanto, resulta particularmente pertinente que se mencione aquí la tradicional hostilidad de Israel hacia los profetas.

Pero ¿no reprobaron los judíos de los días posteriores la conducta de sus antepasados hacia los profetas? Sí, por cierto. “Si hubiésemos vivido en los días de nuestros padres —decían— no habríamos sido sus cómplices en la sangre de los profetas” (Mt. 23:30). Rendían tributo a la memoria de los profetas y construían monumentos en su honor. Pero Esteban insiste en que todavía son dignos hijos de sus antepasados, que mantienen la misma hostilidad hacia los mensajeros de Dios;⁹⁷ si aquellos antepasados mataron a los que predijeron el advenimiento del Justo,⁹⁸ ellos mismos —y aquí la denuncia de Esteban se dirige particularmente a sus jueces sumo sacerdotales— habían llevado esa hostilidad a su conclusión lógica, entregando al Justo a una muerte violenta.

53 Al rechazar al Mesías, habían colmado la medida de sus padres. Los padres se habían resistido siempre al plan de Dios, el propósito mismo por el cual los había convertido en nación y los había llamado a una relación pactual consigo mismo; ahora sus descendientes habían repudiado a aquel en quien debía consumarse el plan y el

⁹⁴ ver T. Schermann, ed., *Prophetarum Vitae Fabulosae*, Leipzig, 1907; C. C. Torrey, ed., *Lives of the Prophets*, Filadelfia, 1946; H.-J. Schoeps, “Die jüdischen Prophetenmorde”, *Aus frühchristlicher Zeit*, Tubinga, 1950, pp. 126–143.

⁹⁵ Ver *Ascensión de Isaías* 5.1–14; TB *Yebamot* 49b; *Sanedrín* 103b; Justino, *Diálogo* 120.5; Tertuliano, *Sobre la paciencia* 14.

⁹⁶ ver Tertuliano, *Remedio contra los escorpiones* 8; Jerónimo, *Contra Joviniano* 2.37.

⁹⁷ Cf. la argumentación en Mt. 23:29–37; 1 Ts. 2:15s.

⁹⁸ Para esta designación de Cristo cf. 3:14 (p. 101, n. 29); 22:14.

propósito divinos. En los primeros tiempos de la nación, ésta desobedeció la ley de Dios, aunque había recibido esa ley por mediación angélica.⁹⁹ Y ahora, en estos últimos tiempos, cuando Dios ha hablado, ya no por medio de un ángel sino por medio del Justo por excelencia, los oyentes de Esteban lo habían rechazado a él en forma más decidida aún.

G. EL APEDREAMIENTO DE ESTEBAN (7:54–8:1A)

i. El testimonio final de Esteban (7:54–56)

54 *Al oír esto, se llenaron de ira y rechinaron sus dientes en su presencia.*

55 *Pero él, lleno del Espíritu Santo, levantó la vista hacia el cielo y vio la gloria de Dios, y a Jesús¹⁰⁰ en pie a la diestra de Dios.*

56 *“¡Miren! —dijo— veo el cielo abierto y al Hijo del Hombre en pie a la diestra de Dios.”*

54 Los jueces de Esteban quizá escucharon con considerable interés la primera parte de su discurso, preguntándose dónde lo llevaría su resumen de la época patriarcal. Pero a medida que continuaba, se hizo más clara la orientación de su alegato, y lo escucharon con ira y horror crecientes.¹⁰¹ Y cuando les espetó la acusación de blasfemia, de persistente oposición a Dios y sus caminos, ya no pudieron contener la impaciencia y la ira.¹⁰²

⁹⁹ Los ángeles por cuya mediación se dice que fue instituida la ley se mencionan en otras partes del NT. En Gá. 3:19 Pablo aduce la administración angelical de la ley para demostrar su inferioridad ante la promesa que Dios le hizo a Abraham sin mediación alguna. En He. 2:2 se arguye que aun cuando la ley, “dada por medio de ángeles”, imponía penas inexorables a quienes la infringían, mucho más inexorable tiene que ser la pena por no tener en cuenta la revelación final de Dios, comunicada no ya por medio de ángeles sino en su Hijo, “tanto más superior a los ángeles como el nombre que ha obtenido es más excelente que el de ellos” (He. 1:4). En Dt. 33:2 LXX se dice que Dios fue acompañado por ángeles durante su teofanía en el Sinaí (ἐκ δεξιῶν αὐτοῦ ἀγγελοι μετ’ αὐτοῦ), y esto tiene su eco en varios textos judaicos posteriores; pero el ser acompañado por ángeles (cf. Sal. 68 [LXX 67]:17) no implica necesariamente mediación angélica. Hay un posible paralelo de la afirmación de Esteban acerca de la mediación angélica en Josefo (*Ant.* 15.136), donde Herodes dice que las doctrinas y leyes judías han sido aprendidas de Dios por medio de ángeles (δι’ ἀγγέλων), pero allí la referencia podría ser a mensajeros humanos, profetas. No obstante, Esteban (Lucas), Pablo y el escritor a los Hebreos parecerían tratar la mediación angelical de la ley como un concepto familiar y aceptado. Lo que Esteban quiere destacar es que la impiedad de los que, habiendo recibido la ley, la descuidaron constituía un acto más nefasto porque la ley fue transmitida por medio de seres tan elevados y santos como los ángeles. ver F. F. Bruce, *The Epistle to the Galatians*, NIGTC, Grand Rapids/Exeter, 1982, pp. 176–178.

¹⁰⁰ El Texto Occidental dice “el Señor Jesús”.

¹⁰¹ Llamar al discurso “un tedioso esbozo de la historia de Israel” (G. B. Shaw, *Androcles and the Lion*, Londres, 1928, p. lxxxv) evidencia una sorprendente insensibilidad hacia su nota revolucionaria.

¹⁰² “Se sintieron heridos en lo más hondo” (gr. διεπρίοντο). Para el mismo verbo cf. 5:33. Para el crujir de dientes como gesto de ira cf. Job 16:9; Sal. 35 (LXX 34):16. En otras partes se usa para hacer referencia a la inútil angustia de la desesperación; cf. Lc. 13:28 (βρυγμός οδόντων, de βρυχω, el verbo que se usa aquí).

55–56 Mientras sus oyentes daban rienda suelta a su enojo, Esteban permanecía tranquilo, plenamente gobernado como antes por el Espíritu de Dios; súbitamente, mientras mantenía su mirada fija en el cielo, su vista interior se encontró con una visión de la gloria de Dios. Mucho más real que los gestos y exclamaciones iracundas de aquellos que lo rodeaban fue para él la presencia de Jesús a la diestra de Dios. “¡Miren! —exclamó—. Veo los cielos abiertos y al Hijo del Hombre en pie a la diestra de Dios.”¹⁰³

No muchos años antes, otro prisionero se encontraba en el tribunal parado ante los mismos jueces, acusado prácticamente de los mismos delitos que Esteban. Pero cuando se desmoronaron las pruebas hostiles, el sumo sacerdote conminó al prisionero a que dijera al tribunal claramente si él era efectivamente el Mesías, el Hijo de Dios. Si hubiera dicho “sí” y nada más, no es claro si habría podido ser condenado por una ofensa capital. “Mesías” no era la designación que había elegido para sí, pero si se le preguntaba de ese modo, no podía decir “no”. No obstante, procedió a expresar su respuesta en palabras de su propia elección; “Verán al Hijo del Hombre sentado a la derecha del Todopoderoso y venir en las nubes del cielo” (Mr. 14:62 VP).¹⁰⁴ No se requería nada más: Jesús fue declarado culpable de blasfemia y juzgado digno de muerte. Ahora Esteban, en el mismo lugar, estaba haciendo en nombre de su Señor la misma afirmación que Jesús había hecho para sí mismo; de hecho, estaba afirmando que aquellas palabras de Jesús, lejos de ser falsas y blasfemas, expresaban una solemne verdad y habían sido reivindicadas y cumplidas por Dios. A menos que los jueces estuvieran dispuestos a admitir que su primera decisión estaba trágicamente equivocada, no tenían más opción que encontrar a Esteban igualmente culpable de blasfemia.

Esta es la única aparición en el Nuevo Testamento de la frase el “Hijo del Hombre” fuera de los evangelios.¹⁰⁵ Aparte de esta instancia, sólo se la encuentra en boca de Jesús. Tiene sus raíces veterotestamentarias en Daniel 7:13s., donde se ve a una figura humana (“uno como un hijo de hombre”, en la traducción literal del arameo) acercándose “con las nubes del cielo” al entronizado Anciano de días, para recibir de él el dominio universal. La frase idiomática (que no es griega) “el Hijo de Hombre” (más literalmente “el hijo del hombre”) significa “uno como un hijo de hombre” que va a recibir el dominio del mundo, pero debido a que no se usaba corrientemente entonces como expresión técnica, Jesús podía emplearla libremente para sí mismo, y efectivamente así lo hizo, y darle un significado elegido por él. El trasfondo de Daniel 7:13–27 relaciona íntimamente a “uno como un hijo de hombre” con “los santos del Altísimo”, a quienes el Nuevo Testamento

¹⁰³ De modo semejante, Jacobo el Justo, según Hegesipo, respondió a sus jueces: “¿Por qué me preguntan acerca del Hijo del Hombre? Está sentado a la diestra del Todopoderoso en el cielo, y vendrá en las nubes del cielo” (Eusebio, *HE* 2.23.13).

VP Versión Popular

¹⁰⁴ Sobre la interrelación de estas palabras en los tres relatos sinópticos ver I. H. Marshall, *The Gospel of Luke*, NIGTC, Grand Rapids/Exeter, 1978, pp. 849–851.

¹⁰⁵ La expresión en Ap. 1:13 y 14:4 no es el título ο υιος του ανθρωπου sino ομοιον υιον ανθρωπου (“uno como a un hijo de hombre”, es decir, una figura humana, como en Dn. 7:13).

identifica con los discípulos de Jesús y sus conversos.¹⁰⁶

La respuesta de Jesús a la pregunta del sumo sacerdote combina la descripción de Daniel de “uno como un hijo de hombre” que viene con las nubes del cielo con la profecía del Salmo 110:1, en que Yahveh invita al rey de Israel a sentarse a su diestra. Esta profecía subyace a la descripción de la visión de Esteban en este caso. Pero Esteban ve al Hijo del Hombre no sentado sino de pie a la diestra de Dios. ¿Tiene alguna significación este cambio de verbo?

Algunos comentaristas han pensado que no; C. H. Dodd, por ejemplo, señala que el verbo “estar parado” “tiene comúnmente el sentido de ‘estar situado’ sin que en modo alguno implique la actitud de estar de pie”.¹⁰⁷ Pero en alusiones a la profecía del Salmo 110:1, el participio “sentado” es tan común que la excepción requiere una explicación. Se han ofrecido diversas posibilidades. “Todavía no había tomado asiento definitivamente —dice William Kelly— sino que aún estaba dándoseles a los judíos una última oportunidad. ¿Rechazarían el testimonio acerca de aquel ascendido de veras a lo alto, pero como señal, con la esperanza de ver si, por ventura, se arrepentían para que el Señor pudiese ser enviado a inaugurar los tiempos de refrigerio aquí abajo?”¹⁰⁸ Pero desde el punto de vista de Lucas esta no era una “última oportunidad” para los judíos, quienes siguen recibiendo oportunidades adicionales hasta el final mismo de su narración.¹⁰⁹

En forma más plausible, Jesús ha sido presentado como levantándose del trono de Dios para recibir a su protomártir; J. A. Bengel, quien adopta este punto de vista, cita al

¹⁰⁶ La literatura sobre la cuestión del “Hijo del Hombre” es voluminosa. Ver (entre otras exposiciones) C. Colpe, *TDNT* 8, pp. 400–477 (s.v. ο υιος του ανθρωπου); T. W. Manson, “The Son of Man in Daniel, Enoch and the Gospels”, *Studies in the Gospels and Epistles*, Manchester, 1962, pp. 123–145; H. E. Tödt, *The Son of Man in the Synoptic Tradition*, trad. ing., Londres, 1966; F. H. Borsch, *The Son of Man in Myth and History*, Londres, 1967; M. D. Hooker, *The Son of Man in Mark*, Londres, 1967; C. F. D. Maule, “Neglected Features in the Problem of ‘the Son of Man’ ”, *Neues Testament und Geschichte*, J. Gnllka, ed., Friburgo, 1974, pp. 413–428; R. Pesch y R. Schnackenburg, eds., *Jesus und der Menschensohn*, Friburgo, 1975; M. Casey, *Son of Man*, Londres, 1979; A. J. B. Higgins, *The Son of Man in the Teaching of Jesus*, Cambridge, 1980; J. Coppens, *Le Fils de l’Homme Néotestamentaire*, Lovaina, 1981, y *Le Fils de l’Homme Véléro-et Intertestamentaire*, Lovaina, 1983; B. Lindars, *Jesus: Son of Man*, Londres/Grand Rapids, 1983; S. Kim, “The ‘Son of Man’ ” as the Son of God, WUNT 30, Tübinga, 1983; G. Vermes, “The Present State of the ‘Son of Man’ Debate”, *Jesus and the World of Judaism*, Londres, 1983, pp. 89–99.

¹⁰⁷ C. H. Dodd, *According to the Scriptures*, Londres, 1952, p. 35n.; cf. G. H. Dalman, *The Words of Jesus*, trad. ing., Edimburgo, 1902, p. 311.

¹⁰⁸ W. Kelly, *An Exposition of the Acts of the Apostles*, Londres,³ 1952, pp. 102s.; cf. J. N. Darby: “No se sienta, por así decirlo, hasta que Israel ha rechazado formalmente el testimonio, cuando el grito de Esteban llegó a su oído. Tomó su lugar, sentándose hasta que sus enemigos fueran convertidos en su escabel, después de haberse negado a escuchar el testimonio del Espíritu Santo. Mientras que Esteban es recibido en la presencia de Cristo en el cielo, Israel como Israel tiene que esperar afuera” (*Collected Writings* 28, p. 283).

¹⁰⁹ Por ello E. W. Bullinger no vio aquí la transición dispensacional sino en 28.28; ver *The Companion Bible*, Londres, 1909–1921, apéndice 181 (“The Dispensational Position of the Book of ‘Acts’ ”).

mismo efecto a Arator, poeta cristiano del siglo VI.¹¹⁰ Otros han entendido que Esteban pudo ver anticipadamente la gloria del advertimiento de Cristo: “Cristo se levanta como acto preparatorio de su *parusía*”, dice Huw Pari Owen.¹¹¹ Un refinamiento de esta interpretación es el que propone C. K. Barrett: Jesús está de pie, por cierto, porque “está a punto de venir”, pero Lucas creía que “la muerte de cada cristiano estaría marcada por lo que podemos caracterizar como una *parusía* privada y personal del Hijo del Hombre”.¹¹²

Es muy probable que las palabras de Esteban deban entenderse estrechamente ligadas a la promesa de Jesús: “Todo aquel que me confesare delante de los hombres, también el Hijo del Hombre le confesará delante de los ángeles de Dios” (Lc. 12:8; en Mt. 10:33 “el Hijo del Hombre” está reemplazado por “yo”). Es decir, Jesús se pone de pie como testigo o abogado en defensa de Esteban. Esteban apela sobre la base del juicio adverso del tribunal terrenal, y “en el tribunal celestial ... este miembro de la comunidad del Hijo del Hombre ya ha sido reivindicado por el jefe de dicha comunidad: El *único* Hijo del Hombre por excelencia” (C. F. Moule).¹¹³ Si, en el momento en que estaba por comenzar a testificar delante del Sanedrín, Esteban tuvo algún atisbo de esta visión beatífica, no es extraño que su rostro brillara como el de un ángel (6:15).

¿Comprendía la visión que tuvo Esteban del Hijo del Hombre una apreciación de que éste estuviera ejerciendo el dominio universal? De acuerdo con William Manson, “*Esteban captó y afirmó el sentido más que judío mesiánico en el cual debía entenderse el ministerio y la significación de Jesús en la historia religiosa ...* Mientras que los nacionalistas judíos se aferraban a la permanencia de su privilegio histórico nacional, e incluso los cristianos ‘hebreos’ que se reunían en torno a los apóstoles, con toda su fe nueva y mesláica, idealizaban las instituciones sagradas del pasado, ‘asistiendo firmemente al templo’, ‘acudiendo al templo a la hora de la oración’, que era también la hora del servicio de sacrificios, refugiándose bajo el alero del lugar santo, Esteban, en cambio, vio que el Mesías estaba en el trono del universo.”¹¹⁴

Esta puede ser una apreciación justa del pensamiento de Esteban, pero se trata de una cuestión sobre la que no se puede lograr certeza. La interpretación de Manson forma parte de su argumentación para demostrar que Esteban fue precursor del escritor a los Hebreos. Lo que puede decirse con cierta confianza es que Lucas considera el ministerio de Esteban como introducción a la misión a los gentiles, en la cual comenzó a

¹¹⁰ *Gnomon Novi Testamenti*, p. 420: “*stantem*: quasi obvium Stephano” (Bengel).

¹¹¹ H. P. Owen, “Stephen’s Vision in Acts VII 55–56”, *NTS* 1, 1954–1955, p. 225.

¹¹² C. K. Barrett, “Stephen and the Son of Man”, *Apophoreta: Festschrift für Ernst Haenchen*, BZNW 30, Berlín, 1964, pp. 32–38.

¹¹³ C. F. D. Moule, “From Defendant to Judge—and Deliverer” (1953), *The Phenomenon of the New Testament*, SBT 2.1, Londres, 1967, pp. 90s.

¹¹⁴ W. Manson, *The Epistle to the Hebrews*, pp. 31s. Dado que el Hijo del Hombre ya había recibido el dominio mundial ilimitado, prosigue, el llamado al pueblo de Dios era ahora a marchar hacia adelante bajo la dirección del Jesús que una vez fue rechazado, “a quien pertenece el trono del mundo y el Señorío de la Era por Venir” (p. 32).

reivindicarse la afirmación del derecho que tenía Cristo a ejercer el dominio del mundo. La reivindicación de su derecho a la soberanía por medio de la misión gentil aparece otra vez como el tema del discurso de Jacobo en el Concilio de Jerusalén (15:14–18).

Resumiendo, la presencia del Hijo del Hombre a la diestra de Dios significaba que para su pueblo se había abierto un camino de acceso a Dios en forma más inmediata y más satisfactoria para el alma, que lo que podía ofrecer el templo. Significaba que había llegado la hora del cumplimiento, y que había llegado a su fin la era del particularismo. La soberanía del Hijo del Hombre abarcaría a todas las naciones y razas sin distinción: bajo su gobierno no hay lugar para una institución que otorgue privilegios religiosos a un grupo por encima de los demás.

ii. Muerte de Esteban (7:57–60)

57 *Pero con un fuerte grito se taparon los oídos y se abalanzaron sobre él como un solo hombre.*¹¹⁵

58 *Luego lo sacaron a empellones fuera de la ciudad y comenzaron a apedrearlo. Los testigos dejaron sus ropas a los pies de un joven llamado Saulo.*

59 *Así que apedrearón a Esteban, mientras él clamaba (al Señor): “Señor Jesús, recibe mi espíritu”, dijo.*

60 *Luego, cayendo de rodillas, exclamó en alta voz: “Señor, no les tomes en cuenta este pecado”. Así diciendo, quedó dormido.*

57–58 Los comentaristas difieren acerca de lo que sucedió a continuación. Muchos de los que oyeron a Esteban describir su visión deben haber sentido que se trataba de un desenfadado menosprecio de la *Sejiná*.¹¹⁶ ¿Debemos pensar que la multitud de los que estaban observando tomó la ley en sus manos y lo linchó? Joseph Klausner pensaba que el apedreamiento de Esteban fue la obra de “algunas personas fanáticas ... quienes decidieron el caso por sí mismas. Vieron en Esteban a un ‘blasfemo’ digno de apedreamiento, aunque de acuerdo con la regla talmúdica ‘el blasfemo no es culpable a menos que pronuncie el Nombre mismo’, cosa que Esteban no había hecho. A los fanáticos no les importaba la norma judicial; sacaron a Esteban a empellones fuera de la ciudad y lo apedrearón.” Puede ser cierto, como continúa diciendo Klausner, que “en la opinión de los fariseos no había en sus palabras una verdadera blasfemia, sino sólo una ofensa que merecía los cuarenta azotes menos uno”. Pero eso no justifica la conclusión de que “el Sanedrín no pudo juzgar apropiado imponerle la pena de muerte”. Admite Klausner que Esteban “puede haberla merecido de acuerdo con las normas de los

¹¹⁵ Un documento occidental (el códice latino africano h) tiene al populacho como sujeto de esta oración.

¹¹⁶ El que la *Sejiná* (la presencia divina) haya reposado sobre el segundo templo como lo hizo en el de Salomón (1 Cr. 5:13s.; 7:1s.) es algo que los rabinos de épocas posteriores se han ocupado de debatir. Pero sus debates (cf. TB *Zebahim* 118b; *Yoma* 9b) constituían fundamentalmente ejercicios teóricos; mientras estuvo en pie el segundo templo fue venerado como la morada de Dios (cf. Mt. 23:21, “el que jura por el templo, jura por él y por aquel que mora en él”).

saduceos”;¹¹⁷ y en el juicio de Esteban, como en el interrogatorio de Jesús, fueron los sumo sacerdotes saduceos los que desempeñaron el papel principal. Debemos cuidarnos de suponer que los juicios ante el Sanedrín en las primeras décadas del siglo I d.C. eran conducidos invariablemente en la atmósfera de severa imparcialidad y calma judicial proscriptas en el idealizado relato misnaico.¹¹⁸

La referencia a los testigos sugiere poderosamente que el apedreamiento de Esteban se llevó a cabo como una ejecución legal, como pena por blasfemia. La restricción de la blasfemia al pronunciamiento real del nombre inefable fue un refinamiento rabínico posterior;¹¹⁹ no hay razón para pensar que las autoridades saduceas limitaban la ofensa de ese modo. El que Esteban sugiriera que el Jesús crucificado ocupaba una posición de autoridad a la diestra de Dios debe haber sonado a blasfemia en el pensamiento de aquellos que sabían que un hombre crucificado moría bajo la maldición divina.

En cuanto a los testigos, era su obligación desempeñar el papel principal en una ejecución de esa naturaleza, obligación proscripta en la tora escrita. “La mano de los testigos caerá primero sobre él para someterlo a muerte, y después la mano de todo el pueblo” (Dt. 17:7; cf. Lv. 24:14; Dt. 13:9s.). A fin de arrojar las primeras piedras los testigos naturalmente debían despojarse de sus ropas externas, como se dice aquí que hicieron.

El joven llamado Saulo, que cuidó las ropas de los principales verdugos, desempeñará un papel de importancia creciente en el relato de Hechos, como principal defensor de la causa a la que se oponía en este momento. Saulo era su nombre de familia como israelita; se lo conoce mejor en la historia por su cognomen romano Paulus (Pablo). Puede considerarse como una coincidencia casual que, mientras que sólo Lucas nos informa que su nombre judío era Saulo, él mismo afirma que pertenecía a la tribu de Benjamín.¹²⁰ Sus padres le dieron, de este modo, el nombre del miembro más ilustre de esa tribu en la historia de la nación, el nombre del primer rey de Israel, Saúl.¹²¹

Si el apedreamiento de Esteban fue una ejecución legal, ¿cómo podía llevarse a cabo allí mismo, sin la autorización del gobernador romano que se requería por ley provincial? No es una respuesta adecuada sugerir que puede haber tenido lugar en el interregno

¹¹⁷ J. Klausner, *From Jesus to Paul*, trad. ing., Londres, 1944, p. 232.

¹¹⁸ Ver el tratado misnaico *Sanedrín*. Sobre la relación de los procedimientos del Sanedrín con el juicio contra Jesús ver J. Blinzler, *The Trial of Jesus*, trad. ing., Cork, 1959; P. Winter, *On the Trial of Jesus*, Berlín, 1961; E. Bammel, ed., *The Trial of Jesus*, SBT 2.13, Londres, 1970; D. R. Catchpole, *The Trial of Jesus*, Leiden, 1971; W. Grundmann, “The decision of the Suprema Court to put Jesus to death (John 11.47–57) in its context: tradition and redaction in the Gospel of John”, y K. Schubert, “Biblical criticism criticised: with reference to the Markan report of Jesus’s examination before the Sanhedrin”, E. Bammel y C. F. D. Moule, eds., *Jesus and the Politics of His Day*, Cambridge, 1984, pp. 295–318, 385–402.

¹¹⁹ Misná, *Sanedrín* 7.5.

¹²⁰ Ro. 11:1; Fil. 3:5.

¹²¹ Cf. 13:21.

después de la destitución de Pilato en el 36/37 d.C. Por un lado, no hubo interregno alguno (Lucio Vitelio, legado de Siria, se ocupó de ello);¹²² por otra parte, aunque hubiera habido un interregno, el ejercicio de la jurisdicción capital a manos de un tribunal judío igual habría constituido una usurpación de una prerrogativa romana, como se vio cuando fue ejecutado Jacobo el Justo en el 62 d.C, en el intervalo entre la muerte de Festo y la llegada de su sucesor.¹²³ La acusación que se confirmó contra Esteban —hablar en contra del templo— probablemente pertenecía a la categoría de ofensas contra el templo para las cuales la administración romana, como concesión excepcional, permitía que las autoridades judías ejecutaran la sentencia de muerte sin referirla al gobernador.¹²⁴

59 La antigua ley que obligaba a los testigos a tomar la iniciativa en el acto del apedreamiento se amplió en tiempos posteriores y se registra así en la Misná (finales del siglo II d.C):

Cuando finaliza el juicio, se saca al hombre condenado para ser apedreado ... Cuando están a diez codos del lugar del apedreamiento le dicen: “Confiesa; porque es costumbre de todos los que van a ser sometidos a la muerte que hagan confesión, y todo el que confiesa tiene parte en la era futura.”¹²⁵ ... A cuatro codos del lugar del apedreamiento se desviste al criminal¹²⁶ ... La caída desde el lugar del apedreamiento era dos veces la altura de un hombre. Uno de los testigos empuja al criminal desde atrás, de tal modo que cae boca abajo. Luego se lo da vuelta de espaldas. Si muere por esta caída, esto es suficiente.¹²⁷ Si no, el segundo testigo toma la piedra y la deja caer sobre su corazón. Si esto causa la muerte, es suficiente; si no, toda la congregación de Israel lo apedrea.¹²⁸

En la Misná se traía a esta forma de ejecución (o cualquier otra) como un mal necesario, que debe evitarse si se encuentra el más ligero escape legal; Lucas no da la impresión de que los ejecutores de Esteban lo hayan apedreado a disgusto como un deber desagradable aunque inevitable.

Tampoco Esteban hizo confesión ante sus jueces o ejecutores. En cambio, mientras

¹²² Josefo, *Ant.* 18.89.

¹²³ Josefo, *Ant.* 20.200–203.

¹²⁴ Ver sobre 21:28 (pp. 478–479, nn. 47–49).

¹²⁵ Cf. el caso de Acán (Jos. 7:19).

¹²⁶ Por esta razón F. C. Conybeare sugirió que “sus ropas” (v. 58) debía enmendarse a fin de decir “su (la de Esteban) ropa” (“The Stoning of St. Stephen”, *Exp.* 8, 6, 1913, pp. 466–470). Pero 22:20 confirma el texto tal como está.

¹²⁷ El relato de la muerte de Jacobo el Justo (ver p. 184, n. 103) sigue las siguientes prescripciones misnaicas: “Luego lo prendieron y lo tiraron abajo y comenzaron a apedrearlo, ya que no murió por la caída” (Eusebio, *HE* 2.23.16). Cf. *Recog. Clem.* 1.70, donde Simón el Mago (¿referencia disimulada a Pablo?) agita un tumulto contra Jacobo y lo echa por tierra de cabeza desde lo alto de unas escalinatas en el recinto del templo. Es posible que Schoeps (*Theologie und Geschichte*, pp. 381–456) tenga razón cuando retrotrae esto y mucho más en la literatura pseudoclementina a una obra ebionita denominada *Hechos de los apóstoles*, compuesta como vigorosa réplica a los Hechos canónicos (cf. p. 159, n. 7).

¹²⁸ Misná, *Sanedrín* 6.1–4.

era apedreado se encomendó a su abogado celestial con las palabras: “Señor Jesús, recibe mi espíritu”. Estas palabras tienen reminiscencias de la exclamación final de Jesús desde la cruz en la narración de la pasión según Lucas: “Padre, en tus manos encomiendo mi espíritu” (Lc. 23:46).¹²⁹ Hay una diferencia llamativa: mientras que Jesús entregó su espíritu a Dios, Esteban lo entregó a Jesús, evidencia elocuente del rápido surgimiento de una elevada cristología en la iglesia.¹³⁰

60 Todavía hubo otra de las palabras dichas desde la cruz por nuestro Señor de la que Esteban se hizo eco. Porque, de rodillas entre las piedras que volaban, hizo su última solicitud al tribunal celestial, ya no esta vez por su propia vindicación sino por misericordia para con sus verdugos. Antes de ser abatido finalmente hasta el silencio y la muerte, se le escuchó exclamar en alta voz: “Señor, no les tomes en cuenta este pecado” (siendo ese “Señor” una vez más, presumiblemente, el Señor Jesús).¹³¹

Hay una historia veterotestamentaria de otro mensajero de Dios que por su fidelidad fue apedreado hasta la muerte, no (como Esteban) fuera de la ciudad sino en el mismo atrio del templo, “entre el altar y el santuario”, como dijo nuestro Señor (Lc. 11:51). Se trata de Zacarías el hijo de Joiada, sacerdote y profeta. Pero cuando Zacarías estaba por exhalar su último aliento, oró diciendo “¡Que Yahveh vea y vengue!” (2 Cr. 24:22). Las muertes de estos mártires fueron semejantes; sus oraciones en el momento de la muerte fueron enteramente diferentes. Esteban había aprendido su lección en la escuela de aquel que, cuando se lo estaba clavando a la cruz, oró diciendo “Padre, perdónalos, porque no saben lo que hacen” (Lc. 23:34).¹³² Habiendo orado así, dice Lucas, Esteban “quedó dormido”, una descripción inesperadamente pacífica para una muerte tan brutal, pero que encaja perfectamente en el espíritu con el cual Esteban aceptó su martirio.

HECHOS 8

iii. El acuerdo de Saulo (8:1a)

¹²⁹ Plegaria del Sal. 31 (LXX 30):5, precedida del vocativo “Padre”.

¹³⁰ Para el surgimiento temprano de una alta cristología en la iglesia ver M. Hengel, *Between Jesus and Paul*, trad. ing., Londres, 1983, pp. 30–47.

¹³¹ “El mártir con sus palabras en el momento de morir implora al tribunal celestial pidiendo misericordia para con aquellos contra los cuales es vindicado” (C. F. D. Moule, *The Phenomenon of the New Testament*, SBT 2.1, p. 91). Hegesipo representa a Jacobo orando, mientras era apedreado, en los siguientes términos: “Te ruego, Señor Dios y Padre, perdónalos; porque no saben lo que hacen” (Eusebio, *HE* 2.23.16). Ver, además, p. 103, con la n. 35.

¹³² Para el problema textual que ofrecen estas palabras de Jesús ver comentarios sobre Lucas *ad. loc.*; cf. también J. R. Harris, *Side-lights on New Testament Research*, Londres, 1908, pp. 96–103; B. H. Streeter, *The Four Gospels*, Londres, ²1930, pp. 138s.

1a Saulo aprobaba plenamente su ejecución.

1a Es posible que Saulo, nativo de la ciudad ciliciana de Tarso, como veremos más adelante (9:11), haya asistido a la sinagoga en Jerusalén donde Esteban discutía con los defensores del antiguo orden (6:9). El también era excepcionalmente perspicaz, y comprendió tan claramente como Esteban la incompatibilidad fundamental entre el orden antiguo y el nuevo. La política contemporalizadora de su maestro Gamaliel¹ (5:34–39) no era para él; vio que ningún entendimiento era lógicamente posible y que, si el orden antiguo había de ser conservado, la nueva fe debía ser exterminada. Por lo tanto, expresó su acuerdo con la sentencia de muerte de Esteban tan públicamente como le fue posible mediante el recurso de cuidar las ropas de los verdugos,² acción que no olvidó rápidamente (cf. 22:20). Se ha sugerido, además, que actuó como *praeco* o pregonero, encargado de proclamar que el reo estaba a punto de ser ejecutado por la ofensa especificada.³

La negativa a llegar a un entendimiento entre el judaísmo y el cristianismo, que determinó su actitud entonces, continuó determinando su política posteriormente cuando, como predicador del evangelio y maestro de la iglesia, se dedicó a construir la obra que al principio se había empeñado en destruir.

2. FELIPE (8:1b–40)

A. PERSECUCIÓN Y DISPERSIÓN (8:1b–3)

1 b Ese día se desató una gran persecución⁴ en contra de la iglesia en Jerusalén, y todos fueron dispersados entre las regiones de Judea y Samaria, excepto los apóstoles.⁵

2 El cuerpo de Esteban fue levantado y sepultado por hombres piadosos, quienes

¹ Ver 22:3.

² Aun aquí hay un paralelo entre las narraciones de Esteban y Jacobo. En *Recog. Clem.* 1.70, Simón el Mago (probablemente una alusión indirecta a Pablo, persona detestable de los ebionitas) provoca un tumulto contra Jacobo, y lo arroja de cabeza desde lo alto de una escalera en los alrededores del templo. H.-J. Schoeps (*Theologie und Geschichte des Judenchristentums*, Tubinga, 1949, pp. 381–456) está probablemente en lo correcto al retrotraer esto y mucho más en la literatura seudoclementina hasta un *Hechos de los apóstoles* ebionita, compuesto como una obra rival de los Hechos canónicos; pero en ese caso es mucho más probable que el retrato ebionita de Jacobo se base en el Esteban lucano que a la inversa (ver p. 159, n. 7).

³ F. C. Conybeare, “The Stoning of St. Stephen”, *Exp.* 8, 6, 1913, pp. 468s. La afirmación de que Saulo “aprobaba” (ἤν συνευδοκῶν) la ejecución de Esteban no implica necesariamente que fuera miembro del Sanedrín; ver sobre 22:20, donde aparece nuevamente la expresión (p. 490).

⁴ Gr. διωγμός. El Texto Occidental añade “y tribulación” (καὶ θλίψις), el término que se emplea en 11:19.

⁵ El Texto Occidental añade “que permanecieron en Jerusalén” (lo que de todos modos está implícito).

hicieron gran lamentación por él.

3 *Pero Saulo procedió a asolar la iglesia; entraba en sus casas, una por una, arrastraba a los hombres y mujeres, y los entregaba para su encarcelamiento.*

1b–2 La ley prescribía la obligación de sepultar los cuerpos de las personas ejecutadas, pero no alentaba a lamentarse públicamente por ellos.⁶ Esteban, de cualquier modo, recibió el último tributo que se le debía de parte de hombres devotos⁷ que evidentemente desaprobaban su condenación y ejecución.

Su muerte, sin embargo, fue la señal para una campaña inmediata de represión contra la iglesia de Jerusalén. Si leemos este párrafo en su contexto más amplio, llegaremos a la conclusión de que los helenistas de la iglesia (el grupo del cual Esteban había sido un conductor) constituyeron el blanco principal de ataque y, en su mayoría, debieron salir de Jerusalén.⁸ Algunos, ciertamente, deben haber estado convencidos de que la ciudad se había echado encima una condena irrevocable por su rechazo del testimonio de Esteban; era sabio, por lo tanto, abandonarla.⁹ A partir de este momento, la iglesia de Jerusalén parece haber formado un cuerpo mayormente “hebreo”.¹⁰

Los doce apóstoles permanecieron en Jerusalén, en parte sin duda porque creyeron que era su deber quedarse en su puesto,¹¹ y, en parte, puede pensarse, porque la antipatía popular no se dirigía tanto contra ellos como contra los líderes de los helenistas dentro de la iglesia. La persecución y dispersión, de cualquier modo, dio lugar al comienzo del cumplimiento de la comisión del Señor resucitado a sus discípulos: “Ustedes serán mis testigos en Jerusalén, y en toda Judea y Samaría ...” (1:8). “Las iglesias de Dios en Cristo Jesús que están en Judea” (adoptando el lenguaje de Pablo en 1 Ts. 2:14)¹² debían su origen como comunidades separadas a aquella época de persecución.

3 El agente principal en la campaña de represión era Saulo de Tarso, quien ahora

⁶ Misná, *Sanedrín* 6.6.

⁷ Gr. *ευλαβεις*, utilizado regularmente en el NT para los judíos devotos (ver pp. 70–71, nn. 16, 23 [sobre 2:5]); aquí probablemente quiere significar judíos seguidores de Jesús.

⁸ Cf. 11:19s.

⁹ ver M. Hengel, *Acts and the History of Earliest Christianity*, trad. ing., Londres, 1979, pp. 74s. La mención de Mnasón en 21:16 (más de veinte años después) muestra que no todos los creyentes helenísticos abandonaron Jerusalén.

¹⁰ Esto es, hasta su dispersión c. 66 d.C., y aún más en el exilio después de esto. Luego de que el emperador Adriano volvió a fundar Jerusalén en el 135 d.C. como colonia romana con el nombre de Aelia Capitolina, la iglesia de Jerusalén fue una comunidad completamente gentil-cristiana, sin continuidad alguna con la iglesia judeocristiana de Jerusalén del siglo I.

¹¹ Lucas puede haber entendido que convenía teológicamente que permanecieran en Jerusalén, como los líderes del pueblo de Dios de los últimos tiempos; cf. G. W. H. Lampe, *St. Luke and the Church of Jerusalem*, Londres, 1969, p. 21.

¹² Ver acerca de 9:31 (p. 233)

imprimió mayor eficacia a la actitud hacia el nuevo movimiento que él ya había demostrado en el apedreamiento de Esteban. Provisto de la autorización necesaria de parte de los dirigentes sumo sacerdotales del Sanedrín,¹³ asoló¹⁴ a la iglesia, arrestando a sus miembros en sus propias casas y enviándolos a la cárcel. Fanático de las tradiciones ancestrales de su nación,¹⁵ comprendió que la nueva fe las amenazaba. Se imponía una acción drástica: esta gente, pensó, no eran meros entusiastas equivocados cuyo sincero aferramiento al error requería paciente instrucción; eran impostores conscientes, que proclamaban que Dios había levantado de la tumba para ser Señor y Mesías a un hombre cuya forma de muerte demostraba que sobre él pesaba la maldición divina.¹⁶

B. FELIPE EN SAMARIA (8:4–8)

- 4 *Entonces, aquellos que fueron dispersados anduvieron esparciendo las buenas noticias.*
- 5 *Felipe descendió a una¹⁷ ciudad de Samaria y comenzó a predicarles a Cristo.*
- 6 *La multitud prestó atención como un solo hombre a lo que Felipe les estaba diciendo mientras lo escuchaban y veían las señales que hacía.*
- 7 *Porque los espíritus inmundos, con gran ruido, salían de muchos que estaban poseídos,¹⁸ y muchas personas paralíticas y lisiadas eran curadas.*
- 8 *Hubo gran gozo en aquella ciudad.*

4 Así como el antiguo Israel tuvo su dispersión entre los gentiles, así debía ser dispersado el nuevo pueblo de Dios.¹⁹ Las palabras de un escritor apocalíptico de fines del siglo I d.C. se han tomado como paralelo de la narración de Lucas aquí: “Dispersaré a este pueblo [los judíos de Judea después del 70 d.C.] entre los gentiles, a fin de que les hagan bien a los gentiles” (2 Baruc 1.4).²⁰ En la presente ocasión, los creyentes dispersados

¹³ Cf. 9:1s.; 26:10.

¹⁴ Gr. ελυμναιετο, verbo que, de acuerdo con Lake-Cadbury (*ad loc.*), se refiere especialmente al despedazamiento de un cuerpo a manos de una bestia salvaje. Pablo mismo dice que “trató de destruir” la iglesia (Gá. 1:13) utilizando un término militar (πορθεω) que denota el asalto a una ciudad sitiada (cf. Hch. 9:21).

¹⁵ Cf. Gá. 1:14.

¹⁶ Cf. Gá. 3:13, y ver sobre 5:30 (p. 137 con n. 40).

¹⁷ Gr. εις πολιν της Σαμαρειας, como lo entiende C D E Ψ byz. P⁷⁴ A B 1175 pc tienen el artículo την antes de πολιν (*aleft* tiene la lectura aberrante εις την πολιν της Καισαρειας). Ver p. 197.

¹⁸ Lit., “muchos de aquellos que tenían espíritus inmundos salían ...”

¹⁹ Cf. los títulos epistolares en Stg. 1:1 (“A las doce tribus en la dispersión”) y 1 P. 1:1 (“A los exiliados de la dispersión”).

²⁰ Esta obra, el *Apocalipsis de Baruc* siríaco, pertenece al último cuarto del siglo I.

hicieron el bien mayor a la gente con la cual se vincularon, porque le contaron las buenas nuevas de la salvación llevada a cabo por Cristo. No sólo lo hicieron en Palestina, sino que algunos llevaron el mensaje mucho más lejos, de acuerdo con un pasaje posterior de Hechos que comienza con las mismas palabras que este (11:19–26).

5 Por ahora, sin embargo, se concentra el interés de la narración en Felipe, otro dirigente helenístico quien, como Esteban, era uno de los siete “limosneros” nombrados para administrar el reparto diario del fondo comunal. Expulsado de su trabajo en Jerusalén, Felipe fue hacia el norte, a Samaria, y allí predicó el evangelio.

Entre las poblaciones de Judea y Samaria había una antigua división, que se remontaba al aislamiento de Judá de las otras tribus de Israel en el período de la colonización (cf. Dt. 33:7). Esta división tuvo notable expresión en la ruptura de la monarquía hebrea después de la muerte de Salomón (c. 930 a.C.). A pesar de los intentos de efectuar una reconciliación en tiempos posexílicos,²¹ la división se acentuó cuando se les negó a los samaritanos una participación en la reconstrucción del templo de Jerusalén y ellos erigieron un templo rival en su propio monte sagrado, Gerizim.²² El gobernante hasmoneo Juan Hircano I (134–104 a.C.) destruyó el templo de Gerizim cuando conquistó Samaria y la añadió a su propio dominio.²³ Con la conquista romana de Palestina en el 63 a.C., se liberó a los samaritanos del dominio judío, pero el Nuevo Testamento y los escritos de Josefo ofrecen amplio testimonio de las relaciones poco amistosas que persistieron entre ambos grupos.

Por lo tanto, fue una iniciativa osada de parte de Felipe predicar el evangelio a los samaritanos. Estos, sin embargo, compartían con los judíos la esperanza de un salvador venidero a quien veían como el profeta semejante a Moisés de Deuteronomio 18:15–19;²⁴ en una época posterior, si no en esta etapa, lo describían como el *Taheb* o “restaurador”.²⁵ Felipe podía construir sobre esta esperanza cuando “comenzó a predicarles a Cristo”: los seguidores de Jesús en Jerusalén, tanto “hebreos” como “helenistas”, ya lo habían identificado como el profeta prometido, semejante a Moisés.

Es dudoso cuál de las ciudades de Samaria evangelizó Felipe. Herodes el Grande había fundado nuevamente la antigua ciudad llamada Samaria y la llamó Sebaste en honor del emperador romano;²⁶ sin embargo, era una ciudad helenística, y la impresión

²¹ Y hasta en tiempos preexílicos, bajo Ezequías (2 Cr. 30:1–11) y Josías (2 R. 23:21–23).

²² Josefo, *Ant.* 11.310, 322–324, 346.

²³ Josefo, *Ant.* 13.256. Incluso después de la destrucción de su templo, los samaritanos continuaron adorando sobre el monte Gerizim (como por cierto todavía lo hacen); cf. Jn. 4:20, donde la mujer de Sicar le dice a nuestro Señor: “nuestros padres adoraron en este monte.”

²⁴ Ver sobre 3:22s.; 7:37.

²⁵ ver J. Macdonald, *The Theology of the Samaritans*, Londres, 1964, pp. 362–371. Probablemente la mujer de Sicar se refería al *Taheb* (cualquiera haya sido el nombre que le dio) en Jn. 4:25: “Cuando él venga, nos declarará todas las cosas”.

²⁶ El gr. Σεβαστος (cf. 25:21) se utilizaba como equivalente del lat. *Augustus*.

que da nuestra narración es que las personas a las que Felipe les predicó eran samaritanos genuinos. Otra sugerencia es que se trataba de Gitta, la cual (de acuerdo con Justino Mártir) era la ciudad natal de Simón el mago.²⁷ Más probablemente, se espera que entendamos un lugar en la vecindad de Siquem. De acuerdo con el Cuarto Evangelio, tanto Juan el Bautista como Jesús habían estado activos durante un tiempo en esta zona (Jn. 3:23, 4:4–42); su actividad puede haber proporcionado un fundamento sobre el cual edificó Felipe.²⁸

6–8 Cualquiera haya sido la ciudad, el ministerio de Felipe se caracterizó por obras de exorcismo y sanidad tan notables que muchas personas creyeron su mensaje y se llenaron de regocijo. Como es habitual en el registro de Hechos, los beneficiarios de las obras de sanidad eran paralíticos y lisiados. Como en el ministerio de Jesús y de sus apóstoles, en el ministerio de Felipe estas obras de misericordia y poder eran “señales” visibles que confirmaban el mensaje que proclamaba.

C. SIMÓN EL MAGO CREE Y ES BAUTIZADO (8:9–13)

- 9 *Ahora bien, en ese tiempo había en la ciudad un hombre llamado Simón, que practicaba la magia y provocaba asombro en la nación samaritana con su pretensión de ser alguien grande.*
- 10 *Todos le prestaban atención, grandes y pequeños: “Este hombre —decían— es el poder del Dios que se llama grande.”*
- 11 *Le prestaban tanta mayor atención porque los había asombrado durante largo tiempo con sus artes mágicas.*
- 12 *Pero cuando creyeron a Felipe, que predicaba las buenas nuevas del reino de Dios y el nombre de Jesucristo, se bautizaron, tanto hombres como mujeres.*
- 13 *Incluso Simón mismo creyó y fue bautizado, y adhirió a Felipe, y al ver las señales y grandes obras de poder que se realizaban, estaba asombrado.*

9–11 Simón el mago desempeña un papel extraordinario en la literatura cristiana primitiva. La palabra “mago” originalmente denotaba un miembro de la tribu sacerdotal

²⁷ Justino, *Primera Apología* 26.2 (Gitta se identifica comúnmente con la moderna Jett, cerca de diecisiete kilómetros al sudeste de Cesarea). El mismo Justino era oriundo de Samaria: había nacido c. 100 d.C. en Flavia Neápolis (la moderna Nablús, a unos de dos kilómetros al oeste de la antigua Siquem), ciudad que Vespasiano fundó como colonia en el 72 d.C.

²⁸ Cf. J. A. T. Robinson, “The ‘Others’ of John 4.38”, *Twelve New Testament Studies*, SBT 34, Londres, 1962, pp. 61–66, donde se sostiene que los “otros” que trabajaron allí fueron Juan el Bautista y sus compañeros, en cuyas “labores” ahora entraban los discípulos de Jesús. Esto constituye en parte una respuesta a O. Cullmann, “Samaria and the Origins of the Christian Mission”, trad. ing., *The Early Church*, Londres, 1956, pp. 183–192, donde se sostiene que los “otros” eran Felipe y sus ayudantes, en cuyas labores entraron subsecuentemente los apóstoles Pedro y Juan (cf. vv. 14–17 más adelante). Acerca de la misión samaritana de Felipe ver también C. H. H. Scobie, “The Origins and Development of Samaritan Christianity”, *NTS* 19, 1972–1973, pp. 390–414; R. J. Coggins, “The Samaritans and Acts”, *NTS* 28, 1981–1982, pp. 423–434; M. Hengel, *Between Jesus and Paul*, trad. ing., Londres, 1983, pp. 121–126.

de los medos,²⁹ pero llegó a utilizarse en sentido amplio para un practicante de diversas clases de brujería y hasta charlatanería, como Elimas, el brujo de Pafos en Chipre, a quien encontramos más tarde en la narración de Hechos (13:6–11). Los “magos” o “sabios” de oriente (Mt. 2:1), quienes vieron surgir la estrella del recién nacido rey de los judíos, eran astrólogos evidentemente. A este Simón se lo presenta en los escritos posapostólicos como el padre de todas las herejías gnósticas.³⁰ Justino Mártir nos relata la forma en que logró un séquito de devotos no sólo en Samaria, sino también en Roma, adonde se dirigió en tiempos de Claudio.³¹ En el apócrifo *Hechos de Pedro* (4–32) se dice que en Roma Simón el mago corrompió a los cristianos con su falsa doctrina e indispuso a las autoridades contra ellos, pero fue vencido al fin en una competencia de magia con Pedro. Pero, en los *Reconocimientos* y en las *Homilias pseudoclementinas* la leyenda de Simón se detalla más curiosamente; en ellos no sólo aparece como el adversario incansable de Pedro sino que parece servir, al menos hasta cierto punto, como un camuflaje de Pablo, y refleja así sentimientos antipaulinos entre algunos de los ebionitas y grupos judeocristianos similares.³² Algunos eruditos han pensado que el heresiarca Simón, fundador de la secta gnóstica de los simonianos,³³ sería originalmente una persona diferente del Simón de Hechos, pero que se los confundió en la tradición ulterior.³⁴ Es más probable que haya una misma persona: Lucas sabe más acerca de Simón de lo que registra; en este relato sólo menciona lo que juzga apropiado para su propósito.

De cualquier modo, el Simón samaritano impresionó poderosamente a sus coterráneos por el ejercicio de sus poderes mágicos, tanto que aceptaban su propia

²⁹ ver J. H. Moulton, *Early Zoroastrianism*, Londres, 1913, pp. 182–253.

³⁰ Ireneo (*Contra las herejías* 1.16) declara que Simón fue el originador del gnosticismo —del “conocimiento falsamente así llamado” (της ψευδωνυμου γνωσεως), dice, citando 1 Ti. 6:20—, y que la secta de los simonianos derivaba de él. También nos dice que Simón tenía como consorte a una mujer llamada Helena, a quien había redimido de la esclavitud en Tiro, y de la que declaraba que era la actual encarnación de Ενωτα (el pensamiento o concepción de la mente divina), de la que habían procedido los poderes angelicales y el universo material. Hipólito (*Refutación de todas las herejías* 6.2–15) ofrece un relato más amplio del presunto sistema de Simón, basado en una obra gnóstica titulada *La gran revelación* (η μεγάλη αποφασις), y relata que Simón se dejó enterrar vivo en Roma, prometiendo levantarse al tercer día, pero que la promesa no se cumplió.

³¹ En Roma, de acuerdo con Justino (*Primera Apología* 26.2), Simón recibió homenaje con una estatua dedicada “A Simón el dios santo”; pero ya sea Justino o los simonianos mismos pueden haber sido inducidos al error por una inscripción que comenzaba SEMONI SANCO DEO, “Al dios Semo Sancus”, en honor de una antigua divinidad sabina que salvaguardaba los juramentos (cf. *CIL* 6.567), a la que leyeron equivocadamente como SIMONI SANCTO DEO. Tertuliano (*Apología* 13.9) también relaciona la estatua y la inscripción con Simón el mago.

³² Cf. F. J. Foakes-Jackson, *Peter: Prince of Apostle*, Londres, 1927, pp. 165–182; H.-J. Schoeps, *Theologie und Geschichte des Judentums*, pp. 127–135; “Simon Magus in der Haggada?”, *Aus frühchristlicher Zeit*, Tubinga, 1950, pp. 239–254.

³³ Para la mitad del siglo III sólo había sobrevivido un puñado de simonianos (Orígenes, *Contra Celso* 1.57).

³⁴ Cf. G. Salmon, “Simon Magus”, *DCB* 4, Londres, 1887, pp. 681–688; también *ODCC*, s.v. “Simon Magus”.

apreciación de sí mismo y lo consideraban como el gran visir del Dios supremo, vehículo tanto del poder como de la revelación divinos.³⁵

12–13 Pero a Simón el mago mismo le impresionaron las acciones y palabras de Felipe. Como los magos de Egipto en presencia de Moisés, Simón reconoció que el mensajero del Dios verdadero tenía acceso a una fuente de poder que sobrepasaba la suya propia. La proclamación anunciada por tal enviado debía ser aceptada con todo respeto, y Simón “creyó”. La naturaleza de su acción de creer es algo que debe permanecer incierto. Sin duda era sincera hasta donde llegaba, pero era superficial e inadecuada. El mismo Jesús, se nos dice en Juan 2:23s., le atribuía poco valor a la fe que descansa sólo en milagros. Sin embargo, cuando fueron bautizados otros que creyeron el anuncio de Felipe de las “buenas nuevas del reino de Dios y el nombre de Jesucristo”,³⁶ Simón acudió a recibir el bautismo también, y se quedó con los que acompañaban a Felipe. No parece haberse cuestionado si era apropiado bautizar a los samaritanos; aun cuando estuviesen excluidos de la esfera de acción de la misión original de los Doce, eran indudablemente “ovejas perdidas de la casa de Israel” (Mt. 10:5s.). Es posible que la adhesión de Simón y sus seguidores a Felipe y sus conversos haya aportado una tonalidad extraña al cristianismo samaritano, pero no estaba destinada a durar mucho.

D. PEDRO Y JUAN VISITAN SAMARIA (8:14–17)

14 Cuando los apóstoles en Jerusalén oyeron que Samaria había recibido la palabra de Dios, les enviaron a Pedro y a Juan.

15 Cuando descendieron Pedro y Juan, oraron por los convertidos, pidiendo que recibieran el Espíritu Santo.

16 Hasta entonces no había descendido sobre ninguno de ellos; sólo habían sido bautizados en el nombre del Señor Jesús.

17 Entonces Pedro y Juan pusieron sus manos sobre ellos, y recibieron el Espíritu Santo.

³⁵ Se han aducido muchos paralelos reales o imaginarios del “poder de Dios que se llama grande” (η δυναμις του θεου η καλουμενη μεγαλη). Particularmente oportuna es la inscripción lidia que cita W. M. Ramsay (*BRD*, p. 117; cf. *NEWDOCS* 3, 1978, 7): εις θεος εν ουρανιος Μην ουρανιος μεγαλη δυναμις του αθανατου θεου (“un Dios en el cielo, el celestial *Men*, gran poder del Dios inmortal”). Una compañera femenina de esta aclamación es la que provee una inscripción samaritana en honor de *Kore* (cf. D. Flusser, “The Great Goddess of Samaria”, *IEJ* 25, 1975, pp. 13–20, pl. 2; *New Docs.* 1, 1976, 68): εις θεος ο παντων δεσποτης μεγαλη Κορη η ανεικητος (“un Dios, gobernador de todos, gran *Kore* [Doncella] la no conquistada”). Acerca de Simón el Mago ver también R. P. Casey, “Simón Magus”, *Beginnings* I.5, pp. 151–163; A. Ehrhardt, *The Framework of the New Testament Stories*, Manchester, 1964, pp. 161–164; M. Smith, “The Account of Simón Magus in Acts 8”, *H. A. Wolfson Jubilee Volume*, II, Jerusalén, 1965, pp. 735–749; K. Beyschlag, “Zur Simon-Magus-Frage”, *ZTK* 68, 1971, pp. 395–426; *Simon Magus und die christliche Gnosis*, WUNT 16, Tübinga, 1974; J. W. Drane, “Simon the Samaritan and the Lucan Concept of Salvation History”, *EQ* 47, 1975, pp. 131–137; C. K. Barrett, “Light on the Holy Spirit from Simon Magus (Acts 8, 4–25)”, *Les Actes des Apôtres: Traditions, Rédaction, Théologie*, J. Kremer, ed., BETL 48, Lovaina, 1979, pp. 281–295.

³⁶ Cf. 1:3 (exposición y notas en pp. 44–47).

14 Llegaron a Jerusalén las noticias de la empresa evangelizadora de Felipe en Samaria, y los apóstoles enviaron a dos de los integrantes del grupo a inspeccionar dicha obra. En los primeros años de la misión cristiana, los apóstoles parecen haber considerado su deber ejercer una supervisión general sobre el progreso del evangelio dondequiera que fuese llevado (cf. 11:22). Pedro y Juan, los dos dirigentes del apostolado, llevaron a cabo esta misión. Esta es la última ocasión en la que Juan desempeña un papel por nombre en la narración de Hechos; aquí, como antes, el suyo es un papel silencioso al lado del de Pedro. Juan, con su hermano Jacobo, había sugerido una vez que se hiciera caer fuego del cielo sobre una comunidad samaritana por su conducta poco hospitalaria hacia su Maestro (Lc. 9:52–55). Ahora se dirigía a Samaria con una actitud diferente en compañía de Pedro. La comisión ilimitada en cuanto a ser testigos que les había dado el Cristo resucitado, comisión en la cual Samaria fue una de las zonas mencionadas explícitamente (Hch. 1:8), había anulado el mandato anterior de que los apóstoles no entraran en ninguna ciudad de los samaritanos (Mt. 10:5).

Felipe desaparece ahora de la escena samaritana. Se ha sostenido que el relato de la visita de Pedro y Juan se ofreció originalmente como alternativa al relato de la misión de Felipe,³⁷ pero esta misión se presupone como trasfondo de los eventos de la visita de Pedro y Juan.

15–17 La consecuencia de la llegada de los apóstoles ha sido objeto de mucho debate teológico. A diferencia de los convertidos en Jerusalén el día de Pentecostés, los conversos samaritanos, aunque Felipe los bautizó “en el nombre del Señor Jesús”,³⁸ no recibieron al mismo tiempo el don del Espíritu Santo. Pero cuando Pedro y Juan llegaron a la ciudad, oraron por los conversos, pidiendo a Dios que les diera el Espíritu Santo, y luego, cuando les impusieron las manos, el Espíritu Santo vino sobre ellos. Es perfectamente claro que se quiere dar a entender que manifestaciones externas, tales como las que habían señalado el descenso del Espíritu sobre los primeros discípulos en Pentecostés, marcaron esta nueva recepción.³⁹

Muchos comentaristas antiguos y modernos han deducido que lo que Pedro y Juan hicieron fue llevar a cabo el rito de la confirmación; algunos han pensado, además, que

³⁷ J. Behm, *Die Handauflegung im Urchristentum*, Leipzig, 1911, pp. 24–36, entrevé dos fuentes en Hch. 8:1–25, en la primera de las cuales Felipe evangeliza a los samaritanos, y en la segunda lo hacen Pedro y Juan; el v. 14 es el nexo editorial entre ambas.

³⁸ Esta expresión (εἰς τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου Ἰησοῦ), repetida en 19:5, difiere de algún modo de ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ en 2:38; 10:48 (ver p. 88 con n. 98). La frase εἰς τὸ ὄνομα es común en contextos comerciales, donde se transfiere o se paga alguna propiedad “en nombre” de alguien. Así, la persona bautizada “en el nombre del Señor Jesús” da testimonio público de haber pasado a pertenecer a Jesús, ahora reconocido como Señor. La fórmula trinitaria εἰς τὸ ὄνομα de Mt. 28:19 (cf. *Didajé* 7.1) era apropiada para “discípulos de todas las naciones”, que se volvían del paganismo para servir al Dios viviente, mientras que los judíos y los samaritanos, que ya adoraban al único Dios verdadero, sólo necesitaban confesar a Jesús como Señor (cf. G. F. Mooré, *Judaism*, I, Cambridge, Mass., 1927, pp. 188s.).

³⁹ Cf. N. B. Stonehouse, “The Gift of the Holy Spirit”, *WTJ* 13, 1950–1951, pp. 10s.: “Debe reconocerse lo realmente apropiado, en una obra que se ocupa mayormente del curso externo de la historia cristiana primitiva, de centrar la atención sobre el extraordinario poder milagroso del Espíritu en la realización del plan divino para el pueblo de Dios.”

sólo un apóstol o alguien en la línea de sucesión del ministerio apostólico (p. ej., en las órdenes episcopales) puede administrar la confirmación. Pero tratar de extraer este significado de esta narración es forzar el sentido del relato. Si hacía falta la confirmación de un apóstol para la recepción del Espíritu,⁴⁰ se esperaría que el tema se expresase de manera más explícita en uno o más de los pasajes pertinentes del Nuevo Testamento. Pero no hay señales de tal cosa, ni siquiera en pasajes donde ciertamente debería encontrarse esta idea si tuviera alguna base. No lo sugiere Pablo cuando habla en 2 Corintios 1:21s. sobre los cristianos que son ungidos y sellados, y que reciben el Espíritu en sus corazones como señal de garantía; no incluye el poder de impartir de este modo el Espíritu entre los dones espirituales enumerados en 1 Corintios 12:4–11, y cuando agradece a Dios porque no bautizó más que un puñado de sus convertidos en Corinto (1 Co. 1:14–16) toda la fuerza de su argumento desaparecería si tenemos que suponer que, aun así, los confirmó a todos. En otros lugares de Hechos, tampoco hay indicaciones de que se impusieran las manos apostólicas a los convertidos antes de que recibieran el Espíritu. Nada se dice de haberse hecho esto con los creyentes que tuvieron la experiencia de Pentecostés de Jerusalén (2:38–42) ni, más tarde, con la familia de Cornelio en Cesarea (10:44–48). El único paralelo cercano a esta ocasión es el caso excepcional de los discípulos efesios de 19:1–7. En general, parece aceptarse en todo el Nuevo Testamento que los que creen y son bautizados tienen también el Espíritu de Dios.

En este caso presente, es posible que se hiciera necesaria alguna evidencia especial para asegurar a los samaritanos, tan acostumbrados a que los de Jerusalén los despreciara como extranjeros, que estaban plenamente incorporados a la nueva comunidad del pueblo de Dios. Para ellos, una cosa era que un evangelista independiente como Felipe los bautizase, pero, sólo cuando los líderes de la iglesia de Jerusalén los reconocieron y recibieron, experimentaron las señales que confirmaban y atestiguaban que eran miembros de la sociedad regida por el Espíritu. “La imposición de manos es, entonces — en palabras de G. W. H. Lampe— primariamente una señal de comunión y solidaridad; sólo secundariamente constituye un símbolo efectivo del don del Espíritu; se convierte en dicho símbolo solamente en virtud de ser una señal de incorporación en la iglesia del Espíritu.”⁴¹

Lucas presenta la misión samaritana como el primer avance importante en la misión cristiana. El registro de un “Pentecostés” samaritano significa que se había establecido un nuevo núcleo de la comunidad en expansión, de tal modo que el evangelio ahora podía “irradiarse a partir de este nuevo centro de la misión del Espíritu”.⁴² Más aún: “El nuevo Israel de la iglesia de Jesucristo había logrado reunir a todo el reino de David bajo el poder del cetro de su Hijo, algo que los judíos habían tratado de alcanzar, con mucho

⁴⁰ Ver para este punto de vista A. J. Mason, *The Relation of Confirmation to Baptism*, Londres, 1891; G. Dix, *Confirmation or the Laying On of Hands?*, Londres, 1936; *The Theology of Confirmation in Relation to Baptism*, Londres, 1946; N. Adler, *Taufe und Handauflegung*, Münster, 1951; y, para una crítica magistral de este punto, G. W. H. Lampe, *The Seal of the Spirit*, Londres, 1951.

⁴¹ Lampe, *The Seal of the Spirit*, p. 70.

⁴² *Ibid.*, p. 72.

menos éxito, por la fuerza de las armas durante los últimos quinientos años.”⁴³

E. PEDRO Y SIMÓN EL MAGO (8:18–24)

- 18 *Cuando Simón vio que se daba el Espíritu⁴⁴ mediante la imposición de manos de los apóstoles, les ofreció dinero.*
- 19 *“Denme también esta autoridad —dijo— de tal modo que cualquiera sobre quien yo imponga mis manos pueda recibir el Espíritu Santo.”*
- 20 *Pero Pedro le dijo: “Que la perdición te lleve a ti y a tu dinero juntos, por pensar que el don de Dios puede obtenerse con dinero.*
- 21 *Tú no tienes ninguna parte ni porción en este asunto, porque tu corazón no es justo delante de Dios.*
- 22 *Así que, arrepíentete de esta maldad tuya, y ora al Señor para que el pensamiento de tu corazón te sea perdonado.*
- 23 *Veo que todavía estás lleno de hiel y ajenjo, y que llevas todavía las cadenas de la injusticia.”*
- 24 *Simón respondió: “Te ruego que ores al Señor por mí, de tal modo que no me sobrevenga ninguna de las cosas que dijiste.”⁴⁵*

18–19 Sea que las señales externas que acompañaron la recepción del Espíritu en esta ocasión hayan sido idénticas a las señales pentecostales o no, de cualquier modo fueron tan impresionantes que Simón el mago codició el poder de reproducirlas a voluntad. Ahora sentía que estaba llegando al meollo de estos misterios; los fenómenos recientes estaban obviamente asociados con la imposición de manos. Si sólo pudieran asociarse con la imposición de *sus* manos, ¡qué demostración de autoridad y prestigio podría ostentar! Así que, considerando que Pedro y Juan estaban extraordinariamente dotados de poderes mágicos de tipo religioso, ofreció pagarles para compartir su poder secreto. Esta acción de Simón ha aportado a nuestro vocabulario religioso el término “simonía”.

20–23 Simón no estaba preparado para recibir las duras palabras que provocó su ingenuo pedido. En una ocasión anterior, Pedro y Juan no pudieron dar ni plata ni oro (3:6); ahora se negaban a aceptarlos, y estaban escandalizados por el hecho de que les hubieran sido ofrecidos. La idea de Simón, de que el don gratuito de Dios podía comprarse y venderse, demostraba que no apreciaba en absoluto el carácter interno del evangelio o de la operación del Espíritu. “Que la perdición se lleve tu dinero, así como te

⁴³ A. Ehrhardt, *The Acts of the Apostles*, Manchester, 1969, p. 47.

⁴⁴ En lugar de “Espíritu” (πνεῦμα), la lectura de *alef* B cop^{sa}, la expresión ampliada “el Espíritu Santo” (το πνεῦμα το ἅγιον), aparece en P^{45.74} A C D E Ψ byz lat syr cop^{bo}.

⁴⁵ El Texto Occidental añade (de forma poco elegante, al final de la oración): “que no dejó de llorar copiosamente”.

llevará a ti a menos que te arrepientas y busques el perdón por tu malvado pensamiento”, dijo Pedro. Simón había creído el mensaje de Felipe y había sido bautizado, pero todavía manifestaba señales de su antigua naturaleza no regenerada. La venenosa raíz del supersticioso egocentrismo no había sido erradicada de su corazón; su alma todavía estaba firmemente retenida por las “cadenas de la injusticia”.⁴⁶ Era dudoso, a los ojos de Pedro, que Simón hubiera experimentado la gracia de Dios en algún sentido real. Simón interpretaba todo lo que veía y oía en términos de sus propias normas, pero el evangelio pertenecía a una dimensión completamente nueva, a la cual él permanecía extraño. En este reino, claramente, no tenía “ninguna parte ni porción”.

El relato de Lucas de este enfrentamiento entre Pedro y Simón provee el arquetipo para relatos de enfrentamientos posteriores entre ambos. Felipe puede haberse contentado con la adhesión de Simón al grupo de sus convertidos, pero las exigencias más estrictas de la ortodoxia apostólica no encontrarían lugar para Simón y sus seguidores en la comunidad de los creyentes. Aquellos que se preocupan por especular sobre lo que “podría haberse dado” en la historia pueden dedicarse a considerar cuál habría sido el resultado si Simón y sus seguidores se hubieran incorporado en la iglesia en esta etapa temprana, y decidir si habría sido algo bueno o malo para el progreso del cristianismo.⁴⁷ Arnold Ehrhardt sentía que “la iglesia perdió un hombre aquí, que podría haber sido salvado; san Pedro pisoteó la plantación nueva iniciada por san Felipe”.⁴⁸ Otros han de juzgar la situación de modo diferente.⁴⁹

24 Simón fue presa del terror. El que hubiera incurrido en el desagrado de los hombres que aparentemente tenían tanto poder a su disposición era un pensamiento terrible; el Texto Occidental que nos dice que lloró todo el tiempo que Pedro siguió hablando puede ajustarse a los hechos, si Simón era el tipo de médium emocionalmente inestable que no es enteramente desconocido en nuestro tiempo, aunque este cuadro no concuerda tan bien con el Simón el mago de la tradición ulterior. Pedro le había dicho que orara pidiendo perdón, pero para el modo de pensar de Simón las oraciones de hombres poseedores del poder demostrado por Pedro y Juan prevalecerían más que las suyas, así que les suplicó que orasen ellos por él. Arnold Ehrhardt alaba a Simón por la

⁴⁶ Por otra parte, Pedro puede querer decir que Simón se dirige hacia un amargo final: “Veo que estás destinado a gustar el fruto amargo y a llevar los grillos del pecado”. La construcción (el verbo “estar” seguido por εἰς) denota destino en los papiros, y así se ha utilizado en el v. 20 (lit., “que tu plata sea para tu perdición”, εἰς εἰς ἀπωλείαν). El lenguaje de Pedro tiene sabor del AT; cf. Dt. 29:18 (del que se hace eco He. 12:15) e Is. 58:6, notando especialmente ἐν χολῇ καὶ πικρίᾳ en la LXX del primer texto ψυνδεδεσμένον ἀδικίας en la LXX del segundo.

⁴⁷ Si Simón hubiera continuado dentro de la iglesia, sería más plausible el diagnóstico de M. D. Goulder sobre el gnosticismo samaritano como una de “las dos raíces del mito cristiano”; *The Myth of God Incarnate*, J. Hick, ed., Londres, 1977, pp. 64–86.

⁴⁸ A. Ehrhardt, *The Acts of the Apostles*, p. 47.

⁴⁹ El mismo Lucas, con toda su simpatía por la misión helenística de Felipe, parece aprobar la dura reprimenda que dirige Pedro a Simón. A sus ojos, Simón personifica el concepto helenístico del θεῖος ἀνὴρ, el hombre poseído o iluminado divinamente —la única persona así en Hch. 8— “y Lucas no lo aprueba” (C. K. Barrett, “Theologia Crucis—in Acts”, *Theologia Crucis—Signum Crucis, Festschrift für E. Dinkler*, Tubinga, 1979, p. 80). Ver p. 248 n. 33.

“inesperada humildad expresada en su hermosa respuesta” a la acusación de Pedro; admite, por cierto, “la impresión de que Simón queda mucho mejor parado de este encuentro con los apóstoles, que el tempestuoso san Pedro, que no le ofrece ninguna palabra de consuelo”.⁵⁰

La literatura canónica despidió a Simón con este ruego en sus labios de que por la intercesión de los apóstoles pueda escapar del juicio pronunciado sobre su corazón torcido.⁵¹ Relatos ulteriores sobre su actividad causan la impresión de que, o no intercedieron por él o su intercesión no fue eficaz. Aun así, Simón y sus seguidores siguieron siendo conocidos como cristianos, como lo admite Justino Mártir:⁵² un tributo, quizás, a lo que Simón aprendió durante el breve tiempo que pasó en compañía de Felipe.

F. LOS APÓSTOLES VUELVEN A JERUSALÉN (8:25)

25 Entonces, cuando hubieron dado su testimonio y hablado la palabra del Señor, volvieron a Jerusalén, y mientras volvían predicaban el evangelio en muchas aldeas de los samaritanos.

25 Lucas da fin a su relato de la visita apostólica con un “resumen generalizador” antes de retomar la historia de Felipe. Después de lo que Pedro y Juan habían visto de la obra de Dios en el campo misionero temporario de Felipe, no dudaron en evangelizar a otras comunidades samaritanas mientras seguían el camino del sur hacia Jerusalén.

G. FELIPE Y EL ETÍOPE (8:26–40)

26 Luego el ángel del Señor le habló a Felipe. “Levántate —le dijo—, y vete hacia el sur”⁵³ por el camino que baja de Jerusalén a Gaza.” (Este es un camino desierto.)

27 Así que se levantó y se puso en camino. Allí se encontró con un hombre de Etiopía, un poderoso oficial de Candace, reina de los etíopes, un funcionario que estaba a cargo de todo su tesoro. Había ido a Jerusalén a adorar,

28 y durante su viaje de regreso estaba sentado en su carruaje, leyendo al profeta Isaías.

29 El Espíritu le dijo a Felipe: “Acércate a este carruaje y únete a él.”

⁵⁰ A. Ehrhardt, *The Acts of the Apostles*, p. 46.

⁵¹ “Tu corazón no es recto (ευθεια)”, le dice Pedro en el v. 21 (de modo similar, el Sal. 77 [TM 78]:37, LXX).

⁵² Justino, *Primera Apología* 26.6

⁵³ Gr. κατά μεσημβριαν. En la LXX μεσημβριαν regularmente significa “mediodía” (cf. περι μεσημβριαν, 22:6 más adelante), excepto en Dn. 8:4, 9 donde significa “sur” (Teodoción traduce βοτος). Pero aquí “hacia el sur” es el sentido más natural (pero ver W. C. van Unnik, “Der Befehl an Philippus”, *ZNW* 47, 1956, pp. 181–191).

30 *Así que Felipe corrió hacia el etíope y oyó que leía a Isaías el profeta.*

“¿Entiendes lo que estás leyendo?”, preguntó.

31 *“¿Cómo podría —dijo el hombre— a menos que alguien me guíe?” E invitó a Felipe a subir y a sentarse con él.*

32 *El pasaje de la escritura que leía era este:*

*“Como oveja fue llevado al sacrificio,
y como cordero mudo delante de su trasquilador,
así no abre su boca.*

33 *Como fue humillado, sus derechos le fueron quitados;
en cuanto a su descendencia, ¿quién la declarará?
porque su vida es quitada de la tierra.”*

34 *Entonces habló el funcionario. “Dime, por favor —le dijo a Felipe—: ¿Quién es esta persona acerca de la cual dice esto el profeta? ¿El mismo o algún otro?”*

35 *Entonces Felipe comenzó a hablar; empezando por esta escritura le contó las buenas noticias acerca de Jesús.*

36 *Mientras iban de camino, llegaron a donde había algo de agua. “Mira —dijo el funcionario—, aquí hay agua.”⁵⁴ ¿Qué me impide ser bautizado?”⁵⁵*

37 *Dio órdenes para que se detuviera el carruaje, y ambos, Felipe y el funcionario, bajaron al agua, y Felipe lo bautizó.*

38 *Cuando salieron del agua, el Espíritu del Señor arrebató a Felipe,⁵⁶ y el funcionario no lo volvió a ver; porque continuó gozoso su camino.*

39 *En cuanto a Felipe, apareció en Azoto.⁵⁷ Entonces, pasando de ciudad en ciudad, predicó el evangelio en todas ellas hasta que llegó a Cesarea.*

⁵⁴ P⁴⁵ omite ἰδοὺ ὕδωρ.

⁵⁵ Aquí el Texto Occidental añade: “Y él le dijo: ‘Si crees de todo corazón, puedes.’ El dijo como respuesta, ‘Creo que Jesucristo es el Hijo de Dios.’” Aunque esta adición no se encuentra en el Texto Bizantino, Erasmo la incorporó en sus ediciones impresas; creía que había sido omitida por descuido de los copistas. En VRV² aparece como el v. 37, pero se la omite, correctamente, del texto de *The Greek New Testament according to the Majority Text*, Z. C. Hodges y A. L. Farstad, eds., Nashville, 1982, donde se menciona en el aparato que se incluyó en el Texto Recibido. VP también la omite.

⁵⁶ El Texto Occidental dice: “El Espíritu del Señor cayó sobre el eunuco, y el ángel del Señor arrebató a Felipe.”

⁵⁷ Gr. εὐρεθῆ ἐν Ἀζωτον. Con este uso del pasivo de εὐρισκω cf. el francés *se trouver*.

26 Ahora se retoma la historia de Felipe. Esta parte se cuenta en un estilo que, en algunos aspectos, tiene reminiscencias de las narraciones veterotestamentarias de Elías.⁵⁸

Mientras que aquí, como en 5:19, la frase griega traducida “el ángel del Señor” es la que se utiliza en la LXX para el mensajero sobrenatural que manifestaba la presencia divina a los seres humanos,⁵⁹ la afirmación de Lucas de que “el ángel del Señor le habló a Felipe: ‘Levántate ...’” es probablemente un modo vívido de expresar la dirección divina de Felipe. En la narración que sigue resulta difícil distinguir realmente entre “el ángel del Señor” y “el Espíritu del Señor”, aunque el Texto Occidental introduce una distinción en el v. 39.

Sea como fuere, Felipe recibió una orden divina de dirigirse al sur por el camino de Jerusalén a Gaza, probablemente el camino que pasaba por Bet-govrin, la Betogabris de Ptolomeo (fundada nuevamente por Septimio Severo como Eleuterópolis). La palabra “desierto” puede referirse a Gaza o al camino. El rey hasmoneo Alejandro Janneo destruyó en el 96 a.C. la ciudad más antigua de Gaza; Gabinio construyó una nueva ciudad más cerca del Mediterráneo en el 57 a.C., “permaneciendo desierta” la ciudad antigua, como dice Estrabón.⁶⁰ Por otro lado, era importante que Felipe supiera qué camino tomar; si hubiera tomado otro camino, no se habría encontrado con el etíope. Gaza figura en el Antiguo Testamento como una de las cinco ciudades de los filisteos.

27–28 Por el camino desierto a Gaza, Felipe se encontró con un carruaje cubierto que iba hacia el sur; en él estaba sentado el tesorero del reino de Etiopía (Nubia), que había hecho una peregrinación a Jerusalén y ahora regresaba a su casa. El reino de Etiopía estaba sobre el Nilo, al sur de la primera catarata (en Asuán); sus dos ciudades principales eran Meroe y Napata. El rey de Etiopía era venerado como hijo del sol y considerado un personaje demasiado sagrado para cumplir las funciones seculares de la realeza; éstas las cumplía en su lugar la reina madre, quien llevaba el título dinástico de Candace.⁶¹

El tesorero etíope era probablemente un adorador gentil del Dios de Israel. Se lo designa con un término que posiblemente tenía el sentido más general de “funcionario” o el sentido más estricto de “eunuco”.⁶² Los eunucos se empleaban comúnmente como funcionarios de la corte en el Cercano Oriente desde la antigüedad hasta tiempos bastante recientes. La ley de Israel excluía a los eunucos de los privilegios religiosos que disfrutaban los demás miembros de la comunidad (Dt. 23:1); la supresión de esta

⁵⁸ Cf. 1 R. 18:12; 2 R. 1:3; 2:16.

LXX Septuaginta (versión griega precristiana del AT)

⁵⁹ Cf. p. 169, n. 50; p. 172, n. 58 (sobre 7:35, 38).

⁶⁰ Estrabón, *Geografía* 16.2.30 (μενουσα ερημος).

⁶¹ De acuerdo con Bion de Soli (*Aethiopica* 1), “los etíopes no revelan los padres de sus reyes, sino que transmiten una tradición de que son hijos del sol. Llaman a la madre de cada rey *Kandake*.” Ver también Estrabón, *Geografía* 17.1.54; Plinio, *Historia Natural* 6.186; Dión Casio, *Historia* 54.5.4.

⁶² Gr. ευνουχος. Cf. Plutarco, *Demetrio* 25.5: “los reyes ... generalmente acostumbraban tener eunucos como guardianes del tesoro.”

prohibición se anticipa en Isaías 56:3–5. De todos modos, como los griegos mencionados en Juan 12:20,⁶³ este hombre había visitado Jerusalén como adorador, probablemente en la época de alguna de las grandes fiestas de peregrinación, y ahora se entretenía en su viaje de regreso estudiando un rollo del libro de Isaías en la versión griega.

29–31 El guía divino (llamado esta vez el Espíritu) ordenó a Felipe que se aproximara al carruaje. Cuando éste lo hizo, oyó al etíope leyendo en voz alta su ejemplar de Isaías. La lectura, en la antigüedad, casi invariablemente se hacía en voz alta.⁶⁴ La razón de esto la comprenderá cualquiera que trate de leer una copia de un manuscrito antiguo; es preciso deletrear las palabras, y esto se hace más fácilmente en voz alta que en silencio. Además, los principiantes generalmente leen en voz alta; requiere una experiencia considerable (para no decir refinamiento) leer en silencio, aunque esta etapa se alcanza más rápidamente con los caracteres modernos que con la escritura manuscrita antigua.

El pasaje preciso de la profería que el etíope estaba leyendo en voz alta inmediatamente le dio pie a Felipe para preguntar: “¿Entiendes lo que estás leyendo?”⁶⁵ El hombre reconoció francamente que no podía entender sin un guía o intérprete. Como Felipe parecía saber de qué estaba hablando, el lector lo invitó a subir al carruaje y sentarse a su lado. Ciertamente no podría haber encontrado un guía más confiable para el significado de lo que leía que el hombre que se le había acercado de modo tan extraño.

32–33 Porque el pasaje que estaba leyendo era la gran profecía sobre el Siervo sufriente del Señor que había encontrado su cumplimiento tan recientemente en el sacrificio y la muerte de Jesús de Nazaret. El mismo profeta, mientras pronunciaba estas palabras, bien puede haber cavilado y haber “escudriñado qué persona y tiempo indicaba el Espíritu de Cristo que estaba en él” cuando “predecía los sufrimientos de Cristo y la gloria subsiguiente” (1 P. 1:11), porque debe haber sido casi imposible entender cómo podían cumplirse sus palabras hasta que Jesús viniera y las cumpliera. El propio Jesús parece haber hablado de su muerte en los términos de esta profecía (Is. 52:13–53:12); por ejemplo, cuando dijo que “el Hijo del Hombre no vino para ser servido, sino para servir, y para dar su vida en rescate por muchos” (Mr. 10:45).⁶⁶ Las palabras que le dirigió la voz celestial en su bautismo (Mr. 1:11) implicaban que el Mesías real, aclamado por Dios como su Hijo en el Salmo 2:7, cumpliría su destino en la misión señalada para el Siervo del Señor introducida en Isaías 42:1. Era natural unir la profecía que comienza con “He aquí mi Siervo”, en Isaías 42:1, con la que comienza con palabras similares en Isaías

⁶³ Cf. pp. 178s. con n. 82 (sobre 7:46).

⁶⁴ En sus *Confesiones* (6.3) Agustín registra como algo digno de mención que Ambrosio de Milán leía silenciosamente.

⁶⁵ Hay un juego de palabras aquí (ἀρα γε γινώσκεις ἢ ἀναγινώσκεις), reproducido en la Vulgata Latina, *intelligis quae legis?*

⁶⁶ Se supone comúnmente que estas palabras hacen eco del sentido de Is. 53:10, donde la vida del Siervo es designada como una ofrenda por las culpas (LXX περί αμαρτίας); ver, por otro lado, M. D. Hooker, *Jesus and the Servant*, Londres, 1956, pp. 74–79 *et passim*; C. K. Barrett, “The Background of Mark 10.45”, *New Testament Essays: Studies in Memory of T. W. Manson*, A. J. B. Higgins, ed., Manchester, 1959, pp. 1–18.

52:13. No hay ninguna evidencia de que alguien antes de la época de Jesús haya identificado al Siervo del profeta Isaías con el Mesías davídico, pero él parece haber hecho esta identificación en su propia persona y por su propia acción. Cuando insistió en que estaba *escrito* que el Hijo del Hombre⁶⁷ “ha de sufrir y ser despreciado” (Mr. 9:12 VP), es difícil pensar en una escritura más adecuada como base de tales palabras que la de Isaías 52:13–53:12.

La sección que cita Lucas (Is. 53:7–8 LXX) por cierto no incluye ninguna de las afirmaciones explícitas del sufrimiento *vicario* que encontramos en otras partes de este “cuarto canto del Siervo”. Puede preguntarse si, como ocurre tan a menudo en el Nuevo Testamento, la cita de unas pocas frases de un pasaje “testimonial” presupone todo el contexto;⁶⁸ esta pregunta podría contestarse con mayor seguridad aquí si se dieran algunos detalles de la lectura que Felipe hace de “esta escritura”. Lucas ciertamente sabe más del contexto de lo que se reproduce aquí; cita Isaías 52:13 en Hechos 3:13 e Isaías 53:12 en Lucas 22:37. Pero si sólo prestamos atención a las frases que reproduce Lucas, sería difícil deducir de ellas más que una teología del sufrimiento.

34–35 Las respuestas que se han dado a la pregunta del etíope: “¿Quién es esta persona acerca de la cual dice esto el profeta? ¿El mismo o algún otro?” son tan numerosas, que a menudo sirve hoy como texto para un ensayo académico o una pregunta de examen.⁶⁹ Pero Felipe no encontró ninguna dificultad, ni dudó entre respuestas alternativas. El mismo profeta puede no haber sabido, pero Felipe sabía, porque la profecía se había cumplido en sus días, y así, “empezando por esta escritura le contó las buenas noticias acerca de Jesús”. En una época en que no se había escrito ni una línea de ningún documento del Nuevo Testamento, ¿qué escritura podría haber empleado de modo más adecuado un evangelista como punto de partida para presentar la historia de Jesús a alguien que no lo conocía? Fue Jesús, y nadie más, quien entregó su vida como sacrificio por el pecado y justificó a muchos llevando sus iniquidades, exactamente como se había escrito acerca del Siervo obediente. Así como es cierto el hecho histórico del sufrimiento y la muerte inmerecidos de Jesús, igualmente es cierto que a través de su sufrimiento y muerte los hombres y las mujeres de todas las naciones han experimentado

⁶⁷ Acerca de la pertinencia de la designación “el Hijo del Hombre” en este marco ver M. Black, “Servant of the Lord and Son of Man”, *SJT* 6, 1953, pp. 1–11. (Ver pp. 185–186 con nn. 104, 106, sobre 7:56.)

VP Versión Popular

LXX Septuaginta (versión griega precristiana del AT)

⁶⁸ Ver C. H. Dodd, *According to the Scriptures*, Londres, 1952, pp. 88–94.

⁶⁹ Ver C. R. North, *The Suffering Servant in Deutero-Isaiah*, Oxford, 1948, pp. 6–116, para un resumen de las respuestas ofrecidas desde épocas precristianas hasta la década de 1940; y H. H. Rowley, *The Servant of the Lord and Other Essays on the Old Testament*, Oxford, ²1965, pp. 3–93, para una investigación de las respuestas dadas desde 1921, cuando S. Mowinckel expuso la opinión de que el profeta sí decía estas cosas acerca de sí mismo.

el perdón y la redención, tal como lo predijo el profeta.⁷⁰

36–38 La exposición persuasiva que hace Felipe de la pasión del Siervo llegó directamente al corazón del etíope. ¿Le dijo también Felipe, como Pedro había dicho a su auditorio en Jerusalén el día de Pentecostés, que la respuesta apropiada a tales buenas nuevas era el arrepentimiento y el bautismo para la remisión de pecados y la recepción del Espíritu Santo? No sabemos. De todos modos, mientras seguían viajando, llegaron a una corriente de agua; es incierto si se trata del wadi el-Hesi, al nordeste de Gaza, que se señala tradicionalmente como el lugar. “¡Mira, aquí hay agua! —dijo el etíope—. ¿Qué me impide ser bautizado?”⁷¹ No había nada para impedirlo, así que se detuvo el carruaje, ambos descendieron al agua, y Felipe lo bautizó.

Este es el relato en el texto original. Pero en una fecha bastante temprana (probablemente en el siglo II) algún editor sintió que esto no era suficiente. Seguramente Felipe debe haber buscado la certeza de la genuinidad de la fe del etíope. (Sin duda, Felipe estaba bien seguro, pero hay mentes incapaces de contentarse con dejar que tales cosas se sobreentiendan.) Así que se añadieron algunas palabras en las que Felipe prueba la fe del hombre, y él responde con una confesión formal: “Creo que Jesucristo es el Hijo del Dios.”⁷² Las palabras añadidas del texto occidental reflejan la práctica cristiana primitiva, a la cual se hace conformar al etíope.⁷³

39 El propósito divino al enviar a Felipe al camino de Gaza se cumplió; ahora el Espíritu lo manda presurosamente hacia el norte a cumplir otra misión. El Texto Occidental, no obstante, hace que el ángel del Señor arrebatte a Felipe, mientras que el Espíritu del Señor cae sobre el etíope.⁷⁴ El propósito de esta alteración textual puede ser

⁷⁰ Sobre la interpretación de los Cantos del Siervo en Isaías, especialmente el cuarto, ver también W. Zimmerli y J. Jeremías, *TDNT* 5, pp. 654–717 (s.v. *παῖς θεοῦ*); S. R. Driver y A. Neubauer, *The Fifty-Third Chapter of Isaiah according to the Jewish Interpreters*, Oxford, 1877; G. H. Dalman, *Der leidende und der sterbende Messias der Synagoge im ersten nachchristlichen Jahrtausend*, Berlín, 1888, y *Jesaja 53, das Prophetenwort vom Sühnleiden des Heilsmittlers mit besonderer Berücksichtigung der synagogalen Literatur*, Berlín, ²1914; J. J. Brierre-Narbonne, *Le Messie souffrant dans la littérature rabbinique*, París, 1940; H. W. Wolff, *Jesaja 53 im Urchristentum*, Berlín, 1950; H. W. Robinson, “The Cross of the Servant”, *The Cross in the Old Testament*, Londres, 1955, pp. 55–114; E. Lohmeyer, *Gottesknecht und Davidsohn*, FRLANT NF 43, Gotinga, ²1953; A. Bentzen, *King and Messiah*, trad. ing., Londres, 1955; E. Lohse, *Märtyrer und Gottesknecht*, FRLANT 64, Gotinga, 1955; V. de Leeuw, *De Ebed Jahweh-Prophetieën: Historisch-kritisch Onderzoek naar hun Ontstaan en hun Betekenis*, Assen, 1956; E. Fascher, *Jesaja 53 in christlicher und jüdischer Sicht*, Berlín, 1958; D. J. A. Clines, *I, He, We and They*, JSOT Sup. 1, Sheffield, 1976; R. N. Whybray, *Thanksgiving for a Liberated Prophet*, JSOT Sup. 4, Sheffield, 1978.

⁷¹ Gr. *τι κωλυει με βαπτισθηναι*; del uso del verbo *κωλυω* aquí y en 10:47 (allí en labios del predicador, no del converso), se ha inferido que caracterizaba una fórmula bautismal primitiva (cf. también Mr. 10:14 y paralelos); esto es dudoso. Ver O. Cullmann, *Baptism in the New Testament*, trad. ing., SBT 1, Londres, 1950, pp. 71–80.

⁷² Ver p. 207, n. 55.

⁷³ Ver p. 488 (sobre 22:16); también O. Cullmann, *The Earliest Christian Confessions*, trad. ing., Londres, 1949, pp. 19s.

⁷⁴ Ver p. 207, n. 56. Para la acción del Espíritu al arrebatarse a Felipe cf. las experiencias de Elías (p. 207, n. 58) y Ezequiel (Ez. 3:14; 8:3).

en parte el de poner al ángel del Señor al final del episodio, ya que estuvo activo al comienzo; pero el efecto mucho más importante de la versión más larga es dejar en claro que el don del Espíritu sigue al bautismo del etíope. Incluso con la versión más corta resulta razonable la inferencia de que sí recibió el Espíritu,⁷⁵ aunque sería una inferencia impensable para aquellos que creen que el Espíritu se otorga solamente a través de la imposición apostólica de manos.⁷⁶ Cuando el etíope desaparece de nuestra vista, continuando gozoso su camino, no hay por qué dudar de que el gozo que llenaba su corazón era el “gozo en el Espíritu Santo” del cual habla Pablo en Romanos 14:17.⁷⁷

No podemos saber qué sucedió con él. De acuerdo con Ireneo, llegó a ser misionero entre su propia gente,⁷⁸ lo que naturalmente esperaríamos, aunque Ireneo probablemente no tuviera más información específica sobre el asunto que la que tenemos nosotros. Pero con el relato de su conversión, Lucas ha comenzado a ocuparse de la evangelización de los gentiles, tema especialmente caro a su corazón. Los griegos y sus vecinos consideraban a los etíopes, desde la época de Homero en adelante, como habitantes del borde del mundo.⁷⁹ En la época de Lucas se había despertado el interés en ellos por una expedición romana del 61–63 d.C. que exploró el Nilo hasta Meroe y más allá.⁸⁰ De manera que muy pronto después de la comisión del Señor resucitado a sus discípulos, su testimonio ya había llegado hasta “lo último de la tierra” (1:8).

40 Felipe apareció a continuación en Azoto, la antigua ciudad filistea de Asdod, unos treinta y dos kilómetros al norte de Gaza. De allí se dirigió hacia el norte por el camino de la costa, predicando el evangelio en todas las ciudades por las que pasaba,⁸¹ hasta que al fin llegó a Cesarea.⁸² Allí parece haberse establecido; al menos allí lo encontramos

⁷⁵ Cf. G. W. H. Lampe, *The Seal of the Spirit*, pp. 43n., 65, 67.

⁷⁶ Ver p. 202, n. 40.

⁷⁷ Cf. Gá. 5:22, donde “gozo” figura próximo a “amor” en “el fruto del Espíritu”.

⁷⁸ Ireneo, *Contra las herejías* 3.12.10. No tenemos registro de la iglesia etíope (nubia) anterior al siglo IV. Ver B. M. Metzger, “The Christianization of Nubia and the Old Nubian Version of the New Testament”, *Historical and Literary Studies*, NTTS 8, Leiden, 1968, pp. 111–122.

⁷⁹ Homero, *La Odisea* 1.23 (donde se llama a los etíopes εσχατοι ανδρων, “los últimos de los hombres”).

⁸⁰ Cf. Estrabón, *Geografía* 17.1.54; Plinio, *Historia Natural* 6.35.

⁸¹ Incluyendo probablemente Lida y Jope, poco después visitadas por Pedro (9:32–43).

⁸² Herodes el Grande edificó Cesarea en el sitio de una fundación fenicia, la torre de Estratón, entre Jope y Dora. Estaba equipada con un espléndido refugio artificial, de tal modo que llegó a ser el puerto más importante del reino de Herodes. Llamó Cesarea a la nueva ciudad (terminada en el 13 a.C.) en honor de César Augusto. Después del 6 d.C. fue lugar de residencia de los gobernadores romanos de Judea, quienes establecieron su comando oficial en el pretorio de Herodes (cf. 23:35). Allí fue proclamado emperador Vespasiano en el 69 d.C. Después de la guerra judía permaneció como asiento del gobierno del legado de la provincia imperial de Judea, ocupando una posición nueva como colonia romana (*Colonia Flavia Augusta Caesariensis*) y disfrutando de eximición de impuestos. Ver Josefo, *GJ* 1.408–415; 3.409–413; *Ant.* 15.331–341; 16.136–141. Gran parte de la ciudad herodiana y romana fue ampliamente excavada desde 1959 en adelante. Ver L. I. Levine, *Caesarea under Roman Rule*, SJLA 7, Leiden, 1975.

cuando hace su próxima aparición en la narración, veinte años después (21:8). Para esa época ya era padre de familia, con cuatro hijas, todas profetizas, dignas hijas de tal padre.⁸³

HECHOS 9

3. LA CONVERSIÓN DE SAULO DE TARSO (9:1–31)

A. LA EXPEDICIÓN DE SAULO A DAMASCO (9:1–2)

- 1 En cuanto a Saulo, continuó respirando amenazas de muerte contra los discípulos del Señor. Fue al sumo sacerdote*
- 2 y le pidió cartas para las sinagogas de Damasco, a fin de que, si encontraba algunos seguidores del Camino allí, hombres o mujeres, los pudiera traer encadenados a Jerusalén.*

1 La narración vuelve ahora a Saulo de Tarso y su campaña de represión contra los creyentes en Jerusalén, que recibió una mención pasajera en 8:3. El no se conformó con echarlos de Jerusalén; debían ser perseguidos y arrancados de cualquier lugar al que huyeran, no sólo dentro de las fronteras de la tierra de Israel¹ sino también más allá. “En el exceso de mi furia contra ellos —le diría más tarde a Agripa el Joven—, los perseguí hasta en ciudades extranjeras” (26:11). Los grandes modelos de celo religioso en la historia de Israel —Finees,² Elías³ y Matatías⁴ (padre de los macabeos)— estaban preparados para llegar al extremo de usar la violencia contra los enemigos de Dios, y fueron los ejemplos sobre los cuales Saulo se modeló en su celo contra la iglesia.

2 Cuando el estado judío obtuvo su independencia bajo la dinastía hasmonea de los sacerdotes gobernantes (142 a.C.), los romanos, que apoyaron al nuevo estado por razones de conveniencia, exigieron a los estados vecinos que le reconocieran los privilegios de un estado soberano, incluyendo el derecho de extradición. Una carta enviada en aquella época por un embajador romano a Ptolomeo VIII de Egipto concluye con la siguiente exigencia: “Si algunos hombres pestilentes han huido a ti de su propio

⁸³ Ver pp. 468–469 con nn. 8–10.

¹ La tierra de Israel en este tiempo consistía principalmente en la provincia de Judea (que incluía Samaria) y la tetarquía de Galilea y Perea de Herodes Antipas.

² Nm. 25:7–13; Sal. 106:30s.

³ 1 R. 18:40; 19:10, 14.

⁴ 1 Mac. 2:23–28.

país [Judea], entrégalos a Simón el sumo sacerdote, para que los castigue de acuerdo con su ley” (1 Mac. 15:21). En el 47 a.C. Julio César confirmó nuevamente esos derechos y privilegios a la nación judía (aunque Judea ya no era estado soberano), y más particularmente al sumo sacerdocio.⁵ La narración de Lucas da a entender que el derecho de extradición continuaba como privilegio del sumo sacerdote bajo la administración provincial establecida en el 6 d.C. Los seguidores del Camino a quienes Saulo estaba autorizado a sacar de Damasco eran refugiados de Jerusalén, no discípulos nativos de Damasco. El cargo contra ellos puede haber sido complicidad en la ofensa perpetrada por Esteban contra el templo.

“El Camino” es una designación para el nuevo movimiento, que se utiliza varias veces en Hechos (19:9, 23; 22:4; 24:14, 22; cf. también 16:17; 18:25s.). Era evidentemente un término que los primeros seguidores de Jesús emplearon para designar su movimiento como el camino de la vida o el camino de la salvación. Se usan palabras parecidas con sentido religioso en otros lugares: un paralelo especialmente cercano es el uso de la palabra hebrea para “camino” en la Obra Sadoquita y otros documentos de la comunidad de Qumrán para designar tanto a los miembros como al estilo de vida de esa comunidad.⁶

La historia de Damasco se remonta a la antigüedad más lejana. Era ya una ciudad en los días de Abraham, y en tiempos de la monarquía israelita era la capital del más importante reino arameo. Más tarde fue asiento de la administración de una provincia asiria. En tiempos helenísticos fue completamente renovada en su planificación con el sistema hipodámico de parrilla. Del 64 a.C. en adelante perteneció a la provincia romana de Siria, pero tenía cierta medida de autonomía municipal en la federación de ciudades conocida como Decápolis. Había una numerosa colonia judía en la ciudad,⁷ así que no es sorprendente que hubiera varias sinagogas, cada una de las cuales ejercía supervisión disciplinaria sobre sus miembros.

B. LA LUZ Y LA VOZ DEL CIELO (9:3–7)

⁵ Josefo, *Ant.* 14.192–195; ver S. Safrai y M. Stern, eds., *The Jewish People in the First Century*, I, Assen, 1974, p. 456.

⁶ CD 1.13; 2.6; IQS 9.17s.; 10.20s.; ver E. Repo, *Der “Weg” als Selbstbezeichnung des Urchristentums*, AASF B 132.2, Helsinki, 1964. La Obra Sadoquita, descubierta hacia el fin del siglo XIX en dos manuscritos mutilados, en la antigua sinagoga de Fostat (El Cairo antiguo), y publicados por primera vez en *Fragments of a Zadokite Work*, S. Schechter, ed., I, Cambridge, 1910, reveló la presencia en Damasco de un grupo de judíos (ahora se sabe que estaba estrechamente relacionado con la comunidad de Qumrán, si es que no era idéntico) unidos por un pacto para formar un Israel nuevo y purificado, dedicado al sacerdocio sadoquita y a una forma distintiva de la esperanza mesiánica. Ver L. Ginzberg, *An Unknown Jewish Sect*, Nueva York, 1976; P. R. Davies, *The Damascus Covenant*, JSOT, Sup. 25, Sheffield, 1983; también G. Vermes, *The Dead Sea Scrolls in English*, Harmondsworth, ²1975, pp. 95–117. Si el “Damasco” de este documento debe entenderse literalmente, podemos preguntarnos qué relación tenían los del pacto en Damasco con los discípulos locales de Jesús, aunque probablemente sea imposible contestar esta pregunta con alguna medida de certeza.

⁷ De acuerdo con Josefo, *GJ* 2.561, la masacre de 10.500 judíos damascenos marcó el comienzo de la rebelión en Judea en el 66 d.C.; en *GJ* 7.368, su número ha llegado a 18.000.

- 3 *Mientras iba de camino, se estaba acercando a Damasco cuando súbitamente una luz del cielo resplandeció a su alrededor.*
- 4 *Cayó al suelo, y escuchó una voz que le decía: “Saulo, Saulo, ¿por qué me estás persiguiendo?”*⁸
- 5 *“¿Quién eres, mi señor?” preguntó. El otro dijo:*⁹ *“Yo soy Jesús,”*¹⁰ *aquel a quien estás persiguiendo.*¹¹
- 6 *Pero levántate y entra en la ciudad, y se te dirá lo que debes hacer.”*
- 7 *Los hombres que viajaban con él permanecieron mudos; oyeron la voz, pero no vieron a nadie.*¹²

3–6 Armado con la autorización del sumo sacerdote, Saulo salió para Damasco, y casi había llegado a ella cuando sucedió el hecho trascendental. Cerca del mediodía,¹³ una luz que brillaba más que el sol lo rodeó, y mientras estaba en el suelo adonde había caído, una voz sonó en sus oídos, dirigiéndose a él en arameo:¹⁴ “¡Saulo! ¡Saulo! ¿Por qué me estás persiguiendo?”¹⁵

La voz que oyó, en cuanto a paralelos literarios se refiere, puede reconocerse como el fenómeno que los rabinos llamaban *bat qol*, “la hija de la voz [de Dios]”, el eco celestial.

⁸ En dos mss. griegos y en algunos testimonios latinos y siríacos el agregado occidental (“Te es difícil dar coces contra los aguijones”) se ha transferido del v. 5 a este punto (ver la n. 11 más adelante) a fin de armonizarlo con 26:14.

⁹ El Texto Bizantino dice “El Señor dijo”.

¹⁰ Algunas autoridades, principalmente occidentales, añaden “el nazareno”, tomado de 22:8.

¹¹ Hay una adición occidental aquí (surgida en parte de 22:10 y 26:14): “Te es difícil dar coces contra los aguijones. Y él, temblando y sorprendido, dijo: ‘Señor, ¿qué quieres que haga?’ Y el Señor le dijo” (consecuentemente, se omite la conjunción “pero” al comienzo del v. 6). Esta adición no aparece en ninguno de los mss. griegos existentes, pero se encuentra en algunos códices de la Antigua Latina y la Vulgata, y también en parte como una lectura con asterisco en la Siriaca Harcleana. Erasmo, considerando que las palabras se habían omitido accidentalmente del texto griego, las tradujo de nuevo al NT griego y las incorporó en su edición del NT griego; así integraron el Texto Recibido y, por lo tanto, las ediciones de VRV.

¹² Hay una adición occidental, preservada sólo en el códice h de la Antigua Latina: “cuando habló. Pero les dijo, ‘Levántenme del suelo’ ” (las palabras introductorias del v. 8 dicen, de acuerdo con esto: “Y cuando lo hubieron levantado ...”).

¹³ Así 22:6; 26:13.

¹⁴ “En lengua hebrea”, dice Pablo en 26:14 (ver p. 544, n. 24). Excepto en el Apocalipsis, la lengua “hebrea” en el NT regularmente significa arameo. G. H. Dalman reconstruye la fraseología aramea *así sa’ul sa’ul ma ’att radepimni* (*Jesus-Jeshua*, trad. ing., Londres, 1929, p. 18). ¿Se habló en arameo porque era la lengua nativa de Jesús o porque era la de Saulo?

¹⁵ Como lo expresa Agustín: “Era la cabeza en el cielo clamando a favor de los miembros que todavía estaban en la tierra” (*Sermón* 279.1).

En épocas posteriores, creían ellos, cuando ya no había más profetas para oír la voz directa de Dios, algunos ocasionalmente podían escuchar el eco de su voz. La repetición solemne del nombre de la persona a la que se dirige la voz es común en las alocuciones divinas.¹⁶ Saulo probablemente discernió una cualidad divina en la voz que le habló; de allí que” ¿Quién eres, mi Señor?” puede ser una traducción más acertada de su respuesta que” ¿Quién eres, señor?” Pero no estaba preparado para la respuesta que recibió: el que le hablaba era Jesús, antes crucificado, pero ahora el Señor celestial, aquel a quien estaba persiguiendo celosamente en la persona de sus seguidores.

Cualquier intento de explicar la experiencia de Saulo en el camino a Damasco desde un punto de vista médico tiene que vérselas con sus efectos revolucionarios y de largo alcance. El extraordinario aumento de la intensidad de la luz experimentado por los epilépticos, según lo descrito (por ejemplo) por Dostoievsky,¹⁷ es una cuestión muy diferente de una conversión total como la que vivió Saulo, una conversión de la voluntad, el intelecto y la emoción, que determinó el propósito perdurable y la dirección de su vida y actividad subsecuentes. El que esa iluminación fue tanto interna como externa aparece en su propio lenguaje acerca de la transición de la incredulidad a la fe: “La luz del evangelio de la gloria de Cristo, el cual es la imagen de Dios ... Porque Dios, que mandó que de las tinieblas resplandeciera la luz, es el que resplandeció en nuestros corazones, para iluminación del conocimiento de la gloria de Dios en la faz de Jesucristo” (2 Co. 4:4, 6).

El que Saulo haya visto realmente al Cristo resucitado, además de escuchar su voz, es algo que no se afirma expresamente en el relato de la conversión, pero se confirma más adelante en las palabras de Ananías (v. 17) y Bernabé (v.27).¹⁸ Sus propias referencias a su conversión sugieren incidentalmente que oyó la voz de Cristo pero recalcan sobre todo que lo vio como el Cristo resucitado y glorificado.¹⁹ Hay afinidades entre su experiencia de conversión y la visión inaugural de Ezequiel, en la cual el profeta vio la “semejanza” del trono celestial y por encima de él “alguien que parecía un hombre” (Ez. 1:26);²⁰ pero para Saulo el que tenía forma humana se identificó con una persona histórica: “Yo soy Jesús”. Hay muy pocas percepciones características de Saulo acerca de la significación del evangelio que no puedan referirse al acontecimiento del camino de Damasco, o al efecto de ese hecho sobre su vida y pensamiento.²¹

Tan verdaderamente como que Jesús el crucificado se había aparecido “vivo después

¹⁶ Cf. Dalman, *Jesus-Jeshua*, p. 18.

¹⁷ Ver F. Dostoievsky, *The Idiot*, trad. ing., Londres, 1913, pp. 224s.; también la exposición en J. Klausner, *From Jesús to Paul*, trad. ing., Londres, 1944, pp. 326–330.

¹⁸ Cf. 22:14; 26:16.

¹⁹ Cf. 1 Co. 9:1; 15:8; Gá. 1:16.

²⁰ Cf. C. Rowland, “The Influence of the First Chapter of Ezequiel on Jewish and Early Christian Literature”, dis. Cambridge, 1974; *The Open Heaven*, Londres, 1982, pp. 84s., 95s., *et passim*.

²¹ Cf. S. Kim, *The Origin of Paul's Gospel*, Tubinga/Grand Rapids, ²1984.

de su pasión” a Pedro, Jacobo y otros en la primera mañana de Pascua cristiana y en los días que siguieron, así ahora, “como a uno nacido fuera de tiempo”, se le apareció a Saulo (1 Co. 15:5–8). Sus compañeros de viaje (de acuerdo con 22:9) vieron la luz que apareció súbitamente a su alrededor, pero para ellos no la acompañó esa eneguedora iluminación interior que provocó la revolución en el fanático perseguidor, reorientando su celo hacia la propagación de la fe que hasta ese momento había procurado destruir.

El propio relato de Saulo sobre su experiencia no sólo se adecúa a los resultados: está también en consonancia con ellos. Cuanto más se lo estudia, más inclinado se siente uno a estar de acuerdo con el hambre de estado del siglo XVIII George Lyttelton, en que “la conversión y el apostolado de san Pablo solos, debidamente considerados, fueron en sí mismos una demostración suficiente de que el cristianismo era una revelación divina.”²²

Un llamativo paralelo moderno de esta narración es la historia de Sundar Singh acerca de su propia conversión después de un período de hostilidad contra el evangelio. Orando en su habitación temprano por la mañana, el 18 de diciembre de 1904 vio una gran luz. “Entonces mientras oraba y miraba hacia la luz, vi la silueta del Señor Jesucristo. Tenía una gran apariencia de gloria y amor. Si hubiera sido alguna encarnación hindú yo me habría postrado delante de ella. Pero era el Señor Jesucristo, a quien yo había estado insultando pocos días atrás. Sentí que una visión como esta no podía salir de mi propia imaginación. Oí una voz que me decía en indostánico: ‘¿Hasta cuándo me vas a perseguir? He venido a salvarte; tú estabas orando para conocer el camino correcto. ¿Por qué no lo tomas?’ Entonces me vino el siguiente pensamiento: ‘Jesucristo no está muerto, sino vivo, y él mismo debe ser quien me habla.’ Así que caí a sus pies y tuve su maravillosa paz que no había podido obtener en ningún otro lado. Este es el gozo que yo deseaba tener. Cuando me levanté, toda la visión había desaparecido, pero la paz y el gozo permanecieron conmigo desde entonces.”²³ Hubo varias circunstancias que hacen difícil decir que lo que tuvo Sundar Singh fue un sueño o el efecto de la autohipnosis; también es interesante saber que, hasta lo que recuerda, “en esa época no conocía el relato de la conversión de san Pablo; aunque, por supuesto, en cuanto a un detalle de esa clase no se puede confiar implícitamente en la memoria humana”²⁴ (y aun cuando no conociera el relato en la época de su conversión, lo conocía cuando relató su conversión con las palabras recién citadas, y puede haber influido en la terminología de su propia narración). Aquí tampoco podemos evaluar apropiadamente el relato del Sadhu sobre su propia experiencia sin tomar en consideración la coneciente vida notable y las señales excepcionales que acompañaron su ministerio.²⁵

7 Algunas veces se ha pensado que la afirmación de que los compañeros de viaje de

²² G. Lyttelton, *Observations on the Conversion and Apostleship of St. Paul*, Londres, 1747, parágrafo 1, “un tratado —escribió Samuel Johnson— al cual la incredulidad nunca ha podido inventar una respuesta plausible”; *Lives of the Most Eminent English Poets*, Londres, 1779–1781.

²³ B. H. Streeter y A. J. Appasamy, *The Sadhu*, Londres, 1921, pp. 6–8. Resulta de interés que la voz se le haya dirigido en indostánico y no en inglés.

²⁴ *Ibid.*, p. 8.

²⁵ Ver pp. 279–280 más adelante (sobre 12:10s.)

Saulo “permanecieron mudos; oyeron la voz, pero no vieron a nadie”, contradice la propia afirmación de Saulo de que “todos caímos al suelo” (26:14), y todavía más con su afirmación de que los hombres que estaban con él “no oyeron la voz de aquel que estaba hablándome” (22:9). La primera discrepancia no es importante; presumiblemente los otros pudieron levantarse mientras Saulo quedó en el suelo. En cuanto a la otra, la explicación de Crisóstomo, de que la voz oída por los compañeros de viaje era la de Saulo hablando con el Señor resucitado,²⁶ ofrece la dificultad de que “la voz” en el v. 7 se entiende más naturalmente como referida a la “voz” del v. 4. La explicación más habitual es que, mientras los otros oyeron un ruido (como la multitud de Jn. 12:29 que “decía que había tronado” cuando una voz celestial contestó la oración de Jesús), no distinguieron ninguna voz articulada.²⁷

No se aclara si los compañeros de Saulo eran personas que simplemente viajaban en la misma caravana, o si habían salido con él para ayudarlo en su misión.²⁸ Dado que estaba comisionado para llevar a los refugiados engrillados a Jerusalén, naturalmente requeriría la colaboración de otros (quizá miembros de la policía del templo) para reunirlos y llevarlos de vuelta.

C. SAULO ENTRA EN DAMASCO (9:8–9)

8 *Saulo se levantó del suelo, pero cuando sus ojos fueron abiertos no vio nada; así que lo guiaron de la mano y lo llevaron a Damasco.*

9 *Permaneció sin vista durante tres días, y no comió ni bebió.*

8–9 Al fin Saulo pudo levantarse del suelo, y cuando lo hizo, no podía ver, “cegado por el exceso del luz”. Sus compañeros, por lo tanto, lo tomaron de la mano y lo guiaron a través de las puertas de Damasco hasta el lugar donde, presumiblemente, se le había reservado alojamiento. Allí se quedó tres días, sin comer ni beber. (No hay necesidad de considerar su abstinencia como una instancia temprana de ayuno previo al bautismo,²⁹ probablemente fuera efecto del impacto.)

D. ANANÍAS ES ENVIADO A SAULO (9:10–16)

10 *En Damasco había un discípulo llamado Ananías. A él el Señor le dijo en una visión: “¡Ananías!” “Aquí estoy, Señor”, respondió.*

²⁶ Crisóstomo, *Homilías sobre Hechos* 47.

²⁷ Así J. H. Moulton, MHT I, p. 66. Pero su apelación a “una antigua y muy conocida distinción entre el acusativo y el genitivo con ακουω” (contrastar την δε φωνην ουκ ηκουσαν en 22:9 con ακουοντες μεν της φωνης aquí) no tiene apoyo en el uso lucano; ver R. G. Bratcher, “ακουω in Acts 9.7 and 22.9”, ExT 71, 1959–1960, p. 243.

²⁸ Se los llama sus συνοδευοντες, “aquellos que estaban con él en la caravana” (cf. συνοδια, Lc. 2:44).

²⁹ La práctica de ayunar antes del bautismo cristiano tiene su primer testimonio en *Didajé* 7.4 y luego en Justino, *Primera Apología* 61.2.

- 11 *El Señor le dijo: “Levántate y ve a la calle llamada Derecha, y pregunta en la casa de Judas por un hombre de Tarso, llamado Saulo. Porque, te digo, él está orando*
- 12 *y ha visto [en una visión]³⁰ a un hombre llamado Ananías que entra y le pone las manos encima, de tal modo que recobre la vista.”*
- 13 *Pero Ananías respondió: “Señor, yo he oído acerca de este hombre por muchas personas —acerca de todo el daño que le ha hecho a tus santos en Jerusalén—.*
- 14 *Y aquí tiene autoridad de los principales sacerdotes para encadenar a todos los que invocan tu nombre”.*
- 15 *“Ponte en camino —le dijo el Señor—; este hombre me es un instrumento elegido por mí, para llevar mi nombre ante los gentiles y reyes e israelitas.*
- 16 *Le voy a mostrar todo lo que tiene que sufrir por causa de mi nombre.”*

10–12 Hacia el final de estos tres días, Saulo, mientras oraba, recibió otra visión, en la cual un hombre llamado Ananías venía y le ponía las manos encima, con la consiguiente restauración de su vista. Este Ananías resultó una persona real, un hombre de Damasco, discípulo de Jesús, aunque evidentemente no era de los fugitivos de la persecución en Jerusalén.³¹ Parece que el evangelio ya había llegado independientemente a Damasco, posiblemente desde su base en el norte de Galilea. Ananías sabía, sin embargo, de la persecución en Jerusalén que había dispersado a tantos creyentes de aquella ciudad, y sabía del papel preponderante que Saulo había desempeñado allí. Sabía, también, que Saulo había llegado a Damasco con autoridad para arrestar a los creyentes de Jerusalén que habían huido para refugiarse allí.³²

Podemos juzgar el asombro de Ananías, por lo tanto, cuando a su vez recibió instrucciones del Cristo resucitado³³ en una visión, para ir al lugar donde se alojaba Saulo y poner las manos sobre él para que le fuera restaurada la vista. La “calle llamada Derecha”, donde vivía el anfitrión de Saulo, sigue siendo una de las principales vías públicas de Damasco, *Darb al-Mustaqim*. La ubicación tradicional de la casa de Judas está cerca de su extremo oeste.

13–14 “Señor —dijo Ananías, cuando recibió estas instrucciones— yo he oído acerca de este hombre por muchas personas.” No tenía experiencia personal sobre la forma en que Saulo asolaba a los discípulos, pero aquellos que la conocían de primera mano le

³⁰ La frase “en una visión” (εν οραματι) está añadida en B y C, con el Texto Bizantino. Aun que no sea parte del texto original, es exegéticamente verdadera.

³¹ Esto puede inferirse del relato más completo sobre Ananías y su personalidad en 22:12.

³² El uso de εκεισε en lugar de εκει en τους εκεισε οντας (22:5) implica que Saulo fue a Damasco a arrestar a aquellos que habían huido *hacia allí*, no a aquellos que *residían allí* regularmente (quienes de todos modos no habrían sido alcanzadas por sus cartas de extradición).

³³ El que “el Señor” del v. 10 es el Cristo resucitado resulta evidente por el v. 17.

habían hablado de la actividad de Saulo, y las noticias de su llegada a Damasco para proseguir su siniestra tarea habían llegado a la ciudad antes que el mismo Saulo. Cuando Ananías, en su respuesta al Señor, habló de “todos los que invocan tu nombre”, se refería a los seguidores de Jesús, aquellos que lo confesaban como Señor.³⁴ El trasfondo de la expresión se encuentra en Joel 2:32 (“todo el que invoca el nombre del Señor será salvo”), citado por Pedro en el día de Pentecostés (Hch. 2:21).

15 Pero la protesta de Ananías fue rechazada: el Señor resucitado tenía puestos los ojos en el hombre de Tarso y le había preparado una gran obra para que hiciera. A pesar de sus antecedentes recientes como perseguidor, Saulo era un instrumento elegido³⁵ en la mano del Señor, un mensajero que diseminaría las buenas nuevas en el nombre de Jesús mucho más allá que ningún otro. Los gentiles y sus gobernantes, no sólo el pueblo de Israel, oirían de sus labios la proclamación de la salvación. Si bien dice Pablo que la revelación del Hijo de Dios que recibió en el camino a Damasco le fue dada para que “le proclamase entre los gentiles” (Gá. 1:16), Lucas incluye sistemáticamente a los judíos entre los beneficiarios de su ministerio, en reconocimiento del hecho de que efectivamente les predicó a los judíos, como lo haría en breve en las sinagogas de Damasco (v. 20), y contaba creyentes judíos entre sus conversos.

16 Más aún, Ananías recibió la seguridad de que, si bien el mismo Saulo había hecho sufrir a aquellos que creían en Jesús, él mismo a su vez tendría que soportar mucho sufrimiento por causa del nombre de Jesús.³⁶

E. ANANÍAS VISITA A SAULO (9:17–19A)

17 Ananías fue, entró en la casa, y colocó sus manos sobre él. “Hermano Saulo — dijo—, el Señor (es decir, Jesús, quien se te apareció en el camino por el cual venías) me ha enviado para que recobres la vista y seas lleno del Espíritu Santo.”

18 Inmediatamente una sustancia escamosa cayó de sus ojos; recobró la vista,³⁷ se levantó, y fue bautizado.

19a Luego tomó alimento y sus fuerzas fueron restauradas.

17 Ananías, obedientemente, se encaminó a la calle llamada Derecha, y entró en la casa de Judas. Allí, sin demora, cumplió su cometido, poniendo sus manos sobre el ciego y

³⁴ “Todos los que invocan tu nombre” son los mismos que los que son llamados “tus santos” en el v. 13. “Santos” (ἁγιοί) es una designación común para los cristianos en el NT, especialmente en las cartas paulinas; los señala como el pueblo de Dios o de Cristo, apartado para él y su servicio.

³⁵ Para el sentido que tenía Pablo mismo de su elección para un servicio especial ver Ro. 1:1, 5; Gá. 1:15s.; Ef. 3:7–13.

³⁶ Sobre “sufrir por el nombre” cf. 5:41; 21:13. El comentario que hace Pablo mismo de estas palabras puede verse en 2 Co. 11:23–27. En el reino de Cristo sufrir por su nombre es señal de su favor y garantía de su recompensa (cf. 14:22; Mt. 5:11s.; Ro. 8:17; Fil. 1:29s.; 2 Ts. 1:5–8; 2 Ti. 2:12).

³⁷ Varios testigos (C² E L 614 pm lat^p syr^{hd}) añaden “inmediatamente” (παραχρημα).

dirigiéndose a él con palabras de amistad fraternal. La forma del nombre “Saulo” en el texto original a esta altura —la misma forma que utilizó la voz celestial que Saulo oyó en el camino—³⁸ sugiere que Ananías habló en arameo.

En su ulterior discurso a la población de Jerusalén desde lo alto de los escalones que conectan el templo con la fortaleza Antonia (22:14–16), Pablo ofrece un relato más completo de lo que le dijo Ananías; en su discurso ante Agripa (26:16–18) incluye la comunicación de Ananías como parte de lo que se le dijo durante la visión celestial. En esta narración, también, resulta claro que la visión del camino a Damasco y el mensaje de Ananías se confirmaban mutuamente; por medio de esta comunicación doble Saulo recibió su comisión de parte del Señor.

Al escribirles a los gálatas Pablo se preocupa por negar, con los términos más enérgicos, que él hubiese recibido su comisión apostólica de algún ser mortal o por medio de algún ser mortal; él la recibió, afirma, directamente del Cristo que le fue revelado como el Hijo de Dios (Gá. 1:1, 11–20). ¿Cómo se condice esto con el papel que se le adjudica a Ananías en Hechos?

En primer lugar, Pablo está respondiendo en Gálatas al cargo de que él dependía, para la autoridad misionera que pudiera poseer, de los apóstoles en Jerusalén. La parte representada por Ananías no podía afectar la polémica en uno u otro sentido. Un simple discípulo como Ananías no podía, en ningún caso, haber tenido la autoridad para comisionarlo. En segundo lugar, para este propósito especial Ananías ocupó una posición tan exaltada, que sus palabras a Saulo constituían las palabras del Cristo resucitado. Por haber sido enviado por el Cristo resucitado a poner sus manos sobre Saulo, era, en esta ocasión especial, su agente y por cierto su vocero; Lucas no lo hubiera llamado apóstol, aunque la expresión no habría sido inapropiada.³⁹ Sea que se lo llamara apóstol o no, ciertamente era un profeta debidamente autorizado. Como vocero de Cristo acudió a Saulo; no tenía nada más que decir que las palabras que el Señor había puesto en sus labios. Ananías pronunció las palabras pero, cuando lo hacía, era el mismo Cristo quien comisionaba a Saulo para ser su embajador. Ananías puso las manos sobre Saulo, pero fue el poder de Cristo el que en ese mismo momento iluminaba sus ojos y lo llenaba del Espíritu Santo. El hecho de que Saulo haya recibido la llenura del Espíritu a través de la imposición de manos de un discípulo tan humilde como Ananías muestra claramente que Lucas no consideraba que la imposición *apostólica* de manos fuera necesaria para esto (según su comprensión del término “apostólico”).⁴⁰ Esa llenura era la condición indispensable para el ministerio profético previsto para Saulo en las palabras del Señor en el v. 15, un ministerio comparable a aquel para el cual fue llamado Jeremías en su época (Jer. 1:5). De allí en adelante Saulo llevó a cabo este ministerio como una persona dotada

³⁸ El Señor (v. 4 par. 22:7 y 26:14) y Ananías (aquí y en 22:13) utilizan la forma Σαουλ en vocativo; se usa en acusativo para el rey Saúl en 13:21. En otros lugares de Hechos se emplea la forma helenizada Σαυλος.

³⁹ Cf. G. W. H. Lampe, *The Seal of the Spirit*, Londres, 1951, p. 72: “Ananías ... es, a los fines de encontrarse con Pablo, un apóstol cabalmente comisionado”.

⁴⁰ Para la forma en que Lucas entiende los términos “apóstol” y “apostólico” ver p. 44 (sobre 1:2).

con poder celestial (cf. el v. 22).

El envío de Saulo y el papel que desempeñó en él Ananías quedarán para siempre como piedra de tropiezo en el camino de aquellos cuya concepción del ministerio apostólico está demasiado atada a una línea particular de transmisión o forma de ordenación. Si el Señor resucitado comisionó a un siervo tan ilustre de un modo tan “irregular”, ¿acaso no es posible que lo haya hecho otra vez y que pueda hacerlo otras veces, cuando la ocasión así lo requiera?

De esta manera Ananías entra y sale de la narración, y no sabemos nada más sobre él. Pero como el primer amigo de Saulo después de su conversión, el primer seguidor de Jesús que lo saludó como hermano, el que le llevó fielmente la comisión del Señor, Ananías tiene un lugar destacado en la historia sagrada, y un derecho especial a la gratitud de todos los que de un modo u otro han participado de la bendición que surge de la vida y obra del apóstol a los gentiles.

18–19a Cuando Ananías cumplió su comisión y puso sus manos sobre él, una sustancia escamosa cayó de los ojos de Saulo.⁴¹ Podía ver otra vez; se levantó y fue bautizado de inmediato en el nombre de Jesús (recibiendo su bautismo de manos de Ananías, debemos suponer naturalmente);⁴² comió por primera vez en tres días y un retorno de la fuerza física acompañó la afluencia del nuevo poder espiritual.

F. SAULO PREDICA EN DAMASCO (9:19B–22)

19b Se quedó por varios días⁴³ con los discípulos en Damasco,

20 y sin demora comenzó a predicar a Jesús en las sinagogas, diciendo: “El es⁴⁴ el Hijo de Dios”.

21 Todos los que lo oían estaban atónitos. “¿No es este el hombre —preguntaban— que ha devastado en Jerusalén a aquellos que invocan este nombre? ¿Acaso no ha venido aquí con el preciso propósito de llevarlos encadenados ante los sumo sacerdotes?”

22 Pero el poder de Saulo continuaba aumentando⁴⁵ y confundía a los judíos que

⁴¹ Cf. Tobías 3:17 (“descamar las blancas películas de los ojos de Tobías”); 11:13 (“las blancas películas se descarnaron de los ángulos de sus ojos”).

⁴² Ver p. 489 con n. 22 (sobre 22:16). El bautismo de Saulo, como el de Cornelio y su familia en 10:44–48, puede haber seguido a su recepción del Espíritu; esto no puede determinarse con certeza sobre la base de la narración.

⁴³ Gr. *ἡμερας τινας*, para el cual *P*⁴⁵ dice *ἡμερας ικανας*. “muchos días” (cf. vv. 23, 43).

⁴⁴ Algunas autoridades occidentales insertan “el Cristo”.

⁴⁵ Algunas autoridades occidentales dicen “fue tanto más fortalecido en la palabra”.

*residían en Damasco al demostrar que este Jesús era el Mesías.*⁴⁶

19b–20 De acuerdo con el bosquejo autobiográfico que ofrece en Gálatas 1:15–17, Pablo no consultó a ningún ser humano después de recibir su “revelación de Jesucristo” sino que fue a Arabia (el reino nabateo, que estaba en la frontera oriental de Siria y se extendía hacia el sur hasta el Mar Rojo). Esto no excluye un breve período de testimonio en Damasco como el que se describe aquí, sea antes de salir para Arabia (que parecería ser lo más probable) o después de su regreso a Damasco (“sin demora” en el v. 20 no necesita forzarse demasiado, especialmente porque Lucas nada dice de la visita a Arabia).

Es más significativo de lo que se supondría a primera vista el hecho de que la única aparición del título “Hijo de Dios” en Hechos esté en este informe de la predicación temprana de Saulo.⁴⁷ Cristo se le reveló como Hijo de Dios en el camino a Damasco (Gá. 1:16; cf. 2 Co. 1:19; Ro.1:4).

Este título, o su equivalente, se utiliza en el Antiguo Testamento para referirse (1) al pueblo de Israel (Ex. 4:22; Os. 11:1), (2) al rey ungido de Israel (2 S. 7:14; Sal. 89:26s.), y por lo tanto (3) al rey ideal del futuro, el Mesías de la línea davídica (ver especialmente Sal. 2:7 como se cita más abajo en 13:33; cf. también anteriormente, 2:25s.). Para el uso mesiánico del título en la literatura seudoepigráfica, cf. 1 Enoc 105:2; 4 Esdras 7:28s; 13:32, 37, 52; 14:9. El que los contemporáneos de nuestro Señor creían que el Mesías era en algún sentido especial el hijo de Dios se hace probable por las palabras de la pregunta que le hizo el sumo sacerdote cuando fue sometido a juicio: “¿Eres tú el Mesías, el Hijo del Bendito?” (Mr. 14:61 par. Mt. 26:63; Lc. 22:67, 70). Aplicado a nuestro Señor, entonces, el título “Hijo de Dios” lo señala como el verdadero representante del Israel de Dios y como el rey ungido por Dios; pero no es un mero título oficial. Dado el modo en que él mismo entendió la voz celestial que le dijo en su bautismo: “Tú eres mi Hijo” (Mr. 1:11 par. Lc. 3:22), el título expresaba su relación y comunión únicas con el Padre.⁴⁸ A. E. Harvey encuentra tres aspectos de la filiación implícitos en la atribución del título a Jesús: su obediencia perfecta a Dios, el hecho de que fuese el revelador final de Dios, el hecho de que fuese el agente autorizado de Dios.⁴⁹ La proclamación de Jesús como el Hijo de Dios representa un adelanto con respecto a la forma en que ha sido proclamado hasta aquí su mesiazgo en Hechos.

⁴⁶ Hay un agregado occidental: “en quien Dios se agradó mucho”.

⁴⁷ Cf. la cita del Sal. 2:7 en Hch. 13:33 (otra vez en labios de Pablo). Por cierto que “el uso más interesante y más distintivamente paulino de υἱός en Ro. 8 y Gá. 4 va mucho más allá que el simple mesianismo” Pero incluso en Hch. 9:20 algo “más allá que el simple mesianismo” puede estar implícito: Lucas no presenta necesariamente a Pablo aquí “en uno de los niveles más superficiales del propio pensamiento paulino” (C. F. D. Moule, “The Christology of Acts”, *Studies in Luke-Acts*, L. E. Keck y J. L. Martyn, eds., Nashville, 1966, p. 174).

⁴⁸ Ver especialmente el famoso *logion* de Mt. 11:25–27 par. Lc. 10:21s.

⁴⁹ A. E. Harvey, *Jesus and the Constraints of History*, Londres, 1982, pp. 154–173. Ver también J. Bieneck, *Sohn Gottes als Christusbezeichnung der Synoptiker*, ATANT 21, Zürich, 1951; V. Taylor, *The Names of Jesus*, Londres, 1953, pp. 52–65; G. Vos, *The Self-Disclosure of Jesus*, Grand Rapids, 1954, pp. 141–226; M. Hengel, *The Son of God*, trad. ing., Londres, 1976.

21–22 Saulo había sido enviado a las sinagogas de Damasco con la comisión del sumo sacerdote, y a las sinagogas de Damasco se dirigió. Pero en lugar de presentar sus credenciales y exigir la extradición de los discípulos de Jesús, apareció como el portador de una comisión muy diferente, emitida por una autoridad superior a la del sumo sacerdote, y como discípulo y mensajero de Jesús anunció lo que afirmaba su Maestro sobre sí mismo. No es extraño que sus oyentes se sorprendieran por el cambio que le había sobrevenido. Las noticias de su misión no se habían mantenido en secreto; aquí estaba el hombre cuya llegada habían esperado, pero en lugar de arrestar a los discípulos de Jesús estaba confundiendo a los judíos de Damasco con su afirmación de que el testimonio de los discípulos era cierto: Jesús verdaderamente era el Mesías, el Hijo de Dios.⁵⁰ La plenitud del Espíritu que había recibido le dio a sus palabras un poder demostrativo que no podía refutarse; así como con Esteban en fecha anterior, ahora también con Pablo, sus oyentes “no pudieron resistir la sabiduría y el espíritu con que hablaba” (6:10).

G. SAULO SE ESCAPA DE DAMASCO (9:23–25)

23 Al cabo de muchos días, los judíos se complotaron para matarlo;

24 pero Saulo se enteró de su complot. Cuidaban celosamente las puertas de día y de noche a fin de matarlo,

25 pero sus discípulos lo tomaron y lo bajaron por el muro de noche, haciéndolo descender en un canasto.

23–25 Con la aventura registrada así por Lucas debemos comparar el relato que hace Pablo en 2 Corintios 11:32s.: “En Damasco el etnarca del rey Aretas guardaba la ciudad de los damascenos para prenderme; y fui descolgado en un canasto por una ventana del muro, y escapé de sus manos.” Aretas IV (9 a.C.–40 d.C) fue gobernador del reino nabateo en el cual Saulo pasó algún tiempo después de su conversión (Gá. 1:17). Comúnmente se supone que el tiempo que Saulo pasó en Arabia tuvo la naturaleza de un retiro espiritual; que buscó la soledad del desierto —quizás yendo incluso al monte Horeb como lo habían hecho Moisés y Elías— a fin de estar en comunión con Dios y a meditar, sin interferencias, en todas las implicaciones relativas a su nueva vida. Pero el contexto en el que cuenta su viaje a Arabia, inmediatamente después de recibir su comisión de proclamar a Cristo entre los gentiles, sugiere que fue allí a predicar el evangelio.⁵¹ La hostilidad que le demostraron las autoridades nabateas implica que había hecho algo para irritarlas, algo más que retirarse al desierto para dedicarse a la contemplación solitaria. El etnarca cuidaba los intereses de los muchos súbditos nabateos que vivían en Damasco, y

⁵⁰ El verbo traducido “demostrar” (gr. συμβιβάζω) significa literalmente “colocar juntos”, aquí colocando las promesas del AT junto con su correspondiente cumplimiento y, por lo tanto, “demostrando” que Jesús era aquel a quien señalaban. Este era el método de alegato empleado regularmente (según Lucas) por Pablo, Apolos y otros en las sinagogas alrededor del Mediterráneo oriental (cf. 17:2s.; 18:28; 26:22s.).

⁵¹ Cf. K. Lake, *The Earlier Epistles of St. Paul*, Londres, 1914, pp. 320–323.

en general actuaba como el representante del rey Aretas en la ciudad.⁵² Cualquiera sea la parte que los judíos locales tuvieron en el plan, Pablo evita decir algo en detrimento de su propio pueblo, pero una posibilidad es que, conociendo la animosidad nabatea oficial contra él, hayan puesto al etnarca al tanto del lugar donde se encontraba, para que pudiera arrestarlo cuando salía de la ciudad y llevarlo de regreso para vérselas con las autoridades nabateas.⁵³ De cualquier modo, mientras los enemigos de Saulo cuidaban las puertas de la ciudad para atraparlo, algunos de sus nuevos amigos y simpatizantes lo sacaron.⁵⁴ Uno de ellos tenía una casa construida sobre el muro de la ciudad, y Pablo fue bajado en un gran canasto o red⁵⁵ a través de una ventana de la casa, ubicada en el mismo muro de la ciudad.

Dice Lucas que este incidente ocurrió “al cabo de muchos días”; Pablo, más concretamente, dice en Gálatas 1:18 que tres años después de su conversión (calculando en forma inclusiva, indudablemente) fue a Jerusalén; y sobre la base del relato de Hechos parecería haber pasado a Jerusalén inmediatamente después de haberse escapado de Damasco.

H. SAULO EN JERUSALÉN; ES ENVIADO A TARSO (9:26–30)

- 26 *Cuando llegó a Jerusalén, trató de unirse a los discípulos. Pero todos le tenían miedo; no podían creer que fuera un discípulo.*
- 27 *Pero Bernabé lo tomó, y lo llevó a los apóstoles, y les contó cómo había visto al Señor en el camino, y lo que le había dicho, y que había predicado osadamente en Damasco en el nombre de Jesús.*
- 28 *Así que se quedó con ellos en Jerusalén, entrando y saliendo,*
- 29 *y predicaba osadamente en el nombre del Señor. También habló a los helenistas⁵⁶ y polemizó con ellos, pero ellos trataron de matarlo.*

⁵² E. Meyer, *Ursprung und Anfänge des Christentums*, III, Stuttgart/ Berlin, 1923, p. 346, describe al etnarca como “jefe de la colonia nabatea en Damasco”; cf. E. A. Knauf, “Zum Ethnarchen des Aretas 2 Kor 11, 32”, ZNW 74, 1983, pp. 145–147. Se ha argumentado —por ej. Schürer (II, pp. 179–183)—, por la ausencia de monedas romanas en Damasco entre el 34 y el 62 d.C., que Damasco estaba incluida en esa época en el reino nabateo. Para argumentos en contra de esta opinión Meyer se refiere, con aprobación, a E. Schwartz, “Die Aeren von Gerasa und Eleutheropolis”, NGG, 1906, pp. 367s. Si Damasco hubiese estado bajo control nabateo, el etnarca podría haber arrestado abiertamente a Saulo.

⁵³ Cf. H. Windisch, *Der zweite Korintherbrief*, KEK 6, Göttingen, ⁹1924, p. 366.

⁵⁴ La expresión “sus discípulos” (v. 25) sugiere que la predicación de Saulo en Damasco no fue infructuosa.

⁵⁵ La palabra traducida aquí “canasto” es σπυρίς (de otro modo escrito σφυρίς), voz utilizada en la alimentación de los cuatro mil (Mr. 8:8). La palabra empleada en 2 Co. 11:33 es σαργανή, “una amplia bolsa o canasta tejida o hecha de red, adecuada para contener paja, heno ... o para fardos de lana” (Lake-Cadbury, *Beginnings* I.4, p. 106).

⁵⁶ En lugar de “helenistas” (Ελληνιστας) A tiene “griegos” (Ελληνας).

30 Cuando sus hermanos se enteraron de esto, lo llevaron a Cesarea y lo despacharon a Tarso.

26 Cuando Saulo volvió a Jerusalén, se encontró en una situación difícil. Sus antiguos compañeros estaban enterados de su desertión, y no podía esperar que lo recibieran amigablemente. Por otra parte, los discípulos de Jesús, con los que ahora deseaba asociarse, no habían olvidado su campaña de persecución. No pueden sorprendernos sus sospechas cuando él se les acercó. El papel del *agent provocateur* era tan conocido en la antigüedad como en los tiempos más recientes: ¿qué seguridad tenían de que esto no era una treta de Saulo para ganar su confianza y hacer más efectiva su destrucción?

27 Fue Bernabé quien, fiel a su nombre, actuó como fiador de Saulo y los animó a recibirlo. Es posible que Bernabé ya conociera a Saulo, supiera de su integridad de carácter y estuviera convencido de la naturaleza genuina de su conversión.⁵⁷ Cuando Saulo necesitaba desesperadamente un verdadero amigo en Damasco, Ananías desempeñó ese papel; ahora, cuando tenía igual necesidad en Jerusalén, encontró un amigo en Bernabé. Y el prestigio de Bernabé entre los apóstoles y otros creyentes en Jerusalén era tal que cuando les dio su garantía de que Saulo era ahora un verdadero discípulo de Jesús, ya no dudaron de él.

Cuando Lucas dice que Bernabé llevó a Saulo “a los apóstoles”, la narración de Gálatas 1:18–20 nos obliga a interpretar esto como un plural generalizador. De acuerdo con la propia afirmación solemne de Pablo, los únicos dirigentes de la iglesia de Jerusalén con quienes se encontró en esa ocasión fueron Pedro (Cefas) y Jacobo, el hermano del Señor (a quien Pablo llama apóstol, aunque no hubiera satisfecho las condiciones de Lucas para tal designación).

28–30 Con este relato de Lucas debe compararse todo el pasaje de Gá. 1:18–24: “Después, pasados tres años, subí a Jerusalén para conocer a Cefas⁵⁸, y permanecí con él quince días; pero no vi a ningún otro de los apóstoles, sino a Jacobo el hermano del Señor. Les aseguro, en lo que estoy escribiéndoles, como que Dios es mi testigo, que no estoy diciendo ninguna mentira. Después llegué a los territorios de Siria y Cilicia. Permanecí desconocido de vista para las iglesias de Judea que están en Cristo; solamente seguían oyendo decir: ‘nuestro anterior perseguidor ahora predica la fe que una vez trataba de asolar’; y glorificaban a Dios a causa de mí.” El énfasis con el cual Pablo afirma la verdad de este relato sugiere que estaba enterado de otro relato, que podía haber llegado a oídos de los gálatas convertidos, y que está empeñado en refutar. Más aún, se ha sostenido que este relato rival es aquel en el cual se basa Lucas aquí,⁵⁹ pero esto es completamente improbable.

⁵⁷ Para una reconstrucción imaginativa de las relaciones tempranas de Bernabé con Saulo ver J. A. Robertson, *The Hidden Romance of the New Testament*, Londres, 1920, pp. 46–61.

⁵⁸ Quizá debe entenderse el verbo traducido “conocer” (ιστορησαι) en su sentido clásico más preciso: “para interrogar a Cefas”. Ver F. F. Bruce, *The Epistle to the Galatians*, NIGTC, Grand Rapids/Exeter, 1982, pp. 98s.; también O. Hofius, “Gal 1.18: ιστορησαι κηφαν”, ZNW 75, 1984, pp. 73–85.

⁵⁹ Cf. O. Linton, “The Third Aspect: A Neglected Point of View”, ST 3, 1949, pp. 79–95.

La preocupación principal de Pablo en esta sección de Gálatas es mostrar que él recibió el evangelio y su comisión para predicarlo sin mediación humana; en modo especial, que de ninguna manera estaba en deuda con las autoridades de Jerusalén. Había comenzado a cumplir su comisión (en Arabia) antes de tener contacto alguno con Jerusalén y, cuando a su debido tiempo viajó a Jerusalén, no fue sino una breve visita privada. Puede que Lucas generalice y diga que vio a los apóstoles, pero Pablo consideraba importante particularizar y decir cuáles eran los apóstoles que había visto. No obstante, el informe generalizado de Lucas no sugiere de ningún modo que “los apóstoles” a los cuales Bernabé presentó a Saulo le confirieron autoridad alguna.

No es tan sencillo reconciliar la descripción que hace Lucas de la actividad pública de Saulo en Jerusalén en relación con los apóstoles, con la afirmación de Gálatas 1:22 de que, hasta el momento de su partida hacia Siria y Cilicia (y posteriormente), permaneció “desconocido de vista para las iglesias de Judea”, que sólo sabían de él de oídas. Un comentarista elimina la frase “en Jerusalén” del v. 28 (tomándola como una glosa) y considera que los vv. 28 y 29 constituyen una continuación de la descripción de Bernabé de la actividad de Saulo en *Damasco*. Entonces el v. 30 podría continuar así: “Y los hermanos lo reconocieron⁶⁰ [como un discípulo] y lo llevaron a Cesarea y lo despacharon a Tarso”. Así, se nos asegura, “toda la dificultad desaparece”.⁶¹ Pero no desaparece y, aunque lo hiciera, debemos tener ciertas reservas ante una enmienda, no importa cuán ingeniosa pueda ser, que se propone no por alguna base textual, sino porque su adopción ayuda a eliminar una discrepancia. Es cierto que hay un notable parecido entre el relato de la actividad de Pablo en Damasco (su predicación osada y la consecuente trama contra su vida) y el de su actividad en Jerusalén. Las fuentes de Lucas probablemente le proveyeron pocos detalles acerca de la visita a Jerusalén; de allí los términos generalizados con que informa sobre ella.

Según Lucas, durante su visita a Jerusalén, Saulo tomó a su cargo el trabajo que Esteban había dejado al morir, trabándose en polémica con los helenistas.⁶² La reacción de estos fue rápida y violenta. Saulo era peor que Esteban; era para ellos un traidor a la verdadera causa, y por su cambio de frente había traicionado a aquellos que antes lo seguían lealmente como adalid en la supresión del nuevo movimiento. Con la

⁶⁰ Como paralelo a este sentido de ἐπιγινώσκω se aduce su uso en 1 Co. 16:18 (“sabad apreciar” BJ).

⁶¹ L. E. Browne, *The Acts of the Apostles*, Londres, 1925, pp. 162–166. Otra forma de mitigar la discrepancia es suponer que “las iglesias de Judea” en Gá. 1:22 son las iglesias fuera de la capital, excluyéndose la iglesia de Jerusalén. (Ver A. Ehrhardt, *The Acts of the Apostles*, Manchester, 1969, p. 63.) Pero esta es una interpretación antinatural en el contexto. De poco serviría que Pablo insistiera en que las iglesias de la campiña de Judea no lo conocían si sus lectores quedaban libres de inferir que *era conocido* por la iglesia de Jerusalén; esa era precisamente la impresión que le importaba disipar.

⁶² “Saulo, recién convertido, no era persona de mantenerse en silencio toda una quincena, y muy probablemente predicó en la ciudad. Las palabras ‘entrando y saliendo de Jerusalén’ no significan que visitó lugares fuera de la ciudad, sino que se movía libremente y sin temor entrando y saliendo de las casas de la ciudad” (A. H. McNeile y C. S. C. Williams, *Introduction to the New Testament*, Oxford, 1953, p. 113); cf. H. N. Ridderbos, *The Epistle of Paul to the Churches of Galatia*, NICNT, Grand Rapids, 1953, pp. 72s.

información proporcionada aquí tenemos que combinar de algún modo el relato de Saulo (reproducido más tarde en 22:17–21) de que Jesús se le apareció en el templo diciéndole que abandonara Jerusalén porque su testimonio no sería escuchado. El protestó diciendo que era un testigo especialmente valioso, porque el pueblo de Jerusalén conocía sus antecedentes como perseguidor y su aprobación de la muerte de Esteban. Pero el Señor repitió su orden de salir de Jerusalén, añadiendo que lo enviaría a los gentiles.⁶³

Jerusalén ya no toleraba la permanencia de Saulo. Sus amigos le salvaron la vida enviándolo a Cesarea, lejos del peligro, donde lo embarcaron hacia su Tarso nativo. Así, como él mismo lo expresa, llegó “a los territorios de Siria y Cilicia” (Gá. 1:21). En esa época Siria y Cilicia formaban una provincia imperial unida.⁶⁴ Tarso, la ciudad principal de Cilicia, tenía ahora unos mil años de vida. Había estado sujeta, de tanto en tanto, a los asirios, los persas y los grecomacedonios. Pasó al dominio romano en el 64 a.C., pero retuvo su autonomía como ciudad libre. Bajo Augusto, la administración de la ciudad fue confiada a su primer maestro, Atenodoro el Estoico, nativo de Tarso, que parece haber establecido un registro de propiedad para sus ciudadanos.⁶⁵ Tarso era un importante centro de cultura, con escuelas dedicadas a la filosofía, la retórica y la ley, aunque no tenía la prestancia internacional de las escuelas de Atenas y Alejandría.⁶⁶ No conviene, sin embargo, exagerar la influencia que ejerció el sistema educacional de Tarso sobre su hijo más ilustre.⁶⁷

Allí, entonces, dejamos a Saulo por un tiempo, ocupado en una evangelización no historiada; volvemos a encontrarlo en 11:25.

I. LA IGLESIA DISFRUTA DE PAZ Y PROSPERIDAD (9:31)

31 Así que la iglesia⁶⁸ por toda Judea, Galilea y Samaria tenía paz y seguía siendo edificada y creciendo, en tanto se conducía en el temor del Señor y el aliento del Espíritu Santo.

31 Lucas utiliza aquí el singular “iglesia” mientras que Pablo prefiere usar el plural y

⁶³ W. M. Ramsay (*St. Paul the Traveller*, Londres, ¹⁴1920, pp. 60–64) sostiene que la visión descrita en 22:17–21 debe de haber tenido lugar durante la segunda visita de Pablo a Jerusalén posterior a su conversión (la visita para aliviar el hambre de 11:30), porque (entre otras razones) la causa de su partida de Jerusalén al fin de su primera visita (según la relata aquí Lucas) fue “totalmente diferente” de aquella asignada en su descripción de la visión. L. E. Browne (*Acts*, p. 166) señala que esta es otra discrepancia eliminada por su enmienda.

⁶⁴ Ver E. M. B. Green, “Syria and Cilicia—A Note”, *ExT* 71, 1959–1960, pp. 52s.

⁶⁵ Ver sobre 21:39 (pp. 482–483).

⁶⁶ Estrabón, *Geografía*, 14.5.13.

⁶⁷ Ver sobre 22:3 (p. 486). W. M. Ramsay tiende a sobrestimar la influencia tarsiana sobre Pablo en su admirable sección sobre Tarso en *The Cities of St. Paul*, Londres, 1907, pp. 83–244. Sobre Tarso ver también D. Magie, *Roman Rule in Asia Minor*, Princeton, 1950, I, p. 272; II, pp. 1146–1148.

⁶⁸ El Texto Occidental y el Bizantino dicen “las iglesias”, con verbos en plural.

hablar de “las iglesias de Judea” (Gá. 1:22; cf. 1 Ts. 2:14). Era, de hecho, la iglesia original de Jerusalén, ahora dispersa y descentralizada. F.J.A. Hort ha dicho: “La Ecclesia todavía se limitaba a poblaciones judías o semi-judías y a la antigua tierra de los judíos; pero ya no era la Ecclesia de una sola ciudad, y sin embargo era *una*: la que probablemente correspondía, por estos tres distritos modernos representativos de Judea, Galilea y Samaría, a la antigua Ecclesia que tenía su hogar en toda la tierra de Israel.”⁶⁹

Con este resumen de los progresos, la narración que hace Lucas de la conversión de Saulo de Tarso llega a su fin. La persecución que se desató después de la muerte de Esteban cesó con la conversión y partida del perseguidor principal. Pero tal es la importancia que Lucas le adjudica a este hecho que, a pesar de las limitaciones de espacio a su disposición, lo registra en forma bastante detallada en dos ocasiones posteriores, y en ambas Pablo cuenta la historia en primera persona: una vez a la multitud hostil de la cual acababa de ser rescatado en el templo (22:1–21), y la otra, en su apología ante Agripa el Joven (26:2–29).⁷⁰

Con la apreciación que hace Lucas de la importancia de la conversión de Saulo no pueden discutir ni el historiador ni el teólogo. La difusión del cristianismo por el imperio romano no puede imaginarse aparte de su obra. Por cierto fue un instrumento escogido en las manos del Señor resucitado, preparado para la gran obra de su vida antes de su conversión, separado para ella, ciertamente, como él lo reconoce, antes de su nacimiento (Gá. 1:15). Nacido “hebreo”, hijo de padres “hebreos”,⁷¹ y habiendo recibido la mejor instrucción en sus tradiciones ancestrales que el judaísmo contemporáneo podía proporcionar,⁷² también heredó el raro privilegio de la ciudadanía romana, mientras que su deuda con la cultura helénica es clara para todo lector de sus cartas. Cuando a su debido tiempo Dios “reveló a su Hijo” en Saulo de Tarso, dedicó toda su rica herencia, junto con sus poco comunes cualidades naturales, a la tarea de la evangelización de los gentiles; y aunque se había integrado tardíamente al grupo de los apóstoles, había “trabajado más que todos ellos; pero aunque [añadió] no yo, sino la gracia de Dios conmigo” (1 Co. 15:10).

III. LOS HECHOS DE PEDRO Y LOS COMIENZOS DEL CRISTIANISMO GENTIL (9:32–12:24)

1. PEDRO EN JUDEA OCCIDENTAL (9:32–43)

⁶⁹ F. J. A. Hort, *The Christian Ecclesia*, Londres, 1897, pp. 55s. K. N. Giles (“Luke’s Use of the Term ΕΚΚΛΗΣΙΑ with special reference to Acts 20.28 and 9.31”, *NTS* 31, 1985, pp. 135–142) reabrió la posibilidad de que la lectura plural sea original.

⁷⁰ Sobre los tres relatos ver G. Lüdemann, *Paul, Apostle to the Gentiles: Studies in Chronology*, trad. ing., Londres, 1984, pp. 139, 180 (n. 3).

⁷¹ Fil. 3:5, Εβραῖος ἐξ Εβραίων.

⁷² Gá. 1:14; cf. 22:3 más adelante.

A. PEDRO EN LIDA: LA CURACIÓN DE ENEAS (9:32–35)

- 32 *Mientras Pedro hacía una gira general⁷³ llegó hasta los santos que residían en Lida.*
- 33 *Allí encontró a un hombre llamado Eneas, quien estaba paralizado y había guardado cama durante ocho años.*
- 34 *“Eneas —le dijo Pedro— Jesucristo te sana. Levántate y haz tu cama.” Se levantó de inmediato.*
- 35 *Todos los residentes de Lida y de (la llanura de) Sarón lo vieron, y se volvieron al Señor.*

32 Dejamos a Pedro en 8:25 cuando volvió a Jerusalén con Juan de su visita a Samaria. Ahora lo encontramos, aprovechando probablemente el colapso de la reciente persecución, abocado a un ministerio itinerante de visitación entre las comunidades cristianas dispersas de Judea. Había una comunidad así en Lida (el nombre griego de Lod). El núcleo de esta comunidad sin duda estaba formado por fugitivos de la persecución en Jerusalén; debemos recordar también que Felipe pasó por estos lugares predicando el evangelio cuando estaba en camino de Azoto a Cesarea (8:40). Lida era en esa época el centro de una toparquía o distrito administrativo de Judea.

33–34 Resulta natural suponer que Eneas, el hombre a quien Pedro curó de su parálisis en Lida, parálisis que había durado ocho años,⁷⁴ era miembro del grupo cristiano local, aunque esto no se afirma de manera expresa. La orden “Jesucristo te sana” puede indicar un juego de palabras en griego.⁷⁵ Las palabras que siguen (“Levántate y haz tu cama”) podrían traducirse, alternativamente: “Levántate y tiende la mesa para ti”, es decir, “consíguete algo de comer”.⁷⁶ Se ha pensado que esto concuerda bien con el interés mostrado por Lucas y otros escritores del Nuevo Testamento en la provisión de sustento para los convalecientes.⁷⁷ Pero la traducción “haz tu cama” es más probable dentro del contexto. Si Eneas ya estaba en su casa, no podía decirsele que arrollara su colchón y se lo llevara a su casa, como en el caso del paralítico de Capernaúm en Marcos 2:9 y paralelos (cf. Jn. 5:8); pero al menos se le podía decir que lo arrollara y lo guardara.

⁷³ Gr. διερχομενον δια παντων, “pasando por todas (partes)”.

⁷⁴ Es posible entender εξ ετων οκτω (v. 33) en el sentido “desde que tenía ocho años”, pero la interpretación usual es la más probable.

⁷⁵ Gr. ιαται σε Ιησους Χριστος. Para un oído griego Ιησους, puede muy bien parecer afín con ιαομαι, “sanar” (ver p. 389, n. 35, sobre 17:18). El presente ιαται es aorístico: “te sana en este momento” (ver MHT I, p. 119). Pero H. J. Cadbury, “A Possible Perfect in Acts 9.34”, *JTS* 49, 1948, pp. 57s., sugiere acentuar la palabra como perfecto, ιαται (“ha sanado”).

⁷⁶ Gr. στρωσον σεαυτω. Es preciso proporcionar el objeto que corresponde a στρωννυμι: podría ser “cama” o “mesa”.

⁷⁷ Cf. el v. 19a arriba; también Mr. 5:43 par. Lc. 8:55.

35 La noticia de la curación de Eneas se difundió por todo el vecindario y por toda la llanura costera de Sarón. Muchas personas de la zona acudieron a verlo, y el resultado fue un nuevo ingreso de creyentes. Debido a que buena parte de ese territorio tenía población gentil, aparece implícitamente una ampliación de los alcances del mensaje de salvación.

B. PEDRO EN JOPE: DORCAS ES RESUCITADA (9:36–43)

- 36 Entretanto en Jope había una discípula llamada Tabita, cuyo nombre significa “gacela” (Dorcas en griego). Pasaba todo su tiempo haciendo buenas obras y acciones de misericordia.*
- 37 Alrededor de esta época cayó enferma y murió, así que la lavaron y la pusieron en un aposento alto.*
- 38 Los discípulos de Jope oyeron que Pedro estaba en Lida, así que, como Lida estaba cerca de Jope, le enviaron dos hombres con este pedido: “Por favor, ven a nosotros sin demora”.*
- 39 Pedro se levantó y fue con los hombres. Cuando llegó, lo llevaron al aposento alto, y todas las viudas se acercaron a él y se quedaron llorando, mostrando los vestidos y sacos que Dorcas hacía⁷⁸ cuando estaba con ellas.*
- 40 Pedro sacó fuera a todos, se arrodilló, y oró, y luego, volviéndose al cuerpo, dijo: “Tabita, levántate”.⁷⁹ Ella abrió los ojos y, viendo a Pedro, se sentó.*
- 41 Luego él le dio su mano y la levantó; llamó a los santos y a las viudas y la presentó viva.*
- 42 Esto llegó a conocerse por todo Jope, y muchos creyeron en el Señor.*
- 43 Luego Pedro se quedó en Jope durante un tiempo considerable con un tal Simón, curtidor.*

36–38 Jope (Jafa, heb. *Yafo*) está sobre la costa mediterránea, unos diecisiete kilómetros al noroeste de Lida. Se la menciona en los registros egipcios del siglo XV a.C., y varias veces en el Antiguo Testamento. Hoy está incluida en el gran conurbano de la ciudad moderna de Tel-Aviv.

En Jope, como en Lida, había un grupo de creyentes en Jesús. Cuando Pedro estuvo en Lida, una mujer que era parte de este grupo enfermó y murió. Su nombre, Tabita, es arameo, y quiere decir “gacela”;⁸⁰ Dorcas es el equivalente griego. (La forma hebrea correspondiente, Sibia, aparece como nombre de mujer en 2 R. 12:1.) Las obras de caridad cristiana de Dorcas la habían hecho especialmente querida para sus amigos y

⁷⁸ Gr. *εποιει* (“solía hacer”). *P*⁴⁵ dice *εποιησεν αυταις* (“había hecho para ellos”).

⁷⁹ El Texto Occidental añade “en el nombre de nuestro Señor Jesucristo” (cf. 3:6).

⁸⁰ Aram. *tabyeta*’.

vecinos. Los dirigentes de los creyentes en Jope, habiendo oído quizás de que Pedro había curado a Eneas, lo enviaron a Lida y le rogaron que se llegara a Jope.⁸¹ (Resulta interesante notar la frecuencia con la que en Hechos, como aquí, las delegaciones consisten en dos hombres.)

39 Pedro fue a Jope con los dos mensajeros, y lo llevaron sin demora a la habitación donde había sido puesto el cuerpo de Dorcas, después de haberlo lavado de acuerdo con la costumbre judía de la purificación de los muertos.⁸² Allí estaban las viudas que habían sido las beneficiarias principales de su caridad, mostrando, dado que las llevaban puestas,⁸³ la ropas que Dorcas había hecho para ellas.

40–42 A las viudas y a los otros que estaban de duelo Pedro los sacó de la habitación, como había visto que había hecho su Maestro antes de resucitar a la hija de Jairo de su lecho de muerte; luego pronunció una breve frase en arameo, que difería sólo en una letra de las palabras de Jesús a la hija de Jairo. Mientras que Jesús dijo *Talitha qum(i)* (Mr. 5:41),⁸⁴ Pedro dijo ahora *Tabitha qum(i)*: “Tabita, levántate”. Ella abrió los ojos y se sentó, y Pedro la puso de pie y la presentó viva a sus asombrados amigos.⁸⁵ “Los detalles circunstanciales de la recuperación gradual de Tabita —dice Hobart— están totalmente dentro del estilo de la descripción médica.”⁸⁶ Muchos otros habitantes de Jope se unieron, inevitablemente, a los seguidores de un Maestro por cuyo poder tan maravilloso se había llevado a cabo un acto de sanidad y restauración.

43 Pedro se quedó en Jope durante un tiempo considerable. Su anfitrión, Simón el curtidor, vivía a la orilla del mar; sin duda utilizaba agua marina para su trabajo.⁸⁷ No sería sorprendente que viviera un poco retirado de la ciudad; se consideraba que el trabajo de curtidor representaba cierto grado de suciedad, por el contacto constante con cueros de animales muertos. Lucas ofrece muestras de su interés en los nombres de los anfitriones y en los oficios de las personas.⁸⁸

⁸¹ Sus palabras en el v. 38 (lit., “no dudes en venir a nosotros”) apuntan simplemente a un amable pedido: “Por favor, ven a nosotros”.

⁸² Cf. Misná, *Shabbat* 23.5.

⁸³ La voz media, *ἐπιδεικνυμεναι*, sugiere esto. Se mencionan las viudas aquí, como en 6:1, porque ellas eran las receptoras naturales de la caridad. No son miembros de una orden especial adherida a la iglesia, como en 1 Ti. 5:3–16.

⁸⁴ El Texto Occidental de Mr. 5:41, por confusión con este pasaje de Hechos, dice *Tabitha* en lugar de *Talitha*.

⁸⁵ “A los santos y viudas”, dice Lucas, aunque no quiere decir que las viudas no fuesen santas. Pero sin duda la caridad de Dorcas se extendía más allá de los límites de la asamblea local de discípulos.

⁸⁶ W. K. Hobart, *The Medical Language of St. Luke*, Dublín, 1882, p. 41.

⁸⁷ A. Harnack sugirió que el oficio de pescador de Pedro influyó en su elección de una casa cerca del mar (*The Acts of the Apostles*, trad. ing., Londres, 1909, p. 85).

⁸⁸ Ver H. J. Cadbury, “Lexical Notes on Luke-Acts, III. Luke’s Interest in Lodging”, *JBL* 45, 1926, pp. 305–322.

HECHOS 10

2. LA HISTORIA DE CORNELIO (10:1–48)

A. CORNELIO EL CENTURIÓN TIENE UNA VISIÓN (10:1–8)

- 1 *En Cesarea vivía un hombre llamado Cornelio, centurión de la cohorte italiana.*
- 2 *Era un hombre religioso; él y toda su casa adoraban a Dios, y él realizaba muchos actos de caridad al pueblo (judío) y oraba regularmente a Dios.*
- 3 *Un día, cerca de la hora novena, vio en una visión, claramente, un ángel de Dios que entró a él y le dijo: “¡Cornelio!”*
- 4 *Lleno de temor, fijó sus ojos en él y le dijo: “¿Qué hay, Señor?” “Tus oraciones y tus actos de caridad —le dijo el ángel— han ascendido como memorial hasta la presencia de Dios.*
- 5 *Ahora, despacha hombres a Jope y manda a buscar a Simón, apellidado Pedro.*
- 6 *Está alojado con un tal Simón, curtidor, cuya casa se encuentra a la orilla del mar.”*
- 7 *Cuando el ángel que le hablaba partió, Cornelio llamó a dos de los servidores de su casa, y a uno de los soldados que estaban a su servicio, hombre religioso también,*
- 8 *y cuando les hubo referido toda la historia, los envió a Jope.*

1 El alcance del mensaje apostólico se ha ido ensanchando sin pausa. Ya ha comenzado a cruzar la barrera que separaba a los judíos de los gentiles; ha llegado ahora el momento para que un apóstol cruce oficialmente esa barrera.

El apóstol que la atravesó fue Pedro, el líder de los Doce; el lugar donde la cruzó fue la ciudad predominantemente gentil de Cesarea. Los gentiles que primero escucharon el evangelio de sus labios fueron la familia y los amigos de Cornelio,¹ centurión del ejército romano, perteneciente a una de las cohortes auxiliares establecidas en Judea.²

¹ Cornelio era un nombre particularmente común en Roma desde el 82 a.C. cuando P. Cornelio Sula emancipó a 10.000 esclavos que fueron enrolados en su *gens Cornelia*.

² En el ejército regular romano, una cohorte era la décima parte de una legión y tenía una fuerza teórica de 600 hombres. Pero no había tropas legionarias en Judea entre el 6 y el 66 d.C.; los gobernadores romanos de Judea comandaban fuerzas auxiliares. Una cohorte auxiliar tenía una fuerza teórica de mil hombres. La “cohorte italiana” era una de ellas; se la llamaba así porque, presumiblemente, en su origen fue formada en Italia, aunque con el tiempo debe haberse integrado con provincianos. Más aún, los soldados que formaban una unidad auxiliar eran habitualmente provincianos; recibían, con todo, la ciudadanía romana cuando eran dados de baja. Hay pruebas escritas (*ILS* 9168) de la presencia en Siria c. 69 d.C. de la *cohors II Italica ciuium Romanorum* auxiliar (la “segunda cohorte italiana de ciudadanos

Los centuriones que aparecen en el relato del Nuevo Testamento causan una impresión favorable. Es notable que el primer gentil con el cual tuvo trato Jesús durante su ministerio público (hasta donde tenemos información) fue un centurión establecido en Capernaúm (posiblemente destinado en comisión del ejército romano a las fuerzas de seguridad de Herodes Antipas); fue con referencia a la fe de este hombre que se nos informa que el Señor dijo: “Vendrán muchos del oriente y del occidente, y se sentarán con Abraham e Isaac y Jacob en el reino de los cielos” (Mt. 8:11).³ Estas palabras ahora comienzan a tener su cumplimiento en otro centurión.

Nominalmente, un centurión estaba al mando de cien hombres; aunque su categoría era la de un suboficial, sus responsabilidades eran más parecidas a las de un capitán del ejército en la actualidad. Los centuriones constituían la espina dorsal del ejército romano. El historiador Polibio resume así las cualidades necesarias del centurión: “Se requiere que los centuriones no sean temerarios y aventureros sino más bien buenos conductores, de mente equilibrada y prudente, no propensos a tomar la ofensiva o a comenzar un combate inconsultamente, sino capaces, cuando se vean abrumados y presionados intensamente, de permanecer firmes y morir en su puesto.”⁴

Para su encuentro, Pedro y Cornelio fueron preparados mediante la visión que cada uno experimentó. Toda la narración, que “lleva el sello tanto de la probabilidad como de la verdad” (según la opinión de Foakes-Jackson),⁵ es de gran importancia no sólo porque nos dice cómo utilizó Pedro las llaves del reino para abrir una “puerta de fe” a los gentiles, sino también porque introduce las cuestiones del intercambio social entre creyentes judíos y gentiles, y de la admisión de estos últimos a la iglesia sin la circuncisión. Estas cuestiones se trataron más tarde en el Concilio de Jerusalén, y el episodio de Cornelio se tuvo en cuenta allí como caso probatorio (15:7–9). La apreciación que tiene Lucas de la importancia del episodio de Cornelio se ve por el espacio que le dedica al relato que hace Pedro de su experiencia en 11:4–17, así como por la repetición de los rasgos salientes del incidente dentro de la narración presente.⁶

2 También es importante observar que Cornelio, aunque era gentil, adoraba al Dios de Israel. A tales gentiles se los llamaba comúnmente “temerosos de Dios”; aunque este no es un término técnico, su uso resulta conveniente.⁷ Muchos gentiles de esos días, aunque

romanos”); pero no tenemos pruebas directas de la identidad de las unidades militares en Judea entre el 6 y el 41 d. C. Ver más adelante en 27:1, “la cohorte augusta”.

³ La *logion* aparece también en Lc. 13:28s., pero no en el contexto de la curación del siervo del centurión (que se relata en Lc. 7:2–10).

⁴ Polibio, *Historia* 6.24.

⁵ F. J. Foakes-Jackson, *The Acts of the Apostles*, MNTC, Londres, 1931, p. 87. M. Dibelius distingue la historia original (derivada, piensa él, de la tradición de algunas comunidades helenísticas) de las adiciones lucanas; ver más adelante sobre 10:14–16 (p. 245, n. 19); 10:36s. (p. 252, n. 46); 11:2s. (p. 260).

⁶ Por ej., la repetición que hace Cornelio (vv. 30–32) de la esencia de su visión (vv. 3–6).

⁷ Ver Schürer III, pp. 150–177; K. G. Kuhn, *TDNT* 6, pp. 743s. (s.v. *προσηλυτος*, D II); L. H. Feldman, “Jewish ‘Sympathizers’ in Classical Literature and Inscriptions”, *TAPA* 81, 1950, pp. 200–208; F.

no estaban preparados para convertirse plenamente al judaísmo⁸ (el requisito de la circuncisión constituía un serio obstáculo para los hombres), se sentían atraídos por el sencillo monoteísmo del servicio de la sinagoga judía y por las normas éticas del modo de vida judío. Algunos de ellos asistían a la sinagoga y se habían hecho medianamente versados en las oraciones y lecciones de las Escrituras, cuya lectura oían en la versión griega; algunos observaban con más o menos escrupulosidad prácticas distintivas de los judíos, tales como el cumplimiento del sábado y la abstención de ciertas clases de comida (especialmente, la carne de cerdo). La adhesión de Cornelio a la religión judía aparecía particularmente en que oraba regularmente al Dios de Israel y en las acciones de caridad en beneficio del pueblo de Israel. Podría decirse, más aún, que tenía todas las condiciones, excepto la circuncisión, que podían satisfacer los requisitos judíos.

El ejército romano tenía sus propias reglas religiosas, prescriptas oficialmente para días señalados y cumplidas con la misma rutina puntillosa que las formaciones modernas en los actos religiosos, pero totalmente incapaces de alimentar el alma de los hombres.⁹ Los soldados romanos que sentían la necesidad de satisfacer su hambre religiosa buscaban alimento en otras partes; muchos en el mitraísmo; algunos, como Cornelio, en el judaísmo.

El hecho de que los primeros gentiles en escuchar y aceptar el evangelio (como el eunuco etíope y Cornelio) fueran adoradores del Dios de Israel es de lo más significativo para la crónica de Hechos porque, como veremos, luego fueron personas como ellos, temerosas de Dios, las que formaron el núcleo de la comunidad cristiana en una ciudad tras otra en el transcurso de la actividad misionera de Pablo. El interés de Lucas en ellos es tal que podría preguntarse si él mismo no era un gentil temeroso de Dios que creyó en el evangelio cuando lo oyó.

3–6 A Cornelio, entonces, una tarde a la hora habitual de la oración (cf. 3:1) se le apareció en visión un mensajero celestial. Su alarma inicial cuando le habló semejante visitante se superó cuando se le aseguró que Dios no había descuidado su fidelidad en la oración y en las limosnas, sino las había aceptado como una oblación digna. El lenguaje del ángel está lleno de terminología sacrificial, tal como la que encontramos en las

Siebert, "Gottesfürchtige und Sympathisanten", *JSJ* 4, 1973, pp. 109–16; A. T. Kraabel, "The Diaspora Synagogue: Archaeological and Epigraphic Evidence since Sukenik", *ANRW* 2/19, Berlín, 1979, pp. 477–510; "The Disappearance of the 'God-fearers'", *Numen* 28, 1981, pp. 113–126; M. Stern, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, II, Jerusalén, 1980, pp. 103–106; M. Wilcox, "The 'God-fearers' in Acts—A reconsideration", *JSNT*, no. 13, 1981, pp. 102–122; T. M. Finn, "The God-fearers Reconsidered", *CBQ* 47, 1985, pp. 75–84. La "desaparición" de los temerosos de Dios, a la que se refiere Kraabel, sólo explica la ausencia de alguna mención de ellos en las inscripciones de las sinagogas. Hay una ausencia similar de mención de los libertos judíos en las inscripciones de las catacumbas judías en Roma; pero hay amplias pruebas por otras fuentes acerca de la presencia de judíos libertos en Roma y en otros lugares del imperio; cf. G. Fuks, "Where have all the Freedmen gone? On an Anomaly in the Jewish Grave Inscriptions from Rome", *JJS* 36, 1985, pp. 25–32.

⁸ Ver sobre 2:10 (p. 75, con nn. 44–47).

⁹ A. Ehrhardt (*The Acts of the Apostles*, Manchester, 1969, p. 54) ilustra esto mediante la *feriale* o tabla de días festivos para el ejército romano descubierta en Dura Europus sobre el Eufrates (cf. R. O. Fink, A. S. Hoey y W. F. Snyder, "The *Feriale Duranum*", *Yale Classical Studies* 7, 1940, pp. 1–222).

prescripciones para las ofrendas levíticas; los actos de piedad y caridad de Cornelio habían ascendido hasta la presencia divina como incienso o como el humo de un sacrificio.¹⁰ Dios honraría este “memorial” con una respuesta adecuada; la naturaleza de esa respuesta se le explicaría a Cornelio si enviaba a alguien a una cierta casa en Jope e invitaba a un tal Simón Pedro, quien residía allí, para que viniera y lo visitara.

7–8 Inmediatamente Cornelio llevó a cabo las instrucciones que había recibido en la visión. Despachó a Jope a dos de sus sirvientes domésticos y a uno de sus ordenanzas, un soldado temeroso de Dios como él.

B. PEDRO TIENE UNA VISIÓN (10:9–16)

9 Al día siguiente, mientras aquellos hombres estaban en camino y cerca de la ciudad, Pedro subió al techo a orar. Era como la hora sexta.

10 Le dio hambre y quiso comer. Mientras se le estaba preparando algo, cayó en trance.

11 Vio el cielo abierto y algo¹¹ que descendía como una gran sábana, que era bajada a tierra por sus cuatro esquinas.

12 En ella estaban todos los cuadrúpedos y seres de la tierra¹² que se arrastran y las aves del cielo.

13 Le vino una voz: “Levántate, Pedro;¹³ mátalos y cómelos.”

14 “No, Señor —dijo Pedro—; nunca he comido nada profano o inmundo.”

15 Le vino una voz de nuevo por segunda vez: “No debes considerar profano lo que Dios ha limpiado.”

16 Esto sucedió tres veces; luego el objeto fue llevado de inmediato¹⁴ nuevamente al cielo.

¹⁰ “Tus oraciones y tus actos de caridad han ascendido” (gr. ἀνέβησαν) como el humo de un sacrificio (cf. la palabra hebrea para un holocausto, *olah*, lit., “ascendiendo”). Para la referencia sacrificial de la palabra “memorial” (gr. μνημοσυνον) cf. Lv. 2:2 LXX, donde se utiliza este término para la parte de la ofrenda de cereales que se quemaba, es decir, que se presentaba a Dios. Para la eficacia sacrificial de actos religiosos como los de Cornelio, cf. Sal. 141 (LXX 140):2; Tobías 12:12, y en el NT Fil. 4:18; He. 13:15s.

¹¹ Gr. σκευος, “instrumento” (como en 9:15); aquí debe traducirse con una palabra más indefinida, tal como “cosa” u “objeto”. *P*⁴⁵ dice “un cierto objeto, atado por sus cuatro puntas, bajado a la tierra”.

¹² El Texto Bizantino coloca la frase “de la tierra” o “terrestres” después de “cuadrúpedos” y sigue con “y fieras” antes de “y seres que se arrastran” (cf. KJV; VRV).

¹³ *P*⁴⁵ omite “Pedro”.

¹⁴ El Texto Occidental y el Bizantino tienen “otra vez” en lugar de “de inmediato” (cf. VRV²).

9–10 Pedro tenía que ser preparado para el encuentro tanto como Cornelio, y había escrúpulos que vencer del lado de Pedro como no los había de parte de Cornelio. Un gentil temeroso de Dios como Cornelio no tenía objeciones a la relación con los judíos, pero ni siquiera un judío moderadamente ortodoxo sería capaz de entrar voluntariamente en la morada de un gentil, no importa cuán temeroso de Dios fuera. Sin duda algunos de los escrúpulos heredados por Pedro ya no pesaban tanto para ese entonces, pero para que aceptara una invitación a visitar a un gentil era necesaria una revelación especial.

La revelación que necesitaba le llegó a Pedro el día siguiente a la visión de Cornelio, cuando los mensajeros de Cesarea se acercaban a Jope. Cerca del mediodía Pedro subió a la azotea de la casa del curtidor en busca de tranquilidad para la oración. El mediodía no era uno de los momentos señalados para la oración pública, pero los judíos piadosos como Daniel (Dn. 6:10), que oraban tres veces al día, probablemente lo hacían entonces (cf. Sal. 55:17). Mientras Pedro estaba en la azotea comenzó a sentir hambre¹⁵ y probablemente pidió comida desde allí. Mientras estaban preparándose la le vino la revelación en una visión y, sin duda, porque tenía hambre, la visión se centró en la comida.

11–13 En esta experiencia de éxtasis, a Pedro le pareció ver un objeto semejante a una gran sábana que bajaba del cielo. El que fuera el toldo destinado a darle sombra en la azotea de la casa, o una vela en el horizonte occidental, lo que adoptó esta forma en su visión es algo que no debe preocuparnos. De cualquier modo, cuando la sábana bajó hasta donde estaba Pedro, se vio que estaba llena de toda clase de cuadrúpedos, reptiles y aves,¹⁶ tanto adecuados como inadecuados para comer, de acuerdo con la ley y la costumbre judías.¹⁷ Una voz celestial que le decía que matara y comiera lo que se le proveía de este modo, acompañaba la visión de estos animales.

14–16 Todo esto estaba mal, según le indicaba la conciencia ancestral de Pedro. Los animales inmundos no podían, de ningún modo, utilizarse para la comida, y aun los animales “limpios” tenían que matarse con el ritual correspondiente antes de que su carne pudiera consumirse. La protesta de Pedro ante el pedido divino adoptó forma verbal así como ocurrió con la protesta del profeta Ezequiel cuando se le ordenó que preparara y comiera “carne abominable” (Ez. 4:14): “No, Señor; nunca he comido nada profano o inmundo”, dijo Pedro (implicando: “y no voy a comenzar ahora”).¹⁸ Otra vez vino la voz

¹⁵ La palabra traducida “le dio hambre” en el v. 10 (gr. *προσπεινος*) sólo aparece fuera de esta cita, y hasta donde se sabe, en un oftalmólogo del siglo I llamado Demóstenes. F. W. Dillistone (“*προσπεινος* [Acts 10.10]”, *ExT* 46, 1934–1935, p. 380) sugiere que Lucas puede haber sido alumno suyo. “Comer” es literalmente “probar” (*γευσασθαι*); cf. 20:11 (p. 453, n. 30).

¹⁶ El mundo animal se clasifica bajo estas tres divisiones en Gn. 6:20 (“aves ... bestias ... todo reptil de la tierra”).

¹⁷ Las leyes que distinguen a los animales limpios de los inmundos se encuentran en Lv. 11:2–47. Eran puros (y por lo tanto aptos para comer) aquellos cuadrúpedos que rumiaban y a la vez tenían pezuñas hendidas.

¹⁸ Pedro, sin duda, podría haber matado y comido uno de los animales “limpios”; pero estaba escandalizado por la mezcla indiscriminada de animales limpios e inmundos. Esto resulta especialmente importante en vista del modo práctico en que tuvo que aplicar inmediatamente la lección de la visión.

celestial: “No debes considerar profano lo que Dios ha limpiado.” Tres veces tuvo lugar este intercambio; luego la sábana se elevó con su contenido y la visión se esfumó.

La abolición de las barreras fue inculcada en la visión con referencia especial a las restricciones judías en torno a los alimentos, pero Pedro pronto aprendió que su alcance era mucho más amplio.¹⁹ Quizás, mientras pensaba acerca de la visión, recordó haber oído palabras similares en una ocasión anterior, aunque entonces no había llegado a captar su importancia. Sin duda estaba presente cuando su Maestro, polemizando con los fariseos y escribas, recalcó que lo que entra en el estómago de alguien no lo hace inmundo, sino lo que sale del corazón (Mr. 7:14–19a). Esto constituía, en efecto, la abolición de las leyes ceremoniales alimentarias y mucho más en el mismo sentido, pero recién más tarde, como resultado de su experiencia en la terraza en Jope, Pedro llegó a apreciarlo. Puede muy bien deberse a Pedro el comentario acotado por el evangelista al pronunciamiento de Jesús sobre este tema: “De este modo declaró limpios todos los alimentos” (Mr. 7:19b).

La limpieza divina de la comida en la visión es una parábola de la limpieza divina de los seres humanos en el incidente al cual conduce la visión. No le llevó mucho tiempo a Pedro entender esto: “Dios me ha enseñado”, dice más tarde en esta narración, “a no llamar profano o inmundo a *ningún ser humano*” (v. 28). Dentro del marco de la visión es la comida lo que Dios ha limpiado por el pronunciamiento dominical, pero en la narración más amplia se trata de hombres y mujeres, incluso de gentiles, cuyo corazón ha limpiado por la fe (cf. 15:9). Pero la limpieza de la comida no es totalmente parabólica: hay una relación entre la abolición de las restricciones levíticas en torno a la comida y la supresión de la barrera entre los creyentes judíos y gentiles, porque en gran medida la ingestión de parte de los gentiles de comida declarada “inmunda” (no *kosher*) por la ley judía era lo que hacía que la asociación con los gentiles se considerase fuente de “contaminación” para los judíos (cf. v. 28).

C. LOS MENSAJEROS DE CORNELIO LLEGAN A JOPE (10:17–23A)

17 En momentos en que Pedro no sabía cómo entender cuál podía ser el significado de la visión que había tenido, los hombres que había enviado Cornelio, habiendo preguntado por la casa de Simón, se encontraban ya en la puerta de calle.

18 Llamaron y preguntaron si Simón, apellidado Pedro, se alojaba allí.

19 Mientras Pedro todavía pensaba en la visión, el Espíritu le dijo: “Mira, hay tres hombres²⁰ que te buscan.

¹⁹ El hecho de que la visión de Pedro haya tenido que ver con restricciones en cuanto a comida, mientras que la narración en la cual se incluye trata sobre la corrección, para un judío, de entrar a una casa gentil es tomado por M. Dibelius como indicación de que los vv. 9–16 forman parte de la elaboración que hace Lucas sobre la base de una narración original que no tenía nada del significado especial que adquiere en el esquema de su historia (*Studies in the Acts of the Apostles*, trad. ing., Londres, 1956, pp. 111s.).

²⁰ Dos hombres, de acuerdo con B; el Texto Occidental y el Bizantino omiten el numeral. La lectura de B, que es la más difícil (debido a la discrepancia con el v. 7 y con 11:11), tiene pretensiones de

20 *Levántate, desciende, y acompáñalos a donde vayan. No titubees; soy yo el que los he enviado.*”

21 *Así que Pedro bajó a donde estaban los hombres²¹ y dijo: “Vean, yo soy el hombre que ustedes buscan. ¿Por qué causa están aquí?”*

22 *Ellos dijeron: “El centurión Cornelio, hombre justo y temeroso de Dios, que goza de buena reputación en toda la nación judía, fue instruido por un santo ángel para enviar por ti para que vayas a su casa y a oír lo que tienes que decir.”*

23a *Luego Pedro los invitó a pasar y los hospedó.*

17–20 Pedro había salido del trance, pero se quedó en la azotea, meditando profundamente, sopesando la significación de lo que había visto y oído en la visión. De pronto, el Espíritu de Dios, mediante un aviso interior, le dio a conocer que algunos hombres lo buscaban, y que debía irse con ellos sin duda ni vacilación. Porque en ese momento, los mensajeros de Cesarea, habiendo preguntado por la casa de Simón el curtidor, estaban esperando en la puerta de calle.

Se puede preguntar si hay alguna diferencia entre la comunicación angelical a Cornelio (vv. 3–6) y la advertencia que recibió Pedro del Espíritu, así como hubo que considerar una pregunta similar en la narración de Felipe y el etíope (8:26–39). Aquí la diferencia es bastante evidente: la comunicación angelical fue hecha “en una visión, claramente” (v. 3), mientras que Pedro tuvo conciencia de una voz interior que le habló. Pero surge la pregunta más general sobre la relación entre la experiencia que puede tenerse con el Espíritu Santo y la experiencia que puede tenerse con el Cristo resucitado, una pregunta mucho más difícil de contestar porque a través del Espíritu Santo el Cristo resucitado manifiesta su presencia y poder.²² Pero, ¿a quién consideraba Pedro que se dirigía como “Señor” cuando desechó la invitación de matar y comer la carne provista en la visión? En esa ocasión la voz parecía venir desde afuera, se colige, y probablemente era una voz que Pedro recordaba muy bien y reconoció al instante.

21–23a Luego Pedro bajó (por una escalera externa, sin duda) y encontró a los mensajeros de Cornelio en la puerta, quienes preguntaban por él. Les dijo que era el hombre que buscaban, y les preguntó cuál era la razón de su visita. Así que le dijeron que su amo Cornelio había recibido orden divina para invitar a Pedro a su casa, a fin de escuchar de sus labios una importante comunicación. Para entonces, la comida que Pedro había pedido estaba preparada, de manera que hizo entrar a los hombres para compartirla. Y no sólo eso, sino que les proveyó alojamiento para que pasaran la noche, ya que era demasiado tarde como para partir hacia Cesarea después de haberlos agasajado. Para Pedro, agasajar a estos gentiles donde se alojaba él era un paso en la dirección correcta, aunque no lo exponía a la contaminación en la medida en que lo haría la aceptación de

ser considerada original; si esto es así, hace pensar que los dos sirvientes domésticos eran los verdaderos mensajeros, actuando como guardia el soldado que los acompañó.

²¹ El Texto Bizantino añade “que le habían sido enviados por Cornelio” (cf. VRV²).

²² Cf. F. F. Bruce, “Christ and Spirit in Paul”, *BJRL* 59, 1976–1977, pp. 259–285.

hospitalidad en casa de un gentil.

D. PEDRO ENTRA EN LA CASA DE CORNELIO (10:23B–33)

- 23b *Al día siguiente se levantó y salió con ellos. Algunos de los hermanos de Jope fueron con ellos.*
- 24 *Al otro día entró en Cesarea. Cornelio estaba esperándolos;²³ había reunido a sus parientes y amigos íntimos.*
- 25 *Cuando llegó Pedro, Cornelio lo recibió; cayó a sus pies y le hizo reverencias.*
- 26 *Pero Pedro lo levantó: “Levántate —le dijo— yo también soy un ser humano.”*
- 27 *Así, conversando con él, entró y encontró a muchos reunidos.*
- 28 *Entonces les dijo: “Ustedes saben²⁴ lo ilegal que es para un hombre que es judío asociarse o hacer causa común con un extranjero; pero Dios me ha enseñado a no llamar profano o inmundo a ningún ser humano.*
- 29 *Por lo tanto, cuando se me mandó llamar, vine sin objeción. Me gustaría saber, pues, la razón por la que me han llamado.*
- 30 *“Hace cuatro días²⁵ a esta hora —dijo Cornelio— estaba orando²⁶ en mi casa a la hora novena. De repente un hombre se paró delante de mí en ropas resplandecientes.*
- 31 *‘Cornelio —dijo— tu oración ha sido oída y tus acciones de caridad han sido recordadas en la presencia de Dios.*
- 32 *Por lo tanto, envía a Jope y haz llamar a Simón, apellidado Pedro; está alojado en la casa de Simón, un curtidor, a la orilla del mar.’²⁷*
- 33 *Inmediatamente, por lo tanto, envié por ti,²⁸ y tú has tenido la bondad de venir.²⁹*

²³ Desde aquí hasta el final del v. 25 el Texto Occidental tiene la lectura ampliada: “Y habiendo llamado a sus parientes y a sus amigos más cercanos estaba esperándolos. Cuando Pedro se aproximaba a Cesarea, uno de los esclavos se adelantó, corrió y anunció que había llegado. Entonces Cornelio, levantándose de un salto y yendo a su encuentro, se postró a sus pies y le hizo reverencias.”

²⁴ D añade “muy bien” (βελτιον).

²⁵ D dice “hace tres días”; esto abrevia el tiempo invertido en el viaje desde Jope a Cesarea.

²⁶ El Texto Occidental dice “ayunando y orando”; esta ampliación pietista es una característica occidental.

²⁷ El Texto Occidental y el Bizantino añaden “quien, habiendo llegado, te hablará” (cf. VRV²).

²⁸ El Texto Occidental añade “pidiéndote que vinieras a nosotros”.

²⁹ El Texto Occidental añade “rápidamente”.

Ahora pues, estamos todos aquí presentes delante de Dios,³⁰ para oír todo lo que el Señor te ha indicado que digas.”

23b–24 El día 1 Cornelio vio al ángel y envió a sus mensajeros a Jope; el día 2 llegaron a Jope cerca del mediodía, justo después de la experiencia de éxtasis de Pedro en la terraza de la casa de Simón. El día 3 Pedro se puso en marcha hacia Cesarea con ellos. En vista de la novedad de su misión, obró sabiamente al llevar a algunos hermanos creyentes de Jope consigo (seis en total, como él mismo informa en 11:12). Pasaron la noche del día 3 en algún lugar entre Jope y Cesarea, y llegaron a esta última el día 4.³¹ Mientras tanto, Cornelio había reunido a sus parientes y amigos íntimos en su casa, listo para la llegada de Pedro.

25–26 Cuando llegó Pedro, Cornelio salió apresuradamente y le rindió el honor que juzgaba adecuado para un mensajero de Dios, postrándose a los pies del apóstol en actitud de homenaje y súplica.³² Se suponía que un mensajero de Dios debía tener alguna cualidad divina él mismo, ser un *theios aner*, como lo expresa el término técnico.³³ Es poco probable que Pedro hubiese sido objeto antes de un acto de reverencia de esa clase, y sin duda lo incomodó considerablemente: “Te ruego que te levantes —dijo, ayudando a su anfitrión a ponerse de pie—; yo mismo no soy sino un mortal.”

27–29 Luego, hablando con él de modo amigable, Pedro lo acompañó adentro, donde estaba todo el grupo de amigos de Cornelio, llenos de anhelante expectativa. Dos o tres días antes, Pedro no hubiera creído posible encontrarse en semejante compañía, bajo un techo gentil; pero mucho había ocurrido desde entonces. “Ustedes saben muy bien —le dijo a Cornelio y a los demás— que mezclarse con la sociedad gentil es asunto tabú³⁴ para un judío piadoso; pero Dios me ha enseñado a no considerar a ninguna persona indigna de que me asocie con ella.” En realidad, los términos de su visión en la terraza de la casa en Jope le habían enseñado a no considerar profana o inmunda ninguna comida si Dios la pronunciaba limpia; pero él captó rápidamente la analogía entre las leyes ceremoniales referentes a las comidas y las convenciones que afectaban el intercambio con los no judíos. Era mayormente por su falta de escrúpulos en cuestiones de comida que los gentiles constituían ritualmente un peligro para que el judío piadoso se juntara socialmente con ellos. El intercambio social con los gentiles no estaba categóricamente

³⁰ P⁴⁵ omite “todos” y “delante de Dios”.

³¹ Pero ver la n. 25 arriba.

³² Como lo señala la nota al pie en la ASV, el gr. προσκυνεω se emplea para un acto de reverencia, tributado a Dios o (como aquí) a una criatura (ya sea de naturaleza humana o angelical).

³³ Ver p. 205, n. 49 (sobre 8:9–24); p. 582 con n. 14 (sobre 28:6). Cf. L. Bieler, *Theios Aner Das Bild des “göttlichen Menschen” in Spätantike und Frühchristentum*, Darmstadt, 1967; C. R. Holladay, *Theios Aner in Hellenistic Judaism*, SBLDS 40, Missoula, MT, 1977.

³⁴ Una palabra adecuada para utilizar aquí como equivalente del gr. αθεμιτος. La palabra para “gentil” o “extranjero” en el v. 28 es αλλοφυλος, que (de modo significativo) se utiliza comúnmente en la LXX para designar a un filisteo incircunciso. Josefo (*GJ* 5.194) la utiliza (en lugar del αλλογενης inscripcional) al parafrasear la nota de advertencia que en el templo prohibía que los gentiles entraran a los atrios interiores (ver sobre 21:28, p. 479, n. 48).

prohibido; pero se corría el peligro de que el judío quedara ceremonialmente impuro, como ocurría incluso con el acto de entrar en un edificio gentil³⁵ o de manipular objetos pertenecientes a los gentiles. Los judíos estrictos no debían consumir las clases de comida más comunes, tales como el pan, la leche o el aceite de oliva, provenientes de los gentiles, y mucho menos la carne, que podía venir de un animal prohibido o de un animal que había sido sacrificado a alguna divinidad pagana, y que, de todos modos, contenía sangre. De allí que, de todas las formas de intercambio con los gentiles, aceptar su hospitalidad y sentarse a la mesa con ellos eran las menos aceptables. De cualquier modo, la lección de Pedro se había grabado de tal modo en su mente que acompañó a los mensajeros de Cornelio sin escrúpulos ni objeción alguna. Y ahora que había llegado, les pidió que expresaran más plenamente la razón de la invitación que le habían hecho.

30–33 Cornelio entonces describió la visión³⁶ que había tenido tres días antes (cuatro días calculando en forma estricta), a la misma hora en que estaba hablando ahora, la hora de la oración de la tarde. Repitió las palabras que le había dicho el visitante celestial que se presentó ante él con ropas brillantes.³⁷ De acuerdo con sus directivas, explicó, había enviado a buscar a Pedro, y le agradecía de corazón por venir tan rápido. “Ahora pues —dijo—, estamos todos aquí presentes delante de Dios, para oír todo lo que el Señor te ha indicado que digas.” Nunca tuvo un predicador del evangelio un auditorio tan promisorio, tan promisorio a su modo como el auditorio de un solo hombre que tuvo Felipe en el camino a Gaza, cuando fue invitado a exponer la profecía de Isaías acerca del Siervo sufriente (8:30–35).

E. LOS GENTILES OYEN LAS BUENAS NUEVAS (10:34–43)

34 Entonces Pedro tomó la palabra. “En verdad —dijo— me doy cuenta de que Dios no tiene favoritos;

35 sino que en toda nación el que le teme y hace lo que es justo es aceptable ante él.

36 Ustedes conocen el mensaje que³⁸ mandó al pueblo de Israel, predicando las buenas nuevas de paz por medio de Jesucristo —él es el Señor de todos—

³⁵ Así, el viernes santo, los acusadores de Jesús se quedaron fuera en el patio del pretorio de Pilato; entrar al edificio mismo hubiera hecho necesario que volvieran a purificarse ceremonialmente para poder celebrar la Pascua esa noche (Jn. 18:28).

³⁶ La descripción que hace Cornelio de su visión ofrece una oportunidad para repetir parte muy importante de una narración en la historia de Lucas, así como la descripción que hace Pedro de su visión en 11:5–10 ofrece una oportunidad para repetir otra parte.

³⁷ Cf. 1:10 (p. 53) para las vestiduras angelicales.

³⁸ El pronombre relativo se omite en A B *et al.* (omisión haplográfica de *ov* después de *λογον*). El Texto Occidental reconstruye así los vv. 36–38: “Porque conocen el mensaje que él envió a los hijos de Israel, que se publicó por toda Judea, cuando predicó buenas nuevas de paz por intermedio de Jesucristo (él es el Señor de todos). Pues comenzando en Galilea, después del bautismo que proclamó Juan, Jesús de Nazaret, a quien Dios ungió con el Espíritu Santo y con poder, anduvo haciendo bien ...”

- 37 *(ustedes saben) lo que tuvo lugar³⁹ en toda Judea, comenzando desde Galilea después del bautismo⁴⁰ que proclamó Juan,*
- 38 *acerca de Jesús de Nazaret, cómo Dios lo ungió con el Espíritu Santo y poder. Anduvo haciendo el bien y sanando a todos los que estaban bajo el dominio del diablo, porque Dios estaba con él.*
- 39 *Nosotros, por cierto, somos testigos de todo lo que hizo en la tierra de los judíos y en Jerusalén. Aquel a quien mataron colgándolo de un madero,*
- 40 *él es el que Dios levantó al tercer día,⁴¹ e hizo que se manifestara*
- 41 *—no a todo el pueblo, sino a testigos que Dios eligió de antemano— a nosotros, en efecto, que comimos y bebimos con él después que resucitó de los muertos.⁴²*
- 42 *El nos encargó que predicáramos al pueblo y testificáramos que él es aquel que fue ordenado por Dios como juez de vivos y muertos.*
- 43 *Es a él que dan testimonio todos los profetas, que todo el que cree en él recibirá el perdón de pecados por medio de su nombre.”*

34–35 “Entonces Pedro tomó la palabra” (literalmente “Pedro abrió su boca”) es una expresión que se utiliza para introducir algún pronunciamiento de peso. Las primeras palabras que dijo Pedro fueron de la mayor importancia, que arrasaron con los prejuicios raciales y religiosos de siglos. Las palabras de Cornelio confirmaron la lección que el mismo Pedro había aprendido en Jope: Dios no tiene una nación favorita⁴³ sino que cualquiera, de cualquier nación, que le tema y actúe en forma justa⁴⁴ es aceptable ante él. Esto puede ser una verdad trillada para nosotros, pero para Pedro se trataba de una revelación revolucionaria. Sin embargo, estaba implícita en la enseñanza de los primeros

³⁹ Gr. το γενομενον ρημα, lit., “la palabra que tuvo lugar” (para ρημα en el sentido de “cosa”, “evento”, cf. 5:32).

⁴⁰ B dice κηρυγμα (“proclamación”) en lugar de βαπτισμα (“bautismo”).

⁴¹ D dice “después del tercer día” (quizás un intento de armonización con Mr. 8:31; Mt. 27:63; etc.).

⁴² El Texto Occidental amplía: “quienes comimos y bebimos y conversamos con él cuarenta días después que resucitara de los muertos”.

⁴³ Gr. προσωπολημπτης (“que respeta a las personas”, lit. “que eleva los rostros”) refleja la frase idiomática hebrea *nasa’ panim*, “levantar el rostro (de alguien)” y de allí “mostrar favor” o, en sentido peyorativo, “mostrar favoritismo”. Esta frase idiomática se traduce en gr. προσωπον λαμβανω y frases similares (cf. Lc. 20:21; Gá. 2:6); los sustantivos προσωπολημπτης (aparece aquí por primera vez en la literatura griega y por única vez en el NT) y προσωπολημψια (“parcialidad”) se forman sobre la base de esta frase (cf. Ro. 2:11; Ef. 6:9; Col. 3:25; Stg. 2:1; 1 P. 1:17).

⁴⁴ Gr. ο εργαζομενος δικαιοσυνην (v. 35), sin duda, significa la práctica de la justicia en el sentido más amplio, pero es importante recordar el sentido más especializado de la palabra (como *sedaqah* en el hebreo misnaico) para significar el acto de dar limosnas (cf. Dn. 4:27; Mt. 6:1), en vista de la actividad caritativa de Cornelio.

profetas. Ellos insistían en que Dios eligió a Israel en un acto de gracia, no de parcialidad, y esto exigía una respuesta de servicio obediente, no una complacencia descuidada. Si bien Dios sacó a Israel de Egipto llevándolo a la tierra de su heredad, también es cierto que había sacado a los filisteos de Creta y a los sirios de Kir (Am. 9:7). En un día venidero, Dios bendeciría a “Egipto mi pueblo” y a “Asiria la obra de mis manos” junto con “Israel mi heredad” (Is. 19:25). Si, como dijo Miqueas, los requisitos primarios del Señor eran que los hombres y mujeres actuaran justamente, amaran la misericordia y caminaran humildemente con su Dios (Mi. 6:8), entonces los gentiles podían cumplir estos requisitos del mismo modo que los israelitas. Lucas, gentil de nacimiento él mismo, tenía buenas razones para enfatizar la referencia al ingreso de los gentiles, mediante repeticiones a lo largo del relato, como también por otros medios.

36–37 El discurso de Pedro, que Foakes-Jackson describió como “peculiarmente apropiado para la ocasión”⁴⁵ (aunque Martin Dibelius lo consideraba una interpolación en la historia original de Cornelio)⁴⁶, se ocupa casi enteramente en resumir la predicación apostólica. Se presume cierta familiaridad con un bosquejo general de la historia de Jesús (porque los oyentes de Pedro estaban lejos de ser paganos toscos), pero se dan más detalles que en los resúmenes de los primeros discursos de Pedro.⁴⁷ No es fácil determinar hasta dónde esto refleja la cantidad real de detalles dados por Pedro en sus respectivos discursos, y hasta dónde se debe al modo en que Lucas los resume. C. H. Dodd sin duda está en lo correcto al sugerir “que el discurso ante Cornelio representa la forma de kerygma usada por la iglesia primitiva en sus contactos más antiguos con un público más numeroso”⁴⁸. El alcance del kerigma, según lo atestigua este discurso de Pedro, equivale casi exactamente al del Evangelio de Marcos,⁴⁹ comenzando con el

⁴⁵ *The Acts of the Apostles*, MNTC, p. 93.

⁴⁶ “Un discurso que es tan largo, en términos relativos, no podría haber ocupado un lugar en una leyenda contada entre los cristianos acerca de la conversión de un centurión” (Dibelius, *Studies*, p. 110). Como los otros discursos de Hechos, dice Dibelius, éste es una composición literaria del autor; no hay nada en él (aparte de las observaciones preliminares de los vv. 34s.) que sea pertinente para la cuestión especial de la evangelización de los gentiles, y el propio relato de Pedro acerca de los acontecimientos no deja lugar para tal discurso, porque cuenta que el Espíritu Santo cayó sobre Cornelio y los de su casa “cuando comencé a hablar” (11:15). Pero, debido a que Dibelius consideraba que la defensa de Pedro de su acción en 11:4–17 también era una elaboración de Lucas de la “leyenda” original, este último alegato parece tener poco valor.

⁴⁷ Cf. 2:14–36; 3:12–26; 4:8–12; 5:29–32.

⁴⁸ C. H. Dodd, *La predicación apostólica y su desarrollo*, p. 32.

⁴⁹ Cf. C. H. Dodd, “The Framework of the Gospel Narrative”, *ExT* 43, 1931–1932, pp. 396–400, reimpresso en su *New Testament Studies*, Manchester, 1953, pp. 1–11. En contra de la opinión expuesta por K. L. Schmidt en *Der Rahmen der Geschichte Jesu*, Berlín, 1919, de que el registro de Marcos consiste principalmente en perícopas independientes unidas por medio de cortos resúmenes editoriales (*Sammelberichte*) que no tienen valor histórico propio, Dodd se propuso demostrar que dichos resúmenes, cuando se los reúne, presentan un bosquejo coherente del ministerio de Jesús, comparable a los bosquejos de la predicación apostólica que se encuentran en otros lugares del NT, y en particular al bosquejo del discurso de Pedro en casa de Cornelio. Para una crítica del argumento de Dodd ver D. E. Nineham, “The Order of Events in St. Mark’s Gospel—An Examination of Dr. Dodd’s Hypothesis”, *Studies in the Gospels: Essays in Memory of R. H. Lightfoot*, D. E. Nineham, ed., Oxford, 1955, pp. 223–239.

ministerio bautismal de Juan, y continuando con la narración del ministerio de Jesús en Galilea,⁵⁰ Judea⁵¹ y Jerusalén, de su crucifixión y resurrección, seguida por la insistencia en el testimonio personal y en el juicio futuro, con la oferta del perdón por medio de la fe en él aquí y ahora. Pero la referencia a las apariciones del Jesús resucitado no corresponden al relato de Marcos (en el cual no existen tales apariciones) sino al de Lucas. Esto es especialmente evidente en la afirmación de que los apóstoles comieron y bebieron con el Señor resucitado (v. 41).

En la casa de Cornelio es posible que Pedro haya hablado en griego, pero algunos han pensado que es más probable que se haya expresado en arameo y haya empleado de un intérprete.⁵² Este discurso, de cualquier modo, está más fuertemente marcado por arameísmos que sus discursos en los primeros capítulos de Hechos. La presencia de arameísmos sugiere que el discurso no es una libre invención de Lucas, sino una reproducción más bien literal de lo que encontró en su fuente (sea escrita u oral). El griego de los vv. 36–38, en particular, se lee de modo algo extraño, como es el caso de las traducciones casi literales en las versiones más antiguas, pero se afirma que puede volver a traducirse palabra por palabra en un arameo idiomático e inteligible.⁵³

38 La afirmación de que Jesús de Nazaret fue ungido por Dios con el Espíritu Santo y con poder recuerda las palabras de Isaías 61:1s., que Jesús leyó en la sinagoga de Nazaret —“El Espíritu del Señor Dios está sobre mí, por cuanto el Señor me ha ungido ...”— y que él declaró cumplidas ese día en su ministerio (Lc. 4:17–21).⁵⁴ El profeta que se presenta con estas palabras puede estar asumiendo el papel del Siervo de Isaías 42:1–53:12.⁵⁵ Cuando se presenta al Siervo por primera vez, en Isaías 42:1, se lo describe como el elegido de Dios en el cual había puesto su Espíritu; esto lo relaciona con el gobernante prometido de la línea davídica de Isaías 11:1–5, en quien “el Espíritu del Señor reposará”. Jesús fue ungido de este modo al ser bautizado, porque entonces el

⁵⁰ “Este énfasis en el comienzo en Galilea parece haber formado parte integral del modelo del kerigma desde el principio” (C. H. Dodd, *According to the Scriptures*, Londres, 1952, pp. 80s.). “Comenzando desde Galilea” caracteriza el ministerio de Jesús, así como “comenzando desde Jerusalén” (Lc. 24:47) caracteriza el de los apóstoles.

⁵¹ Las expresiones “en toda Judea” (v. 37) y “en la tierra de los judíos” (v. 39) probablemente indican toda la tierra de Israel y no sólo la provincia romana de Judea. Cf. 26:20.

⁵² De acuerdo con el relato de Papias sobre el origen del Evangelio de Marcos (conservado por Eusebio, *HE* 3.39.15, y probablemente reflejado en el así llamada Prólogo Antimacionita al Evangelio), en fecha posterior Pedro todavía utilizaba los servicios de un intérprete.

⁵³ Cf. C. C. Torrey, *Composition and Date of Acts*, Cambridge, Mass., 1916, pp. 27, 35s.

⁵⁴ En la exposición de Jesús sobre estas palabras en Nazaret se preanuncia la misión gentil; por lo tanto aquí la afirmación de Pedro de que Jesucristo es “Señor de todos” implica su señorío sobre los gentiles como sobre las judíos (cf. Ro. 10:12). Las “buenas nuevas de paz” predicadas por medio de él (Is. 52:7) son para aquellos que están “lejos” así como para aquellos que están “cerca” (Is. 57:19; ver sobre 2:39 arriba).

⁵⁵ Las afinidades de Is. 61:1s. con los cantos del Siervo pueden reconocerse sin la inclusión formal de ese pasaje como un canto adicional del Siervo (cf. una nota sobre algunos que lo ha incluido así en C. R. North, *The Suffering Servant in Deutero-Isaiah*, Oxford, 1948, pp. 137s.).

Espíritu Santo descendió sobre él desde lo alto, mientras la voz celestial lo aclamaba como el Hijo de Dios y el elegido: Mesías y Siervo en una misma persona. Parte de la fuerza de las palabras de Pedro impactará en nosotros si por un momento traducimos “Dios lo ungió” como “Dios lo hizo Mesías”.⁵⁶ Estas palabras pueden entenderse como un “comentario sobre el significado y la implicación de un nombre de Jesús ya aceptado” (es decir, el Cristo).⁵⁷

Cuando Jesús fue ungido de ese modo, “volvió en el poder del Espíritu a Galilea” (Lc. 4:14) y se embarcó en un ministerio que cumplía los términos de Isaías 61:1s. y otros pasajes de escritura profética: sanando a los enfermos y liberando a los poseídos por demonios,⁵⁸ proclamando con palabras y obras las buenas nuevas del reino de Dios. Cuando consideramos este breve resumen de la predicación, debemos tener en cuenta que en el momento de pronunciarse ella sería ampliada por la inclusión de ejemplos de las obras de misericordia y poder de Jesús (“paradigmas”, para emplear un término técnico de la crítica de las formas), tal como están relatadas en los evangelios.⁵⁹

39 Pedro recalca que él y sus compañeros son testigos oculares de todas estas cosas, que sucedieron en toda la tierra de Israel. Pero, sigue diciendo, las obras de sanidad y liberación realizadas por Jesús no impidieron que fuera entregado a la muerte, y entregado a la muerte por aquel medio sobre el cual la ley de Moisés había pronunciado una maldición, porque sus enemigos lo mataron “colgándolo de un madero”. Ya hemos considerado la significación de esta expresión particular como un modo de describir la muerte por crucifixión (cf. 5:30).⁶⁰

40–41 Otra vez, como ocurre tan a menudo en la predicación apostólica, tenemos el marcado contraste entre el tratamiento que los hombres dieron a Cristo y el tratamiento que le dio Dios: aquel a quien los hombres entregaron a la muerte es aquel a quien Dios levantó a nueva vida al tercer día.⁶¹ No podía haber duda acerca de su resurrección; se

⁵⁶ Cf. 4:27 (p. 120 con n. 46): ver también C. H. Dodd, *According to the Scriptures*, Londres, 1952, pp. 52s., 94–96.

⁵⁷ A. E. Harvey, *Jesus and the Constraints of History*, Londres, 1982, p. 139, n. 95.

⁵⁸ El participio “haciendo bien” (εὐεργετῶν) se relaciona con la designación real Euergetes, “benefactor” (cf. Lc. 22:25). En cuanto a la curación de “todos los que estaban bajo el dominio del diablo” realizada por Jesús, los evangelios atribuyen a la acción satánica no sólo la posesión demoníaca sino algunas otras enfermedades (cf. Lc. 13:16), para no mencionar la incredulidad y la mentira (cf. Mt. 13:19, 39; Jn. 8:44). El gr. διαβολος (traducida “diablo” como en 13:10) significa “calumniador” o “falso acusador”; es el equivalente del heb. *satan* (ver sobre 5:3, p. 128, n. 14).

⁵⁹ Estos ejemplos no serían meras ilustraciones en la predicación; eran (entre otras cosas) pruebas del cumplimiento de la profecía, como lo dejó entrever el mismo Jesús cuando envió de vuelta a su maestro a los mensajeros de Juan el Bautista con el mandato de decirle a Juan lo que habían visto y oído (Lc. 7:22). Juan reconocería por el informe que el programa profetice (p. ej., de Is. 35:5s.) evidentemente se estaba llevando a cabo, y que Jesús era, por lo tanto, Aquel que vendría y de quien habían dado testimonio los profetas.

⁶⁰ Ver p. 137, n. 40.

⁶¹ El “tercer día” (v. 40) se menciona no sólo por exactitud cronológica, sino para enfatizar otro cumplimiento de la profecía; cf. 1 Co. 15:4, donde Pablo cita el mensaje apostólico primitivo como

apareció a muchos testigos (por cierto que no al pueblo en general sino a aquellos que fueron seleccionados por Dios para ver y proclamar al Salvador resucitado, a Pedro y sus discípulos). Ellos podían testificar con seguridad acerca de su resurrección, porque no sólo lo habían visto vivo nuevamente después de su pasión, sino que hasta habían comido y bebido con él. Lucas, el único de los cuatro evangelistas que registra el hecho de que el Señor resucitado comió con sus discípulos (Lc. 24:41–43), consideraba que esto constituía una de las señales más convincentes de su resurrección corporal (cf. 1:4 arriba); así pensaba también, en una fecha posterior, Ignacio (el Señor “comió y bebió con ellos como un ser de carne, aunque estaba espiritualmente unido al Padre”). Los discípulos estaban seguros de que no se les apareció un fantasma incorpóreo.⁶²

42 Durante estas apariciones, dijo Pedro, Cristo les mandó a él y a los otros apóstoles que proclamasen “al pueblo” el mensaje del reino de Dios, inaugurado ahora por su muerte y resurrección, y también que lo anunciaran como aquel que fue divinamente señalado para ser juez de todos, tanto de vivos como de muertos, aquel “como un hijo de hombre” de la visión de Daniel a quien se le dio autoridad para ejecutar juicio (Dn. 7:13s.; Jn. 5:27).⁶³

Aunque la comisión de los apóstoles abarcaba todo el mundo —“hasta el fin de la tierra”, de acuerdo con 1:8— Pedro habla de ella como si se dirigiese específicamente al pueblo judío (cf. 13:31); y esto está de acuerdo con el hecho histórico. Aparte de esa visita a Cornelio, no se registra que Pedro haya evangelizado a los gentiles. Poco después de esto, en la conferencia de Jerusalén descrita en Gálatas 2:1–10, se acordó que Pedro y sus compañeros se concentrarían en la evangelización de los judíos, mientras que Pablo y Bernabé continuarían llevando a cabo su comisión de predicar a los gentiles; y la narración de Hechos refleja esta división de trabajo. En cuanto a la comisión de 1:8, Pedro y los once testificaron en Jerusalén y Judea, y Felipe el evangelista (principalmente) en Samaria, pero en el relato de Lucas se reserva para Pablo la difusión del evangelio hasta lo último de la tierra.

43 La función del Cristo resucitado de ningún modo se limitaba a la ejecución de juicio; era también aquel por medio del cual, como lo expresaban los profetas, los que creían en él recibirían el perdón de pecados.⁶⁴ Como el mismo Jesús había dicho cuando

afirmación de que Cristo fue “levantado al tercer día conforme a las Escrituras”. Los testimonios veterotestamentarios citados en la predicación apostólica a veces reflejan el reconocimiento de que las experiencias del Mesías exhibían el mismo modelo que las experiencias de Israel; de allí que una afirmación como “después de dos días nos reanimará; en el tercer día nos levantará” (Os. 6:2) podría encontrar su cumplimiento en la resurrección de Jesús. La referencia de Pablo al Cristo resucitado como las “primicias” en 1 Co. 15:20, 23 puede sugerir que él vio en su resurrección el cumplimiento de la ordenanza de Lv. 23:10s. donde debían presentarse a Dios los primeros frutos de la cosecha de cebada el día después del sábado pascual (es decir, el primer día de la semana).

⁶² Lc. 24:39; cf. las palabras adjudicadas al Cristo resucitado en una obra perdida citada por Ignacio (*Esmirneos* 3.2): “No soy un espíritu incorpóreo” (οὐκ εἰμι δαιμονιον ασωματον).

⁶³ Cf. 17:31, donde el discurso de Pablo en Atenas encuentra su culminación en el anuncio del justo juicio de Dios sobre el mundo “por medio del hombre a quien ha ordenado”.

⁶⁴ Cf. 13:38; 26:18; Lc. 24:47.

curó al paralítico de Capernaúm, “el Hijo del Hombre tiene autoridad en la tierra para perdonar pecados” (Mr. 2:10). La apelación que hace Pedro a “todos los profetas” seguramente sería apoyada mediante citas pertinentes de sus escritos, incluyendo muy probablemente la representación del Siervo del Señor, que había de “hacer justos a muchos” y “cargar con sus iniquidades” (Is. 53:11).

F. LOS GENTILES RECIBEN EL ESPÍRITU SANTO (10:44–48)

44 Mientras Pedro todavía decía estas palabras, el Espíritu Santo cayó sobre todos los que estaban escuchando el mensaje.

45 Los creyentes de la circuncisión que habían venido con Pedro estaban asombrados porque el don del Espíritu Santo había sido derramado sobre los gentiles;

46 porque los oían hablando en⁶⁵ lenguas y magnificando a Dios.

47 Entonces Pedro dijo: “¿Puede alguno prohibir el agua? ¿Por qué no pueden ser bautizadas estas personas, siendo que han recibido el Espíritu Santo como lo recibimos nosotros?”

48 Así que dio orden de que fueran bautizadas en el nombre de⁶⁶ Jesucristo. Luego le pidieron que se quedase algunos días.

44 Pedro todavía no había terminado su discurso⁶⁷ cuando se produjo el “Pentecostés del mundo gentil”.⁶⁸ El Espíritu Santo cayó sobre todos sus oyentes. El hecho fue no tanto un segundo Pentecostés, paralelo al primero, como la participación de los creyentes gentiles en la experiencia del primer Pentecostés.⁶⁹ De lo que se trataba lo explicó sintéticamente más tarde Pablo: “En un solo Espíritu fuimos todos bautizados en un solo cuerpo, sean judíos o griegos” (1 Co. 12:13).

Pero, por lo que hace a los oyentes de la predicación apostólica, el orden de los acontecimientos difería notablemente del que experimentaron los oyentes el día de Pentecostés en Jerusalén. A estos últimos se los exhortó a arrepentirse y bautizarse a fin de recibir la remisión de pecados y el don del Espíritu. Pero la experiencia de los oyentes de Cesarea reprodujo más bien la del grupo original de los discípulos en Jerusalén, sobre los cuales el Espíritu descendió súbitamente.⁷⁰ Esto puede reconocerse en que Pedro traza

⁶⁵ El Texto Occidental inserta “otras” (cf. 2:4).

⁶⁶ El Texto Occidental inserta “el Señor” (como lo hace en 2:38).

⁶⁷ Cf. 11:15.

⁶⁸ Así llama a esta ocasión F. H. Chase, *The Credibility of the Acts of the Apostles*, Londres, 1902, p. 79.

⁶⁹ Cf. N. B. Stonehouse, “Repentance, Baptism and the Gift of the Holy Spirit”, *Paul Before the Areopagus and Other New Testament Studies*, Grand Rapids, 1957, pp. 76s.

⁷⁰ Cf. G. W. H. Lampe, *The Seal of the Spirit*, Londres, 1951, p. 66.

un paralelo (v. 47) entre la casa de Cornelio y los discípulos originales, y no entre la casa de Cornelio y los tres mil que creyeron en el día de Pentecostés (cf. 11:15; 15:8).

45–46 El descenso del Espíritu sobre aquellos gentiles se manifestó exteriormente de modo muy parecido a lo que sucedió cuando los discípulos originales recibieron el Espíritu en Pentecostés: hablaron en lenguas y proclamaron las portentosas obras de Dios.⁷¹ Sin esas manifestaciones externas, ninguno de los creyentes judíos presentes, quizás ni siquiera Pedro, se habría mostrado dispuesto a aceptar la realidad del descenso del Espíritu sobre ellos. Los creyentes judíos que habían acompañado a Pedro desde Jope estaban atónitos por lo que veían y oían: los *gentiles*, esos seres de “raza inferior, desprovistos de la ley”, efectivamente habían recibido el mismo Espíritu Santo que ellos al aceptar el mismo mensaje. ¡Qué acertado había estado Pedro en su nueva percepción de la imparcialidad de Dios entre pueblos de diversas razas! Así como en la visión de Pedro la voz de Dios había abolido las restricciones en cuanto a la comida, incluso aquellas impuestas mediante la autoridad de la ley divina, así ahora la acción de Dios de enviar el Espíritu abolía la tradición sagrada que prohibía la asociación con los gentiles.

47–48 En el día de Pentecostés (2:37–41) la secuencia para la iniciación en la nueva comunidad la constituían la convicción de pecado, el arrepentimiento y la fe, el bautismo en el nombre de Jesucristo para remisión de pecados, y la recepción del Espíritu. Aquí la recepción del Espíritu viene primero. No hay mención explícita de la fe en el contexto inmediato, pero está implícita, por cierto; se sugiere más concretamente en 11:17, donde las palabras de Pedro “cuando [*nosotros*] creímos en el Señor Jesucristo” claramente significan que los gentiles recibieron el Espíritu cuando *ellos* creyeron,⁷² mientras que en 15:7–9 Pedro une expresamente la recepción del Espíritu por parte de los gentiles con el hecho de que creyeron y purificaron sus corazones por la fe.⁷³ Sólo después del descenso manifiesto del Espíritu sobre estos gentiles que habían creído, ellos fueron bautizados en agua. En cuanto a la imposición de manos apostólica⁷⁴ (cualesquiera sean las inferencias que se hagan respecto al silencio sobre este tema en el cap. 2), nada que se le parezca tuvo lugar antes de que los gentiles recibieran el Espíritu, y nada se dice en cuanto a que tuviera lugar posteriormente.

Si Pedro no se hubiera visto frente a un *fait accompli* divino en el derramamiento del Espíritu sobre Cornelio y sus amigos, posiblemente no habría tomado la iniciativa de hacerlos bautizar. Pero, tal como se presentaron las cosas, claramente Dios los había aceptado, y Pedro no tenía otra opción que aceptar lo que Dios había hecho. Al justificar su acción unos días más tarde, preguntó: “¿Quién era yo para estorbar a Dios?” (11:17). Se ha pensado que aquí su pregunta: “¿Puede alguno prohibir el agua?” (como la

⁷¹ “Magnificando a Dios” (μεγαλυνοντων τον θεον) en v. 46 es sinónimo de “declarando ... las poderosas obras de Dios” (λαλουντων ... τα μεγαλεια του θεου) en 2:11.

⁷² El arrepentimiento de estos gentiles se menciona en 11:18.

⁷³ La “purificación” del corazón de los gentiles por la fe se relaciona estrechamente con las palabras dirigidas a Pedro en su visión: “No debes considerar profano lo que Dios ha limpiado”. En ambos casos se utiliza el mismo verbo (καθαριζω).

⁷⁴ Contrastar la experiencia de los creyentes samaritanos en 8:17.

pregunta del etíope en 8:36: “¿Qué me impide ser bautizado?”), apunta a una costumbre primitiva por la cual, antes que un convertido fuera bautizado, se preguntaba si había alguna “causa justa o impedimento” que imposibilite el bautismo.⁷⁵ Fuese así o no, en esta ocasión no se alegó ningún impedimento, y Pedro ordenó que estos nuevos creyentes fueran bautizados en el nombre de Jesucristo.⁷⁶ La recepción del Espíritu no se entendió como sustitución del bautismo en agua; más bien, el bautismo en agua era la respuesta adecuada a la acción de Dios de otorgar su Espíritu. Pero nadie parece haber sugerido que Cornelio debía circuncidarse. Su caso sirvió, por lo tanto, de precedente especialmente apropiado cuando más tarde surgió la cuestión de la circuncisión de los creyentes gentiles en el concilio de Jerusalén (cap. 15).

HECHOS 11

3. LA ACCIÓN DE PEDRO RESPALDADA EN JERUSALÉN (11:1–18)

A. PEDRO ES LLAMADO A RENDIR CUENTAS (11:1–3)

- 1 *Los apóstoles y los hermanos que estaban en Judea oyeron que los gentiles también habían recibido la palabra de Dios.*¹
- 2 *Así que, cuando Pedro fue a Jerusalén, los que eran del partido de la circuncisión lo reconvinieron.*²
- 3 *“¿Por qué —preguntaron— fuiste a visitar a hombres incircuncisos y hasta compartiste una comida con ellos?”*

1 Las noticias acerca del comportamiento revolucionario de Pedro, al entrar a una casa gentil en Cesarea, llegaron a Jerusalén antes que él. El Texto Occidental dice que pasó un tiempo bastante largo en Cesarea, y luego se ocupó de un ministerio de enseñanza en la

⁷⁵ El mismo verbo (gr. κωλύω) se traduce aquí “prohibir” y “estorbar” en 11:17; aparece también en un contexto bautismal en 8:36 (ver p. 211, n. 71).

⁷⁶ La misma frase que se utiliza en 2:38 (ver p. 88).

¹ Algunas formas del Texto Occidental añaden (prematuramente) “y glorificaron a Dios” (cf. v. 18).

² El Texto Occidental expande el v. 2 como sigue: “Pedro, entonces, después de un tiempo considerable quiso ir a Jerusalén; y llamando a los hermanos hacia sí y afirmándolos, se despidió, ocupándose mucho en la predicación por todas las regiones y enseñándoles. Cuando se encontró con ellos [en Jerusalén], les informó acerca de la gracia de Dios, pero aquellos que eran (de la parte) de la circuncisión contendieron con él.”

región entre Cesarea y Jerusalén.³ Puede haber algo de verdad en esto, aunque la preocupación principal de los revisores occidentales era, probablemente, evitar la impresión de que controversias en el seno de la comunidad en Jerusalén, comunidad llena del Espíritu, siguieron inmediatamente al derramamiento del Espíritu en Cesarea. Pero no importa cuán largo haya sido el intervalo, la acción de Pedro no podía dejar de causar alarma en Jerusalén. Hasta aquí, aunque Esteban y sus compañeros helenistas se habían granjeado la hostilidad popular, los apóstoles habían disfrutado de cierta medida de buena voluntad general; pero si se difundía la noticia de que el propio dirigente de los apóstoles había comenzado a confraternizar con los gentiles, esa buena voluntad corría peligro de disiparse rápidamente. Y de hecho bien puede haber sucedido así. No mucho después de esto, Herodes Agripa I, a quien el emperador Claudio nombró gobernador de Judea en el 41 d.C., ejecutó a Jacobo hijo de Zebedeo y luego, en vista de la aprobación que encontró esta acción, arrestó a Pedro (12:1–3). Cerca del mismo tiempo, también, surge Jacobo, el hermano de Jesús, como dirigente reconocido de la iglesia de Jerusalén en lugar de uno de los doce apóstoles (cf. 12:17; 15:13).

2–3 Cuando Pedro regresó, entonces, “aquellos que eran de la circuncisión”⁴ (como puede traducirse la expresión casi literalmente) lo censuraron inmediatamente. La misma expresión se utiliza acerca de los creyentes judíos que acompañaron a Pedro de Jope a Cesarea (10:45), pero allí simplemente significa personas que eran de origen judío, para distinguirlos de los gentiles. Aquí se refiere más particularmente a aquellos creyentes judíos que eran especialmente celosos de la ley e insistían en que no debía haber intercambio social alguno entre circuncisos e incircuncisos. Pablo utiliza la frase en este sentido en Gálatas 2:12 cuando habla de aquellos visitantes de Jerusalén a Antioquía que persuadieron a Pedro de que se abstuviera de confraternizar en la mesa con cristianos gentiles. “¿Por qué te juntaste con hombres incircuncisos y comiste con ellos?”, se le preguntó a Pedro en esta ocasión.

En la forma original de la historia, según lo sugiere Martin Dibelius, Pedro no tenía más necesidad de defenderse por predicar el evangelio a Cornelio, que la que tenía Felipe por predicárselo al eunuco etíope.⁵ En la historia original no surgió la cuestión de comer con los gentiles; se introdujo más tarde debido a la parte que llegó a representar en la discusión de las condiciones que debían establecerse para la admisión de creyentes gentiles como miembros de la iglesia. Por cierto que no hay ninguna referencia expresa a la cuestión de comer con los gentiles en la narración del capítulo 10. Pero el problema aparece implícitamente en el relato. La idea de comer con gentiles era lo que, en particular, hacía tan inaceptable el ingreso en una casa gentil, porque la comida gentil era

³ Ver la n. 2 arriba. Algunos eruditos (p. ej., G. Salmon, “Blass’s Commentary on the Acts”, *Hermathena* 9, 1896, p. 235, citado con aprobación por F. Blass, *Philology of the Gospels*, Londres, 1898, p. 129), aceptando aquí la lectura occidental, la han unido con la lectura occidental de 21:16, lo que hace que Mnason el chipriota viviera en una de la aldeas entre Cesarea y Jerusalén; pero esto es improbable. Ver p. 471, nn. 15, 19.

⁴ Gr. οἱ ἐκ περιτομῆς.

⁵ Ver su estudio “The Conversion of Cornelius”, *Studies in the Acts of the Apostles*, trad. ing., Londres, 1956, pp. 109–122.

“profana e inmunda”; y el pensamiento de comer con los gentiles provee un nexo entre la visión de Pedro, en la cual se abolían las restricciones levíticas sobre la comida, y la aplicación práctica que hizo de dicha lección al hacer caso omiso de las objeciones ceremoniales contra entrar en una casa gentil.

B. LA DEFENSA DE PEDRO (11:4–17)

- 4 *Entonces Pedro comenzó y expuso delante de ellos los acontecimientos en orden.*
- 5 *“Yo estaba orando en la ciudad de Jope —dijo— y en un trance vi una visión (algo parecido a una gran sábana que descendía, que era bajada del cielo por cuatro esquinas, y vino directamente a donde estaba yo).*
- 6 *Cuando la hube mirado cuidadosamente pude distinguir cuadrúpedos de la tierra, fieras, seres que se arrastran, y aves del cielo.*
- 7 *También oí una voz que me decía: ‘Levántate, Pedro, mata y come.’*
- 8 *Pero yo dije: ‘No, Señor; nada profano o inmundo ha entrado jamás en mi boca.’*
- 9 *Una voz vino del cielo por segunda vez y respondió:⁶ ‘No debes considerar profano lo que Dios ha limpiado.’*
- 10 *Esto sucedió tres veces; luego todo fue recogido de nuevo en el cielo.*
- 11 *En ese momento, les digo, tres hombres se detuvieron en la casa donde estábamos;⁷ me habían sido enviados desde Cesarea.*
- 12 *El Espíritu me dijo que fuera con ellos sin hacer ninguna distinción. Y estos seis hermanos fueron conmigo, y entramos en la casa del hombre.*
- 13 *El nos dijo cómo había visto al ángel en su casa, parado allí y diciendo: ‘Envía a Jope y trae a Simón, apellidado Pedro;*
- 14 *él te dirá palabras por las cuales tú y tu casa serán salvos.’*
- 15 *Cuando yo había comenzado a hablar, el Espíritu Santo cayó sobre ellos como lo hizo sobre nosotros al principio.*
- 16 *Entonces recordé lo que dijo el Señor: ‘Juan bautizó con agua, pero ustedes serán bautizados con el Espíritu Santo.’*
- 17 *Si, entonces, Dios les dio a ellos el mismo don que nos dio a nosotros cuando*

⁶ D tiene: “Vino a mí una voz del cielo”.

⁷ “Estábamos” (ἡμεν) es la lectura de P⁷⁴ *alef* A B D pc; “yo estaba” (ἡμην) es la lectura de P⁴⁵ E Ψ 33 81 byz (y todas las versiones).

creímos en el Señor Jesucristo, ¿quién era yo para estorbar a Dios?”⁸

4–10 La mejor defensa de Pedro por su conducta consistió en una narración franca de su experiencia. Así, les contó acerca de su visión en la azotea de la casa del curtidor en Jope. En esta repetición de la historia, la variedad de la expresión se combina con la similitud de la construcción. Aunque abrevia el relato más completo del capítulo 10, no obstante ofrece uno o dos detalles que están ausentes allí. En los vv. 5 y 6 es muy intensa la descripción petrina de la gran sábana, que contrasta con la relativa falta de colorido del relato en tercera persona en 10:11s.⁹ Mientras que en 10:12 se distinguen tres categorías de animales, en 11:6 se distinguen cuatro, añadiéndose fieras a los cuadrúpedos domésticos, como en la narración de la creación en Génesis.¹⁰ La fraseología del rechazo de Pedro en el v. 8 está todavía más cercana que la de 10:14 a la protesta de Ezequiel cuando se le indicó que comiera comida “inmunda”: “Carne inmunda jamás ha entrado en mi boca” (Ez. 4:14).

11–14 Relató a continuación la forma en que los mensajeros de Cornelio fueron a Cesárea a invitarlo, y cómo fue con ellos impulsado por el Espíritu “sin hacer ninguna distinción” (v. 12). Los seis miembros de la comunidad creyente de Jope que lo habían acompañado a Cesarea también habían ido con él a Jerusalén, y estaban presentes como testigos de la veracidad de su relato. La referencia al “ángel” en el v. 13 implica que la historia del visitante sobrenatural que recibió Cornelio ya era conocida por los lectores de Lucas más que por los oyentes de Pedro (aunque probablemente debemos entender que lo que tenemos aquí es un breve resumen de la historia como la relató Pedro). De acuerdo con este relato, el ángel le informó a Cornelio que las palabras que oíría por boca de Pedro (cf. 10:22) eran palabras que iban a proporcionar salvación para él y su casa. Ya se ha dejado en claro que Cornelio era aceptable ante Dios como un hombre que le temía y practicaba la justicia (10:35). En toda la Biblia, el juicio divino se pronuncia regularmente de acuerdo con las obras de la persona;¹¹ pero la salvación no es por obras sino por gracia (cf. 15:11), y la salvación no entró en la casa de Cornelio hasta que llegó Pedro con el evangelio. La “casa” (v. 14) incluía no sólo la familia inmediata de Cornelio en el sentido moderno, sino todos los que estaban bajo su autoridad: esclavos, sirvientes y otros dependientes.¹²

15–17 Luego Pedro llegó al punto culminante de su narración, diciendo que apenas había comenzado a hablarles a Cornelio y a los de su casa cuando el Espíritu Santo

⁸ El Texto Occidental dice: “¿Quién era yo para impedir qué Dios les diera el Espíritu Santo cuando creyeron en él?”

⁹ De modo similar, el verbo “fue recogido” (v. 10) es más vigoroso que “fue llevado [arriba]” (10:16).

¹⁰ Gn. 1:24s.; cf. Sal. 148:10 (“bestias y todo animal, reptiles y volátiles”).

¹¹ Cf. Ro. 2:6 (Cornelio, según lo retrata Lucas, es un buen ejemplo de aquellas personas que Pablo describe en Ro. 2:7).

¹² Todos, de hecho, los que entraban dentro del círculo de la *familia* romana. Comparar el lenguaje similar utilizado para el carcelero de Filipos en 16:31.

descendió sobre ellos, así como lo había hecho sobre Pedro y sus discípulos en Pentecostés.¹³ Las palabras del Cristo resucitado a sus discípulos, “Juan ciertamente bautizó con agua, mas ustedes serán bautizados con el Espíritu Santo dentro de pocos días” (1:5), se cumplieron rápidamente en Jerusalén el día de Pentecostés, pero cuando Pedro vio lo que ocurrió en la casa de Cornelio, y oyó a aquellos gentiles hablar en lenguas y magnificar a Dios, recordó nuevamente las palabras y reconoció que ahora estaban cumpliéndose una vez más. Dios, evidentemente, no hacía diferencia entre gentiles creyentes y judíos creyentes; ¿cómo podía Pedro mantener una barrera que Dios claramente ignoraba? Hacerlo sería oponerse a Dios. No hay mención expresa aquí (como en 10:47s.) del bautismo de los gentiles, aunque quizás esté implícito en las expresiones del v. 17.

C. ACEPTACIÓN DE LA DEFENSA DE PEDRO (11:18)

18 Cuando oyeron esto, hicieron silencio. Entonces glorificaron a Dios. “¡Así que —dijeron— también a los gentiles Dios ha concedido arrepentimiento para vida!”

18 Nada se podía decir para contradecir el argumento de Pedro. Sus críticos fueron silenciados. Dios había actuado y mostrado claramente su voluntad. El hecho de que hubiera otorgado su bendición también a los gentiles —o *aun* a los gentiles—, dándoles a través de su Espíritu un cambio de mente y corazón y la seguridad de la vida eterna, era cuestión de maravilla y alabanza. Cesaron sus objeciones y comenzó la alabanza. No surgieron a esta altura los problemas prácticos que tanto se agudizarían al comenzar la evangelización de los gentiles en gran escala. Aun así, puede suponerse que el apoyo a la acción de Pedro fue más cordial de parte de sus hermanos apostólicos que de parte de los celosos miembros rasos de la iglesia de Jerusalén.¹⁴ Esta puede haber sido una de las razones de la rapidez con que Jacobo el Justo fue reconocido de allí en más como jefe indiscutido de la iglesia madre: Jacobo, al menos, disfrutaba de buena reputación pública no manchada con sospechas de confraternizar con los gentiles.¹⁵ Pero los apóstoles habían admitido al menos el principio de la evangelización de los gentiles, y lo habían hecho a tiempo para reconocer el mismo principio que estaba gestándose más al norte en escala hasta entonces no imaginada.

4. ANTIOQUÍA SE CONVIERTE EN UNA BASE CRISTIANA (11:19–30)

A. LA EVANGELIZACIÓN GENTIL EN ANTIOQUÍA (11:19–21)

¹³ M. Dibelius ve una discrepancia entre “cuando yo había comenzado a hablar” aquí y “mientras Pedro todavía decía estas palabras” en 10:44: “De acuerdo con 10:44”, el Espíritu se manifestó “al final del sermón de Pedro; de acuerdo con 11:15, apenas había comenzado a hablar” (*Studies*, p. 110). Pero a la idea de *comienzo* no se le debe dar un peso indebido (cf. p. 252, n. 46). En varios lugares en las secciones narrativas del NT, ἀρχομαι es poco más que un redundante auxiliar semítico; cf. J. H. Moulton en MHT I, pp. 14s.

¹⁴ Ver 21:20.

¹⁵ Ver sobre 12:17 (p. 283).

19 *Entonces aquellos que habían sido dispersados debido a la tribulación que se desató por motivo de Esteban llegaron hasta Fenicia, Chipre y Antioquía, no hablando la palabra sino sólo a los judíos.*

20 *Pero hubo algunos de ellos, hombres de Chipre y de Cirene, quienes al llegar a Antioquía hablaron también a los griegos,¹⁶ contándoles las buenas noticias del Señor Jesús.*

21 *La mano del Señor estaba con ellos, y un gran número creyó y se volvió al Señor.*

19 La narración de Lucas vuelve ahora al mismo punto de partida que encontramos en 8:4, que comienza con las mismas palabras. Allí relató cómo los dispersados por la persecución que siguió a la muerte de Esteban “anduvieron esparciendo las buenas noticias”; aquí relata la forma en que algunos de ellos se encaminaron hacia el norte a lo largo de la costa fenicia, desde donde algunos se embarcaron hacia Chipre, mientras otros siguieron hacia el norte hasta llegar a Antioquía en el Orontes.

Antioquía en el Orontes (la moderna Antakya en la provincia de Hatay en Turquía), situada unos treinta kilómetros río arriba, fue fundada en el 300 a.C. por Seleuco Nicátor, primer gobernante de la dinastía seléucida, quien le dio el nombre en honor de su padre Antíoco. Ya le había dado su propio nombre a Seleucia Pieria en la boca del Orontes, el puerto de Antioquía (cf. 13:4). Como capital de la monarquía seléucida, Antioquía se convirtió rápidamente en una ciudad de gran importancia. Cuando Pompeyo reorganizó el Asia occidental en el 64 a. C., hizo de Antioquía una ciudad libre; se convirtió en el asiento de la administración de la provincia romana de Siria. En esta época era la tercera ciudad en importancia del mundo grecorromano (sólo Roma y Alejandría tenían más pobladores). Fue planeada desde el principio sobre el modelo hipodámico de parrilla; Augusto y Tiberio la ampliaron y embellecieron, mientras que Herodes el Grande proveyó columnatas a ambos lados de su calle principal y pavimentó la calle misma con piedra pulida. Era ruta de paso a occidente de la producción de Siria y de las tierras más al este; era tanto centro comercial como capital política. Debido a su situación entre el mundo urbanizado del Mediterráneo y el desierto oriental, era aún más cosmopolita que la mayoría de las ciudades helenistas. Aquí el cristianismo manifestó por vez primera su carácter cosmopolita.

La colonización judía de Antioquía comenzó prácticamente desde la fundación de la ciudad. Se afirma que al comienzo de la era cristiana los prosélitos del judaísmo eran particularmente numerosos en Antioquía;¹⁷ ya conocemos a Nicolás, prosélito de Antioquía, como dirigente entre los helenistas de la iglesia primitiva en Jerusalén (6:5). Muchas otras nacionalidades estaban representadas entre sus residentes: el poeta satírico

¹⁶ Gr. προς τους Ελληνας, que es la lectura de P⁷⁴ *alef* A D* 1518, con Eusebio y Crisóstomo; προς τους Ελληνιστας es lo que leen B D^c E Ψ byz (y usualmente se piensa que lo presupone el aberrante εαγγελιστας de *alef*, que debe haberlo sugerido la palabra siguiente). Las versiones no ayudan porque no hacen ninguna distinción entre Ελλην y Ελληνιστης. Pero, debido a que los judíos de Antioquía ya habían sido evangelizados, el sentido del pasaje requiere Ελληνας, es decir, griegos paganos (cf. 16:1; Ro. 1:16), no helenistas (cf. 6:1).

¹⁷ Cf. Josefo, *GJ* 7.45.

romano Juvenal está pensando en Antioquía cuando se queja de que «las aguas servidas del Orontes sirio vienen descargándose desde mucho tiempo atrás en el Tíber».¹⁸ La fama de laxitud moral de la ciudad se acrecentó con el culto a Artemisa y Apolo en Dafne, a ocho kilómetros de distancia, donde la antigua adoración siria de Astarté y su consorte, con su prostitución ritual, se llevaba a cabo bajo nomenclatura griega.¹⁹ Pero estaba a punto de escribirse un nuevo capítulo de la historia de Antioquía, porque se convertiría en la metrópoli del cristianismo gentil.²⁰

20 Hasta aquí los discípulos helenistas que habían huido de la persecución en Jerusalén habían limitado su actividad evangelizadora a las colectividades judías de los diversos lugares a los que llegaban. Los miembros de dichas colectividades eran predominantemente helenistas como ellos. La idea de que el evangelio pudiera tener alguna importancia para los no judíos no era algo que se les ocurriera naturalmente. Pero en Antioquía algunos espíritus emprendedores entre ellos, hombres de Chipre²¹ y Cirene,²² dieron un importante paso adelante. Si el evangelio era tan bueno para los judíos, ¿no podía ser bueno también para los gentiles? De todos modos, se propusieron hacer el experimento. Así que comenzaron a dar a conocer a la población griega de Antioquía lo que Jesús afirmaba acerca de sí mismo como Señor y Salvador. Presentarlo como Mesías ante gente que no sabía nada de la esperanza de Israel hubiera sido un ejercicio sin sentido, pero los términos griegos *Kirios* («Señor») y *Soter* («Salvador») eran moneda corriente en el mundo religioso del Mediterráneo oriental.²³ Muchos estaban tratando de encontrar en diversos cultos de misterio a un señor divino que garantizara la salvación y la inmortalidad a sus devotos; ahora se les aseguraba a los paganos de Antioquía que lo que habían buscado en vano en aquellos templos podía obtenerse por la fe en el Hijo de Dios, que se había hecho hombre últimamente, había experimentado la muerte y había vencido a la tumba en Palestina.

¹⁸ Juvenal, *Sátira* 3.62.

¹⁹ De allí a que esta Antioquía, para distinguirla de las otras ciudades del mismo nombre, se la conocía algunas veces como η επι Δαφνη, de donde surgió su nombre Epidafne (Tácito, *Anales* 2.83.3). Cf. también 1 Mac. 11:41–51; Josefo, *GJ* 3.29; 7.41–62, 106–111; *Ant.* 12.119; 16.148; *Ap.* 2.39; Estrabón, *Geografía* 16.2.4–7.

²⁰ Ver G. Downey, *A History of Antioch in Syria from Seleucus to the Arab Conquest*, Princeton, 1961 (abreviada en *Ancient Antioch*, Princeton, 1963); W. A. Meeks y R. L. Wilken, *Jews and Christians in Antioch in the First Four Centuries of the Common Era*, Missoula, MT, 1978; R. E. Brown y J. P. Meier, *Antioch and Rome: New Testament Cradles of Catholic Christianity*, Londres, 1983, pp. 11–86 (“Antioch”, por J. P. Meier); D. S. Wallace-Hadrill, *Christian Antioch: A Study of Early Christian Thought in the East*, Cambridge, 1982.

²¹ Como Bernabé (4:36).

²² Cf. 2:10; 6:9; 13:1. Los hijos de Simón de Cirene eran muy conocidos en algunas áreas de la iglesia primitiva (Mr. 15:21).

²³ Cf. la referencia de Pablo a “muchos ‘señores’ ” (1 Co. 8:5). Pero no se deduce que la proclamación de Jesús como Señor y Salvador se desarrolló en un contexto gentil por analogía con la terminología e intereses de los cultos de misterio. Ver J. G. Machen, *The Origin of Paul's Religion*, Nueva York, 1921, pp. 211–317, para una exposición completa y concluyente.

21 Esta empresa tuvo un éxito instantáneo. Los gentiles tomaron el mensaje cristiano como aquello que habían estado esperando, como algo que se adecuaba exactamente a sus necesidades, y muchos de ellos creyeron el evangelio y entregaron su lealtad a Jesús como Señor. Es posible que algunos de los gentiles que creyeron pertenecieran a la clase comúnmente conocida como los temerosos de Dios, quienes ya sabían algo acerca de la revelación veterotestamentaria porque asistían a la sinagoga judía;²⁴ estaría de acuerdo con la analogía de lo que ocurrió en otros lugares el que tales personas formaran el núcleo de la nueva iglesia en Antioquía. Pero Lucas no lo dice, y no podemos estar seguros. De todos modos, el poder de Dios se manifestó en la conversión de los gentiles en esta ciudad. Era posible que un chambelán etíope se hiciese cristiano tiempo atrás mientras viajaba a su país por el camino de Gaza, y que un centurión romano y su familia hubiesen creído el evangelio cuando un apóstol se lo expuso en su casa en Cesarea, pero la escala en la cual se dio la evangelización gentil en Antioquía era algo enteramente nuevo.

B. EL MINISTERIO DE BERNABÉ Y SAULO EN ANTIOQUÍA (11:22–26)

22 Cuando llegó la noticia de esto a oídos de la iglesia en Jerusalén, despacharon a Bernabé hasta Antioquía.

23 Cuando llegó allí, y vio la gracia de Dios, se regocijó, y alentó a todos a adherirse al Señor con corazones resueltos;

24 porque era un hombre bueno, lleno del Espíritu Santo y de fe. Un gran número fue añadido al Señor.²⁵

25 Luego Bernabé se encaminó a Tarso para buscar a Saulo,

26 y cuando lo hubo encontrado, lo trajo a Antioquía. Así que pasaron todo un año reuniéndose en la iglesia y enseñando a una gran multitud. Fue en Antioquía que a los discípulos se les llegó a conocer por primera vez como «cristianos».²⁶

22–24 Los líderes de la iglesia de Jerusalén reconocieron la novedad de la situación en Antioquía cuando les llegaron las noticias. Se consideraban responsables de la dirección del movimiento en todas sus ramificaciones. Por lo tanto, así como Pedro y Juan habían ido antes a Samaria a investigar el servicio misionero de Felipe allí, así ahora Jerusalén envió un delegado a Antioquía para investigar los extraños acontecimientos que se desarrollaban en dicha ciudad. Era un momento crítico: mucho —mucho más de lo que ellos podían entender— dependía de la elección que hicieran. En la providencia de Dios, eligieron al mejor hombre para esta delicada e importante tarea: Bernabé el «hijo de estímulo» (4:36). Bernabé mismo era chipriota, judío de nacimiento, como algunos de

²⁴ Ver p. 241, n. 7.

²⁵ La primera mano en B omite “al Señor”.

²⁶ El Texto Occidental refunde los vv. 25 y 26 así: “Y oyendo que Saulo estaba en Tarso, se fue a buscarlo, y cuando lo encontró, lo alentó a venir a Antioquía, Y cuando llegaron estuvieron durante todo un año con la iglesia y enseñaron a mucha gente, y entonces los discípulos llegaron a ser conocidos por primera vez como cristianos en Antioquía.”

aquellos que habían comenzado a predicar el evangelio a los gentiles antioqueños, y no cabe duda de que sus simpatías, en cualquier caso, serían más amplias que las de los creyentes de Jerusalén que nunca habían puesto un pie fuera de Judea. Puede ser inclusive que él mismo tomara la iniciativa de ofrecer sus servicios para esta misión, y que su ofrecimiento fuera aceptado de buena gana.²⁷

A Antioquía, entonces, fue enviado Bernabé, como representante o «apóstol»²⁸ de la iglesia madre. Cuando llegó allí, su espíritu generoso se llenó de gozo por lo que encontró. He aquí la gracia de Dios en acción, ofreciendo bendición no sólo a los judíos locales sino también a la población gentil a medida que oían y aceptaban las buenas nuevas. Fiel a su nombre, les dio todo el apoyo y aliento que podía. Tanto los misioneros como los convertidos habían comenzado bien; lo que necesitaban era el don de la perseverancia, y los instó a continuar y a mantener el servicio leal para aquel Señor en el cual habían creído. La presencia de un hombre de carácter y fe aquilatados, un hombre «lleno del Espíritu Santo»,²⁹ les dio el estímulo que necesitaban para proseguir la evangelización aún más vigorosamente: el número de los convertidos creció con rapidez.

25–26 Pronto la magnitud de la responsabilidad de Bernabé era tal que no podía esperar ejercerla solo. Tenía que encontrar un colega. Pero no era fácil encontrar al hombre adecuado para las circunstancias. Bernabé, no obstante, decidió que conocía al hombre apropiado, si sólo lo encontraba. Habían pasado varios años desde que Saulo de Tarso había sido escoltado hasta Cesarea por sus nuevos amigos de Jerusalén y puesto a bordo de un barco que iba a su ciudad natal. Bernabé no podía pensar en nadie más perfectamente adecuado para la responsabilidad de compartir su ministerio en Antioquía. Por lo tanto, fue a Tarso en persona con el fin de buscarlo,³⁰ tarea un tanto difícil, quizás, ya que Pablo parece haber sido desheredado por unirse a los seguidores de Jesús, y

²⁷ Cf. M. Hengel, *Acts and the History of Earliest Christianity*, trad. ing., Londres, 1979, pp. 101s.

²⁸ Se mencionan “ ‘Apóstoles’ de iglesias” (αποστολοι εκκλησιων) en otros lugares del NT; cf. 2 Co. 8:23. En un contexto de esa clase la palabra tiene un significado mucho más general que cuando se la usa para hacer referencia a los apóstoles especialmente comisionados por Cristo. Ver p. 320, n. 7 (sobre 14:4).

²⁹ Las mismas palabras se usan para Esteban en 6:5.

³⁰ El verbo αναζητω, más allá de su significado general, “se usa especialmente para la búsqueda de seres humanos, con la implicación de dificultad, como en los pasajes del NT” (J. H. Moulton y G. Milligan, *The Vocabulary of the Greek Testament*, Edimburgo, 1930, p. 32). Cf. Lc. 2:44. Para la probabilidad de que Pablo fuese desheredado cf. su afirmación en Fil. 3:8 de que por causa de Cristo había “sufrido la pérdida de todas las cosas”. Durante aquellos años en Siria y Cilicia (cf. Gá. 1:21) probablemente soportó algunos de los sufrimientos enumerados en 2 Co. 11:23–27 y sobrellevó la misteriosa experiencia descrita en 2 Co. 12:2–9. Más aún, podría inferirse de varias alusiones en sus cartas, que Pablo había comenzado la evangelización de los gentiles por propia iniciativa antes que Bernabé lo llevara a Antioquía (cf. Gá. 1:23). Su comisión para proclamar al Hijo de Dios *entre los gentiles* fue recibida, evidentemente, en el camino a Damasco (Gá. 1:16), y sus referencias en Gá. 2:2, 7 a su evangelización de los gentiles probablemente aludan a un período anterior a su asociación con Bernabé en la obra en Antioquía. Ver también 22:21 (pp. 490–491). Bernabé, en efecto, puede haber sabido algo de la actividad evangelizadora de Pablo en Cilicia y se sintió impulsado, por esa razón, a llevarlo a Antioquía. La narración que estamos considerando refuerza la impresión que produce 9:27 de que Bernabé tenía algún conocimiento de él incluso antes de su conversión en el camino a Damasco.

seguramente ya no se podría encontrarlo en el solar de sus mayores. Bernabé lo encontró, de todos modos, y lo llevó a Antioquía. Allí, durante un año entero, la buena obra prosiguió a un buen ritmo bajo su dirección conjunta. Más convertidos se añadieron a la comunidad de los creyentes y, cuando esto sucedía, recibían instrucción sistemática en los principios del nuevo camino al que habían entrado.

En esta etapa no parece haberse experimentado ninguna dificultad en cuanto a reunir en una sola comunidad de creyentes tanto a judíos convertidos como a gentiles convertidos. El nuevo camino era lo suficientemente amplio como para acomodar a creyentes de los trasfondos más diversos. Antioquía era una ciudad cosmopolita, donde se codeaban judíos y gentiles, griegos y bárbaros, donde la civilización mediterránea se encontraba con el desierto sirio, y las diferencias raciales y religiosas que tanto se destacaban en Judea parecían mucho menos importantes. Desde sus comienzos, la iglesia de Antioquía tuvo una trayectoria muy distinta de la que tuvo la iglesia de Jerusalén. Los paganos de Antioquía también conocían todo acerca de esta gente, porque no se quedaban callados con respecto a su fe, sino que la proclamaban donde quiera iban. Cristo — *Christos*, la forma griega del título Mesías («el ungido») — podía ser el nombre de un cargo para los judíos de habla griega, pero para los paganos de Antioquía era simplemente el nombre de un hombre acerca del cual esta gente no dejaba de hablar: un nombre curioso, seguramente, a menos que fuese igual que *Chrestos* («servicial»), nombre conocido tanto para esclavos como para personas libres.³¹ «Quiénes son estas personas?» se preguntaban seguramente unos a otros los antioqueños, cada vez que dos o tres misioneros oficiosos reunían a un grupo de oyentes y disputadores más o menos interesados alrededor de sí en alguna de las columnatas de la ciudad. «Pues son esas personas que no dejan de hablar de *Christos*, son los seguidores de Cristo, los cristianos.» Así como en Palestina a los que se adherían a la dinastía de Herodes se los llamaba herodianos, así, dice Lucas, en Antioquía a los adherentes de Jesús el Cristo se los conoció por primera vez, popularmente, como cristianos.³²

³¹ Suetonio (*Claudio*, 25.4) habla de los alborotos que se desataron en la comunidad judía de Roma “por instigación de Cresto”, es decir, muy probablemente Cristo (ver p. 407, con n. 9, sobre 18:2). Cresto aparece en *CIL* VI. 10233 como cognomento de un ciudadano romano. La ortografía *Χρηστιανος* en lugar de *Χριστιανος* se encuentra de modo similar (p. ej., en la primera mano de *alef* en las tres apariciones del término en el NT: 26:28 y 1 P. 4:16 así como aquí).

³² El verbo traducido “se [los] llegó a conocer” es *χρηματισσαι*, que literalmente significa “hacer transacción comercial”. Negociar bajo un nombre determinado es, en efecto, ser conocido públicamente por ese nombre. E. J. Bickerman, “The Name of Christians”, *HTR* 42, 1949, pp. 71–124, argumenta que *χρηματιζω* debe significar “asumir el nombre”, “nombrarse uno mismo”, y que por lo tanto fueron los discípulos mismos quienes primero adoptaron la designación de “cristianos”, queriendo decir con ello “siervos de Cristo”, *ministri regis* (cf. *οι του Χριστου* en 1 Co. 15:23), así como los *Caesariani* eran los siervos del emperador (*οι του Καισαρου*). El uso intransitivo de *χρηματιζω* debe distinguirse de su uso transitivo que significa “dar una respuesta oracular” (empleado en el pasivo en 10:22), Cf. MHT II, p. 265. El término *Χριστιανος* es una formación latina (con sufijo *-ianος* del lat. *-ianus*). En el NT solamente los no cristianos lo usan (*pace* Bickerman): En 26:28 en boca de Agripa el Joven, y en 1 P. 4:16 en el lenguaje de la acusación (judicial) cuando a uno se lo hace sufrir “como cristiano”. Las apariciones más tempranas del término en la literatura no cristiana se encuentran en Josefo, *Ant.* 18.64 (donde se dice que a “la tribu de los cristianos” se la llama así por “el así llamado Cristo”); Plinio, *Epístolas* 10.96s. (correspondencia con Trajano acerca de los cristianos en Bitinia); Tácito, *Anales* 15.44.3s. (donde los chivos emisarios de Nerón por el incendio del 64 d.C. Son esas “personas odiadas por sus vicios, a quienes comúnmente se denomina

C. AYUDA PARA EL HAMBRE (11:27–30)

27 En ese tiempo descendieron profetas de Jerusalén a Antioquía.³³

28 Uno de ellos, llamado Agabo, se levantó e indicó por medio del Espíritu que habría una gran hambruna en todo el mundo. (Esto sucedió bajo Claudio.³⁴)

29 Entonces cada uno de los discípulos decidió una suma de dinero, de conformidad con los medios de cada cual, para ser enviada como ofrenda caritativa a sus hermanos que vivían en Judea.

30 Esto hicieron, y la enviaron a los ancianos por medio de Bernabé y Saulo.

27 El don de la profecía en la iglesia apostólica era como el don de lenguas, en el sentido de que se ejercía bajo la inspiración de Dios; difería de él en que se expresaba en el idioma corriente del que hablaba. El lugar de este don espiritual en la iglesia es reconocido en las cartas paulinas: Pablo lo consideraba de gran valor y ubicaba al profeta enseguida después del apóstol.³⁵ En diversos lugares, la narración de Hechos ilustra cómo se lo ejercía.

28 Entre los profetas que fueron a Antioquía desde Jerusalén en aquellos días había uno llamado Agabo,³⁶ quien anunció por inspiración que habría una gran hambruna en todo el mundo romano.³⁷ Puede ser que Agabo pensara en las condiciones adversas que contribuirían a las trágicas manifestaciones de los últimos tiempos (cf. Mr. 13:8).³⁸ Dichas condiciones de escasez, dice Lucas, se experimentaron de hecho en el principado

cristianos, nombre derivado de Cristo, quien fue ejecutado por el procurador Poncio Pilato cuando Tiberio era emperador"); y Suetonio, *Nerón* 16.2 ("se castigó a los cristianos, una clase de personas adictas a una superstición nueva y maliciosa").

³³ El Texto Occidental une los vv. 27 y 28 así: "Y hubo mucho regocijo; y cuando estábamos reunidos, uno de ellos, Agabo de nombre, habló queriendo decir ..."

³⁴ El Texto Bizantino dice "Claudio César" (cf. VM).

³⁵ Cf. 1 Co. 12:28; 14:24s.; 29–32; Ef. 4:11. Ver D. Hill, *New Testament Prophecy*, Londres, 1979; D. E. Aune, *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World*, Grand Rapids, 1983.

³⁶ Agabo reaparece en 21:10, en una sección de Hechos redactada en la primera persona del plural. No hay ninguna razón fundada para suponer que su introducción aquí es la incorporación de una lectura retrospectiva en este contexto de detalles tomados de la última visita de Pablo a Jerusalén (cuando fue entregado a la iglesia madre el fondo de ayuda reunido en su campo misionero gentil); cf. G. W. H. Lampe, *St. Luke and the Church of Jerusalem*, Londres, 1969, p. 24.

³⁷ El "mundo" aquí, como en Lucas 2:1, es el *οικουμένη* (el *orbis terrarum* latino). C. C. Torrey (CDA, pp. 20s.) sostuvo (improbablemente) que "todo el mundo" representa una comprensión equivocada de la frase aramea que aquí significa "toda la tierra" (de Israel). Pero ésta no es una de las secciones de Hechos para la cual sea probable postular en absoluto un sustrato arameo. Ver M. Wilcox, *The Semitisms of Acts*, Oxford, 1965, pp. 147s.

³⁸ Cf. M. Hengel, *Acts*, p. 111.

de Claudio (41–54 d.C.). Por otras fuentes sabemos que una serie de malas cosechas y la consiguiente escasez en diversas partes del imperio —en Roma, Grecia y Egipto, así como en Judea— marcaron el principado de Claudio.³⁹

En el caso de que la lectura occidental de este pasaje refleje la tradición real, según la cual Agabo emitió su profecía «cuando estábamos reunidos»,⁴⁰ entonces Lucas puede haber tenido un motivo personal para recordar la profecía y el efecto que produjo en la iglesia de Antioquía. Esta lectura al menos muestra la influencia de la tradición preservada en el así llamado Prólogo Antimarcionita al Tercer Evangelio, y en otros lugares, de que Lucas era oriundo de Antioquía de Siria.⁴¹ Si Lucas era uno de los gentiles antioqueños que fueron evangelizados en aquellos días, fácilmente podemos comprender tanto su interés por Antioquía como su entusiasmo por la misión a los gentiles.

29–30 Lucas no nos dice cómo fue que los cristianos de Antioquía dedujeron, sobre la base de los términos más bien generales de la profecía de Agabo, que la hambruna predicha afectaría particularmente a Judea. Sabemos, por cierto, que Judea sufrió una grave hambruna en algún momento entre el 45 y el 48 d.C. En esa época, Helena, la reina madre de Adiabena, prosélito del judaísmo, compró cereales en Egipto e higos en Chipre y los envió a Jerusalén para su distribución, y su hijo el rey Izates envió una gran suma de dinero a las autoridades de Jerusalén para aliviar el hambre.⁴² La iglesia de Antioquía, de modo similar, organizó un fondo de ayuda para la iglesia madre.⁴³ Los diversos miembros de la iglesia parecen haber destinado una suma fija de sus entradas o de sus

³⁹ Se atestigua una situación de hambruna para Roma al comienzo del gobierno de Claudio (Dión Casio, *Historia* 60.11), para Egipto, en su año quinto (*P. Mich.* 123, 127), para Grecia, en su año octavo o noveno (Eusebio, *Crónica*, Año de Abraham 2065), y otra vez en Roma, entre sus años noveno y undécimo (Tácito, *Anales*, 12.43; Orosio, *Historia* 7.6.17). En forma más general, Suetonio dice que su principado estuvo marcado por “sequías persistentes” (*Claud.* 18.2).

⁴⁰ Ver p. 270, n. 33.

⁴¹ Este prólogo (de fecha incierta, pero posiblemente se remonte al siglo II) comienza con las palabras “Lucas fue un antioqueño de Siria”. Eusebio (*HE* 3.4.6) y Jerónimo (*Sobre hombres ilustres* 7; *Prefacio al comentario sobre Mateo*) repiten la información. Cf. p. 25, n. 6, y 6:5 con exposición y nota (pp. 147–148, n. 11).

⁴² Josefo, *Ant.* 20.51–53. En *Ant.* 20.101 fecha la hambruna durante la administración de los procuradores Cuspio Fado y Tiberio Julio Alejandro (es decir, entre el 44 y 48 d.C.) o, de acuerdo con otra lectura, en la de Alejandro (45/46–48 d.C.). K. S. Gapp, “The Universal Famine under Claudius”, *HTR* 28, 1935, pp. 258–265, identifica esta hambruna con una que se menciona en *Ant.* 3.320s., y concluye que se extendió hasta la primavera del 46 ó 47. J. Jeremias, “Sabbathjahr und neutestamentliche Chronologie”, *Abba*, Gotinga, 1966, pp. 233–237, apunta que, si falló la cosecha en el 46/47, la incidencia del año sabático del 47/48 habría intensificado la escasez de comida en Judea; las condiciones de hambre habrían prevalecido hasta la primavera del 49.

⁴³ Tal acto de solidaridad estaba calculado para fortalecer el lazo de una fe común que unía a la iglesia cristiana de Jerusalén, totalmente judía, con la iglesia cristiana de Antioquía, predominantemente gentil. La iglesia de Jerusalén parece haber padecido de pobreza crónica en la era apostólica; esto ayuda a explicar por qué sus miembros, o un grupo influyente de ellos, fueron llamadas “los pobres” (heb. *ha'ebyonim*, de donde proviene el nombre de los “ebionitas” posteriores).

bienes como contribución a este fondo, en forma semejante a lo que Pablo aconsejó posteriormente que hicieran los cristianos corintios cuando estaba organizando un fondo de ayuda para Jerusalén (1 Co. 16:1–4). Cuando la suma recogida estuvo lista para su envío a Judea, Bernabé y Saulo fueron elegidos para llevarla. A su llegada, se la entregaron a los ancianos, que de allí en más desempeñan un papel creciente en el liderazgo de la iglesia de Jerusalén.⁴⁴

Esta es la segunda ocasión en el relato de Lucas en que Pablo visitó Jerusalén después de su conversión (la primera se describe brevemente en 9:26–30). El mismo registra dos visitas efectuadas a Jerusalén; existe la posibilidad de que la visita para aliviar la hambruna de Hechos 11:30 sea idéntica a la descrita en Gálatas 2:1–10, cuando subió a Jerusalén con Bernabé en el año decimocuarto después de su conversión (que es la interpretación más probable de Gá. 2:1).⁴⁵ Más común, sin embargo, es la identificación de la visita de Gálatas 2:1–10 con la de Hechos 15; esto plantea problemas que se considerarán más adelante.⁴⁶

HECHOS 12

5. HERODES AGRIPA I Y LA IGLESIA (12:1–24)

A. MARTIRIO DE JACOBO Y ENCARCELAMIENTO DE PEDRO (12:1–4)

1 Fue alrededor de esta época que el rey Herodes echó mano hostil sobre algunos miembros de la iglesia.

⁴⁴ Con la dispersión de los “limosneros” helenísticos, en 6:5, en la persecución que siguió a la muerte de Esteban, la responsabilidad de los asuntos financieros de la iglesia parece haber recaído sobre los ancianos. Los ancianos (entre los cuales Jacobo el Justo emerge como *primus inter pares*) constituyeron una especie de Sanedrín nazareno. En Hch. 15 comparten el liderazgo de la iglesia con los apóstoles; de allí en más, los apóstoles desaparecen de la escena de Jerusalén y los ancianos ejercen todo el liderazgo corporativo (cf. 21:18).

⁴⁵ Ver F. F. Bruce, *The Epistle to the Galatians*, NIGTC Grand Rapids/Exeter, 1982, pp. 105–128.

⁴⁶ Ver pp. 333–336, más adelante. Ver también J. Knox, *Chapters in a Life of Paul*, Londres, 1950, pp. 71s.; C. H. Buck, “The Collection for the Saints”, *HTR* 43, 1950, pp. 1–29 (especialmente pp. 15–21); J. Dupont, “La famine sous Claude, Actes 11, 28”, *Études sur les Actes des Apôtres*, París, 1967, pp. 163–165; R. W. Funk, “The Enigma of the Famine Visit”, *JBL* 75, 1956, pp. 130–136; G. Strecker, “Die sogenannte zweite Jerusalemreise des Paulus (Act 11, 27–30)”, *ZNW* 53, 1962, pp. 67–77; G. Ogg, *The Chronology of the Life of Paul*, Londres, 1968, pp. 43–57; R. Jewett, *Dating Paul's Life*, Londres, 1979, p. 34; G. Lüdemann, *Paul, Apostle to the Gentiles: Studies in Chronology*, trad. ing., Londres, 1984, pp. 13–15, 149–152; S. Dockx, *Chronologies néotestamentaires et vie de l'Église primitive*, Lovaina, 1984, pp. 62–69, 89–95.

- 2 Decapitó¹ a Jacobo, el hermano de Juan;
- 3 y cuando vio que esto² era aceptable a los judíos, continuó y arrestó a Pedro también. Esto fue en la época de los panes sin levadura.
- 4 Habiendo arrestado a Pedro, lo colocó en la cárcel, poniéndolo bajo la custodia de cuatro grupos de cuatro soldados. Su intención era presentarlo ante el pueblo después de la pascua.

1 El rey Herodes, presentado un tanto abruptamente al comienzo de esta narración, es el mayor de los Herodes Agripa, nieto de Herodes el Grande y de su reina hasmonea Mariamne. Cuando su padre Aristóbulo fue ejecutado en el 7 a.C., su madre envió a Agripa —a la sazón de cuatro años de edad— a Roma para su educación. Allí creció en estrecha amistad con algunos miembros de la familia imperial, especialmente con Claudio, su coetáneo exacto, y con Gayo, sobrino nieto de Tiberio. Cuando Gayo sucedió a Tiberio como emperador en el 37 d.C., le concedió a Agripa las tetrarquías que antes eran de Filipo y Lisania en el sur de Siria (cf. Lc. 3:1), junto con el título de “rey”. Dos años más tarde el reino de Agripa se extendió mediante el agregado de Galilea y Perea, la tetrarquía que había pertenecido a su tío Antipas, a quien Gayo destituyó y envió al exilio. Cuando Claudio fue hecho emperador en el 41 d.C., después del asesinato de Gayo, incrementó aún más el dominio de Agripa con el agregado de Judea, que desde el 6 d.C. la gobernaba un prefecto en nombre del emperador.³ Agripa fue más popular entre los judíos que muchos miembros de la familia de los Herodes: su linaje de la dinastía hasmonea era un punto a su favor. Se aplicó diligentemente a ganar y conservar la buena voluntad de ellos.⁴

2 Los “miembros de la iglesia” a quienes seleccionó para atacar fueron los apóstoles. Evidencia de un cambio de disposición del pueblo de Jerusalén hacia los apóstoles, que no habían sido hostigados durante la persecución que siguió a la muerte de Esteban, es el hecho de que ahora Agripa hace de ellos su blanco principal.⁵

La primera de sus víctimas fue Jacobo, hijo de Zebedeo, a quien hizo ejecutar. Jacobo

¹ Lit. “mató con la espada” (ἀνείλεν ... μαχαίρη).

² En lugar de “esto” (tácito en gr.) el Texto Occidental dice “su ataque a los creyentes” (πιστοι, como en 10:45).

³ Ver Josefo, *Ant.* 18.126, 131–134, 143–169, 179–204, 228–256, 289–301; 19.236–244, 265, 274–277, 288, 292–354; Filón, *Flaccus* 25–29, 103; *Legación a Gayo* 179, 261–333; también Schürer I, pp. 462–515; A. H. M. Jones, *The Herods of Judaea*, Oxford, 1938, pp. 184–216.

⁴ La Misná (*Sotah* 7.8) relata que leyó “la ley del reinado” (Dt. 17:14–20) públicamente en la Fiesta de los Tabernáculos en un año sabático (presumiblemente en el 41 d.C.) y lloró cuando leyó las palabras “no podrás poner sobre ti a un extranjero, que no sea tu hermano” (v. 15), porque recordaba la ascendencia edomita de los Herodes. Pero el pueblo, recordando más bien su descendencia hasmonea, exclamó repetidamente: “¡No desmayes; eres de veras nuestro hermano!”

⁵ La frase “alrededor de esta época” (v. 1) se refiere a los hechos narrados en 11:27–30. Realmente, los eventos de 12:1–23 se produjeron entre la profecía de Agabo (11:28) y la visita de Bernabé y Saulo a Jerusalén (11:30).

(Santiago) fue el primero de los apóstoles en morir como mártir; así conoció el cumplimiento de la promesa del Señor Jesús a él y a Juan, su hermano, de que beberían de su copa y compartirían su “bautismo” (Mr. 10:39). Jesús no dijo, ni dio a entender, que afrontarían la muerte juntos; en efecto, Juan parece haber sobrevivido a todos los demás apóstoles. La teoría (sostenida por Eduard Schwartz y otros), según la cual en la forma original de la presente narración, Herodes hizo ejecutar juntos a Santiago y Juan, carece de fundamentación.⁶

3 Si se pregunta por qué resultó “aceptable a los judíos” este ataque a los apóstoles, la respuesta puede hallarse en la fase más amplia de actividad apostólica que acababa de comenzar con la visita de Pedro al gentil Cornelio en Cesarea. Aquellos miembros de la iglesia de Jerusalén que, bajo el liderazgo de Jacobo el Justo y los demás ancianos (cf. v. 17), mantenían una resistencia más rigurosa al debilitamiento de los lazos del particularismo judío, continuaron disfrutando de la tolerancia general por unas dos décadas más. No fue por accidente que Agripa, luego de hacer matar a Jacobo el zebedeo⁷ y de probar la reacción popular ante esta acción, se apoderó enseguida del líder de los apóstoles, aquel que, más todavía, había tomado la iniciativa de confraternizar con los gentiles.

4 Los siete días de los “panes sin levadura”⁸ comenzaban cuando Pedro fue arrestado. Por lo tanto, se lo mantuvo en la cárcel mientras duró el período de la fiesta. La intención de Agripa era presentarlo a juicio y ejecución pública inmediatamente después que hubiera terminado este período.⁹ Pero, sabiendo cuántos simpatizantes, tanto secretos

⁶ E. Schwartz, “Über den Tod der Söhne Zebedaei” (1904), *Gesammelte Schriften V: Zum Neuen Testament und zum frühen Christentum*, Berlín, 1963, pp. 48–123; “Zur Chronologie des Paulus” (1907), *Gesammelte Schriften V*, pp. 128–131; “Noch einmal der Tod der Söhne Zebedaei”, *ZNW* 11, 1910, pp. 89–104. La base principal para la teoría la provee un manuscrito (Codex Coislinianus 305, descubierto en 1862) del Georgios Hamartolos del siglo IX, *Crón.* 3.134.1, de acuerdo con el cual Papías de Hierápolis, escribiendo como “testigo ocular de Juan”, registró en el segundo libro (de su *Exégesis de los oráculos dominicales*) que “los judíos” mataron a Juan. Esta lectura peculiar puede haber sido interpolada de un compendio de la *Crónica* de Felipe de Side perteneciente al siglo V: “Papías en su segundo libro dice que los judíos mataron a Juan el teólogo y Jacobo su hermano” (ms. Bodleianus Baroccianus 142, publicado por C. de Boor, “Neue Fragmente des Papias, Hegesippus und Pierius”, *TU* 5.2, 1888, pp. 165–184, especialmente p. 170). También se han citado las pruebas que aportan los calendarios y martirologios de la iglesia primitiva. Pero el “mito crítico” de la muerte prematura de Juan el apóstol descansa sobre pruebas tan endebles que “hubieran provocado burlas de haberse aducido a favor de una conclusión conservadora” (A. S. Peake, *Holborn Review* 19, 1928, p. 394). Ver J. H. Bernard, “The Traditions as to the Death of John, the Son of Zebedee”, *Studia Sacra*, Londres, 1917, pp. 260–284.

⁷ Eusebio (*HE* 2.92s.) preserva la tradición del séptimo libro de Clemente de Alejandría, *Hypotyposes*, de que el oficial que cuidaba a Jacobo se sintió tan impresionado por su testimonio que se declaró cristiano, y los decapitaron juntos.

⁸ Los días de los panes sin levadura duraban desde el 14 de Nisán (víspera de la pascua) hasta el 21 de Nisán (Ex. 12:18). “Pascua” en el v. 4 se usa en un sentido amplio para hablar de todo el período festivo que comenzaba con las celebraciones pascuales. Cf. Lc. 22:1, a diferencia de Mr. 14:1.

⁹ Una ejecución pública resultaba ofensiva durante la temporada sagrada; cf. Mr. 14:2, donde los enemigos de Jesús planean su arresto y ejecución “no durante la fiesta [de los panes sin levadura], para que el pueblo no haga un tumulto”.

como conocidos, tenían los apóstoles en Jerusalén, tomó precauciones especiales contra cualquier intento de liberar al prisionero. Cuatro grupos de soldados se turnaban para vigilarlo:¹⁰ cuatro guardias por vez, uno a cada lado de él (con los cuales estaba encadenado) y dos en la puerta de la celda.

B. PEDRO ESCAPA DE LA PRISIÓN (12:5–11)

- 5 *Así que Pedro estaba asegurado en la cárcel,¹¹ y la iglesia ofrecía fervorosas oraciones a su favor ante Dios.*
- 6 *La noche anterior al día en que Herodes había de presentarlo, Pedro estaba dormido entre dos soldados, ligado a ellos con dos cadenas, mientras los centinelas estaban ante la puerta, cuidando la cárcel.*
- 7 *De repente se presentó un ángel del Señor, y una luz brilló en la celda. Golpeó a Pedro en el costado y lo despertó: “¡Rápido! —le dijo—. ¡Levántate!” Las cadenas se cayeron de sus manos.*
- 8 *Entonces el ángel dijo: “Ajusta tu cinturón y átate las sandalias.” Pedro lo hizo así. “Ponte tu manto —dijo el ángel— y sígueme.”*
- 9 *Pedro salió y lo siguió: no se dio cuenta de que la acción del ángel era real, sino que pensaba que veía una visión.*
- 10 *Pasaron a través de la primera guardia y de la segunda, y llegaron a la puerta de hierro que daba a la ciudad. Se abrió ante ellos por sí sola, así que salieron¹² y se encaminaron por una calle. Entonces, inmediatamente, el ángel lo dejó.*
- 11 *Pedro, entonces, volviendo en sí, dijo: “Ahora sé que el Señor ha enviado su ángel y me ha librado de la mano de Herodes y de lo que estaba esperando el pueblo judío.”*

5–9 Mientras tanto, la iglesia de Jerusalén ofrecía oraciones continuas a favor de Pedro, esa súplica de personas justas que “puede mucho” (Stg. 5:16). Y mientras perseveraban en oración ferviente durante la que, según la intención de Agripa, sería la última noche de Pedro sobre la tierra, su oración, sin que ellos lo supieran, estaba recibiendo respuesta efectiva. Porque un golpe en su costado y una voz que lo instaba a levantarse rápidamente despertaron a Pedro del sueño, el sueño tranquilo que nace de una buena conciencia y una reposada confianza en Dios. Las cadenas con las cuales estaba esposado a los soldados a ambos lados se soltaron cuando se levantó. La celda se iluminó; un visitante desconocido

¹⁰ Esto puede referirse particularmente a la noche, asignándose una guardia a cada una de las cuatro vigiliat nocturnas. “Las vigiliat se dividen en cuatro, de acuerdo con la clepsidra, de modo que no es necesario mantener la vigilancia más de tres horas por turno nocturno” (Vegetio, *Sobre asuntos militares* 3.8).

¹¹ Algunos testigos del Texto Occidental añaden “por la cohorte del rey”.

¹² El Texto Occidental añade “y descendieron los siete escalones”.

estaba parado a su lado, y le ordenó que se ciñera el cinturón, se atara las sandalias, se envolviera en su manto y lo siguiera. Probablemente, esta narración estaba en el pensamiento de Charles Wesley cuando escribió:

Mi alma, atada en la prisión,

Anhela redención y paz.

De pronto vierte sobre mí

La luz radiante de su faz.

La libertad yo recibí:

Cayeron mis cadenas, vi.

Asombrado por todo esto, y despierto sólo a medias, Pedro obedeció, sin darse cuenta de lo que realmente sucedía, sino sospechando que se trataba de un sueño y que pronto se despertaría para encontrarse en la cárcel con los soldados, obligado a enfrentarse con lo que le deparara la mañana. Pasaron una puerta y otra, ambas con guardia. Puede ser que Pedro haya “podido pasar la primera y la segunda, ya que se presumía que se trataba de un sirviente; pero no se esperaba que un sirviente pasara de noche por la guardia exterior, y allí se necesitaba otro recurso.”¹³ Maravilloso es relatar, sin embargo, que las puertas exteriores se abrieron automáticamente cuando Pedro y su visitante misterioso se les acercaron, y se encontraron en la calle, después de descender “los siete escalones”, como nos informa el Texto Occidental. Este agregado tiene un carácter tan circunstancial que muchos lo consideran como una porción de genuino color local, derivada de un informante que conocía cómo era Jerusalén antes del 70 d.C. Lucas no dice dónde estaba la cárcel de Pedro, pero es bastante probable que se hallara en la fortaleza Antonia, donde más tarde Pablo fue encerrado (cf. 21:31–23:32). La fortaleza estaba al noroeste de la zona del templo, y es posible que una escalinata haya conducido desde allí hasta el nivel de la calle, o sea algo comparable a los escalones al sur y al sudoeste de la colina del templo excavados desde 1968.¹⁴

10–11 Atravesaron una calle y Pedro, de pronto, se encontró solo. Hasta allí había seguido a su rescatador como un hombre en trance o un sonámbulo; ahora se dio cuenta de su extraña situación y la consideró. Este era el dedo de Dios: un ángel del Señor había venido a arrebatarlo de su inminente destino.

¿Qué podemos decir de la huida de Pedro de la prisión? ¿Qué clase de mensajero era éste que lo liberó? Ya sea que fuese humano o sobrehumano, sin duda era un mensajero de Dios. Hay algunas características de la narración que señalarían un “trabajo desde adentro”, cuidadosamente planeado y hábilmente ejecutado; probablemente esa fue la conclusión a que llegó Agripa. Hay otras características que tienen fuertes reminiscencias de la “forma” en que se describen otros escapes milagrosos de la prisión en la literatura

¹³ W. M. Ramsay, *St. Paul the Traveller*, Londres, ¹⁴1920, p. 28.

¹⁴ Ver N. Avigad, *Jerusalem Revealed*, Y. Yadin, ed., New Haven/Londres, 1976, pp. 25–30.

antigua.¹⁵ Pero Pedro aparentemente reconoció en el hecho una intervención divina de tipo sobrenatural, y así evidentemente lo entendió Lucas: presenta el incidente en el lenguaje de la Septuaginta, y las palabras introductorias del v. 7 son muy similares a las del comienzo de Lucas 2:9, donde el ángel se aparece a los pastores para anunciar el nacimiento de Cristo.

Un llamativo paralelo moderno ha sido citado más de una vez sobre la base de las experiencias de Sundar Singh. Por orden del lama principal de una comunidad tibetana fue arrojado a un pozo seco, cuya tapa se aseguró firmemente con llave. Allí se lo dejó para que muriera, como muchos otros antes que él, cuyos huesos y carne en descomposición yacían en el fondo del pozo. La tercera noche, mientras clamaba a Dios en oración, oyó que alguien abría la tapa del pozo y la quitaba. Luego habló una voz, diciéndole que se aferrara de la soga que estaba bajando. Así lo hizo, y se puso contento al encontrar un lazo en el extremo de la cuerda en el cual colocar el pie, porque se le había herido el brazo antes de que lo arrojaran allí. Entonces fue elevado, y la tapa del pozo fue vuelta a su lugar y asegurada nuevamente, pero, cuando miró alrededor de él para agradecer a quien lo había rescatado, no pudo encontrar rastros de él. El aire fresco lo revivió, y sintió que su brazo herido se había recuperado. Cuando llegó la mañana, volvió al lugar donde había sido arrestado y retomó la predicación. Se le informó al lama principal que el hombre que había sido arrojado al pozo de ejecución había sido liberado y estaba predicando otra vez. Sundar Singh fue llevado ante su presencia e interrogado, y contó la historia de su liberación. El lama declaró que seguramente alguien se había apoderado de la llave y lo había sacado, pero cuando se buscó la llave, esta se hallaba colgada del cinturón del propio lama.¹⁶

“Ahora bien —dice Laurence Browne—, aunque esta historia es de nuestros propios tiempos, su interpretación es tan difícil como la historia de la huida de san Pedro. Es posible que ninguno de los dos eventos haya sido milagroso, que alguna persona de buena disposición haya actuado como rescatador. Pero la dificultad para explicar ambos casos como un rescate sugiere que en los dos hubo intervenciones milagrosas de Dios. Una diferencia llamativa entre los dos relatos es la opinión del prisionero en ese momento. San Pedro pensó que todo era una visión hasta que se encontró a salvo. El Sadhu pensó que el que lo rescataba era un hombre hasta que desapareció.”¹⁷

En todo caso, la narración da testimonio de la gracia liberadora de Dios y del poder de la oración de fe. El que Jacobo haya tenido que morir mientras Pedro pudo escapar es un misterio de la providencia divina que se ha repetido incontables veces en la historia del pueblo de Dios. Por fe, dice el escritor a los Hebreos, algunos “escaparon al filo de la espada”; por fe otros “fueron muertos a filo de espada” (He. 11:34, 37).

¹⁵ Cf. 5:19–23 (p. 134, n. 29); 16:25–28 (p. 372, n. 67). Josefo relata (*GJ* 6.293) cómo, poco antes del comienzo de la guerra en el 66 d.C., la pesada puerta oriental del atrio interno del templo se abrió de noche “de por sí” (αὐτοματῶς, con lo cual cf. αὐτοματῇ, v. 10).

¹⁶ Ver B. H. Streeter y A. J. Appasamy, *The Sadhu*, pp. 30–32.

¹⁷ L. E. Browne, *The Acts of the Apostles*, Londres, 1925, pp. 204s.

C. PEDRO INFORMA ACERCA DE SU HUIDA (12:12–17)

- 12 Pedro, habiendo tomado conciencia de la situación, llegó a la casa de María la madre de Juan (apellidado Marcos), donde muchos estaban reunidos orando.*
- 13 Golpeó a la puerta del portal exterior, y una criada de nombre Rode acudió a responder a su llamado.*
- 14 Cuando reconoció la voz de Pedro, se sobrecogió de gozo a tal punto que no abrió la puerta sino que corrió a informar que Pedro estaba parado a la puerta.*
- 15 “Estás loca”, le dijeron. Pero ella insistía que era así. Entonces dijeron: “Es su ángel”.*
- 16 Mientras tanto Pedro seguía golpeando, y cuando abrieron la puerta lo vieron y se quedaron atónitos.*
- 17 Pero él les hizo señas con la mano que guardaran silencio, y les contó cómo el Señor lo había sacado de la prisión. Luego dijo: “Informen de esto a Jacobo y a los hermanos”. Diciendo esto, partió y se fue a otro lugar.*

12 Lo primero que tenía que hacer Pedro era informar a sus hermanos de Jerusalén acerca de su huida; lo siguiente era esconderse, no fuera que la policía de Agripa lo encontrara otra vez. Así que primero se dirigió a uno de los principales lugares de reunión cristiana en Jerusalén, la casa de María. Los lectores de Lucas estarían más familiarizados con los cristianos de la segunda generación que con aquellos de la primera, especialmente cuando un cristiano de la segunda generación obtuvo una distinción tal como la que con el tiempo logró Marcos; de allí que se identifique a María como la madre de Marcos. Se podría comparar la identificación de Simón de Cirene como padre de Alejandro y Rufo en Marcos 15:21.

Como varias personas más que se mencionan en los Hechos, el hijo de María tenía tanto un nombre judío (Juan) como un nombre romano (Marcos). José, apellidado Justo (1:23), era una de tales personas; el ejemplo más sobresaliente es “Saulo, que también se llama Pablo” (13:9). Este Juan Marcos es, probablemente, idéntico al Marcos mencionado en otros lugares del Nuevo Testamento (Col. 4:10; Flm. 24; 2 Ti. 4:11; 1 P. 5:13) y al autor del Segundo Evangelio.¹⁸

La iglesia de Jerusalén era demasiado grande para que todos se reunieran en un solo edificio: sus miembros, evidentemente, estaban divididos en varias iglesias caseras para la comunión y la adoración, y una de dichas iglesias —presumiblemente aquella a la cual pertenecía el mismo Pedro— se reunía en la casa de María. Su casa era grande; Martín

¹⁸ Escritores posteriores cuentan que sirvió de ayudante e intérprete de Pedro en Roma, y que después fundó la iglesia de Alejandría (esta última tradición probablemente refleja la llegada del Evangelio de Marcos a Alejandría). Ver extractos de Papias, Ireneo, Clemente de Alejandría y otros, que Eusebio preservó (*HE* 2.15.1–16.2; 3.39.14–16; 5.8.3; 6.14.6); también M. Hengel, *Studies in the Gospel of Mark*, trad. ing., Londres, 1985, pp. 2–24.

Hengel la llama “espléndida”,¹⁹ porque se la distinguía por una portería o zaguán²⁰ que vinculaba el patio con la puerta de calle. El palacio del sumo sacerdote estaba equipado de modo similar: cuando Pedro se retiró del patio en la noche del juicio de Jesús, “entró en el zaguán” (Mt. 26:71).

13–16 La escena que ahora se desarrolla en la puerta de calle y dentro de la casa está llena de sosegado humorismo. La nerviosidad de Rode al oír la voz de Pedro le hace olvidarse de abrir la puerta y dejarlo entrar; los que están adentro no pueden creer que sus oraciones hayan sido contestadas tan pronto: Rode debe estar loca o ha oído al ángel guardián de Pedro, su doble espiritual.²¹ Mientras tanto, Pedro sigue afuera, continúa llamando para que lo dejen pasar (no demasiado fuerte, porque la alarma ya puede haber sido dada, y la casa de María es una de las primeras adonde vendrá una patrulla).

17 Cuando al fin se le dio entrada, les contó de su liberación milagrosa y les dijo que transmitieran la noticia “a Jacobo y a los hermanos”. Entonces partió, y se escondió tan exitosamente que nadie hasta hoy ha descubierto con certeza el lugar donde se ocultó. El informante de Lucas probablemente no lo sabía, y Lucas no tenía otro modo de averiguarlo.²²

La descripción del gesto ansioso de Pedro, al rogar a la compañía sorprendida y agitada que hiciera menos ruido, es el toque auténtico de un testigo ocular, sea que Lucas haya recibido la historia de Marcos (a quien conoció más tarde en Roma) o de Rode, como sostenía Ramsay, o de algún otro.

Además del grupo que se reunía en la casa de María, había evidentemente otro asociado con Jacobo el hermano de Jesús. A ellos también debía informárseles acerca de la huida de Pedro. Los “hermanos” mencionados junto a él probablemente incluyan a los demás ancianos (cf. 11:30; 21:18). Parecería que por esta época Jacobo había alcanzado ya una posición de liderazgo indiscutible en la iglesia de Jerusalén. Cuando Bernabé y Pablo tuvieron la conferencia con las “columnas” de esa iglesia, descrita en Gálatas 2:1–10, las tres “columnas” con las que conversaron fueron Jacobo, Cefas (Pedro) y Juan,

¹⁹ M. Hengel, *Between Jesus and Paul*, trad. ing., Londres, 1983, p. 108.

²⁰ Gr. πύλωνα (vv. 13s.).

²¹ A este “ángel” (como el *fravasi* en el zoroastrismo) se lo consideraba como capaz de asumir la apariencia corporal del ser humano al cual protegía. El papel del ángel Rafael en Tobías 5:4–16 probablemente reflejaba esta creencia. Cf. Mt. 18:10. Ver J. H. Moulton, “It is his angel”, *JTS* 3, 1902, pp. 514–527, especialmente pp. 516s.; *Early Zoroastrianism*, Londres, 1913, pp. 254–285.

²² Se ha sugerido Antioquía (cf. Gá. 2:11) o Roma como el “otro lugar” al que fue en esta época. Eusebio (*Crón.*) lo traslada a Roma en el 42 d.C., pero esta fecha es casi seguramente demasiado temprana, y probablemente pertenece a las tradiciones que subyacen a los *Hechos de Pedro* y el corpus clementino, que registraban su llegada a Roma en tiempos de Claudio para contender con Simón el mago (ver pp. 198–199, con nn. 30–35). Es difícil tomar en serio sugerencias de que el “otro lugar” era la morada celestial de los fieles fallecidos, siendo Hch. 12:3–17 un relato gráfico del martirio de Pedro (cf. D. F. Robinson, “Where and when did Peter die?”, *JBL* 64, 1945, pp. 255–267; W. M. Smaltz, “Did Peter die in Jerusalem?” y *JBL* 71, 1952, pp. 212–216. Ver también J. W. Wenham, “Did Peter go to Rome in AD 42?”, *TynB* 23, 1972, pp. 94–102).

nombrados en ese orden. En esa ocasión Jacobo estuvo de acuerdo con sus dos colegas en darles “la diestra del compañerismo” a Bernabé y Pablo entendiendo que estos últimos debían evangelizar a los gentiles, mientras que los dirigentes en Jerusalén seguirían concentrándose en su misión a los judíos. Jacobo tenía la amplitud de visión de un estadista, como lo muestra su política en el Concilio de Jerusalén (15:13–21). Pero procuraba mantener la confianza de los miembros comunes de la iglesia de Jerusalén, muchos de los cuales eran “celosos por la ley” (21:20). Además, continuó hasta el fin gozando del respeto de la población de Jerusalén, en gran parte debido a su modo de vida ascético y a su participación regular en los servicios de oración del templo, donde intercedía por el pueblo y su ciudad. No importa lo que Pedro y los demás miembros de los Doce hayan hecho, Jacobo estaba libre de toda sospecha de confraternizar con los gentiles. Cuando lo lapidaron en el 62 d.C., a instancias del sumo sacerdote Anano II, muchas personas del pueblo se disgustaron seriamente; y algunos años más tarde algunos adjudicaron la calamidad que sobrevino a la ciudad y a sus habitantes al cese de las oraciones de Jacobo a su favor.²³

D. SE DESCUBRE LA HUIDA DE PEDRO (12:18–19)

18 Cuando despuntó el día, hubo gran conmoción entre los soldados: ¿Qué había sucedido con Pedro?

19 Herodes organizó su búsqueda y, cuando no pudo encontrarlo, interrogó a los guardias y ordenó que se los castigara.²⁴ Luego descendió de Judea y pasó algún tiempo en Cesarea.

18–19 Se buscó a Pedro, pero no se lo encontró en ninguna parte. Agripa examinó a los soldados responsables de custodiarlo, y ordenó que se los castigara, sospechando quizás que la huida de Pedro era el resultado de un plan, y se había sobornado a los guardias. Por la ley romana (a la que, sin embargo, no estaba obligado Agripa en la administración interna de su reino), el guardia que permitía que escapara un prisionero se hacía pasible del mismo castigo que habría sufrido el prófugo.²⁵

Poco tiempo después, Agripa salió de Jerusalén para ir a Cesarea, el asiento del gobierno de Judea bajo los romanos. Cuando se dice que “descendió de Judea”, se utiliza el término Judea en su sentido restringido de territorio de los judíos. Cesarea, aunque pertenecía políticamente a Judea, no estaba en territorio estrictamente judío; desde su fundación por Herodes el Grande fue una ciudad predominantemente gentil.

²³ Josefo, *Ant.* 20.200s. Eusebio conserva un relato más legendario de Hegesipo (*HE* 2.23). Ver F. F. Bruce, *Men and Movements in the Primitive Church*, Exeter/Grand Rapids, 1979, pp. 86–119.

²⁴ Lit., “ser guiado afuera” (*απαχθηναι*). El cód. D (el principal testimonio occidental) dice “ser muerto” (*αποκτανθηναι*); esto está de acuerdo con el uso idiomático ático de *απαγω* en el sentido de llevar al suplicio (cf. Lc. 23:26). Este significado es más plausible en este contexto que el significado helenístico “arrestar” o “llevar a prisión”.

²⁵ Código de Justiniano 9.4.4.

E. MUERTE DE HERODES AGRIPA I (12:20–23)

20 *Ahora bien, Herodes estaba muy furioso con los habitantes de Tiro y Sidón. Una delegación unida de esas dos ciudades se presentó delante de él y, habiéndose asegurado los buenos oficios de²⁶ Blasto, camarero del rey, buscaron una reconciliación. Su tierra dependía del territorio del rey para sus alimentos.*

21 *En un día señalado Herodes se vistió con su ropaje real, se sentó en su tribunal y les dirigió un discurso en público.²⁷*

22 *La multitud clamó: “¡El que habla es un dios, no un ser humano!”*

23 *Inmediatamente el ángel del Señor lo hirió, porque no le dio la gloria a Dios;²⁸ y murió, consumido por gusanos.*

20 Mientras estaba en Cesarea Agripa encontró la muerte, y Lucas relata las circunstancias. Las ciudades de la costa fenicia, Tiro y Sidón, dependían de Galilea para la provisión de sus alimentos, como lo habían hecho mil años antes en el tiempo de Hiram y Salomón (1 R. 5:9–12). Por lo tanto, cuando se dieron cuenta de que habían ofendido gravemente a Agripa, por alguna razón que no ha sido registrada, los habitantes de aquellas ciudades comprendieron que convenía tratar de recuperar su favor lo más pronto posible. De acuerdo con esto, consiguieron los buenos oficios de su camarero Blasto (no importa lo que les haya costado sus servicios, el precio valía la pena), y se les concedió una oportunidad para presentarse ante el rey para hacer las paces públicamente.

21–23 Debemos a Josefo un relato paralelo de lo que siguió. En Cesarea, dice Josefo, Agripa “exhibió espectáculos en honor de César, sabiendo que esto se celebraba como festival por su bienestar. Se reunió en esta ocasión gran cantidad de funcionarios provinciales y otros de posición distinguida. El segundo día de la fiesta, Agripa se puso vestiduras confeccionadas totalmente de plata, de un tejido maravilloso, y entró al teatro al despuntar el alba. Así fue que la plata brillaba y resplandecía maravillosamente al caer sobre ella los primeros rayos del sol, y su resplandor inspiró una suerte de temor y temblor en aquellos que lo veían. Inmediatamente sus aduladores exclamaron desde varias direcciones, utilizando expresiones que no le hicieron ningún bien, porque lo invocaron como un dios; ‘¡Sé propicio a nosotros! Hasta aquí te hemos reverenciado como ser humano, pero de ahora en adelante confesamos que eres de naturaleza más que mortal.’ Agripa no los censuró, ni repudió su impía adulación. Pero poco después miró hacia arriba y vio una lechuza posada sobre una cuerda por encima de su cabeza, y la reconoció inmediatamente como mensajera de algún mal, así como en una ocasión anterior había sido mensajera del bien;²⁹ y una punzada de pena atravesó su corazón. Al

²⁶ Lit., “habiendo persuadido” (πεισαντες).

²⁷ El Texto Occidental añade “habiéndose reconciliado con los tirios”.

²⁸ El Texto Occidental amplía después de “gloria a Dios” como sigue: “y, habiendo descendido del tribunal, fue comido por gusanos mientras todavía tenía vida, y así murió”.

²⁹ Cuando Agripa fue encadenado, por orden de Tiberio, algunos años antes, se recostó contra un árbol en el que se asentó una lechuza; un compañero de prisión germano le dijo que el ave anunciaba una

mismo tiempo sintió un fuerte dolor en las entrañas, que aumentó rápidamente en intensidad ... Apresuradamente fue llevado al palacio, y ... después de haber sufrido continuamente durante cinco días por el dolor en el vientre, murió, en el año quincuagésimo cuarto de su vida y el séptimo año de su reinado.”³⁰

Los relatos de Lucas y Josefo son independientes, pero están de acuerdo en todo lo esencial.³¹

El “día señalado” en el cual los fenicios se reconciliarían públicamente con Agripa se ha sostenido comúnmente como una fiesta celebrada quinquenalmente el 5 de marzo para conmemorar la fundación de Cesarea.³² (Otra posibilidad es que se hacía para celebrar el cumpleaños del emperador el 1 de agosto.)³³ Josefo describe muy detalladamente el “ropaje real” que vestía Agripa. El modo en que el tejido de plata reflejaba los rayos del sol naciente ha sugerido a uno o dos estudiosos que Agripa se presentó a la multitud reunida como manifestación de la divinidad (más precisamente del dios sol), *theos epifanes*, como lo hacían en épocas anteriores los gobernantes fenicios.³⁴ Esto es improbable. Tanto Lucas como Josefo están de acuerdo en que fue aclamado como un dios y no como un mero mortal, y en lamentar su tácita aceptación de semejante adulación blasfema. (Hay reminiscencias adicionales de esto en la tradición rabínica.)³⁵ Lucas interpreta el dolor mortal que atacó a Herodes como un golpe de juicio divino. Los expertos en medicina han intentado diagnosticar la dolencia, pero los datos son demasiado imprecisos; las sugerencias incluyen la peritonitis (como resultado de un apéndice perforado),³⁶ el envenenamiento con arsénico,³⁷ una aguda obstrucción

pronta liberación y una gran suerte, pero que si alguna vez volvía a verla no tendría más que cinco días de vida (Josefo, *Ant.* 18.195–201). El hecho de que Josefo llame al ave “mensajero” (gr. ἀγγελος), mientras Lucas dice en el v. 23 que “el ángel (αγγελος) del Señor lo hirió”, no es más que coincidencia verbal.

³⁰ Josefo, *Ant.* 19.343–350.

³¹ Ver E. Meyer, *Ursprung und Anfänge des Christentums*, III, Stuttgart/Berlín, 1923, pp. 167s.

³² Eusebio conservó la fecha del *dies natalis* de la ciudad (*Mártires de Palestina* 11.30). Josefo registra la institución de la fiesta en el 9 a.C. (*GJ* 1.415; *Ant.* 16.136–144). E. Schwartz identificó a esta festividad como la que presenció la enfermedad mortal de Agripa (“Zur Chronologie des Paulus” [1907], *Gesammelte Schriften* V, Berlín, 1963, pp. 127s.).

³³ La fecha se sabe por Suetonio (*Claudio* 2.1).

³⁴ Ver S. Lösch, *Deitas Jesu und Antike Apotheose*, Rottenburg a/N, 1933, pp. 14s.; J. Morgenstern, “The Chanukkah Festival and the Calendar of Ancient Israel”, *HUCA* 20, 1947, pp. 1–136, especialmente pp. 89s. n. 167, y “The King-God among the Western Semites and the Meaning of Epiphanes”, *VT* 10, 1960, pp. 138–197, especialmente pp. 156–159.

³⁵ “En esa hora los enemigos de Israel se ganaron la destrucción, porque adulonaron a Agripa” (Tosefta, *Sotah* 7.16; cf. TB *Sotah* 41b).

³⁶ E. M. Merrins, “The Deaths of Antiochus IV, Herod the Great, and Herod Agrippa I”, *Bibliotheca Sacra* 61, 1904, pp. 561s.

³⁷ J. Meyshan, “The Coinage of Agrippa the First”, *IEJ* 4, 1954, p. 187, n. 2.

intestinal,³⁸ la ruptura de un quiste hidatídico.³⁹ La afirmación de Lucas de que fue “consumido por gusanos” proporciona una especie de pista, aunque varios escritores antiguos emplean este término para relatar la muerte de personas que consideraban dignas de merecer un final tan ingrato.⁴⁰

A la muerte de Agripa, la administración de Judea volvió a manos de gobernantes romanos. Tres hijos suyos figuran más adelante en la narración de Hechos: Agripa el Joven y Berenice (25:13), y Drusila (24:24).

F. EL EVANGELIO CONTINÚA SU PROGRESO (12:24)

24 Pero la palabra de Dios⁴¹ crecía y se multiplicaba.

24 Este es el tercero de los breves informes de progreso con los que se escalona la narración de Hechos (cf. 6:7; 9:31). En el presente informe se destacan el progreso y la prosperidad de la causa del evangelio, en contraste con el deplorable fin del perseguidor real.

IV. EXTENSIÓN DE LA IGLESIA DESDE ANTIOQUÍA Y DECISIÓN APOSTÓLICA EN JERUSALÉN (12:25–15:35)

1. BERNABÉ Y SAULO (12:25–13:3)

A. REGRESAN LOS QUE FUERON ENVIADOS DESDE ANTIOQUÍA (12:25)

25 Bernabé y Saulo⁴² volvieron, habiendo cumplido su ministerio en Jerusalén,⁴³ llevaron consigo a Juan, apellidado Marcos.⁴⁴

25 La visita de Bernabé y Saulo a Jerusalén desde Antioquía para aliviar el hambre se

³⁸ A. R. Short, *The Bible and Modern Medicine*, Londres, 1953, pp. 66–68.

³⁹ El fallecido C. C. Harvey (del Departamento de Salud Infantil de la Universidad de Sheffield), en una comunicación privada.

⁴⁰ Cf. 2 Mac. 9:5–12 (sobre Antíoco Epifanes); Josefo, *Ant.* 17.168–170 (sobre Herodes el Grande); Luciano, *Alejandro* 59 (sobre Alejandro el impostor); Eusebio, *HE* 8.16.3–5 (sobre Galerio); Teodoreto, *HE* 3.9 (sobre el tío y tocayo de Julián el Apóstata).

⁴¹ En lugar de “Dios” B lat^{vg} cop^{bo.codd} dicen “el Señor”.

⁴² Algunos testimonios occidentales (614 lat^p syr^{hcl}) añaden “apellidado Pablo”.

⁴³ Gr. εις Ιερουσαλημ πληρωσαντες την διακονιαν, la lectura de *alef* B 81 byz syr^{hcl.mg} eth. En lugar de εις P⁷⁴ A 33 945 1739 *al* tienen εξ y D E Ψ 36 614 1175 *al* tienen απο. Algunos minúsculos sustituyen εις Αντιοχειαν por εις Ιερουσαλημ, mientras que E 104 323 945 1175 1739 1898 lat^{e p} syr^{pesh} cop^{sa} tienen la lectura combinada εξ (ο απο) Ιερουσαλημ εις Αντιοχειαν.

⁴⁴ Después de “Marcos” Efrén añade “y Lucas el cirenio” (ver p. 289 con n. 1, sobre 13:1).

relató en 11:30 a fin de completar la narración de la profecía de Agabo y la reacción de los cristianos antioqueños. La respuesta adoptó la forma de contribuciones semanales, y pasó algún tiempo antes de que se acabara la colecta y surgiera la necesidad en Judea. Para cuando Bernabé y Saulo fueron a Jerusalén, Agripa había muerto. El regreso de ellos, aunque no la salida, se relata en orden cronológico.

Tanto las variaciones textuales como la sintaxis de esta oración han originado muchas inquietudes, a las cuales se han propuesto diversas respuestas.⁴⁵ Pero, según aparece en la narración de Lucas, la oración provee la transición entre 11:30, donde Bernabé y Saulo van a Jerusalén, y 13:1, donde están otra vez en Antioquía. En cuanto a la referencia a Marcos, proporciona la transición entre 12:12, donde se sobrentiende que Marcos está en Jerusalén, y 13:5b, donde acompaña a Bernabé y Saulo cuando parten de Antioquía para Chipre. Si (como es lo más probable) este es el mismo Marcos que se menciona en Colosenses 4:10, este último pasaje nos informa que era primo de Bernabé.

HECHOS 13

B. BERNABÉ Y SAULO ENVIADOS DESDE ANTIOQUÍA (13:1–3)

- 1 *En Antioquía, en la iglesia que estaba allí, había profetas y maestros: Bernabé, Simeón llamado Niger, Lucio de Cirene, Manaén, hermano de crianza de Herodes el tetrarca, y Saulo.*
- 2 *Mientras estaban sirviendo al Señor y ayunando, el Espíritu Santo dijo:¹ “Vamos,*

⁴⁵ Ver n. 43. La lectura “desde (fuera de) Jerusalén” en lugar de “en (hacia) Jerusalén” surge del intento de explicar la locución con el verbo “volvió” (ya que “volvió a Jerusalén” no tiene ningún sentido en el contexto). La frase debe armarse con “habiendo cumplido su ministerio”. Eliminar la frase por considerar que se trata de una glosa, como lo hace L. E. Browne (cf. su tratamiento de una frase similar en 9:28), expresa desesperación. Ver J. Dupont, “La mission de Paul ‘à Jérusalem’ (Actes 12.25)”, *Études sur les Actes des Apôtres*, París, 1967, pp. 217–241, para una interpretación admirable de esta frase.

¹ Una lectura notable de los vv. 1 y 2 hasta este punto se encuentra en una obra latina titulada *Profecías reunidas de todos los libros*, originada en la iglesia africana a principios del siglo IV: “Ahora bien, había en la iglesia profetas y maestros, Bernabé y Saulo, sobre quienes los siguientes profetas pusieron sus manos: Simeón llamado Niger, y Lucio de Cirene que permanece hasta nuestros días, y Tito su hermano adoptivo; habían recibido una respuesta del Espíritu Santo, por razón de la cual dijeron ...”. Como esta obra también sirve de testimonio de la lectura occidental de 11:27s., que presenta al narrador en Antioquía, puede ser que aquí identifique a Lucio de Cirene con Lucas el evangelista. En cuanto a Tito, resulta natural la inferencia basada en Gá. 2:1–3 de que era antioqueño; han sugerido que era hermano de Lucas, p. ej., W. M. Ramsay, *St. Paul the Traveller*, p. 390; *Luke the Physician*, Londres, 1908, pp. 17s.; A. Souter, “A Suggested Relationship between Titus and Luke”, *ExT* 18, 1906–1907, p. 285; “The Relationship between Titus and Luke”, pp. 335s. T. Zahn, al reconstruir el texto griego que se presume subyace a esta lectura latina, supone que algunas palabras se han perdido y expande “Tito su hermano adoptivo” por “Tito (un antioqueño, y Manaén) hermano adoptivo (de Herodes el tetrarca)” (*Urausgabe der*

aparten a Bernabé y a Saulo para el trabajo al cual los he llamado.”

3 *Entonces, después² de ayunar y orar, les impusieron las manos a Bernabé y a Saulo y los dejaron en libertad.*

1 La iglesia de Antioquía tenía entre sus dirigentes a algunos hombres muy notables. Además de Bernabé y Saulo, tres más reciben una mención especial como “profetas y maestros”. Quisiéramos saber más acerca de ellos. ¿Quién era “Simeón llamado Niger”? ¿Por qué tenía apellido latino?³ La razón del apellido, aparte de su latinidad, difícilmente pueda ponerse en duda; presumiblemente era de piel morena. Es tentador identificarlo con Simón de Cirene, a quien se le hizo llevar la cruz de Jesús en el camino al lugar de la crucifixión,⁴ pero Lucas no sugiere la identificación, aunque menciona a Simón en su narración de la pasión (Lc. 23:26); más todavía, es a Lucio, y no a Simeón, a quien aquí se lo llama “de Cirene”.

En cuanto a Lucio, no hay pruebas que lo relacionen con el Lucio (pariente de Pablo) de Romanos 16:21, y su identificación con Lucas el médico y evangelista no sólo no puede probarse sino que es improbable, aunque se la hizo ya en las primeras épocas del cristianismo, según aparece en lecturas variantes del texto.⁵ Lucio, uno de los dieciocho *praenomina* latinos, era un nombre común en el mundo romano. Este Lucio bien puede haber sido uno de los hombres de Cirene que, junto con hombres de Chipre, predicaron primero el evangelio a los gentiles en Antioquía (11:20).⁶

Manaén es una forma griega del hebreo Menahem (que significa “consolador”). El título de “hermano de crianza” se daba a los muchachos de la misma edad que un príncipe real, que eran llevados al palacio para ser educados con él. (Es una palabra que se encuentra en inscripciones con el significado menos preciso de “cortesano” o “amigo íntimo”,⁷ pero no hay razón para darle aquí este significado menos preciso.) Herodes el tetrarca, de quien Manaén era hermano de crianza, era Herodes Antipas, el hijo más joven de Herodes el Grande, quien gobernó a Galilea y Perea como tetrarca desde el 4 a.C. al

Apostelgeschichte, Leipzig, 1916, pp. 280s.; reproduce el texto latino en la p. 80). Cree que esta lectura es el Texto Occidental original del pasaje.

² D amplía: “cuando *todos* habían ayunado y orado.”

³ El latín se hablaba en la provincia romana de Africa, pero eso estaba mucho más al oeste que Cirene sobre la costa norafricana. ¿Utilizan los evangelistas el término “cireneo” en el sentido general de “africano”?

⁴ Mr. 15:21, donde se identifica a este Simón como “padre de Alejandro y Rufo”. Si se lo identifica así porque Alejandro y Rufo eran conocidos en la iglesia romana, surge el interrogante sobre si se trata del hombre a quien Pablo le envía saludos en Ro. 16:13.

⁵ Ver p. 287, n. 44; p. 289, n. 1.

⁶ Ver H. J. Cadbury, “Lucius of Cyrene”, *Beginnings*, I.5, Londres, 1933, pp. 489–495.

⁷ Ver MM, s.v. συντροφος (p. 615); *New Docs.* 3, 1978, 9.

39 d.C.⁸

Josefo⁹ menciona un Menahem anterior, esenio, que fue honrado por Herodes el Grande por haberle predicho su ascensión a la condición real; se ha conjeturado que puede haber sido abuelo de este Menahem (Manaén). Es natural suponer que el acceso que tiene Lucas a información acerca de la familia de Herodes derivaba de Manaén. Pero, ¡qué muestra del misterio y de la soberanía de la gracia divina el que, de estos dos muchachos que se criaron juntos, uno tuviera el honor de llegar a ser dirigente cristiano, mientras que el otro fuera más recordado por su comportamiento ignominioso al matar a Juan el Bautista, como también en relación con el juicio de Jesús!

2 Mientras estos profetas y maestros llevaban a cabo su ministerio señalado en la iglesia, el Espíritu Santo les hizo conocer su voluntad, sin duda mediante las inspiradas palabras de alguno de ellos.¹⁰ En el Nuevo Testamento hay indicaciones de que los cristianos eran especialmente sensibles a las comunicaciones del Espíritu mientras ayunaban. En esta ocasión, el mensaje divino ordenó a los dirigentes de la iglesia que apartaran a Bernabé y a Saulo para una tarea especial a la cual los había llamado. Quizás valga la pena notar que los dos hombres que debían ser destinados para lo que llamaríamos en nuestros días el servicio misionero al extranjero eran los dos dirigentes más eminentes y mejor dotados de la iglesia.

3 Después de más ayuno y oración, Bernabé y Saulo fueron comisionados y enviados a su nuevo servicio. Sus colegas les impusieron las manos, y los despidieron con su bendición y buena voluntad. La imposición de manos en estas circunstancias no les impartía a Bernabé y Saulo ningún don o autoridad espiritual que ya no tuvieran; pero por este medio la iglesia de Antioquía, a través de sus dirigentes, expresaba su comunión con ellos y los reconocía como sus delegados o “apóstoles”.¹¹ Fueron enviados por toda la iglesia, y a toda la iglesia le dieron su informe cuando, a su debido tiempo, volvieron a Antioquía (14:26s.).

2. CHIPRE (13:4–12)

A. LOS MISIONEROS LLEGAN A CHIPRE (13:4–5)

4 Así que Bernabé y Saulo, comisionados de este modo por el Espíritu Santo, descendieron a Seleucia, y desde allí se embarcaron hacia Chipre.

5 Al llegar a Salamina, proclamaron la palabra de Dios en las sinagogas de los judíos. Tenían a Juan como ayudante.

4 Bernabé y Saulo, entonces, habiendo sido enviados por la iglesia antioqueña, se

⁸ Ver p. 120, con n. 44 (sobre 4:27).

⁹ Josefo, *Ant.* 15.373–378.

¹⁰ Esto está implícito en la lectura citada en p. 289, n. 1.

¹¹ Ver sobre 14:4 (p. 320).

embarcaron en Seleucia Pieria, el puerto de Antioquía, ocho kilómetros al norte de la boca del Orontes,¹² y zarparon hacia Chipre. Chipre figura en textos cuneiformes desde el siglo XVIII a.C. bajo el nombre Alasiya, la Elisa de Gn. 10:4.¹³ Su exportación principal era el cobre, al cual le dio su nombre.¹⁴ En sus primeros tiempos los griegos conocían a sus habitantes como eteochipriotas, pero en tiempos históricos griegos y fenicios la colonizaron ampliamente. Roma la anexó en el 57 a.C., y la incorporó a la provincia de Cilicia dos años más tarde. En el año 27 a.C. se convirtió en provincia separada, gobernada en nombre de Augusto por un legado imperial; en el 22 a.C. Augusto la transfirió al dominio del senado romano y, desde ese año, como otras provincias senatoriales, fue administrada por un procónsul,¹⁵ como lo indica Lucas en el v. 7.

5 Juan Marcos, el primo de Bernabé, a quien habían llevado con ellos de Jerusalén a Antioquía, los acompañó en esta misión y actuó como su “ayudante”, lo que para algunos eruditos implica que se valieron de su conocimiento como testigo ocular de ciertos aspectos importantes del relato evangélico, en particular, del relato de la pasión.¹⁶

Salamina fue el primer lugar donde predicaron en Chipre, una ciudad griega en la costa este de la isla y centro administrativo de Chipre oriental. Era un floreciente *entrepôt* comercial, y su comunidad judía, que databa probablemente de la época en que la isla pertenecía a los Ptolomeos, al parecer era lo suficientemente grande como para necesitar más de una sinagoga. La práctica de presentar primero el mensaje cristiano en la sinagoga o las sinagogas judías de cada ciudad que visitaban sería un rasgo regular del procedimiento misionero de Bernabé y Pablo. Se trataba de una expresión práctica del principio que Pablo estableció en Romanos 1:16: Que el evangelio debía presentarse “al judío primeramente”. Se ha preguntado si Bernabé y Pablo habrían continuado con esta política después del acuerdo de Jerusalén descrito en Gálatas 2:9, por el cual debían concentrarse en la predicación del evangelio a los gentiles, dejando la evangelización de los judíos a Pedro y los dirigentes de la iglesia de Jerusalén. Pero aun así, la sinagoga proveía una cabeza de puente para alcanzar a los gentiles: Pablo “podía siempre contar

¹² Sobre el sitio de la moderna *Samandag* o cerca de allí. Seleuco Nicátor (fundador de la dinastía seléucida) fundó Seleucia en el 301 a.C.

¹³ Habitualmente se la llama Kittim en el AT, por el nombre de su principal asentamiento fenicio Kition (actual Larnaka).

¹⁴ Lat. *cuprum* = *aes cyprium*, “bronce chipriota”.

¹⁵ Como el gr. *υπατος* se utilizaba como equivalente del lat. *consul*, así *ανθυπατος* (*αντι* + *υπατος*) servía como equivalente de *proconsul*.

¹⁶ La palabra “ayudante” representa al gr. *υπηρετης*, utilizado también en Lc. 1:2, *υπηρεται ... του λογου*, “ministros de la palabra”, entre los cuales probablemente se contaba Marcos. A. Wright, *Composition of the Four Gospels*, Londres, 1890, pp. 15s., argumentaba que Marcos ayudaba a Bernabé y a Saulo como catequista debidamente autorizado; cf. G. Salmon, *Some Thoughts on the Textual Criticism of the New Testament*, Londres, 1897, p. 142. “Puede ser que Marcos haya sido llevado en el primer viaje misionero de Pablo porque sus reminiscencias como testigo ocular aportaban un elemento en la predicación del evangelio que ni Pablo ni Bernabé podían aportar” (G. J. Paul, *St. John's Gospel: A Commentary*, Londres, 1965, p. 26, n. 1, citado por C. F. D. Moule, *Essays in New Testament Interpretation*, Cambridge, 1982, p. 47).

con una buena apertura para su misión gentil entre los ‘temerosos de Dios’, que formaban parte de su auditorio en todas las sinagogas”.¹⁷

B. ENFRENTAMIENTO EN PAFOS (13:6–12)

- 6 *Atravesaron toda la isla hasta Pafos. Allí encontraron a un mago, un falso profeta judío llamado Barjesús.*¹⁸
- 7 *Formaba parte del séquito del procónsul, Sergius Paullus. El procónsul, un hombre de inteligencia, mandó llamar a Bernabé y a Saulo, y pidió oír la palabra de Dios.*
- 8 *Pero Elimas*¹⁹ *el mago (que es lo que significa su nombre cuando se lo interpreta) se les oponía, y se esforzó por desviar al procónsul de la fe.*
- 9 *Entonces Saulo, cuyo otro nombre era Pablo, fue lleno del Espíritu Santo; fijó sus ojos en él y dijo:*
- 10 *“Tú, hijo del diablo, lleno de toda maldad y engaño, ¿no cesarás de pervertir los caminos rectos del Señor?”*
- 11 *Mira ahora, la mano del Señor está en contra de ti; quedarás ciego, y por un tiempo no verás la luz del día.” Inmediatamente una oscuridad nebulosa cayó sobre él, y anduvo buscando personas que lo guiaran de la mano.*
- 12 *Cuando el procónsul vio lo que había sucedido, creyó; estaba asombrado ante la enseñanza del Señor.*

6–8 Partiendo de Salamina, los dos misioneros atravesaron la isla de este a oeste, hasta que llegaron a Pafos, el asiento del gobierno provincial, en la costa sudoeste. Este era el asiento griego de Nueva Pafos, llamada así para distinguirla del asiento fenicio de Antigua Pafos, que estaba a unos once kilómetros al sudeste. Ambas ciudades se distinguían, entre otras cosas, por el culto a la diosa llamada “la Pafiana”, divinidad de origen sirio identificada con la Afrodita griega. Aquí los misioneros tuvieron una entrevista con el procónsul; aquí, también, se encontraron con el adivino Barjesús, quien de algún modo pertenecía al entorno del procónsul.

¹⁷ W. M. Ramsay, *St. Paul the Traveller*, p. 72. W. Schmithals, *Paul and James*, trad. ing., SBT 46, Londres, 1965, pp. 46–61, está de acuerdo en que Pablo comenzaba su misión en cada nuevo lugar tratando de establecer contacto con los “temerosos de Dios” locales, pero niega que, después del acuerdo de Gá. 2:9, lo hiciera yendo a la sinagoga a buscarlos. Sin embargo, la sinagoga era el lugar más conveniente para ponerse en contacto con ellos.

¹⁸ D dice *Bariesouan*, una aproximación más estrecha al aram. *Bar-Yesua*, provisto de la terminación acusativa gr. -n.

¹⁹ El Texto Occidental parece haber tenido Etymas o Hetoimas, grafías que nos recuerdan la palabra Atomos, el nombre de otro mago judío que, según se registra, vivía en Chipre alrededor de esta época (Josefo, *Ant.* 20.142; cf. p. 524 más adelante). Ver también p. 294, n. 24.

En esta época el procónsul era Sergius Paullus,²⁰ miembro de una familia que prestó servicios distinguidos al imperio en los siglos I y II. Este hombre puede ser idéntico a Quintus Sergius Paullus, a quien se menciona en una descripción de Kytraia, en el norte de la isla, como funcionario en Chipre bajo Claudio (aparentemente).²¹ El procónsul llamó a Bernabé y a Saulo ante su presencia, los interrogó acerca de su mensaje y mostró interés en él. Pero el mago hizo todo lo que pudo para distraer del evangelio la atención del procónsul, oponiéndose con todo su vigor; sin duda sospechaba que, si el procónsul prestaba demasiada atención a la fe que proclamaban los misioneros, peligraba su puesto en la corte.

La palabra griega traducida “mago” o “brujo” es *magos*.²² Como Pedro se enfrentó con Simón el mago en Samaria, así Pablo se enfrentó con Barjesús en Chipre.²³ Ningún judío, ni siquiera un judío renegado (como evidentemente era este hombre), hubiera sido miembro del sacerdocio de la magia; era un *magos* en el sentido más popular. Lucas lo llama falso profeta, no (probablemente) en el sentido de que predecía cosas que no sucedían, sino en el sentido de que afirmaba falsamente ser un médium de la revelación divina. Es probable que Elimas, el nombre alternativo que Lucas le da, sea una palabra semítica de significado semejante a *magos*,²⁴ no puede ser una interpretación de “Barjesús”.

9–11 Saulo —aquí recibe, por primera vez en Hechos, su cognomen romano Paullus (Pablo)²⁵, por el cual se lo llama regularmente de aquí en más— reprende duramente al brujo por su intento de predisponer al procónsul en contra del evangelio. Por su oposición

²⁰ La ortografía latina es Paullus y no Paulus.

²¹ *IGRR 3.935*, lectura corregida en J. L. Myres, *Handbook of the Cesnola Collection of Antiquities from Cyprus*, Nueva York, 1914, 1903, pp. 319, 548. Una inscripción en Soloi, n. de Chipre, menciona a un procónsul llamado Paullus que ocupó el cargo en el décimo año de algún emperador (*IGRR 3.930*). La escritura quizás sea demasiado tardía para el principado de Claudio; de todas maneras, si el emperador de referencia fuese Claudio, su décimo año (50/51 d.C.) sería demasiado tardío para este incidente. Otros han favorecido la identificación de nuestro procónsul con Lucius Sergius Paullus, un encargado del Tiber bajo Claudio (*CIL VI.31545*); no hay pruebas que lo conecten con Chipre.

²² Cf. p. 198 con n. 29 (sobre 8:9).

²³ Ver A. D. Nock, “Paul and the Magus”, *Essays on Religion and the Ancient World*, Z. Stewart, ed., Oxford, 1972, I, pp. 308–330.

²⁴ Quizás afín al árabe *alin*, “sabio”. Se ha hecho el intento (A. Klostermann y T. Zahn) de asociar la lectura occidental Ετοιμας (cf. el gr. ετοιμος, “listo”) con la lectura occidental Βαρησουα(v) en el v. 6, como si esta última fuese derivada del heb. *sawah* en el sentido de “estar listo” (cf. el nombre Isúa en Gn. 46:17; 1 Cr. 7:30). Esto es demasiado fantasioso como para ser plausible.

²⁵ Como ciudadano romano, Pablo tendría tres nombres —*praenomen*, *nomen gentile* y *cognomen*—: Pablo era su *cognomen*. Es probable que sea mera coincidencia el que Lucas lo designe primero por su nombre romano en un contexto donde figura otro Paullus. El *praenomen* y el *nomen gentile* del apóstol no se han preservado lamentablemente; el *nomen gentile* probablemente nos hubiera dado alguna indicación de las circunstancias en las cuales su familia adquirió la ciudadanía romana (ver sobre 22:28). Ver C. J. Hemer, “The Name of Paul”, *TynB* 36, 1985, pp. 179–183.

a la verdad se había mostrado como un hijo del diablo,²⁶ más que un hijo o un seguidor de Jesús (como podría sugerir su nombre Barjesús).²⁷ Se había pronunciado en su contra el juicio divino, que tomaría la forma de una ceguera temporal. Pablo, dice el Venerable Beda, “recordando su propio caso, sabía que por el oscurecimiento de los ojos la oscuridad de la mente podía transformarse en luz”.²⁸ Mientras Pablo decía estas palabras, el hombre fue herido de ceguera, y trastabillaba buscando alguien que guiara sus pasos de no vidente.

12 El procónsul se impresionó mucho. Lo que quiere decir aquí exactamente el término “creyó” es tema de discusión. Ramsay sugiere que, para Lucas, el acto de creer es el primer paso en el proceso de conversión, en el cual el segundo es “volverse al Señor” y el tercero, la vida cristiana consolidada.²⁹ Lake y Cadbury, por otra parte, sospechan que los misioneros “pueden haber confundido cortesía con conversión”.³⁰ Pero si al procónsul ya le había hecho una buena impresión la enseñanza de los misioneros, esa impresión muy bien puede haberse confirmado mediante la súbita ceguera que cayó sobre el mago. Al comienzo del ministerio de nuestro Señor, a la gente de Capernaúm le impresionó la autoridad de su enseñanza, no sólo al oír sus palabras sino al ser testigos de su poder sanador (Mr. 1:22, 27).

Ramsay creyó haber hallado en algunas inscripciones pruebas de la presencia del cristianismo en la familia de Sergius Paullus en generaciones ulteriores, pero sus argumentos son más ingeniosos que convincentes.³¹

3. ANTIOQUÍA DE PISIDIA (13:13–52)

A. LLEGADA A ANTIOQUÍA DE PISIDIA (13:13–15)

13 Luego Pablo y sus compañeros se hicieron a la mar desde Pafos y llegaron a Perge, en Panfilia. Allí Juan los dejó y volvió a Jerusalén.

14 Ellos, por su parte, cruzaron (la cadena montañosa) desde Perge y llegaron a Antioquía de Pisidia. El día de reposo entraron en la sinagoga y se sentaron.

15 Después de la lectura de la ley y los profetas, los dirigentes de la sinagoga les enviaron un mensaje: “Hermanos, si alguno de ustedes tiene una palabra de exhortación para el pueblo, queremos oírla.”

²⁶ El gr. διαβολος, “calumniador”, se utilizaba como traducción del heb. *satan*, “adversario” (cf. 10:38). En sus cartas Pablo prefiere usar la transliteración gr. Σατανας (cf. p. 128, n. 14, sobre 5:3); διαβολος aparece en Ef. 4:27; 6:11; 1 Ti. 3:6s.; 2 Ti. 2:26.

²⁷ El nombre de su padre probablemente era Jesúa.

²⁸ *Comm. on Acts, ad loc.*; cf. Crisóstomo, *Homilias sobre Hechos* 28.

²⁹ W. M. Ramsay, *BRD*, Londres, 1915, p. 165.

³⁰ *Beginnings*, I.4, Londres, 1933, p. 147.

³¹ *BRD*, pp. 150–172.

13 Habiendo evangelizado parte de Chipre, seguidamente los misioneros zarparon hacia la costa sur de Asia Menor. Perge estaba cerca del río Cestro (el actual Aksu); Estrabón nos dice que se podía llegar hasta allí desde el mar, navegando unos once kilómetros río arriba.³² La ciudad (cuyas impresionantes ruinas constituyen una atracción turística en nuestros días) está asentada sobre una colina de cima llana a unos cinco kilómetros del punto más cercano sobre el Cestro, donde presumiblemente tenía un muelle y facilidades portuarias. Perge, como lo indica su nombre, era una fundación pregriega, pero los griegos de la era micénica tardía en adelante la colonizaron y, después de las conquistas de Alejandro Magno, se helenizó por completo.

Panfilia estaba entre la cordillera del Tauro y el Mediterráneo, limitada al oeste por Licia y al este por Cicilia. En esta época (entre el 43 y el 68 d.C.) formaba parte de la provincia romana de Panfilia-Licia.

Lucas no dice por qué Juan Marcos abandonó a Bernabé y a Pablo en Perge y se volvió a su casa. Más adelante en su narración (15:38) Lucas indica que Pablo consideró esa partida como una deserción. Quizás no estaba preparado para los crecientes rigores que significaría la evangelización en Asia Menor; quizás estaba resentido por el modo en que su primo Bernabé iba pasando a un segundo plano. Cuando la expedición parte de Siria, Lucas habla de “Bernabé y Saulo”; cuando parte de Chipre, se trata de “Pablo y sus compañeros”. Es improbable que este cambio de expresión se deba puramente a un cambio de fuente.

14 A continuación Pablo y Bernabé se dirigieron al interior. Se ha sugerido que, al partir de Perge, cruzaron la cadena del Tauro por el paso de Klimax (el actual *Cubuk Bogaz*) y viajaron hacia el norte al lago Limnae (el actual *Egridir*), dirigiéndose luego a lo largo de la costa sudeste de ese lago al valle Antios, y de allí a Antioquía de Pisidia.³³ De la referencia de Pablo en Gálatas 4:13 a la mala salud que ocasionó su primera visita a Galacia, W. M. Ramsay dedujo que había enfermado de paludismo en el territorio bajo alrededor de Perge, y que fue a recuperarse en las tierras más elevadas del norte.³⁴ Por cierto que Antioquía de Pisidia era bastante alta; está a unos mil metros sobre el nivel del mar. Pero la inferencia de Ramsay es bastante especulativa.

Antioquía de Pisidia fue llamada así porque estaba situada cerca de Pisidia, o colindante con ella, como lo señala Estrabón.³⁵ En realidad estaba en Frigia, en la parte que perteneció al reino de Galacia y fue incorporada a la provincia de Galacia,

³² Estrabón, *Geog.* 14.4.2.

³³ Cf. T. R. S. Broughton, “Three Notes on St. Paul’s Journeys in Asia Minor”, *Quantulacumque: Studies presented to K. Lake*, R. P. Casey, etc., eds., Londres, 1937, pp. 131–133.

³⁴ *St. Paul the Traveller*, pp. 94–97.

³⁵ *Geog.* 12.3.31, 6.4, 8.14. Ver W. M. Ramsay, *The Cities of St. Paul*, Londres, 1907, pp. 245–314; “Colonia Caesarea (Pisidian Antioch) in the Augustan Age”, *JRS* 6, 1916, pp. 83–134; W. M. Calder, “Colonia Caesarea Antiocheia”, *JRS* 2, 1912, pp. 78–109; B. Levick, *Roman Colonies in Asia Minor*, Oxford, 1967, pp. 34s., 58–67, 130–144 *et passim*.

establecida por Augusto en el 25 a.C.³⁶ En aquella época Augusto la convirtió en colonia romana (con el nombre de Colonia Cesarea); era el centro civil y militar de esa parte de Galacia. Pablo parece haber adjudicado importancia a la evangelización de tales centros, desde los cuales el evangelio se irradiaría rápidamente al territorio vecino. Las ruinas de Antioquía de Pisidia todavía pueden verse cerca de la aldea de Yalvaç.

15 Había una colonia judía en Antioquía de Pisidia y, por lo tanto, una sinagoga. El primer día de reposo posterior a su llegada los dos misioneros se dirigieron a la sinagoga y se sentaron entre la congregación. Después del llamado a la adoración y el recitado de las oraciones se leyeron las lecciones de la Escritura: una del Pentateuco y otra de los Profetas.³⁷ (El Pentateuco se leía en secuencia de acuerdo con un leccionario trienal;³⁸ la lección de los Profetas normalmente se seleccionaba por tener alguna relación con la lección del Pentateuco.)³⁹ Luego había un sermón pronunciado habitualmente por algún miembro adecuado de la congregación. Parte de la tarea del dirigente o de los dirigentes de la sinagoga era asignar a alguien para que se encargara del sermón.⁴⁰ En la sinagoga de Antioquía de Pisidia había más de un dirigente. Enviaron a un ayudante para que se acercara a los dos visitantes y los invitara a dar una “palabra de exhortación”⁴¹ a los que estaban reunidos.

Debemos a Lucas los relatos de dos servicios en sinagogas de la época: uno en Palestina, en la sinagoga de Nazaret, al comienzo del ministerio público de Jesús (Lc. 4:16–27),⁴² y el otro, dado aquí, en una sinagoga de la dispersión. Estos dos relatos

³⁶ La provincia romana de Galacia, formada en el 25 a.C., después de la muerte de Amintas, el último rey de Galacia, era (como el reino de Amintas) más extensa que la “Galacia étnica”, el territorio interior llamado así por los gálatas (galos) que se establecieron allí después de su invasión de Asia Menor en el siglo III a.C. Además de la Galacia étnica la provincia de ese nombre incluía partes del Ponto, Frigia, Licaonia, Pisidia, Paflagonia e Isauria, con varias ciudades griegas y colonias romanas. En el 295 d.C. se formó una provincia más extensa de Pisidia, con Antioquía de Pisidia como su ciudad principal; de allí, sin duda, la lectura “Antioquía de Pisidia” της Πισιδίας (D, E, Ψ 33 81 byz), que reemplaza a la primitiva “Antioquía pisidia” (την Πισιδίαν, P⁴⁵ 74 *alef* A B C *pc*, donde Πισιδίαν es un adjetivo).

³⁷ Ver Schürer II, pp. 580–589.

³⁸ Ver A. Büchler, “The Reading of the Law and the Prophets in a Triennial Cycle”, *JQR* 5, 1892–93, pp. 420–468; 6, 1893–1894, pp. 1–73; J. Mann, *The Bible as Read and Preached in the Old Synagogue*, Cincinnati, 1940; J. Heinemann, “The Triennial Lectionary Cycle”, *JJS* 19, 1968, pp. 41–48. Para este fin el texto del Pentateuco estaba dividido en 154 *sedarim*. Más allá del Eufrates se utilizaba un ciclo leccionario anual, y el texto del Pentateuco estaba dividido, para este fin, en 54 *parasiyyot*; hoy se sigue esencialmente este ciclo en las sinagogas ortodoxas de todo el mundo.

³⁹ Ver I. Abrahams, “The Freedom of the Synagogue”, *Studies in Pharisaism and the Gospels*, I, Cambridge, 1917, pp. 1–17.

⁴⁰ Los αρχισυναγωγοι eran elegidos entre los ancianos de la congregación para ocuparse de los servicios de la sinagoga en general. Algunas veces el cargo era hereditario; a veces el título se concedía *honoris causa*. Ver Schürer II, pp. 564–569.

⁴¹ Para λογος παρακλησεως cf. He. 13:22; quizás era corriente como expresión que denotaba un sermón para la sinagoga.

⁴² Ver N. B. Stonehouse, *The Witness of Luke to Christ*, Grand Rapids/Londres, 1951, pp. 68–92.

constituyen una valiosa contribución a nuestro conocimiento de los procedimientos en las sinagogas del siglo I d.C.

B. EL DISCURSO DE PABLO EN LA SINAGOGA DE ANTIOQUÍA DE PISIDIA (13:16–41)

i. Exordio (13:16)

16 Entonces Pablo se levantó, hizo un gesto con la mano, y dijo: “Hermanos israelitas, y los que entre ustedes adoran a Dios, escuchen esto”.

16 Pablo respondió a la invitación acudiendo al *bema* o púlpito y dirigiéndose a la congregación. Hizo un gesto pidiendo atención, y comenzó a hablar. Sus palabras iniciales indican claramente la doble composición de su auditorio. Había “israelitas” (judíos de nacimiento y posiblemente, en algunos casos, por conversión) y gentiles que reconocían que en la sinagoga se adoraba al verdadero Dios, y deseaban unirse a su adoración. A ellos comúnmente, aunque no técnicamente, se los conoce como temerosos de Dios.⁴³ En esta, como en muchas otras sinagogas donde predicó Pablo, este último grupo se mostró más dispuesto a aceptar las buenas nuevas que proclamaba.

Al parecer la postura normal para los predicadores en las sinagogas de la dispersión era de pie. Jesús, por el contrario, se levantó para leer la lección, pero se sentó para comentarla. Esto puede reflejar una diferencia de práctica entre las sinagogas palestinas y las de la dispersión; también se ha sugerido que un predicador dirigía la palabra de exhortación de pie, mientras que se sentaba para exponer las Escrituras.⁴⁴

ii. Preparación para Cristo (13:17–22)

17 “El Dios de este pueblo Israel eligió a nuestros antepasados y exaltó al pueblo durante su permanencia en la tierra de Egipto, y los sacó de allí con brazo levantado.

18 Durante unos cuarenta años los sostuvo⁴⁵ en el desierto.

19 Luego, habiendo destruido siete naciones en la tierra de Canaán, les asignó su tierra después de cuatrocientos cincuenta años.⁴⁶

⁴³ Ver p. 241 con n. 7 (sobre 10:2).

⁴⁴ Ver I. Abrahams, *Studies in Pharisaism and the Gospels*, I, p. 8.

⁴⁵ La evidencia textual está bastante equilibrada entre *ετροφοφορησεν*, “los nutrió” (“los llevó como un aya”) y *ετροποφορησεν*, “soportó sus caminos”. Estas dos variantes se encuentran en Dt. 1:31 LXX (al que alude Pablo aquí). El texto hebreo dice simplemente *nasa'*, “llevó”.

⁴⁶ El Texto Occidental y ae Bizantino tienen “por unos 450 años” inmediatamente antes de “les dio jueces” (v. 20) en lugar de ubicarlo en la posición indicada arriba (la del Texto Alejandrino, la Vulgata Latina y la versión Armenia).

20 Después de esto,⁴⁷ les dio jueces hasta Samuel el profeta.

21 Luego ellos pidieron rey, y Dios les dio a Saúl hijo de Cis, un hombre de la tribu de Benjamín, durante cuarenta años.

22 Cuando lo destituyó, levantó a David para que fuera su rey. En cuanto a él dio este testimonio: 'He hallado a David, hijo de Isaí, un hombre que es todo lo que mi corazón podría desear; él hará todo lo que yo anhelo.'

17 La exhortación de Pablo adopta la forma de una retrospectiva histórica,⁴⁸ como lo hizo Esteban en su defensa. La retrospectiva de Pablo repasa el curso de las relaciones de Dios con su pueblo Israel a partir del momento en que eligió a los patriarcas y liberó a la nación de manos de Egipto hasta la ascunción de David y el establecimiento de su dinastía; luego pasa directamente de David a Cristo, como aquel en quien se cumplieron las promesas divinas dadas a David para sí mismo y su posteridad.

Los vv. 17–22 corresponden a un antiguo resumen confesional: narran “precisamente aquellos actos redentores de Dios de los cuales el israelita daba testimonio en su recitación confesional de las obras de Dios.”⁴⁹ Las primeras fases de esta recitación se incluyen en el reconocimiento de Deuteronomio 26:5–10, en el cual el adorador, al presentar su ofrenda de las primicias ante el altar, recordaba con gratitud cómo Dios había elegido a los patriarcas y había redimido para sí a sus descendientes en los acontecimientos del éxodo, y cómo les había dado la tierra de Canaán por herencia (cf. también Jos. 24:2–13, 17s.). A estos actos de Dios, el adorador de tiempos posteriores añadía la elección divina de David como rey sobre Israel (cf. Sal. 78:67–72; 89:3s.). Estos acontecimientos, en efecto, constituyen el kerigma veterotestamentario, resumido en el sermón de Pablo como preludeo al kerigma neotestamentario: los hechos proclamados en la predicación apostólica se presentan como consecuencia inevitable de las relaciones de Dios con su pueblo en la antigüedad.

Alguien que “debe haber tenido un excelente dominio de la hermenéutica según se practicaba en el judaísmo rabínico” compuso este sermón, dice J. W. Doeve.⁵⁰ Más específicamente, J. W. Bowker ha reconocido en él una forma particular de homilía usual en las sinagogas, la “homilía proemio”. Esta forma se relacionaba no sólo con las lecciones escriturarias para el día sino también con un texto pertinente que servía como proemio de la homilía.⁵¹ El texto del prefacio puede haber sido en esta ocasión 1 S.[LXX

⁴⁷ El Texto Occidental omite “después de esto”.

⁴⁸ Cf. I. Abrahams, *Studies in Pharisaism and the Gospels*, I, p. 8; el discurso, dice, “sigue el modelo judío en su estructura”.

⁴⁹ G. E. Wright, *God Who Acts*, Londres, 1952, p. 76.

⁵⁰ J. W. Doeve, *Jewish Hermeneutics in the Synoptic Gospels and Acts*, Assen, 1954, pp. 175s.

⁵¹ J. W. Bowker, “Speeches in Acts: A Study in Proem and Yelammedenu Form”, *NTS* 14, 1967–1968, pp. 96–111, especialmente pp. 101–110.

1 R.] 13:14 (citado en el v. 22 más abajo). También se ha conjeturado que la lectura del Pentateuco sería Deuteronomio 1 o Deuteronomio 4:25–46, y que la lectura de los Profetas era 2 S.[LXX 2 R.] 7:6–16.⁵² Estas son sólo deducciones hipotéticas basadas en el sermón mismo; no sabemos en qué época del año fue pronunciado.

El lenguaje con el cual se bosqueja la historia de Israel desde los tiempos patriarcales tiene fuertes reminiscencias de la terminología misma de la narración veterotestamentaria. El “brazo levantado” con el cual Dios sacó a su pueblo de Egipto es una alusión a Exodo 6:1, 6, y Salmo 136[LXX 135]:11s.; la figura literaria destaca el gran poder manifestado por Dios en el éxodo.

18 El hecho de que Dios los sustentó durante su paso por el desierto se toma de Deuteronomio 1:31. Hay dos lecturas variantes; de acuerdo con nuestra decisión por una o por otra, los sustentó o los soportó. Ambas responderían adecuadamente a las circunstancias, pero probablemente se quiso decir lo primero.

19 Las siete naciones destruidas en tierra de Canaán se enumeran en Deuteronomio 7:1, y su terminología se refleja aquí; allí se nombran así: el heteo, el gergeseo, el amorreo, el cananeo, el ferezeo, el heveo y el jebuseo, “siete naciones mayores y más poderosas que ustedes”. El desposeimiento de estas naciones y la ocupación de su territorio se llevó a cabo en un lapso considerable de años; hasta el séptimo año del reinado de David no se redujo a los jebuseos, los mencionados en último término. (Los jebuseos fueron los habitantes de Jerusalén antes que los israelitas.) Los cuatrocientos cincuenta años parecen cubrir el período de permanencia en Egipto (cuatrocientos años, según Gn. 15:13; cf. Hch. 7:6), junto con los cuarenta años de peregrinación en el desierto y el intervalo que transcurrió entre el cruce del Jordán y la distribución de la tierra registrada en Josué 14:1–5.⁵³ (La fraseología de Jos. 14:1s. también ha dejado su huella en el lenguaje del v. 19.)

20–21 La era de los jueces, que termina con Samuel el profeta,⁵⁴ fue seguida por el reinado de Saúl,⁵⁵ “un hombre de la tribu de Benjamín”, como el Saulo que pronunciaba

LXX Septuaginta (versión griega precristiana del AT)

⁵² A. Guilding, *The Fourth Gospel and Jewish Worship*, Oxford, 1960, p. 78, sugirió que el *seder* era Dt. 1; las otras sugerencias son las de J. W. Bowker (ver n. 51).

LXX Septuaginta (versión griega precristiana del AT)

⁵³ El dativo ως ετεσιν τετρακοσίοις και πεντηκοντα expresa un punto en el tiempo, no duración de tiempo; podrían haberse esperado los numerales ordinales: “en el 450° año”.

⁵⁴ Samuel, el último de los jueces, aparece en 3:24 como el primero en la sucesión de los profetas (después de Moisés).

⁵⁵ El número de 40 años dado aquí para el reinado de Saúl tiene su paralelo en Josefo, *Ant.* 6.378 (texto griego; la versión latina tiene 20 años, como también el texto gr. de *Ant.* 10.143). J. A. Bengel (*Gnomon Novi Testamenti*, p. 441) consideraba que aquí los cuarenta años cubrían las administraciones de Samuel y de Saúl juntas.

este sermón.⁵⁶ Pero el rey Saúl no resultó ser todo lo que desearía el corazón de Dios, y su dinastía no perduró; fue destituido de la dignidad real y otro lo reemplazó.⁵⁷

22 Ese otro hombre fue David, a quien Dios confirmó su promesa de soberanía eterna, debido a su buena voluntad para hacer lo que Dios deseaba.⁵⁸ De él dio testimonio Dios con las palabras reproducidas en el Salmo 89:19–29:

He puesto la corona sobre uno que es poderoso,

he exaltado a un escogido de entre mi pueblo.

He hallado⁵⁹ a David, mi siervo;

con mi óleo santo lo he ungido;

de modo que mi mano estará siempre con él,

mi brazo también lo fortalecerá ...

Yo lo haré mi primogénito,

el más elevado de los reyes de la tierra.

Mi amor invariable lo sostendrá por siempre,

y mi pacto se mantendrá firme para él.

Estableceré su descendencia para siempre

y su trono como los días del cielo.⁶⁰

Estas palabras, que registran las promesas que Dios hizo a David, se escribieron en una época en que el desastre había llegado a la casa de David, y el salmista sufría por el contraste entre las promesas divinas y la visión lamentable ante sus ojos: la corona de David profanada y caída por tierra. No es extraño que clamara (Sal. 89[LXX 88].49):

⁵⁶ Ro. 11:1; Fil. 3:5.

⁵⁷ Cf. 1 S. 13:13s.; 15:23, 26, 28.

⁵⁸ Las palabras “un hombre que es todo lo que mi corazón podría desear” (ανδρα κατα την καρδιαν μου) se toman de 1 S. (LXX) 13:14 (ανθρωπον κατα την καρδιαν αυτου). ανδρα (om B) es un equivalente más preciso del heb. ‘is que el ανθρωπον de la LXX. La cláusula añadida “él hará todo lo que yo anhelo” (ος ποιησει παντα τα θεληματα μου) concuerda con la paráfrasis del heb. *kilebabo* (“según su corazón”) en el tágum de Jonatán; ‘*abedreuteh* (o el plural *ra‘wateh*). Ver M. Wilcox, *The Semitisms of Acts*, Oxford, 1965, pp. 21–24.

⁵⁹ LXX ευρον (Sal. 88:21), de donde “he encontrado” en el v. 22.

⁶⁰ Estos vv. del Sal. 89 (LXX 88) se basan en la narración de 2 S. (LXX) 7, donde Yahveh se compromete a mantener a perpetuidad la dinastía de David (cf. 7:46 arriba, con la exposición que acompaña, pp.177–179).

Señor, ¿dónde está tu invariable amor de antaño,
que por su fidelidad juraste a David?

Más tarde, sin embargo, cuando la soberanía de la casa de David parecía haberse desvanecido para siempre, por lo que hace a las posibilidades humanas, llegó a reconocerse que las promesas hechas a David se cumplirían con creces mediante un gobernante de la línea de David a quien Dios iba a levantar. El reinado davídico, de acuerdo con la palabra de Dios dada por medio de Ezequiel cuando cayó la monarquía de Judá, quedaría en ruinas: “No quedarán rastros de él hasta que venga aquel de quien es el derecho; y a él se lo entregaré” (Ez. 21:27).⁶¹ Este gobernante venidero habría de ser un David nuevo y más grande; el carácter de su gobierno lo expresaba su nombre que, dijo Jeremías, sería “El Señor nuestra justicia” (Jer. 23:5; 33:16).⁶² A medida que pasaban los siglos postexílicos, y especialmente después de que los romanos extinguieron la independencia nacional que habían disfrutado brevemente bajo los hasmoneos, el anhelo de que llegara este libertador mesiánico se hizo más intenso que nunca.⁶³

iii. Cumplimiento en Cristo (13:23–37)

- 23 *“De la descendencia de David Dios, de acuerdo con su promesa, ha traído⁶⁴ a Israel un Salvador, a saber, Jesús.*
- 24 *Antes de su venida, Juan ya había proclamado un bautismo de arrepentimiento para todo el pueblo de Israel.*
- 25 *Cuando Juan estaba completando su carrera, dijo: ‘¿Qué⁶⁵ suponen que soy yo? Yo no soy él.⁶⁶ Pero vean: Después de mí viene alguien cuyas sandalias no soy digno de desatar de sus pies.’*
- 26 *Hermanos, hijos de la raza de Abraham, y todos ustedes⁶⁷ los que adoran a Dios,*

⁶¹ Probablemente una referencia ampliada a las bendiciones que Jacob otorga a Judá en Gn. 49:10: “... hasta que venga aquel a quien pertenece”.

⁶² Cf. también Jer. 30:9; Ez. 34:23s.; 37:24.

⁶³ Este anhelo elocuenta expresión elocuente en los *Salmos de Salomón*, compuestos poco después de la conquista romana de Judea en el 63 a.C., especialmente en el pasaje que comienza: “Mira, oh Señor, y levanta para ellos su rey, el hijo de David ...” (S. Sal. 17:23).

⁶⁴ Varios testigos (incluyendo C D 33 614 syr^{ps} cop^{sa} arm) dicen “levantó” (ἡγειρεν) en lugar de “trajo” (ἡγαγεν). Esta lectura variante puede haber sufrido la influencia de pasajes veterotestamentarios tales como Jue. 3:9: “El Señor levantó un libertador para los hijos de Israel”.

⁶⁵ El Texto Occidental y el Bizantino tienen “quién” en lugar de “qué”.

⁶⁶ Es posible hacer una puntuación diferente y tomar estas dos cláusulas juntas como una sola oración: “No soy lo que suponen que soy”. Pero la puntuación anterior le da mejor énfasis.

⁶⁷ A D 81 tienen “aquellos entre nosotros” (οἱ ἐν ἡμῖν) por “aquellos entre ustedes” (οἱ ἐν ὑμῖν).

- es para nosotros⁶⁸ que ha sido enviado este mensaje de salvación.*
- 27 *Los habitantes de Jerusalén⁶⁹ y sus gobernantes no lo reconocieron. Sin entender las palabras de los profetas que se leen todos los días de reposo, las cumplieron al condenarlo.⁷⁰*
- 28 *Aunque no encontraron en él ningún cargo que mereciera la muerte, sin embargo le pidieron a Pilato que fuera muerto.*
- 29 *Entonces, cuando hubieron cumplido todo lo que se había escrito respecto a él, lo bajaron del madero y lo pusieron en un sepulcro.*
- 30 *Pero Dios lo levantó de los muertos,*
- 31 *y se apareció por un período de varios días a aquellos que habían subido con él de Galilea a Jerusalén; ellos son ahora sus testigos ante el pueblo.*
- 32 *Así que, les traemos buenas noticias acerca de la promesa hecha a nuestros antepasados:*
- 33 *Dios la ha cumplido para nosotros y para nuestros hijos⁷¹ al resucitar a Jesús.⁷² Así está escrito en el salmo dos:⁷³ ‘Tú eres mi Hijo; hoy yo te he engendrado.’⁷⁴*

⁶⁸ P⁴⁵ C E byz lat syr cop^{bo} dicen “para ustedes” (υμιν) en lugar de “para nosotros” (ημιν).

⁶⁹ J. H. Ropes ha reconstruido el Texto Occidental de los vv. 27–29 (*Beginnings* I.3, p. 261) de una manera que puede traducirse así: “Porque los habitantes y gobernantes de Jerusalén, no entendiendo los escritos de los profetas que se leen públicamente todos los días de reposo, los han cumplido, y aunque no encontraron pruebas de ningún cargo en contra de él que lo hiciera merecedor de la muerte, lo juzgaron y lo entregaron a Pilato para que lo condenara a muerte. Y cuando estaban completando todas estas cosas que se habían escrito con respecto a él, le pidieron a Pilato después de su crucifixión que él sea bajado del madero, y habiendo obtenido lo que pedían lo bajaron y lo pusieron en una tumba.”

⁷⁰ Lachmann transfirió la frase “al condenarlo” (κριναντες) para que apareciera inmediatamente después de “no lo reconocieron” (Moffatt acepta esta enmienda en su versión: “al condenarlo en su ignorancia”). Blass enmendó κριναντες (“condenando”) a μη ανακριναντες (“no discerniendo”).

⁷¹ El peso de la evidencia (*P*⁷⁴ *alef* A B C D *pc* lat) favorece “para nuestros hijos” (τοις τεκνοις ημων). Pero como la promesa fue hecha a los padres, deberíamos esperar que se nos dijera que fue cumplida para *sus* hijos; de hecho, “para nosotros [sus] hijos” (τοις τεκνοις [αυτων] ημιν) aparece como la lectura en C³ E byz syr. “Hay poca duda de que ημων sea una corrupción primitiva de ημιν, dice Hort. Pero la fraseología ημιν και τοις τεκνοις ημων (“para nosotros y para nuestros hijos”), conjeturada por F. H. Chase, *The Credibility of the Acts of the Apostles*, Londres, 1902, p. 187, n. 1, es muy atractiva; ubicaría al pasaje en la misma línea que 2:39, “hacia ustedes y hacia sus hijos” (cf. *S. Sal.* 8:39: “Hacia nosotros y hacia nuestros hijos sea su buena voluntad para siempre”).

⁷² El Texto Occidental tiene la expansión reverencial “al Señor Jesucristo”.

⁷³ El Texto Occidental dice “en el primer salmo” (*P*⁴⁵ dice simplemente “en los salmos”). Orígenes (sobre el Sal. 2) dice que él ha visto dos manuscritos hebreos en los cuales los dos primeros salmos estaban unidos en uno solo. Justino, Tertuliano, Cipriano, Eusebio e Hilario también testifican más o menos explícitamente acerca de la práctica de considerar a estos dos salmos como uno, y hay indicios rabínicos de

34 *Y en cuanto a que lo haya resucitado de los muertos, para no volver más a la corrupción, él ha hablado así: ‘Yo te daré las bendiciones santas y seguras prometidas a David’;*

35 *porque en otro salmo dice además: ‘No dejarás que tu santo vea corrupción.’*

36 *En cuanto a David, cuando hubo servido la voluntad de Dios en su propia generación, durmió y fue reunido a sus antepasados, y le sobrevino la corrupción;*

37 *pero aquel a quien Dios levantó no vio corrupción.*

23 Lo que Pablo anunciaba, pues, era que Dios había levantado al libertador mesiánico en la familia de David, y que su nombre era Jesús. La importancia de la descendencia davídica de Jesús se recalca en este discurso como Pedro lo hizo en Jerusalén el día de Pentecostés (2:25–36).⁷⁵

24–25 Estos versículos ofrecen un bosquejo del kerigma primitivo comparable a la predicación de Pedro en la casa de Cornelio, comenzando con el ministerio de Juan el Bautista (cf. 10:37). El bautismo de arrepentimiento que predicaba Juan preparó el camino para la presentación pública de Jesús, como lo aclaró el mismo Juan: cuando el pueblo se preguntaba si el mismo Juan no sería objeto de la expectativa general, él respondió: “Yo no soy él.”⁷⁶ Tanto más bajo se reconocía él que aquel venidero cuyo camino preparaba, que se declaró indigno de desatar siquiera las correas de sus sandalias.

Este resumen del ministerio de Juan combina rasgos del registro sinóptico (el bautismo de arrepentimiento y el advenimiento inminente de aquel que era más grande y más fuerte que Juan) con rasgos propios del Cuarto Evangelio, especialmente la negativa de Juan de ser el Mesías.

26–29 “Para nosotros —dijo Pablo, dirigiéndose otra vez a los dos elementos de su auditorio, los judíos y los gentiles temerosos de Dios— ha sido enviado este mensaje de salvación.” Luego continuó relatando la muerte de su libertador: el pueblo de Jerusalén, en la persona de sus dirigentes, mostró su ignorancia acerca del verdadero significado de las Escrituras proféticas y consecuentemente dejó de reconocer en Jesús al libertador que ellas señalaban. En lugar de eso, pronunciaron juicios adversos a su persona y así, inconscientemente, cumplieron las profecías que predecían la forma en que debía sufrir y morir. Pero esos juicios adversos eran totalmente injustificados: Jesús no hizo más que afirmar ser la persona que realmente era. A pesar de su inocencia, le pidieron a Pilato que

la tradición de que “Bienaventurado el hombre” (Sal. 1) y “¿Por qué conspiran las naciones?” (Sal. 2) forman “un capítulo” (TB *Berakot* 9b).

⁷⁴ El Texto Occidental continúa la cita del AT añadiendo “Pídemelo, y yo daré las naciones como tu herencia, y los fines de la tierra como tu posesión”.

⁷⁵ Ver pp. 82–86.

⁷⁶ Cf. Lc. 3:15–17; Jn. 1:20 (“Yo no soy el Cristo”). Ver sobre 19:4 (p. 427 con n. 13).

lo sentenciara a muerte, y la sentencia fue llevada a cabo por crucifixión. Como en algunas ocasiones anteriores (cf. 5:30; 10:39), a la cruz se la llama “madero”, a fin de destacar su relación con Deuteronomio 21:23. Cuando todo había terminado, y se habían cumplido las profecías acerca de su pasión, su cuerpo fue bajado y sepultado.⁷⁷ La mención explícita de la tumba en la que fue puesto puede tener la intención de subrayar la realidad de su muerte y, por lo tanto, también la de su resurrección.⁷⁸ Además, el entierro de alguien que ha sido colgado de un madero o de cualquier estructura de madera se prescribe específicamente en Deuteronomio 21:23, y puede estar implícita la idea de insistir en que todo se llevó a cabo de acuerdo con las Escrituras.

30–31 Pero Dios invirtió el juicio de los hombres: aquí resuena otra vez la constante nota de triunfo que hizo que la predicación apostólica fuera un mensaje tan gozoso. Dios levantó a Jesús de entre los muertos, y durante un período de muchos días —cuarenta en total, ha dicho Lucas al comienzo de su segundo volumen (Hch. 1:3)— se apareció a sus discípulos que lo habían acompañado de Galilea a Jerusalén. Ellos eran ahora testigos personales y públicos de su resurrección y mesiazgo; ante los ojos de Lucas, son la principal garantía de la veracidad del relato evangélico (cf. 1:21s.). No hay referencias a sus apariciones en Galilea, como tampoco las hay en el Evangelio de Lucas. Más sorprendente todavía es la ausencia, en un discurso adjudicado a Pablo, de cualquier mención de la ocasión en que se le apareció el Señor en el camino a Damasco. Podemos estar seguros de que, si Pablo se refirió a las apariciones atestiguadas por Pedro y los otros, añadió “al final de todos se me apareció a mí también” (1 Co. 15:8).

32–33 Aquí tenemos, pues, grandes y buenas noticias. La promesa que Dios hizo a los patriarcas ha sido confirmada ahora a sus hijos; y no sólo a ellos, hubiera dicho el Pablo histórico, porque los creyentes gentiles lo mismo que los creyentes judíos son bendecidos junto con el creyente Abraham (Gá. 3:8s.).

Después de largos años de anhelante expectativa, Dios, que una vez había levantado “a David para que fuera su rey”, ahora había levantado al Hijo de David, de acuerdo con el oráculo real del Salmo 2:7: “Tú eres mi Hijo; hoy yo te he engendrado.”⁷⁹ El día del ungimiento del rey en Israel “era idealmente el día en el cual él, el representante de la nación, nacía en una nueva relación filial con Jehová.”⁸⁰ Jesús no entró en ninguna

⁷⁷ El sujeto plural, “lo bajaron ... y lo pusieron en un sepulcro”, puede ser generalizador; en los evangelios, José de Arimatea y Nicodemo (miembros del Sanedrín) son mencionados especialmente en relación con esto (Lc. 23:50–53; Jn. 19:38–42). Los dirigentes, en cualquier caso, parecen haberse asegurado de que se quitase su cuerpo de la cruz antes de la caída del sol (Jn. 19:31).

⁷⁸ La mención del entierro de Jesús, inmediatamente antes de la mención de su resurrección (cf. 1 Co. 15:4), implica que la tumba se halló vacía, como lo afirman explícitamente las narraciones de los evangelios.

⁷⁹ El levantamiento de Jesús para ser el Mesías de su pueblo, más que su resurrección de entre los muertos, parece ser el sentido en el v. 33 (en el v. 34 se menciona su levantamiento de entre los muertos). Para este sentido de ἀνίστημι cf. 3:22, 26; 7:37; el sinónimo ἐγείρω se utiliza en este sentido en 5:20; 13:22. Sobre el uso del Sal. 2 en la predicación apostólica ver 4:25s. con exposición y notas (pp. 82–83).

⁸⁰ F. H. Chase, *The Credibility of Acts*, p. 126.

relación filial *nueva* con su Padre celestial; pero el día en que Dios lo ungió con el Espíritu Santo y con poder⁸¹ y lo llamó a su misión mesiánica, fue en función de aquella profecía que le dirigió: “Tú eres mi Hijo” (más todavía, el Texto Occidental de Lc. 3:22 reproduce la cita completa del Sal. 2:7: “Tú eres mi Hijo; hoy yo te he engendrado”).⁸²

34–37 No sólo levantó Dios a Jesús para que fuera el Mesías de su pueblo; lo levantó en un sentido adicional cuando lo liberó de la muerte; y esto también fue en cumplimiento de las Escrituras proféticas. Las promesas hechas a David y su posteridad no podrían haberse cumplido aparte de la resurrección del Mesías crucificado. Siglos después de que las promesas le fueran dadas al propio David, Dios las renovó en tiempos de la restauración después del exilio al asegurar a su pueblo que todavía les daría las señales prometidas de su “firme, seguro amor para con David” (Is. 55:3). Una de esas prometidas señales —más todavía, la mayor de ellas— era la resurrección del Hijo de David, de acuerdo con la seguridad que ofrece el Salmo 16[LXX 15].10, citado en este mismo sentido por Pedro el día de Pentecostés (cf. 2:27): “No dejarás que tu santo vea corrupción.” En la versión griega, un término común, el adjetivo *hosios* (“santo”) proporciona un vínculo entre estos dos versículos: “Les daré las *santas* y seguras bendiciones prometidas a David” y “No dejarás que tu *santo* vea corrupción.”⁸³ La explotación de un término común de esta naturaleza es un rasgo muy conocido de la interpretación rabínica: Pablo la practica en sus cartas, aun cuando (como aquí) el término común se encuentra únicamente en la versión griega y no en el texto hebreo.

Pablo repite aquí, en esencia, el razonamiento de Pedro en Pentecostés: las palabras del Salmo 16[LXX 15].10 no podrían referirse a David personalmente, porque él murió, fue sepultado, y experimentó la corrupción corporal, después de haber cumplido la voluntad de Dios en su propia vida. Se refieren más bien a aquel a quien no le fue permitido “ver corrupción”, es decir, aquel a quien Dios levantó de los muertos, demostrándose así que era el Mesías.

La semejanza entre el discurso de Pedro en Jerusalén el día de Pentecostés y el discurso de Pablo en la sinagoga de Antioquía de Pisidia ha hecho que algunos estudiosos cuestionen la autenticidad de uno de los dos, si no de ambos. B. W. Bacon, por ejemplo, sostuvo que este discurso no podría ser “más que el intento del historiador de decir lo que Pablo podría haber dicho; porque en general simplemente repite el discurso de Pedro en Pentecostés, con unas pocas variaciones, algunas de las cuales nos recuerdan el discurso de Esteban. En todo caso, es bastante poco paulino, y no contiene ni un solo rasgo de su

⁸¹ Cf. 10:38 con exposición (pp. 253–254).

⁸² Cf. C. H. Dodd, *According to the Scriptures*, Londres, 1952, pp. 31s.

LXX Septuaginta (versión griega precristiana del AT)

⁸³ En Is. 55:3 LXX *οσια* traduce *hasde*, “misericordias prometidas”; en el Sal. 16(LXX 15):10 *τοῦ ὁσίου σου* traduce *hasideka*, “tu santo”. El principio exegético rabínico del *gezerah shawah* (en el cual el sentido de dos textos está unido al hecho de que comparten un término común) se aplica aquí al texto griego (como en Gá. 3:10, 13).

LXX Septuaginta (versión griega precristiana del AT)

evangelio característico.”⁸⁴ Percy Gardner, por otra parte, pensaba que el discurso de Pedro en Pentecostés “se parece tan estrechamente a los discursos dados por Pablo que difícilmente podamos equivocarnos si lo consideramos una composición libre”, puesto que el asunto del discurso que consideramos “es eminentemente paulino; y el estilo, aparte de la mera elección de las palabras, también es paulino ... Podemos entonces cabalmente considerar que el discurso de Antioquía [de Pisidia] es un resumen de la clase de discurso utilizado por Pablo ante sus connacionales.”⁸⁵

Más común es la opinión de que tanto el discurso petrino como el paulino son composiciones lucanas, opinión basada en la doble circunstancia del estilo y la común exégesis interdependiente.⁸⁶ Pero debemos tener en cuenta: *a)* la propia insistencia de Pablo en que el relato del evangelio que él proclamaba era el mismo que proclamaban los demás apóstoles y testigos iniciales; *b)* el hecho de que el bosquejo común del kerygma primitivo puede rastrearse en todo el Nuevo Testamento, no importa quién habla o escribe y *c)* las pruebas existentes de un fondo común de *testimonia* o selecciones veterotestamentarias utilizadas por todos los predicadores primitivos del evangelio, que explican en gran parte su común exégesis interdependiente.⁸⁷

iv. Peroración (13:38–41)

38 “Por lo tanto, hermanos, tomen conocimiento de que este es aquel por medio del cual se les proclama a ustedes el perdón de pecados.”⁸⁸

39 Por él, ciertamente, todo aquel que cree es justificado de todas las cosas — justificación que no podrían haber recibido por medio de la ley de Moisés—.

40 Vigilen, por lo tanto, que el dicho de los profetas no venga sobre ustedes:

41 ‘Miren, despreciadores, asómbrense y desvanézcanse; en sus días hago una obra que nunca creerán, aunque alguien les cuente acerca de ella.’ ”⁸⁹

⁸⁴ B. W. Bacon, *The Story of St. Paul*, Londres, 1905, p. 103.

⁸⁵ P. Gardner, “The Speeches of St. Paul in Acts”, *Cambridge Biblical Essays*, H. B. Swete, ed., Cambridge, 1909, pp. 397s.

⁸⁶ Cf. H. J. Cadbury, “The Speeches in Acts”, *Beginnings* I.5, pp. 402–427.

⁸⁷ Cf. C. H. Dodd, *La predicación apostólica*, p. 34: “Si recordamos la íntima semejanza general del *kerygma* derivado de los Hechos, así como la afirmación enfática de Pablo de la identidad de su evangelio con la tradición cristiana general, no encontramos del todo increíble que el discurso de Antioquía de Pisidia pueda representar de modo general una forma de la predicación de Pablo, forma que quizás adoptó en las sinagogas cuando tuvo la oportunidad de hablar en ellas.”

⁸⁸ El Texto Occidental recompone así el v. 39: “... y arrepentimiento de todas las cosas de las cuales no podían ser justificados por la ley de Moisés; en él por lo tanto todo aquel que cree es justificado ante los ojos de Dios.”

⁸⁹ El Texto Occidental (614 syr^{hc}volar) dice “y guardó silencio” (la lectura de D, “y ellos guardaron silencio”, probablemente sea una corrupción de esto).

38–39 La predicación se redondeaba generalmente con una aplicación directa a los oyentes. Aquí la aplicación comprende la oferta de perdón y justificación por medio de la fe en Cristo y una advertencia contra el rechazo de esta oferta. El perdón de pecados se ha proclamado regularmente al final de discursos similares en Hechos (cf. 2:38; 3:19; 5:31; 10:43), pero ahora también se menciona la justificación. Conociendo el evangelio de Pablo según aparece en las cartas a los Gálatas y los Romanos, no nos sorprende encontrar esta referencia a la justificación en el primer discurso que se le atribuye en Hechos. Pero debemos estar advertidos de no dejarnos seducir por una coincidencia puramente verbal. Dice B. W. Bacon: “Se afirma que el lenguaje de 13:39 es paulino debido a la sola palabra ‘justificar’. La doctrina es exactamente aquella que Pablo fundamentalmente repudia, y aquella que en Gálatas 2:15–21 demuestra, por oposición a Pedro, que es insostenible: que un hombre pueda apoyarse sobre las obras de la ley para su justificación general, y confiar en la muerte de Cristo para cubrir las deficiencias.”⁹⁰

Aunque Bacon estuviera orientado correctamente en su exégesis de las palabras, no es necesario que impliquen una contradicción tan radical con el argumento de Gálatas como la que él supone. Las palabras podrían entenderse, aceptablemente, en este sentido: “Aunque ustedes esperan disfrutar de una relación correcta con Dios sobre la base de la ley de Moisés, recuerden que ella no provee para el perdón de pecados cometidos ‘con altanería’. Para tales pecados deliberados, por contraste con los pecados de ignorancia, no hay expiación posible; se impone la pena completa. ¿Por qué, entonces, seguir tratando de establecer una relación correcta con Dios de esta manera, ahora que a ustedes se les ha presentado un Salvador que les asegura una justificación completa, liberación de *todos* los pecados, y aceptación total de parte de Dios a todo aquel que cree en él?”

Gramaticalmente, las palabras podrían, por cierto, tomarse como que significan que Cristo provee la justificación para todos los que creen, frente a todas aquellas cosas para las cuales la ley de Moisés no provee justificación, es decir, los pecados cometidos con la mayor deliberación. Pero con toda seguridad significan que los creyentes en Cristo están *completamente* justificados (“justificado de todas las cosas”), algo que la ley de Moisés nunca podría haber logrado para nadie. En otras palabras, la ley de Moisés no justifica; la fe en Cristo sí.⁹¹ Si la concordancia de esta interpretación con la doctrina de la justificación en las cartas paulinas se desecha como impertinente para la exégesis de las palabras en el contexto que nos ocupa, es preciso destacar que el contexto mismo, con el énfasis natural del alegato, requiere esta interpretación. En esta peroración Pablo no está haciendo una afirmación parcial sino total acerca de la eficacia del evangelio en comparación con la ley. Es cierto que, al exponer la justificación por la fe, Pablo en sus cartas no habla de ella como que uno ha sido justificado *de* algo. Pero esto no hace que el sentido general de las palabras que nos ocupan no sea paulino. Es importante recordar, también, que en el único otro lugar de los escritos de Lucas donde se habla de la

⁹⁰ B. W. Bacon, *The Story of St. Paul*, p. 103, n. 1; cf. A. Harnack, *Date of the Acts and of the Synoptic Gospels*, trad. ing., Londres, 1911, p. 58; P. Vielhauer, “On the ‘Paulinism’ of Acts”, 1950–1951, trad. ing., *Studies in Luke-Acts*, L. E. Keck y J. L. Martyn, eds., Nashville/Nueva York, 1966, pp. 41s.

⁹¹ Esto es prácticamente lo que dice Pedro en 15:7. Cf. la nota marginal de William Tyndale sobre el texto en cuestión: “Fayth iustifieth and not the lawe” (“la fe justifica y no la ley”).

justificación como un acto de Dios, el cobrador de impuestos que se confesó pecador y se confió a la misericordia divina volvió a su casa *justificado*, mientras que no ocurrió lo mismo con el hombre que decía regular cuidadosamente su vida por las exigencias de la ley de Moisés (Lc. 18:14).

40–41 El sermón finaliza con una nota de advertencia. El profeta Habacuc, en vísperas de que los caldeos se convirtiesen en potencia mundial, llamó a las naciones, en el nombre de Dios, para que miraran asombradas la invasión inminente:

Miren entre las naciones, y vean;

maravíllense y asómbrense.

Porque voy a hacer una obra en sus días

que no la creerían si se la dijeran (Hab. 1:5).

Como estas palabras de Habacuc eran recordatorias de advertencias emitidas antes por Isaías en días del peligro asirio (Is. 28:21s.; 29:14), así Pablo las toma ahora (en la versión de la Septuaginta, que agudiza más la aplicación)⁹² y las aplica a la nueva situación en que Dios está ofreciendo salvación a través de la más grande de sus portentosas obras. Por grande que haya sido el desastre que sobrevino a los que despreciaron las advertencias proféticas, más grande será el desastre que caerá sobre los que rechazan el evangelio.⁹³

C. RESPUESTA AL DISCURSO DE PABLO (13:42–43)

42 *Cuando salían, la gente les suplicó que se les hablaran esas palabras el siguiente sábado.*

43 *Cuando la congregación de la sinagoga se había dispersado, muchos de los judíos y prosélitos que adoraban siguieron a Pablo y a Bernabé. Les hablaron más y les instaron a perseverar en la gracia de Dios.*

42 Las palabras de Pablo despertaron un vivo interés en gran parte de su congregación. Antes habían oído exposiciones de las Escrituras, y exhortaciones morales, pero nada parecido. Querían saber más acerca de este mensaje nuevo, y pidieron escuchar más de lo mismo el siguiente sábado. Tenían que pedir esto a los dirigentes de la sinagoga, porque era asunto suyo invitar a los predicadores para que hablaran a la asamblea.

43 Los dirigentes de la sinagoga, sin embargo, con otras personas de autoridad en la

⁹² La LXX reemplaza el TM *baggoyim* (“entre las naciones”) por *καταφρονῆται* (“despreciadores”), que traduce la variante hebrea *habbagedim*, lectura atestiguada en el comentario de Qumrán sobre Habacuc (1QpHab). No hay nada en el TM correspondiente a *καὶ ἀφανισθῆτε* (“y desvanézcanse”) de la LXX.

⁹³ Cf. C. H. Dodd, *According to the Scriptures*, p. 87. Además de otras obras citadas en la exposición y notas anteriores, ver M. Dumais, *Le langage de l'évangélisation: L'annonce missionnaire en milieu juif (Actes 13, 16–41)*, Tournai/Montreal, 1976.

comunidad, habían escuchado el discurso con recelo. Despidieron a la congregación, quizás, como sugiere Hort, “por razones prudenciales”.⁹⁴ Muchos de los oyentes, sin embargo, tanto judíos de nacimiento como prosélitos, siguieron a Pablo y a Bernabé y se mostraron favorablemente dispuestos hacia el mensaje, con su proclamación de perdón y justificación por la fe en Jesús. Pablo y Bernabé los alentaron a que mantuvieran ese ánimo, a que perseveraran en esa respuesta gozosa a la gracia que Dios les extendía por el evangelio.

Surge un interrogante acerca de los “prosélitos que adoraban” mencionados aquí. Algunos comentaristas los identifican con los gentiles temerosos de Dios de los vv. 16 y 26, y el participio utilizado aquí aparece con referencia a tales personas en otros lugares de Hechos. Pero no se trata de un término técnico, y la palabra determinante es “prosélitos”, que debe tomarse aquí como en otros lugares para denotar conversos plenos al judaísmo. Los prosélitos eran miembros de la sinagoga, mientras que los gentiles temerosos de Dios no lo eran; probablemente se hubiera considerado impropio que estos últimos hicieran sugerencias en cuanto a la conducción del servicio o el tema de la predicación.⁹⁵

D. EL INTERÉS GENTIL DESPIERTA LA OPOSICIÓN JUDÍA (13:44–52)

44 *El siguiente sábado casi toda la ciudad se reunió para oír la palabra del Señor.*⁹⁶

45 *Pero cuando los judíos vieron las multitudes, se llenaron de celos y contradijeron lo que Pablo estaba diciendo, injuriándolo.*⁹⁷

46 *Entonces Pablo y Bernabé hablaron osadamente: “Era necesario —dijeron— que a ustedes primero se les hablara la palabra de Dios. Pero ya que la rechazan, y se consideran indignos de la vida eterna, vean, nos volvemos a los gentiles.*

47 *Porque este es el mandato que nos ha dado el Señor:*

‘Te he puesto como una luz para los gentiles,

*como medio de salvación*⁹⁸ *hasta el fin de la tierra.’ ”*

⁹⁴ Westcott y Hort, “Notes to Select Readings”, *The New Testament in the Original Greek II*, Londres, 1882, Apéndice 1, pp. 95s.

⁹⁵ K. Lake correctamente interpreta que el griego significa “muchos de los judíos y los prosélitos que estaban adorando” (“Proselytes and God-Fearers”, *Beginnings* I.5, p. 88). No es necesario, con E. Haenchen (*Acts*, p. 413, n. 5), sospechar que προσηλυτων es una glosa (de manera similar, K. G. Kuhn, *TDNT* 6, p. 743 4, s.v. προσηλυτος).

⁹⁶ En lugar de “el Señor” B* C E Ψ byz lat^{vgcl} syr cop^{bo} tienen “Dios” (cf. una variación similar en el v. 48).

⁹⁷ El Texto Occidental amplía a “contradiendo e injuriando” (“contradiendo” es pleonástico después de “contradijeron” en la cláusula principal).

⁹⁸ Literalmente, “que fueras para salvación” (του ειναι σε εις σωτηριαν).

48 *Cuando los gentiles oyeron esto, se regocijaron y glorificaron⁹⁹ la palabra del Señor;¹⁰⁰ y todos los que estaban enrolados para la vida eterna creyeron.*

49 *Así la palabra del Señor fue llevada por toda la región.*

50 *Pero los judíos incitaron a mujeres temerosas de Dios y de alcurnia, y a los hombres principales de la ciudad, y provocaron una persecución¹⁰¹ contra Pablo y Bernabé. Las autoridades los expulsaron del distrito.*

51 *Ellos, no obstante, se sacudieron el polvo de los pies contra ellos y se fueron a Iconio.*

52 *Los discípulos, mientras tanto, estaban llenos de gozo y del Espíritu Santo.*

44–45 Durante la semana siguiente, los gentiles que habían oído el discurso de Pablo difundieron las noticias por toda la ciudad con tanto éxito que el siguiente sábado una gran cantidad de gentiles se reunieron en la sinagoga. Sabiendo (como desgraciadamente lo sabemos nosotros) que los cristianos que habitualmente concurren al culto pueden manifestar una indignación realmente poco cristiana cuando llegan a la iglesia un domingo por la mañana y encuentran sus habituales lugares ocupados por extraños que han venido a escuchar a algún predicador popular que está de visita, nada nos cuesta comprender el fastidio de la comunidad judía al encontrar su sinagoga prácticamente ocupada por un auditorio gentil en esta oportunidad. Pero había una razón adicional para su fastidio: estos gentiles estaban evidentemente dispuestos a escuchar favorablemente un mensaje que ellos mismos, en su mayor parte, encontraban inaceptable. Muchos judíos, de acuerdo con la narración, recibieron complacidos el evangelio que Pablo había proclamado el sábado anterior, pero la mayoría, y especialmente los dirigentes, no admitía una salvación abierta a los gentiles en las mismas condiciones que a los judíos. Fue esto, precisamente, lo que provocó su oposición. Así que se empeñaron por refutar los argumentos de Pablo, y difamaron en forma indigna a los misioneros (quizás incluyendo el nombre de Jesús en sus afirmaciones denigrantes).

46 Pablo y Bernabé ofrecieron respuestas directas a sus palabras de menosprecio. Era correcto y apropiado, afirmaron, que los judíos tuvieran la primera oportunidad de escuchar y creer las buenas nuevas.¹⁰² Si los judíos de Antioquía de Pisidia hubieran aceptado el mensaje, habría sido suyo el privilegio de evangelizar a sus vecinos gentiles, de acuerdo con los términos de la misión universal de Israel expresada en los cánticos del Siervo en Isaías y sus contextos.¹⁰³ Pero si se negaban a recibir la luz ellos mismos, no se

⁹⁹ Algunos testimonios occidentales (D lat^g) dicen “aceptaron” (εδεξαντο) en lugar de “glorificaron” (εδοξαζον).

¹⁰⁰ B D E y algunos otros testigos dicen “la palabra de Dios”.

¹⁰¹ El Texto Occidental amplía a “gran tribulación y persecución” (cf. la ampliación similar en 8:1).

¹⁰² Ver p. 292.

¹⁰³ Ver la exposición del v. 47 más abajo.

podía permitirles que se portaran como el perro del hortelano. La vida de la era futura¹⁰⁴ se les había acercado aquí y ahora, como don gratuito de Dios en Cristo; si se mostraban indignos¹⁰⁵ del don al negarse a aceptarlo, había otros que lo apreciarían: el mensaje les sería ofrecido directamente a los gentiles.

Así se nos presenta un esquema de acontecimientos que se reproduciría en un lugar tras otro donde era llevado el evangelio, hasta el final mismo de la narración de Lucas. Los judíos locales, casi invariablemente,¹⁰⁶ rechazaron a una el evangelio (aunque en todas partes hubo algunos entre ellos que sí lo aceptaron), y en consecuencia fue proclamado a los gentiles, quienes lo aceptaban en gran número.¹⁰⁷ Los gentiles temerosos de Dios que asistían a la sinagoga eran los que habitualmente formaban el núcleo de las “iglesias de los gentiles” iniciadas por Pablo.

Esto de por sí era suficiente para disponer a los dirigentes judíos en contra de Pablo. Lo consideraban como alguien que cazaba en sus cotos, un ladrón de ganado que seducía y apartaba de la sinagoga a muchos gentiles bien dispuestos, cuya conversión completa al judaísmo estaban esperando, y los seducía ofreciéndoles la bendición plena de Dios, con incorporación a su pueblo, en lo que parecían condiciones más fáciles que las que exigía la sinagoga a los futuros prosélitos. La respuesta de Pablo ante esta queja habría sido que la simple negativa de ellos a recibir la luz del evangelio les impedía ser portadores de la luz a los gentiles. La sinagoga que estuviera dispuesta a entregar su lealtad a Jesús como el Mesías no corría peligro de perder sus adherentes gentiles sino que, tal como entendían Pablo y Lucas la lógica de la situación, ella podría incorporarlos de inmediato como miembros plenos.

47 Esto es, en efecto, lo que dijeron Pablo y Bernabé en esta ocasión, citando las palabras de Isaías 49:6. Es notable que en el contexto de esta profecía (el segundo cántico del Siervo) a la nación de Israel se la presenta en primer lugar como la sierva de Yahveh (v. 3):

Tú eres mi siervo,

Israel,¹⁰⁸ en quien seré glorificado.

Pero Israel en conjunto resultó ser un siervo desobediente, y la profecía había de tener su cumplimiento particular en uno que es, en algún sentido, el representante o la

¹⁰⁴ “Vida eterna” (ζωή αἰωνίου) refleja el heb. *hayye ha ‘olam habba’*, “la vida de la era por venir”, es decir, la era de la resurrección. En Cristo se puede poseer y disfrutar esta vida aquí y ahora como el don gratuito de Dios. En la enseñanza de Pablo es la propia vida resucitada de Cristo compartida por él con aquellos que están unidos a él por la fe.

¹⁰⁵ Para la idea de la dignidad o indignidad en este sentido cf. Mt. 22:8; Lc. 20:35.

¹⁰⁶ Los de Berea se registran como una excepción (17:11).

¹⁰⁷ Cf. 28:28 con exposición (pp. 593–594).

¹⁰⁸ Para los argumentos en contra de la exclusión de “Israel” del texto aquí ver H. H. Rowley, *The Servant of the Lord*, Oxford, 1965, pp. 8s.

corporización de Israel, aunque distinto de la nación misma, a la cual ciertamente se dirige su misión en primer lugar, así como (de allí en adelante) al mundo gentil:

Es algo que resulta demasiado ligero el que tú seas mi siervo
para levantar las tribus de Jacob
y restaurar a los preservados de Israel;
te daré por luz a las naciones,
para que mi salvación llegue hasta lo último de la tierra.

En el Nuevo Testamento, se identifica a Jesús (quien probablemente fue el pionero en cuanto a hacer esta identificación) con este siervo obediente. Lucas ya ha dicho cómo, en la infancia de Jesús, Simeón de Jerusalén, al ver en sus brazos por fin al largamente esperado Ungido del Señor, se regocijó de que hubiera vivido para saludar ese gran día (Lc. 2:29–32):

Ahora, Señor, despides a tu siervo en paz,
conforme a tu palabra;
porque han visto mis ojos tu salvación,
la cual has preparado en presencia de todos los pueblos,
luz para revelación a los gentiles,
y para gloria de tu pueblo Israel.

Pero si el Siervo fiel, a través del sufrimiento y del triunfo consecuente, llevó a cabo la obra de salvación solo, de allí en más compartió su misión con sus seguidores, en la medida en que expandían la luz del evangelio en su nombre por todas las naciones. El relato que hace el propio Pablo acerca de su llamado tiene ecos del lenguaje del llamado del Siervo. Pero él hubiera dicho, mucho más claramente que lo que lo hace Lucas, que mientras otros compartieron ese aspecto del ministerio del Siervo dirigido a Israel, su propia comisión específica consistía en proclamar al Hijo de Dios entre los gentiles¹⁰⁹ y, según el relato de Pablo, Bernabé también fue reconocido como llamado primeramente a la evangelización gentil.¹¹⁰ Aquí ambos leen su propio llamado en la comisión del Siervo: “Este es el mandato que *nos* ha dado el Señor.”

48–49 Este anuncio resultaba desagradable para los jefes de la sinagoga, pero constituía noticias de gozo para los gentiles que lo oyeron, y muchos de ellos creyeron en el evangelio: todos, de hecho, los que se habían enrolado para la vida eterna en los registros celestiales (porque este parece ser el sentido de las palabras que se utilizan

¹⁰⁹ Cf. Gá. 1:15s.: “a Dios ... agradó revelar a su Hijo en mí, para que yo lo predicase entre los gentiles” (ἐν τοῖς ἔθνεσιν), haciendo eco no sólo de Is. 42:1; 49:6; etc., sino también de Jer. 1:5.

¹¹⁰ Cf. Gá. 2:9.

aquí).¹¹¹ Y no sólo en la misma ciudad, sino también por toda la campiña que la rodeaba, aquellos que creían las buenas nuevas se las transmitían a otros.

50 Los dirigentes judíos no podían impedir que los gentiles aceptaran el evangelio, pero lograron que el lugar se volviera demasiado hostil para los misioneros predisponiendo contra ellos a las autoridades cívicas de Antioquía de Pisidia. La religión judía atraía a las esposas de muchas de las autoridades —como las mujeres distinguidas de muchas otras ciudades del mundo romano—, quienes se encontraban entre los gentiles temerosos de Dios que frecuentaban la sinagoga; evidentemente, por medio de ellas, sus esposos se predispusieron en contra de Pablo y Bernabé. Lucas se esmera por demostrar que los líderes judíos son los primeros en provocar la oposición a Pablo en un lugar tras otro, más que las autoridades civiles o provinciales que actúan por propia iniciativa.¹¹² Este es un elemento en el argumento apologético de Lucas. La influencia que ejercieron las mujeres, dice Ramsay, “está en acuerdo perfecto con el comportamiento del lugar. En Atenas o en una ciudad jónica esto habría sido imposible.”¹¹³

51–52 Así, obligados a salir de Antioquía de Pisidia, Pablo y Bernabé “se sacudieron el polvo de los pies” contra aquellos que los habían expulsado —gesto que Jesús había recomendado a sus discípulos cuando dejaban un lugar poco hospitalario¹¹⁴— y tomaron el camino del este hacia Iconio. En este caso el gesto no implicaba un rompimiento completo de relaciones con Antioquía de Pisidia; los misioneros habían dejado allí un grupo de creyentes, y les hicieron una nueva visita pocos meses después (14:21).

Iconio (la moderna Konya) estaba a unos ciento cincuenta kilómetros al este-sudeste de Antioquía de Pisidia. Era la ciudad más oriental de Frigia.¹¹⁵ Durante dos siglos y medio había sido gobernada por reyes seléucidas, gálatas y pónicos. Pasó a la esfera de influencia romana en el 65 a.C., y formaba parte del imperio desde el 25 a.C., cuando el reino anterior de Galacia se incorporó como la provincia de Galacia. De Claudio recibió

¹¹¹ No hay ninguna buena razón para debilitar la nota de predestinación aquí, como (p. ej.) lo hace H. Alford al traducir “todos los que estaban dispuestos para la vida eterna”. El participio griego es τεταγμενος de τασσω, y hay pruebas en los papiros del uso de este verbo en el sentido de “inscribir” o “enrolar” (cf. οπισμων επιγραφας: “tú has firmado un decreto”, en la versión de Teodoción de Dn. 6:12). La idea de estar enrolado en el libro de la vida o algo similar se encuentra en varios contextos bíblicos (p. ej., Ex. 32:32s.; Sal. 69 [LXX 68]:28; Is. 4:3; Dn. 12:1; Lc. 10:20; Fil. 4:3; Ap. 13:8; 17:8; 20:12–15; 21:27), en los seudoepígrafos (p. ej., Jubileos 30.20; 1 Enoc 47.3; 104.1; 108.3) y en la literatura rabinica (p. ej., TJ *Rosh ha-Shanah* 1.9.57a; TB *Rosh ha-Shanah* 16b). El tárgum de Jonatán sobre Is. 4:3 (“escrito entre los vivientes”) explica esto como “escrito para la vida de la era venidera” (es decir, la vida eterna).

¹¹² Excepciones son los incidentes en Filipos (16:19–24) y en Efeso (19:23–41).

¹¹³ W. M. Ramsay, *St. Paul the Traveller*, p. 102. Cf. 16:14; 17:12.

¹¹⁴ Lc. 9:5; 10:11. La idea original detrás del gesto era que la comunidad contra la cual se dirigía estaba condenada (posiblemente se condenaba a sí misma) a la destrucción, una destrucción tan completa que incluía hasta su mismo polvo, del cual, por lo tanto, había que deshacerse. Cf. 18:6.

¹¹⁵ Había sido así desde la época de Jenofonte (*Anabasis* 1.2.19). Ver más sobre 14:6 más abajo (pp. 320–322 con nn. 10–15).

el prefijo imperial honorífico y por un tiempo se conoció como Claudiconio.¹¹⁶ A esta ciudad, entonces, llegaron los dos misioneros. Pero los conversos que habían dejado atrás, en Antioquía de Pisidia, en vez de sentirse desalentados por la expulsión de los hombres que les habían llevado el evangelio, estaban (a pesar de aquella expulsión, y sin duda a pesar de alguna medida de persecución que ellos mismos tuvieron que soportar) llenos del gozo que engendra el Espíritu de Cristo que moraba en ellos.

HECHOS 14

4. ICONIO, LISTRA Y DERBE (14:1–28)

A. AVENTURAS EN ICONIO (14:1–7)

- 1 *En Iconio, del mismo modo,¹ entraron en la sinagoga de los judíos y hablaron de tal manera que una gran multitud creyó, tanto judíos como griegos.²*
- 2 *Pero los judíos que no creyeron³ agitaron la mente de los gentiles y los instigaron contra los hermanos.*
- 3 *Pasaron bastante tiempo, entonces, hablando denodadamente con confianza en el Señor, mientras él daba testimonio que confirmaba el mensaje de su gracia capacitándolos para hacer señales y maravillas.*
- 4 *La población de la ciudad estaba dividida; unos se pusieron de parte de los judíos y otros de parte de los apóstoles⁴*

¹¹⁶ Ver W. M. Ramsay, *The Cities of St. Paul*, pp. 317–382.

¹ Gr. κατά το αὐτό. Ver E. Nestle, “Acts 14.1”, *ExT* 24, 1912–1913, pp. 187s.

² Griegos, es decir, que asistían a la sinagoga, los así llamados “temerosos de Dios”. “En verdad, el término ‘griegos’ que se encuentra en Hch. 11:20 algunas veces se utilizaba para describir a esta clase de personas” (S. Brown, *The Origins of Christianity*, Oxford/Nueva York, 1984, p. 98; este autor compara también 18:4; 19:10).

³ Gr. οἱ ... ἀπειθήσαντες, “que desobedecieron”. El Texto Occidental refunde el v. 2 así: “Pero los jefes de la sinagoga y sus dirigentes instigaron la persecución en contra de los justos e inflamaron la mente de los gentiles contra los hermanos; pero el Señor pronto dio paz.” La última cláusula trata de explicar por qué Pablo y Bernabé pasaron un tiempo considerable en Iconio (v. 3) a pesar de la acción hostil del v. 2. Ramsay consideró el v. 3 como una glosa primitiva (*St. Paul the Traveller*, pp. 107–109); otros, como Moffatt, han transpuesto los vv. 2 y 3. La lectura occidental implica dos ataques separados (uno breve en el v. 2, al comienzo de la visita de los misioneros, y uno más violento en el v. 5, al final); pero podemos dejar el texto como está, tomando el v. 2 como indicación del comienzo de la oposición y el v. 5, como muestra del éxito del intento de levantar a los magistrados y a la población.

⁴ El Texto Occidental añade “adhiriéndose a ellos debido a la palabra de Dios”.

- 5 *Pero cuando se planeó un ataque por los gentiles y los judíos, con sus dirigentes, con el propósito de maltratarlos y apedrearlos,*
- 6 *se enteraron de ello y se escaparon a las ciudades de Licaonia, Listra^{4a} y Derbe, y a la región circundante,*
- 7 *y allí continuaron predicando el evangelio.*⁵

1–2 Cuando Pablo y Bernabé llegaron a Iconio, siguieron el mismo procedimiento que en Antioquía de Pisidia, visitando la sinagoga judía y predicando el evangelio allí. Aquí, también, muchos de sus oyentes creyeron las buenas nuevas, judíos y gentiles temerosos de Dios por igual. Pero aquí, también, las autoridades judías que no querían aceptar el evangelio tomaron medidas activas para expulsar a los dos misioneros, y se empeñaron en predisponer a los magistrados locales y la ciudadanía en contra de ellos.

3 La oposición tardó, sin embargo, en hacerse seria, y los misioneros continuaron predicando el evangelio libremente y con osadía. Señales milagrosas de tal naturaleza que confirmaban la verdad del mensaje en la mente de la gente acompañaron la predicación. Más tarde, al escribir a los creyentes de Iconio y de otras ciudades evangelizadas en esta época, en el sur de Galacia,⁶ Pablo apeló a las obras poderosas realizadas entre ellos por el poder del Espíritu, como demostración de que el mensaje de la fe, y no la predicación de la ley, constituía el evangelio aprobado por Dios (Gá. 3:5). El evangelio es llamado aquí “el mensaje de su gracia” porque la gracia divina es su asunto principal (cf. 20:24, 32).

4–5 Cuanto más se prolongaba esta obra de evangelización, más decisivamente tomaba partido la población, ya sea por los dirigentes judíos o por Pablo y Bernabé, que aquí, como en el v. 14 (excepcionalmente en Hechos) son llamados “los apóstoles”.⁷ Finalmente se produjo el alboroto, y el populacho de la ciudad fue incitado para que asaltara y apedrear a los dos hombres.

6 Afortunadamente, Pablo y Bernabé se enteraron del plan en su contra, y huyeron de Iconio antes de que la turba lograra su objetivo. Pero habían dejado la huella en Iconio; dejaban allí un grupo de convertidos para mantener el testimonio que ellos habían

^{4a} Listra y Derbe *eran* “las ciudades de Licaonia”.

⁵ El Texto Occidental añade “y todo el pueblo se conmovió con la enseñanza. Y Pablo y Bernabé pasaron algún tiempo en Listra”.

⁶ Para la opinión de que las iglesias a las que se dirige la carta a los Gálatas eran aquellas fundadas durante esta campaña misionera ver F. F. Bruce, *The Epistle to the Galatians*, NIGTC, Grand Rapids/Exeter, 1982, pp. 5–18.

⁷ Sólo aquí y en el v. 14 utiliza Lucas el término “apóstoles” para alguien fuera del círculo de los Doce. Este uso más amplio, quizás referido a los dos hombres comisionados por la iglesia de Antioquía (13:3s.), puede haber sido tomado por Lucas de un documento de viaje que le proveyó el marco para la narración de los caps. 13 y 14. Lucas no le da a Pablo la designación de “apóstol” en el sentido especial en que Pablo lo reclamó para sí mismo. (Aparentemente Pablo coloca a Bernabé en el mismo nivel que él en Gá. 2:9; 1 Co. 9:6.)

iniciado. Se ha sostenido que la apariencia física de Pablo dejó una impresión en Iconio que no se olvidó muy pronto, y que se refleja en la descripción de él conservada en los *Hechos de Pablo*, de mediados del siglo II. Allí un tal Onesíforo, residente de Iconio, sale a encontrarse con Pablo, que viene camino de la ciudad. “Y vio aproximarse a Pablo, un hombre pequeño de estatura, con la cabeza calva y de piernas torcidas, en buen estado físico, con cejas que se unían y nariz algo ganchuda, lleno de afabilidad; porque a veces parecía un hombre, y a veces tenía el rostro de un ángel.”⁸ Se tiene la impresión de que una descripción tan vigorosa y no convencional debe apoyarse sobre una buena tradición local acerca de la apariencia de Pablo.⁹ Puede ser así, pero también puede ser producto de la vivaz imaginación del escritor.

De Iconio, entonces, Pablo y Bernabé se encaminaron a “las ciudades de Licaonia, Listra y Derbe”. Lo que se sobrentiende es que Iconio no estaba en Licaonia. En ese tiempo el antiguo reino de Licaonia estaba dividido; su parte occidental (llamada quizás Licaonia Galática) estaba dentro de la provincia de Galacia, al este de la Frigia Galática, mientras que su parte oriental (Licaonia Antioqueña) pertenecía al dominio de Antíoco IV, rey de Commagene (y cliente del estado romano).

Sir William Ramsay ha registrado cómo fue que este dato geográfico lo llevó a su “primer cambio de opinión” en relación con el valor histórico de Hechos. Jenofonte, por cierto, en el 401 a.C., se refiere a Iconio como “la última [es decir, la más oriental] ciudad de Frigia”,¹⁰ pero escritores tales como Cicerón¹¹ y Plinio el Viejo,¹² que vivieron mucho más cerca de la época apostólica, la consideran una ciudad licaónica. Ramsay supuso primero, como lo han hecho otros, que el autor de Hechos, deseando añadir verosimilitud a un relato de hechos en una zona a la cual no conocía personalmente, tomó de Jenofonte la información de que Iconio estaba en Frigia, sin advertir que la frontera regional se había desplazado desde la época de Jenofonte. Pero al conocer mejor las indicaciones, tanto literarias como epigráficas, se convenció de que la afirmación de Hechos era enteramente correcta, que Iconio era una ciudad tan frigia al promediar el siglo I d.C. como lo había sido 450 años antes. En los *Hechos de Justino* (c. 165 d.C.) Hiérax, uno de los socios de Justino Mártir, le dice a un magistrado que lo examinaba en Roma que fue “sacado a la rastra de Iconio de Frigia”,¹³ y en el 232 d.C. se llevó a cabo un concilio eclesiástico provincial en “Iconio, un lugar de Frigia”.¹⁴ Hay inscripciones locales que

⁸ *Hechos de Pablo* 3:3; cf. W. M. Ramsay, *The Church in the Roman Empire*, Londres, 1893, pp. 31s.

⁹ W. M. Ramsay, *BRD*, pp. 35–52.

¹⁰ *Anabasis* 1.2.19.

¹¹ *Cartas a amigos* 15.4.2.

¹² *Historia natural* 5:25. Pero más adelante en el mismo libro (5:41) Plinio menciona a Conio (que puede ser idéntica a Iconio) como ciudad frigia.

¹³ *Hechos de Justino* 4.

¹⁴ Cipriano, *Epístolas* 75.7 (de Firmiliano a Cipriano).

muestran claramente que en Iconio se habló frigio hasta el final del siglo II.¹⁵ Aquellos escritores que se refieren a Iconio como licaónica lo hacen con negligencia porque estaba cerca de la frontera de Licaonia y comúnmente compartía la suerte de aquella región.

Augusto convirtió a Listra en colonia romana en el 25 a.C., como hizo también con Antioquía de Pisidia. Listra sirvió como base para la supresión más eficaz de los merodeadores de las montañas taurinas que amenazaban la paz romana. Las dos colonias, que estaban a unos ciento sesenta kilómetros entre sí, se conectaban por una carretera militar que no pasaba por Iconio. J. R. S. Sterrett identificó en 1885, en Zostera o Zoldera, cerca de Hatunsaray, el sitio de Listra, unos treinta kilómetros al sud-sudoeste de Iconio.¹⁶

7 La afirmación de que Pablo y Bernabé predicaron el evangelio en las ciudades de Licaonia anticipa el relato más detallado de cómo lo hicieron en los vv. 15–17 (en Listra) y en el v. 21 (en Derbe).

B. CURACIÓN MILAGROSA EN LISTRA (14:8–13)

8 *En Listra estaba sentado un hombre que no tenía fuerza en los pies; era cojo de nacimiento y nunca había caminado.*

9 *Este¹⁷ escuchó hablar a Pablo, y Pablo, viendo que tenía fe para ser sanado,*

10 *dijo en voz alta;¹⁸ “¡Levántate sobre tus pies, ponte derecho!”¹⁹ El se levantó de un salto y comenzó a caminar.*

11 *Cuando la multitud vio lo que Pablo había hecho, elevaron sus voces diciendo en licaonio: “¡Los dioses han bajado hasta nosotros en apariencia humana!”*

12 *Llamaron a Bernabé Zeus; en cuanto a Pablo, lo llamaron Hermes, porque él era el orador principal.*

13 *Entonces el sacerdote de Zeus, cuyo templo estaba frente a la ciudad,²⁰ trajo*

¹⁵ Ver W. M. Calder, “Corpus Inscriptionum Neophrygiarum”, *JHS* 31, 1911, pp. 159–215, especialmente pp. 188–194; W. M. Ramsay, *BRD*, pp. 39–78.

¹⁶ La pista decisiva fue una inscripción latina (*CIL* III.6786) que designa *Col(onia) Iul(ia) Felix Gemina Lustra* al lugar (ver W. M. Ramsay, *Historical Geography of Asia Minor*, Londres, 1890, p. 332; *The Cities of St. Paul*, Londres, 1907, pp. 407–419; B. Levick, *Roman Colonies in Asia Minor*, Oxford, 1967, pp. 37, 52, 154, 195–197; A. H. M. Jones, *The Cities of the Eastern Roman Provinces*, Oxford, 1971, pp. 134s.).

¹⁷ El Texto Occidental añade “teniendo temor”.

¹⁸ El Texto Occidental inserta: “Te digo, en el nombre del Señor Jesucristo”, un agregado calculado para intensificar el parecido con 3:6.

¹⁹ El Texto Occidental añade “y camina” (cf. 3:6), y continúa: “e inmediatamente él se levantó de un salto y comenzó a caminar”.

²⁰ El Texto Occidental dice: “Entonces los sacerdotes del Zeus Propolis local”.

bueyes y guirnaldas a las puertas, con la intención de ofrecer sacrificios junto con la multitud.

8 La descripción del hombre cojo en Listra, y de su curación por la palabra de poder pronunciada por Pablo, es notablemente similar a la descripción del cojo en la puerta del templo de Jerusalén, quien fue sanado por su fe en el nombre de Jesús, invocado por Pedro.²¹ Pero lo que siguió después de esta curación es totalmente diferente, y la narración está notablemente llena de color local. La naturaleza genuina y aparentemente incurable del mal del hombre se enfatiza mediante la repetición: no tenía, se nos dice, ninguna fuerza en sus pies; era lisiado desde su nacimiento; nunca había caminado.

9–10 Sin embargo, mientras Pablo predicaba, vio a este hombre escuchándolo y se dio cuenta de que “tenía fe para ser sanado”. Si bien la expresión se refiere aquí a la salud corporal, no obstante, aun en un contexto pagano “yace latente en ella algún pensamiento indefinido y apenas consciente acerca de lo espiritual y lo moral, que encajaba admirablemente en el propósito de Pablo”.²² En Hechos, como en los evangelios, la fe se enfatiza constantemente como una condición para recibir la sanidad tanto física como espiritual.²³ El hecho de que este hombre cojo tenía fe se demuestra por su obediencia inmediata a la orden de Pablo de ponerse de pie: saltó sobre sus pies, descubrió que sostenían su peso, y comenzó a caminar por primera vez en su vida.

11–12 La cura milagrosa provocó asombro en la multitud de espectadores. Estos no eran los ciudadanos romanos de la colonia, cuyo idioma (según se ve por las inscripciones funerarias) era el latín, sino la población anatolia nativa, que todavía hablaba su licaonio nativo. Por dos razones Lucas menciona el hecho de que se hayan expresado en licaonio en esta oportunidad: primero, Pablo y Bernabé reconocieron que este idioma (aunque no lo entendían) era diferente del frigio que habían escuchado de labios de la población nativa de Antioquía de Pisidia y de Iconio; segundo, el uso que hace la multitud del licaonio explica por qué Pablo y Bernabé no se dieron cuenta de lo que estaba sucediendo hasta que los preparativos para rendirles honores divinos estuvieron muy avanzados.

Los de Listra, al ver la curación instantánea llevada a cabo en el cojo, llegaron a la conclusión de que estaba favoreciéndoselos con una visitación divina. Las leyendas locales hablaban de ocasiones anteriores en que los dioses habían descendido con apariencia de seres humanos, en particular, los dos dioses que los griegos conocían como Zeus (padre de dioses y de hambres) y Hermes (su hijo con Maia, y mensajero de los dioses).²⁴ No podemos estar seguros de si la multitud usó estos nombres o (como estaban

²¹ Ver 3:2–10.

²² W. M. Ramsay, *The Teaching of Paul in Terms of the Present Day*, Londres, 1914, p. 95; cf. H. C. Kee, *Miracle in the Early Christian World*, New Haven, 1983, p. 101 (para el uso de la misma palabra σωθῆναι en este sentido en el culto de Asclepios). Cf. σωτηρία, 16:17 (pp. 367–368).

²³ Cf. Mr. 5:34, ἡ πιστις σου σεσωκεν σε.

²⁴ Ver Ovidio, *Metamorfosis* 8.620–724. Cf. W. M. Calder, “New Light on Ovid’s Story of Philemon and Baucis”, *Discovery* 3, 1922, pp. 207–211.

hablando en licaonio) los nombres de dos divinidades anatólicas identificadas con Zeus y Hermes.

Ovidio cuenta la historia de una piadosa pareja de ancianos de la región, Filemón y Baucis, que hospedaron a Júpiter y a Mercurio (los equivalentes romanos de Zeus y Hermes) sin darse cuenta de ello y fueron recompensados por su hospitalidad. A principios del siglo XX los elementos evidenciales de la epigrafía han complementado efectivamente los de la leyenda clásica. Una de las dos inscripciones de Sedasa, cerca de Listra, correspondientes a la mitad del siglo III y descubiertas por W. M. Calder, registra la dedicación a Zeus de una estatua de Hermes por hombres con nombres licaónicos; la otra menciona “sacerdotes de Zeus”.²⁵ Otra indicación de la adoración conjunta de Zeus y Hermes en aquellas partes la aporta un altar de piedra que W. M. Calder y W. H. Buckler descubrieron cerca de Listra en 1926, dedicado al “Oyente de oraciones” (presumiblemente Zeus) y Hermes.²⁶

Bernabé puede haber sido identificado con Zeus debido a la dignidad de su porte; a Pablo, el más inquieto de los dos, lo llamaron Hermes “porque él era el orador principal”; una expresión muy parecida emplea Yámblico, escritor neoplatónico de principios del siglo IV, para referirse a Hermes cuando describe los misterios egipcios.²⁷

13 Si los dioses se habían mostrado dispuestos a hacerle una visita al pueblo de Listra, debían ser recibidos con los honores apropiados, así que el pueblo, encabezado por el sacerdote de Zeus Propolis (Zeus cuyo templo estaba a las puertas de la ciudad,²⁸ y a quien se lo consideraría, por lo tanto, el protector de la ciudad),²⁹ se preparó para ofrecerles un sacrificio de bueyes, los que estaban debidamente decorados con guirnaldas de lana o cintas como correspondía a animales a punto de ser sacrificados.

C. PROCLAMACIÓN DEL DIOS VIVIENTE (14:14–18)

14 Cuando los apóstoles Bernabé y Pablo escucharon lo que estaba sucediendo, se rasgaron las ropas y se apresuraron³⁰ a mezclarse entre la multitud, exclamando:

²⁵ Ver W. M. Calder, “A Cult of the Homonades”, *Classical Review* 24, 1910, pp. 76–81, especialmente pp. 77–79; “Zeus and Hermes at Lystra”, *Exp.* 7, 10, 1910, pp. 1–6.

²⁶ *MAMA* 8, Manchester, 1962, p 1; cf. W. M. Calder, citado en nota editorial en *Discovery* 7, 1926, p. 262. “Oyente de oraciones”, representa el gr. επηκοος.

²⁷ Yámblico, *Sobre los misterios egipcios* 1 (θεος ο των λογων ηγεμων, con lo cual cf. la expresión de Lucas aquí: ο ηγουμενος του λογου).

²⁸ Ver W. M. Calder, “The ‘Priest’ of Zeus at Lystra”, *Exp.* 7, 10, 1910, pp. 148–155, para argumentos a favor de aceptar la lectura occidental: “los sacerdotes del Zeus Propolis local”.

²⁹ Para este sentido de προ ver Esquilo, *Siete contra Tebas* 164 (συ τε μακαιρ’ ανασσ’ Ογκα, προ πολεως επιταυλον εδος επιρρουυ); cf. también B. Reicke, *TDNT* 6, pp. 684s. (s.v. προ).

³⁰ El Texto Bizantino dice εισεπηδησαν (“saltaron adentro”).

15 *“Hombres, ¿qué es esto que están haciendo? Nosotros mismos³¹ somos seres humanos con sentimientos como ustedes. Les traemos las buenas noticias de que deben volverse de estas cosas vanas al Dios³² viviente: el Dios que hizo los cielos y la tierra y el mar y todo lo que hay en ello.*

16 *En las generaciones pasadas permitió que todas las naciones siguieran sus propios caminos;*

17 *pero no se dejó sin testimonio, porque les hizo bien, enviándoles la lluvia del cielo y estaciones de cosecha, satisfaciéndolos con alimentos y regocijo.”*

18 *Así hablaron, pero aun así tuvieron dificultad para disuadir a la multitud de que les ofrecieran sacrificios.³³*

14 Pasó algún tiempo antes de que Pablo y Bernabé entendieran lo que la gente pensaba hacer. Cuando se dieron cuenta, salieron apresuradamente del lugar donde se encontraban,³⁴ con todas las señales de horror³⁵ ante la adoración idolátrica de la cual serían objeto sin saberlo, y protestaron contra ella tan vehementemente como pudieron.

Aquí, como en el v. 4, a los dos hombres se los llama “apóstoles”, designación que no se les da en ningún otro lugar de Hechos. La opinión de que se emplea en estos dos lugares porque Lucas adoptó la expresión de la fuente que siguió para este viaje se ve reforzada por el orden de las palabras “Bernabé y Pablo”, en contraste con el orden inverso, típico de Lucas, “Pablo y Bernabé”.³⁶

15–17 Protestaron diciendo que ellos no eran dioses, ni siquiera “hombres divinos”, sino seres humanos comunes,³⁷ que habían llegado hasta ellos como mensajeros, trayéndoles noticias del único Dios verdadero. El resumen que Lucas procede a dar de sus protestas proporciona uno de los dos ejemplos que tenemos en Hechos de la predicación del evangelio a auditorios puramente paganos, a personas que, a diferencia de

³¹ Gr. και ημεις (P⁴⁵ omite και).

³² *alef*^e A B C D² dicen “un Dios viviente”; la mayoría de las otras autoridades tienen “el Dios viviente”, pero en una variedad suficiente de formas como para sugerir que el artículo definido estuvo ausente originalmente (como en 1 Ts. 1:9).

³³ El Texto Occidental (representado por C 6 33 36 81 431 614 1175 1739 *al* lat^h syr^{hcl.mg} arm) aparentemente añadía “sino que cada uno de ellos debería irse a casa”.

³⁴ Efrén el sirio pensaba (quizás correctamente) que el buey sacrificial fue llevado a la puerta de la casa donde se alojaban Pablo y Bernabé.

³⁵ El rasgarse las vestiduras era entre los judíos un gesto de horror ante la blasfemia (cf. Mr. 14:63).

³⁶ Siempre que llama a Pablo por su nombre judío, Lucas dice “Bernabé y Saulo”, pero cuando lo llama por su cognomen romano prefiere el orden “Pablo y Bernabé” (el orden “Bernabé y Pablo” en 15:12, 25 es natural en el contexto de Jerusalén).

³⁷ Gr. ομοιοπαθεις ... ανθρωποι (para el adjetivo cf. Stg. 5:17). Lucas está lejos de retratar a los misioneros como “hombres divinos” (θειοι ανθρωποι); cf. Pedro en 10:26 (p. 248, n. 33).

los gentiles que asistían al culto de la sinagoga, no tenían ningún conocimiento del Dios de Israel o de los profetas hebreos.³⁸ El otro ejemplo, más amplio, es el discurso pronunciado por Pablo al tribunal ateniense del Areópago (17:22–31).³⁹ Ante tales auditorios no se podía esperar que los predicadores insistieran en el cumplimiento de las profecías del Antiguo Testamento, como lo hacían cuando se dirigían a las congregaciones de las sinagogas; en lugar de ello, apelaron de entrada a la revelación natural de Dios el Creador. Sin embargo esta apelación se presenta en un lenguaje sacado en su mayor parte del Antiguo Testamento. Martin Dibelius señala que el discurso de Listra muestra dependencia de la Septuaginta, incluso más, piensa, que el discurso posterior en Atenas. Dice: “La proclamación acerca de Dios ... se expone enteramente en el estilo del Antiguo Testamento (ver Ex. 20:11); se describe a los dioses como “vanos” (o “vanidades”), como en 3 R. [Reinos] 16:2, 13, 26; 4 R. [Reinos] 17:15; Est. 4:17 [LXX]; Jer. 2:5; 8:19; 3 Macc. 6:11.”⁴⁰

Si se pregunta si Pablo y Bernabé se hubieran expresado en estos términos, aun a un auditorio pagano, puede señalarse que Pablo, Silvano y Timoteo describieron la conversión de los tesalonicenses del paganismo al cristianismo (1 Ts. 1:9) de una manera muy similar a la descripción dada aquí en Listra. Para los judíos y los gentiles temerosos de Dios, quienes ya sabían que Dios es uno, y que es el Dios viviente y verdadero, el evangelio proclamaba que este Dios había enviado a su Hijo como Mesías y Salvador; pero los paganos primero tenían que aprender lo que los judíos ya confesaban acerca de la unidad y el carácter de Dios. “Dios es uno —se les dice a los paganos de Listra—, y no se ha quedado sin testimonio. Sus obras de creación y providencia lo muestran como el Dios vivo que provee para las necesidades de hombres y mujeres; por lo tanto, abandonen esos dioses que no son sino vanas criaturas de la imaginación, y vuélvanse al Dios verdadero.” Sólo entonces se les podía enseñar, como a los conversos de Tesalónica, “a esperar a su Hijo del cielo, el Hijo a quien había levantado de los muertos: Jesús, nuestro libertador de la ira venidera” (1 Ts. 1:10).⁴¹

El hecho de que Dios en días anteriores haya permitido que las naciones “siguieran sus propios caminos” tiene su paralelo en la afirmación de 17:30 de que “pasó por alto” los tiempos de ignorancia que precedieron a la revelación completa de su voluntad. Con todo, la ignorancia no debería haber sido tan grande como realmente lo era, porque el

³⁸ Aunque Cornelio y su casa eran gentiles cuando Pedro los visitó en Cesarea, no eran paganos a ciegas sino adoradores del Dios de Israel, familiarizados con las Escrituras veterotestamentarias y también, está implícito, con el bosquejo general de la historia de Jesús.

³⁹ Ver pp. 391–402 más adelante.

LXX Septuaginta (versión griega precristiana del AT)

⁴⁰ M. Dibelius, “Paul on the Areopagus”, *Studies in the Acts of the Apostles*, trad. ing., Londres, 1956, p. 71, n. 23. M. Lackmann, *Vom Geheimnis der Schöpfung*, Stuttgart, 1952 provee una revisión exegética de los discursos de Listra y Atenas, y el de Ro. 1:18–23; ver también B. Gärtner, “Paulus und Barnabas in Lystra: Zu Apg 14, 8–15”, *SEA* 27, 1962, pp. 83–88.

⁴¹ El punto en el cual se podría efectuar una transición del argumento general de la revelación natural a la predicación distintivamente cristiana puede verse en 17:30s.

ordenamiento que hizo Dios de las estaciones a fin de proveer alimento para todos debería haber hecho que la gente lo tomara en cuenta y reconociera su derecho a ser adorado. En Romanos 1:19–20 Pablo insiste de modo similar en que, si la humanidad hubiera prestado atención a las obras de Dios en la creación, podría haber encontrado incluso en ellas señales de su “eterno poder y divinidad”. Hay, ciertamente, una diferencia en el énfasis entre lo que escribe sobre este tema a los cristianos de Roma y lo que les dice a los auditorios paganos de Listra y Atenas; en estos discursos lo central es que, hasta que llegó a los gentiles la revelación completa de Dios, pasó por alto sus errores, que surgían de la ignorancia en cuanto a su voluntad, mientras que en la carta a los Romanos, Dios abandona al mundo pagano a sus propios arbitrios como castigo por su rechazo hasta del limitado grado de luz que tenían a su disposición. Pero este “pasar por alto” sus errores no indicaba indiferencia, sino paciencia.

La providencia de Dios al darles a los seres humanos la lluvia y la cosecha es un tema veterotestamentario (cf. Gn. 8:22), y la conjunción de “alimentos y regocijo” (cf. Hch. 2:46) es una característica del lenguaje veterotestamentario (cf. Sal. 4:7; Is. 25:6; Ec. 9:7).

18 Así hablaron Pablo y Bernabé, y lograron —aunque no sin dificultad— disuadir a los de Listra de rendir honores divinos a seres humanos con sentimientos como los de ellos mismos.⁴²

D. PERSEGUIDOS EN LISTRA, LOS MISIONEROS PROSIGUEN A DERBE Y LUEGO VUELVEN SOBRE SUS PASOS (14:19–23)

19 Luego⁴³ vinieron judíos de Antioquía e Iconio y convencieron a la multitud que aceptara su modo de pensar. Atacaron a Pablo con piedras y lo arrastraron fuera de la ciudad, suponiendo que estaba muerto.

20 Pero cuando los discípulos⁴⁴ se habían reunido a su alrededor, se incorporó⁴⁵ y entró en la ciudad. Al día siguiente partió para Derbe con Bernabé.

21 Cuando hubieron predicado el evangelio en esa ciudad y hecho muchos discípulos, volvieron a Listra, Iconio y Antioquía.

⁴² M. Dibelius, quien considera que el discurso de los vv. 15–17 constituye una inserción editorial de una narración independiente y dramática, piensa que originalmente la narración debe haber terminado de un modo menos “insípido” (“Paul on the Areopagus”, p. 72 con n. 24; “The Acts of the Apostles in the Setting of the History of Early Christian Literature”, *Studies*, p. 198, n. 11).

⁴³ El Texto Occidental expande este versículo: “Y en tanto que pasaban algún tiempo allí y enseñaban, ciertos judíos vinieron de Iconio y Antioquía, y mientras ellos [los misioneros] hablaban con osadía, éstos persuadieron a la multitud a que se alborotaran contra ellos, diciendo: ‘Nada de lo que dicen es verdad; son todas mentiras’. Así que, habiendo exaltado a la multitud y habiendo apedreado a Pablo, lo arrastraron fuera de la ciudad ...”

⁴⁴ P⁴⁵ D E dicen “sus discípulos”.

⁴⁵ El testimonio occidental lat^h y el testimonio alejandrino cop^{sa} añaden “a la tarde”, lo cual está implícito también en la paráfrasis de Efrén el sirio.

22 *Fortalecieron las almas de los discípulos, alentándolos a permanecer firmes en su fe. “Por medio de muchas tribulaciones —dijeron—, debemos entrar en el reino de Dios.”*⁴⁶

23 *Luego les nombraron ancianos en cada iglesia, y con oración y ayuno los encomendaron al Señor en quien habían creído.*

19 Lucas no dice si había una comunidad judía y una sinagoga en Listra. Probablemente así era, sin embargo, y esto explicaría más fácilmente cómo los judíos de Antioquía de Pisidia e Iconio incitaron a los de Listra en contra de Pablo y Bernabé. Esto no hubiera sido tan fácil si aquellos judíos habrían sido completamente extraños, carentes de algún punto de contacto con la población de Listra, pero podían lograr su propósito de modo más conveniente a través de la comunidad judía de Listra. Aunque más de ciento sesenta kilómetros separaban a Listra de Antioquía de Pisidia, la relación entre los dos lugares se evidencia por una estatua de la Concordia que los ciudadanos de Listra erigieron en Antioquía de Pisidia.⁴⁷

Los de Listra, además, probablemente se ofendieron por la negativa de los misioneros a aceptar los honores divinos que querían rendirles: los habían hecho quedar mal y estaban resentidos. Pablo, tan recientemente aclamado como mensajero de los inmortales, fue el blanco principal del violento asalto que siguió. Cuando, algunos años más tarde, recuerda las penurias que había soportado por causa del evangelio, señala que fue “una vez apedreado” (2 Co. 11:25), refiriéndose, necesariamente, a esta ocasión. Y cuando, escribiendo a los cristianos de las ciudades que figuran en esta narración, Pablo dice “ostento en mi cuerpo las marcas de Jesús” (Gá. 6:17), aquellas marcas o *stigmata* ciertamente incluían las cicatrices indelebles que le dejaron las piedras en Listra. ¡Hay una triste ironía en la rápida inversión de la actitud local hacia los dos visitantes!⁴⁸

20 La descripción que hace Lucas de Pablo levantándose de pronto y volviendo a la ciudad después de haber sido sacado y dejado por muerto a la vera del camino tiene en sí sabor a milagro. La afirmación adicional en el Texto Occidental de que volvió a entrar en Listra a la tarde muy probablemente sea verdadera.

Derbe, hacia donde salió con Bernabé al día siguiente, estaba a unos ciento diez kilómetros al sudeste de Listra, sobre la frontera oriental de la provincia de Galacia, “muy cerca de Capadocia”, dice Estrabón.⁴⁹ Su sitio ha sido identificado en el (o cerca del) montículo llamado Kerti Hüyük, alrededor de veinte kilómetros al nor-nordeste de

⁴⁶ El uso de la primera persona del plural indica que esto es diálogo directo; el *οτι* que introduce las palabras citadas es, por lo tanto, una instancia del “*οτι* recitativo”.

⁴⁷ W. M. Ramsay, *The Church in the Roman Empire*, p. 50.

⁴⁸ Contrastar la rápida inversión del juicio en sentido contrario en Malta (28:4–6). Ver p. 582 con n. 14.

⁴⁹ Estrabón, *Geografía* 12.6.3.

Karaman (la antigua Laranda).⁵⁰ Se dice que su nombre fue derivado de la palabra licaónica *delbeia*, que significa “enebro”. Como Iconio, recibió como prefijo honorario el nombre del emperador, y se la conoció durante un tiempo como Claudioderbe.⁵¹

21 Habiendo predicado el evangelio y plantado una iglesia en Derbe, Pablo y Bernabé volvieron sobre sus pasos. No era parte de su plan presente ir más allá de la frontera provincial. Ramsay sugiere que “nuevos magistrados se habían hecho cargo en todas las ciudades de donde habían sido expulsados, y por lo tanto era posible volver.”⁵² Aun así, debe rendirse tributo al valor que los dos hombres demostraron al volver tan pronto a Listra, Iconio y Antioquía de Pisidia, ciudades de las cuales habían sido expulsados con vergonzosa brutalidad hacía tan poco tiempo.

22 En esas tres ciudades fortalecieron y alentaron a las jóvenes iglesias tan recientemente fundadas. Los miembros de esas iglesias necesitaban aliento: habían visto a Pablo y a Bernabé violentamente atacados y expulsados, y ellos mismos ciertamente tuvieron que sufrir cierto grado de persecución. Casi se da por sentado en todo el Nuevo Testamento que la tribulación es la suerte normal de los cristianos en esta era: los que compartirán su gloria sufren hoy por Cristo y con él. “Sin cruz no hay corona.”⁵³

Lucas, por cierto, registra sin espíritu triunfalista el progreso irresistible del evangelio. Como ha dicho C. K. Barrett: “Deja en claro que el camino que transitaban sus héroes era el camino de la cruz”.⁵⁴

23 Una manera de fortalecer a las iglesias era proveer líderes para ellas. En cada una había algunos miembros que ya habían obtenido un grado suficiente de madurez espiritual como para servir de guías a sus hermanos en la fe y proporcionarles instrucciones adicionales y el aliento que necesitaban ante las dificultades y la persecución que debían esperar en tanto mantuvieran su testimonio cristiano. Muchos estudiosos de Hechos sostienen que el nombramiento formal de los ancianos corresponde a la situación ulterior de las epístolas pastorales más que a esta época primitiva de la

⁵⁰ Ver M. Ballance, “The Site of Derbe: A New Inscription”, *AS* 7, 1957, pp. 147–151; “Derbe and Faustiniopolis”, *AS* 14, 1964, pp. 139s.; G. Ogg, “Derbe”, *NTS* 9, 1962–1963, pp. 367–370; B. Van Elderen, “Some Archaeological Observations on Paul’s First Missionary Journey”, en *Apostolic History and the Gospel*, W. W. Gasque y R. P. Martin, eds., Grand Rapids/Exeter, 1970, pp. 156–161. El capítulo sobre Derbe en W. M. Ramsay, *The Cities of St. Paul*, pp. 383–404, fue escrito cincuenta años antes de la identificación atestiguada epigráficamente acerca del asentamiento en Kerti Hüyük, o cerca de allí, pero sigue conteniendo material valioso.

⁵¹ A. D. Momigliano, *Claudius: The Emperor and his Achievement*, trad. ing., Cambridge, ²1961, p. 118, sugiere que el prefijo honorífico fue concedido c. del 41 d.C., cuando Derbe “se convirtió en el puesto fronterizo romano que se encontraba frente al reino de Commagene”.

⁵² *St. Paul the Traveller*, p. 120.

⁵³ Cf. Ro. 8:17; 2 Ti. 2:12a.

⁵⁴ C. K. Barrett, “Theologia Crucis—in Acts”, *Theologia Crucis—Signum Crucis: Festschrift für E. Dinkler*, G. Andresen y G. Klein, eds., Tubinga, 1979, p. 79.

historia apostólica. El lenguaje puede ser el de Lucas,⁵⁵ pero resulta claro por las cartas paulinas que hizo provisión para la guía espiritual de las iglesias que había fundado y que alentó a los miembros a reconocer y respetar a sus dirigentes.⁵⁶ No tenemos manera independiente de saber cuál puede haber sido la política de Bernabé en este asunto. Más de una vez se ha señalado que la política misionera más reciente hubiera indicado que resultaba peligrosamente idealista reconocer a conversos de apenas unas pocas semanas como dirigentes en esas iglesias; quizás Pablo y Bernabé eran más conscientes de la presencia y del poder del Espíritu Santo en las comunidades de creyentes.⁵⁷

Con oración y ayuno, entonces, encomendaron a las jóvenes iglesias con sus dirigentes al Señor, y continuaron su viaje.

E. RETORNO A ANTIOQUÍA EN EL ORONTES (14:24–28)

24 Entonces atravesaron Pisidia y llegaron a Panfilia.

*25 Cuando hubieron hablado la palabra en Perge, descendieron a Atalia.*⁵⁸

26 De allí zarparon hacia Antioquía, desde donde habían sido encomendados a la gracia de Dios para la obra que ahora habían completado.

27 Cuando llegaron, reunieron a la iglesia e informaron todo lo que Dios había hecho con ellos,⁵⁹ contando cómo había abierto una puerta de la fe a los gentiles.

28 Luego pasaron un tiempo considerable con los discípulos.

24–26 Saliendo de Antioquía de Pisidia, cruzaron la frontera regional de Frigia hacia Pisidia, que era el territorio más septentrional de la provincia de Galacia. Atravesando Pisidia de norte a sur, entraron en la provincia de Panfilia. Allí predicaron en Perge, donde habían estado cuando llegaron a Asia Menor desde Chipre (13:13); luego descendieron a Atalia (la Antalya moderna), el principal puerto marítimo de Panfilia, en la boca del Cataractes (el moderno Düden-su). Atalia derivaba su nombre de su fundador, Atalo II, rey de Pérgamo; él la construyó y la fortificó alrededor del 158 a.C. El general romano Pompeyo la utilizó como base de operaciones en su campaña contra los piratas en el 67 a.C. Su breve mención aquí es otra ilustración del interés de Lucas en puertos de

⁵⁵ En 20:17 Lucas designa como πρεσβυτεροι a los eclesiásticos efesios a quienes Pablo llama επισκοποι y (por implicación) ποιμενες (20:28). Ver p. 460 con n. 63.

⁵⁶ Cf. 1 Co. 16:15–18; Gá. 6:6; Fil. 1:1; 2:29 (“honren a tales personas”); 1 Ts. 5:12s.

⁵⁷ Ver R. Allen, *Missionary Methods: St. Paul's or Ours?*, Londres, 1927, pp. 107–142; G. Schneider, “Die Entwicklung kirchlicher Dienste in der Sicht der Apostelgeschichte”, *Theologisch-praktische Quartalschrift* 132, 1984, pp. 356–363; C. K. Barrett, *Church, Ministry and Sacraments in the New Testament*, Exeter, 1985, p. 52.

⁵⁸ El Texto Occidental añade “predicándoles el evangelio”.

⁵⁹ En lugar de “con ellos” el Texto Occidental tiene el semitismo “con sus almas” (cf. Sal. 66 [LXX 65]:16, τη ψυχῇ μου = “para mí”).

embarco y desembarco. Desde Atalia los dos misioneros se embarcaron hacia Siria y fueron hasta Antioquía en el Orontes, completando una gira circular llena de acontecimientos.

27–28 La iglesia de Antioquía estaba naturalmente impaciente por saber cómo les había ido: compartía la responsabilidad y la gloria de su servicio, porque con su bendición y su comunión habían sido enviados a su campaña de evangelización gentil más amplia. La gira misionera había ocupado la mayor parte de un año, si no más; y ahora Pablo y Bernabé retomaron su ministerio en Antioquía durante un tiempo. Pero su actividad en Chipre y en Asia Menor era asunto de interés no sólo en la iglesia antioquense, sino también más allá; en particular, la iglesia de Jerusalén estaba preocupada acerca de las consecuencias de un avance que tan decisivamente alteraba el equilibrio entre judíos y gentiles en toda la comunión cristiana.

HECHOS 15

5. EL CONCILIO DE JERUSALÉN (15:1–35)

El Concilio de Jerusalén¹ es un acontecimiento al que Lucas le adjudica la mayor importancia; hizo época, en su opinión, tanto como la conversión de Pablo o la predicación del evangelio a Cornelio y su familia. Según su narración, el concilio fue una reunión de los apóstoles y los ancianos de la iglesia de Jerusalén convocada para considerar, en primer lugar, los términos en los cuales los creyentes gentiles podían ser admitidos como miembros de la iglesia (con atención especial a la cuestión de si debían ser circuncidados o no) y, en segundo lugar, los medios a través de los cuales el intercambio social, y especialmente lo referido al acto de compartir la mesa, podía promoverse entre creyentes judíos y gentiles. Pablo y Bernabé, con algunos

¹ Ver (entre mucha literatura pertinente) H. Lietzmann, «Der Sinn des Aposteldekretes und seine Textwandlung», *Amicitiae Corolla ... presented to J. R. Harris*, H. G. Wood, ed., Londres, 1933, pp. 203–211; K. Lake, «The Apostolic Council of Jerusalem», *Beginnings I.5*, Londres, 1933, pp. 195–212; M. Dibelius, «The Apostolic Council» (1947), trad. ing., *Studies in the Acts of the Apostles*, Londres, 1955, pp. 93–111; B. Reicke, «Der geschichtliche Hintergrund des Apostelkonzils und der Antiocheia-Episode», *Studia Paulina in honorem J. de Zwaan*, J. N. Sevenster y W. C. van Unnik, eds., Haarlem, 1953, pp. 172–187; E. Haenchen, «Quellenanalyse und Kompositionsanalyse in Act 15», *Judentum, Urchristentum, Kirche: Festschrift für J. Jeremias*, W. Eltester, ed., Berlín, ²1964, pp. 153–164; M. Simon, «The Apostolic Decree and its Setting in the Ancient Church», *BJRL* 52, 1969–1970, pp. 437–460; G. Zuntz, «An Analysis of the Report about the ‘Apostolic Council’», *Opuscula Selecta*, Manchester, 1972, pp. 216–249; T. Holtz, «Die Bedeutung des Apostelkonzils für Paulus», *NovT* 16, 1974, pp. 110–148; D. R. Catchpole, «Paul, James and the Apostolic Decree», *NTS* 23, 1976–1977, pp. 428–444; E. Bammel, «Der Text von Apostelgeschichte 15», *Les Actes des Apôtres* = BETL 48, J. Kremer, ed., Gembloux/Louvain, 1979, pp. 439–446; A. Strobel, «Das Aposteldekret als Folge des antiochenischen Streites», *Kontinuität und Einheit: Festschrift für F. Mussner*, P. -G. Müller y W. Stenger, eds., Freiburg, 1981, pp. 81–104; C. K. Barrett, «Apostles in Council and in Conflict», *Freedom and Obligation*, Londres, 1985, pp. 91–108.

representantes de la iglesia de Antioquía en el Orontes, estuvieron presentes en la reunión, donde se les dio la oportunidad de relatar sus recientes experiencias en Chipre y Asia Menor, pero no tomaron parte alguna en la decisión; esa era responsabilidad de los dirigentes de Jerusalén.

El relato de Lucas es directo: las dificultades surgen cuando se hace el intento de relacionarlo con el relato de Pablo en Gálatas 2:1–10 acerca de una conferencia que él y Bernabé mantuvieron en Jerusalén con las tres “columnas” o jefes de la iglesia madre: Jacobo, Pedro y Juan. La gran mayoría sostiene que Lucas y Pablo se refieren a la misma ocasión; más aún, un erudito declara que la identidad de la visita de Pablo y Bernabé a Jerusalén en Gálatas 2:1–10 y Hechos 15:2–30 es “uno de los resultados seguros de la crítica aplicada a Hechos”.² Pero en la crítica bíblica ningún resultado está tan “seguro” que alguien no pueda encontrarle un cuestionamiento, y hay buenas razones para cuestionar la identidad de estas dos visitas.³ La discusión mencionada por Pablo en Gálatas 2:1–10 se centró en la delimitación de esferas de la actividad misionera (se acordó que Pablo y Bernabé debían continuar con su trabajo de evangelización de los gentiles, mientras que los dirigentes de Jerusalén debían concentrarse en su testimonio entre los judíos); la circuncisión sólo recibe una mención marginal (en términos que no significan que haya sido discutida para nada, necesariamente, en la conferencia),⁴ y nada se dice acerca de la posibilidad de facilitar la comunión alrededor de la mesa entre cristianos judíos y gentiles. Más aún, se dice expresamente que la conferencia de Gálatas 2:1–10 fue privada;⁵ la reunión de Hechos 15 se llevó a cabo públicamente, en presencia de la iglesia de Jerusalén.⁶ Se podría alegar que la entrevista privada de Gálatas 2:1–10 tuvo lugar durante la visita que también fue ocasión de la reunión pública;⁷ si fue así, es difícil entender por qué Pablo no les dijo nada a los cristianos de Gálatas acerca de las

² G. Strecker, «Die sogenannte zweite Jerusalemreise des Paulus (Act 11, 27–30)», *ZNW* 53, 1962, pp. 67–77 (p. 73).

³ Ver F. F. Bruce, *The Epistle to the Galatians*, NIGTC, Grand Rapids/Exeter, 1982, pp. 19–32, 43–56, 105–134, para la opinión de que la conferencia de Jerusalén en Gá. 2:1–10, la controversia antioqueña de Gá. 2:11–14, y aun la preparación misma de la carta a los Gálatas (a las iglesias cuya fundación se registra en Hch. 13:48–14:23) fueron anteriores al concilio de Hch. 15.

⁴ Gá. 2:3–5 probablemente deba ser tomado como una digresión, y los vv. 4s. como un paréntesis dentro de dicha digresión, con referencia a una ocasión ligeramente posterior a la conferencia de Pablo y Bernabé con las «columnas» de Jerusalén; el tema de la circuncisión, quiere decir Pablo, no fue introducido en esa conferencia, sino más adelante, cuando falsos hermanos se infiltraron en nuestra comunidad. Cf. T. W. Manson, *Studies in the Gospels and Epistles*, Manchester, 1962, pp. 175s.; B. Orchard, «A New Solution of the Galatian Problem», *BJRL* 28, 1944, pp. 154–174; «The Ellipsis between Galatians 2, 3 and 2, 4», *Bib.* 54, 1973, pp. 469–481.

⁵ Gá. 2:2: κατ’ ἰδίαν.

⁶ Hch. 15:12 (πάν το πλῆθος), 22 (συν ὅλη τῇ ἐκκλησίᾳ).

⁷ Para esta opinión cf. J. B. Lightfoot, *St. Paul’s Epistle to the Galatians*, Londres, 1865, pp. 125s.; H. N. Ridderbos, *The Epistles of Paul to the Churches of Galatia*, NICNT, Grand Rapids, 1953, pp. 78–82. Pero «no tenemos ninguna razón para suponer que la Iglesia había alcanzado, para esta fecha, ese estado de democracia en el cual la reunión pública registra su asentimiento ante una decisión alcanzada con anterioridad por sus miembros dirigentes» (W. L. Knox, *The Acts of the Apostles*, Cambridge, 1948, p. 42).

decisiones tomadas en la reunión pública, ya que eran pertinentes para la controversia gálata. Otra sugerencia es que en Hechos 15 Lucas combina en una narración dos reuniones originalmente separadas: una (registrada también en Gá. 2:1–10) en la que estuvieron presentes Pablo y Bernabé, y la otra (que produjo las decisiones de Hch. 15:28s.) en la que no estuvieron presentes Pablo y Bernabé.⁸ Es más simple llegar a la conclusión de que la ocasión mencionada por Pablo y la descrita por Lucas no eran una y la misma.

Por otro lado, parte de la narración autobiográfica de Pablo en Gálatas probablemente provea el trasfondo de Hechos 15. En Gálatas 2:11–14 Pablo dice que (presumiblemente un tiempo después de la conferencia de Gá. 2:1–10)⁹ Pedro visitó Antioquía y (de acuerdo con sus convicciones y su práctica en general) compartió libremente sus comidas con los cristianos gentiles allí. Pero vinieron algunas personas¹⁰ de Jerusalén —“de parte de Jacobo”, dice Pablo— y persuadieron a Pedro a que se apartara de la comunión con los gentiles en las comidas. Lo que le dijeron a Pedro sólo podemos conjeturarlo: probablemente le dijeron que las noticias acerca de su fraternidad libre y fácil con los gentiles estaban llegando a Jerusalén y causando problemas, y quizá daño, a los jefes de la iglesia.¹¹ Pedro lo tomó tan en serio que resolvió apartarse (temporariamente, al menos) de las comidas en común con los cristianos gentiles, y otros judíos cristianos de Antioquía, incluyendo “aun a Bernabé”, siguieron su ejemplo. Pedro y Bernabé pueden haber alegado que su acción fue adoptada por consideración hacia los hermanos más débiles, pero Pablo la vio como una amenaza a la libertad del evangelio para los gentiles, y reconvino públicamente a Pedro. La acción de Pedro, dijo, equivalía a forzar a los gentiles a que adoptasen el modo de vida judío.

Pedro, sin duda, estaba afligido por el problema que había causado su acción en

⁸ Para esta sugerencia cf. H. Lietzmann, «Der Sinn des Aposteldekretes ...»; H. W. Beyer, *Die Apostelgeschichte*, KEK 3, Gotinga, 1951, pp. 91–97; O. Cullmann, *Peter: Disciple-Apostle-Martyr*, trad. ing., Londres, 1953; p. 49; T. W. Manson, *Studies in the Gospels and Epistles*, p. 186; M. Dibelius, *Studies in the Acts of the Apostles*, pp. 98s., 106s.; F. Hahn, *Mission in the New Testament*, trad. ing., SBT 47, Londres, 1963, pp. 77–86. La fuerza lógica de esta sugerencia se ve debilitada si de hecho las visitas a Jerusalén mencionadas en Gá. 2:1–10 y Hch. 15 fueron completamente distintas.

⁹ Se han presentado otros puntos de vista acerca de la secuencia cronológica. Algunos han fechado la controversia de Gá. 2:11–14 antes de la conferencia de Gá. 2:1–10; ver, p. ej., T. Zahn, *Der Brief des Paulus an die Galater*, Leipzig, ³1922, p. 110; H. M. Feret, *Pierre et Paul à Antioche et à Jérusalem*, París, 1955; J. Munck, *Paul and the Salvation of Mankind*, trad. ing., Londres, 1959, pp. 100–103; W. L. Knox (*The Acts of the Apostles*, p. 49) supone que la controversia de Antioquía precedió a la primera expedición misionera de Pablo y Bernabé; y que fue, de hecho, la controversia misma lo que decidió a la iglesia antioqueña «a lanzar una vigorosa misión gentil».

¹⁰ Para el plural τινες (Gá. 2:12), *P*⁴⁶ y algunos manuscritos latinos tienen el singular τινα («cierta persona»), mientras que *P*⁴⁶ y varios unciales tienen el singular ηλθεν («vino») para el plural ηλθον en la segunda mitad del versículo. Si se prefiere el singular, la persona en cuestión puede haber sido simplemente portavoz de un grupo.

¹¹ Ver T. W. Manson, *Studies in the Gospels and Epistles*, p. 181; B. Reicke, «Der geschichtliche Hintergrund ... der Antiocheia-Episode»; R. Jewett, «The Agitators and the Galatian Congregation», *NTS* 17, 1970–1971, pp. 198–212.

Antioquía. Ya que ésta se generó por un mensaje de parte de Jacobo, el problema debía aclararse con Jacobo. De acuerdo con esto, se celebró una reunión de los dirigentes de Jerusalén bajo la presidencia de Jacobo. Esta reunión rechazó la exigencia (expresada por algunos miembros de la iglesia de Jerusalén) de que los gentiles conversos se sometieran a la circuncisión y a otros requisitos de la ley mosaica, y luego pasó a considerar los términos en que podía llegar a ser aceptable la comunión entre cristianos judíos y gentiles en la mesa. Cuando se alcanzó lo que parecía ser una decisión satisfactoria, Pedro, el conciliador entre los apóstoles,¹² debe haber quedado bien satisfecho. La decisión, que tenía que ver mayormente con el pedido a los creyentes gentiles de que evitaran ciertas clases de comida, prometía impedir la repetición de la reciente dificultad en Antioquía,¹³ y Pedro probablemente la recomendó a otras iglesias en el curso de sus viajes misioneros más extensos.¹⁴

En cuanto a Pablo, tomó un camino diferente. Donde se trataba de la religión verdadera y de la ética cristiana básica, era tan intransigente como cualquiera en ordenar a sus convertidos que evitaran la idolatría y la fornicación.¹⁵ Pero en cuestiones (como la de la comida) religiosa y éticamente neutrales, se negaba a ser categórico. Ninguna comida, sostenía, era “común o inmunda” *per se*, ni siquiera si la ley de Moisés la prohibía, o provenía de un animal sacrificado a una divinidad pagana. Los que importaban eran los seres humanos, no la comida; si un cristiano estaba considerando si debía comer o no esta o aquella clase de alimento, la decisión tenía que depender del efecto que el comer produciría sobre la conciencia de un hermano cristiano.¹⁶ Cuando se le pedía a Pablo una regla acerca de si comer carne de animales “sacrificados a los ídolos” (cf. 1 Co. 8:1–11:1), lo último que se le habría ocurrido sería citar una decisión de la iglesia de Jerusalén como obligatoria para los cristianos gentiles. Cuando se ve enfrentado con cuestiones como estas, razona a partir del orden de la creación y de las consecuencias éticas de un evangelio libre de la ley.

A. LOS JUDAIZANTES VISITAN ANTIOQUÍA (15:1–2)

1 Algunas personas¹⁷ descendieron de Judea y comenzaron a instruir a los hermanos: “A menos que ustedes se circunciden¹⁸ de acuerdo con la costumbre de Moisés —dijeron—, no pueden ser salvos”.

¹² Cf. J. D. G. Dunn, *Unity and Diversity in the New Testament*, Londres, 1977, p. 385.

¹³ Ver A. Strobel, «Das Aposteldekret als Folge des antiochenischen Streites».

¹⁴ Ver H. Lietzmann, *The Beginnings of the Christian Church*, trad. ing., Londres, 1949, p. 151; C. K. Barrett, «Things Sacrificed to Idols», *NTS* 22, 1964–1965, p. 150.

¹⁵ P. ej., 1 Co. 6:12–20; 10:7s., 14–22.

¹⁶ Cf. Ro. 14:14–23.

¹⁷ El Texto Occidental añade «del partido de los fariseos, que eran creyentes» (cf. v. 5).

¹⁸ El Texto Occidental inserta «y anden».

2 *El resultado fue una división, y Pablo y Bernabé sostuvieron un debate considerable con ellos.¹⁹ Luego Pablo y Bernabé fueron designados²⁰ para acudir a los apóstoles y ancianos de Jerusalén acerca de esta cuestión.*

1 Las personas que llegaron de Judea pueden haber sido las que, según la narración de Pablo, llegaron a Antioquía “de parte de Jacobo” (Gá. 2:12). Sea que fueran ellas o no, se excedieron en los términos de su comisión, de acuerdo con la carta apostólica del v. 24. Otra posibilidad es que fueran “los falsos hermanos introducidos a escondidas” de Gálatas 2:4, si (como parece probable) Antioquía era el lugar donde estos últimos trataron de “espiar” la libertad que Pablo y los cristianos gentiles disfrutaban en sus momentos de comunión.²¹

El rápido progreso de la evangelización de los gentiles en Antioquía y más allá representaba un problema serio para los creyentes judíos más conservadores. Los apóstoles habían aceptado la acción de Pedro en casa de Cornelio porque la apoyaban señales muy evidentes de aprobación divina; pero ahora se enfrentaban a una situación nueva. Pronto habría más cristianos gentiles que cristianos judíos en el mundo. Muchos judíos cristianos, sin duda, temían que el ingreso de tantos convertidos del paganismo traería aparejado un debilitamiento de las normas morales de la iglesia, y las indicaciones en las cartas de Pablo muestran que sus temores no eran infundados. ¿Cómo debía controlarse esta nueva situación?

Algunos miembros de la iglesia de Jerusalén tenían una respuesta simple. Ya que tantos judíos se habían negado a reconocer a Jesús como el Mesías, aceptaban la necesidad de admitir gentiles en la comunidad mesiánica a fin de completar el número. Pero dichos gentiles debían ser admitidos en condiciones similares a las exigidas a los prosélitos del judaísmo: debían ser circuncidados y asumir la obligación de guardar la ley mosaica.

Pero parece claro que no se había insistido en estas condiciones. Cornelio y su casa no parecen haber sido urgidos a cumplir con la circuncisión; y por cierto que los gentiles convertidos en las ciudades del sur de Galacia recientemente evangelizadas, como los de la misma Antioquía, habían sido recibidos en la comunión de la iglesia sin ser circuncidados. Evidentemente había algunos judíos en ese tiempo que pensaban que el rito externo de la circuncisión podía omitirse, si se comprendía su significado espiritual;

¹⁹ El Texto Occidental añade: «porque Pablo insistió en que deberían quedarse tal como estaban cuando creyeron [cf. 1 Co. 7:20, 24]. Los que habían venido de Jerusalén ordenaron a Pablo y Bernabé y a algunos otros que fueran a los apóstoles y ancianos de Jerusalén para que ellos los juzgaran respecto a esta cuestión» (redacción tomada quizás en parte de 25:9, pero que implica aquí que los judaizantes estaban investidos con la autoridad de la iglesia de Jerusalén, y que Pablo y Bernabé les estaban subordinados).

²⁰ Lit., «ellos designaron (εταξαν) a Pablo y a Bernabé ...»; el sujeto del verbo no está expreso, pero la implicación es que «ellos» se refiere a la iglesia de Antioquía o sus dirigentes.

²¹ J. Weiss los identifica con los «falsos hermanos»; *Earliest Christianity*, trad. ing., I, Nueva York, 1959, pp. 263–267; H. Lietzmann, *An die Galater*, HNT 10, Tubinga, ²1923, p. 11; H. Schlier, *Der Brief an die Galater*, KEK 7, Gotinga, ⁵1971, p. 39; A. Oepke, *Der Brief des Paulus an die Galater*, THKNT 9, Berlín, ²1957, p. 47; F. Hahn, *Mission in the New Testament*, p. 78.

pero estos formaban una minoría insignificante.²² La gran mayoría, incluyendo a un judío helenizado como Filón de Alejandría,²³ insistía en que la circuncisión era indispensable para todos los varones en la comunidad de Israel, sea que entraran a ella por nacimiento o por proselitismo. Esta era probablemente la actitud de los miembros comunes de la iglesia de Jerusalén, los que eran “celosos por la ley”, como se los llama en una ocasión posterior (21:20). Para muchos de ellos la iglesia era el remanente justo del judaísmo, que comprendía la esperanza ancestral que todo Israel debería haber aceptado, como preparación para el inminente día del Señor: admitir cualquier aflojamiento en los términos del pacto con Abraham, sellado en la carne por la circuncisión, sería perder todo derecho a la justificación del remanente, todo título a la salvación en el día postrero. Ya que Pablo y Bernabé no se ocupaban de que los miembros gentiles de la iglesia de Antioquía y de sus iglesias hijas prestaran atención a los requisitos de la ley, no faltaron en la iglesia de Jerusalén quienes estuvieron listos para reparar esta omisión y se dirigieron a Antioquía, la sede del cristianismo gentil, a fin de repararla allí.

2 No fue suficiente ocuparse de provocar disensiones y plantear interrogantes en Antioquía: todo el asunto tuvo que ser tratado y resuelto en el más alto nivel. De otro modo, había grave peligro de una división total entre las iglesias de Jerusalén y Judea, por un lado, y la iglesia de Antioquía y sus iglesias hijas, por el otro. La iglesia de Antioquía, por lo tanto, envió a Pablo, a Bernabé y a varios miembros responsables a discutir la cuestión con los jefes de la iglesia de Jerusalén.²⁴

B. PABLO Y BERNABÉ SUBEN A JERUSALÉN (15:3–5)

- 3 *Siendo enviados por la iglesia, entonces, atravesaron Fenicia y Samaría, relatando la conversión de los gentiles, y proporcionaron gran gozo a todos los hermanos.*
- 4 *Cuando llegaron a Jerusalén, la iglesia les dio la bienvenida, y también los apóstoles y los ancianos, e informaron todo lo que Dios había hecho con ellos.*²⁵

²² De acuerdo con Josefo (*Ant.* 20.38–46), Ananías, el instructor judío de Izates, rey de Adiabena (c. 40 d.C.), le aconsejó que adorara a Dios de acuerdo con la religión judía sin circuncidarse; pero un visitante judío más estricto, Eleazar, lo persuadió a que se circuncidase, ya que de otro modo Dios no se agrada de él. En los debates con la escuela de Shammai, algunos hillelitas sostuvieron que, para que los gentiles se hicieran prosélitos del judaísmo, era suficiente el bautismo de iniciación sin la circuncisión (TB *Yebamot* 46a, baraita); pero es más probable que ésta haya sido una proposición para el debate más que una cuestión de práctica.

²³ Filón (*Migración de Abraham* 89–94) se opone a aquellos judíos que descuidan la observación literal de las leyes ceremoniales sobre la base de que es suficiente aprender y practicar las lecciones espirituales que enseñan esas leyes; «tempoco, porque la circuncisión signifique cortar y eliminar el placer y todas las pasiones y la destrucción de la gloria impía ... aboliremos la ley de la circuncisión.»

²⁴ Lucas no dice si, efectivamente, tuvieron la oportunidad de discutir la cuestión con los líderes de Jerusalén. En cuanto al propio relato de Pablo, la discusión que él y Bernabé tuvieron con tres de aquellos líderes (dos apóstoles y un anciano, según la nomenclatura de Lucas) tuvo que ver con otra cuestión (Gá. 2:6–9).

²⁵ Cf. 14:27.

5 Pero algunos miembros del partido de los fariseos, que eran creyentes, se levantaron y dijeron:²⁶ “Ellos²⁷ deben ser circuncidados, y se les debe requerir que guarden la ley de Moisés.”

3 Pablo, Bernabé y sus compañeros tenían que pasar por Fenicia y Samaria de paso hacia el sur para Jerusalén.²⁸ Aprovecharon la oportunidad para visitar a los grupos cristianos en dichas regiones y contarles acerca del éxito de la misión gentil. Debido a que las iglesias de Samaria y Fenicia eran ellas mismas fruto de la misión helenística que siguió a la muerte de Esteban (8:5–25; 11:19), era natural que se gozaran con las noticias, sin que les molestaran los recelos que sentían muchos de los creyentes en Jerusalén.

4 Incluso en Jerusalén, los dirigentes y los otros miembros de la iglesia escucharon con gran interés el relato de Pablo y Bernabé acerca de “todo lo que Dios había hecho con ellos”, pero este interés de ningún modo significaba una satisfacción plena.

5 En especial aquellos miembros de la iglesia de Jerusalén asociados con el partido farisaico expresaron su insatisfacción. Los fariseos, como creyentes en la doctrina de la resurrección, podían hacerse cristianos sin desistir de sus creencias distintivas: a lo que ya creían podían añadirle la creencia de que Jesús había sido levantado de los muertos y que, de este modo, por lo tanto, fue proclamado divinamente Señor y Mesías. Pero si su cristianismo no pasaba de esto, seguían siendo legalistas en el fondo, a diferencia de Pablo, su ilustre compañero fariseo, cuya experiencia en el camino a Damasco reorientó su perspectiva total: no sólo Jesús se le había revelado como el Señor resucitado, sino que fue llamado a predicar en su nombre un evangelio libre de la ley. Los fariseos creyentes de la iglesia de Jerusalén fueron, naturalmente, los primeros en insistir en que a los convertidos gentiles se les debía enseñar a someterse a la circuncisión y a cumplir la obligación general de guardar la ley mosaica que la circuncisión llevaba aparejada.²⁹

Las repeticiones en la tradición textual de los vv. 1–5 sugieren que Lucas los compuso, conformando una transición editorial entre el registro de la misión anatólica y el del concilio apostólico.

C. SE REÚNE EL CONCILIO (15:6)

²⁶ El Texto Occidental no repite la referencia a los fariseos creyentes, que ya introdujo en el v. 1, sino que reformula así el comienzo del v. 5: «Pero aquellos que les ordenaron que se presentaran ante los ancianos se levantaron y dijeron.»

²⁷ Gr. αὐτοὺς, es decir, los gentiles conversos. El antecedente de αὐτοὺς no se expresa, excepto en el agregado bizantino al final del v. 4: «y que había abierto una puerta de la fe a los gentiles» (tomado de 14:27).

²⁸ M. Hengel (*Between Jesus and Paul*, trad. ing., Londres, 1983, p. 123) señala que este texto refuta una interpretación incorrecta corriente de Lc. 17:11, de acuerdo con la cual Lucas ignoraba la geografía de Palestina, al demostrar que sabía que Samaria estaba inmediatamente al norte de Judea y que era posible desplazarse directamente entre Samaria y Fenicia.

²⁹ Cf. Gá. 5:3.

6 *Así que los apóstoles y ancianos se reunieron para ver acerca de esta cuestión.*³⁰

6 No se sabe cuántos de los apóstoles residían todavía en Jerusalén; es probable que se haya reunido a los que estaban accesibles para esta consulta. Pedro, probablemente, volvió de su ministerio entre los judíos de la dispersión a fin de estar presente.³¹ Aunque otros miembros de la iglesia estuvieron en la reunión,³² la deliberación y la decisión descansaban sobre los dirigentes responsables. Evidentemente no tenían dudas acerca de su competencia para legislar sobre los asuntos que afectaban a la misión gentil, así como sobre los que eran de su responsabilidad personal.

D. EL DISCURSO DE PEDRO (15:7–11)

7 *Después de un largo debate, Pedro se levantó³³ y se dirigió a ellos.³⁴ «Hermanos —dijo—, ustedes saben que hace mucho tiempo³⁵ Dios nos eligió³⁶ para que de mi boca los gentiles escucharan el mensaje del evangelio y llegaran a la fe.*

8 *Dios, que conoce el corazón, dio testimonio a su favor dándoles³⁷ el Espíritu Santo tal como a nosotros:*

9 *no hizo diferencia alguna entre nosotros y ellos, sino que purificó³⁷ sus corazones por la fe.*

10 *Ahora pues, ¿por qué ponen a prueba la paciencia de Dios (con la propuesta) de*

³⁰ Una traducción literal del gr. ἰδεῖν περὶ τοῦ λόγου τούτου. Ver J. L. North, «Is IDEIN PERI (Acts 15.6 cf. 18.15) a Latinism?», *NTS* 29, 1983, pp. 264s.; North sugiere que se trata de una acuñación basada en la analogía del latín *uidere de* (encuentra dos ejemplos más de la frase griega: Epitecto, *Disertaciones* 1.17.10; 4.8.24).

³¹ Cf. O. Cullmann, *Peter: Disciple-Apostle-Martyr*, trad. ing., p. 50.

³² Cf. vv. 12 («toda la congregación»), 22 («toda la iglesia»).

³³ Después de «se levantó» el Texto Occidental añade «en Espíritu», con la implicación de que hablaba por inspiración.

³⁴ En lugar de «ellos» *P*⁴⁵ dice «los apóstoles».

³⁵ Gr. ἀφ' ἡμερῶν ἀρχαίων, «en los primeros días» (es decir, de la historia de la iglesia).

³⁶ Gr. ἐν ὑμῖν ἐξελέξατο, frase idiomática semítica para «los eligió». Cf. Neh. 9:7 (LXX 2 Esdras 19:7), ἐξελέξω ἐν Ἀβραάμ, «tú elegiste a Abraham»; también 1 S. (LXX 1 Reinos) 16:9s.; 1 R. (LXX 3 Reinos) 8:16, 44; 1 Cr. 28:4s. Ver G. Zuntz, *Opuscula Selecta*, pp. 250s. Dios eligió a los apóstoles para que por medio de uno de ellos (Pedro, como su representante) los gentiles oyesen el evangelio.

³⁷ Gr. δοὺς ... καθαρῖσας. Ambos participios son ejemplos del participio aoristo «simultáneo» o «coincidente» («dando ... limpiando»): Dios dio testimonio de lo genuino de la fe de estas personas dándoles el Espíritu y purificando así sus corazones en un mismo momento regenerador.

³⁷ Gr. δοὺς ... καθαρῖσας. Ambos participios son ejemplos del participio aoristo «simultáneo» o «coincidente» («dando ... limpiando»): Dios dio testimonio de lo genuino de la fe de estas personas dándoles el Espíritu y purificando así sus corazones en un mismo momento regenerador.

colocar sobre los cuellos de aquellos discípulos un yugo que ni nosotros ni nuestros antepasados hemos podido sobrellevar?

11 No; es por la fe en el Señor Jesús que nosotros somos salvos,³⁸ tal como lo son ellos.³⁹

7–9 Pedro, como líder de los apóstoles, habló sin ambigüedad en defensa de la libertad del evangelio. Había mantenido esta posición con propósito firme desde su visita a Cornelio en Cesarea; no tenía el propósito de arriesgar esta posición cuando se apartó tácticamente de la comunión en la mesa con los gentiles de Antioquía. «La figura de un san Pedro judaizante es un invento de los críticos de Tubinga, sin ninguna base histórica.»⁴⁰

Ahora recuerda a los presentes que el principio fundamental que estaban discutiendo había sido establecido cuando, varios años antes, Dios lo había guiado a la casa de Cornelio y los gentiles habían oído el evangelio de sus labios. En esa ocasión, Dios ofreció una señal evidente de su aceptación de los gentiles, porque el Espíritu Santo cayó sobre ellos mientras escuchaban a Pedro, tal como había descendido sobre Pedro y los demás apóstoles en el primer Pentecostés cristiano. Cornelio y su familia ni siquiera habían hecho una confesión oral de su fe cuando el Espíritu Santo se apoderó de ellos, pero Dios, quien lee el corazón humano, vio la fe que había en ellos. Y si Dios aceptó a aquellos gentiles y limpió su corazón y su conciencia cuando les impartió su Espíritu tan pronto como creyeron el evangelio,⁴¹ ¿por qué se les impondrían ahora más condiciones, condiciones que Dios mismo, claramente, no les exigía?

10–11 Además, el yugo que algunos se proponían colocar ahora sobre los cuellos de los cristianos gentiles era un yugo que ellos mismos, y sus antepasados, habían encontrado demasiado pesado. El término «yugo» resulta particularmente apropiado en este contexto; se decía que el prosélito, al comprometerse a guardar la ley de Moisés, «aceptaba el yugo del reino de los cielos».⁴²

³⁸ Gr. πιστευομεν σωθηναι, que podría significar (1) «creemos que seremos salvados» (para el infinitivo aoristo en este sentido futuro cf. 2:30; 3:18), (2) «creemos que hemos sido salvados», o (3) «creemos a fin de ser salvados» (infinitivo epexegetico), es decir, somos salvados por la fe (lo cual parece lo más probable aquí).

³⁹ Gr. καθ' ὃν τροπον κακεινοι. Aquí los cristianos gentiles constituyen la norma de comparación, como lo son los cristianos judíos al final del v. 8, καθως και ημιν (cf. 10:47, ως και ημεις).

⁴⁰ K. Lake, *The Earlier Epistles of St. Paul*, Londres, 1911, p. 116.

⁴¹ Para la asociación de la limpieza interior con la idea de impartir el Espíritu cf. la lectura variante al final de Lc. 11:2: «que tu Santo Espíritu venga sobre nosotros y nos limpie» (162 700 Marción Greg.-Nyss. Max. Conf.), la que puede haber sido el reemplazo de Marción por «venga tu reino» (aunque B. H. Streeter, *The Four Gospels*, Londres, 1924, p. 277, consideraba altamente probable que esto fuera lo que escribió Lucas).

⁴² Esta expresión vino a denotar el recitado de la *Shema*, la confesión judía de fe: «Oye, oh Israel ... » (Dt. 6:4s.). Aparece con este sentido en la Misná, *Berakot* 2.2, junto con la expresión «tomar sobre uno el yugo de los mandamientos» (por recitarlos).

No todos los judíos pensaban que la ley era una carga intolerable. Algunos pensaban que Dios había honrado a Israel al darles tantos mandamientos.⁴³ El autor del Salmo 119 encontraba en ellos su delicia; Filón declaró que no eran «ni demasiado numerosos ni demasiado pesados para la fuerza de aquellos que son capaces de utilizarlos».⁴⁴ Pero Pedro hablaba como representante de los miembros ordinarios entre los judíos galileos. Sabía lo suficiente como para rechazar la comida que no era «kosher» (no preparada según el ritual judío), y para no fraternizar con los gentiles (10:14, 28), pero no podía esperarse que él y otras personas como él conocieran o practicaran todos los detalles de la tradición legal. Por contraste con aquellas «cargas pesadas, difíciles de llevar» (Mt. 23:4), él y sus compañeros habían aprendido a regocijarse en el yugo fácil de su Maestro (Mt. 11:29s.). Reconocían que su propia salvación se debía a la gracia de Cristo; ¿debían reconocer un principio salvador diferente y más pesado para los creyentes gentiles?

A continuación Pedro desaparece de la narración de Hechos;⁴⁵ en lo que hace a Lucas, dice Martin Hengel, «la legitimación de la misión a los gentiles es, virtualmente, la última obra de Pedro».⁴⁶

E. PABLO Y BERNABÉ HABLAN AL CONCILIO (15:12)

12 Entonces⁴⁷ toda la congregación se calló, y escucharon a Bernabé y a Pablo mientras relataban todas las señales y maravillas que Dios había hecho a través de ellos entre los gentiles.

12 Durante el silencio que siguió a la exhortación de Pedro, Bernabé y Pablo (que se mencionan naturalmente en este orden en el marco de Jerusalén) añadieron más pruebas que no hacían sino apoyar el argumento de Pedro. La mente de Dios en este asunto, manifestada de manera decisiva en casa de Cornelio, se había revelado aún más en la bendición que había derramado sobre los creyentes gentiles de Antioquía y en su misión reciente en Chipre y Asia Menor. Pero Bernabé y Pablo hablaban como testigos, no como consultores o participantes en el debate; y en Jerusalén sus palabras no podían tener el mismo peso que las palabras de Pedro. Tampoco las palabras de Pedro eran decisivas, sin embargo; todavía quedaba por escucharse una voz.

F. EL RESUMEN DE JACOBO (15:13–21)

⁴³ Sobre el lugar de la ley en la vida judía del primer siglo, ver Schürer II, pp. 601–630; E. P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism*, Londres, 1977, pp. 33–428; W. D. Davies, *Jewish and Pauline Studies*, Londres, 1984, pp. 3–26, con bibliografía en p. 303.

⁴⁴ *Sobre recompensas y castigos* 80.

⁴⁵ Probablemente había interrumpido la actividad misionera en la que ya se había embarcado durante la dispersión a fin de estar presente en el concilio. Ver O. Cullmann, *Peter: Disciple-Apostle-Martyr*, p. 50.

⁴⁶ M. Hengel, *Acts and the History of Earliest Christianity*, trad. ing., Londres, 1979, p. 125.

⁴⁷ El Texto Occidental inserta «cuando los ancianos hubieron asentido a las palabras dichas por Pedro».

- 13 Cuando terminaron de hablar, Jacobo respondió (al debate): «Hermanos, escúchenme.
- 14 Simeón⁴⁸ ha relatado cómo Dios visitó por primera vez a los gentiles para tomar de ellos un pueblo para su nombre.
- 15 Esto está de acuerdo con las palabras de los profetas, como está escrito:
- 16 'Después de esto volveré y edificaré la tienda caída de David: edificaré sus ruinas, y volveré a levantarlas,
- 17 para que el resto de la humanidad busque al Señor, incluso todos los gentiles sobre los cuales se ha invocado mi nombre,
- 18 dice el Señor quien hace conocer estas cosas desde antiguo.'⁴⁹
- 19 Por tanto, mi decisión es que dejemos de molestar a aquellos gentiles que se vuelven a Dios,
- 20 pero que les enviemos una carta pidiéndoles que se abstengan de contaminaciones idólatricas, de fornicación, de animales estrangulados y de sangre.⁵⁰
- 21 Después de todo, desde hace muchas generaciones Moisés ha tenido sus predicadores en todas las ciudades;⁵¹ es leído en las sinagogas cada día de reposo.»

13 Los ojos de todos se volvieron ahora a Jacobo, el hermano del Señor, hombre que disfrutaba de amplio respeto y confianza.⁵² Si los ancianos de la iglesia de Jerusalén estaban organizados como una especie de sanedrín nazareno, Jacobo sería su presidente, *primus inter pares*. La disposición de la iglesia a reconocer su liderazgo se debía más a su carácter personal y sus antecedentes que a su parentesco sanguíneo con el Señor. (Había otros hermanos, pero eran figuras borrosas comparadas con Jacobo.) Cuando dijo «Escúchenme»,⁵³ lo escucharon.

⁴⁸ Gr. Συμεων (cf. 2 P. 1:1, Συμεων Πετρος), la forma de la LXX para Simeón, se aproxima a la pronunciación hebrea o aramea del nombre más estrechamente que Σιμων, que es común en el NT.

⁴⁹ El Texto Occidental reformula estas palabras: «dice el Señor, quien hace estas cosas. Conocida desde antiguo para el Señor es su obra» (Texto Bizantino: «... son todas sus obras»).

⁵⁰ Gr. του απεχεσθαι των αλισγηματων των ειδωλων και της πορνειας και πνικτου και του αιματος. El Texto Occidental omite και πνικτου, y después de αιματος añade και οσα μη θελουσιν εαυτοις γινεσθαι ετεροις μη ποιειν. P⁴⁵ omite και της πορνειας (este manuscrito no aporta evidencia para las repeticiones del decreto en el v. 29 y en 21:25). Ver p. 349, n. 70.

⁵¹ P⁴⁵ omite «en todas las ciudades».

⁵² Ver p. 282 (sobre 12:17).

⁵³ Cf. Stg. 2:5, «Oigan, mis queridos hermanos». J. B. Mayor (*The Epistles of St. James*, Londres, 1897, pp. iiis.) ha enumerado lo que llama «notables acuerdos» entre este discurso y la carta de Santiago.

14 Jacobo comenzó resumiendo el discurso de Pedro (refiriéndose a él como Simeón, la forma hebrea o aramea de su nombre personal). No se hace mención del informe que acababan de dar Bernabé y Pablo. Esto, ciertamente, puede haber sido acertado; Jacobo quería convencer a un auditorio difícil, y era justamente la actividad de Bernabé y de Pablo lo que había creado la situación que había despertado los recelos de los miembros comunes de Jerusalén.

La traducción castellana de las palabras «Dios visitó por primera vez a los gentiles para tomar de ellos un pueblo para su nombre» apenas muestra la fuerza paradójica del griego. En el Antiguo Testamento las «naciones» o «gentiles» (gr. *ethne*) se contrastan con el «pueblo» (gr. *laos*), es decir, Israel. Cuando Moisés les dice a los israelitas en Deuteronomio 14:2: «Yahveh los ha escogido para que le sean un pueblo para su propia posesión, tomado de todas las naciones que están sobre la faz de la tierra», la versión griega usa *laos* para «pueblo» en contraste con *ethne* para «naciones»; los dos términos se oponen entre sí.⁵⁴ Pero cuando Jacobo utiliza estos mismos términos aquí, no dice que Dios toma un pueblo *por contraste* con los gentiles, sino que toma un pueblo *que consiste en gentiles*, una «notable paradoja», como dice Bengel.⁵⁵ La *Biblia Scofield*, en su nota sobre este texto, tiene razón cuando dice que «desde el punto de vista de las dispensaciones, este es el pasaje más importante del NT». Lo que Jacobo afirma concisamente aquí está implícito en todo el Nuevo Testamento; un ejemplo es 1 Pedro 2:9, donde la descripción que hace Dios de los exiliados que vuelven a Judá, «el pueblo que formé para mí, para que declaren mi alabanza» (Is. 43:21), se aplica a los gentiles convertidos al cristianismo. Cf. también Tito 2:14.

15–18 La iniciativa de Dios al «visitar a los gentiles» de este modo se mostró cuando envió su Espíritu sobre Cornelio y su casa mientras escuchaban la predicación de Pedro. Pero había predicho su acción por medio de los profetas. Para demostrar esto Jacobo cita Amós 9:11–12.

Este oráculo de Amós se toma principalmente de la LXX. Las desviaciones más importantes de la LXX son el reemplazo de «en aquel día» por «después de esto volveré» (Jer. 12:15) al comienzo de la cita, y el reemplazo de «quien hace esto» por «quien hace conocer estas cosas desde antiguo» (cf. Is. 45:21) al final. Más llamativas son las desviaciones de la LXX del TM, especialmente en la reformulación de la cláusula «para

⁵⁴ El equivalente hebreo usual de *ethne* es *goyim* y de *laos* ‘*am*’, en Dt. 14:2, sin embargo, es TM ‘*ammim*’, no *goyim*, lo que se traduce *ethne* en la LXX.

⁵⁵ *Egregium paradoxon* (J. A. Bengel, *Gnomon Novi Testamenti*, Londres, ³1862, p. 449). Ver N. A. Dahl, «A People for his Name (Acts 15.14)», *NTS* 4, 1957–58, pp. 319–327; J. Dupont, «Un Peuple d’entre les Nations», *NTS* 31, 1985, pp. 321–335.

LXX Septuaginta (versión griega precristiana del AT)

LXX Septuaginta (versión griega precristiana del AT)

LXX Septuaginta (versión griega precristiana del AT)

TM Texto Masorético (de la Biblia Hebrea)

que posean el remanente de Edom». El sentido primario del TM es que Dios restaurará las fortunas caídas de la casa real de David, de tal modo que gobernará sobre todo el territorio que una vez estaba incluido en el imperio de David, no sólo lo que queda de los edomitas, sino también «todas las naciones que se llaman por mi nombre». La LXX en su reformulación involucra dos lecturas variantes,⁵⁶ pero el resultado es una completa espiritualización del pasaje: «para que posean el remanente de Edom» se convierte en «para que el resto de la humanidad busque» (el objeto de «buscar» no está expresado en la LXX, pero el objeto implícito es, claramente, «a mí», es decir, «al Señor», como lo deja en claro la cita de Jacobo). La espiritualización de la LXX está de acuerdo con la misión de Israel de llevar el conocimiento del verdadero Dios a los gentiles. Preparó así el camino para que Jacobo aplicara la profecía a la misión gentil de la iglesia.

Ya se ha enfatizado en Hechos que, mediante la resurrección y la exaltación de Jesús, el Hijo de David, Dios ha cumplido su promesa dinástica a David (cf. el argumento de Pedro en 2:25–36 y el de Pablo en 13:23, 32–37). Esto puede ser lo que se entiende aquí con la idea de levantar la tienda caída de David. Pero la prometida ampliación de la soberanía de la casa de David para abarcar a los gentiles está produciéndose aquí y ahora, dice Jacobo, a través de la misión a los gentiles; en un área mucho más amplia que la que gobernó David, hay hombres y mujeres de raza gentil que se apresuran a rendir lealtad voluntaria y agradecida al Hijo de David que es más grande que el gran David. «El resto de la humanidad» incluye a los gentiles: «Todos los gentiles sobre los cuales se ha invocado mi nombre» (esto es, en el bautismo). Una fraseología similar aparece en Santiago 2:7, donde se les recuerda a los lectores «el precioso nombre que fue invocado sobre ustedes».

La misión gentil, entonces, es obra de Dios: él la ha dado a conocer anticipadamente «desde antiguo» y ahora la ha cumplido.

Puede preguntarse si es probable que Jacobo haya citado la versión de la LXX en ese ámbito. Quizás no (es más probable que Lucas haya elegido la LXX); pero se ha señalado que «incluso nuestro hebreo masorético hubiera servido admirablemente a este propósito, ya que precedía que ‘el tabernáculo de David’, es decir, la iglesia del Mesías, lograría la

TM Texto Masorético (de la Biblia Hebrea)

LXX Septuaginta (versión griega precristiana del AT)

⁵⁶ LXX (ἐκζητησῶσιν) presupone el heb. *yidresu* («puedan buscar») en lugar de *yiresu* del TM («puedan poseer») y la vocalización *'adam* («humanidad», «género humano») en lugar de *'edom* («Edom») del TM; más aun, ignora la partícula *'et* antes de *se'erit*, que señala a esta voz como el objeto del verbo; su traducción griega οἱ καταλοιποὶ τῶν ἀνθρώπων la trata como el sujeto.

LXX Septuaginta (versión griega precristiana del AT)

LXX Septuaginta (versión griega precristiana del AT)

LXX Septuaginta (versión griega precristiana del AT)

LXX Septuaginta (versión griega precristiana del AT)

posesión de todas las naciones que son llamadas por el nombre ‘del Dios de Israel’». ⁵⁷

Se reconoce que el discurso de Jacobo adopta la forma que los rabinos conocían como una respuesta *yelammedenu*, en la cual se hace una apelación a las Escrituras como confirmación de lo que ya se ha dicho o hecho, y de lo que está por decidirse. ⁵⁸

19 La cita de Amós no contestaba la pregunta sobre la circuncisión; podría argumentarse que los gentiles sobre los cuales se invocaba el nombre del Señor debían responder a esa invocación circuncidándose. Pero Jacobo no acepta ese argumento. Más todavía, ni siquiera menciona la circuncisión, pero cuando dictamina que los creyentes judíos debían dejar «de molestar» ⁵⁹ a los gentiles convertidos, repite en otros términos la protesta de Pedro contra la intención de colocar un yugo intolerable sobre el cuello de dichos convertidos. La exigencia de la circuncisión implicaba la obligación de asumir ese yugo; el «dejar de molestar» de Jacobo significa en efecto «dejar de exigir la circuncisión». ⁶⁰

20 Quedaba, de todos modos, un problema práctico. En la mayoría de las ciudades los creyentes gentiles tenían que vivir junto con creyentes judíos, los que había sido educados de tal modo que guardasen las restricciones levíticas en cuanto a las comidas, evitando a la vez el contacto con los gentiles hasta donde fuera posible. Si se daría una asociación libre entre ambos grupos, tenían que establecerse ciertas normas, especialmente en cuanto a la comunión a la mesa. Los miembros de la iglesia en Jerusalén seguramente tendrían poca experiencia acerca de este problema social en su medio, pero les preocupaba saber que los cristianos judíos en otros lugares se asociaban libremente con los cristianos gentiles de un modo totalmente despreocupado, como si las tradicionales restricciones en cuanto a las comidas ya no fueran válidas. El quebrantamiento inicial de las convenciones por parte de Pedro al entrar a la casa de Cornelio había sido pasado por alto, ya que actuó bajo compulsión divina; pero el que se hubiese sentado a la mesa con los cristianos gentiles de Antioquía provocó un grave escándalo en Jerusalén. Los lectores actuales del Nuevo Testamento están familiarizados con la actitud totalmente emancipada de Pablo en estas cuestiones, y pueden sentirse tentados a suponer que se trataba de una actitud generalmente compartida; la verdad es que Pablo probablemente fue casi excepcional en esta cuestión (como en varias otras)

⁵⁷ C. C. Torrey, *Composition and Date of Acts*, Cambridge, MA, 1916, pp. 38s. Así también C. Rabin: «El TM seguramente hubiera apoyado la exégesis ofrecida aquí» (*The Zadokite Documents*, Oxford, ²1958, p. 29).

⁵⁸ Respuesta al pedido *yelammedenu rabbenu*, «que nuestro maestro nos instruya». Ver J. W. Bowker, «Speeches in Acts: A Study in Proem and Yelammedenu Form», *NTS* 14, 1967–1968, pp. 96–111 (especialmente pp. 107–109).

⁵⁹ Gr. μη παρενοχλειν. Ver G. Zuntz, *Opuscula Selecta*, p. 240, con n. 3.

⁶⁰ Esta decisión, a pesar de las condiciones que la acompañaban, debe haber comprometido a la iglesia ante los ojos de sus vecinos judíos; requería bastante coraje y «da testimonio de una sorprendente magnanimidad que difícilmente pueda explicarse sobre otras bases que el sentido de la obligación ... de seguir la intención del mensaje de Jesús» (M. Hengel, *Victory over Violence*, trad. ing., Londres, 1975, p. 87).

entre los creyentes judíos.

Por lo tanto, Jacobo indicó, como su juicio ponderado, que a los cristianos gentiles debía instruírselos para que evitaran las comidas que tuvieran asociaciones idólatras y la carne de animales de los cuales no se hubiese escurrido completamente la sangre, y que debían ajustarse al código judío de relaciones entre los sexos, en lugar de conformarse con las normas paganas a las que estaban acostumbrados.

Resulta natural que, cuando se eliminó la piedra de escándalo de la circuncisión, debía hacerse un esfuerzo por promover un *modus vivendi* práctico para los dos grupos de personas que procedían de estilos de vida tan diferentes. El *modus vivendi* era, probablemente, similar a los términos mediante los cuales los judíos de la dispersión encontraban posible tener cierta medida de confraternidad con los gentiles temerosos de Dios. La prohibición de comer carne con su sangre (incluyendo la carne de animales estrangulados) se basaba en el «decreto noético» de Gn. 9:4.⁶¹ En una época posterior, cuando ya no tenía vigencia la cuestión que trató en esta oportunidad el concilio apostólico, las provisiones que hizo Jacobo y adoptaron los demás dirigentes se modificaron hasta llegar a limitarse a mandatos puramente éticos; así, el Texto Occidental hace que Jacobo proponga que los convertidos gentiles «se abstengan de la idolatría, la fornicación y el derramamiento de sangre,⁶² y de hacer a otros lo que no les gustaría que les hicieran a ellos».⁶³

21 Esta política, sostenía Jacobo, no obraría en detrimento de la misión de Israel al mundo gentil; todavía había amplia oportunidad para que los gentiles aprendieran la ley de Moisés, porque se leía públicamente todos los sábados en las sinagogas en todo el mundo civilizado. Pero, en cuanto a los gentiles convertidos al cristianismo, «Moisés, por así decirlo, no sufriría pérdida alguna, al dejar de obtener la adhesión de aquellos que nunca habían sido suyos.»⁶⁴ Esta observación, quizás, tenía la intención de calmar las aprensiones de los fariseos creyentes, para quienes era especialmente importante que toda la tora se enseñase entre los gentiles; esto, dijo Jacobo, ya estaba haciéndose en las sinagogas.

⁶¹ Cf. Lv. 17:10; Dt. 12:16, 23–25.

⁶² La idolatría, la fornicación y el asesinato eran los tres pecados cardinales ante los ojos judíos; evitarlos era considerado algo obligatorio para toda la raza humana. Durante la dura represión que siguió al aplastamiento de la revuelta de Bar-Kochba (135 d.C.), los rabinos de Lida resolvieron que un judío, si su vida estaba en peligro, podía quebrantar cualquiera de los mandamientos excepto aquellos que prohibían estas tres cosas. Pero la situación que trató el Concilio de Jerusalén era completamente diferente.

⁶³ La forma negativa de la regla de oro aparece en otros lugares en las literaturas judía y cristiana; cf. Tobías 4:15; *Didaje* 1.2; TB *Shabbat* 31a; “*Abot de-R. Nathan* 2.26. La idea de que la forma positiva de la regla de oro (cf. Mt. 7:12) es peculiar al cristianismo y desconocida para el judaísmo es errónea; aparece, p. ej., en Maimónides (*El Código de Maimónides*, trad. ing., 14, New Haven, 1949, p. 200).

⁶⁴ R. B. Rackham, *The Acts of the Apostles*, Londres, ⁶1912, p. 254. Otra interpretación hace que Jacobo quiera decir que, ya que se encuentran comunidades judías en todas las ciudades, deben respetarse sus escrúpulos.

G. LA CARTA APOSTÓLICA A LOS CRISTIANOS GENTILES (15:22–29)

- 22 *Entonces los apóstoles y los ancianos, con toda la iglesia, resolvieron seleccionar hombres de sus filas y enviarlos a Antioquía en compañía de Pablo y Bernabé: Judas (llamado Barsabás) y Silas, líderes entre los hermanos.*
- 23 *Por medio de ellos escribieron una carta como sigue: «Los apóstoles y ancianos, hermanos de ustedes,⁶⁵ a los hermanos de Antioquía, de Siria y de Cilicia, gentiles de nacimiento, saludos.*
- 24 *Hemos oído que algunos de los nuestros los han confundido con sus argumentos, turbando⁶⁶ sus mentes,⁶⁷ aunque nosotros no les dimos tales directivas;*
- 25 *hemos resuelto, por lo tanto, habiendo llegado a la unanimidad en el asunto, seleccionar hombres y enviarlos a ustedes en compañía de nuestros queridos amigos Bernabé y Pablo,*
- 26 *que han puesto en peligro sus vidas por el nombre de nuestro Señor Jesucristo.⁶⁸*
- 27 *Los hombres que les enviamos son Judas y Silas, y ellos les darán el mismo mensaje oralmente.*
- 28 *El Espíritu Santo y nosotros mismos hemos resuelto no imponerles otra carga que esta: Es necesario⁶⁹*
- 29 *que se abstengan de comidas que hayan sido sacrificadas a los ídolos, de sangre, de carne estrangulada y de fornicación.⁷⁰ Si se guardan de estas cosas, harán*

⁶⁵ Gr. οι αποστολοι και οι πρεσβυτεροι αδελφοι.

⁶⁶ Gr. ανασκευαζοντες, metáfora militar para indicar el saqueo de una ciudad.

⁶⁷ Muchos testimonios occidentales añaden «diciendo que deberían circuncidarse y guardar la ley».

⁶⁸ El Texto Occidental añade «en toda prueba».

⁶⁹ Traduciendo πλην τουτων επαναγκες (alef^D 33 pc). La mayoría de los testimonios dicen «estas cosas necesarias» (τουτων των επαναγκες alef² B C Ψ 81 614 945 1175 1739 al o των επαναγκες τουτων byz).

⁷⁰ El Texto Occidental omite «de carne estrangulada» y añade la regla de oro negativa, como en el v. 20. Tertuliano omite «de carne estrangulada» pero no añade la regla de oro negativa; algunos manuscritos de la Vulgata Latina omiten «y de fornicación». Algunos sugieren que el máximo común denominador de las lecturas en los vv. 20 y 29 representa el texto original; o sea, que el decreto fue exclusivamente una ley sobre las comidas, que prohibía comer carne sacrificada a las divinidades paganas y carne de la cual no se hubiera escurrido completamente la sangre; y que esta doble prohibición se expandió más tarde en los diversos modos de los cuales nuestras diversas autoridades textuales dan testimonio. Ver P. H. Menoud, «The Western Text and the Theology of Acts», *SNTS Bulletin* 2, 1951, pp. 19–32, especialmente pp. 22–28; C. S. C. Williams, *Alterations to the Text of the Synoptic Gospels and Acts*, Oxford, 1951, pp. 72–75; para la opinión de que se trataba de una triple prohibición, omitiendo la referencia a la fornicación, ver G. Zuntz, *Opuscula Selecta*, pp. 224–229.

bien.⁷¹ Adiós.»

22 Los colegas de Jacobo aceptaron su proposición, lo que parece haber ganado la conformidad, al menos, de la iglesia de Jerusalén en conjunto. Los líderes de la iglesia seleccionaron entonces a dos de sus miembros para ir a Antioquía y llevarle los resultados del concilio a la iglesia de aquella ciudad. De estos dos mensajeros, Judas — que tenía el mismo apellido que el José mencionado en 1:23 — no aparece fuera de este contexto. El otro, Silas, continúa figurando en la narración de Hechos como compañero de Pablo en la evangelización de Filipos, Tesalónica y Corinto. Es claramente idéntico al Silvano de las cartas de Pablo (2 Co. 1:19; 1 Ts. 1:1; 2 Ts. 1:1); su relación con el Silvano de 1 Pedro 5:12 es dudosa. Es una exégesis descabellada identificar a Judas y a Silas con los emisarios de Jacobo, causantes de problemas, que Pablo mencionó en Gálatas 2:12.⁷²

23 Judas y Silas no sólo debían comunicar oralmente los resultados del concilio a la iglesia de Antioquía, sino que también debían llevar una carta de parte de los apóstoles y ancianos de Jerusalén. Los que envían la carta se llaman a sí mismos «los apóstoles y ancianos, hermanos de ustedes» (VP). La traducción «los apóstoles y ancianos hermanos» (VNC) puede parecer más natural, pero ya que «ancianos hermanos» (en sentido religioso; cf. VBC «presbíteros hermanos») es una expresión que no tiene paralelo en el Nuevo Testamento, sería mejor tomar «hermanos» aquí en aposición con «apóstoles y ancianos».⁷³ La carta se dirige a los cristianos gentiles de la provincia unida de Siria-Cilicia y a Antioquía, su capital. Las iglesias recientemente fundadas en el sur de Galacia pueden haberse considerado dentro del alcance de la carta, pero no se las menciona.

24–27 Debido a que la actividad no autorizada de visitantes anteriores a Antioquía, procedentes de Jerusalén, había causado problemas (v. 1), era necesario destacar que la iglesia de Jerusalén acreditaba plenamente a los delegados actuales, cuya función era deshacer el daño que ocasionaron los visitantes anteriores. Se añadió una nota

⁷¹ El Texto Occidental añade, en forma característica, «siendo llevados por el Espíritu Santo» (cf. 2 P. 1:21).

⁷² Así H. Lietzmann, *The Beginnings of the Christian Church*, p. 108. D. W. B. Robinson, «The Circumcision of Titus, and Paul's Liberty», *Australian Biblical Review* 12, 1964, pp. 40s., quien lee τινα en lugar de τινας en Gá. 2:12 (ver n. 10 arriba), trata la forma como plural neutro y considera que las «ciertas cosas» constituyen el contenido del decreto; para la opinión de que la llegada del decreto a Antioquía precipitó la disputa de Gá. 2:11–14 ver también D. R. Catchpole, «Paul, James and the Apostolic Decree» (p. 333 arriba, n. 1); J. D. G. Dunn, «The Incident at Antioch», *JSNT*, número 18, 1983, pp. 3–57.

VP Versión Popular

VNC Versión Nácar-Colunga

⁷³ W. L. Knox (*The Acts of the Apostles*, p. 50) considera la expresión inusual οι πρεσβυτεροι αδελφοι como una de las varias peculiaridades en esta carta «que sugieren que estamos ante un documento original copiado por Lucas más o menos al pie de la letra». Cf. E. A. Judge, quien dice en cuanto a esta carta y la de Lisias (23:26–30), que «debemos preguntar ... si el autor de Hechos no quiso que sus lectores las tomaran como las citas directas de transcripciones que tenía disponibles» (*New Docs.* 1, 1976, 26, p. 78).

conciliatoria con una referencia marcadamente amistosa a Bernabé y a Pablo y a los riesgos que habían pasado en su obra de evangelización.

28 Las palabras «ha sido resuelto por el Espíritu Santo y por nosotros mismos», con las cuales se introducen los términos de la decisión del concilio, enfatizan el papel de la iglesia como vehículo del Espíritu. «No hay paralelo —dice Wilfred Knox—, de una frase semejante que pronuncie la decisión corporativa de un cuerpo deliberativo.»⁷⁴ Tan conscientes eran los dirigentes de la iglesia de que el Espíritu los poseía y gobernaba, que se lo menciona prioritariamente como autor principal de la decisión.

Se le ha adjudicado significación al hecho de que no se utiliza ninguno de los verbos griegos de mandamiento cuando se transmiten las directivas del concilio.⁷⁵ Pero la fórmula que se utiliza, «se ha resuelto», es suficientemente autoritativa: una fórmula que se empleaba ampliamente tanto en los decretos imperiales como en otros de carácter oficial. Más aún, de las cuatro abstenciones prescriptas se dice que son «necesarias», no opcionales. Aparte de ellas, de cualquier modo, no se debía imponer a los gentiles ninguna carga adicional: esto último incluía indudablemente la circuncisión y otras obligaciones legales, parte del «yugo» que según Pedro no se debía exigirles que llevaran.

29 Las cuatro abstenciones son las indicadas por Jacobo en su resumen. Se reemplaza su expresión más general («contaminaciones idolátricas») por la más específica («comidas que hayan sido sacrificadas a los ídolos»). Podían ofrecerse a los ídolos comidas de diversas clases, pero aquí se habla de la carne de los sacrificios de animales: «Un animal constituía la única ofrenda de tamaño suficiente como para que dejara una porción vendible después del sacrificio.»⁷⁶ Esa carne (que sería de primera calidad) se exponía libremente para la venta en los puestos de los carniceros de las ciudades paganas, ya que los templos recibían más de lo que podían utilizar; la cuestión de comerla (sea que su origen fuera conocido o no) constituía un problema de conciencia para algunos cristianos gentiles, como lo muestra la correspondencia de Pablo a los corintios.⁷⁷ El decreto de Jerusalén lo prohíbe directamente. También prohíbe comer la carne de animales estrangulados o comer sangre en cualquier forma.

La prohibición de la fornicación, entendida en forma general, es una prohibición ética en todas las formas del texto (sea occidental o de otro origen), pero es posible que la palabra se use aquí en un sentido más especializado, para referirse al casamiento dentro de grados de consanguinidad o afinidad que prohíbe la legislación de Levítico 18:6–18. Se la utiliza en este sentido en 1 Corintios 5:1 y también, posiblemente, en las «cláusulas

⁷⁴ *The Acts of the Apostles*, p. 50, n. 1.

⁷⁵ Cf. F. J. A. Hort, *The Christian Ecclesia*, Londres, 1987, p. 82.

⁷⁶ *New Docs.* 2, 1977, 7, p. 37. La expresión *ειδωλοθυτον* era usada por judíos y cristianos, para quienes la divinidad pagana era un mero ídolo; un pagano la llamaría *ιεροθυτον* (cf. 1 Co. 10:28).

⁷⁷ Ver p. 336. C. K. Barrett, «Things Sacrificed to Idols», *NTS* 11, 1964–1965, pp. 138–153, sugiere que el tema se volvió candente en la iglesia de Corinto debido a un intento de imponer el decreto de Jerusalén allí.

de excepción» de Mateo 5:32 y 19:9.⁷⁸ Los principios más elementales de la instrucción cristiana descartan la fornicación corriente, como la idolatría común.

El decreto es considerado obligatorio en las cartas a las siete iglesias del Asia proconsular (Ap. 2.14, 20). Hacia el final del siglo II se lo observaba en las iglesias del valle del Ródano (que tenían estrecho contacto con las de Asia) y de la provincia de Africa.⁷⁹ Hacia finales del siglo IX, el rey inglés Alfredo (el Grande) incluyó en el preámbulo de su código de leyes los términos del decreto, junto con la regla de oro negativa.

H. LA IGLESIA DE ANTIOQUÍA RECIBE LA CARTA APOSTÓLICA (15:30–35)

- 30 *Fueron enviados, por lo tanto, y bajaron a Antioquía. Allí reunieron a la congregación y les entregaron la carta.*
- 31 *Cuando los antioqueños la leyeron, se regocijaron con el aliento recibido.*
- 32 *Judas y Silas, que también eran profetas ellos mismos,⁸⁰ les dieron a los hermanos mucho aliento con sus palabras, y los fortalecieron.*
- 33 *Cuando habían pasado un tiempo allí, los hermanos los enviaron de regreso con una salutación de paz⁸¹ a aquellos que los habían comisionado.⁸²*
- 35 *Pero Pablo y Bernabé se quedaron en Antioquía, enseñando y predicando la palabra de Dios junto con muchos otros.*

30–35 Las noticias de Jerusalén produjeron gran alivio a los cristianos gentiles de Antioquía. Probablemente las restricciones establecidas en la carta no parecían ser muy pesadas; en todo caso, representaban un pequeño precio que se debía pagar por la

⁷⁸ Ver F. Hauck/S. Schulz, *TDNT* 6, p. 593 (s.v. *πορνεία*); W. K. L. Clarke, *New Testament Problems*, Londres, 1919, pp. 59–65; J. Bonsirven, *Le divorce dans le Nouveau Testament*, París, 1948, pp. 46–60; W. A. Heth y G. J. Wenham, *Jesus and Divorce*, Londres, 1984, pp. 153–168. El heb. *zenut* se utiliza en un sentido especializado similar (CD 4.17). Pero G. Zuntz desecha esta interpretación restringida de *πορνεία* en el decreto como un caso de racionalización (*Opuscula Selecta*, p. 228).

Ap. *Contra Apión* (Josefo)

⁷⁹ Eusebio, *HE* 5.1.26, informa que uno de los mártires de Viena y Lyon protestaba, diciendo: «Cómo podrían los cristianos comerse a los niños si ni siquiera se les permite beber la sangre de las bestias brutas?» Así también Tertuliano: «Nos abstenemos de comer animales estrangulados y aquellos que han muerto por sí mismos» (*Apología* 9.13).

⁸⁰ El Texto Occidental añade «llenos del Espíritu Santo».

⁸¹ Lit., «con paz» (μετ' εἰρηνης), es decir, con el saludo «Vayan en paz» o «La paz sea con ustedes».

⁸² La adición occidental, «Pero Silas resolvió quedarse allí; sólo Judas se fue», se diseñó para preparar el camino para el v. 40 (lo que no implica necesariamente que Silas estuviera todavía en Antioquía; en todo caso, hay un cambio de fuente entre este párrafo y el siguiente). El Texto Bizantino adoptó la primera de las dos cláusulas, y aparece como el v. 34 en el *Textus Receptus* (cf. VRV²).

prevención de cualquier repetición de la situación molesta creada por los visitantes anteriores que fueron de parte de Jacobo. De conformidad con los términos prescriptos, la fraternidad a la mesa entre creyentes judíos y gentiles podía volver a concretarse. (Lo que Pablo pensaba acerca de esto puede inferirse mejor por sus cartas que por el relato de Lucas.) Por encima del aliento que contenía la carta apostólica, la iglesia recibió más estímulo todavía con el ministerio profético de Judas y Silas,⁸³ que pasaron algún tiempo en Antioquía antes de volver a Jerusalén. Cuando emprendieron su viaje de retorno, lo hicieron con el saludo de los antioqueños, «¡Paz a ustedes!», resonando en sus oídos. Después de su partida, Pablo y Bernabé se quedaron en Antioquía un poco más, sirviendo al Señor en la iglesia junto con sus colegas en el ministerio. (El v. 35 repite de manera más completa la afirmación de 14:28.)

V. PABLO SALE DE ANTIOQUÍA Y PASA AL MUNDO EGEO (15:36–19:20)

1. LAS IGLESIAS RECIENTEMENTE FUNDADAS SON VISITADAS OTRA VEZ (15:36–16:5)

A. PABLO SE APARTA DE BERNABÉ Y TOMA A SILAS COMO SU COLEGA (15:36–41)

36 Después de algún tiempo⁸⁴ Pablo le dijo a Bernabé: «Volvamos y visitemos a los hermanos en todas las ciudades donde predicamos la palabra del Señor, y veamos cómo les va.»

37 Bernabé deseaba llevar a Juan, apellidado Marcos, junto con ellos.

38 Pero Pablo se negó a llevarlo,⁸⁵ porque se había apartado de ellos en Panfilia y no había continuado con ellos en la obra.

39 El desacuerdo entre ellos se hizo tan agudo que se separaron. Bernabé tomó a Marcos y se embarcó hacia Chipre,

40 pero Pablo eligió a Silas y partió, habiendo sido encomendado por los hermanos a la gracia del Señor.

⁸³ La afirmación de que «también eran profetas ellos mismos» puede implicar que añadieron sus dones proféticos a los de los «profetas y maestros» locales (13:1).

⁸⁴ Una nota temporal bien indefinida (gr. *μετα ... τινας ημερας*), que probablemente marca aquí la transición de una fuente a otra.

⁸⁵ En el v. 37 «llevar junto con ellos» traduce el infinitivo aoristo gr. (*συμπαράλαβειν*), en el v. 38 «llevar» traduce el presente de infinitivo (*συμπαράλαμβανειν*). Sobre este «delicado matiz de sentido» J. H. Moulton señala: «Bernabé, con fácil olvido del riesgo, desea *συμπαράλαβειν* a Marcos; Pablo se niega a *συμπαράλαμβανειν*, a tener con ellos día tras día a alguien que se mostró poco confiable» (MHT I, p. 130). Para el verbo, cf. 12:25.

41 *Pasó por Siria y Cilicia, fortaleciendo a las iglesias.*⁸⁶

36–39 La historia del desacuerdo entre Pablo y Bernabé no resulta una lectura agradable, pero el realismo de Lucas al registrarlo nos ayuda a recordar que los dos hombres, como ellos mismos les dijeron a los de Listra, eran «seres humanos con sentimientos» como cualquier persona. Lucas no relata la disputa de tal modo que se evidencie que Pablo está en lo correcto y Bernabé equivocado. En vista de la reserva de Lucas, es en vano que el lector trate de echar la culpa a uno de los dos.

Cuando Pablo le propuso a Bernabé volver a visitar las iglesias fundadas durante su reciente viaje a Chipre y a Anatolia central, Bernabé estuvo de acuerdo y sugirió que llevaran a Marcos con ellos como habían hecho en la primera ocasión. Pero Pablo, creyendo que la partida de Marcos desde Perge durante su viaje anterior no se justificaba,⁸⁷ y probablemente pensando que ello revelaba algún defecto de carácter que lo hacía inadecuado para esta obra, se negó terminantemente a llevarlo de nuevo. Podemos imaginar que hubiera sido, por cierto, poco atinado que a esta altura Marcos se uniera a otra expedición misionera de la cual Pablo era uno de los conductores. Por otra parte, Bernabé probablemente discernía cualidades prometedoras en su joven primo, que podían desarrollarse mejor bajo su cuidado que bajo el de Pablo. Le hizo bien a Marcos pasar más tiempo en la compañía de ese «hijo de estímulo»; tal como se dio, sus cualidades latentes alcanzaron una madurez completa y, a su debido tiempo, el mismo Pablo las apreció (Col. 4:10; Flm. 23; 2 Ti. 4:11).

Es una lástima que se permitiera que la disputa generara tanta amargura; quizá no habría resultado así si no fuera por el recuerdo del incidente de Antioquía donde «aun Bernabé», como dice Pablo, siguió el ejemplo de Pedro apartándose de la sociedad de los cristianos gentiles.⁸⁸ Después de eso, es dudoso que Pablo y Bernabé hayan podido ser tan felices en su asociación como antes. La antigua confianza mutua se había dañado y no podía restaurarse, «nunca más la mañana grata de la confianza». No es política de Lucas registrar tales desacuerdos sobre asuntos de principio, pero el desacuerdo sobre un asunto personal que sí registra aquí puede leerse con mayor comprensión a la luz del relato de Pablo en su carta a los Gálatas. Aun así, el desacuerdo que nos ocupa arrojó un resultado positivo: en lugar de una sola expedición misionera y pastoral hubo dos. Bernabé tomó a Marcos y volvió a Chipre para continuar la evangelización de su isla natal; Pablo visitó las iglesias jóvenes de Anatolia.

40–41 Pablo debía encontrar ahora un nuevo compañero de viaje. Había tenido la oportunidad, durante la reciente visita de Judas y Silas a Antioquía, de hacer una evaluación de este último, y en muchos sentidos halló en él un espíritu afín.⁸⁹ Lucas, por

⁸⁶ El Texto Occidental añade «entregándoles los mandamientos de los ancianos» (cf. 16:4).

⁸⁷ Cf. 13:13b (p. 296).

⁸⁸ Gá. 2:13.

⁸⁹ F. C. Burkitt, arriesgando una hipótesis, dice: «Yo diría que Silas había oído con gusto a san Esteban» (*Christian Beginnings*, Londres, 1924, p. 133).

cierto, espera que sus lectores identifiquen al Silas que eligió como compañero con el Silas que, junto con Judas Barsabás, había llevado la carta apostólica de Jerusalén a Antioquía, y no hay ninguna razón para cuestionar la identificación. No sólo parecía aceptable a Pablo como un colega con el que podía congeniar; sería ventajoso tener como compañero a un miembro destacado de la iglesia de Jerusalén. Más todavía, parecería, por la historia de sus aventuras en Filipos, que Silas, como el mismo Pablo, era ciudadano romano (16:37s.); así Pablo podía evitar el inconveniente de exigir para sí privilegios o excepciones cívicas que su colega no compartiría. Encomendado de nuevo a la gracia divina por la iglesia antioqueña, como en la ocasión anterior cuando partió con Bernabé (13:3),⁹⁰ Pablo pasó con Silas por las ciudades de Siria y Cilicia, alentando a los creyentes y fortaleciendo a las iglesias.

HECHOS 16

B. PABLO Y SILAS EN EL SUR DE GALACIA; TIMOTEO SE UNE A ELLOS (16:1–4)

- 1 *Luego llegó¹ a Derbe y Listra. Ahora bien, en este último lugar había un discípulo llamado² Timoteo, el hijo de una mujer judía que era creyente, aunque su padre era griego.*
- 2 *Timoteo se hizo acreedor a un buen concepto de parte de los hermanos en Listra y en Iconio.*
- 3 *Pablo deseaba que saliera como su acompañante, así que lo tomó y lo circuncidó por causa de los judíos de aquellos lugares. (Todos sabían que su padre era griego.)*
- 4 *Mientras iban por las ciudades, entonces, entregaban los decretos que habían adoptado los apóstoles y ancianos de Jerusalén.³*

1–2 Habiendo atravesado Cilicia, Pablo y Silas cruzaron los montes Tauro por el paso llamado las Puertas Cilicianas,⁴ y después de atravesar parte del territorio de Antíoco IV,

⁹⁰ Pero Antioquía ya no le servía a Pablo como base misionera; su centro de operaciones, durante los próximos años, se corrió hacia el oeste, al mundo egeo.

¹ El Texto Occidental (D lat^g syr^{hcl.mg}) dice: “Y atravesando estas naciones llegó ...”

² P⁴⁵ omite “llamado”.

³ El Texto Occidental dice: “Y pasando por las ciudades proclamaban al Señor Jesucristo con todo denuedo, al mismo tiempo que también entregaban los mandamientos de los apóstoles y ancianos de Jerusalén.”

⁴ Ver W. M. Ramsay, “St. Paul’s Road from Cilicia to Iconium”, *Pauline and Other Studies*, Londres, 1906, pp. 273–298; también J. Murphy-O’Connor, “On the Road and on the Sea with St. Paul”,

rey de Commagene,⁵ entraron en la región sudeste de la provincia de Galacia. Allí visitaron las ciudades que habían sido evangelizadas por Pablo y Bernabé dos o tres años antes: Derbe, Listra, Iconio y (probablemente) Antioquía de Pisidia.

En Listra⁶ (el término común en “Derbe y Listra” del v. 1 y “Listra e Iconio” del v. 2) Pablo decidió llevar consigo, como compañero personal, a un joven llamado Timoteo que, junto con su madre, había aceptado la fe en Cristo durante la visita misionera anterior y que desde entonces había hecho un progreso prometedor en la vida cristiana. El hecho de que los hermanos de Listra y de Iconio lo conocieran mejor que los de Listra y Derbe es bastante natural: Listra estaba mucho más cerca de Iconio que de Derbe, aunque Listra y Derbe eran ciudades licaónicas, mientras que Iconio estaba en Frigia.

La afirmación de que la madre de Timoteo (Eunice, de acuerdo con 2 Ti. 1:5) se había casado con un gentil sugiere que la segregación social era menos rígida entre los judíos de Asia Menor central que entre los de Palestina. En Frigia, dice Ramsay, “pocas dudas puede haber de que los judíos se casaban con miembros de las familias dominantes”;⁷ y lo mismo puede haber sido cierto con respecto a Licaonia.

3 El origen mixto de Timoteo hizo que Pablo se decidiera a circuncidarlo antes de llevarlo consigo como joven colaborador. Según la ley judía Timoteo era judío, porque era hijo de madre judía, pero debido a que era incircunciso resultaba técnicamente un judío apóstata. Si Pablo deseaba mantener sus relaciones con la sinagoga, no podía aparecer apoyando la apostasía.⁸ Se opuso en forma implacable contra cualquier propuesta de circuncidar a los creyentes gentiles tales como Tito (Gá. 2:3–5), pero la situación de Timoteo era diferente. Para Pablo, la circuncisión en sí misma era una cuestión indiferente (Gá. 5:6; 6:15); sólo cuando se la consideraba una condición para la aceptación ante Dios implicaba una caída de la gracia y la obligación de guardar toda la ley de Moisés (Gá. 5:3s.). La circuncisión de Timoteo era una operación de cirugía menor, llevada a cabo con un propósito práctico: que le fuera más útil para el ministerio del evangelio. No cabe duda de que Pablo fue acusado de incoherente por su acción (acusación que se ha hecho también en épocas más recientes); pero la coherencia que algunos quisieran imponerle a Pablo es esa “coherencia estúpida”, que R. W. Emerson describe como “el ‘cuco’ de las mentes pequeñas, adorado por pequeños hombres de

Bible Review 1.2, 1985, pp. 38–47 (donde se señala que en viajes de este a oeste Pablo prefería ir por tierra, debido a las demoras que provocaban los vientos contrarios en el mar).

⁵ Ver p. 321.

⁶ La traducción latina del comentario de Orígenes sobre Romanos (en 16:21) llama a Timoteo “ciudadano de Derbe” (cf. las enmiendas de Valckenaer y Blass en 20:4, mencionadas en la p. 447, n. 4).

⁷ *BRD*, p. 357.

⁸ Cf. M. Hengel, *Acts and the History of Earliest Christianity*, trad. ing., Londres, 1979, p. 64; también A. E. Harvey, *The New English Bible: Companion to the New Testament*, Oxford/ Cambridge, 1970, p. 459. Debido a que todos, y no menos “los judíos de aquellos lugares”, conocían que su padre era griego, se daba por sentado que era incircunciso. El tiempo imperfecto del último verbo del v. 3 (υπηρχεν) podría indicar que su padre ya no vivía; esto lo hace explícito un puñado de testigos en el v. 1 (104 pc lat^{sp} vg.codd) que dicen que su madre era viuda.

estado, filósofos y clérigos”.⁹ Los que deploran la ausencia de esta coherencia en Pablo pasan por alto la coherencia superior que lo llevó a conducir todas las actividades de su vida y su pensamiento “cautivas a la obediencia de Cristo” (2 Co. 10:5) y a subordinar cualquier otro interés a los intereses supremos del evangelio (1 Co. 9:23).

En las epístolas pastorales hay indicios de que los dirigentes de la iglesia madre de Timoteo se asociaron con Pablo en la comisión de Timoteo para el ministerio del evangelio.¹⁰

4 A partir de 15:40, los sucesivos verbos aparecen en singular, con Pablo como sujeto. Ahora se usa el plural: “entregaban los decretos”. Esta era tarea de Silas, no de Pablo.¹¹ Los decretos, por cierto, se dirigían expresamente a los creyentes gentiles de Antioquía, de Siria y de Cilicia, y no a los del sur de Galacia; sin embargo, debido a que las ciudades que estaban visitando ahora habían sido evangelizadas desde Antioquía, podría haberse sostenido que se incluían por implicación. Pero, si las iglesias de estas ciudades eran aquellas a las cuales se les había enviado poco tiempo atrás la carta de Pablo a los Gálatas, ¿cómo habrían reaccionado ante la entrega de directivas procedentes de Jerusalén por manos del compañero de viaje de Pablo? Pablo mismo, como hemos visto, nunca invoca los “decretos” de Jerusalén cuando trata las prácticas que ellos prohíben.¹² Hay razones para dudar de que este versículo sea parte del texto original de Hechos.¹³

C. LAS IGLESIAS CRECEN EN FE Y NÚMERO (16:5)

5 *Así que las iglesias eran confirmadas en la fe y crecían en número día tras día.*

5 Aquí concluye una fase crucial de la narración de Lucas, con el tercero de seis breves informes sobre los progresos. La escena de la acción se desplaza al mundo egeo.

2. FILIPOS (16:6–40)

A. EL LLAMADO DE MACEDONIA (16:6–10)

⁹ “Essay on Self-Reliance”, *Essays, Lectures and Orations*, Londres, 1848, p. 30; cf. F. J. Foakes-Jackson, *Life of St. Paul*, Londres, 1927, p. 15.

¹⁰ En 1 Ti. 4:14 se dice que Timoteo había recibido su don espiritual “mediante profecía” cuando los ancianos de la iglesia le impusieron las manos (cf. 1 Ti. 1:18); en 2 Ti. 1:6 se dice que lo recibió cuando Pablo puso sus manos sobre él.

¹¹ Cf. 15:22, 27.

¹² Ver p. 336.

¹³ Es una repetición de la lectura occidental de 15:41 (excepto que allí son las iglesias de Siria y Cilicia las que reciben los “mandamientos”, mientras que aquí son las iglesias de Derbe, Listra, etc.). Ver A. S. Geyser, “Paul, the Apostolic Decree and the Liberals in Corinth”, *Studia Paulina in honorem J. de Zwaan*, Haarlem, 1953, p. 137.

- 6 *Así que atravesaron*¹⁴ *la región de Frigia y Galacia; el Espíritu Santo les había prohibido que hablaran la palabra en Asia.*
- 7 *Cuando llegaron frente a Misia, trataron de seguir el camino a Bitinia, pero el Espíritu de Jesús*¹⁵ *no se lo permitió;*
- 8 *así que pasaron por Misia y descendieron al mar en Troas.*¹⁶
- 9 *Aquí se le apareció una visión a Pablo por la noche; un hombre de Macedonia estaba parado y le rogaba: “Pasa a Macedonia y ayúdanos”.*
- 10 *Cuando hubo visto la visión, inmediatamente buscamos medios para partir hacia Macedonia, concluyendo que Dios nos había llamado a predicarles el evangelio a ellos.*¹⁷

6 Los viajes misioneros de Pablo despliegan una combinación extraordinaria de planificación estratégica y aguda sensibilidad a la guía del Espíritu de Dios, cualquiera fuera la forma que adoptara esa guía: palabras proféticas, sugerencia interior o el imperio de las circunstancias externas. En esta ocasión, su intención probablemente había sido, después de visitar las iglesias que Bernabé y él habían fundado en el sur de Galacia, continuar por el camino hacia el oeste para llegar a Efeso. Pero el Espíritu les prohibió tanto a él como a sus compañeros tomar ese camino. La prohibición, evidentemente, fue dada antes de que pasaran por la “región de Frigia y Galacia”¹⁸ (probablemente el territorio frigio incorporado a la provincia de Galacia, en el cual estaban Iconio y Antioquía de Pisidia);¹⁹ quizás adoptó la forma de un pronunciamiento profético en la iglesia de Listra. El Espíritu, podemos observar, les hizo una amplia advertencia de que cambiaran sus planes.

7–8 Si la provincia de Asia no sería el campo de sus actividades evangelizadoras inmediatas, entonces era natural que miraran hacia el norte y pensarán en la provincia altamente civilizada de Bitinia, en el noroeste de Asia Menor, con sus ciudades griegas

¹⁴ Gr. διελθον. El Texto Bizantino dice “habiendo atravesado” (διελθοντες), lo que sugiere que la prohibición de predicar en Asia vino después que hubieron atravesado la “región frigia y galática”, mientras que en realidad vino antes (o en un punto temprano) de su pasaje por dicha región.

¹⁵ El Texto Bizantino omite “de Jesús”.

¹⁶ El Texto Occidental dice “y atravesando Misia, llegaron a Troas”.

¹⁷ El Texto Occidental enmienda este versículo: “Habiéndose despertado, luego, nos relató la visión, y reconocimos que el Señor nos había llamado a evangelizar a los que estaban en Macedonia.”

¹⁸ Puede haber sido conocida como Frigia galática (por analogía con Pontus Galaticus, atestiguada en *CIL* III.6818). C. J. Hemer ha refutado suficientemente la objeción a menudo repetida de que φρυγία (femenino singular) no se usa en forma adjetivada. El aduce treinta y una instancias de este tipo de uso (“The Adjective ‘Phrygia’”, *JTS* s.n. 27, 1976, pp. 122–126; “Phrygia: A Further Note”, *JTS* s.n. 28, 1977, pp. 99–101).

¹⁹ Ver W. M. Calder, “The Boundary of Galatic Phrygia”, *MAMA* 7, Manchester, 1956, pp. ix–xvi.

(de las cuales las más importantes eran Nicomedia y Nicea) y colonias judías.²⁰ Así, en lugar de continuar hacia el oeste, a Efeso, se volvieron hacia el norte (probablemente desde Antioquía de Pisidia), cruzaron la cadena de Sultán Dag, y llegaron a Filomelio (la actual Aksehir). Desde allí se encaminaron hacia el noroeste, tomando una de las dos rutas posibles que pasaban por la Frigia asiática. Podríamos trazar con mayor certeza lo que restaba de su itinerario si supiéramos dónde recibieron la segunda advertencia divina, que los apartó de Bitinia. Si “al lado de Misia” o “frente a Misia” significa, como lo expresa Ramsay, “cuando llegaron a un punto tal que una línea trazada a través del país en ángulo recto con la línea general de su ruta tocaría Misia”,²¹ en este caso habrían llegado a uno u otro de los cruces de camino: Dorileo (la actual Eskisehir) o (más probablemente) Cotieo (la actual Kütahya), y en lugar de continuar hacia el norte a Bitinia se habrían vuelto hacia el oeste hasta llegar al mar en Troas.²²

Al decir que “el Espíritu de Jesús” les impuso esta segunda prohibición, ¿sugiere Lucas que puede tener alguna significación el cambio de terminología? Era el mismo Espíritu que les prohibió que “hablaran la palabra en Asia”, pero el hecho de que en esta ocasión se lo llama “el Espíritu de Jesús” puede indicar que esta vez recibieron su guía por medio de una profecía emitida expresamente en el nombre de Jesús. Tanto Pablo como Silas eran profetas,²³ y estaban disponibles para que el Espíritu o el Señor exaltado los usara para declararles su voluntad.

9 Troas —Alejandría Troas (para darle su nombre completo)— fue fundada a finales del siglo IV a.C. y se mantuvo como ciudad libre hasta que Augusto le confirió la condición de colonia romana. Era escala regular para los barcos que unían el Asia proconsular y Macedonia (cf. 20:5) y constituía un centro importante en el sistema romano de comunicaciones. Todavía pueden verse en Dalyan los restos de su puerto y otros edificios.²⁴

En Troas, entonces, la serie de prohibiciones divinas dio lugar a una dirección positiva. La directiva adoptó esta vez la forma de una visión nocturna que tuvo Pablo. En esta visión, un hombre de Macedonia de pie rogaba a Pablo que cruzara a Macedonia y ayudara a la gente allí. Macedonia, que había llegado a ser el poder dominante en el mundo griego y en Asia occidental bajo Filipo II y Alejandro Magno en el siglo IV a.C.,

²⁰ Fue unida bajo un gobernador con la parte occidental del primitivo reino del Ponto. Para las colonias judías en Bitinia cf. Filón *Embajada a Gayo* 281. Bitinia fue evangelizada mucho antes; cf. 1 P. 1:1 y Plinio, *Epístola* 10.96 (su carta al emperador Trajano sobre el crecimiento del cristianismo en la provincia).

²¹ *The Church in the Roman Empire*, Londres, 1895, p. 75n. Si es así, *κατα την Μυσίαν* podría traducirse en lenguaje moderno como “en la latitud de Misia”.

²² Ver T. R. S. Broughton, “Three Notes on St. Paul’s Journeys in Asia Minor”, *Quantulacumque: Studies presented to K. Lake*, Londres, 1937, pp. 135–138. Pablo y sus compañeros tuvieron que atravesar parte de Misia para llegar a Troas; “pasaron por Misia” en el sentido de que no se detuvieron a predicar allí.

²³ Cf. 13:1; 15:32.

²⁴ Ver J. M. Cook, *The Troad*, Oxford, 1973, pp. 16–21; C. J. Hemer, “Alexandria Troas”, *TynB* 26, 1975, pp. 79–112.

era una provincia romana desde el 146 a.C. Es innecesario preguntar cómo reconoció Pablo que el hombre era macedonio: su pedido (“Pasa a Macedonia y ayúdanos”) indica con suficiente claridad su nacionalidad.

10 En este punto, el narrador muestra modestamente que él mismo se unía ahora al grupo misionero como cuarto miembro, dado que continúa la historia en la primera persona del plural en lugar de la tercera. En el prólogo al Tercer Evangelio (pensado como prólogo del conjunto Lucas–Hechos), afirma que estuvo en contacto con los acontecimientos relatados “desde hace tiempo”; el “hace tiempo” se remonta, por lo menos, hasta este punto.²⁵ Aquí, pues, comienza la primera de las secciones en primera persona del plural en Hechos. Ninguna otra explicación acerca de ellas es tan probable como la que sugiere que el plural que las caracteriza incluye la primera persona del singular del prólogo de Lucas y Hechos. El escritor que incorporara en su narración el diario de algún otro testigo ocular que no fuese él mismo difícilmente lo habría hecho de un modo tan natural.²⁶ Si el narrador era Lucas, el médico de Colosenses 4:14, podemos preguntarnos si ejercía su profesión en Troas por aquella época, o si esperaba embarcarse como médico de a bordo de alguna nave; pero no tenemos manera de saberlo. De todos modos, acompañó a Pablo, Silas y Timoteo a Macedonia, y participó en la decisión conjunta de acudir al lugar como respuesta a la visión de Pablo.

Si el plan original de Pablo era evangelizar la costa oriental del Egeo plantando el cristianismo en Efeso, “aquella gran metrópoli en la cual el este miraba hacia el oeste”,²⁷ entonces únicamente se vio postergado, no totalmente descartado. Pero primero Pablo fue dirigido a la costa occidental del Egeo para plantar la fe en Filipos, Tesalónica, Berea y Corinto, antes de establecerse en Efeso. Primero debían evangelizarse los puntos estratégicos en la circunferencia del círculo del cual Efeso era el centro —o sea en Macedonia y Acaya, así como en el sur de Galacia— y luego él debía completar su obra con toda el área mediante casi tres años de ministerio en el centro. Las intervenciones del Espíritu no frustraron la estrategia de Pablo, sino que aumentaron su eficacia.

B. DE TROAS A FILIPOS (16:11–12A)

11 Zarpando²⁸ de Troas, entonces, tomamos rumbo directo a Samotracia, y al día

²⁵ Ver H. J. Cadbury, “Commentary on the Preface of Luke”, *Beginnings* I.2, Londres, 1922, pp. 501–503; J. H. Ropes, “St. Luke’s Preface: *asfaleia* y *parakoloukein*”, *JTS* 25, 1923–1924, pp. 70s.

²⁶ Acerca de la uniformidad de estilo y lenguaje de las secciones en primera persona del plural con las del resto de Hechos, ver A. Harnack, *Luke the Physician*, trad. ing., Londres, 1907, pp. 26–120; J. C. Hawkins, *Horae Synopticae*, Oxford, ²1909, pp. 182–189. Si el narrador incorporó el diario de algún otro, debe haberlo elaborado a fondo; ¿por qué dejó entonces esta transición abrupta de la tercera persona a la primera, sin ningún indicio de la identidad del autor del diario? Si, por otro lado, el estilo de narración en primera persona fuese un recurso ficticio para sugerir la presencia de un testigo ocular y así dar la impresión de una mayor autoridad o una mayor inmediatez con el relato, ¿acaso no lo habría usado más a menudo? Ver pp. 27–28.

²⁷ F. J. A. Hort, *Prolegomena to Romans and Ephesians*, Londres, 1895, p. 83.

²⁸ El Texto Occidental añade “al día siguiente”.

siguiente (llegamos) a Neápolis.

12a Desde allí fuimos a Filipos, ciudad del primer distrito de Macedonia,²⁹ colonia romana.

11 El viento era favorable para el viaje a través del norte del Egeo, y lo hicieron en dos días. (El viaje de retorno desde Filipos hasta Troas, registrado en 20:6, llevó cinco días.) A la tarde del primer día llegaron a Samotracia, una isla montañosa que alcanza los mil quinientos metros y constituye una señal inconfundible. En la historia religiosa, lo más importante de Samotracia reside en que era el asiento de un culto de misterio ampliamente difundido, la adoración de los Cabiri, practicado allí desde tiempos inmemoriales. Pablo y sus amigos no se detuvieron allí, de todos modos; al día siguiente el barco los llevó a Neápolis, en tierra firme. Neápolis, la actual Kavalla, era el puerto de Filipos, que se hallaba a unos dieciséis kilómetros tierra adentro. En Neápolis, llegaba a su extremo oriental la gran Vía Egnaciana, carretera romana que unía el Adriático con el Egeo.³⁰ A Lucas le gusta señalar los puertos de llegada y de partida, y en las secciones en primera del plural se cuida especialmente de señalar el progreso diario hecho durante los viajes.

12a Al desembarcar en Neápolis, los misioneros siguieron hasta Filipos por la Vía Egnaciana. Esta ciudad recibió su nombre de Filipo II, padre de Alejandro Magno, quien capturó las minas de oro cercanas y fortificó lo que había sido anteriormente la colonia tasiense de Crenides. Con el resto de Macedonia, Filipos pasó bajo dominio romano al final de la tercera guerra macedónica en el 168 a.C. En esa época Macedonia estaba dividida en cuatro distritos administrativos o repúblicas. Más tarde, en el 146 a.C., fue reducida a la condición de provincia. Cerca de Filipos se libró la batalla del 42 a.C. en la que Marco Antonio y Octaviano (el futuro emperador Augusto) derrotaron a Bruto y Casio, asesinos de Julio César.³¹ Después de la batalla, los vencedores establecieron a varios de sus veteranos en Filipos e hicieron de la ciudad una colonia romana; Octaviano estableció más colonos allí después de su victoria sobre Antonio y Cleopatra en Accio, en el 31 a.C.

²⁹ Esta traducción, que presupone el gr. *ἡτις ἐστὶν πρώτης μερίδος τῆς Μακεδονίας πόλις*, no se encuentra en ningún manuscrito griego, pero la apoyan algunos códices de la Vulgata Latina y versiones medievales en provenzal y en alemán. F. Field, F. Blass y C. H. Turner conjeturaron esto, y, más recientemente, lo defendieron E. Haenchen y H. Conzelmann (cf. NA²⁶). La lectura griega mayoritaria es *πρῶτη* y no *πρωτης*, pero es difícil encontrarle sentido a “que es primera ciudad del distrito de Macedonia”. El Texto Occidental interpreta que esto quiere decir que Filipos era “capital de Macedonia” (*κεφαλή τῆς Μακεδονίας*), pero esa distinción pertenecía a Tesalónica, no a Filipos. La lectura “ciudad del primer distrito de Macedonia” refleja correctamente la situación histórica.

³⁰ Sus terminales occidentales estaban en Apolonia y Dyrrhachium (las modernas Poyani y Durrës en Albania). Ver N. G. L. Hammond, “The Western part of the Via Egnatia”, *JRS* 64, 1974, pp. 185–194. Los romanos construyeron la carretera a través de Macedonia después de que el país se convirtió en provincia en el 146 a.C.

³¹ La batalla immortalizada en el *Julio César* de Shakespeare, especialmente en la siniestra despedida “me verás en Filipos” (Acto 4, Escena 3).

Lucas describe a Filipos como una ciudad del primer distrito de Macedonia,³² es decir, el primero de los cuatro distritos en los cuales los romanos dividieron el primitivo reino. Aunque se refiere a varias otras ciudades conocidas como colonias romanas en aquella época, Filipos es la única que él expresamente llama colonia romana.³³ Los detalles de su administración dados en la narración siguiente son aquellos que eran especialmente característicos de esa clase de colonias. Una colonia romana se regía por la ley romana, y su constitución se modelaba sobre la constitución municipal de Roma.

C. LA FE DE LIDIA (16:12B–15)

12b *En esta ciudad pasamos varios días.*

13 *El día de reposo salimos fuera de la puerta a la orilla del río, a un lugar utilizado habitualmente para la oración,³⁴ y nos sentamos y hablamos a las mujeres que se habían reunido.*

14 *Una de las mujeres, de nombre Lidia, comerciante de púrpura oriunda de la ciudad de Tiatira, escuchaba atentamente.³⁵ El Señor abrió su corazón para que respondiera a lo que Pablo estaba diciendo.*

15 *Cuando fue bautizada, junto con su casa, nos imploró: “Si me han juzgado que soy una creyente en el Señor, vengan a mi casa y hospédense allí.” No quiso aceptar una respuesta negativa.³⁶*

12b–13 En Filipos, entonces, pasaron varios días. Cuando Pablo visitaba una ciudad nueva, era su práctica, como hemos visto, asistir a la sinagoga judía local el primer sábado después de su llegada y buscar una oportunidad de dar a conocer allí su mensaje. En Filipos, sin embargo, no parece haber habido una sinagoga regular. Esto sólo puede significar que había muy pocos judíos residentes; si hubiera habido diez hombres de nacionalidad judía, habrían constituido un número suficiente para formar una sinagoga.³⁷

³² Ver n. 29 arriba. Para la división en cuatro distritos ver Livio, *Historia* 45.29.

³³ Lucas translitera el lat. *colonia* (κολωνία) en lugar de utilizar el gr. αποικία. El propósito original de las colonias romanas era militar; se consideraba conveniente tener asentamientos de ciudadanos romanos ubicados en puntos estratégicos en toda la esfera romana de influencia. Otras colonias romanas que figuran en Hechos son Antioquía de Pisidia, Listra, Troas, Corinto y Ptolemaida.

³⁴ Las autoridades principales para el texto alejandrino están corrompidas aquí (*alef* A B requieren enmienda); quizá la lectura acertada esté preservada en el Texto Bizantino, ου ενομιζετο προσευχη ειναι, correctamente traducida en la VRV², “donde solía hacerse la oración” (la lectura occidental ου εδοκει προσευχη ειναι probablemente se deba a la interpretación equivocada de ενομιζετο como “se pensaba”). Aquí y en el v. 16 προσευχη puede querer decir ya sea “oración” o “lugar de oración” (casi, si no realmente, sinónimo de συναγωγη).

³⁵ Gr. ηκουεν (imperfecto), “seguía escuchando”.

³⁶ Gr. παρεβιασατο ημας, “nos obligó”.

³⁷ Para diez como quorum (*minyan*) para formar una congregación en las sinagogas cf. *Pirque ‘Abot* 3.7: “Rabí Halafta ben Dosa, de la aldea de Hananya, dijo: ‘Cuando diez personas se sientan juntas y

Las mujeres, cualquiera fuese su número, no habrían podido compensar la ausencia de un solo hombre para lograr el quorum necesario de diez. Sin embargo, había un lugar fuera de la ciudad donde varias mujeres —judías de nacimiento o gentiles que adoraban al Dios de Israel— se encontraban para cumplir con el servicio judío de oración señalado para el día de reposo, aun cuando no pudieran constituir una congregación válida para una sinagoga. Pablo y sus compañeros encontraron este lugar, a orillas del río Gangites, se sentaron con las mujeres y les contaron la historia de Jesús.

14–15 Una de estas mujeres, una gentil temerosa de Dios, venía de Tiatira, en la provincia de Asia. Su nombre Lidia, “la mujer de Lidia”, nos recuerda que Tiatira se encontraba en el territorio del antiguo reino de Lidia. Las personas de esa zona eran famosas por su habilidad para la manufactura de tintura púrpura, extraída del jugo de la raíz de la rubia.³⁸ A fines del siglo XIX todavía se usaba allí este producto para el teñido de alfombras, antes de que lo superasen las tinturas químicas.³⁹ Lidia, evidentemente, había viajado a Filipos como comerciante de esa tintura. Hay evidencia basada en inscripciones de la existencia de un gremio de mercaderes de púrpura en Filipos.⁴⁰ Pero Lidia posiblemente había aprendido a adorar al Dios verdadero en su Tiatira natal; probablemente había allí una comunidad judía.⁴¹

Mientras Pablo y sus amigos hablaban, Lidia creyó lo que decían y reconoció a Jesús como Señor. De ese modo llegó a ser la primera conversa de Pablo en Europa. Cuando fue bautizada, junto con su familia (que seguramente incluía tanto sus sirvientes y dependientes como su familia carnal), dio pruebas prácticas de su fe insistiendo en que los cuatro misioneros fueran sus huéspedes. Las mujeres de Macedonia eran conocidas por su independencia; más aún, bajo la ley romana (que gobernaba la vida en la colonia) las mujeres nacidas libres con tres hijos, y las mujeres libertas con cuatro hijos tenían en aquella época varios privilegios, incluyendo el derecho de realizar trámites legales por iniciativa propia.⁴²

D. LA PITONISA (16:16–18)

se ocupan de la tora, la *shekhinah* habita entre ellos, como se dice. Dios está presente en la congregación de Dios’ (Sal. 82:1)”.

³⁸ Ver C. J. Hemer, “Lydia and the Purple Trade”, *New Docs.* 3, 1978, pp. 53–55.

³⁹ Ver W. M. Ramsay, *Historical Geography of Asia Minor*, Londres, 1890, p. 123. Las mujeres de Lidia están asociadas con los teñidos de púrpura ya desde la época de Homero (*La Ilíada*, 4.141s.).

⁴⁰ *CIL* III.664 (*purpurarii*).

⁴¹ Debido a que Seleuco I fundó Tiatira, puede incluírsela entre “las ciudades que fundó en Asia” en las cuales, de acuerdo con Josefo (*Ant.* 12.119), les otorgó ciudadanía a los judíos. Cf. Schürer II, p. 571, n. 63 (*CIG* 3509, citado allí, habla de un Σαμβαθειον en frente de la ciudad de Tiatira). Tiatira fue más tarde asiento de una iglesia, una de las siete a las que se dirigen cartas en Apocalipsis (Ap. 2:18–29).

⁴² Dado que ya había confesado su fe en el bautismo, “si me han juzgado que soy una creyente en el Señor” debe ser equivalente a “ya que me han juzgado que soy una creyente ...” Ver W. D. Thomas, “The Place of Women in the Church at Philippi”, *ExT* 83, 1971–1972, pp. 117–120; cf. p. 380, n. 5, más adelante.

16 *Ahora bien, cuando íbamos hacia el lugar de oración,⁴³ nos salió al encuentro una muchacha esclava que estaba poseída por un espíritu pitónico. Les proporcionaba muchas ganancias⁴⁴ a sus dueños adivinando la suerte.*

17 *Nos seguía a Pablo y a nosotros, exclamando mientras lo hacía: “¡Estos hombres son siervos⁴⁵ del Dios altísimo; les están proclamando a ustedes⁴⁶ el camino de la salvación!”*

18 *Hizo esto durante muchos días. Pablo estaba molesto, y se volvió y le dijo al espíritu: “Te ordeno en el nombre de Jesucristo, ¡sal fuera de ella!” Salió de inmediato allí mismo.*

16 Lucas destaca a tres individuos entre aquellos cuya vida fue afectada para bien por el evangelio en Filipos; difieren tanto uno del otro que se podría pensar que los eligió deliberadamente a fin de mostrar cómo el poder salvador del nombre de Jesús se mostraba en los tipos más diversos de hombres y mujeres. La primera es Lidia, la mujer de negocios independiente, de buena reputación y mente temerosa de Dios; cuando escuchó el evangelio, “el Señor abrió su corazón” y creyó. La segunda es una persona de índole muy diferente: una pobre muchacha esclava poseída por el demonio, cuyos dueños explotaban su condición para obtener ganancia material. Lucas la describe como portadora de “un espíritu pitónico” o como “pitonisa”, es decir, una persona inspirada⁴⁷ por Apolo, la deidad griega asociada especialmente con la emisión de oráculos, adorada como el dios “Pitio” en el santuario de Delfos, en la Grecia central. Su sacerdotisa allí era la profetisa pitia por excelencia; la muchacha de la que habla Lucas era un pálido reflejo de ella. Las expresiones involuntarias de esta joven se consideraban como la voz del dios y, por lo tanto, era muy buscada por las personas que deseaban que se les adivinara la suerte o que querían recibir información o consejo que creían que provenía de esa fuente.

17 La liberación de la muchacha esclava exigió medidas mucho más espectaculares que el tranquilo vuelco del corazón de Lidia hacia el Señor. Día tras día, cuando los misioneros se encaminaban al lugar de oración, ella los seguía por las calles de Filipos, anunciándolos en voz alta como siervos del Dios altísimo, que habían venido a la ciudad trayendo el camino de salvación. El título “Dios altísimo” ofrecía a judíos y gentiles un común denominador conveniente para el ser supremo,⁴⁸ y “salvación” en el sentido

⁴³ O “a la oración” (εις την προσευχην); cf. n. 34 más arriba.

⁴⁴ Gr. εργασια, “trabajo”, “negocio”.

⁴⁵ P⁴⁵ omite δουλοι, probablemente por accidente.

⁴⁶ La evidencia textual está equilibrada entre “ustedes” (υμιν) y “nosotros” (ημιν), con una ligera preponderancia a favor de la primera.

⁴⁷ Plutarco (*El fracaso de los oráculos* 9.414e) llama a tales personas “ventrílocuos” (gr. εγγαστριμυθοι), vale decir, personas cuyas palabras estaban realmente, y no sólo aparentemente, más allá de su dominio consciente. En la LXX se usa la misma palabra griega para los que tienen un espíritu acompañante (heb. 'ob), como la adivina de Endor (1 S. [LXX 1 Reinos] 28:7).

⁴⁸ En las páginas de la LXX θεος υψιστος es la traducción de 'el 'elyon, la designación divina que encontramos en Gn. 14:18, etc. Para su uso por los gentiles cf. Nm. 24:16; Is. 14:14; Dn. 3:26 (LXX/Teod.

religioso era algo buscado con anhelo tanto por gentiles como por judíos.⁴⁹

18 Los misioneros, sin embargo, no apreciaban sus testimonios no solicitados, y al fin Pablo, molesto por su clamor continuo, expulsó en el nombre de Jesucristo al espíritu que la poseía. Apenas habían salido de sus labios las palabras cuando fue liberada de ese poder. La autoridad superior que dichos espíritus habían reconocido cuando el mismo Jesús les ordenaba que dejaran a sus víctimas también era reconocida cuando uno de sus discípulos invocaba su nombre, y resulta tan potente para el exorcismo como para otras formas de sanidad (cf. 3:6).

E. PABLO Y SILAS ENCARCELADOS (16:19–24)

19 Cuando sus dueños vieron que su esperanza de ganancia⁵⁰ había “salido” de ella, tomaron a Pablo y a Silas y los arrastraron hasta él foro⁵¹ delante de los magistrados.

20 Presentándolos delante de los pretores,⁵² dijeron: “Estos hombres están causando alboroto en nuestra ciudad. Siendo judíos,

21 están proclamando costumbres que nosotros no podemos aceptar ni practicar, siendo que somos ciudadanos romanos.”

22 La multitud se unió para atacarlos, y los pretores les arrancaron las ropas y ordenaron que se los azotara con varas.

23 Cuando les hubieron infligido muchos azotes, los arrojaron a la prisión y ordenaron al carcelero que los mantuviera bajo medidas de seguridad.

24 Habiendo recibido estas órdenes, los arrojó en la prisión interior y aseguró sus pies en el cepo.

3.93); 1 Esdras 2:3. En Mr. 5:7 “Legión” se dirige a Jesús como υιου του θεου του υψιστου. Josefo (*Ant.* 16.163) cita un edicto de Augusto en el cual a Hircano II se lo llama αρχιερευς θεου υψιστου. Con el uso que hace la muchacha esclava de θεος υψιστος aquí comparar (y contrastar) el uso que hace Esteban de ο υψιστος en 7:48. Ver A. B. Cook, *Zeus* II.2, Cambridge, 1925, p. 889; A. Deissmann, *Light from the Ancient East*, trad. ing., Londres, ²1927, pp. 413–424; A. D. Nock, C. H. Roberts y T. C. Skeat, “The Gild of Zeus Hysistos” (1936), Nock, *Essays*, pp. 414–443; también *CIJ* 2.1433, donde una sinagoga en Alejandría (siglo II a.C.) está dedicada θεω υψιστω, y otras dedicatorias citadas en *New Docs.* 1, 1976, párrafo 5.

⁴⁹ Ver sobre 14:9 (p. 323 con n. 22).

⁵⁰ Gr. εργασία, como en el v. 16 arriba.

⁵¹ Gr. αγορα, que, con referencia a una ciudad romana, es traducción del lat. *forum*. El foro de Filipos, que está al sur de la Vía Egnaciana, es uno de los rasgos principales del sitio, aunque los edificios que se ven hoy datan en su mayoría de la época de Marco Aurelio (161–180).

⁵² Esta cláusula repite prácticamente la precedente, con un verbo menos violento. Los “pretores” (στρατηγοι) aquí son los “magistrados” (αρχοντες) del v. 19.

19 La buena obra hecha a la muchacha esclava no fue del agrado de sus dueños en absoluto; cuando Pablo expulsó al espíritu que la poseía, también echó fuera sus medios de ganancia: ya no podría adivinar la suerte. Hay un paralelo literario en una de las comedias de Menandro en la cual una muchacha poseída, no por Apolo sino por Cibeles, lamenta la pérdida de sus címbalos y pandereta y de su don de profecía, que dependía de ellos.⁵³ El caprichoso ataque de los misioneros a los sagrados derechos de propiedad (como veían ellos la cuestión) despertó, comprensiblemente, la indignación de los dueños de la esclava.⁵⁴ Más todavía, los hombres que habían infringido estos derechos no eran ciudadanos romanos como ellos (o así pensaban, por lo menos); ni siquiera eran griegos, como la población que los rodeaba, sino judíos errantes, comprometidos en la propagación de alguna variedad de su propia y perversa superstición. Por lo tanto, llevaron a la fuerza a Pablo y Silas ante los magistrados e interpusieron una queja en su contra. Lucas y Timoteo, aparentemente, no fueron molestados: Pablo y Silas no sólo eran los jefes del grupo sino también muy evidentemente judíos (Lucas era gentil y Timoteo medio gentil). El sentimiento contra los judíos afloraba en la antigüedad pagana.

20–21 Como Filipos era una colonia romana, su administración municipal, como sucedía en Roma, estaba en manos de dos magistrados colegiados. A los magistrados colegiados de una colonia romana se los llamaba comúnmente *duunviros*, pero en algunos lugares preferían el título más digno de pretores, como aparentemente sucedía en Filipos.⁵⁵ Pablo y Silas, entonces, fueron arrastrados ante los dos pretores, y sus acusadores los presentaron como judíos vagabundos que estaban causando molestias en la ciudad e inculcando costumbres que los ciudadanos romanos no podían admitir ni practicar. El proselitismo de ciudadanos romanos por los judíos no era precisamente ilegal, hasta donde lo indican las evidencias,⁵⁶ pero por cierto provocaba fuerte desaprobación. Los magistrados estaban obligados, en cualquier caso, a tomar conocimiento de toda actividad religiosa que amenazara provocar un quebrantamiento de la paz o alentara prácticas u organizaciones ilegales; y Pablo y Silas fueron acusados precisamente de esta clase de actividad.

22 Había provocado gran indignación el que mercachifles errantes de una religión estrafalaria molestaran a ciudadanos romanos. A las personas de esa clase había que enseñarles a reconocer su verdadero lugar y a no molestar a los que eran mejores que ellos. No hubo investigación seria de la acusación: Pablo y Silas fueron desnudados

⁵³ Menandro, *Theophoroumene* (“La muchacha divinamente inspirada”), Acto 2, Escena 1; ver T. B. L. Webster, *An Introduction to Menander*, Manchester, 1974, p. 191.

⁵⁴ Las únicas ocasiones en que Lucas informa de un ataque de gentiles a misioneros cristianos surgen de una amenaza (real o imaginaria) que presentaba el evangelio a intereses relacionados con la propiedad; cf. 19:23–27 (pp. 437–439).

⁵⁵ Comparar los magistrados principales de Capúa (una colonia romana en Italia misma), de quienes dijo Cicerón que “aunque se los llaman *duunviros* (*duo uiri*, ‘dos hombres’) en las otras colonias que tenemos, estos hombres deseaban ser llamados pretores” (*Sobre la ley agraria* 2.93).

⁵⁶ Ver A. N. Sherwin-White, *Roman Society and Roman Law in the New Testament*, Oxford, 1963, p. 81.

sumariamente⁵⁷ y entregados a los lictores —los ayudantes policiales de los magistrados— para que los azotaran rigurosamente; luego se le ordenó al carcelero de la ciudad que los encerrara.

Los lictores⁵⁸ eran los ayudantes oficiales de los magistrados principales en Roma y en otras ciudades romanas. Llevaban como símbolo de su cargo haces de varas, con un hacha insertada entre ellas en ciertas circunstancias —*las fascies et secures*—⁵⁹ que indicaban el derecho de los magistrados a infligir castigo corporal y, cuando era necesario, la pena capital. En esta ocasión, los dos misioneros fueron golpeados con las varas de los lictores. Esta no fue la única vez que Pablo recibió este tratamiento: cinco o seis años más tarde afirma que fue azotado con varas tres veces (2 Co. 11:25), aunque no tenemos información acerca de las otras dos ocasiones.

23–24 Cuando, después de esta dura golpiza, fueron puestos bajo la custodia del carcelero, éste interpretó estrictamente sus instrucciones y aseguró sus piernas en el cepo, en la parte más interna de la prisión. Estos cepos tenían más de dos agujeros para las piernas, que por lo tanto podían separarse de tal modo que causaran gran incomodidad y dolores por entumecimiento.⁶⁰ No era asunto del carcelero pensar en la comodidad de los presos, sino asegurarse de que no escaparan. Es posible que fuera un soldado retirado, y si bien el servicio en el ejército romano desarrollaba muchas cualidades admirables, éstas no incluían la miel de la bondad humana. Sin embargo, este hombre es la tercera persona en Filipos a quien Lucas describe como afectada por el poder salvador de Cristo. Era un personaje completamente distinto tanto de Lidia como de la adivina, y fueron necesarios un terremoto y un enfrentamiento con la muerte para hacerle pensar en su salvación; pero el mismo evangelio que había bendecido a esas dos mujeres le traía ahora la bendición a él.

F. TERREMOTO A MEDIANOCHE: LA CONVERSIÓN DEL CARCELERO (16:25–34)

25 *A medianoche Pablo y Silas estaban orando y cantando himnos a Dios, y los prisioneros los estaban escuchando.*

26 *De repente hubo un gran terremoto; los cimientos de la cárcel se sacudieron, todas las puertas se abrieron a un tiempo,⁶¹ y todas las cadenas se soltaron.*

27 *El carcelero se despertó; cuando vio abiertas las puertas de la cárcel, desenvainó su espada y estaba a punto de matarse, porque creyó que los presos habían*

⁵⁷ La idea de que los pretores rasgaron sus propias ropas (cf. 14:14) es una concepción ridícula.

⁵⁸ Gr. *παῖδουχοι*, “portadores de varas”.

⁵⁹ La adopción de estos haces de varas como símbolo de un partido político italiano después de la Primera Guerra Mundial explica, en parte, el uso del término político “fascista”.

⁶⁰ Eusebio cuenta la manera en que los confesores de Viena y Lyon, en el 177 d.C. (*HE* 5.1.27), y Orígenes, en fecha posterior (*HE* 6.39), soportaron esta forma de tortura.

⁶¹ B y lat^g omiten “a un tiempo”.

huido.

28 *Pero Pablo exclamó en voz alta: “¡No te hagas daño; estamos todos aquí!”*

29 *El carcelero entonces pidió luces, entró corriendo, y cayó temblando ante Pablo y Silas;*

30 *los sacó⁶² y dijo: “Señores, ¿qué debo hacer para ser salvo?”*

31 *“Cree en el Señor Jesús⁶³ —respondieron— y serás salvo, tú y tu casa.”*

32 *Entonces le hablaron la palabra del Señor,⁶⁴ y a todos los que estaban en su casa.*

33 *En esa misma hora de la noche él los tomó y les lavó sus heridas;⁶⁵ luego fue bautizado inmediatamente, junto con todos los que le pertenecían.*

34 *Luego los llevó hasta su casa y puso comida delante de ellos.⁶⁶ Habiendo creído en Dios, se regocijó con toda su casa.*

25 Este párrafo ostenta señas de ser una narración independiente, que Lucas inserta en el relato de hechos ocurridos en Filipos. Probablemente la tomó de una fuente distinta de su contexto: si el v. 35 siguiera inmediatamente después del v. 24, el lector no notaría ningún hiato.⁶⁷ Pero podemos alegrarnos de que Lucas lo haya añadido en este punto: enriquece su relato del ministerio filipense de Pablo.

La doble incomodidad de las varas de los lictores y el cepo no estaba calculada para

⁶² El Texto Occidental inserta “habiendo asegurado a los otros presos”.

⁶³ El Texto Occidental y el Bizantino añaden “Cristo”.

⁶⁴ El cód. B con la primera mano en *alef* y algunos otros testigos dicen “la palabra de Dios”.

⁶⁵ Gr. πληγαι, “golpes”, (traducido “azotes” en el v. 23 arriba).

⁶⁶ Gr. παρεθηκεν τραπεζαν, “colocó una mesa al lado (de cada uno)”. La expresión es antigua e idiomática; aparece en Herodoto (*Hist.* 6.139) y se encuentran frases similares en Homero (p. ej., *La Ilíada* 24.476; *La Odisea* 5.196; 7.174s.; 17.333–335). Se traían mesas individuales que se colocaban al lado de cada invitado, y sobre ellas se ponía la comida.

⁶⁷ M. Dibelius, en un ensayo sobre la crítica del estilo en Hechos, llega a la conclusión de que el relato del terremoto es una leyenda independiente insertada en el itinerario, sin ninguna conexión con él, aunque Lucas (considera él) ha complicado el cuadro añadiéndole la predicación y el bautismo de los vv. 32s. (*Studies in the Acts of the Apostles*, trad. ing., Londres, 1956, pp. 23s.). R. Reitzenstein señala un modelo recurrente de historias de huidas en la literatura griega; cf. 5:19; 12:6–10 arriba (*Die hellenistischen Wundererzählungen*, Leipzig, 1906, pp. 120–122). Orígenes (*Contra Celso* 2.34) compara esta narración y la de la liberación de Pedro en 12:6–10 con el relato de Eurípides acerca de la huida de las bacanales y Dionisio en *Bacchae* 443–450, 586–602 (Celso había preguntado por qué Jesús no se libró de sus ligaduras como lo hizo Dionisio de las suyas). En cuanto al canto a medianoche, se ha encontrado una afinidad literaria en el *Testamento de José* 8.4s., 9.4, donde, después que José es golpeado y arrojado a la cárcel, se lo oye “dando gracias al Señor y cantando alabanzas en la casa de las tinieblas” (W. K. Lowther Clarke, “St. Luke and The Pseudepigrapha: Two Parallels”, *JTS* 15, 1913–1914, pp. 597–599; también *Beginnings* I.2, pp. 77s.).

llenar de gozo a Pablo y Silas, pero, alrededor de medianoche, los demás presos oyeron sonidos que provenían de la celda más interior, sonidos que no eran de queja ni de maldición, sino de oración y de cántico de himnos. “Las piernas no sienten nada en el cepo cuando el corazón está en el cielo”, dice Tertuliano.⁶⁸ ¿Qué clase de hombres eran estos?

26 Quizás la impresión de asombro que provocó la conducta de los dos misioneros sobre los otros presos les permitió disuadir a los demás de que se escaparan cuando podían hacerlo fácilmente porque un repentino terremoto sacudió los cimientos de la prisión, abrió las puertas e hizo caer las estacas que fijaban los grillos de los presos a los muros.

27 El terremoto que sacudió los fundamentos de la prisión despertó al carcelero de su sueño de medianoche. Inmediatamente fue a investigar a los que estaban a su cargo. Había sucedido lo peor: las puertas de la cárcel estaban abiertas; los presos, por supuesto, habían aprovechado la oportunidad y habían huido. Para un hombre formado en los ideales militares romanos en cuanto al deber y la disciplina, sólo quedaba un curso de acción honrado: el suicidio.

28 Pero mientras estaba parado allí, en la puerta exterior de la cárcel, a punto de hundirse la punta de la espada en la garganta o en el corazón, una voz que partía de la oscuridad de adentro detuvo su mano: “¡No te hagas daño; estamos todos aquí!” Aunque él no podía ver nada al mirar hacia la oscuridad, los que estaban adentro podían ver su figura destacada en el vano de la puerta, y lo que estaba a punto de hacer. No sólo seguían ahí Pablo y Silas, sino que aparentemente también habían retenido a los otros presos. ¡Había algo misterioso en relación con estos dos hombres!

29–30 Así que, pidiendo luz, entró corriendo en la prisión y sacó a Pablo y a Silas. Primero, de acuerdo con el revisor occidental (quien probablemente imaginó lo que él mismo hubiera hecho de haber estado en el lugar del carcelero), prudentemente aseguró nuevamente a los otros presos.⁶⁹ Luego preguntó ansiosamente a Pablo y a Silas: “¿Qué debo hacer para ser salvo?”

Sería difícil determinar cuánto quería decir con esta pregunta. Pudo haber oído el anuncio de la adivina (o haber recibido información al respecto) de que estos hombres habían venido a proclamar un “camino de salvación”;⁷⁰ de ser así, puede haber visto en el terremoto una reivindicación sobrenatural de los misioneros y de su mensaje. Lo que esa salvación involucraba puede no haber sido claro para él, pero estaba profundamente

⁶⁸ *A los mártires* 2. Cf. Epicteto: “Entonces seremos emuladores de Sócrates, cuando podamos componer himnos en la cárcel” (*Disertaciones* 2.6.26).

⁶⁹ W. M. Ramsay se inclina a aceptar el agregado occidental como auténtico, como “sugerente del carácter y bien disciplinado del carcelero” (*St. Paul the Traveller*, Londres, ¹⁴1920, p. 222); W. L. Knox lo desecha por considerarlo “una divertida inserción” (*St. Paul and the Church of Jerusalem*, Cambridge, 1925, p. xxiv). ¡Son tan diferentes los modos en que reaccionan los estudiosos de Hechos a las peculiares lecturas occidentales!

⁷⁰ Ver también sobre 14:9 (p. 323).

conmovido, tanto de alma como físicamente, y si alguien podía mostrarle el camino a la paz interior, a la liberación del temor y a un sentido de seguridad, Pablo y Silas (estaba convencido) eran las personas adecuadas.

31–32 Allí mismo, los dos misioneros le aseguraron que la fe en Jesús, el Señor a quien ellos proclamaban, era el camino de salvación para él y su familia. Lo que significaba la fe en Jesús como Señor fue lo que procedieron a dejar en claro a toda la familia, presentando el evangelio en términos que podían captar rápidamente.

33–34 ¡Este era el mensaje que vivían buscando! Con alegría lo aceptaron de inmediato. El carcelero lavó las espaldas heridas de los dos hombres, probablemente en un pozo en el patio de la cárcel, y también allí él y su familia se bautizaron. “El lavó y fue lavado —dice Crisóstomo—: El les lavó las heridas y a su vez fue lavado de sus pecados.”⁷¹ Si no se dice nada explícitamente acerca de su recepción del Espíritu Santo, esto está implícito en el énfasis sobre el gozo que llenó la casa.⁷²

Allí, en la casa del carcelero, a la que Pablo y Silas habían sido llevados,⁷³ recibieron muestras de hospitalidad: les dieron alimentos, y tanto huéspedes como anfitriones se regocijaron juntos, unidos en la fe y en el amor cristiano. El carcelero no se hacía culpable de ninguna negligencia en cuanto a su deber al llevar así a dos presos a su casa; su responsabilidad consistía en presentarlos cuando se lo ordenaran. No tenía ninguna razón para temer que se escaparan y lo dejaran en la estacada. El tercer ejemplo que ofrece Lucas del poder del evangelio en Filipos es el más maravilloso de todos. Y quizás Pablo y Silas consideraron que los golpes y el cepo bien valieron la pena por el gozo que compartieron en la casa del carcelero.

G. PABLO Y SILAS DEJAN FILIPOS (16:35–40)

35 *Al amanecer*⁷⁴ los pretores enviaron a los lictores con un mensaje: “Libera a esos hombres.”

36 *El carcelero informó de esto a Pablo: “Los pretores han mandado decir que ustedes dos deben ser liberados; ahora, pues, salgan y que emprendan el camino en paz.”*⁷⁵

37 *Pero Pablo les dijo a los lictores: “Nos han golpeado públicamente, sin el juicio*

⁷¹ *Homilias sobre Hechos* 36.2. Para el bautismo de los de la casa del carcelero cf. el v. 15; también 10:44–48 con 11:14; 1 Co. 1:16.

⁷² Cf. al etíope, que “continuó gozoso su camino” (8:39).

⁷³ Estaba en un piso alto, si podemos juzgar sobre la base de ἀναγών.

⁷⁴ Después de “al amanecer” el Texto Occidental continúa: “Los pretores se reunieron en el foro y, recordando el terremoto que había habido, fueron presa del temor y enviaron a los lictores ...” De este modo se proporcionó una respuesta al interrogante natural: ¿Qué efecto tuvo el terremoto en la gente que estaba fuera del recinto carcelario?

⁷⁵ Algunos testimonios occidentales omiten “en paz”.

correspondiente,⁷⁶ siendo nosotros ciudadanos romanos. ¿Piensan ahora que pueden despacharnos secretamente? No, por cierto; que vengan ellos en persona y nos escolten cuando salgamos.”

38 Los lictores transmitieron estas palabras a los pretores. Los pretores tuvieron miedo cuando supieron que los hombres eran ciudadanos romanos,

39 y vinieron⁷⁷ y les suplicaron; los sacaran fuera y les rogaron que salieran de la ciudad.

40 Así que, saliendo de la cárcel, fueron a la casa de Lidia, donde vieron a los hermanos⁷⁸ y los alentaron; luego partieron.

35 A la mañana siguiente, la agitación del día anterior había mermado. Los pretores decidieron que los dos judíos vagabundos habían recibido la lección que necesitaban por medio de las varas de los lictores y la noche de encierro. Todo lo que se requería ahora era liberarlos y enviarlos fuera de la ciudad; no tendrían ninguna prisa en regresar. El encarcelamiento en sí no era un castigo común para quebrantamientos de la ley civil; al tener encerrados a Pablo y a Silas durante la noche después de haberlos azotado, los pretores se habían limitado a ejercer su derecho policial de *coercitio*, corrección sumaria o castigo. Ahora enviaron a los lictores a la cárcel con la orden de que el carcelero liberara a los dos presos.

36–37 Pero cuando el carcelero informó sobre esto a Pablo y Silas, y les dijo que estaban en libertad de partir, Pablo se negó. Se había cometido una injusticia, y no debía disimularse de este modo. El y su compañero eran ciudadanos romanos —ciudadanos romanos tan buenos como los colonos y los magistrados de Filipos— y sus derechos como tales habían sido violados groseramente. Las acusaciones en su contra debían haber sido debidamente investigadas, pero en cambio se los había azotado y encarcelado sin averiguaciones. Por una serie de leyes valerianas y porcianas puestas en vigencia entre los comienzos de la República romana y principios del siglo II a.C., los ciudadanos romanos estaban exentos de formas degradantes de castigo y gozaban de ciertos derechos importantes establecidos para ellos en relación con la ley.⁷⁹ Una ley juliana sobre el

⁷⁶ Gr. ἀκατακρίτους, “sin condenación” (el Texto Occidental tiene ἀναίτιους, “sin culpa”). Aquí, como en 22:25, la palabra griega representaría al lat. *re incognita*, “sin investigar nuestro caso” (cf. W. M. Ramsay, *St. Paul the Traveller*, pp. 224s.)

⁷⁷ El Texto Occidental dice: “Y habiendo llegado con muchos amigos a la prisión, les suplicaron que partieran, diciendo: ‘No sabíamos la verdad acerca de ustedes, que eran hombres justos’. Y habiéndolos sacado, les rogaron, diciendo: ‘Partan de esta ciudad, no sea que acaso vengan a nosotros en grupo otra vez, acusándonos a gritos’.”

⁷⁸ El Texto Occidental añade “relataron todo lo que el Señor les había hecho” (cf. 14:27; 15:4).

⁷⁹ Refiriéndose a una promulgación del 195 a.C., dice Cicerón: “La ley porciana quitó las varas de los cuerpos de todos los ciudadanos romanos” (*En nombre de Rabirio, acusado de traición* 12).

desorden público había reafirmado recientemente estos privilegios.⁸⁰

¿Por qué, entonces, no apeló Pablo a su ciudadanía romana el día anterior?⁸¹ La respuesta que se da algunas veces, que hubiera sido molesto para él tener que exigir privilegios que Silas no podía compartir, parece quedar excluida por la clara implicación de este pasaje, que tanto Silas como Pablo eran ciudadanos romanos. Puede ser que hayan protestado en ese momento, pero que nadie les haya prestado atención debido a la confusión reinante. El ciudadano romano reclamaba sus derechos legales por medio de la afirmación *ciuis Romanus sum*: “soy ciudadano romano”.⁸² No se sabe si había alguna prueba documental que pudiera presentarse al momento como confirmación de la afirmación. Probablemente Pablo estaba registrado como ciudadano romano en el registro público en Tarso, y se podía obtener una copia certificada del registro, pero, ¿llevaba esta documentación consigo donde quiera que iba?⁸³ De todos modos, en esta ocasión la afirmación de Pablo volcó limpiamente el peso de la balanza contra la prepotente denuncia de sus acusadores, de que los ciudadanos romanos respetables no debían ser perturbados por judíos errantes. Si los pretores querían que ellos salieran de Filipos, dijo, que vengan y muestren la cortesía debida a ciudadanos romanos, y no que los expulsen de este modo, a escondidas.

38–39 Los lictores llevaron de vuelta el mensaje de Pablo a los pretores, los que se espantaron al escuchar lo que, en medio de la agitación del día anterior, habían omitido averiguar: estos dos judíos eran tan buenos ciudadanos romanos como ellos. Si alguna queja acerca del tratamiento ilegal a que fueron sometidos estos ciudadanos romanos llegara a los oídos de las autoridades de Roma, se encontrarían en camisa de once varas. La importancia que se daban a sí mismos quedó saludablemente desinflada al tener que ir a la cárcel y pedirles a Pablo y a Silas que dejaran la ciudad de Filipos. Los ciudadanos romanos que no habían sido convictos de ningún crimen no podían ser *expulsados* de una ciudad romana, pero la responsabilidad de proteger a dos ciudadanos romanos impopulares era más de lo que los pretores se sentían capaces de emprender. Así que se disculparon ante Pablo y Silas y los escoltaron fuera de la cárcel, pidiéndoles que tuvieran la bondad de no permanecer más tiempo en Filipos.

40 Al ser liberados de la cárcel, se encaminaron a la casa de Lidia y hablaron palabras de aliento a los cristianos reunidos allí. La insistencia de Pablo acerca de una disculpa

⁸⁰ La *lex Iulia de vi publica* (ver A. H. M. Jones, *Studies in Roman Government and Law*, Oxford, 1960, pp. 97s.

⁸¹ En 22:25 Pablo tiene cuidado de reclamar sus derechos de ciudadano antes de ser azotado, pero allí estaba a punto de ser flagelado, con un instrumento mucho más asesino que las varas de los lictores (ver p. 492).

⁸² Cicerón (*Discursos verrinos* 2.5.161s.) relata, como procedimiento escandalosamente ilegal, que un ciudadano romano fue azotado públicamente en el foro de Mesina, Sicilia, a pesar de su protesta *ciuis Romanus sum*.

⁸³ Ver F. Schulz, “Roman Registers of Births and Birth Certificates”, *JRS* 32, 1942, pp. 78–91; 33, 1943, pp. 55–64; A. N. Sherwin-White, *Roman Society and Roman Law in the New Testament*, pp. 144–150.

oficial puede haberles servido, en alguna medida, como protección durante algún tiempo. (Resulta evidente por Fil. 1:27–30 que los cristianos de Filipos tuvieron que sufrir persecución por su fe algunos años más tarde.) Luego Pablo y Silas, con Timoteo, partieron de Filipos en dirección oeste, siguiendo la Vía Egnaciana. Lucas quizás se quedó; por lo menos, reaparece en Filipos en 20:5–6, al comienzo de la segunda sección en primera persona del plural en Hechos. Es posible que Lucas sea el “fiel compañero de yugo” (VM) a quien Pablo dirige un pedido especial en Filipenses 4:3.⁸⁴

La historia ulterior de la iglesia de Filipos constituye lectura agradable. La misma bondad que proveyó de hospitalidad a Pablo y a sus amigos durante su primera visita a la ciudad fue demostrada mediante repetidos regalos para Pablo durante sus viajes subsiguientes y su encarcelamiento en Roma (Fil. 4:10–16).⁸⁵

HECHOS 17

3. DE TESALÓNICA A ATENAS (17:1–34)

A. LLEGADA A TESALÓNICA (17:1–4)

- 1 *Tomando el camino por Anfípolis¹ y Apolonia, llegaron a Tesalónica. Había allí una sinagoga judía,*
- 2 *y de acuerdo con la costumbre de Pablo entró y estuvo entre ellos, y durante tres sábados consecutivos les habló a partir de las escrituras.*
- 3 *Las abrió y, colocándolas al lado (de los acontecimientos que las cumplían), demostró que era necesario que el Mesías sufriera y se levantara de los muertos, añadiendo: «Este es el Mesías, este Jesús a quien yo les proclamo.»*

VM Versión Moderna

⁸⁴ Esto presupone que la sección de Filipenses en la cual se habla del “fiel compañero de yugo” corresponde a una fecha anterior al encarcelamiento romano de Pablo, al cual pertenece probablemente la mayor parte de dicha carta. La identificación con Lucas es, al menos, menos improbable que la opinión de que sea una referencia a Lidia, especialmente cuando se toma “compañero de yugo” (συνυγος) con el significado de “esposa” (así E. Renan, *St. Paul*, trad. ing., Londres, 1889, p. 76; S. Baring-Gould, *A Study of St. Paul*, Londres, 1897, pp. 213–216).

⁸⁵ Cf. F. F. Bruce, *Philippians*, GNC, San Francisco, 1983, pp. 123–129.

¹ Después de «Anfípolis» el Texto Occidental continúa: «descendieron a Apolonia, y de allí a Tesalónica».

4 Algunos de ellos creyeron² y se unieron a Pablo y Silas, incluyendo un gran número de griegos temerosos de Dios, y no pocas de las mujeres principales.

1 Desde Filipos, Pablo y Silas, con Timoteo, tomaron la Vía Egnaciana hacia el oeste atravesando Anfípolis en el Estrimón (anteriormente un importante punto estratégico en la frontera tracio-macedónica) y luego, en un segundo día de viaje, atravesando Apolonia, para llegar a Tesalónica, entonces, como ahora, la ciudad principal de Macedonia. En el 315 a C., en el lugar de la primitiva población de Terme, Casandro fundó Tesalónica, y la denominó así en homenaje a su esposa y media hermana de Alejandro Magno. Aparentemente los tres viajeros se detuvieron sólo una noche en Anfípolis y otra en Apolonia, pero en Tesalónica (casi cien kilómetros al oeste de Filipos) se detuvieron más tiempo; la importancia de esta ciudad la recomendaba como lugar adecuado para la evangelización intensiva.

2–3 De acuerdo con su práctica habitual, Pablo visitó la sinagoga local, y (habiendo sido invitado, probablemente, a hablar a la congregación, como anteriormente en Antioquía de Pisidia) les expuso las escrituras veterotestamentarias en los tres días de reposo siguientes. Presentó como evidencias de su cumplimiento los hechos históricos recientemente cumplidos en el ministerio, la muerte y la resurrección de Jesús, colocándolos al lado³ de las predicciones a fin de que la fuerza de su alegato se captase inmediatamente. De acuerdo con esas predicciones, el Mesías fue ungido para sufrir y luego levantarse otra vez de entre los muertos.⁴ Estas dos experiencias se habían cumplido en Jesús, y en nadie más; por lo tanto, decía Pablo, este Jesús de quien les hablo es el Mesías prometido.

4 Como había sucedido en las sinagogas del sur de Galacia, así también en Tesalónica algunos de los oyentes judíos de Pablo se convencieron de lo que decía, pero la mayoría de sus convertidos durante estas tres semanas eran gentiles temerosos de Dios. Entre ellos había un número considerable de mujeres de alcurnia. Las mujeres de Macedonia tenían una reputación bien ganada por su independencia y su espíritu emprendedor.⁵ Si algunas de las mujeres que creyeron el evangelio en esos momentos eran esposas de ciudadanos prominentes, la iniciativa fue de ellas, no de sus esposos. Jasón, mencionado como anfitrión de los misioneros en el v. 5, era, presumiblemente, uno de los judíos que creyeron (muchos judíos que originalmente se llamaban Josué tomaban el nombre griego Jasón); Aristarco y Segundo, descritos como tesalonicenses en 20:4, probablemente se convirtieron a la fe cristiana en esta época también.

² Después de «creyeron» (ἐπεισθησαν «fueron persuadidos») el Texto Occidental continúa: «y muchos de los temerosos de Dios adhirieron a la enseñanza, y un gran número de los griegos, y no pocas de las mujeres de los líderes». (El revisor del Texto Occidental resta importancia a la iniciativa femenina.)

³ Gr. παρατιθεμενος «colocando lado a lado» y por lo tanto «presentando como evidencia».

⁴ «Era necesario» que el Mesías sufriera y se levantara de los muertos a fin de que las escrituras se cumplieran. Cf. Lc. 9:22; 24:26, 44. Cf. también 3:18 arriba; 26:23. Pablo (1 Co. 15:3s.) y Pedro (1 P. 1:11) enfatizan que la muerte y la resurrección de Cristo tuvieron lugar de acuerdo con las escrituras.

⁵ Ver W. W. Tarn y G. T. Griffith, *Hellenistic Civilization*, Londres, ³1952, pp. 98s.

B. PROBLEMAS EN TESALÓNICA (17:5–9)

- 5 *Los judíos, sin embargo, fueron instigados a la envidia, y, consiguiendo la ayuda de algunos personajes que merodeaban alrededor del Agora, listos para hacer daño,⁶ reunieron al populacho y provocaron un alboroto en la ciudad. Atacaron la casa de Jasón y buscaron a los hombres a fin de llevarlos ante la asamblea pública.*
- 6 *Cuando no los encontraron, arrastraron a Jasón y algunos de los hermanos ante los politarcas. «Estos hombres —gritaban— que han subvertido a todo el mundo también han llegado aquí;*
- 7 *Jasón los ha hospedado. Todos practican cosas opuestas a los decretos de César; dicen que hay otro emperador, Jesús.»*
- 8 *El gentío y los politarcas se agitaron cuando oyeron esto.*
- 9 *Los politarcas exigieron fianza a Jasón y a los otros, y los despidieron.*

5 No fue sólo en la predicación en la sinagoga y en el número de convertidos que se reprodujo en Tesalónica el esquema de los acontecimientos de las ciudades del sur de Galacia. Aquí también los judíos que no creían el evangelio, exasperados por la prontitud con que tantos prosélitos potenciales abrazaban el mensaje de los misioneros y se unían a ellos, incitaron a la chusma de la ciudad en contra de Pablo y de sus compañeros. Cuando la chusma asaltó la casa donde habían estado parando los misioneros, éstos habían logrado escapar; sin duda algunos de los convertidos, enterándose de lo que ocurriría, los escondieron donde no era probable que los encontraran. El gentío, por lo tanto, no pudo arrastrarlos ante la asamblea cívica,⁷ como esperaba hacer.

6–7 Pero si Pablo y sus colegas no estaban, el mismo Jasón, el dueño de casa, estaba allí y él, junto con algunos otros cristianos recién convertidos, fue llevado ante los magistrados. A los magistrados de Tesalónica se los llamaba «politarcas», título que se daba, como se sabe por muchas inscripciones, a los magistrados principales de las ciudades macedonias.⁸ En contra de los misioneros y de sus anfitriones se presentó una

⁶ Gr. τῶν ἀγοραίων ἀνδρᾶς τινας πονηροῦς, «ciertos sujetos lujuriosos de la clase más baja» (versión de KJV que difícilmente pueda mejorarse).

⁷ Gr. δῆμος. Como Tesalónica era una ciudad libre, su asamblea cívica (que incluía al conjunto de los ciudadanos) cumplía funciones legislativas y jurídicas. En muchas ciudades griegas la ley, como la ley romana, dependía mayormente de informadores privados para que entrara en acción.

⁸ El título πολιταρχῆς o πολιταρχος se encuentra en unas 32 inscripciones entre el siglo II a.C. y el siglo III d.C., usándose en la mayoría de ellas para los magistrados de las ciudades macedónicas. La forma πολιταρχῆς, por otra parte, está atestiguada sólo en inscripciones: πολιταρχος aparece en Eneas Táctico, *Guerra de sitio* 26.12. El término similar πολιάρχης/πολιάρχος se usó para los magistrados de las ciudades tesalónicas. Ver E. D. Burton, «The Politarchs», *AJT* 2, 1898, pp. 598–632; C. Schuler, «The Macedonian Politarchs», *Classical Philology* 55, 1960, pp. 90–100; J. H. Oliver, «Civic Constitutions for Macedonian Communities», *Classical Philology* 58, 1963, pp. 164s.; F. Gschnitzer, «*Politarches*», suplemento PW 13, 1973, cols. 483–500; J. M. R. Cormack, «The Gymnasiarchal Law of Baroea», *Ancient Macedonia*, B.

queja sumamente seria. Jasón y sus amigos fueron acusados de hospedar a agitadores judíos, mesianistas políticos semejantes a los que habían provocado alborotos⁹ en otras ciudades del imperio romano. Roma¹⁰ y Alejandría¹¹ habían experimentado recientemente problemas de este tipo; ahora, decían los acusadores, los provocadores de problemas han llegado a Tesalónica. Su actividad sediciosa y revolucionaria no sólo era ilegal en sí misma; en realidad estaban proclamando a un tal Jesús como emperador rival del que gobernaba en Roma. Esta era una acusación muy sutil: aun una sospecha infundada de esta clase era suficiente para arruinar a cualquiera que fuese acusado por dicho motivo. En este caso había justamente un grado suficiente de verdad en la acusación como para hacerla plausible y letal. Los misioneros proclamaban el reino de Dios —un reino muy diferente, por cierto, de cualquier imperio secular—, y hasta pueden haber dado a Jesús la designación griega de *basileus* («rey»), designación que otorgaban al emperador romano muchos de sus súbditos de habla griega.¹² Este Jesús, además, había sido ejecutado por sedición sobre la base de la sentencia de un juez romano.

Puede ser que en la acusación de que Pablo y sus colegas habían contravenido los «decretos de César» estuviese implícito algo más que la simple sedición.¹³ La sedición (*maiestas*) era una ofensa contra la ley pública¹⁴ y no requería ningún decreto especial de César para hacerla ilegal. Pero resulta claro por el resumen del mensaje apostólico que aceptaron los tesalonicenses (1 Ts. 1:9s.), y por otras referencias en la correspondencia tesalonicense, que la predicación contenía un fuerte énfasis escatológico. Las enseñanzas como la que se refleja en 2 Tesalonicenses 2:5–7, con su alusión velada a la destitución del poder imperial, bien podrían haberse considerado una infracción a uno o más de los decretos de César.¹⁵ Augusto y Tiberio se habían mostrado muy sensibles a las actividades de los astrólogos y otros pronosticadores y habían emitido decretos que prohibían las predicciones o las investigaciones que tuvieran que ver con asuntos del

Laourdas y Ch. Makaronas, eds., II, Tesalónica, 1977, pp. 140s.; B. Helly, «Politarques et Politophylarques», *Ancient Macedonia*, II, pp. 531–544; cf. *New Docs.* 2, 1977, 5.

⁹ Este es el sentido del verbo *αναστατω*, que se usa regularmente en forma peyorativa, como en 21:38 más adelante (cf. Gá. 5:12, *οι αναστατουντες υμας*, «los que los perturban»), Aparece en Dn. 7:23 LXX en el sentido de «atropellar»; se encuentra también en papiros vernáculos, particularmente en la carta del Teón, el muchacho malo, a su padre (*P. Oxy.* 119.10, siglo II/III d.C.), donde cita a su hostigada madre, la que exclama *αναστατοι με, αρρον αυτον* («me perturba; ¡fuera con él!»).

¹⁰ Suetonio, *Claudio* 25.4 (ver sobre 18:2 más adelante).

¹¹ Ver la carta de Claudio a los alejandrinos (*P. Lond.*, 1912).

¹² Al emperador se lo llama *βασιλευς* en Jn. 19:15; 1 P. 2:13, 17.

¹³ Ver E. A. Judge, «The Decrees of Caesar at Thessalonica», *RTR* 30, 1971, pp. 1–7.

¹⁴ Ver R. A. Bauman, *The Crimen Maiestatis in the Roman Republic and Augustan Principate*, Johannesburgo, 1967; *Impietas in Principem*, Munich, 1974; C. W. Chilton, «The Roman Law of Treason under the Early Principate», *JRS* 45, 1955, pp. 73–81.

¹⁵ «No hubiera sido difícil interpretar tales anuncios como predicciones de un cambio de gobierno» (E. A. Judge, «The Decrees of Caesar ... » p. 3).

estado o con el bienestar personal del emperador.¹⁶

8–9 Al oír estas acusaciones, los politarcas compartieron la preocupación del gentío. Era responsabilidad de ellos asegurar que se respetaran los decretos imperiales en la ciudad.¹⁷ La administración provincial, y no digamos las autoridades imperiales en Roma, no verían con buenos ojos que se trataran ligeramente tan graves acusaciones. Pero, a diferencia de los magistrados de Filipos (quienes reaccionaron violentamente ante una acusación mucho menos seria), los politarcas obraron con mucha prudencia. Las pruebas para apoyar la acusación eran escasas, y no se pudo hallar a los hombres contra los cuales en realidad se había dirigido. Se responsabilizó a Jasón y a sus asociados de que no hubiera más problemas; tuvieron que dar una fianza para garantizar la buena conducta de los misioneros, y esto significaba, en la práctica, que éstos tenían que abandonar la ciudad discretamente y no volver.

Pablo y sus amigos no tuvieron elección en el asunto. A Pablo le hubiera gustado quedarse y fortalecer a sus conversos con más enseñanza. A esta altura los convertidos directamente del paganismo sobrepasaban en número a aquellos que habían creído el evangelio cuando lo oyeron en la sinagoga: la correspondencia tesalonicense ofrece un claro testimonio de que los que lo recibieron se habían convertido «de los ídolos a Dios» (1 Ts. 1:9). ¿Sobreviviría la fe de tales personas a la súbita partida de Pablo (dejándolos, como parecía, en la estacada), y a la presión que seguramente se ejercería sobre ellos para que volvieran a su antigua manera de vivir? Es probable que con relación a esta situación Pablo les haya dicho, algunas semanas más tarde, que estaba deseoso de volver a verlos, «pero Satanás nos estorbó» (1 Ts. 2:18).¹⁸ Bien podía discernir que hubiese maquinaciones satánicas por detrás de la decisión de los politarcas, mientras que ellos mismos considerarían su decisión suave pero eficaz. Tal como ocurrieron las cosas, la recién plantada iglesia de Tesalónica fue objeto de persecución abierta, y de formas más sutiles de desaliento, pero mantuvo su fe y su testimonio de un modo que llenó de un gozo ilimitado el corazón de Pablo y de sus compañeros cuando lo supieron.

C. BEREÁ (17:10–15)

10 Entonces los hermanos despacharon secretamente a Pablo y a Silas de noche a Berea. Cuando llegaron allí, se encaminaron a la sinagoga judía.

*11 Los judíos de Berea eran de mente más abierta que los de Tesalónica: aceptaron el mensaje con gran entusiasmo y examinaban diariamente las escrituras para ver si estas cosas eran así.*¹⁹

¹⁶ Dión Casio, *Hist.* 56.15.5s.; 57.15.8; cf. también Tácito, *Anales* 2.27–32; Paulo, *Sententiae* 5.21.

¹⁷ Cf. E. A. Judge, *The Social Pattern of the Christian Groups in the First Century*, Londres, 1960, pp. 34s.

¹⁸ Cf. W. M. Ramsay, *St. Paul the Traveller*, Londres, ¹⁴1920, p. 231.

¹⁹ El Texto Occidental añade «como declaró Pablo».

12 Muchos de ellos creyeron, entonces, así como un considerable número de mujeres griegas de buena clase, y también hombres.²⁰

13 Pero cuando los judíos de Tesalónica se enteraron de que la palabra de Dios había sido proclamada también en Berea, se dirigieron allí también, perturbando al²¹ gentío y empujándolos a la agitación.²²

14 Luego los hermanos inmediatamente despacharon a Pablo para que fuera hasta el mar,²³ mientras Silas y Timoteo permanecían en Berea.

15 Los hombres que conducían a Pablo lo llevaron a Atenas.²⁴ Luego partieron, después de recibir órdenes para Silas y Timoteo a fin de que fuesen a él allí tan pronto como fuera posible.

10 Pablo y Silas fueron arrebatados y sacados de Tesalónica por sus amigos, que habían garantizado su partida, y se encaminaron a Berea. Tuvieron que dejar la Vía Egnaciana y tomar el camino que llevaba hacia el sur, a Tesalia y la provincia de Acaya. Pablo, según piensan algunos, había concebido el plan de viajar por la Vía Egnaciana hasta su punto terminal adriático, donde hubiera resultado sencillo cruzar el estrecho de Otranto y tomar el camino a Roma. Aclara que varias veces había planeado visitar Roma antes de que realmente pudiese hacerlo (Ro. 1:13; 15:22).²⁵ Pero si hubiera tratado de hacerlo en esta ocasión, es posible que su plan se habría frustrado; es probable que se hubiera encontrado con judíos que viajaban de Roma hacia oriente por la Vía Egnaciana, los que seguramente le contarían que el emperador Claudio los había expulsado de la capital. El hecho de volverse hacia el sur puede haber sido contrario a su plan, pero, como lo demostraron los acontecimientos, estaba en los planes de Dios.

Cicerón describe a Berea como una «ciudad fuera del camino»,²⁶ pero todo lo que quiere decir es que estaba alejada de la Vía Egnaciana. Se hallaba a unos sesenta y cuatro

²⁰ El Texto Occidental dice: «Algunos de ellos, por lo tanto, creyeron, pero algunos no creyeron [cf. 28:24], y muchos de los griegos, tanto hombres como mujeres de la mejor clase, creyeron» (el revisor occidental invierte la prioridad dada a las mujeres).

²¹ El Texto Occidental amplía: «y no cesaron de perturbar».

²² P⁴⁵ omite «e impulsándolos a la agitación».

²³ εως επι την θαλασσαν. El Texto Bizantino dice ως επι την θαλασσαν («como a la mar»; así VRV¹), el Texto Occidental tiene επι την θαλασσαν («al mar»; VRV² «hacia el mar»).

²⁴ Después de «Atenas» el Texto Occidental continúa: «pero pasó por alto Tesalia, porque se le impidió predicarles el evangelio a ellos [¿imitación de 16:6–8?]; y partieron, habiendo recibido la orden de Pablo para Silas y Timoteo de que se le unieran rápidamente».

²⁵ Cf. A. Harnack, *The Mission and Expansion of Christianity*, trad. ing., I, Edimburgo, 1908, pp. 74–77; H. J. Cadbury, *The Book of Acts in History*, Nueva York, 1955, pp. 60s.; E. A. Judge y G. S. R. Thomas, «The Origin of the Church at Rome», *RTR* 25, 1966, p. 90; G. Bornkamm, *Paul*, trad. ing., Londres, 1971, pp. 51–55; A. Suhl, *Paulus und seine Briefe*, Gütersloh, 1975, pp. 94–96.

²⁶ *Contra Pisón* 36.89.

kilómetros al oeste-sudoeste de Tesalónica, sobre un tributario del Haliacmón, al pie del monte Bermios. Fue la primera ciudad de Macedonia que se rindió a los romanos al fin de la tercera guerra macedónica (168 a.C.); se la incluyó entonces en el tercero de los cuatro distritos en que fue dividida Macedonia. En Berea, Timoteo se unió nuevamente a Pablo y Silas.

11–12 Aquí también había una sinagoga judía, pero cuando Pablo y Silas la visitaron, la congregación dio al mensaje una recepción muy diferente de la que le habían otorgado los judíos de Tesalónica. Con admirable falta de prejuicios,²⁷ sometieron las afirmaciones de los misioneros al escrutinio de las Sagradas Escrituras. Su modo de actuar es digno de ser imitado por todos aquellos que se ven presionados a aceptar alguna nueva forma de enseñanza religiosa. Estos judíos bereanos se habrían sorprendido si hubieran podido prever cuántos grupos cristianos más tarde habrían de llamarse «bereanos» porque siguen su noble ejemplo de escudriñar la Biblia. Como podía esperarse de personas que recibieron tan ávidamente el evangelio, muchos de ellos creyeron. Como en Tesalónica, los creyentes incluían muchos griegos temerosos de Dios, tanto hombres como mujeres, y algunos de estos, particularmente las mujeres, pertenecían a familias distinguidas de la ciudad. Entre los convertidos de Berea uno, al menos, nos es conocido por nombre: Sópater hijo de Pirro, mencionado más adelante en 20:4.²⁸

13 Pero así como, en un viaje misionero anterior, los judíos de Antioquía de Pisidia y de Iconio siguieron a los misioneros a Listra y les causaron problemas allí, así también ahora los judíos de Tesalónica, oyendo que Pablo y Silas habían llegado a Berea, mandaron una delegación para repetir el proceder que había resultado tan eficaz en Tesalónica.

14–15 Una vez más Pablo, blanco principal de la oposición, tuvo que ser sacado de la ciudad rápida y silenciosamente. Algunos de sus amigos bereanos lo llevaron hasta la costa —a Metone o Dium— y lo subieron a un barco que puso proa a Pireo (el puerto de Atenas). Hay, sin embargo, otra lectura del texto²⁹ que da a entender que hicieron como que lo llevaban a la costa, pero que en realidad, habiéndose quitado de encima a los posibles seguidores de este modo, lo escoltaron hacia el sur por tierra hasta Atenas. De un modo u otro, el hecho es que llegó a Atenas, y mandó de vuelta a sus amigos bereanos con instrucciones para que Silas y Timoteo vinieran y se unieran a él tan pronto como les fuera posible, mientras él los esperaba allí.³⁰

²⁷ Esto parece ser lo que significa aquí *εὐγενεστεροί*, «de mentalidad más amplia», lit. «más noble».

²⁸ Quizás idéntico al Sosípater de Ro. 16:21.

²⁹ La lectura bizantina (cf. p. 384, n. 23).

³⁰ Los movimientos de Silas y Timoteo entre la partida de Pablo de Berea y su reunión con él en Corinto (18:5) deben reconstruirse con la ayuda de 1 Ts. 3:1–6. Parecería que, según sus instrucciones, se reunieron con Pablo en Atenas (1 Ts. 3:1), desde donde Timoteo fue enviado de nuevo a Tesalónica (1 Ts. 3:2). (T. W. Manson sugirió que en esta ocasión Timoteo fue el portador de 2 Tesalonicenses, que en su opinión había sido escrita antes que 1 Tesalonicenses.) Silas también regreso a Macedonia, no se indica exactamente a dónde (18:5). Pablo entonces siguió de Atenas a Corinto (18:1), donde se le unieron

D. ATENAS (17:16–21)

- 16 *Mientras Pablo los aguardaba en Atenas, su espíritu se perturbó dentro de sí al ver la ciudad tan llena de ídolos.*
- 17 *Así que conversaba en la sinagoga con los judíos y los temerosos de Dios y en el Agora día tras día con los que anduviesen por allí.*
- 18 *Algunos de los filósofos epicúreos y estoicos también se reunían con él. Unos preguntaban: «¿Qué se propone este charlatán?» Otros decían: «Parece estar anunciando divinidades extrañas» —porque predicaba el evangelio de Jesús y la resurrección—.*
- 19 *Así que lo tomaron y lo llevaron al Areópago. Allí le dijeron: «Podemos saber qué es esta nueva enseñanza, de que hablas tú?»*
- 20 *Nos estás dando a conocer algunas cosas extrañas; quisiéramos saber lo que significan.»*
- 21 *Pues todos los atenienses y los extranjeros residentes no se dedicaban a otra cosa que no fuera contar o escuchar la última novedad.*

16 Aunque Atenas había perdido hacía tiempo la prominencia política de la que había disfrutado en épocas anteriores, continuaba representando el nivel cultural más alto que se hubiese logrado en la antigüedad clásica. La escultura, la literatura y la oratoria de Atenas en los siglos IV y V a.C., por cierto, nunca han sido superadas. También en filosofía ocupaba el lugar de preeminencia, siendo la ciudad natal de Sócrates y Platón, y el hogar adoptivo de Aristóteles, Epicuro y Zenón. En todos estos campos, Atenas mantenía un prestigio inigualado, y su gloria política como la cuna de la democracia no se había opacado completamente. En consideración a su espléndido pasado, los romanos concedieron a Atenas el derecho de mantener sus propias instituciones como ciudad libre y aliada dentro del imperio romano.³¹

Los que visitan Atenas hoy día y contemplan las obras maestras de los grandes arquitectos y escultores de la época de Pericles tienen la posibilidad de admirarlas como obras de arte: para nadie en nuestros días son otra cosa que simplemente eso. Pero en el primer siglo cristiano no sólo eran admiradas como obras de arte: eran templos e imágenes de divinidades paganas. Los templos y las imágenes de las divinidades paganas no constituían nada nuevo para un nativo de Tarso, pero éste había sido educado en el espíritu del primero y el segundo mandamiento del Decálogo. Sea lo que fuere que haya sentido Pablo en cuanto a su apreciación artística —y su educación no había favorecido su capacidad para ello—, prevalecía un sentimiento de indignación en su mente mientras

nuevamente Silas y Timoteo de regreso de Macedonia (18:5; 1 Ts. 3:6). Ver K. Lake, *The Earlier Epistles of St. Paul*, Londres, 1911, p. 74; T. W. Manson, *Studies in the Gospels and Epistles*, Manchester, 1962, pp. 266s.

³¹ Ver D. J. Geagan, «Roman Athens: Some Aspects of Life and Culture, I. 86 B.C.–A.D. 267», *ANRW* 2.7.1, Berlín, 1975, pp. 371–437.

caminaba aquí y allá por la ciudad coronada de violetas: Atenas estaba llena de ídolos, dedicada a la adoración de dioses que no eran dioses, porque «lo que los gentiles sacrifican, a los demonios lo sacrifican, no a Dios» (1 Co. 10:20).

17 Pablo no era hombre de tomarse asueto de la tarea principal de su vida, así que no perdió el tiempo mientras esperaba que sus amigos se le unieran desde el norte. En todo caso, el espectáculo de una ciudad tan enteramente dedicada a una adoración falsa lo llevó a la convicción de que aquí, más que en otras partes, había hombres y mujeres urgentemente necesitados del evangelio que se le había confiado a él. Atenas le ofrecía amplia confirmación de lo que ya había aprendido, que «en la sabiduría de Dios, el mundo no conoció a Dios mediante la sabiduría» (1 Co. 1:21). Visitó la sinagoga de Atenas, por lo tanto, y conversó allí con judíos y gentiles temerosos de Dios, mientras que en el Agora, centro de la vida y actividad ateniense, polemizaba día a día con los que allí se encontraban. A menudo se ha observado de qué modo sutil y preciso Lucas sugiere el color y la atmósfera locales de cada ciudad de la que se ocupa. «En Efeso Pablo enseñó ‘en la escuela de Tiranno’; en la ciudad de Sócrates discutió cuestiones morales en la plaza del mercado. ¡Cuán incongruentes parecerían sus métodos si se los invirtiera!»³² El Agora estaba al norte de la Acrópolis. Si fue el primer lugar al que se dirigió Pablo al llegar a Atenas, habría visto los hermes (columnas cuadradas coronadas por una cabeza de Hermes) por donde quiera que mirase, «un verdadero bosque de ídolos».³³

18 Entre las personas con quienes Pablo se encontraba y conversaba en el Agora había filósofos de las escuelas rivales estoica y epicúrea.

A los estoicos, que sostenían que su fundador era el chipriota Zenón (c. 340–265 a.C.), se los llamaba así porque se reunían en la *stoa poikile*, la «columnata pintada» en el Agora, donde enseñaba habitualmente en Atenas. El sistema de los estoicos tenía como objetivo vivir en forma coherente con la naturaleza, y en la práctica ponían mucho énfasis en la primacía de la facultad racional en la humanidad y en la autosuficiencia individual. En teología eran esencialmente panteístas y consideraban a Dios como el alma del mundo. Su creencia en una *cosmópolis* o estado mundial, en el que todas las almas verdaderamente libres tenían iguales derechos ciudadanos, contribuyó a derribar las distinciones nacionales y de clase. El estoicismo, en su máxima expresión, se distinguía por una gran integridad moral y un elevado sentido del deber. Apoyaba el suicidio como un medio honorable de escapar de una vida que ya no pudiera sostenerse con dignidad. Algo del orgulloso espíritu de independencia personal que fomentaba se expresa en el *Invictus* de W. E. Henley:

Agradezco a cualesquiera dioses haya
por mi inconquistable alma.

Ocorre que otro poeta inglés utiliza la misma frase, «cualquiera dioses haya» en un

³² W. M. Ramsay, *St. Paul the Traveller*, p. 238.

³³ R. E. Wycherley, «St. Paul at Athens», *JTS* s.n. 19, 1968, pp. 619s.; cf. S. Halstead, «Paul in the Agora», *Quantulacumque: Studies presented to K. Lake*, Londres, 1937, pp. 139–143.

marco distintivamente epicúreo, así como el de Henley es esencialmente estoico. Se trata de A. C. Swinburne en *The Garden of Proserpine*:

De demasiado amor a la vida,
liberados de esperanza y temor,
agradecemos con breve acción de gracias,
a cualesquiera dioses haya,
que ninguna vida se vive para siempre;
que los muertos nunca se levantan;
que aun el río más lento
serpentea seguro hacia el mar.

La escuela epicúrea, fundada por Epicuro (340–270 a.C.), miembro de una familia de colonizadores atenienses en Samos, basaba su teoría ética en la física atómica de Demócrito y consideraba el placer como el fin principal de la vida, el placer más digno de disfrutar una vida de tranquilidad (*ataraxia*) libre de dolor, de pasiones perturbadoras y de temores supersticiosos (incluyendo, en particular, el temor a la muerte). No negaba la existencia de dioses, pero sostenía que no les interesaba para nada la vida de los seres humanos.

El estoicismo y el epicureísmo representaron intentos alternativos en el paganismo precristiano de resolver las cuestiones vitales, especialmente en tiempos de incertidumbre y penurias; el paganismo poscristiano nunca ha podido idear nada apreciablemente mejor. Pero tanto los estoicos como los epicúreos, aunque diferirían mucho entre sí, estaban de acuerdo en lo siguiente, cuando menos: el mensaje de reciente invención que ofrecía este judío de Tarso no era un mensaje que atrayera a las personas razonables. Lo veían como un vendedor de retazos de filosofía de segunda mano, «un recolector de migajas de la erudición» (como el Karshish de Browning), una especie de mercachifle ambulante de la religión bastante conocido en el Agora, y utilizaron un término desdeñoso de la jerga ateniense para describirlo.³⁴ Otros preferían calificarlo como propagandista de divinidades extranjeras, ya que hablaba de Jesús y *Anastasis* (la palabra griega para «resurrección»), y a algunos de sus oyentes estas dos palabras les sonaban como si denotaran los poderes personificados y divinizados de «sanidad» y «restauración»³⁵

³⁴ Gr. *σπερμολογος*, lit. «recogedor de semillas», «gorrión de cuenta»; luego, el que recogía desperdicios en el mercado, personaje indigno (cf. la descripción que hace Demóstenes de Esquines como *σπερμολογος, περιτριμμα αγορας*, «charlatán, peón de mercado». *Sobre la corona* 127); luego, alguien que recogía pedazos o retazos de cultura o de conocimiento donde podía, que es el significado aquí.

³⁵ F. H. Chase (*The Credibility of Acts*, Londres, 1902, pp. 205s.) sugiere que pueden haber asociado *Ιησους* con *ιασις*, («sanidad») o con *Ιασω* (jónico *ιησω*), la diosa de la salud, hija de Asclepio. «Esta interpretación de las palabras *Ιησους* y *αναστασις* se confirmaría en la mente de los atenienses si captaban las palabras *σωτηρια* y *σωτηρ* en la enseñanza de san Pablo.» La opinión de que era predicador de divinidades foráneas recuerda las acusaciones que se hicieron en fecha anterior en Atenas contra

19–20 Pero había en Atenas una institución venerable, el Tribunal del Areópago, que ejercía jurisdicción en cuestiones de religión y moral. Este cuerpo aristocrático, de venerable antigüedad, recibió su nombre del Areópago, el «monte de Ares» (el dios griego de la guerra), al sudoeste de la Acrópolis, donde se reunía tradicionalmente. En la época que estamos considerando celebraba sus reuniones ordinarias en la Columnata Real (*stoa basileios*), en el ángulo noroeste del Agora.³⁶ (Continuaba reuniéndose en el Areópago para juzgar casos de homicidio.) Su poder tradicional disminuyó con el aumento de la democracia ateniense en el siglo V a.C., pero en tiempos romanos creció su autoridad e inspiraba gran respeto.³⁷ Ante este cuerpo, pues, llevaron a Pablo, no para someterlo a juicio en sentido forense, ni para examinarlo con vistas a recibir una licencia como conferenciante público,³⁸ sino simplemente para que tenga una oportunidad de exponer sus enseñanzas ante expertos.

21 Luego, comentando el interés de los atenienses en la novedad de la enseñanza de Pablo, Lucas resume la actitud general de ellos en una frase que Eduard Norden describe como «lo más culto que se pueda encontrar en todo el Nuevo Testamento».³⁹ Los mismos atenienses admitían que su pasión por cualquier cosa nueva podía llevarse a límites excesivos; el orador Demóstenes, por ejemplo, cuatro siglos antes, les había reprochado por andar preguntando cuáles eran las últimas noticias en un momento cuando la política agresiva de Felipe de Macedonia pedía obras, no palabras.⁴⁰

E. LA AREOPAGÍTICA DE PABLO (17:22–31)

22 Así que, poniéndose de pie en medio del (tribunal del) Areópago,⁴¹ Pablo dijo: «¡Caballeros de Atenas! Veo que son extraordinariamente religiosos en todo.

23 Mientras pasaba (por su ciudad) y observaba los objetos de culto de ustedes,

Protágoras, Anaxágoras y Sócrates (cf. Platón, *Eutifrón* 3B, *Apología* 24B–C; Jenofonte, *Memorabilia* 1.1.1).

³⁶ Ver C. J. Hemer, «Paul at Athens: A Topographical Note», *NTS* 20, 1973–1974, pp. 341–350.

³⁷ Ver D. J. Geagan, *The Athenian Constitution after Sulla*, Princeton, 1950, p. 50: «Ordo Areopagitarum Atheniensium», *Phoros; Tribute to E. D. Meritt*, D. W. Bradeen y M. F. McGregor, eds., Nueva York, 1974, pp. 51–56.

³⁸ Esta era la opinión de Ramsay (*St. Paul the Traveller*, p. 247); recuerda que «Cicerón indujo al Areópago a emitir un decreto invitando a Crátipo, el filósofo peripatético, a ser conferencista en Atenas», e infiere «que de este modo se le aseguraba cierta ventaja» (cf. Plutarco, *Cicerón* 24.5).

³⁹ *Agnostos Theos*, Leipzig, 1913, p. 333.

⁴⁰ Demóstenes, *Filípica* 1.10; cf. el reproche de Cleón: «Ustedes son los mejores para ser engañados por algo nuevo que se dice» (Tucídides, *Hist.* 2.38.5).

⁴¹ Gr. ἐν μέσῳ τοῦ Ἀρειοπαγοῦ. La frase «en medio» indica que «el Areópago» significa aquí el tribunal, no el monte (cf. ἐκ μέσου αὐτῶν, v. 33; ἐν τῷ μέσῳ, 4:7). La expresión completa «el tribunal (concilio) del Areópago» se abreviaba a «el Areópago» en el habla corriente, como lo atestiguan Cicerón (*Cartas a Atico* 1.14.5), Séneca (*De la tranquilidad* 5), Valerio Máximo (*Hechos y palabras memorables* 2.64) y una inscripción en Epidauro (*IG* 4.937.2).

- encontré un altar que llevaba la inscripción: ‘Al Dios Desconocido.’ Este Dios, a quien ustedes adoran como a un desconocido, es el Dios de quien les hablo.*
- 24 *El Dios que hizo el mundo y todo lo que hay en él, Señor del cielo y de la tierra como es, no reside en templos hechos a mano.*
- 25 *No es porque necesite cosa alguna que acepta servicios de las manos de seres humanos; es de él de quien todos reciben vida, aliento, y todas las cosas.*
- 26 *De un hombre⁴² él ha hecho todas las naciones de la humanidad para que habiten en toda la superficie de la tierra. Estableció las estaciones asignadas y las fronteras de su residencia,*
- 27 *a fin de que buscasen a Dios,⁴³ si ciertamente lo buscasen a tientas y lo encontrasen. Por cierto, no está lejos de cada uno de nosotros,*
- 28 *‘porque en él vivimos y nos movemos y tenemos nuestro ser’ —como ciertamente han dicho algunos de sus⁴⁴ poetas⁴⁵: ‘porque somos verdaderamente su descendencia’—.*
- 29 *Debido, entonces, a que somos descendencia de Dios, no deberíamos pensar que la naturaleza divina es como el oro, la plata o la piedra, obra del arte y del diseño humanos.*
- 30 *Dios ha pasado por alto los tiempos de la ignorancia, pero ahora su mandamiento a todas las personas en todas partes es que se arrepientan,*
- 31 *porque ha establecido un día en el cual va a juzgar⁴⁶ al mundo con justicia, por medio de un hombre a quien ha designado; y de esto ha provisto una señal para todos, al levantarlo de los muertos.”*

22 Probablemente no haya en Hechos otros diez versículos que hayan proporcionado el texto para la gran abundancia de comentarios como los que se han acumulado en torno al discurso de Pablo en el Areópago.⁴⁷ Se han expresado opiniones diametralmente opuestas

⁴² Gr. εἷς ἐνός. El Texto Occidental y el Bizantino agregan αἱματος. (cf. VRV² «de una sangre»).

⁴³ El Texto Occidental dice «especialmente a fin de que buscasen la naturaleza divina» (το θειον, como en el v. 29).

⁴⁴ P⁷⁴ B y unos cuantos testimonios más dicen «nuestros» (καθ’ ἡμᾶς) en lugar de «sus» (καθ’ υμᾶς); se puede haber considerado que «nuestros» resultaba apropiado porque Arato, a quien se está por citar, era de Cilicia como Pablo.

⁴⁵ El Texto Occidental omite «poetas» (el significado es, entonces, «sus propios hombres»); la Siríaca Peshitta dice «sabios» en lugar de «poetas».

⁴⁶ El Texto Occidental dice «un día para juzgar» (ἡμεραν κριῖναι).

⁴⁷ Ver, además de las exposiciones en los comentarios, E. Curtius, «St. Paul in Athens» (1893), trad. ing., *Exp.* 7, 4, 1907, pp. 436–455; E. Norden, *Agnostos Theos: Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede*, Leipzig/Berlin, 1913, ²1929, pp. 1–140; A. von Harnack, *Ist die Rede des Paulus in Athen*

sobre la cuestión de si Pablo realmente pronunció, o pudo haber pronunciado, un discurso así. En los primeros años del siglo XX, B. W. Bacon, crítico que no se caracterizaba por su conservadurismo, llegó a la conclusión de que este discurso, «a diferencia del que se le atribuye a Pablo en Hechos 13:16–41, es realmente de tipo paulino»,⁴⁸ mientras que Percy Gardner encontró que el punto de vista expresado en él era tan diferente del que encontramos en el primer capítulo de Romanos, e incluso tan opuesto a él, que llegó a considerarlo «el menos auténtico de los discursos de Pablo en Hechos».⁴⁹ Eduard Norden consideraba imposible que Pablo hubiera pronunciado este discurso; el historiador Eduard Meyer, sin embargo, que se confesó incapaz de entender «de qué modo podía explicarse esta escena como ficción»,⁵⁰ afirmaba haber persuadido a Norden a que admitiera la posibilidad de que Lucas hubiese reproducido correctamente el contenido de un discurso genuino de Pablo.⁵¹ Pero después, los prolijos estudios estilísticos de Martin Dibelius, que llevan a la conclusión de que «Pablo nunca hubiera escrito de este modo»,⁵²

ein ursprünglicher Bestandteil der Apostelgeschichte? = *TU* 39.1, Leipzig, 1913; R. Reitzenstein, «Die Areopagrede des Paulus», *Neue Jahrbücher für das klassische Altertum* 31, 1913, pp. 393–422; E. Meyer, *Ursprung und Anfänge des Christentums*, III, Stuttgart / Berlin, 1923, pp. 89–108; A. Schweitzer, *The Mysticism of Paul the Apostle*, trad. ing., Londres, 1931, pp. 6–9; W. L. Knox, *St. Paul and the Church of the Gentiles*, Cambridge, 1939, pp. 1–26; W. Schmid, «Die Rede des Apostels Paulus vor den Philosophen und Areopagiten in Athen», *Philologus* 95, 1942, pp. 79–120; M. Pohlenz, *Paulus und die Stoa*, 1949; Darmstadt, 1964; M. Dibelius, «Paul on the Areopagus» (1939), y «Paul in Athens» (1939), trad. ing., *Studies in the Acts of the Apostles*, Londres, 1956, pp. 26–92; A. D. Nock, «The Book of Acts» (1953), *Essays on Religion and the Ancient World*, II, Oxford, 1972, pp. 829–832; W. Eltester, «Gott und Natur in der Areopagrede», *Neutestamentliche Studien für Rudolf Bultmann*, W. Eltester, ed., BZNW 21, 1954, pp. 202–227; G. Schrenk, *Studien zu Paulus*, Zürich, 1954, pp. 131–148; B. Gärtner, *The Areopagus Speech and Natural Revelation*, Lund, 1955; H. Hommel, «Neue Forschungen zur Areopagrede Acta 17», *ZNW* 46, 1955, pp. 145–178; W. Nauck, «Die Tradition und Komposition der Areopagrede», *ZTK* 53, 1956, pp. 11–52; N. B. Stonehouse, *Paul Before the Aeropagus and Other New Testament Studies*, Grand Rapids, 1957, pp. 1–40; H. Conzelmann, «The Address of Paul on the Areopagus» (1958), trad. ing., *Studies in Luke-Acts*, L. E. Keck y J. L. Martyn, eds., Nashville/Nueva York, 1966, pp. 217–230; H. P. Owen, «The Scope of Natural Revelation in Romans 1 and Acts 17», *NTS* 5, 1958–1959, pp. 133–143; R. E. Wycherley, «St. Paul at Athens», *JTS* s.n. 19, 1968, pp. 619–621; T. D. Barnes, «An Apostle on Trial», *JTS* s.n. 20, 1969, pp. 407–419; A. -M. Dubarle, «Le discours à l'Areopage (Actes 17, 22–31) et son arrière-plan biblique», *RSPT* 57, 1973, pp. 576–610; S. G. Wilson, *The Gentiles and the Gentile Mission in Luke-Acts*, SNTSM 23, Cambridge, 1973, pp. 196–218; C. J. Hemer, «Paul at Athens: A Topographical Note», *NTS* 20, 1973–1974, pp. 341–350; C. K. Barrett, «Paul's Speech on the Areopagus», *New Testament Christianity for Africa and the World: Essays in honour of Harry Sawyerr*, M. E. Glasswell y E. W. Fasholé-Luke, eds., Londres, 1974, pp. 69–77.

⁴⁸ *The Story of St. Paul*, Londres, 1905, p. 164.

⁴⁹ «The Speeches of St. Paul in Acts», *Cambridge Biblical Essays*, H. B. Swete, ed., Cambridge, 1909, p. 401.

⁵⁰ *Ursprung und Anfänge des Christentums*, III, p. 105.

⁵¹ *Ursprung und Anfänge*, III, p. 92, n. 4. H. J. Cadbury observa que «los clasicistas son los más dispuestos a defender la historicidad de la escena en Atenas» (*Beginnings* I.5, p. 406, n. 1). Una excepción destacada a esta regla fue U. von Wilamowitz-Moellendorff; mientras se mantenía firme como ninguno en su consideración de Pablo como «un clásico del helenismo», sintió que no podía acompañar a aquellos que atribuían la *areopagítica* al Pablo de las epístolas genuinas (*Die griechische Literatur des Altertums = Die Kultur der Gegenwart*, P. Hinneberg, ed., I.8 [Berlín/Leipzig, ³1912], p. 232).

⁵² M. Dibelius, *Studies*, p. 61.

han tenido mucho peso entre los que analizaron el discurso: «Lo que tenemos ante nosotros —dice— es un discurso helenístico acerca del verdadero conocimiento de Dios.»⁵³

Cuando se presentaba el evangelio a los paganos, aun a los paganos cultos como lo eran los miembros del tribunal del Areópago, era imprescindible comenzar con una afirmación acerca del Dios vivo y verdadero. El conocimiento de Dios, de acuerdo con Pablo en Romanos 1:19–22, era accesible a todos en sus obras de creación, pero la idolatría había dañado la capacidad y el deseo de obtenerlo. Si el autor de Romanos 1–3 había sido invitado a dirigirse a un auditorio ateniense acerca del conocimiento de Dios, sería difícil concebir en qué forma el sentido general de sus palabras podría haber diferido mucho de lo que, según Lucas informa aquí, dijo Pablo. El tono de la *areopagítica* es diferente del de Romanos 1–3, pero Pablo tenía conciencia de la sabiduría de adaptar su tono y su enfoque general a un auditorio o a un público lector en particular al cual se dirigía en esa ocasión.

Si el discurso de Antioquía de Pisidia en 13:16–41 tiene por objeto servir como ejemplo de la predicación de Pablo a una congregación en la sinagoga, el discurso que nos ocupa está igualmente bien armado para servir como ejemplo de su predicación a los paganos (cf. el resumen mucho más breve en 14:15–17). Aquí no cita Escrituras hebreas que hubieran sido totalmente desconocidas para sus oyentes; las citas directas en este discurso son de poetas griegos. Pero no se ubica en el nivel de sus oyentes argumentando sobre la base de los primeros principios como lo habría hecho uno de los filósofos de ellos. Su alegato está firmemente basado en la revelación bíblica; se hace eco, de principio a fin, del pensamiento, y en ocasiones hasta del lenguaje mismo, del Antiguo Testamento. Como la revelación bíblica misma, su alegato comienza con Dios, el creador de todo, y termina con Dios, el juez universal.

Comienza mencionando que lo que ha visto en la ciudad lo ha impresionado por la extraordinaria religiosidad de los atenienses (impresión experimentada por muchas otras personas en la antigüedad, algunas de las cuales los consideraban los más religiosos de todos los seres humanos).⁵⁴ Esta caracterización paulina de los atenienses no significa necesariamente un elogio: se nos dice que estaba prohibido utilizar introducciones elogiosas al dirigirse al tribunal del Areópago, con la esperanza de asegurarse su buena voluntad.⁵⁵ La expresión que utilizó Pablo también podría significar «más bien supersticiosos»; era un término tan vago en griego como lo es el vocablo «religión» en castellano, y lo que para los griegos era piedad para los judíos era superstición (y viceversa).⁵⁶

⁵³ *Studies*, p. 57.

⁵⁴ Cf. Sófocles, *Oedipus at Colonus* 260 («dicen que Atenas es sumamente piadosa para con los dioses»); Josefo, *Ap.* 2.130 («los más piadosos de los griegos»); Pausanias, *Descripción de Grecia* 1.17.1 («los atenienses veneran a los dioses más que otros»); también Estrabón, *Geog.* 9.1.16; Livio, *Hist.* 45.27.

⁵⁵ Cf. Luciano, *Anacharsis* 19.

⁵⁶ Gr. δεισιδαιμονεστερους. Cf. 25:19 para el sustantivo δεισιδαιμονια.

23 Pablo les dice a continuación que, entre sus instalaciones religiosas había una que atrajo particularmente su atención: un altar dedicado «al Dios Desconocido» (o posiblemente «a un dios desconocido»);⁵⁷ Otros escritores dicen que se veían en Atenas altares a «dioses desconocidos»;⁵⁸ Dídimo de Alejandría⁵⁹ y Jerónimo probablemente estaban pensando en afirmaciones semejantes cuando dijeron que Pablo cambió el plural «dioses» por el singular. Jerónimo⁶⁰ dice, en efecto, que el altar visto por Pablo llevaba la inscripción «A los dioses de Asia, Europa y Africa, a dioses desconocidos y extranjeros» (presumiblemente conocía la existencia de una inscripción con dicho texto en algún altar de Atenas, que traduce al latín). Pero Pablo puede haber visto un altar dedicado exactamente como dice. Cuando se reparaba un altar abandonado y no podía rescatarse la dedicatoria original, la inscripción «Al (o a un) dios desconocido» habría sido bastante apropiada. Alrededor del 100 a.C. se reconstruyó un altar en el monte Palatino de Roma y se lo dedicó «ya sea a un dios o a una diosa»;⁶¹ la vaguedad de la fraseología refleja la ignorancia de la divinidad en cuyo honor había sido erigido en primer lugar.⁶²

Este Dios a quien ellos veneraban, dijo Pablo, si bien confesaban su ignorancia acerca de la identidad de tal deidad, era el Dios que ahora él se proponía hacerles conocer. Pero no se expresó en forma tan absolutamente personal, como si estuviese identificando sin reservas al «dios desconocido» de la inscripción con el Dios a quien él proclamaba. Utilizó formas neutras, no masculinas: «Por lo tanto, lo que ustedes adoran como desconocido, esto yo les proclamo».⁶³ Ya que ellos reconocían su ignorancia acerca de la naturaleza divina, él les diría la verdad acerca de ella.

⁵⁷ Gr. ἀγνώστῳ θεῷ. Pablo supone que se trata de una referencia al único Dios verdadero; los que la dedicaron pueden haber querido significar otra cosa. El estilo lapidario, en cualquier caso, no requeriría el artículo definido.

⁵⁸ Cf. Pausanias, *Descripción de Grecia* 1.1.4; Filóstrato, *Vida de Apolonia* 6.3.5.

⁵⁹ *Comentario sobre 2 Corintios* (10:5).

⁶⁰ *Comentario sobre Tito* (1:12), E. Norden (*Agnostos Theos*, pp. 118–120) pensaba que esta afirmación podría depender de Minucio Félix (*Octavio* 6.2), según el cual los romanos veneraban a los dioses de las naciones conquistadas, erigiendo altares a divinidades desconocidas para ellos.

⁶¹ *CIL* I.632. Otro paralelo se ha discernido en una inscripción del período imperial en Pérgamo, θεοῖς ἀγνώστοις Καπιτ[ων] δαδουχος: A «dioses des[conocidos]: Capit(o), portador de antorchas» (H. Hepding, *Athenische Mitteilungen* 35, 1910, pp. 454–457; cf. A. Deissmann, *Paul*, trad. ing., Londres, 1926, pp. 287–291, con placas V y VI); pero no hay certeza de que la segunda palabra sea realmente ἀγνώστοις.

⁶² También debe mencionarse a Diógenes Laercio, quien cuenta (*Vidas de filósofos* 1.110) que los atenienses una vez, durante una peste, buscaron a Epiménides, el sabio de Creta (c. 600 a.C.), quien les aconsejó que liberaran ovejas negras y blancas del Areópago y luego, en el lugar donde cada una se acostara, la sacrificaran al «dios correspondiente» (el dios de la localidad). De acuerdo con esto, dice Diógenes, «altares anónimos» (altares a dioses sin nombre) podían verse en toda Atica. Otros escritores atestiguan la presencia de estos altares.

⁶³ Cf. το θεῖον, «la naturaleza divina», en el v. 29, en lugar de το θεόν, «Dios». Ver N. B. Stonehouse, *Paul Before the Areopagus*, p. 19.

24 Luego comienza a hablarles sobre el Dios verdadero. El es el que creó el universo y todo lo que hay en él; es Señor del cielo y de la tierra. Aquí tenemos al Dios de la revelación bíblica; no se pone mayor énfasis en la distinción entre un ser supremo y un demiurgo que modeló el mundo material. Se presenta al Dios creador de todo y Señor del universo mediante un lenguaje que tiene fuertes reminiscencias de las Escrituras veterotestamentarias. Lo mismo ocurre con el lenguaje con que Pablo describe al Dios verdadero como un ser que no habita en santuarios contruidos por manos humanas.⁶⁴ Si el santuario de Jerusalén, erigido para el culto al Dios verdadero, no podía contenerlo, ¡cuánto menos los espléndidos santuarios de la Acrópolis ateniense, dedicados como estaban a divinidades que no tenían existencia real! Ciertamente es que incluso el paganismo más elevado había reconocido que ninguna casa material podía contener la naturaleza divina,⁶⁵ pero las afinidades de los términos paulinos son bíblicos más que clásicos.

25 Era imposible concebir que el Dios que creó todas las cosas requiriese algo de sus criaturas. Si le agrada aceptar su servicio, no es porque carezca de algo que ellos puedan proporcionarle. Aquí, también, pueden aducirse paralelos entre la argumentación de Pablo y la literatura y la filosofía griegas.⁶⁶ Pero los grandes profetas de Israel también tuvieron que refutar la falsa noción de que Dios, de algún modo, depende de la adoración y el culto de su pueblo, cuando vieron cuántos de sus compatriotas se dedicaban a ellos. ¿Cómo puede el Señor del cielo y de la tierra *necesitar* algo que puedan darle sus criaturas?

No aceptaré ningún becerro de tu casa,

ni machos cabríos de tu aprisco.

Porque toda bestia del bosque es mía,

los animales de mil collados.

Conozco a todas las aves del aire, y todo lo que se mueve en el campo es mío.

Si yo tuviese hambre, no te lo diría a ti;

porque el mundo y todo lo que en él hay es mío.⁶⁷

En vez de que ellos suplan alguna necesidad de él, es él quien suple toda necesidad de

⁶⁴ Cf. 1 R. 8:27; Is. 66:1s.; y ver la exposición sobre la afirmación similar en el discurso de Esteban (pp. 179–181 arriba, sobre 7:47–50).

⁶⁵ Cf. Eurípides, fragmento 968: «¿Qué casa construida por artesanos podría encerrar la divina forma dentro de paredes circundantes?»

⁶⁶ Cf. Eurípides, *Heracles* 1345–36 («Dios, si realmente es Dios, no tiene necesidad de nada»); Platón, *Eutifrón* 14C («¿Qué ventaja adquieren los dioses de lo que obtienen de nosotros?»).

⁶⁷ Sal. 50:9–12. El argumento del salmista es precisamente el de Pablo: Dios no tiene necesidad de nada porque es el dueño de todas las cosas. Es extraño, entonces, que M. Dibelius diga que «sólo dos veces se enfatiza en la LXX que Dios no necesita nada, pero incluso estos dos pasajes son suficientes para probar el origen griego de la idea» (*Studies*, p. 44); se refiere a 2 Mac. 14:35 y 3 Mac. 2:9. Cf. Mi. 6:6–8.

ellos; a todos les da «vida, aliento y todas las cosas».

26 El creador de todas las cosas en general es el creador de la raza humana en particular. Los atenienses podían enorgullecerse por ser autóctonos —surgidos del suelo de su Atica natal—⁶⁸, pero este orgullo estaba mal fundado. Toda la humanidad fue una en su origen: todos fueron creados por Dios, y todos descendían de un antepasado común. Esto quitaba toda justificación imaginaria a la creencia de que los griegos eran innatamente superiores a los bárbaros, así como quita toda justificación a cualquier creencia parecida en nuestros días. Ni por naturaleza ni por gracia, ni en la antigua creación ni en la nueva, hay lugar alguno para conceptos de superioridad racial.

Y Dios, habiendo creado toda la raza humana, le ha dado toda la tierra para su habitación, adjudicando espacios apropiados para la vida de cada nación. Otra interpretación, favorecida por Dibelius, es que Dios ha señalado las zonas habitables de la tierra para que viva la familia humana.⁶⁹ Pero la adjudicación divina de territorios nacionales tiene autoridad bíblica, siendo el *locus classicus* Deuteronomio 32:8:

Cuando el Altísimo dio a las naciones su herencia,
cuando separó a los hijos de los hombres,
estableció los límites de los pueblos
según el número de los hijos de Dios.⁷⁰

De acuerdo con el relato de Génesis, la tierra fue formada y preparada para constituir una habitación para la humanidad antes de que a la humanidad misma se le acordara existencia para ocuparla; aquí los tiempos verbales griegos sugieren, de modo semejante, que «la determinación de la habitación para el hombre precedió a su creación, en el plan divino».⁷¹ Y parte de la formación y preparación de esta habitación consistió en la regulación de las «estaciones asignadas», a las que, siguiendo la analogía del discurso de Listra (14:17), debemos entender probablemente como las estaciones del año mediante cuya sucesión se hace la provisión anual para proporcionar alimento. (Otra interpretación, aunque menos probable, ve en las «estaciones asignadas»⁷² los períodos divinamente determinados para el surgimiento y la caída de los imperios, como en las visiones del libro de Daniel.)

⁶⁸ Esta creencia refleja el hecho histórico de que los atenienses eran los únicos griegos de tierra firme europea que no tenían ninguna tradición sobre la llegada de sus antepasados a Grecia; pertenecían al movimiento más primitivo (jónico) de la inmigración griega.

⁶⁹ Cf. Dibelius, *Studies*, pp. 35–37.

⁷⁰ El TM dice «... hijos de Israel»; pero la lectura de la LXX está atestiguada en hebreo en un manuscrito de Qumrán (4QDt⁹).

⁷¹ J. H. Moulton, MHT I, Edimburgo, 1906, p. 133.

⁷² Gr. προστεταγμενοι καιροι. Cf. Lc. 21:24, καιροι εθνων, el período señalado para la dominación gentil de Jerusalén (el parecido es principalmente verbal).

27 ¿Cuál fue, entonces, el propósito de Dios al disponer así el tiempo y el espacio tan providencialmente para el bienestar de los seres humanos? Fue, dice Pablo, a fin de que pudieran buscar a Dios y encontrarlo.⁷³ Ya desde la creación, dice Pablo en Romanos 1:20, las cosas que Dios ha hecho han indicado claramente «su eterno poder y divinidad». Si los seres humanos, engañados y confundidos por la falsa adoración, no han percibido la naturaleza de Dios en las obras de la creación, no tienen excusa. El punto de vista expresado en la carta a los Romanos no es tan diferente del de la *areopagítica*. Hay, ciertamente, una diferencia de énfasis: en la carta, Pablo les escribe a cristianos afirmados en la fe, mientras que aquí está tratando de conseguir que lo escuchen los paganos; pero no hay indicio alguno en el discurso de que la confesada ignorancia de los atenienses acerca de la naturaleza divina estuviera sin culpa. Aun algunos de sus propios maestros se habían dado cuenta de la necedad de tratar de representar a la naturaleza divina por medio de imágenes materiales, ofrecerle culto junto a altares materiales, o alojarla en templos materiales, y habían comprendido, aunque fuera oscuramente, cuán cerca estaba Dios de aquellos que lo buscaban sinceramente.⁷⁴

28 A esta altura Pablo ilustró su alegato con dos citas de poetas griegos en las cuales se establecía la relación de la humanidad con el Dios supremo. Una de ellas parece haber sido la cuarta línea de una cuarteta preservada de un poema atribuido a Epiménides de Creta (c. 600 a.C.), pero en realidad de fecha posterior:

Prepararon una tumba para ti, oh santo y alto ser

—¡Los cretenses, siempre mentirosos, malas bestias, vientres perezosos!—

Pero tú no estás muerto; tú vives y permaneces para siempre,

porque en ti vivimos y nos movemos y tenemos nuestro ser.⁷⁵

La otra es parte de la quinta línea del *Fainomena* del coterráneo de Pablo, el ciliciano Arato (nacido en el 310 a.C.), que empieza con las palabras:

Comencemos con Zeus. Nunca, oh hombres, dejemos de mencionarlo. Todos los caminos

⁷³ El verbo *πηλαφαω* transmite la idea de «andar a tientas» buscando a Dios en la oscuridad o la semioscuridad, cuando no está disponible la luz de su revelación plena.

⁷⁴ Se ha encontrado un nexo verbal en Dión Crisóstomo, *Discurso* 12.28, donde a los seres humanos de tiempos primitivos se los describe como «no establecidos separadamente, por su cuenta, lejos (ὁν μακρὰν, como aquí) del ser divino o fuera de él, sino ... compartiendo su naturaleza».

⁷⁵ El comentarista del siglo IX Isho'dad cita la cuarteta en una versión siríaca (M. D. Gibson, ed., *Horae Semiticae*, X, Cambridge, 1913, p. 40). Isho'dad probablemente dependía aquí de Teodoro de Mopsuestia (350–428); reproduce el uso de Teodoro de la historia de Diógenes Laercio (ver p. 395, n. 62) para ilustrar la inscripción: «Al dios no conocido». El reclamo de los cretenses de que era posible identificar la tumba de Zeus se percibió como una falsedad impía. La segunda línea de la cuarteta se cita en Tit. 1:12; de acuerdo con Clemente de Alejandría (*Misceláneas* 1.14.59.1–2) provenía de una obra de Epiménides. Un sentimiento similar aparece en la obra de Calímaco *Himno a Zeus* (líneas 7 y 8): «Los cretenses son siempre mentirosos: porque los cretenses, oh rey, realmente han labrado una tumba para ti. Pero tú no has muerto; tu existes por siempre.» A la línea que Pablo cita puede, con poca dificultad, dársele forma de hexámetro. El Cod. D arruina el ritmo al adherirle al final: «día por día».

están llenos de Zeus, y todos los mercados de seres humanos. El mar está lleno de él; también lo están los puertos. De todas las maneras todos tenemos que ver con Zeus, porque somos verdaderamente su descendencia.⁷⁶

En estos dos poemas se considera a Zeus, no como el que rige el panteón tradicional en la mitología griega, sino como el ser supremo de la filosofía griega, y especialmente de la estoica. Pero, ¿era intención de Pablo identificar al Zeus de la filosofía griega *simpliciter*, directamente, con el Dios de la revelación bíblica, a quien en sus cartas llama repetidamente «el Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo?» Por cierto que no. ¿Es que se limita simplemente, entonces, a desprender de sus contextos originales sentimientos que, hasta donde realmente llega la fraseología que emplea, se prestaban para ser incorporados en su contexto judeocristiano? Nuevamente tenemos que decir que no. Aun en sus contextos, podría entenderse que las palabras citadas (especialmente las de Arato) indican algún reconocimiento de la verdadera naturaleza de Dios, ese reconocimiento que, de acuerdo con el escritor a los Hebreos, es su recompensa para «los que le buscan» (He. 11:6); «podría reconocerse —dice N. B. Stonehouse— que hasta cierto punto envuelven un real entendimiento de la verdad revelada.»⁷⁷

29 Somos, pues, simiente de Dios, dice Pablo, no en algún sentido panteísta, sino en el sentido de la doctrina bíblica del hombre, como seres creados por Dios en su propia imagen. Hay, sin duda, una tremenda diferencia entre esta relación de los hombres y las mujeres con Dios en la antigua creación y esa relación redentora que disfrutaban los miembros de la nueva creación por medio de la fe como hijos e hijas de Dios «en Cristo Jesús» (Gá. 3:26). Pero Pablo se ocupa aquí de la responsabilidad que tienen todos los seres humanos como criaturas de Dios de rendirle el honor que le es debido. Y por cierto que no se le rinde este honor si se visualiza a la naturaleza divina en forma de imágenes plásticas.⁷⁸ Aun cuando los filósofos paganos racionalicen las imágenes como símbolos materiales de la divinidad invisible, la gran mayoría de los adoradores rendirá homenaje divino a las imágenes mismas.

30 Los atenienses tenían buenas razones, por lo tanto, para reconocer su ignorancia de Dios. Pero, aun cuando esa ignorancia no estuviese libre de culpa, Dios, en su misericordia, la había pasado por alto. Hay un paralelo aquí no sólo con la afirmación en el discurso de Listra de que en las generaciones pasadas Dios «permitió que todas las

⁷⁶ Arato pudo haber imitado en estas últimas palabras (του γὰρ καὶ γενοῦς ἐσμὲν) las iniciales de la línea 4 de la obra de Cleantes *Himno a Zeus* (ἐκ σοῦ γὰρ γενοῦς ἐσμὲν). K. Lake (*Beginnings* 1.5, p. 247) señala que las líneas que siguen de inmediato en el poema de Arato tienen «un gran parecido general» al v. 26 de la *Areopagítica* de Pablo.

⁷⁷ *Paul Before the Areopagus*, p. 30; cf. R. Stob, *Christianity and Classical Civilization*, Grand Rapids, 1950, pp. 58–60.

⁷⁸ Esto es un eco de la polémica veterotestamentaria contra la adoración de imágenes que se encuentra en pasajes como Is. 44:9–20; Sal. 115 (LXX 114):4–8 par 135 (LXX 134):15–18; el argumento se desarrolla en Sab. 13:5, 10; 15:4, 15–17; en la *Carta de Aristeo* 134–137; y en los apologistas cristianos primitivos.

naciones siguieran sus propios caminos» (14:16),⁷⁹ sino también con la enseñanza de Pablo en Romanos 3:25 acerca de la paciencia de Dios al pasar por alto los pecados cometidos antes de la venida de Cristo. Está implícito en todos estos lugares que la venida de Cristo señala un nuevo comienzo en los tratos de Dios con la raza humana. En el punto a que hemos llegado se entiende que el hecho de que Dios hubiera pasado por alto la ignorancia anterior que de él tenía la gente tomaba en cuenta la plena revelación dada ahora en el advenimiento y la obra de Cristo. «Pero ahora» en el presente contexto es paralelo al «pero ahora» de Romanos 3:21.⁸⁰ Si la ignorancia de la naturaleza divina era culpable antes, ahora es inexcusable. Por lo tanto, todas las personas en todas partes (incluidos los oyentes atenienses) debían arrepentirse por su falsa concepción de Dios (y del consecuente desprecio de su voluntad)⁸¹ y abrazar el verdadero conocimiento de su ser que ahora ofrece el evangelio.

31 Porque Dios el creador de todo también es el juez de todos. Según su soberano consejo ya ha fijado un día en el cual «va a juzgar al mundo con justicia»,⁸² otra expresión bíblica. El pensamiento griego no tenía lugar para un juicio escatológico como el que anuncia la revelación bíblica.⁸³ Pero no sólo está establecido el día del juicio; también ha sido designado el agente del juicio.⁸⁴ Pablo no se refiere directamente a la figura humana —ese «como un hijo de hombre»— de Daniel 7:13; pero este es «el hombre» que tiene en mente, aquel en quien encuentra su cumplimiento el propósito eterno de Dios, aquel a quien el Padre ha dado «autoridad para ejecutar juicio, por cuanto es el Hijo del Hombre» (Jn. 5:27).⁸⁵ Más aún, le asegura a su auditorio, Dios ha provisto pruebas firmes de que este es el hombre mediante el cual juzgará al mundo, porque a él lo

⁷⁹ Esto, dice W. L. Knox, «es simplemente otra manera de decir que ‘Dios puso sobre ellos una mente reprobada’» (*The Acts of the Apostles*, Cambridge, 1948, p. 70, refiriéndose a Ro. 1:28).

⁸⁰ «Pero ahora» en Ro. 3:21 se refiere a la revelación del camino de justicia divino en Cristo y su muerte expiatoria.

⁸¹ Para la asociación del arrepentimiento con el pasar por alto los pecados cf. Sab. 11:23: «Y no miras los pecados de los hombres para que se arrepientan».

⁸² Cf. Sal. 9:8; 96 (LXX 95):13; 98 (LXX 97):9. Para otras referencias paulinas al llamado día del juicio cf. Ro. 2:5, 16; 1 Co. 1:8; Fil. 1:6, 10; 1 Ts. 5:2, 4; 2 Ts. 1:10; 2:2.

⁸³ No hay ninguna implicación acerca del fin de los tiempos en el juicio ejercido en el reino de la muerte por Minos, Radamante y Eaco, tres mortales que, por piedad en esta vida, fueron electos como jueces sobre el infierno, de acuerdo con la mitología griega; tampoco hay tal implicación en la reinterpretación del mito por parte de Platón (*Gorgias* 523A–527A).

⁸⁴ Cf. 10:42.

⁸⁵ En Jn. 5:25–27 la autoridad del Hijo para juzgar «porque es el Hijo del Hombre» (ὅτι υἱὸς ἀνθρώπου ἐστίν) parece ser el corolario de su autoridad, también recibida del Padre, para tener «vida en sí mismo» e impartir vida a otros. W. L. Knox (*Some Hellenistic Elements in Primitive Christianity*, Londres, 1944, p. 28) considera que la cristología de la *Areopagítica* es simplemente la de Ro. 1:4, donde la resurrección de Cristo lo señala como Hijo de Dios. Knox declara esto como respuesta a las dudas que J. de Zwann («Was the Book of Acts a Posthumous Edition?», *HTR* 17, 1924, pp. 95–153, especialmente pp. 132–141 [artículo con el cual Knox, en reglas generales, está de acuerdo]) expresó acerca de la cristología de este pasaje.

ha resucitado de entre los muertos.

Así, pues, Pablo concluye su *areopagítica*. No hay por qué suponer que la burla con que algunos miembros del auditorio recibieron sus referencias a la resurrección de Jesús de los muertos haya restringido seriamente el discurso. Este, tal como está, sintetiza admirablemente una lección preliminar de cristianismo para paganos cultos. Lo primero que los atenienses, al igual que los tesalonicenses, tenían que aprender era que debían «volverse de los ídolos a Dios, para servir al Dios vivo y verdadero» (1 Ts. 1:9). Por lo tanto, la mayor parte del discurso, como observó Díbelius, se ocupa del verdadero conocimiento de Dios. Díbelius lo calificó como «un discurso helenístico acerca del verdadero conocimiento de Dios»;⁸⁶ también con esto no podemos sino estar de acuerdo. El Pablo histórico, con su política de ser «todas las cosas a todos» (1 Co. 9:22), ¿habría tratado de sacar a los atenienses del paganismo con un discurso *hebraico* acerca del conocimiento de Dios? El hombre que se llama a sí mismo «hebreo de hebreos» (Fil. 3:5) era a la vez, desde otro punto de vista, helenista de helenistas. El contenido esencial del discurso es bíblico, pero la presentación es helenística.

El conocimiento de Dios que se ofrece aquí no es simplemente una disciplina filosófica: exige responsabilidades morales y religiosas, y por falta de este conocimiento, en la medida en que les era accesible, se conmina a los oyentes a arrepentirse. En las Escrituras veterotestamentarias se considera que el conocimiento de Dios pertenece al mismo orden moral que la verdad, la bondad y el amor constante (cf. Os. 4:1; 6:6); la falta de este conocimiento trae consigo la destrucción (Os. 4:6), mientras que la tierra se llenará de este conocimiento cuando se cumpla perfectamente la voluntad de Dios y se establezca finalmente el pacto con su pueblo (Hab. 2:14; Jer. 31:34). En estas categorías se mueve este discurso, junto con el pensamiento que hay detrás de él, aun cuando no se cite formalmente a los profetas; las «alusiones delicadamente adecuadas» a las creencias estoicas y epicúreas que se han discernido en el discurso,⁸⁷ y las citas directas de los poetas paganos, tienen su lugar como puntos de contacto con los oyentes e ilustran el alegato en términos conocidos por ellos, pero de ningún modo obligan al que habla a estar de acuerdo con sus presupuestos filosóficos. Se puede estar de acuerdo con Díbelius cuando ve al orador ante el Areópago como «el precursor de los apologistas»,⁸⁸ sin negar que Pablo podría haber cumplido este papel y sin suponer que esa apología de los gentiles implica comprometer los principios bíblicos.

Díbelius caracteriza las palabras de la conclusión como «las únicas frases cristianas en el discurso del Areópago».⁸⁹ De acuerdo: ellas anuncian el tema de la segunda lección. Después de volverse al Dios vivo y verdadero, los tesalonicenses tuvieron que aprender a

⁸⁶ Ver p. 393, n. 53.

⁸⁷ MHT II, Edimburgo, 1929, p. 8, n. 3. Estas alusiones se han trazado en el v. 25, donde hay paralelos con la doctrina epicúrea (el ser divino no necesita nada de los mortales, ni siquiera la adoración) y la doctrina estoica (él es la fuente de toda vida).

⁸⁸ *Studies*, p. 63.

⁸⁹ *Studies*, p. 56.

«esperar de los cielos a su Hijo, al cual resucitó de los muertos, a Jesús, quien nos libra de la ira venidera» (1 Ts. 1:10). Las expresiones con las cuales se presenta a Jesús aquí en Atenas son tan enteramente escatológicas como aquellas con las cuales se lo presenta en Tesalónica. Pablo les habría dicho más, dice J. A. Bengel, si hubieran querido escuchar.⁹⁰ La segunda lección hubiera desplegado el compacto contenido del v. 31. ¿Quién era este hombre designado por Dios? ¿Y cuáles fueron las circunstancias en que resucitó de los muertos? Podría decirse que, en el informe del discurso de Pablo en la sinagoga, en 13:16–41, no se usa ninguna palabra cristiana antes del v. 23. La diferencia entre aquel discurso y el que estamos considerando (aparte del contraste entre el «hebraísmo» del primero y el «helenismo» del segundo) es que, en el primero, se trata tan completamente el cumplimiento como la preparación, mientras que el segundo está dedicado casi enteramente a la preparación, dejándose para más adelante, presumiblemente, una presentación detallada del cumplimiento.

F. LA REACCIÓN DE LOS ATENIENSES (17:32–34)

32 *Cuando oyeron acerca de la resurrección de los muertos, algunos de ellos ridiculizaron (la idea); los otros dijeron: “Te oiremos acerca de esto alguna otra vez”.*⁹¹

33 *Así que Pablo salió de en medio de ellos.*

34 *Pero algunos hombres adhirieron a él y creyeron; entre ellos estaba*

*Dionisio el areopagita.*⁹² *También había una mujer llamada*

Dámaris, y otros con ellos.

32 La idea de la resurrección de muertos no congeniaba con el pensamiento de la mayoría de los oyentes atenienses de Pablo. Todos ellos, excepto los epicúreos, sin duda habrían estado de acuerdo con él si hubiera hablado de la inmortalidad del alma individual; pero en cuanto a la resurrección, habrían apoyado el sentir del dios Apolo, expresado en la ocasión en que la diosa patrona de la ciudad, Atenea, fundó ese mismo tribunal del Areópago: «Una vez que el hombre muere y la tierra se bebe su sangre, no hay resurrección.»⁹³ Algunos de ellos, por lo tanto, ridiculizaron una afirmación que parecía tan absurda. Otros, más corteses aunque igualmente escépticos, sugirieron que podría

⁹⁰ «Plura erat dicturus audire cupientibus» (*Gnomon Novi Testamenti*, p. 460).

⁹¹ Gr. και παλιν.

⁹² El Cód. D dice «un Dionisio, areopagita de situación honorable», y omite toda referencia a Dámaris; esto, sin embargo, puede no representar el Texto Occidental original. El códex greco-latino E/e le adjudica la descripción «de situación honorable» a Dámaris, no a Dionisio.

⁹³ Esquilo, *Euménides* 647–648 («no hay *anastasis*», la misma palabra empleada en el v. 32).

haber una oportunidad más adelante para una exposición adicional de su enseñanza.⁹⁴

33–34 Entonces Pablo salió de la reunión del tribunal, y no mucho tiempo después se fue de Atenas. Antes de irse, se había asegurado unos cuantos adherentes, de los cuales se menciona a dos por nombre. Uno de ellos era miembro del tribunal del Areópago, de nombre Dionisio. Eusebio informa, basándose en la autoridad de un Dionisio posterior (obispo de Corinto *c.* 170 d.C.), que Dionisio el areopagita llegó a ser el primer obispo de Atenas;⁹⁵ esta es la clase de tradición que tenía que surgir. Más tarde se le atribuyó la autoría de un cuerpo de literatura neoplatónica, en realidad fechada entre los siglos V y VI.

En cuanto a Dámaris, Ramsay sugirió que debe de haber sido «una mujer extranjera, quizás alguien de la clase de las *hetairai* cultas»,⁹⁶ en vista de que era muy improbable que una mujer ateniense común hubiese estado presente en esas circunstancias. Una reunión celebrada en una de las columnatas del Agora no podía ser una reunión privada; era inevitable que hubiera muchos espectadores escuchando lo que encontraban de interés,⁹⁷ y es probable que Dámaris haya sido una de dichas personas. Es menos probable que haya sido una gentil temerosa de Dios que escuchó a Pablo en la sinagoga; la impresión que se da es que ella escuchó su *areopagítica*. Crisóstomo dice que se trataba de la esposa de Dionisio.⁹⁸

No hay mención de ningún bautismo en Atenas, ni se dice que Pablo haya fundado una iglesia allí. Aunque Atenas estaba en la provincia romana de Acaya, Pablo describe a una familia residente en Corinto como «las primicias de Acaya» (1 Co. 16:15).⁹⁹ Si la respuesta a su predicación en Atenas fue escasa, la razón puede estar en la negativa de los atenienses a tomarlo en serio más que en los términos de su mensaje. Tiene poco fundamento el criterio, popular entre muchos predicadores, de que su determinación, cuando llegó a Corinto, de «no saber nada» allí «excepto a Jesucristo y a él crucificado» (1 Co. 2:2), fue el resultado de su desilusión con la táctica que había intentado en Atenas.¹⁰⁰ Los atenienses de la actualidad han subsanado la indiferencia de sus

⁹⁴ J. S. Stewart ve algo más que una despedida cortés aquí: «estos hombres de Atenas resolvieron oír nuevamente al apóstol; porque ilusionadamente esperaban que su mensaje fuera verdad» (*A Faith to Proclaim*, Londres, 1953, p. 117).

⁹⁵ Eusebio, *HE* 3.4.11; 4.23.3.

⁹⁶ *St. Paul the Traveller*, p. 252; cf. *The Church in the Roman Empire* (Londres, 1893), p. 161.

⁹⁷ Las reuniones formales del tribunal del Areópago eran protegidas con cuerdas, pero difícilmente ésta era una reunión formal.

⁹⁸ *Sobre el sacerdocio* 4.7. El nombre Dámaris es una variante de δαμαλῖς, «vaquillona» (lat^h tiene la ortografía *Dámalis*), La forma original del Texto Occidental quizás la describía como εὐσχημὼν («de situación honorable»), como las mujeres griegas temerosas de Dios de Berea (v. 12).

⁹⁹ Es inútil sostener, con Zahn (*INT*, trad. ing., Edinburgo, 1909, I, p. 266) y algunos otros, que Estéfanos debe haberse convertido en Atenas. Ver W. M. Ramsay, «The Firstfruits of Achaia», *BRD*, pp. 385–411.

¹⁰⁰ Ver la crítica de esta idea popular en N. B. Stonehouse, *Paul Before the Areopagus*, pp. 31–40.

antepasados grabando el texto de la *areopagítica* de Pablo en una tabla de bronce al pie del ascenso al Areópago, y designando en honor del apóstol una calle cercana.¹⁰¹

HECHOS 18

4. CORINTO (18:1–17)

A. PABLO LLEGA A CORINTO (18:1–4)

- 1 *Después de esto, Pablo salió de Atenas y se fue a Corinto.*
- 2 *Allí se encontró con un judío de nombre Aquila, cuya familia pertenecía al Ponto; había llegado recientemente de Italia, con su esposa Priscila, debido al edicto de Claudio de que todos los judíos debían dejar Roma. Así que Pablo se unió a ellos,*
- 3 *y se quedó con ellos y trabajó, porque tenía el mismo oficio: eran fabricantes de tiendas.¹*
- 4 *Disertaba en la sinagoga todos los días de reposo, y hablaba persuasivamente tanto a judíos como a griegos.²*

1 De Atenas Pablo continuó su viaje en dirección sudoeste, hasta que llegó a Corinto.

Corinto, en el istmo de Corinto, el puente terrestre que conectaba el Peloponeso con la Grecia central y septentrional, ocupaba una posición muy favorable para el intercambio comercial, en el empalme de las rutas marítimas hacia el este y el oeste y de las rutas terrestres hacia el norte y el sur. Tenía dos puertos: Lequeo, sobre el golfo de Corinto (que llevaba al mar Jónico y al Mediterráneo central y occidental) y Cencrea, sobre el golfo Sarónico (que llevaba al mar Egeo y al Mediterráneo oriental y al mar Negro). Durante mucho tiempo Corinto fue un rival político, comercial y naval de Atenas. En el 146 a.C., el general romano L. Mumio arrasó Corinto en salvaje represalia por una revuelta contra Roma, y el sitio quedó desierto durante un siglo. Luego, en el 44 a.C., la ciudad fue fundada otra vez por Julio César, quien le dio la condición de colonia romana,

¹⁰¹ Otra calle de la vecindad lleva el nombre de Dionisio el Areopagita.

¹ El Texto Occidental de los vv. 2 y 3 parece haber sido algo así: «Y encontró a Aquila, un hombre del Ponto por su familia, quien había venido recientemente de Italia con su esposa Priscila, y se unió a ellos. Estos habían partido de Roma, porque Claudio César había mandado a todos los judíos que salieran de Roma, y se establecieron en Acaya. Y Aquila tuvo conocimiento de Pablo porque era de la misma raza y del mismo oficio, y se quedó con ellos y trabajó, porque su oficio era fabricar tiendas.»

² El Texto Occidental del v. 4 dice: «Y entrando en la sinagoga cada día de reposo disertaba, insertando el nombre del Señor Jesús, y hablaba persuasivamente no sólo a los judíos sino también a los griegos.»

con el título *Laus Iulia Corinthus* (“Corinto, la alabanza de Julio”). En el 27 a.C. llegó a ser el asiento de la administración romana de la provincia de Acaya. Corinto no tardó mucho en recuperar su antigua prosperidad comercial.³ En días anteriores había adquirido notoriedad por la licencia sexual, extraordinaria aun en la antigüedad clásica,⁴ y, al recuperar la prosperidad comercial, la Corinto romana volvió a ganar algo de su antigua fama. Resulta claro para los lectores de la correspondencia corintia de Pablo que la comunidad cristiana que fundó allí tuvo dificultades en mantener el nivel de conducta sexual que requería el evangelio.⁵

2–3 Aun así, Corinto fue la clase de ciudad que el ojo estratégico de Pablo discernió como un centro prometedor para la evangelización intensiva, y allí se estableció durante un período considerable. No mucho tiempo después se encontró con un matrimonio que había llegado recientemente a Corinto desde Italia, con el cual formó rápidamente un vínculo y una amistad de por vida. Se trataba de Aquila y Priscila, “fabricantes de tiendas” —o quizá, en forma más general, artesanos en cuero— de profesión.⁶ Aparentemente esto fue lo primero que puso a Pablo en contacto con ellos, porque él también había aprendido el mismo oficio. Esta actividad estaba estrechamente relacionada con la producción principal de la provincia natal de Pablo: una tela de pelo de cabra llamada *cilicium*, utilizada para mantos, cortinas y otras telas ideadas para proteger contra el agua. En el judaísmo no se consideraba correcto que un escriba o un rabino recibiera pago por su enseñanza, así que muchos de ellos practicaban un oficio además de dedicarse al estudio y la enseñanza de la ley.⁷ Pablo, como parte de su política, se ganó la vida de este modo durante su carrera misionera (cf. 20:34; 1 Co. 9:3–18; 2 Co. 11:7; 1 Ts.

³ Ver O. Broneer, «Corinth: Center of St. Paul's Missionary Work in Greece», *BA* 14, 1951, pp. 78–96; J. Wiseman, *The Land of the Ancient Corinthians*, Göteborg, 1978, y «Corinth and Rome, I:228 B.C.–A.D. 267», *ANRW* 2.7.1, Berlín, 1979, pp. 438–548; J. Murphy-O'Connor, *St. Paul's Corinth: Texts and Archaeology*, GNS 6, Wilmington, DE, 1983.

⁴ En el griego clásico κορινθιαζομαι (lit., «hacerse el corintio») significa practicar la fornicación; Κορινθιαί εταίραι («compañeras corintias») o Κορινθιαί κοραι («muchachas corintias») eran prostitutas. El templo de Afrodita en Acrocorinto (la acrópolis de Corinto) otorgaba aprobación religiosa a esta clase de actividad. En la Corinto romana el templo de Afrodita tenía una escala mucho más modesta que su predecesor clásico.

⁵ Cf. 1 Co. 5:1–13; 6:12–20; 2 Co. 12:21.

⁶ Para este sentido ampliado de σκηνοποιός cf. el sentido ampliado del término «talabartero» en castellano, que quiere decir trabajador o comerciante en cuero y no sólo quien fabrica talabartes.

⁷ Se atribuye a Hillel la siguiente observación: «Aquel que obtiene ganancia de la corona de la tora se consumirá» (*Pirque 'Abot* 4.7), es decir, no debe cobrarse por dar instrucción religiosa. En una fecha posterior, Gamaliel III recomendaba el estudio de la tora en combinación con alguna ocupación «secular»: «Todo estudio de la tora que no esté combinado con el trabajo finalmente será inútil y llevará al pecado» (*Pirque 'Abot* 2.2). La cultura griega, por otro lado, tendía a despreciar el trabajo manual; los escritores científicos constituyen una excepción, ya que hablan respetuosamente acerca de los artesanos. En su actitud, L. C. A. Alexander encuentra un posible trasfondo para la referencia que hace Lucas a la práctica de Pablo indicada aquí como algo perfectamente aceptable («Luke's Preface in the Context of Greek Preface-Writing» *NovT* 28, 1986, p. 70).

2:9; 2 Ts. 3:8).⁸

Aquila y Priscila, se nos dice, habían llegado a Corinto porque el emperador Claudio había ordenado que todos los judíos dejaran Roma. Esta no fue la única oportunidad en que las autoridades romanas consideraron necesario limpiar la ciudad de grupos indeseables de inmigrantes orientales. El edicto de Claudio se relaciona habitualmente con la afirmación de Suetonio de que expulsó a los judíos de Roma porque se habían “dedicado a la constante realización de revueltas a instigación de Cresto”.⁹ Este «Cresto» puede haber sido un perturbador, por lo demás totalmente desconocido, que estaba activo en los círculos judíos de Roma alrededor de la mitad del siglo I, pero en ese caso Suetonio probablemente lo habría mencionado como «un tal Cresto». ¹⁰ Lo más probable es que haya estado pensando en el fundador del cristianismo pero, al escribir unos setenta años después de estos acontecimientos, supuso equivocadamente que «Cresto», mencionado en una de sus fuentes de información como cabecilla de uno de los partidos involucrados, estaba realmente en Roma en aquel tiempo, donde desempeñó un papel prominente en la contienda.¹¹ La afirmación de Suetonio, de hecho, indica la existencia de disensión y desorden dentro de la comunidad judía de Roma como resultado de la introducción del cristianismo en una o más de las sinagogas de la ciudad.

Resulta difícil decir si Aquila y Priscila tuvieron alguna parte en esa disensión o eran simplemente víctimas involuntarias de la orden de expulsión del emperador. En las referencias que hace Pablo a ellos no sugiere que fuesen convertidos suyos; lo más probable es que ya fueran cristianos antes de salir de Roma, miembros fundadores,

⁸ R. F. Hock, quien examina el trabajo manual de Pablo en un marco social helenístico (cf. «Paul's Tentmaking and the Problem of his Social Class», *JBL* 97, 1978, pp. 555–564; «The Workshop as a Social Setting for Paul's Missionary Preaching», *CBQ* 41, 1979, pp. 438–450; *The Social Context of Paul's Ministry: Tentmaking and Apostleship*, Filadelfia, 1980), discierne una nota polémica en las propias referencias paulinas a éste; en el registro de Lucas aquí no hay ninguna nota semejante.

⁹ *Vida de Claudio* 25.4. Surge la pregunta acerca de la relación entre esta acción y la que registra Dión Casio (*Historia* 60.6): «Como los judíos habían aumentado en número otra vez, pero sólo con dificultad podían ser expulsados de la capital sin provocar un tumulto debido a su número, él [Claudio] no los expulsó precisamente, sino que les prohibió que se reunieran de acuerdo con sus costumbres ancestrales.» La acción registrada por Dión está fechada a comienzos del principado de Claudio. E. M. Smallwood distingue correctamente dos acciones: la primera, cuando Claudio impuso restricciones limitadas a los judíos de Roma, y la segunda, cuando (habiendo resultado ineficaces las restricciones limitadas) los expulsó (*The Jews Under Roman Rule*, Leiden, 1976, pp. 210–216). La orden de expulsión debe fecharse, muy probablemente, en el 49 d.C., fecha que tiene la dudosa autoridad de Orosio (*Historia* 7.6.15s.) pero que se adecua bien a otros datos cronológicos.

¹⁰ *Chrestus* (gr. *χρηστος*, «útil») era un nombre común en el mundo grecorromano, especialmente entre los esclavos, y aparece como una variante ortográfica del poco conocido *Christus* (*χριστος*). (Las dos palabras se pronunciaban igual en griego.) Para la opinión de que se trata de una referencia a algún pretendiente mesiánico que estaba efectivamente presente en Roma en esos tiempos, ver R. Eisler, *The Messiah Jesus and John the Baptist*, Londres, 1931, p. 581; E. A. Judge y G. S. R. Thomas, «The Origin of the Church at Rome», *RTR* 25, 1966, p. 87.

¹¹ Para una inferencia similar en el siglo XX ver R. Graves y J. Podro, *Jesus in Rome*, Londres, 1957, pp. 38–53.

quizás, de la iglesia de Roma.¹² La mayoría de las veces tanto Lucas como Pablo mencionan a Priscila antes que a su esposo;¹³ algunos han deducido de esto que ella pertenecía a una clase social más elevada que él; que estaba relacionada, por emancipación si no por nacimiento, con la familia romana noble llamada *gens Prisca*. No se puede saber si, como Aquila, ella era judía de nacimiento. Cuando Pablo la menciona en sus cartas, utiliza el nombre más formal: Prisca; Lucas la llama por el nombre más familiar de Priscila, siguiendo una práctica que se evidencia en los nombres de otros personajes de su narración.¹⁴ Cualesquiera fueran sus antecedentes,¹⁵ Priscila y Aquila llegaron a Corinto para ejercer allí su oficio, y pronto se les unió Pablo como compañero de trabajo.

4 Una gran ciudad comercial como Corinto inevitablemente tenía una considerable colonia judía, y Pablo pudo seguir inmediatamente su procedimiento habitual de proclamar el mensaje cristiano en la sinagoga local.¹⁶ Aquí, sábado tras sábado, hizo exposiciones ante los judíos y los gentiles temerosos de Dios, mostrando que Jesús había cumplido las profecías veterotestamentarias. De acuerdo con el Texto Occidental, lo hizo «insertando el nombre del Señor Jesús» como ampliación interpretativa en aquellos pasajes que —como lo demostraron los hechos— señalaban anticipadamente hacia él. Aun cuando la adición occidental no sea parte del texto original, de todos modos nos da un cuadro convincente de la forma en que procedía Pablo.¹⁷

B. PABLO PASA DIECIOCHO MESES EN CORINTO (18:5–11)

5 Cuando Silas y Timoteo volvieron de Macedonia, Pablo se dedicó a predicar,

¹² Ver A. Harnack, «Probabilia über die Adresse und den Verfasser des Hebräerbriefs,» *ZNW* 1, 1900, pp. 16–41, especialmente pp. 32ss.

¹³ Cf. vv. 18, 26; Ro. 16:3; 2 Ti. 4:19.

¹⁴ «Lucas utiliza habitualmente el lenguaje conversacional, en el que eran usuales las formas diminutivas; y así habla de Priscila, Sópater y Silas siempre, aunque Pablo hable de Prisca, Sosípater y Silvano» (Ramsay, *St. Paul the Traveller*, Londres, ¹⁴1920, p. 268).

¹⁵ «Es probable que haya mucho que descubrir respecto a esta interesante pareja» (*St. Paul the Traveller*, p. 269). Las palabras que anteceden son tan ciertas hoy como cuando Ramsay las escribió por primera vez en 1895. No hay razón alguna para relacionar a esta Priscila con la dama del mismo nombre en cuyo honor se denomina Cementerio de Priscila al que se encuentra en la Vía Salaria, una de las más primitivas catacumbas cristianas en Roma. Tampoco debe relacionarse el nombre de Aquila con el de Acilii Glabrones, una familia romana noble que poseía una cripta en este cementerio.

¹⁶ Una inscripción fragmentaria en griego en una puerta, encontrada en Corinto y fechada diversamente entre el 100 a.C. y el 400 d.C., evidentemente decía cuando estaba completa: «Sinagoga de los hebreos» (cf. B. Powell, «Greek Inscriptions from Corinth», *AJA* 2, 7, 1903, pp. 60s., 40; A. Deissmann, *Light from the Ancient East*, trad. ing., Londres, ²1927, p. 16).

¹⁷ Para una inserción interpretativa de esta naturaleza cf. Is. 42:1 y 52:13 en el tágum de Jonatán, donde se inserta «Mesías» después de «mi siervo», o Is. 42:1 (LXX), donde se inserta «Jacob» antes «mi siervo» e «Israel» antes de «mi elegido».

- testificando a los judíos que el Mesías era Jesús.*¹⁸
- 6 *Cuando se le opusieron y lo injuriaron, se sacudió las ropas y les dijo: “La sangre de ustedes está sobre sus cabezas; yo estoy libre de ella. De ahora en más iré a los gentiles.”*
- 7 *Así que, abandonando la sinagoga,*¹⁹ *entró en la casa de un temeroso de Dios llamado Ticio*²⁰ *Justo, cuya casa estaba al lado de la sinagoga.*
- 8 *Crispo, el dirigente de la sinagoga, con toda su familia, se hizo creyente en el Señor, y muchos de los corintios, a medida que escuchaban, creían y eran bautizados.*
- 9 *Entonces el Señor le habló a Pablo en una visión nocturna: «No temas —dijo—; habla, y no calles,*
- 10 *porque yo estoy contigo, y ningún agresor te hará daño. Tengo mucho pueblo*²¹ *en esta ciudad.”*
- 11 *Así que permaneció allí por un año y seis meses, enseñando la palabra de Dios entre ellos.*

5 Después de unas cuantas semanas, se reunieron nuevamente con Pablo sus compañeros Silas y Timoteo, que habían regresado de Macedonia (tal vez por mar). Las noticias que llevaban —especialmente las noticias de Timoteo acerca de la firmeza de los convertidos de Tesalónica, tan duramente probados— sirvieron para aliviar grandemente a Pablo.²² Al mismo tiempo, una ofrenda de dinero de sus amigos de Filipos lo liberó por un tiempo de la necesidad de sostenerse haciendo tiendas;²³ pudo, por lo tanto, concentrarse en la predicación del evangelio, y procuró convencer a sus oyentes judíos de que el Mesías prometido había llegado, y que había llegado en la persona de Jesús.

6–7 Al fin su testimonio en la sinagoga provocó una oposición tan intensa allí que tuvo que buscar otro lugar en el cual proseguir su evangelización. Con un gesto

¹⁸ El Texto Occidental, en forma característica, amplía a «el Señor Jesús», y continúa: «Y mientras se discutía mucho y se interpretaban las Escrituras ... »

¹⁹ Gr. ἐκεῖθεν («de allí»), que el Texto Occidental interpreta en forma equivocada como «de Aquila» (pero Pablo no trasladó su alojamiento privado de la casa de Aquila a la de Ticio Justo, sino que hizo de la casa de Ticio Justo su base de enseñanza, en lugar de la sinagoga).

²⁰ Ticio aparece con la grafía Tito en *alef*E 36 1175 1739 *al* syr^{pesh} cop y se lo omite en A B² D* Y y el Texto Bizantino.

²¹ Gr. λαός ... πολλός. Como en 15:14, λαός, la designación de Israel como el pueblo de Dios, ahora incluye a todos los creyentes sin distinción, tanto gentiles como judíos.

²² Cf. 1 Ts. 3:6–10.

²³ Cf. 2 Co. 11:9; también Fil. 4:16, que probablemente significa: «Tanto (cuando estaba yo) en Tesalónica, y más de una vez (en otros lugares) ustedes me mandaron algo para mi necesidad.»

espectacular (sacudiendo su manto de tal modo que ni una mota de polvo de la sinagoga sé adhiriera a él²⁴) expresó su resolución de terminar su vínculo con ese edificio y su aborrecimiento de las expresiones denigrantes en que sus opositores estaban cayendo, no tanto en contra de Pablo mismo sino en contra de aquel a quien Pablo proclamaba como Mesías y Señor. El había cumplido con su responsabilidad para con ellos, les aseguró; si no aceptaban las noticias de salvación que les traía, ahora quedaba libre de culpa.²⁵ Como en Antioquía de Pisidia y en otros lugares, también en Corinto se proponía llevar el mensaje de salvación a personas que supieran apreciarlo. Y no tuvo que ir muy lejos, porque al lado de la sinagoga estaba la casa de un gentil temeroso de Dios que había oído a Pablo y se había persuadido de la verdad de sus palabras. Este hombre puso su casa a disposición de Pablo, y en adelante las personas que habían estado acostumbradas a asistir a la sinagoga ya no tenían necesidad de abandonar su camino habitual si querían continuar oyendo a Pablo: se encaminaban, como siempre, hacia la sinagoga, pero entraban por la puerta de al lado.

La forma más probable del nombre de este hombre temeroso de Dios, como lo da Lucas, es Ticio Justo: un *nomen* y un *cognomen* romanos, lo cual sugiere que era ciudadano romano, quizás miembro de una de las familias establecidas en Corinto por Julio César cuando éste la convirtió en colonia romana. Pero, ¿cuál sería su *praenomen*? Tiene mucho a su favor la opinión, favorecida por W. M. Ramsay y E. J. Goodspeed, de que era Gayo, al que Pablo menciona en 1 Corintios 1:14 como uno de los pocos convertidos en Corinto a quienes había bautizado con sus propias manos.²⁶ Si es así, es casi seguro que se lo puede identificar también con «Gayo, que es hospedador mío y de toda la iglesia», como lo expresa Pablo en Romanos 16:23. Un hombre, cuya casa era lo suficientemente amplia como para recibir a la congregación voluntaria de Pablo y (más tarde) a toda la iglesia de Corinto (si la identificación está bien fundamentada), tiene que haber sido un ciudadano de situación económica bastante buena.

8 En 1 Corintios 1:14 Pablo menciona a otro converso corintio que él bautizó personalmente, de nombre Crispo. Lucas nos muestra quién era este Crispo: nada menos que el dirigente de la sinagoga. El y su familia²⁷ evidentemente siguieron a Pablo cuando salió de la sinagoga, y se unieron a la nueva comunidad cristiana de Corinto. Muchos otros corintios acudieron a oír las buenas nuevas, y al creer fueron bautizados y así dieron crecimiento a la nueva comunidad.

9–10 Poco después de salir de la sinagoga, Pablo tuvo una experiencia alentadora: una de las visiones que solía tener en momentos cruciales de su vida lo alentó para lo que tuviere por delante.²⁸ En esta ocasión, el Cristo resucitado se le apareció por la noche y le

²⁴ Cf. 13:51.

²⁵ Para el sentido general cf. Ez. 33:5.

²⁶ Cf. W. M. Ramsay, *Pictures of the Apostolic Church*, Londres, 1910, p. 205, n. 2; E. J. Goodspeed, «Gaius Titius Justus», *JBL* 69, 1950, pp. 382s.

²⁷ Para la conversión de casas o familias cf. 16:15, 31–34.

²⁸ Cf. 23:11; 27:23s.

aseguró que no le sobrevendría ningún daño en Corinto, a pesar de toda la oposición que provocara su testimonio. Sus adversarios le habían hecho imposible permanecer en Tesalónica y Berea; sus opositores de Corinto no tendrían un éxito similar, no importaba cuánto trataran de forzar su partida. Pablo había llegado a Corinto lleno de recelo —«con mucho temor y temblor», dice él mismo (1 Co. 2:3)—, pero debía abandonar todo temor y continuar proclamando el evangelio con denuedo. Obtendría una abundante cosecha al proceder así, porque el Señor tenía muchos en Corinto señalados como parte de su propio pueblo.²⁹

11 Así, lleno de renovada confianza, Pablo se quedó en Corinto y continuó su trabajo de predicar y enseñar durante un año y medio. Los próximos cinco años, de hecho, los dedicó no tanto a viajar como a inaugurar y a consolidar el testimonio cristiano en dos importantes centros al este y al oeste del Egeo: primero Corinto y después Efeso. El tiempo pasado en Corinto probablemente se extendió desde el otoño del 50 d.C. hasta la primavera del 52 d.C.; podemos fechar este período de la carrera de Pablo con bastante exactitud por la mención de Galión como procónsul de Acaya, que aparece en seguida.

C. PABLO ANTE GALIÓN (18:12–17)

12 Cuando Galión era procónsul de Acaya, los judíos armaron un ataque concertado contra Pablo. Lo llevaron ante el tribunal³⁰

13 con la acusación.³¹ “Este hombre incita al pueblo a adorar a Dios de un modo contrario a la ley.”

14 Cuando Pablo estaba a punto de defenderse, Galión dijo a los judíos: “Escuchen, judíos.³² Si esto fuera un crimen, o algún acto de fraudulencia maliciosa,³³ sería razonable que yo me ocupara del caso.

15 Pero si se trata de disputas acerca de palabras y nombres y de la propia ley de ustedes, ocúpense ustedes. Yo me niego a ser juez de tales cosas.”

16 Así que los echó del tribunal.

17 Entonces todos³⁴ (los presentes) tomaron a Sóstenes, el dirigente de la sinagoga,

²⁹ Cf. p. 409, n. 21.

³⁰ El Texto Occidental dice: «Los judíos de común acuerdo [ομοθυμαδον, traducido arriba «concertado»], habiendo deliberado entre ellos contra Pablo, le echaron mano y lo llevaron ante el procónsul».

³¹ El Texto Occidental dice: «gritando contra él y diciendo».

³² Gr. ω Ιουδαιοι (el Texto Occidental tiene la forma más completa ω ανδρες Ιουδαιοι).

³³ Gr. αδικημα τι η ραδιουργημα πονηρον. Moulton y Milligan, *Vocabulary of the Greek Testament*, Londres, 1930, p. 563, cita el sentido «falsas pretensiones» para ραδιουργημα (cf. 13:10, ραδιουργια).

³⁴ El Texto Occidental y el Bizantino dicen: «todos los griegos» (glosa correcta).

*y procedieron a golpearlo frente al tribunal. Pero Galión no prestó atención a esto.*³⁵

12 Pablo recibió una promesa divina de que ningún daño le acaecería por algún ataque en Corinto, pero no se le prometió la ausencia de agresiones. Por cierto que sufrió un atentado, y éste podría haber tenido consecuencias serias. En esta ocasión sus opositores judíos, en lugar de levantar a la plebe de la ciudad en contra de él o de acusarlo ante las autoridades cívicas, acudieron a la administración romana de la provincia. Cualquier decisión que tomaran los magistrados civiles, como los politarcas de Tesalónica, tenía efectos sólo dentro de su propia jurisdicción limitada, pero el veredicto de un gobernador romano no sólo se hacía efectivo dentro de su provincia sino que los gobernadores de otras provincias podían tomarlo como precedente. Si el procónsul de Acaya³⁶ hubiera pronunciado un juicio desfavorable contra Pablo, el progreso del cristianismo durante la década siguiente o más podría haberse visto estorbado por dificultades mucho más grandes que las que realmente se experimentaron.

Galión era hijo de Séneca el Mayor, el retórico (c. 50 a.C.-c. 40 d.C.), y hermano de Séneca el Joven, el filósofo estoico (c. 3 a.C.-65 d.C.). Originalmente su nombre era Marco Aneo Novato, pero después de que su padre lo llevó a Roma desde su Córdoba natal en el principado de Tiberio, fue adoptado por el retórico Lucio Junio Galión, y por lo tanto llevó el mismo nombre que su padre adoptivo. Sus contemporáneos se refieren a él como un hombre de gran encanto personal: «ningún mortal —dijo su hermano Séneca— le resulta tan agradable a otra persona cualquiera como Galión les resulta a todos».³⁷ Después de desempeñar la pretoría en Roma, fue nombrado procónsul de Acaya. Por una inscripción en Delfos, en la Grecia central, que registra unas instrucciones del emperador Claudio, se puede inferir con bastante precisión que se hizo cargo de su proconsulado en el verano del 51 d.C.³⁸ Abandonó Acaya debido a una fiebre

³⁵ El Texto Occidental parafrasea: «Galión fingió no ver».

³⁶ Un procónsul gobernó Acaya desde el 27 a.C. hasta el 15 d.C., cuando se la combinó con Macedonia y Mesia para formar una sola provincia imperial; en el 44 d.C. se la entregó de nuevo al senado y un procónsul la gobernó una vez más. «Era una provincia de segundo orden»; el procónsul tomaba el cargo «después de haber ocupado una pretoria, y generalmente antes del consulado» (Ramsay, *St. Paul the Traveller*, p. 258).

³⁷ Séneca, *Cuestiones naturales* 4a, Prefacio, 11; cf. Estacio, *Silvas* 2.7.32; Dión Casio, *Hist.* 61.35.

³⁸ Esta inscripción, fechada en el período de la vigésima sexta aclamación de Claudio como *imperator* (es decir, dentro de los primeros siete meses del 52 d.C.), se refiere a «mi amigo Galión, procónsul de Acaya», en términos que implican que Galión había ocupado ese cargo recientemente, pero que ya no lo tenía. El verano del 51 d.C. se indica, por lo tanto, como la fecha más tardía para que Galión se hiciera cargo del proconsulado. Sobre esta inscripción (*SIG* 2³, 801) ver A. Brassac, «Une inscription de Delphes mentionnant le Proconsul Gallion», *RÉG* 80, 1967, pp. 372–378; B. Schwank, «Der sogennante Brief an Gallio und die Datierung des 1 Thess.», *BZ* s.n. 15, 1971, pp. 265s.; J. H. Oliver, «The epistle of Claudius which mentions the Proconsul Junius Gallio», *Hesperia* 40, 1971, pp. 239s.; K. Haacker, «Die Gallio-Episode und die paulinische Chronologie», *BZ* s.n. 16, 1972, pp. 252–255; C. J. Hemer, «Observations on Pauline Chronology», *Pauline Studies*, D. A. Hagner y M. J. Harris, eds., Exeter/Grand Rapids, 1980, pp. 6–9; J. Murphy-O'Connor, *St. Paul's Corinth*, pp. 149s., donde la aparición de Pablo ante Galión se fecha entre julio y octubre del 51 d.C. G. Lüdemann (*Paul, Apostle to the Gentiles: Studies*

(quizás antes de que expirara su año en el cargo) y viajó para recuperar la salud.³⁹ En una fecha posterior, después de su consulado (55 d.C.),⁴⁰ se marchó de Roma a Egipto por estar amenazado de tisis.⁴¹ En el 65 d.C., como otros miembros de su familia, cayó víctima de las sospechas de Nerón.⁴²

13 La acusación que se presentó contra Pablo ante Galión fue la de propagar una religión y, sobre esta base, la de formar una sociedad no contemplada en la ley romana. La comunidad y la sinagoga judías de Corinto, como las comunidades y sinagogas judías de otros lugares por todo el imperio, tenían la posición de *collegium licitum*,⁴³ pero los acusadores de Pablo sostenían que el evangelio que él predicaba no tenía nada que ver con la fe ancestral de ellos; no era una forma verdadera de judaísmo y, por lo tanto, no tenía derecho de compartir la protección que la ley romana otorgaba al judaísmo. Se debía prohibir a Pablo seguir propagando el evangelio, y quizá castigarlo por su actividad de propagación hasta ese momento.

14–16 Un complejo podio sobre la terraza inferior del foro de la Corinto romana es lo que se señala comúnmente como el tribunal de Galión, donde se sentaba para administrar justicia.⁴⁴ En esta ocasión Pablo estaba a punto de abrir la boca para responder al cargo que se le hacía, cuando Galión, abruptamente, cerró la sesión. Al escuchar la acusación, decidió rápidamente que la disputa era interna de la comunidad judía, que se relacionaba con interpretaciones conflictivas de la ley religiosa judía. Pablo, obviamente, era tan judío como sus acusadores. Lo que estaba propagando, según entendía Galión, era simplemente una variedad del judaísmo que no les agradaba a los dirigentes de la comunidad judía local; y él no tenía intención alguna de tomar partido en una cuestión de esta clase. Si a Pablo se lo hubiera acusado de un crimen reconocido o de mala conducta, dijo, naturalmente habría tomado el asunto entre manos;⁴⁵ pero como se trataba,

in Chronology, trad. ing., Londres, 1984, pp. 158–175), quien fecha la evangelización de Pablo a los corintios diez años antes que esto, le asigna el incidente de Galión a la última visita de Pablo a la ciudad (cf. 20:2s.), conclusión que sólo puede aceptarse si las pruebas a su favor fueran singularmente poderosas (que no lo son).

³⁹ Séneca, *Epístolas morales* 104.1.

⁴⁰ Sobre la fecha de su consulado ver E. M. Smallwood, «Consules Suffecti of A.D. 55», *Historia* 17, 1968, p. 384.

⁴¹ Plinio, *Historia Natural* 31.33.

⁴² Dión Casio, *Hist.* 62.25.

⁴³ Ver S. Applebaum, «The Legal Status of the Jewish Communities in the Diaspora», *The Jewish People in the First Century*, S. Safrai y M. Stern, eds., I, Assen, 1974, pp. 420–463, especialmente p. 460; también Schürer III, pp. 107–125.

⁴⁴ Se ha sostenido, sin embargo, que esta Βημα sólo se utilizaba para ocasiones especialmente formales, y no para audiencias triviales como la registrada aquí; cf. E. Dinkler, «Das Bema zu Korinth», *Signum Crucis: Aufsätze zum Neuen Testament und zur christlichen Archäologie*, Tübinga, 1967, pp. 118–133.

⁴⁵ Gr. *κατα λογον αν ανεσχομην υμων* (para este sentido legal de *ανεσχομαι*, que significa «aceptar una queja», cf. BAGD, p. 65).

evidentemente, de un desacuerdo acerca de la terminología religiosa judía, debían arreglarlo ellos mismos. Así que les ordenó que salieran del tribunal.

17 Cuando se alejaban ocurrió un incidente que revela en qué medida la población de estas ciudades gentiles era propensa a las demostraciones contra los judíos. Aprovechando la repulsa que el procónsul había infligido a los dirigentes, la multitud de curiosos se apoderó de uno de los líderes, Sóstenes (posiblemente el sucesor de Crispo como dirigente de la sinagoga),⁴⁶ y lo golpeó en presencia del propio procónsul, quien todavía no había abandonado el tribunal. Pero Galión se hizo el ciego ante esta brutal ventilación de sentimiento antijudío.

La decisión de Galión significaba, en realidad, que Pablo y sus compañeros, en tanto no quebrantaran el orden público, continuaban gozando de la protección que la ley romana garantizaba a quienes practicaban el judaísmo. Probablemente sirvió como precedente para otros jueces romanos, especialmente porque provenía de un hombre cuyo hermano (Séneca) ocupaba una posición de influencia en la corte imperial. Significó que durante los próximos diez o doce años, hasta que la política imperial hacia los cristianos cambió por completo,⁴⁷ pudo proclamarse el evangelio en las provincias del imperio sin temor de entrar en conflicto con la ley romana. Las acusaciones presentadas posteriormente contra Pablo ante un juez romano tenían carácter estrictamente personal.⁴⁸ El relato de Lucas acerca de la decisión de Galión es de suma importancia para el objetivo apologético de su narración. Y puede ser que, como pensaba Ramsay, el recuerdo de la decisión de Galión fuera una de las cosas que alentó a Pablo, unos años después, a apelar «del tribunal insignificante y lejano del procurador de Judea, que siempre estaba muy sometido a la influencia del partido gobernante en Jerusalén, al tribunal supremo del Imperio».⁴⁹

5. EFESO (18:18–19:20)

A. RÁPIDA VISITA A EFESO (18:18–21)

18 Así que Pablo pasó allí muchos días más; luego, despidiéndose de los hermanos, zarpó para Siria, en compañía de Priscila y Aquila. En Cenchrea se hizo cortar el pelo al rape, porque estaba bajo un voto.⁵⁰

⁴⁶ Si este es el Sóstenes de 1 Co. 1:1, entonces se hizo cristiano poco después de esta dolorosa experiencia. Pero no hay modo de saber si se trata de la misma persona.

⁴⁷ La agresión de Nerón contra los cristianos de Roma como consecuencia del incendio del 64 d.C. fue, evidentemente, iniciativa personal. Pero con el crecimiento del cristianismo gentil ya no fue posible que la iglesia recibiera beneficios de la protección extendida a la sinagoga por la ley romana.

⁴⁸ Cf. 24:5–8.

⁴⁹ *St. Paul the Traveller*, p. 260.

⁵⁰ El Texto Occidental (representado por lat^h) le adjudica el voto y el corte del cabello a Aquila («Aquila, que por haber hecho un voto, había rapado su cabeza»); la Vulgata Latina le asigna la acción tanto a Priscila como a Aquila («quienes habían rapado sus cabezas en Cenchrea, porque tenían un voto»).

19 Desembarcaron en Efeso, y⁵¹ Pablo dejó a sus compañeros allí. El mismo entró en la sinagoga y sostuvo conversaciones con los judíos.

20 Le pidieron que se quedara más tiempo con ellos, pero él no aceptó;

21 se despidió de ellos, diciendo:⁵² “Volveré a ustedes, si Dios quiere”, y partió de Efeso.

18 No era probable que Pablo dejara Corinto inmediatamente después que Galión había tomado su decisión. Esa decisión, que (sin que Galión tuviera la intención de que así fuera) resultó tan favorable para la misión de Pablo, probablemente se tomó en el verano o a comienzos del otoño del 51 d.C.; Pablo se quedó durante el siguiente invierno. Al fin, sin embargo, salió de Corinto, porque deseaba hacer una breve visita a Siria y Judea. Junto con Priscila y Aquila, por lo tanto, cruzó el Egeo partiendo de Cencrea, el puerto oriental de Corinto. Antes de zarpar, se hizo cortar el cabello: se lo había dejado crecer durante el período de un voto que había hecho. Probablemente no fuera un voto nazareo formal, que legalmente no podía llevarse a cabo fuera de la Tierra Santa,⁵³ sino un voto privado, el cumplimiento del cual era un acto de acción de gracias, posiblemente por la promesa divina del v. 10, que se había confirmado al haber sido preservado de todo daño durante el ministerio en Corinto.

19 El barco que tomaron los llevó a Efeso. Aquí Priscila y Aquila se establecieron por algunos años, ya sea transfiriendo su negocio de Corinto a Efeso, o dejando la sucursal corintia al cuidado de un gerente (de la misma forma en que quizás habían procedido al salir de Roma, dejando allí una sucursal) y abriendo una nueva en Efeso.

Efeso era en aquel tiempo la ciudad comercial más importante del Asia Menor al norte de la cordillera del Tauro, aunque su puerto requería constante dragado debido al aluvión que llevaba el Caistro, en la boca del cual se encontraba. Establecida sobre la ruta principal de Roma hacia el este, disfrutaba de importancia política además de poseer ventajas geográficas: era el asiento de la administración de la provincia de Asia, y al mismo tiempo una ciudad griega libre, con su propio senado y asamblea cívica; era asiento de tribunales periódicos, y se enorgullecía especialmente por su título de «custodio del templo de Artemisa» (cf. 19:35). El gran templo de la Artemisa efesia, construido para reemplazar a uno anterior que fue destruido por el fuego en el 356 a.C., era considerado como una de las siete maravillas del mundo antiguo. Gran parte del sitio de la Efeso romana no está ocupado; arqueólogos austríacos la excavaron durante muchos años y restauraron algunos de los edificios. Parte del sitio lo ocupa la ciudad de Selçuk,

⁵¹ El Texto Occidental inserta: «al sábado siguiente».

⁵² El Texto Occidental y el Bizantino añaden: «Debo, de cualquier forma, guardar la próxima fiesta en Jerusalén, pero ...»

⁵³ Si el voto se hacía en otro país, su cumplimiento requería una residencia de por lo menos treinta días en Judea, y al fin de ese tiempo se cortaba el cabello y se lo ofrecía en el templo (cf. Nm. 6:18). El voto mencionado en 21:23–26 más adelante fue un verdadero voto nazareo (ver el tratado misnaico *Nazir*). Es gramaticalmente posible hacer de Aquila el sujeto de los verbos que siguen, pero «el énfasis natural señala a Pablo como el sujeto en este caso» (Ramsay, *St. Paul the Traveller*, p. 263).

primitivamente llamada Ayasoluk (nombre que conmemoraba la residencia efesia de «Juan el teólogo»).⁵⁴

Había una gran colectividad judía en Efeso. Las autoridades civiles⁵⁵ y el emperador Augusto y sus lugartenientes⁵⁶ confirmaron posteriormente los privilegios que Dolabela (adepto de Julio César y cónsul romano en aquel año) les concedió en el 44 a.C. Pablo hizo entonces una breve visita a la sinagoga antes de seguir viaje.

20–21 De acuerdo con el Texto Occidental, Pablo estaba deseoso de llegar a Jerusalén a tiempo para una de las fiestas judías. Si la fiesta era la pascua, entonces probablemente se justificaba su prisa, porque los mares estaban cerrados a la navegación hasta el 10 de marzo,⁵⁷ y en el 52 d.C. la pascua coincidió con los primeros días de abril. Tuvo tiempo para mantener algunas conversaciones preparatorias con los miembros de la sinagoga, pero aunque les interesaba lo que les decía y le pidieron que se quedara más tiempo, no pudo hacerlo. Un barco estaba por zarpar del puerto efesio que podía llevarlo a Judea a tiempo para su cita. Entonces, se despidió de ellos y les prometió, si era la voluntad de Dios, volver y pasar más tiempo con ellos.

B. BREVE VISITA A JUDEA Y SIRIA (18:22–23)

22 Habiendo desembarcado en Cesarea, subió y saludó a la iglesia, y luego descendió a Antioquía.

23 Habiendo pasado algún tiempo allí, partió y pasó por la región galática y Frigia, ciudad por ciudad, fortaleciendo a todos los discípulos.

22 El barco que tomó Pablo lo llevó de Efeso a Cesarea, por aquel entonces el puerto mediterráneo más importante de Palestina. Cuando la orientación del viento es al este del norte, es más fácil recalar en Cesarea que en Seleucia. Habiendo desembarcado en Cesarea, subió a Jerusalén y saludó a la iglesia madre. No se menciona a Jerusalén, pero

⁵⁴ Ayasoluk es corrupción del gr. ἅγιος θεολόγος, «el santo teólogo». El monte donde se encuentra la basílica de San Juan levantada por Justiniano todavía se conoce comúnmente como el monte de Ayasoluk.

⁵⁵ Cf. Josefo, *Ant.* 14.225–227.

⁵⁶ Cf. Josefo, *Ant.* 16.162–168, 172s. Sobre Efeso ver O. Benndorf y otros, *forschungen in Ephesos*, I—, Viena, 1906–; W. M. Ramsay, *Letters to the Seven Churches of Asia*, Londres, 1909, pp. 210–250; D. Magie, *Roman Rule in Asia Minor*, Princeton, 1950, I, pp. 74–76; II, pp. 885–888; F. Miltner, *Ephesos: Stadt der Artemis und des Johannes*, Viena, 1958; J. Keil, *Ephesos: Ein Führer durch die Ruinenstätte und ihre Geschichte*, Viena, ²1964; también «Asia», *RAC* I, cols. 740–749; C. Foss, *Ephesus After Antiquity*, Cambridge, 1979; D. Knibbe y W. Alzinger, «Ephesos vom Beginn der römischen Herrschaft in Kleinasien bis zum Ende der Prinzipatszeit: Geschichte und Archäologie», *ANRW* 2.7.2, Berlín, 1980, pp. 748–830; C. J. Hemer, *Letters to the Seven Churches of Asia in their Local Setting*, Sheffield, 1986, pp. 35s.

⁵⁷ Vegecio, *Sobre asuntos militares* 4.39.

está implícita indudablemente;⁵⁸ una referencia a «la iglesia» en el marco de Judea, sin otra especificación, sólo podía significar la iglesia de Jerusalén; además, desde Jerusalén y no desde Cesarea, puede hablarse de «descender». (No se baja de un lugar en la costa, como Cesarea, a una ciudad del interior, como Antioquía.) Si tuvo alguna comisión especial que debía cumplir en Jerusalén, en relación con la fiesta u otro asunto, Lucas no lo dice. Algunos eruditos le adjudican importancia considerable a esta visita a Jerusalén, identificándola con la visita que Pablo describe en Gálatas 2:1–10.⁵⁹ Aparte de los problemas cronológicos involucrados en esta identificación, existe la gran dificultad de que Bernabé, quien acompañó a Pablo a Jerusalén en la ocasión mencionada en Gálatas 2:1, ya no estaba con él en esta época.

Cuando Pablo había terminado lo que tenía que hacer en Jerusalén, «descendió» a Antioquía (para esta expresión podemos comparar 11:27, donde un grupo de profetas «descendió» de Jerusalén a Antioquía).⁶⁰

23 Antioquía (sobre el Orontes) era la ciudad desde la cual Pablo había partido al iniciar su viaje misionero con Silas (como lo había hecho en su primer viaje misionero con Bernabé), y, aunque Antioquía ya no era su base, bien puede haberle contado a la iglesia allí acerca del continuo favor de Dios hacia él y acerca de otros gentiles que habían entrado por la misma «puerta de la fe» que los gentiles de Chipre y Galacia del sur, sobre cuya conversión él y Bernabé habían informado a esa iglesia unos años antes (14:27).

Después de pasar algún tiempo en Antioquía, salió de viaje nuevamente. Se tiene una impresión de prisa debido a la sucesión de participios en el texto griego de los vv. 22 y 23; de hecho, en estos dos versículos y en 19:1 se cubre un viaje de alrededor de dos mil cuatrocientos kilómetros. Aquí Lucas dependía probablemente de un itinerario esquemático, que no era el mismo representado por la narración en primera persona del plural en Hechos que incluye más detalles. Desde Antioquía Pablo se dirigió hacia el Asia Menor central, siguiendo el mismo camino terrestre que él y Silas habían tomado anteriormente, cruzando la cordillera del Tauro por las Puertas de Cilicia. Aunque «la región galática y Frigia» que se menciona aquí no es la misma frase que se utiliza en 16:6

⁵⁸ Pace B. H. Streeter, «The Primitive Text of the Acts», *JTS* 34, 1933, p. 237, quien sostiene que la referencia es a Cesarea, y que el Texto Occidental de 19:1 (ver p. 425, n. 1) debería ser transferido a este punto, como explicación del fracaso de Pablo en llevar a cabo su plan original de ir a Jerusalén, enunciado por él en el Texto Occidental del v. 21 arriba (ver p. 416, n. 52).

⁵⁹ J. Knox, *Chapters in a Life of Paul*, Nashville, TN, 1950, pp. 68s.; J. van Bruggen, «Na Veertien Jaren», Kampen, 1973, pp. 40–43, 223–225; G. Lüdemann, *Paul, Apostle to the Gentiles: Studies in Chronology*, pp. 152–156. De acuerdo con Knox y Lüdemann esta fue la única visita de Pablo a Jerusalén entre las de 9:26 (= Gá. 1:18) y 21:15. J. Wellhausen sostuvo anteriormente que esta visita fue una duplicación de la de 21:15 («Noten zur Apostelgeschichte», *NGG*, 1907, pp. 1–25; «Kritische Analyse der Apostelgeschichte», *AGG* s.n. 15.2, 1914, pp. 37s.), seguido por A. Loisy, *Les Actes des Apôtres*, Paris, 1920, pp. 708s.

⁶⁰ El hecho de que se utilicen diferentes verbos —κατηλθον en 11:27 (cf. 15:1, 30) y κατεβη aquí— no afecta la fuerza del prefijo común κατα.

(«la región de Frigia y Galacia»),⁶¹ es probable que no haya mayor diferencia real entre ellas. W. M. Ramsay y W. M. Calder pensaban (puede ser que correctamente) que la «región galática» quería decir aquí Licaonia galática (es decir, aquella parte de Licaonia que estaba dentro de la provincia de Galacia, a diferencia de la Licaonia oriental, que formaba parte del reino de Antíoco).⁶² De todos modos, Pablo parece haber pasado una vez más por Derbe, Listra, Iconio y Antioquía de Pisidia, no realizando una evangelización pionera sino ofreciendo ayuda y aliento a antiguos amigos y conversos. En esta ocasión no halló ningún obstáculo en el viaje hacia el oeste, de modo que esta vez encontró el camino abierto a Efeso.

C. APOLOS (18:24–28)

24 *Ahora bien, un judío llamado Apolos,⁶³ cuya familia pertenecía a Alejandría, llegó a Efeso. Era un hombre instruido,⁶⁴ bien versado en las escrituras.*

25 *Había sido instruido⁶⁵ en el camino del Señor y estaba radiante con el Espíritu;⁶⁶ cuando hablaba, enseñaba con exactitud la historia de Jesús, aunque sólo conocía el bautismo de Juan.*

26 *Comenzó a expresarse libremente en la sinagoga. Cuando Priscila y Aquila⁶⁷ lo escucharon, lo llevaron consigo a su casa y le expusieron más correctamente el camino de Dios.*

27 *Cuando quiso cruzar a Acaya, los hermanos lo alentaron y escribieron a los discípulos allí, pidiéndoles que le dieran la bienvenida. Cuando llegó, dio mucha ayuda a los creyentes por medio de la gracia (divina);⁶⁸*

⁶¹ Φρυγία se usa en función sustantiva aquí, y con función adjetiva en 16:6.

⁶² Ver W. M. Ramsay, *HDB* II, Edimburgo, 1899, p. 90 (s.v. «Galatia, Region of»); W. M. Calder, «Asia Minor in the New Testament», *Comentary on the Bible*, A. S. Peake, ed., Suplemento, Londres, 1936, p. 32. K. Lake está de acuerdo (*Beginnings* I.5, pp. 239s.) en que la opinión de Ramsay, que él mismo aceptó cuando escribió *The Earlier Epistles of St. Paul*, Londres, 1911, pp. 260s., «cirtamente se adecua a los hechos».

⁶³ *Alef* lo llama «Apeles», D «Apolonio» (la forma completa de su nombre), y la Vulgata Latina «Apolo».

⁶⁴ Gr. ἀνὴρ λογίος (el adjetivo significa «erudito» en griego clásico y moderno; el significado «elocuente» es secundario).

⁶⁵ El Texto Occidental añade «en su lugar natal» (ἐν τῇ πατρίδι).

⁶⁶ O «ferviente en espíritu» (gr. ζέων τῇ πνεύματι).

⁶⁷ El Texto Occidental revierte el orden a «Aquila y Priscila» (ver p. 384, n. 20, sobre 17:12).

⁶⁸ Es difícil decidir si «por medio de la gracia (divina)» debe vincularse con «ayuda» o con «creyentes». En el Texto Occidental el v. 27 está ampliado: «Y algunos corintios que estaban de visita en Efeso y lo habían escuchado, lo invitaron a cruzar con ellos a su ciudad natal. Cuando consintió, los efesios

28 polemizó enérgica y convincentemente con los judíos, y eso en público, mostrando⁶⁹ por las escrituras que el Mesías era Jesús.

24–25 Entre la partida de Pablo desde Efeso (después de su apresurada visita) y su regreso a ella (después de haber estado en Judea y Siria) otro cristiano extremadamente interesante llegó a la ciudad. Se trataba de Apolos, un judío de Alejandría, quizás un viajante de comercio de una clase no desconocida en el siglo I,⁷⁰ quien prestaba una ayuda que era bien recibida en las sinagogas de las ciudades que visitaba. No se dice expresamente (excepto en el Texto Occidental) que Apolos recibiera su instrucción acertada acerca del «camino del Señor» (es decir, el evangelio) en su Alejandría natal, pero bien puede haber sido así. Por cierto que el evangelio llegó a Alejandría en fecha muy temprana, aunque los orígenes del cristianismo alejandrino se pierden en la oscuridad (sólo en la segunda mitad del siglo II comienza a verse la luz).⁷¹

La comprensión que tenía Apolos del cristianismo se desviaba en por lo menos un aspecto importante de la forma de cristianismo, con base en Jerusalén, que se nos muestra en Hechos: el único bautismo que conocía era el bautismo administrado por Juan el Bautista; el bautismo en el nombre de Jesús, tal como lo proclamó Pedro en el día de Pentecostés (cf. 2:38), evidentemente le era desconocido. Se ha sugerido que su conocimiento «exacto» de la historia de Jesús le llegó por un escrito sobre el evangelio primitivo no muy distinto de nuestro evangelio de Marcos;⁷² es dudoso, sin embargo, que la palabra «instruido» fuese correcta para un conocimiento adquirido a través de la lectura; más bien, implica escuchar a un maestro. Pero Apolos combinaba un gran conocimiento de las Escrituras con una habilidad magistral para exponer su contenido mesiánico, y esto iba unido a un fervor espiritual, expresión que probablemente denotaba no tanto un temperamento entusiasta como la posesión por el Espíritu de Dios (en este

escribieron a los discípulos para que recibieran al hombre; y cuando se asentó en Acaya fue de gran ayuda en las iglesias.»

⁶⁹ El Texto Occidental dice «disertando y mostrando».

⁷⁰ Como Ananías en Adiabena (Josefo, *Ant.* 20.34–42).

⁷¹ Ver H. I. Bell, *Jews and Christians in Egypt*, Londres, 1924; «Evidences of Christianity in Egypt during the Roman Period», *HTR* 37, 1944, pp. 185–208; W. Bauer, *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity*, 1934, ²1964, trad. ing., Filadelfia, 1971, pp. 44–60; E. Molland, *The Conception of the Gospel in Alexandrian Theology*, Oslo, 1938; C. H. Roberts, «The Christian Book and the Greek Papyri», *JTS* 50, 1949, pp. 155–168; *Manuscript, Society and Belief in Early Christian Egypt*, Londres, 1971; S. G. F. Brandon, *The Fall of Jerusalem and the Christian Church*, Londres, 1951, pp. 217–243; A. Ehrhardt, «Christianity before the Apostles' Creed», *The Framework of the New Testament Stories*, Manchester, 1964, pp. 151–199; L. W. Barnard, «St. Stephen and Early Alexandrian Christianity», *NTS* 7, 1960–1961, pp. 31–45; M. Smith, *Clement of Alexandria and a Secret Gospel of Mark*, Cambridge, MA, 1973; E. A. Judge y S. R. Pickering, «Papyrus Documentation of Church and Community in Egypt to the Mid-Fourth Century», *JAC* 20, 1977, pp. 47–71. Aquellas obras basadas en la evidencia proporcionada por papiros (p. ej., las de H. I. Bell, C. H. Roberts, E. A. Judge y S. R. Pickering) son menos especulativas que algunas de las otras que se enumeran.

⁷² F. Blass, *Philology of the Gospels*, Londres, 1898, pp. 29–31.

sentido la utiliza Pablo en Ro. 12:11).⁷³ Puede parecer extraño, sin duda, que una persona en la cual moraba y ejercía poder el Espíritu no supiera nada acerca del bautismo cristiano; pero el cristianismo primitivo se componía de muchos hilos, y de algunos de ellos tenemos poco o ningún conocimiento. Incluso después de haber obtenido más instrucción, no se nos dice que Apolos haya recibido el bautismo cristiano.⁷⁴

26 Priscila y Aquila, que continuaron concurrendo a la sinagoga de Efeso después de la partida de Pablo, escucharon a Apolos cuando comenzó a exponer las Escrituras allí, y quedaron sumamente impresionados por su conocimiento y por la habilidad con que se dedicaba a la defensa del evangelio. Ninguna otra persona, en su experiencia, se había acercado tanto a su amigo Pablo en cuanto a esa habilidad. Mientras escuchaban, se dieron cuenta de algunas lagunas en su conocimiento, exacto como era, así que lo llevaron a su casa y le expusieron «el camino de Dios» más correctamente todavía (ellos mismos probablemente habían tenido la misma experiencia cuando se encontraron con Pablo y él completó el conocimiento acerca del Camino que habían adquirido en Roma). Arnold Ehrhardt señala que Pablo fue un elemento de mayor provecho para la iglesia de Jerusalén que lo que ella misma reconocía, porque ya sea directamente (como en 19:1–7) o indirectamente, por medio de sus discípulos (como aquí), encauzó las formas desviadas del cristianismo primitivo a fin de que se alineasen con las de la iglesia jerosolimitana.⁷⁵ Lucas da por sentado que la orientación que llevaba la iglesia de Jerusalén era la norma que se debía seguir.⁷⁶ Pero el procedimiento de Priscila y Aquila es admirable: ¡Cuánto mejor resulta ofrecer ayuda privada a un maestro cuya comprensión de su asunto es deficiente, que corregirlo o denunciarlo públicamente!

⁷³ «El uso de la expresión ‘ferviente en el Espíritu’ se define sin ambigüedades en Ro. 12:11 como una frase corriente en el lenguaje de la edificación cristiana; y su posición entre dos cláusulas que se refieren a Apolos como cristiano establecen su significado» (E. Käsemann, «The Disciples of John the Baptist in Ephesus», trad. ing., *Essays on New Testament Themes*, Londres, 1964, p. 143). G. W. H. Lampe va más allá (ciertamente demasiado lejos): «Posiblemente se juzgaba que el Espíritu le había conferido una comisión directa del Señor, porque su rango era elevado entre los apóstoles, siendo considerado por los corintios como ubicado aproximadamente en el mismo nivel que san Pedro o san Pablo» (*The Seal of the Spirit*, Londres, 1951, p. 66). Ver también J. H. A. Hart, «Apollos», *JTS* 7, 1905–1906, pp. 16–28; B. T. D. Smith, «Apollos and the Twelve Disciples at Ephesus», *JTS* 16, 1914–1915, pp. 241–246; H. Preisker, «Apollos und die Johannesjünger in Act 18, 24–19, 6», *ZNW* 30, 1931, pp. 301–304; E. Schweizer, «Die Bekehrung des Apolles, Ag 18, 24–26», *Beiträge zur Theologie des Neuen Testaments: Neutestamentliche Aufsätze (1955–1970)*, Zürich, 1970, pp. 71–79; C. K. Barrett, «Apollos and the Twelve Disciples of Ephesus», *The New Testament Age: Essays in Honor of Bo Reicke*, W. C. Weinrich, ed., I, Macon, GA, 1984, pp. 29–39.

⁷⁴ B. T. D. Smith («Apollos and the Twelve Disciples at Ephesus», p. 245) piensa que «puede inferirse con seguridad de la narración» que sí recibió entonces el bautismo cristiano. Pero esta no es una inferencia segura. Apolos, si ya había recibido el Espíritu, no estaba en la misma situación que los discípulos de 19:1–7. Para él, como lo fue evidentemente para los apóstoles originales, el bautismo de Juan más la recepción del Espíritu incluía todo lo que incluía el bautismo cristiano. (El bautismo del gentil Cornelio en 10:44–48 después de haber recibido el Espíritu era señal de su recepción dentro de la comunidad del pueblo creyente de Dios.)

⁷⁵ *The Framework of the New Testament Stories*, p. 94.

⁷⁶ Cf. G. W. H. Lampe, *St. Luke and the Church of Jerusalem*, Londres, 1969, p. 26.

27–28 Después de algún tiempo, Apolos tuvo deseos de cruzar el Egeo y visitar Grecia; de acuerdo con el Texto Occidental, lo invitaron a hacerlo algunos corintios que se relacionaron con él en Efeso. De todos modos, fue a Corinto, provisto de una carta de presentación de sus amigos de Efeso a la iglesia corintia. Resultó de gran ayuda para los creyentes de Corinto, tanto por su enseñanza en la iglesia como por su predicación a los que estaban fuera de ella, especialmente a los judíos de Corinto, razonando persuasivamente (y refutando todos los alegatos contrarios) que el Mesías del cual hablaban las Escrituras debía identificarse con Jesús de Nazaret.⁷⁷ La influencia que ejerció Apolos en Corinto se refleja en las referencias que hace Pablo a él en las cartas a los Corintios. Pablo dice que Apolos regó la semilla que él había sembrado.⁷⁸ Si algunos de los cristianos corintios estaban dispuestos a pretender que Apolos era jefe de un partido en desmedro de Pablo⁷⁹ (impresionados quizás por sus métodos alejandrinos de interpretación bíblica), no hay indicio alguno de que Apolos mismo haya alentado esa tendencia, y Pablo habla de él en términos cálidos como de un apreciado colega.⁸⁰

HECHOS 19

D. PABLO Y LOS DOCE DISCÍPULOS DE EFESO (19:1–7)

- 1 *Mientras Apolos estaba en Corinto, Pablo pasó por las partes más altas y bajó a Efeso.¹ Allí encontró a algunos discípulos.*
- 2 *“¿Recibieron el Espíritu Santo cuando creyeron?” les preguntó. “No —dijeron ellos—; ni siquiera nos enteramos de que el Espíritu Santo está disponible.”²*

⁷⁷ El mismo giro que se utiliza para él aquí se emplea para Pablo en el v. 5 arriba.

⁷⁸ 1 Co. 3:6.

⁷⁹ 1 Co. 1:12; 3:4.

⁸⁰ Cf. 1 Co. 16:12. T. W. Manson («The Problem of the Epistle to the Hebrews» [1949], *Studies in the Gospels and Epistles*, Manchester, 1962, pp. 242–258); W. F. Howard («The Epistle to the Hebrews», *Interpretation* 5, 1951, pp. 80–91); C. Spicq (*L'Épître aux Hébreux*, París, 1952–1953, I, pp. 209–219) y H. W. Montefiore (*A Commentary on the Epistle to the Hebrews*, Nueva York/Londres, 1964, pp. 9–29), entre otros, han propuesto otra vez y han apoyado con nuevos argumentos la sugerencia de Lutero de que Apolos fue el autor de la carta a los Hebreos (en un sermón sobre 1 Co. 3:4ss. en 1537 [edición Weimar 45, p. 389] y en su *Commentary on Genesis*, 1545 [edición Weimar 44, p. 709]).

¹ El Texto Occidental dice: “Pero cuando Pablo deseaba, de acuerdo con su propio plan, ir a Jerusalén, el Espíritu le mandó retornar a Asia, y habiendo pasado por el territorio superior llegó a Efeso”. Ver p. 416, n. 52; p. 418, n. 58 (sobre 18:21s.).

² Lit., “si hay un Espíritu Santo” (εἰ πνεῦμα ἅγιον ἐστίν). El Texto Occidental tiene “si hay quienes estén recibiendo el Espíritu Santo”.

- 3 “¿Qué bautismo recibieron,³ entonces?”, preguntó. “El bautismo de Juan”, le dijeron.
- 4 Entonces Pablo dijo: “Juan bautizó con un bautismo de arrepentimiento, diciéndole a la gente que creyera en aquel que venía después de él, es decir, en Jesús”.
- 5 Cuando oyeron esto, fueron bautizados en el nombre del Señor Jesús.⁴
- 6 Entonces, cuando Pablo les había impuesto las manos, el Espíritu Santo vino sobre ellos, y procedieron a hablar con lenguas y a profetizar.
- 7 Los hombres eran unos doce en total.

1 Después de haber visitado las iglesias de Galacia del sur, Pablo continuó su camino hacia el oeste, a Efeso, “tomando la ruta que era más elevada y más directa, no la ruta comercial regular que estaba en un nivel más bajo por los valles del Lico y del Meandro.”⁵ Parte de la Frigia asiática, por la que atravesó, se conocía popularmente como la Alta Frigia. Seguramente se aproximaría a Efeso desde la parte norte del monte Messogis (la moderna Aydin Daglari).

Cuando Pablo llegó a Efeso, Apolos había cruzado el Egeo hasta Corinto. Poco después de su llegada a Efeso, Pablo se encontró con una docena de hombres cuyo conocimiento del Camino era considerablemente más defectuoso que el que había tenido Apolos antes de que Priscila y Aquila le dieran las instrucciones de que carecía. Cuando se llama “discípulos” a los hombres, sin otro calificativo, parece significar (de acuerdo con el uso de Lucas) que eran discípulos de Jesús.⁶ Si Lucas hubiera querido indicar que se trataba de discípulos de Juan el Bautista (como se ha deducido algunas veces a partir del v. 3), lo habría dicho explícitamente.⁷ De qué modo habían adquirido su conocimiento de Jesús es algo que sólo se puede adivinar —debe de haber sido de alguna fuente independiente de la principal corriente centrada en Jerusalén, que Lucas sigue a lo largo de Hechos—, pero cuando oyeron acerca de él, creyeron en él. Esto, al menos, está

³ Lit., “¿en qué fueron bautizados?”.

⁴ El Texto Occidental añade “Cristo” y continúa: “para la remisión de pecados” (inadecuadamente, porque éste era el propósito del bautismo de Juan, que estos discípulos ya habían recibido).

⁵ W. M. Ramsay, *St. Paul the Traveller*, Londres, ¹⁴1920, p. 265; cf. *The Church in the Roman Empire*, Londres, ⁴1895, pp. 93–96.

⁶ Cf. A. Ehrhardt, *The Acts of the Apostles*, Manchester, 1969, pp. 101s.; J. A. T. Robinson, *The Priority of John*, Londres, 1985, p. 172.

⁷ La idea de que habla un grupo de discípulos de Juan el Bautista en Efeso (en contra de los cuales, incidentalmente, se alega que polemizó el cuarto evangelista) no tiene pruebas sólidas a su favor, menos aún en el Cuarto Evangelio.

implícito en la pregunta de Pablo: “¿Recibieron el Espíritu Santo cuando creyeron?”⁸

2 La pregunta de Pablo implica algo más: cuando se encontró y conversó con ellos, no sólo se dio cuenta de que su conocimiento del Camino era defectuoso; fue capaz de poner su dedo en el defecto. No había nada que demostrara que hubieran recibido alguna vez el Espíritu Santo. De allí su pregunta directa. La respuesta demostraba que su diagnóstico era acertado.

La respuesta de estos hombres debe entenderse en su contexto. Aisladamente, podría significar que la expresión misma, “Espíritu Santo”, era nueva para ellos. Si hubieran tenido algún trasfondo veterotestamentario, habrían tenido alguna idea del Espíritu de Dios, llamado algunas veces su “Espíritu Santo”.⁹ En forma más particular, ya que habían recibido el bautismo de Juan, presumiblemente les habrían dicho que el bautismo de Juan era preparatorio, porque se aproximaba uno que bautizaría con el Espíritu Santo.¹⁰ De ser así, no sabían que Jesús, en quien habían creído, era aquel que había de administrar este bautismo con el Espíritu Santo, o que dicho bautismo ya había sido inaugurado. Era evidente que nunca habían recibido el Espíritu Santo. En esto estaban menos adelantados que Apolos, quien, cuando llegó a Efeso, ya “estaba radiante con el Espíritu” (18:25).¹¹

3 La pregunta de Pablo acerca de su bautismo implica una relación entre la recepción del Espíritu y el bautismo.¹² Suponía que habían sido bautizados (un creyente no bautizado apenas se contempla en el Nuevo Testamento), o de otro modo ellos mismos habían mencionado su bautismo. Para él era una anomalía que una persona bautizada no hubiera recibido el Espíritu, así que los interrogó más profundamente y entendió que habían recibido el bautismo de Juan. No se dice dónde y por quién habían sido bautizados; es concebible que lo fueran de las propias manos de Juan en Judea un cuarto de siglo antes, pero hay otras posibilidades. No hay modo de saber si algunos de los discípulos de Juan continuaron su ministerio distintivo después de su muerte.

4 El bautismo de Juan era de preparación más que de cumplimiento, como lo era ahora el bautismo cristiano. De acuerdo con esto, Pablo les explicó el carácter anticipatorio del bautismo de Juan y su estrecha asociación con el anuncio de aquel que era más fuerte que él y que estaba por venir. El resumen que hace Pablo del mensaje de Juan combina el relato de Marcos, con su énfasis sobre el arrepentimiento, y el relato juanino, en el que Juan señala expresamente a Jesús como el bautizador con el Espíritu

⁸ La cláusula “cuando creyeron” traduce el participio aoristo gr. πιστευσαντες, el “participio aoristo coincidente” que “es doctrinalmente importante” (J. H. Moulton, MHT I, p. 131n.). Cf. 11:17; Ef. 1:13.

⁹ Cf. Nm. 11:16s., 24–29; Jl. 2:28–32; y, para la expresión “Espíritu Santo”, Is. 63:10s.

¹⁰ Cf. 1:5; 11:16. Con la terminología de su respuesta, “ni siquiera hemos oído si hay un Espíritu Santo”, cf. Jn. 7:39—“Espíritu aun no había”—, donde el Texto Occidental y el Bizantino añaden “sido dado”.

¹¹ Ver p. 421 con n. 73.

¹² Cf. 2:38.

Santo que vendría después.¹³ Ahora que Jesús había venido y había llevado a cabo su misión en la tierra, ahora que había retornado a la presencia del Padre y había enviado a sus seguidores el don prometido del Espíritu Santo, un bautismo anticipatorio ya no era ni apropiado ni adecuado.

5–7 Los doce hombres recibieron entonces el bautismo “en el nombre del Señor Jesús” (la misma fórmula verbal que se utiliza para los creyentes samaritanos en 8:16). Este es el único relato de un «rebautismo» que encontramos en el Nuevo Testamento. Los mismos apóstoles (o muchos de ellos) parecen haber recibido el bautismo de Juan, pero no se plantea ninguna pregunta acerca de «rebautizarlos». Probablemente el derramamiento del Espíritu sobre ellos en Pentecostés transformó la significación preparatoria del bautismo que ya habían recibido en la significación consumadora del bautismo cristiano. De modo similar, no hay sugerencia alguna de que se le requiriese a Apolos que recibiera el bautismo cristiano además del bautismo de Juan, que ya conocía; su experiencia viva del Espíritu habría hecho innecesario tal requisito. Pero los discípulos efesios no habían tenido esa experiencia del Espíritu. Por lo tanto, fueron bautizados en un sentido cristiano y, cuando Pablo puso sus manos sobre ellos, recibieron el Espíritu de modo pentecostal, con señales audibles de que había entrado en ellos. Puede haber aquí un paralelo intencional entre la imposición de manos por Pablo sobre estos hombres y la imposición de las manos de Pedro (y de Juan) sobre los conversos samaritanos en fecha más temprana.¹⁴ G. W. H. Lampe, en el desarrollo de su tesis, encuentra que la llegada de Pablo a Efeso marca “otro momento decisivo en la historia misionera.”¹⁵ Efeso sería un centro nuevo para la misión gentil —el siguiente en importancia después de Antioquía sobre el Orontes— y estos doce discípulos probablemente constituirían el núcleo de la iglesia efesia. Por medio de este procedimiento excepcional, entonces, se integraron al programa misionero de la iglesia.¹⁶

E. LA SALA DE CONFERENCIAS DE TIRANNO (19:8–10)

8 Pablo entró entonces en la sinagoga y habló libremente¹⁷ durante tres meses; en

¹³ Con el v. 4a cf. Mr. 1:4; con el v. 4b cf. Jn. 1:26–34. Ver sobre 13:24s. (p. 305 con n. 76).

¹⁴ Lucas, deliberada pero discretamente, parece señalar varios paralelos entre el ministerio de Pedro y el de Pablo; p. ej., ambos, al principio de su ministerio, sanan a hombres cojos (3:2–8; 14:8–10); ambos exorcizan demonios (5:16; 16:18); ambos tienen encuentros triunfantes con hechiceros (8:18–24; 13:6–11); ambos resucitan muertos (9:36–41; 20:9–12); ambos escapan milagrosamente de la prisión (12:7–11; 16:25–26). Cf. la exposición del v. 12 más adelante (p. 431).

¹⁵ *The Seal of the Spirit*, Londres, 1951, p. 76. Ver también B. T. D. Smith, “Apolles and the Twelve Disciples at Ephesus”, *JTS* 16, 1915, pp. 241–246; N. B. Stonehouse, “Repentance, Baptism and the Gift of the Holy Spirit”, *Paul before the Areopagus and Other New Testament Studies*, Grand Rapids, 1957, pp. 80–82; E. Käsemann, “The Disciples of John the Baptist in Ephesus”, trad. ing., *Essays on New Testament Themes*, Londres, 1964, pp. 136–148; J. K. Parratt, “The Rebaptism of the Ephesian Disciples”, *ExT* 79, 1967–1968, pp. 182s.; C. K. Barrett, “Apollos and the Twelve Disciples of Ephesus”, *The New Testament Age: Essays in Honor of Bo Reicke*, W. C. Weinrich, eds., I, Macon, GA, 1984, pp. 29–39.

¹⁶ Sobre el camino de Jerusalén como la norma, ver p. 422 con nn. 75 y 76.

¹⁷ Gr. *επαρρησιαζέτο*. El Texto Occidental añade “con gran poder”.

sus discursos hablaba persuasivamente acerca del reino de Dios.

9 *Pero cuando algunos se volvieron obstinados y no quisieron creer,¹⁸ sino que hablaban mal del Camino ante a la congregación, Pablo se separó de ellos y llevó a los discípulos consigo, discurriendo día a día en el salón de conferencias de Tiranno.¹⁹*

10 *Esto continuó durante dos años, de tal modo que todos los que vivían en Asia, tanto judíos como griegos, oyeron la palabra del Señor.*

8 Pablo ya había establecido relaciones con los judíos que se reunían en la sinagoga efesia, cuando les hizo una visita rápida en camino de Corinto a Judea. En ese momento le habían pedido, sin éxito, que se quedara más tiempo. Ahora, sin embargo, habiendo completado lo que tenía que hacer en Judea y en Siria, había regresado a Efeso y reanudado sus discursos en la sinagoga, de acuerdo con su promesa. Pero el esquema conocido de acotecimientos comenzó a reproducirse. Durante tres meses disfrutó de la libertad de la sinagoga, discutiendo con sus miembros y presentando la verdad acerca del reino de Dios, es decir, todo lo que está implícito en la muerte y exaltación de Jesús.²⁰

9 Al extender esta libertad a Pablo por tres meses, las autoridades de la sinagoga de Efeso se mostraron más ilustradas que las de Tesalónica, que lo habían tolerado solamente tres semanas. Pero finalmente el peso de la oposición a su predicación, incluso en Efeso, llegó a un punto en el que Pablo ya no pudo usar la sinagoga como centro de enseñanza. Tuvo que encontrar un nuevo centro donde no se lo interrumpiera con injurias públicas dirigidas contra el evangelio y el Salvador que proclamaba. Este centro lo encontró en el salón de conferencias de Tiranno. Tiranno (nombre atestiguado en otras fuentes en Efeso), según se supone habitualmente, debe haber sido el conferenciante que enseñaba allí en forma habitual; es apenas posible, sin embargo, que fuera el dueño del edificio, que estaba dispuesto a alquilarlo a Pablo cuando no se lo requería para el conferenciante regular (o los conferenciantes regulares). De acuerdo con el Texto Occidental, Pablo tenía el uso del edificio desde las once de la mañana hasta las cuatro de la tarde. Cualquiera fuese la base textual de esta lectura, probablemente representa lo que realmente sucedía. Tiranno (si él era el conferenciante) sin duda daba sus conferencias temprano por la mañana. A las once la actividad pública se detenía en las ciudades de Jonia (como en muchas otras partes del mundo mediterráneo),²¹ y Lake y Cadbury sin duda están en lo cierto al decir que habría más gente durmiendo a la una de la tarde que a la una de la mañana.²² Pero Pablo, después de pasar las primeras horas trabajando en la fabricación de tiendas (cf. 20:34), dedicaba el peso y el calor del día a esta actividad más importante y más agotadora, y debe haber transmitido algo de sus propias energías y celo

¹⁸ Gr. *ἠπειθουν*, “fueron desobedientes”.

¹⁹ El Texto Occidental añade “de la quinta hasta la décima hora”.

²⁰ Ver sobre 1:3 (pp. 45–47, con nn. 17–19).

²¹ Cf. Marcial, *Epigramas* 4.8.3: “Roma prolonga sus variadas tareas hasta la hora quinta”.

²² *Beginnings* I.4, p. 239.

a sus oyentes, que lo habían seguido de la sinagoga al salón de conferencias, porque estaban dispuestos a sacrificar su propia siesta a fin de escucharlo.

10 Durante dos años completos siguió este trabajo.²³ Mientras Pablo estaba en Efeso, varios de sus colegas llevaron a cabo actividad misionera en las ciudades vecinas. Durante esos años su colega Epafroditos parece haber evangelizado las ciudades del valle del Lico: Colosas, Laodicea y Hierápolis, ciudades que evidentemente Pablo no visitó en persona (Col. 1:7s.; 2:1; 4:12s.). Quizás las iglesias de Asia mencionadas en el Apocalipsis de Juan también se fundaron durante este tiempo. La provincia fue evangelizada intensivamente y siguió siendo uno de los centros principales del cristianismo durante muchos siglos.

F. CONFLICTO CON LOS MAGOS (19:11–19)

11 Dios llevó a cabo obras poderosas de carácter maravilloso por medio de Pablo.

12 Los sudarios y delantales que habían estado en contacto con su cuerpo le eran arrebatados y se los aplicaban a los que estaban enfermos, de modo que sus males los dejaban y los malos espíritus eran expulsados.

13 Algunos de los exorcistas judíos itinerantes también comenzaron a pronunciar el nombre del Señor Jesús sobre los que estaban poseídos por malos espíritus. “Los conjuro —diría uno— por ese Jesús a quien proclama Pablo.”

*14 Había siete hijos de un tal Esceva, sumo sacerdote judío, que hacían esto.*²⁴

15 Pero el espíritu malo les respondió: “A Jesús lo conozco y a Pablo lo conozco, pero ¿quiénes son ustedes?”

16 Entonces el hombre que estaba poseído por el espíritu malo saltó sobre ellos y los dominó; más aún, los venció a todos²⁵ de tal modo que huyeron de esa casa desnudos y heridos.

²³ El período indicado en el v. 10 puede haber sido bastante más de dos años; luego, si añadimos los tres meses del v. 8, tenemos algo cercano a los tres años de 20:31, probablemente desde el otoño del 52 hasta el verano del 55.

²⁴ El v. 14 está ampliado del siguiente modo en el Texto Occidental: “entre quienes también los hijos de Esceva, sacerdote, quisieron hacer lo mismo (estaban acostumbrados a exorcizar a tales personas), y entrando con el hombre poseído por el demonio comenzaron a invocar el Nombre, diciendo: ‘Te ordenamos por Jesús, a quien proclama Pablo, que salgas.’” Mientras que la mayoría de los testimonios occidentales omiten el número de los hijos, el códice latino *gigas* dice “dos hijos” (cf. n. 25 más adelante).

²⁵ Gr. ἀμφοτέρων (“ambos”); hay buenos indicios a favor del uso de esta palabra en el sentido de “todos” en el griego tardío. Cf. F. G. Kenyon, ed. *Greek Papyri in the British Museum*, II, Londres, 1898, p. 221, sobre *P. Lond.* 336.13 (167 d.C.), donde ἀμφοτέροι se refiere a cinco hombres: «ἀμφοτέροι = πάντες en el griego bizantino posterior ... y es posible que familiarmente el uso existiera antes.” Como lo señala E. Haenchen, *ad. loc.*, alrededor de la misma época E. Nestle (*Berliner Philologische Wochenschrift* 18, 1898, col. 254) hizo una observación similar. La aparente discrepancia entre ἀμφοτέρον aquí y ἑπτα en el v. 14 llevó a los revisores occidentales a omitir el numeral allí.

17 *De esto se enteraron todos los que vivían en Efeso, judíos y griegos por igual. Cayó temor sobre todos ellos, y el nombre del Señor Jesús fue magnificado.*

18 *Muchos de los que creyeron también vinieron y confesaron, divulgando sus hechizos.*²⁶

19 *Un considerable número de aquellos que habían practicado artes mágicas*²⁷
juntaron sus rollos y los quemaron ante la vista de todos. Calcularon su valor, y encontraron que llegaba a cincuenta mil monedas de plata.

11–12 El ministerio de Pablo en Efeso estuvo marcado por manifestaciones del poder divino, especialmente en sanidad y exorcismo. El uso de trozos de tela que habían estado en contacto con Pablo para la sanidad de los enfermos tiene reminiscencias de la sanidad de aquellos que tocaron el borde del manto de Jesús (Mr. 5:27–34; 6:56). También puede detectarse un paralelo aquí con el efecto sanador de la sombra de Pedro en 5:15.²⁸

Los trozos de tela eran, presumiblemente, los que utilizaba Pablo en su fabricación de tiendas o en los trabajos en cuero, los sudarios que se ataba alrededor de la cabeza y los delantales que se ataba a la cintura.²⁹ No se le adjudica ninguna eficacia intrínseca a estos objetos; la eficacia sanadora estaba en el poderoso nombre de Jesús.

13 Cuando lo invocaba Pablo tan potente resultó ser ese nombre para exorcizar demonios, que comenzaron a invocarlo otros exorcistas también. Entre los practicantes de la magia en tiempos antiguos, los judíos gozaban de gran respeto,³⁰ porque se creía que tenían a su alcance hechizos excepcionalmente eficaces. En particular, el hecho de que el nombre del Dios de Israel no debía ser pronunciado por labios vulgares era algo conocido generalmente entre los paganos, y mal interpretado por ellos de acuerdo con sus principios mágicos habituales. Varios papiros mágicos que se han conservado desde aquellos días hasta los nuestros contienen intentos de reproducir la verdadera pronunciación del nombre inefable —*lao, labe, laoue*, y así sucesivamente— tanto como otras expresiones y nombres judíos tales como Sabaot y Abraham, utilizados como elementos en los hechizos mágicos.³¹ El paralelo más cercano al mal uso que hacían los exorcistas de Efeso del nombre de Jesús aparece en un papiro mágico perteneciente a la Bibliothéque Nationale en París, que contiene el conjuro: “Te conjuro por Jesús, el Dios

²⁶ Gr. *πραξεις*, término técnico aquí para las prácticas mágicas (el verbo *πρασσω* también tiene el sentido técnico de “practicar la magia” en contextos apropiados).

²⁷ Gr. *περιεργα*, lit. “obras superfluas”, otro término técnico para prácticas mágicas (como el lat. *curiosa*). Cf. G. A. Deissmann, *Bible Studies*, trad. ing., Edimburgo, ²1909, p. 323, n. 5.

²⁸ Ver p. 428, n. 14.

²⁹ Ambas palabras griegas utilizadas aquí son de origen latino: *σουδαρια* de *sudaria*, sudarios (cf. Lc. 19:20; Jn. 11:44; 20:7), y *σικκινθια* de *semicinctia*, “delantales”.

³⁰ Ver M. Simon, *Verus Israel*, París, 1984, pp. 394–416.

³¹ Ver G. A. Deissmann, *Bible Studies*, pp. 322–336; *New Docs.* 1, 1976, parr. 8.

de los hebreos.”³²

14–16 Entre aquellos exorcistas judíos estaban los hijos de un tal Esceva,³³ judío, descrito aquí como sumo sacerdote. Es posible que este Esceva perteneciera realmente a una familia sumo sacerdotal judía, pero, más probablemente, se designaba a sí mismo, en un cartel, como “sacerdote principal judío” (o incluso “sumo sacerdote judío”): Lucas podría haber puesto las palabras entre comillas si las hubiera habido en su época.³⁴ El sumo sacerdote judío era la única persona autorizada a pronunciar el nombre, que de otro modo era inefable; esto lo hacía una vez al año, durante el servicio religioso previsto para el día de expiación.³⁵

Tal persona, por lo tanto, disfrutaba de gran prestigio entre los magos. No fue el nombre inefable, sin embargo, sino el nombre de Jesús el que emplearon los hijos de Esceva en su intento de imitar a Pablo en su ministerio de exorcismo. Pero cuando trataron de usarlo, como un arma desconocida utilizada incorrectamente, explotó en sus manos. “Ese Jesús a quien proclama Pablo” era un nombre muy conocido para el demonio que estaban tratando de expulsar,³⁶ pero, ¿qué derecho tenían ellos de usarlo? El hombre poseído por el demonio, fortalecido con una fuerza extraordinariamente anormal, saltó sobre los pretendidos exorcistas tan violentamente que para salvar su vida huyeron del edificio en el que estaban, con las ropas arrancadas y los cuerpos maltrechos.

17 Las noticias de este incidente se difundieron rápidamente y llenaron de temor a aquellos que las escucharon; este nombre, invocado por Pablo y sus colegas con efectos tan beneficiosos, era, claramente, un nombre que no se podía tomar a la ligera.

18–19 Toda la atmósfera de este pasaje, de hecho, se adecua admirablemente a la fama que tenía Efeso en la antigüedad como centro de prácticas mágicas. Shakespeare resume esa reputación con palabras que pone en labios del siracusano Antífolo en su *Comedy of Errors* (Comedia de Errores):

Dicen que esta ciudad está llena de supercherías,
como ágiles prestidigitadores que engañan la vista,

³² K. Preisendanz, *Papyri Graecae Magicae*, I, Leipzig, 1928, Pap. Bibl. Nat. Suppl. gr. 574, líneas 3018–3019. Algunos rabinos denunciaron duramente el uso por parte de los judíos del nombre de Jesús en las curaciones; cf. Tos. *Hullin* 2.22–23; TJ *Shabbat* 14.4.14d y ‘*Abodah* 2.2.40d–41a; TB ‘*Abodah Zarah* 27b.

³³ Acerca del nombre Esceva ver B. A. Mastin, “Scaeva the chief priest”, *JTS* s.n. 27, 1976, pp. 405–412; “A Note on Acts 19.14”, *Biblica* 59, 1978, pp. 97–99.

³⁴ Mastin sugiere que su designación ἀρχιερεὺς tenía la intención de “autenticar la actividad de sus hijos como exorcistas de buena fe” (“Scaeva the chief priest”, p. 405). El Texto Occidental lo llama ιερεὺς, no ἀρχιερεὺς.

³⁵ Misná, *Yoma* 5.1; 6.2.

³⁶ Es dudoso el que debamos asignar gran importancia al cambio del verbo: “A Jesús lo conozco (γινώσκω) y a Pablo lo conozco (ἐπισταμαι)”. Había una distinción, de hecho, en que conocía a Jesús de nombre y a Pablo de vista, pero esa no es la distinción normal de significado entre los dos verbos griegos.

hechiceros de la oscuridad que cambian la mente,
 brujas asesinas de almas que deforman el cuerpo,
 tramposos disfrazados, saltimbanquis charlatanes,
 y muchos similares libertos del pecado.³⁷

Sin embargo, aun entre los efesios practicantes de la magia el evangelio demostró su poder. Muchos de ellos creyeron, y acudieron a Pablo y a sus compañeros misioneros, confesando sus brujerías y revelando sus hechizos. De acuerdo con la teoría mágica, la potencia de un hechizo tiene relación directa con su secreto; si se divulga, se hace ineficaz. Así que estos magos convertidos renunciaron a su poder imaginario quitando el poder a sus hechizos. Muchos de ellos también juntaron sus papiros mágicos e hicieron con ellos una fogata. Varios rollos efesios de magia han sobrevivido hasta nuestros días; hay ejemplos especialmente famosos en las colecciones de Londres, París y Leiden.³⁸ La conexión especial de Efeso con lo mágico está reflejada en el término “cartas efesias” para denominar a los rollos mágicos.³⁹ Los hechizos que abundan en ellos son en su mayor parte mera jeringoza, vana repetición de palabras y de nombres considerados sumamente poderosos, arreglados algunas veces en esquemas que eran esenciales para la eficacia del conjuro. Alcanzaban precios elevados. En esta ocasión se calculó que los documentos que se desvanecieron en humo tenían un valor de cincuenta mil dracmas. (La quemazón pública de literatura como repudio abierto o condenación de su contenido tiene sus paralelos tanto en tiempos antiguos como modernos.)

G. INFORME SOBRE NUEVOS PROGRESOS (19:20)

20 Así, poderosamente la palabra del Señor seguía extendiéndose y aumentando en fuerza.

20 Lucas hace una pausa a esta altura para hacer un quinto informe del progreso alcanzado.⁴⁰ Todavía queda por relatarse un episodio más del ministerio efesio de Pablo,

³⁷ Acto 1, escena 2, líneas 97–102.

³⁸ La mejor colección de tales documentos es la de Preisendanz (I, 1928; II, 1931); ver n. 32 arriba. Cf. G. A. Deissmann, *Light from the Ancient East*, trad. ing., Londres, ²1927, pp. 254–264, 302–308, 453–460. Un amuleto de papiro en la biblioteca de la Universidad de Princeton ha sido editado con traducción y notas de B. M. Metzger en *Papyri in the Princeton University Collections*, III, 1942, pp. 78s.; este autor ha ofrecido un relato popular de éste en “St. Paul and the Magicians”, *Princeton Seminary Bulletin* 38, 1944, pp. 27–30, donde lo describe cómo “un espécimen de primera mano de la misma clase de artes mágicas con que se encontró Pablo en Efeso”. Ver ahora H. D. Betz, ed., *The Greek Magical Papyri in Translation*, I-, Chicago, 1986–.

³⁹ Gr. Εφεσια γραμματα (Anaxilas, citado por Ateneo), *Deipnosophists* 12.548c; Plutarco, *Cuestiones de convivencia* (Conversación de sobremesa) 706e; Clemente de Alejandría, *Misceláneas* 5.8.45.2; cf. A. Deissmann, “Ephesia Grammata”, *Abhandlungen zur semitischen Religionskunde und Sprachwissenschaft W. W. Graf van Baudissin ... überreicht*, Giessen, 1918, pp. 121–124; E. Kuhnert, *RE* 5, cols. 2771–2773 (s.v. “Ephesia Grammata”); K. Preisendanz, *RAC* 5, cols. 515–520 (s.v. “Ephesia Grammata”).

⁴⁰ Ver sobre 6:7 (p. 149, n. 20).

pero el plan de Hechos requiere una interrupción aquí.

VI. PABLO PLANEA VISITAR ROMA Y LLEGA ALLÍ POR UN CAMINO IMPREVISTO (19:21–28:31)

1. SE PREPARA PARA DEJAR EFESO RUMBO A MACEDONIA Y ACAYA (19:21–20:6)

A. PABLO HACE PLANES PARA EL FUTURO (19:21–22)

21 *Cuando se había hecho todo esto, Pablo hizo planes en el Espíritu para pasar por Macedonia y Acaya y luego ir a Jerusalén. “Después que haya estado allí —dijo— también debo ver Roma.”*

22 *Así que, enviando a dos de sus ayudantes, Timoteo y Erasto, a Macedonia, él mismo se quedó algún tiempo en Efeso.*

21 El período del ministerio efesio de Pablo llegaba a su fin. Había sido un ministerio muy fructífero y alentador, aun cuando lo acompañaron peligros personales de los cuales se dice poco en Hechos, aunque hay varias alusiones a ellos en las cartas que Pablo envió a otros lugares (especialmente a Corinto) en esta época, aproximadamente.⁴¹ Ahora habían pasado unos dos años y medio desde que hizo de Efeso su cuartel general. El cristianismo había establecido una firme cabeza de puente en la costa oriental del Egeo (como lo había hecho anteriormente en la costa occidental), y se podía dejar a las jóvenes iglesias de Asia (como las de Macedonia y Acaya) con seguridad, para que continuaran su vida de comunión y testimonio bajo la dirección del Espíritu Santo. La actividad de Pablo podía transferirse a otras áreas, y el apóstol comenzó a buscar en torno suyo nuevos mundos que conquistar para Cristo. Su política constante de no construir sobre fundamento ajeno (Ro. 15:20) le impedía considerar empresas misioneras en Egipto o Cirene; en Roma, también, ya había una comunidad cristiana.⁴² Anhelaba, sin embargo, visitar Roma, no con la intención de establecerse allí sino para detenerse por un tiempo

⁴¹ Cf. 1. Co. 15:32; 2 Co. 1:8–11. Se ha pensado también que uno o más de los encarcelamientos frecuentes a los que se refiere Pablo en 2 Co. 11:23 pueden haber tenido lugar en Efeso; cf. H. Lisco, *Vincula Sanctorum*, Berlín, 1900; A. Deissmann, “Zur ephesinischen Gefangenschaft des Apostels Paulus”, *Anatolian Studies presented to Sir W. M. Ramsay*, Manchester, 1923, pp. 121–127 (en *Light from the Ancient East*, p. 237, n. 1, Deissmann dice que presentó esta hipótesis cuando estaba dando conferencias en Herborn en 1897); W. Michaelis, *Die Gefangenschaft des Paulus in Ephesus*, Gütersloh, 1925; G. S. Duncan, *St. Paul’s Ephesian Ministry*, Londres, 1929. La reticencia de Lucas acerca de los problemas de Pablo en Efeso (aparte del alboroto de los vv. 23–41) ha sido atribuida a su motivo apologético; si estos problemas estaban relacionados de algún modo con el procónsul Lucio Junio Silano (ver p. 444, n. 82), probablemente no hubiera sido político mencionar incidentes en el que estuviera implicado él (así Duncan, *St. Paul’s Ephesian Ministry*, pp. 103–104).

⁴² Sin duda fue grandemente disminuida por el edicto de expulsión del 49 d.C. (cf. pp. 407–408 con nn. 9–12); pero el edicto se habría convertido en letra muerta con la muerte de Claudio en el 54 d.C., y poco más de dos años después la comunidad cristiana de Roma era grande y floreciente, constituida mayormente, según parece, por gentiles (Ro. 1:8; 11:13; 15:14; 16:3–16, 19).

camino a España. Porque España, la avanzada más occidental de la civilización romana, era la nueva Macedonia que lo llamaba para ir y plantar la fe entre sus habitantes, hasta entonces sin evangelizar.⁴³ Pero Roma es la meta de la narración de Lucas, y éste tiene más interés en el plan de Pablo de visitar Roma que en su proyecto español. El que el proyecto español de Pablo se haya llevado a cabo alguna vez o no, es algo que Lucas sabía cuando publicó su obra, pero nosotros no. Es probable, también, que Roma haya desempeñado un papel en la estrategia misionera de Pablo, que hace que sea doblemente apropiada la elección de Lucas como objetivo de su narración.⁴⁴ Desde este punto en adelante, entonces, seguimos a Pablo hacia Roma hasta que, al final de Hechos, llega a la ciudad imperial de una manera imprevista y se encuentra activamente ocupado en la predicación del evangelio allí cuando sus lectores se despiden de él.

Antes de poner en ejecución sus planes, sin embargo, Pablo tenía la intención de visitar a sus amigos de Macedonia y Acaya, y luego ir a Jerusalén. Lucas no menciona la razón principal de esta visita a Jerusalén,⁴⁵ pero los propios escritos de Pablo aclaran que deseaba estar allí en persona, junto con delegados de sus iglesias gentiles al este y al oeste del Egeo, a fin de entregar a los dirigentes de la iglesia de Jerusalén el producto del fondo que había juntado en esas iglesias para aliviar a los pobres en Jerusalén.⁴⁶

22 Así, envió a dos de sus compañeros, Timoteo y Erasto, a Macedonia, quienes se adelantaron a su propio viaje hacia allí. Timoteo no ha sido mencionado en el relato de Hechos desde que regresó de Macedonia para unirse nuevamente con Pablo en Corinto (18:5). Pero, por cierto, estuvo con Pablo en parte al menos de su ministerio efesio; en algún momento de ese tiempo, Pablo lo envió a Corinto y esperaba que volviera a Efeso (1 Co. 4:17; 16:10s.). No se sabe si este es el viaje citado aquí.⁴⁷ Es improbable que el Erasto mencionado aquí sea idéntico al Erasto tesorero de la ciudad de Corinto, a quien se

⁴³ Cf. Ro. 15:24, 28. La expresión “Pablo hizo planes en el Espíritu” más probablemente denota una conciencia de la conducción del Espíritu Santo; “parece tener la intención de describir un propósito formado con intenso anhelo” (J. H. Kennedy, *The Second and Third Epistles of St. Paul to the Corinthians*, Londres, 1900, p. 20). Cf. 20:22.

⁴⁴ Ver H. Chadwick, “The Circle and the Ellipse: Rival Concepts of Authority in the Early Church” (1959), en su *History and Thought of the Early Church*, Londres, 1982, pp. 3–17; F. F. Bruce, “The Romans Debate—Continued”, *BJRL* 64, 1981–1982, pp. 334–359.

⁴⁵ Aparte de una vaga alusión en la defensa de Pablo ante Félix en 24:27 (ver p. 520–521 con nn. 28 y 29).

⁴⁶ Cf. 1 Co. 16:1–4; 2 Co. 8:1–9:15; Ro. 15:25–28. Cuando se escribió 1 Corintios (poco antes de la partida de Pablo de Efeso, a juzgar por 1 Co. 16:8), Pablo no había decidido finalmente visitar Jerusalén en persona con los portadores de las contribuciones de sus iglesias (1 Co. 16:4); para cuando se escribió Romanos, había decidido ya definitivamente ir en persona. Para la importancia que Pablo le adjudicaba a esta colecta ver F. F. Bruce, *Paul: Apostle of the Free Spirit*, Exeter/Grand Rapids, 1977, pp. 319–324.

⁴⁷ En algún momento entre la preparación de 1 Corintios y la tercera visita que hizo Pablo a Corinto (2 Co. 12:14; 13:1), probablemente la visita implícita en 20:2–3 más adelante, Pablo hizo su “visita dolorosa” a Corinto (2 Co. 2:1).

refiere Pablo en Romanos 16:23.⁴⁸

B. EL ALBOROTO EN EFESO (19:23–41)

i. Indignación de los plateros (19:23–28)

- 23 *En esta época aproximadamente, surgió un serio disturbio en relación con el Camino.*
- 24 *Un platero llamado Demetrio, quien hacía santuarios⁴⁹ de plata⁵⁰ de Artemisa y proporcionaba un negocio considerable a sus colegas artesanos,*
- 25 *los reunió, junto con aquellos que estaban en el mismo ramo de negocio, y se dirigió a ellos de este modo: “Señores,⁵¹ ustedes saben que nuestra prosperidad está basada en este negocio.*
- 26 *Ahora, como ven y oyen, no sólo en Efeso,⁵² sino en casi toda la provincia de Asia este individuo Pablo⁵³ ha persuadido a un gran número de personas que se transfieran a su modo de pensar: insiste en que los dioses hechos a mano no son dioses.*
- 27 *Hay un doble peligro aquí: no sólo es probable que se desacredite nuestro ramo comercial,⁵⁴ sino que el templo de la gran diosa Artemisa perderá su importancia, y aquella que es adorada por toda Asia y por cierto por todo el mundo será privada de su preeminencia.”⁵⁵*
- 28 *Oyendo esto, se llenaron de furia y⁵⁶ se pusieron a gritar: “¡ Grande es Artemisa*

⁴⁸ El Erasto de Ro. 16:23 es, probablemente, el hombre mencionado en una inscripción latina en una piedra caliza de pavimento en Corinto que arqueólogos norteamericanos descubrieron en 1929; “Erasto, en gratitud por ser edil, puso este pavimento de su propio peculio” (cf. J. H. Kent, *Corinth VIII/3; The Inscriptions 1926–1950*, Princeton, 1966, p. 99).

⁴⁹ Una glosa sobre “santuarios” se ha metido en el texto del Cód. 1739 y unos cuantos testimonios más: “quizás pequeñas copas” (ἱεὺς κιβωρία μικρά).

⁵⁰ El cód. B omite “de plata”.

⁵¹ Gr. ἀνδρες al cual el Texto Occidental añade συντεχνιται: “artesanos colegas”.

⁵² El Texto Occidental dice “hasta Efeso”.

⁵³ El Texto Occidental añade “quienquiera (sea)” (τις ποτε).

⁵⁴ Gr. μέρος. Moulton-Milligan (*Vocabulary*, p. 399) cita un documento en papiro del siglo III d.C. para esta palabra utilizada en el sentido de “ramo o línea comercial”.

⁵⁵ El Texto Occidental da otra lectura de estas tres cláusulas: “sino que también el templo de la gran diosa Artemisa llegará a carecer de importancia y su preeminencia probablemente decaiga.”

⁵⁶ El Texto Occidental inserta “corriendo hacia la calle abierta” (o “plaza”, gr. εἰς τὸ ἀμφοδόν).

de los efesios!”⁵⁷

23 El estilo narrativo de Hechos ha sido comparado a “una conferencia con diapositivas; se muestran uno tras otro los cuadros que ilustran la historia que el conferenciante quiere contar mientras él hace la transición de una lámina a otra con algunas observaciones generales”.⁵⁸ Esta comparación resulta especialmente apta en el relato del ministerio de Pablo en Efeso. Ya se han mostrado tres “cuadros” (el incidente de los doce discípulos, el programa de discusiones en el salón de conferencias de Tiranno y el encuentro con los magos); ahora viene el cuarto, que es el más brillante de todos. Se lo pospone hasta que han sido anunciados los planes de viaje de Pablo, en parte para darles prominencia a esos planes, y en parte debido a que el disturbio que va a describirse tuvo lugar muy poco tiempo antes de la partida de Pablo de Efeso.

El disturbio, que podría haber llevado a consecuencias muy graves, surgió por la amenaza que el evangelio presentaba a todo el culto pagano, y especialmente al culto de la gran diosa Artemisa y a aquellas industrias que en gran medida dependían del culto.

El culto de la Artemisa efesia era de fecha anterior al asentamiento griego en Efeso; el nombre Artemisa no es griego. Artemisa fue venerada tradicionalmente como la protectora de las bestias salvajes.⁵⁹ Esta asociación con las bestias salvajes sobrevivió, en forma modificada, en su adoración en el territorio de Grecia como la “reina y cazadora, casta y bella” del poema de Ben Jonson;⁶⁰ la Artemisa efesia, por otro lado, parece haber adquirido algunas de las características de la gran diosa madre venerada en Asia Menor desde tiempos inmemoriales. Su templo, que reemplazó a uno anterior destruido por el fuego en el 356 a.C., se consideraba una de las siete maravillas del mundo antiguo. Cubría una superficie cuatro veces mayor que la del Partenón de Atenas; estaba apoyado sobre 127 columnas, cada una de las cuales tenía casi veinte metros de altura, y fue decorado por Praxiteles y otros grandes escultores de la antigüedad.⁶¹ Estaba alrededor de dos kilómetros al nordeste de la ciudad que Pablo conoció. Durante siglos no se recordó nada sobre su ubicación, hasta que se descubrieron sus cimientos el último día de 1869.⁶²

⁵⁷ El Texto Occidental tiene esto como una invocación (en el vocativo), y no como una aclamación: “¡Gran Artemisa de los efesios!” (como también en el v. 34 más adelante). Ver p. 440, n. 69.

⁵⁸ W. C. van Unnik, “The ‘Book of Acts’ the Confirmation of the Gospel”, *NovT* 4, 1964, p. 35.

⁵⁹ Hamero la llama “Artemisa de los desiertos, señora de las bestias salvajes” (*La Iliada* 21.470s.); Esquilo describe la indignada preocupación de la diosa por los seres salvajes heridos (*Agamenón* 134–138). Ver W. K. C. Guthrie, *The Greeks and their Gods*, Londres, 1950, pp. 99–106.

⁶⁰ *Himno a Diana*, línea 1. “El que una diosa así [como la Artemisa efesia] llegara a ser representada en inglés por el nombre Diana resulta casi ridículo” (A. Souter, *Dictionary of the Apostolic Church*, I, Edimburgo, 1915, p. 295, s.v. “Diana”).

⁶¹ La noche en que nació Alejandro Magno (según se decía), un joven llamado Heróstrato quemó el templo primitivo, según sus palabras, para que se recordase su nombre. Acerca del templo en tiempos neotestamentarios ver Estrabón, *Geog.* 14.1.22s.; Plinio, *Hist. Nat.* 16.213; 36.95–97, 179.

⁶² Lo hizo J. T. Wood; ver su *Discoveries at Ephesus*, Londres, 1877; también J. Fergusson, *The Temple of Diana at Ephesus*, Londres, 1883; R. C. Kukula, “Literarische Zeugnisse über den Artemistempel”, *Forschungen in Ephesos*, I, Viena, 1906, pp. 237–282; D. G. Hogarth, *Excavation at*

El gran altar, al oeste del edificio principal, fue descubierto en 1965.

24 Los plateros de Efeso consideraban que su gremio estaba bajo el patronazgo especial de Artemisa, en cuyo honor se fabricaban muchos de sus productos. Entre estos había nichos de plata en miniatura, que contenían una imagen de la diosa, y que compraban sus adoradores para hacerlos dedicar en el templo.⁶³ La venta de ellos era una fuente de considerable ganancia para los plateros, quienes se alarmaron ante la caída de las ventas, ocasionada por la extensión del cristianismo. Cuando la devoción religiosa y el interés económico sufrían un ataque simultáneo, surgía una ira excepcionalmente fervorosa.⁶⁴

25–27 Demetrio, miembro prominente del gremio de los plateros, probablemente el presidente, convocó a una reunión de aquellos que estaban ocupados en este oficio, y los persuadió a protestar masivamente contra la propaganda subversiva que extendían Pablo y sus colegas. Esos predicadores, al negar toda existencia de las divinidades hechas por manos humanas,⁶⁵ y al condenar cualquier intento de representar la apariencia divina en forma visible, estaban amenazando el medio de vida de aquellos que llevaban a cabo un negocio tan rentable como la fabricación de imágenes de Artemisa. Más que eso, estaban desafiando la majestad preeminente de la gran diosa misma, una diosa venerada no sólo en Efeso y a lo largo de toda la provincia de Asia, sino en todo el mundo civilizado.⁶⁶ Resultaba intolerable que permanecieran tranquilos y permitieran que se le hiciera tal afrenta a la diosa y a su templo, el santuario más magnífico del mundo.

28 Exaltados por las palabras de Demetrio, sus oyentes se dirigieron a la calle (como dice expresamente el Texto Occidental), aclamando a su diosa en voz alta, con el grito cúltico: “¡Grande es Artemisa de los efesios!”

Ephesus: The Archaic Artemisia, Londres, 1908; A. Bammer, *Die Architektur des jüngerer Artemision von Ephesos*, Wiesbaden, 1972; “Forschungen im Artemision von Ephesus von 1976 bis 1981”, *AS* 32, 1982, pp. 61–87.

⁶³ Tenemos conocimiento acerca de altares en miniatura de terracota, pero no se conoce ninguno de plata que haya sobrevivido. Una inscripción griega y latina encontrada en el teatro de Efeso (*BMI* III.481 = *Insch. Eph.* 1.27) registra cómo un oficial romano. Gayo Vibio Salutaris, presentó una imagen de plata de Artemisa y otras estatuas para que se pusieran en el teatro durante las reuniones de la asamblea cívica (ver R. Heberdey y otros. *Das Theater = Forschungen in Ephesos*, II, Viena, 1912, pp. 147–149; A. Deissmann, *Light from the Ancient East*, pp. 112–113). Ver nn. 69, 72 más adelante. E. L. Hicks, “Demetrius the Silversmith: An Ephesian Study”, *Exp.* 4, 1, 1890, pp. 401–422, señaló que “fabricante de santuarios” (νεωποιος) era la designación de un miembro de la sacristía del templo (que comprendía, probablemente, doce hombres).

⁶⁴ Comparar la indignación de los dueños de la muchacha esclava que adivinaba la suerte en 16:16–21; también el informe de Plinio el Joven (*Epístolas* 10.96.10) de que la venta de forraje para los animales sacrificiales había decaído en Bitinia alrededor del 112 d.C. debido a la propagación del cristianismo en la provincia.

⁶⁵ Esta descripción se aplica a templos materiales en 7:48; 17:24.

⁶⁶ K. Wernicke, en Pauly-Wissowa *Real-encyklopedie* II, cols. 1385–1386 (s.v. “Artemis”), enumera treinta y tres lugares, en todas parte del mundo conocido, donde se veneraba a la Artemisa efesia.

ii. Manifestación en el teatro (19:29–34)

- 29 *La ciudad se llenó con el alboroto, y todos corrieron, como un solo hombre, al teatro. Se apoderaron de dos de los compañeros de viaje de Pablo, Gayo y Aristarco, hombres de Macedonia⁶⁷ y se los llevaron con ellos.*
- 30 *Pablo quería entrar a enfrentarse con el populacho, pero los discípulos no se lo permitieron.*
- 31 *Algunos de los asiarcas también, que tenían buena disposición hacia él, enviaron a instarlo para que no se atreviera a entrar al teatro.*
- 32 *Así que algunos gritaban una cosa, otros otra, porque la asamblea estaba en estado de confusión, y la mayoría no tenía idea por qué estaban reunidos.*
- 33 *Algunos de la multitud levantaron⁶⁸ a Alejandro; los judíos lo habían empujado hacia el frente. Alejandro, haciendo una señal con la mano, deseaba hablar un discurso de defensa al populacho.*
- 34 *Pero cuando comprendieron que era judío, gritaron incesantemente durante dos horas, diciendo una sola cosa: “¡Grande es Artemisa de los efesios!”⁶⁹*

29 El resentimiento exaltado de los plateros contagió a sus conciudadanos. Ramsay puede estar en lo cierto al pensar que los plateros, al dejar el lugar donde Demetrio les había hablado, corrieron hacia la calle reconstruida más tarde como el Camino Arcadio, que llevaba desde el puerto al frente izquierdo del teatro.⁷⁰ Cuando la agitación se extendió a la multitud, el teatro era el lugar natural para que organizaran una manifestación. El teatro de Efeso, tallado en la ladera occidental del monte Pion (el actual Panayirdag), podía dar cabida a cerca de 25.000 personas.⁷¹ Era el lugar de encuentro habitual de la asamblea cívica, que se reunía tres veces por mes; en esta ocasión, la

⁶⁷ Algunos minúsculos (36 307 431 453 y unos pocos más) tienen el singular “un hombre de Macedonia” (Μακεδωνα) en lugar del plural (Μακεδονας), posiblemente bajo la influencia de 20:4, donde se dice que Gayo era un hombre de Derbe (ver p. 447, n. 4). Pero puede no haber sido el mismo Gayo; este nombre era muy común en el mundo romano. Si el singular fuese la verdadera lectura aquí, entonces el plural ha surgido por ditografía de la letra inicial de la palabra siguiente συνεκδημους (“compañeros de viaje”); si el plural fuese el original, el singular sería un caso de haplografía. Aristarco era “macedonio de Tesalónica” (27:2; cf. 20:4).

⁶⁸ Gr. συνεβίβασαν. El Texto Occidental dice κατεβίβασαν, es decir, la multitud “lo bajó” cuando los judíos lo levantaron para que hablara.

⁶⁹ El Texto Occidental, como en el v. 28, hace de esto una invocación (ver n. 57 arriba). Aquí la cláusula está repetida en el cód. B, “pintorescamente”, dicen Lake y Cadbury, que reproducen la repetición en su traducción (*Beginnings* I.4, p. 249), añadiendo: “Puede ser un caso de ditografía; de ser así, resulta feliz”. En la inscripción de Salutaris (ver la n. 63 arriba) se designa repetidamente a Artemisa como “la diosa más grandiosa”.

⁷⁰ W. M. Ramsay, *The Letters to the Seven Churches*, Londres, 1909, p. 224.

⁷¹ Ver R. Heberdey y otros, *Das Theater = Forschungen in Ephesos*, II, Viena, 1912.

manifestación del populacho parece haberse constituido por sí misma en una reunión de la asamblea, pero una reunión muy irregular.⁷² Mientras las personas corrían, atraparon a dos de los compañeros de Pablo, Gayo y Aristarco, y los arrastraron con ellos hasta el teatro. Se ha conjeturado que lo vívido de la descripción que hace Lucas acerca de lo que sucedió en el teatro le debe algo al relato ofrecido por uno u otro de estos dos hombres.

30–31 La multitud no había podido echarle mano a Pablo mismo pero, tan pronto como este supo lo que sucedía, se preparó para ir a enfrentar en persona a los revoltosos. Pero los cristianos efesios, alarmados, lo detuvieron por la fuerza para que no hiciera lo que les parecía una locura. También los asiarcas, ciudadanos principales de Efeso, le enviaron un mensaje para disuadirlo de correr tal riesgo a su vida. El título de asiarcas se daba a los ciudadanos principales de aquellas ciudades de la provincia que estaban unidas en una liga, en forma más particular a aquellos que ocupaban un alto cargo en ese entonces en la liga, o que lo habían tenido con anterioridad. (Aparentemente era de sus filas que se elegía anualmente al sumo sacerdote del culto imperial en la provincia.)⁷³ El hecho de que tales hombres tuvieran una actitud amistosa para con Pablo sugiere que la política imperial en ese tiempo no era hostil al cristianismo, y que las clases más cultas no compartían la antipatía hacia Pablo que sentía la plebe más supersticiosa.

32 En el teatro, de todos modos, la indignación popular disfrutaba de la expresión más desinhibida. Había un desorden total, porque la mayor parte del gentío no tenía idea clara de la razón de estar allí, afirmación que revela el sentido griego del humor que tenía Lucas.⁷⁴

33–34 Un grupo de residentes de Efeso tenía una causa especial para estar preocupado ante estos acontecimientos. Se trataba de la colectividad judía. Es cierto que la ocasión principal del alboroto era la misión de Pablo, pero él era judío, y se sabía que los judíos eran incrédulos en cuanto a Artemisa y todas las otras divinidades paganas. Aquellos miembros del populacho que no estaban suficientemente informados acerca de la causa de la manifestación podían caer en una agitación antijudía general, cuando supieran que estaba en peligro el honor de la gran diosa.

Los judíos de Efeso consideraron necesario desligarse públicamente de Pablo y los

⁷² De acuerdo con Crisóstomo (*Homilías sobre Hechos* 42.2), la asamblea regular se reunía tres veces al mes. “Aun esta multitud exaltada retenía alguna idea del método en la conducción de los asuntos. Se ajustaba perfectamente al antiguo estilo griego el que se constituyeran de inmediato en una reunión del pueblo efesio, y procedieran a discutir el asunto y tomar resoluciones ... Pero a esta reunión no la conducían personas acostumbradas a sesionar y a tener autoridad sobre la multitud” (Ramsay, *Letters to the Seven Churches*, pp. 224–225). Cf. la inscripción mencionada en la n. 63 arriba.

⁷³ En el 155 ó 156 d.C. Felipe de Trales, un asiarca, aparentemente fue también “sumo sacerdote de Asia” (*Martirio de Policarpo* 12.1; 21.1). Ver L. R. Taylor, “The Asiarchs”, *Beginnings* I.5, pp. 256–262; D. Magie, *Roman Rule in Asia Minor*, Princeton, 1950, I, pp. 449–450; II, pp. 1298–1301; M. Rossner, *Studia Clasice* 16, 1974, pp. 101–142, resumido en *SEG* 26, 1976–1977, 1864; *New Docs.* 1, 1976, 32.

⁷⁴ Acerca del sentido del humor de Lucas ver H. McLachlan, *St. Luke: The Man and his Work*, Manchester, 1920, pp. 144–160.

demás misioneros, así que hicieron adelantar a Alejandro,⁷⁵ uno de ellos, para que dejara en claro a la multitud que ellos no tenían nada que ver con este alboroto, que estaban tan opuestos a Pablo, en efecto, como los manifestantes. Pero cuando Alejandro se levantó para hablar, la gente no estaba dispuesta a escucharlo. Les importaba que era judío, y por lo tanto no adoraba a Artemisa; algunos de ellos hasta pueden haber pensado que él era la causa del problema, al ver que parecía tan deseoso de pronunciar un discurso de defensa. Cuando pidió silencio y atención, por lo tanto, lo apabullaron, y durante dos horas más estuvieron gritando: “¡Grande es Artemisa de los efesios!”

iii. El escribano de la ciudad calma la agitación (19:35–41)

- 35 *Al fin, el escribano de la ciudad calmó a la multitud. “Caballeros de Efeso — dijo—, nadie en el mundo ignora que la ciudad de los efesios es guardiana del templo de la gran Artemisa y de la imagen que cayó del cielo.*
- 36 *Esto es indiscutible; por lo tanto deben calmarse, quedarse tranquilos y no hacer nada precipitado.*
- 37 *Han traído a estos hombres aquí, aunque no son culpables ni de sacrilegio ni de blasfemia en contra de nuestra diosa.*
- 38 *Si Demetrio y sus artesanos asociados tienen alguna acusación que hacer contra alguien, los tribunales están sesionando, y hay personas tales como los procónsules; dejen que expongan sus cargos uno contra otro.*
- 39 *Si ustedes quieren que se tome alguna otra acción, el asunto se tratará en una asamblea legítima.*
- 40 *Ciertamente, estamos en peligro de ser acusados de realizar una asamblea desordenada por lo actuado de hoy: no podemos mostrar ninguna causa que justifique esta conmoción.”*
- 41 *Diciendo esto, despidió a la asamblea.*

35 Había un ciudadano de Efeso que estaba especialmente alarmado por la conducta alborotada del pueblo. Era el escribano de la ciudad,⁷⁶ el oficial ejecutivo de la asamblea cívica, que tomaba parte en la confección de los proyectos de decretos que se le presentaban, y los hacía grabar cuando se los aprobaba. Actuaba también como oficial de enlace entre el gobierno civil y la administración provincial romana, que tenía su cabecera en Efeso. Las autoridades romanas lo harían responsable de la asamblea alborotada, y podían imponer duros castigos á la ciudad. Por lo tanto, hizo todo lo que

⁷⁵ Se lo presenta a Alejandro como si fuera lógico que los lectores reconocieran su nombre, pero no se sabe nada más de él. Su identificación con el enemigo de Pablo, “Alejandro el calderero”, de 2 Ti. 4:14 es asunto de conjetura. Cf. también 1 Ti. 1:20 para otro Alejandro, evidentemente un cristiano descarriado.

⁷⁶ Gr. γραμματεὺς, “secretario”. Ver W. M. Ramsay, *HDB* I, p. 723 (s.v. “Ephesus”); A. W. Gomme, *Oxford Classical Dictionary*, p. 476 (s.v. “Grammateis”).

pudo para calmar a la asamblea, y, cuando finalmente lo consiguió, se dirigió a ella.

No necesitaban alarmarse por el honor de la gran diosa, les dijo, porque su fama y su majestad eran reconocidas universalmente. Todos sabían que su imagen no era obra de mortales sino que había caído del cielo⁷⁷ para que el pueblo de Efeso la cuidase; todos sabían que, en consecuencia, la ciudad llevaba el orgulloso título de “Guardiana del templo de Artemisa.”⁷⁸ (Había varias imágenes en la antigüedad que tenían la reputación de haber caído del cielo. Originalmente el término se utilizaba para los meteoritos, pero más tarde se extendió para incluir objetos sagrados de otro origen o material.)⁷⁹

36–37 Por lo tanto, continuó el escribano de la ciudad, el poder divino de la diosa era innegable e inexpugnable. Los ciudadanos debían mantener la calma y no dejarse llevar por la agitación a algún comportamiento que más tarde lamentarían. Los hombres que habían arrastrado hasta el teatro no eran culpables de ningún crimen; no habían cometido ningún robo en el templo ni ninguna otra forma de sacrilegio; no habían hablado mal de Artemisa.⁸⁰

38–41 Si Demetrio y sus compañeros artesanos tenían alguna queja seria que efectuar, dijo el escribano de la ciudad, que lo hicieran de la manera apropiada. Había días especiales de reunión de los tribunales,⁸¹ los días en que se reunía la convención de los ciudadanos bajo la presidencia del gobernador provincial (quizás esté implícito el pensamiento de que la asamblea del tribunal estaba sesionando justo en ese tiempo). La administración provincial estaba funcionando, aun cuando en ese momento hubiera un interregno entre dos proconsulados.⁸² Las partes agraviadas debían servirse de estos

⁷⁷ Gr. διοπετεες (cf. VRV² “la imagen venida de Júpiter”).

⁷⁸ Gr. νεωκορος, palabra que significa literalmente “barrendero del templo”, adquirió una connotación más honorable al ser usada como título de dignidad tanto a individuos como a ciudades. Hay pruebas de inscripciones para la designación de Efeso como “guardiana del templo de Artemisa” (CIG 2972). Ver W. M. Ramsay, *Cities and Bishoprics of Phrygia*, I, Oxford, 1895, pp. 58–60; D. Magie, *Roman Rule in Asia Minor*, I, p. 637; II, pp. 1497s.; A. N. Sherwin-White, *Roman Society and Roman Law in the New Testament*, Oxford, 1963, pp. 88s.; L. Robert, “Sur des inscriptions d’Éphèse”, *Revue de Philologie* 41, 1967, pp. 7–84, especialmente p. 48.

⁷⁹ Réplicas de la imagen “con muchos pechos” de la Artemisa efesia han sobrevivido desde la antigüedad. Otras imágenes u objetos cúlticos de artesanía sobrenatural eran el Paladión de Troya, y las imágenes de la Artemisa taurina (Eurípides, *Ifigenia en Tauride* 87s., 1384s.), de la *Magna Mater* traída de Pessino a Roma en el 204 a.C. (Livio, *Hist.* 29.11, 14), de Ceres en Enna (Cicerón, *Verrinas* 2.5.187), y de El Gabal de Emesa (Herodiano, *Hist.* 5.3, 5). Acerca del culto a los meteoritos ver A. B. Cook, *Zeus*, III, Cambridge, 1940, pp. xii, 881–942.

⁸⁰ La tradición interpretativa judía leía Ex. 22:28a (cf. p. 500) como una prohibición de ataques injuriosos contra divinidades paganas (cf. Josefo, *Ant.* 4.207; *Ap.* 2.237; Filón, *Vida de Moisés* 2.205; *Leyes espectrales* 1.53).

⁸¹ Gr. αγοραιoi, originalmente “días de mercado”; estos eran días apropiados para el *conventus* de ciudadanos de una ciudad asiento de tribunales para que se reunieran bajo la presidencia del procónsul. Las sesiones se llevaban a cabo en unas nueve ciudades de Asia, por turno.

⁸² De allí el plural generalizador “procónsules”. El procónsul de Asia, Marco Junio Silano (quien era, como Nerón, nieto de Augusto), fue envenenado a instigación de Agripina, la madre de Nerón, poco

recursos legales de reparación. Si los asuntos que les causaban tal grado de preocupación eran tales que sería más adecuado que los tratara el cuerpo ciudadano de Efeso, debían esperar una de las reuniones regulares de la asamblea cívica, en lugar de reunir una asamblea irregular y alborotada como esta.⁸³ Las autoridades romanas no tolerarían semejantes procedimientos desordenados; como estaban las cosas, podían muy bien procesar a la ciudad por alboroto como consecuencia de lo que había sucedido, y la ciudad no podría presentar ninguna justificación por ello. Ya para entonces la gente estaba considerablemente sosegada, mientras escuchaban los sobrios argumentos del escribano de la ciudad, y cuando pronunció las palabras de conclusión de la reunión (como lo hubiera hecho al final de una asamblea regular), se fueron tranquilamente a sus casas. La razonada refutación del escribano de la ciudad sobre los vulgares cargos levantados en contra de los cristianos, no sólo en Efeso sino también en otros lugares, es un elemento importante en el motivo apologetico de Hechos.

HECHOS 20

C. PABLO VISITA MACEDONIA Y GRECIA (20:1–6)

- 1 *Cuando terminó el tumulto, Pablo mandó llamar a los discípulos y los alentó; luego se despidió de ellos e inició su viaje a Macedonia.*
- 2 *Habiendo pasado por ese territorio y hablado muchas palabras de aliento a la gente allí, llegó a Grecia.*
- 3 *Allí pasó tres meses. Entonces, cuando estaba a punto de zarpar para Siria, los judíos tramaron un complot en su contra y él decidió volver por Macedonia.*¹

después de la ascensión de Nerón al poder imperial en octubre del 54 d.C. (Tácito, *Anales* 13.1–3; cf. Dióñ Casio, *Hist.* 61.6.4s). El interregno entre su muerte y la llegada de su sucesor fue quizás un período especialmente peligroso para Pablo; ver G. S. Duncan, *St. Paul's Ephesian Ministry*, Londres, 1929, pp. 102–107. Pero la sugerencia de Duncan de que el plural “procónsules” aquí se refiere a Helio y Celer, los funcionarios a cargo de los asuntos personales de Nerón en Asia, como si hubieran cumplido las responsabilidades proconsulares durante el interregno —sugerencia anticipada en H. M. Luckock, *Footprints of the Apostles as traced by St. Luke in Acts*, Londres, 1897, II, p. 189— es improbable; ver W. M. Ramsay, “Some Recent Editions of the Acts of the Apostles”, *Exp.* 6, 2, 1900, pp. 334s.

⁸³ El gr. ἐκκλησία se usa tanto para la asamblea regular como para la asamblea desordenada en cuestión. La expresión “asamblea legítima” (ἐννομος ἐκκλησία) era “la expresión técnica correcta ... para distinguir las reuniones del pueblo regularmente establecidas, del gentío presente” en este caso (A. N. Sherwin-White, *Roman Society and Roman Law in the New Testament*, p. 87).

¹ El Texto Occidental dice: “los judíos prepararon un complot contra él, así que decidió zarpar hacia Siria, pero el Espíritu le dijo que volviera por Macedonia”. Su decisión de zarpar hacia Siria no se debió al complot; para la idea de que el Espíritu dictó un cambio de planes cf. 16:6–8; también el Texto Occidental de 19:1.

4 *Estaba acompañado² por Sópater, hijo de Pirro,³ bereano, por Aristarco y Segundo de Tesalónica, por Gayo de Derbe⁴ y Timoteo, y por Tíquico⁵ y Trófimo de Asia.⁶*

5 *Estos se adelantaron⁷ y estaban esperándonos en Troas,*

6 *pero nosotros zarpamos de Filipos después de los días de los panes sin levadura, y nos reunimos con ellos en Troas en cinco días. Nos quedamos allí siete días.*

1 El alboroto en el teatro efesio fue uno de los últimos —aunque también uno de los más espectaculares— incidentes que acompañaron el ministerio de Pablo en Efeso. De acuerdo con 1 Corintios 16:8, escrita pocos meses antes, Pablo planeaba dejar Efeso después de Pentecostés (probablemente en el 55 d.C). Se ha conjeturado que el alboroto tuvo lugar cerca de la época de la fiesta efesia de Artemisa, que se celebraba anualmente en marzo/abril.⁸ En el año 55, Pentecostés cayó el 25 de mayo. Es posible, por supuesto, que Pablo haya tenido que cambiar sus planes debido al alboroto y otros problemas que experimentó en la provincia de Asia.

A la luz de 2 Corintios 2:12–13, W. M. Ramsay supone que Pablo tomó un barco de cabotaje de Efeso a Troas.⁹ En Troas esperaba encontrarse con Tito, a quien había enviado a Corinto para tratar una situación inquietante en esa iglesia. Aunque había amplias oportunidades para el testimonio del evangelio en Troas y sus alrededores, no pudo dedicarse a sacar ventaja completa de esta circunstancia debido a su preocupación por Corinto. Cuando Tito no llegó, Pablo se despidió de sus amigos en Troas, y continuó su viaje hacia Macedonia. Puede haber esperado en Troas hasta que supo que Tito ya no vendría por mar a través del Egeo y que tendría que viajar por tierra.¹⁰ Así que partió con

² A D y la mayoría de los testimonios bizantinos insertan “hasta Asia” (sin razón, porque dos de los hombres mencionados habían venido de Asia para unirse a él).

³ El Texto Bizantino omite “hijo de Pirro”.

⁴ El Texto Occidental llama a Gayo “doberiano” (en vez de “derbiano”), es decir, nativo de Dobero en Macedonia, cuarenta y un kilómetros al noroeste de Filipos. Esto facilitaría su identificación con el Gayo de 19:29, quien era macedonio evidentemente (ver p. 440, n. 67). Pero no hay razón que obligue a identificarlos. L. C. Valckenaer, seguido por F. Blass, enmienda el texto aquí para hacer que diga “de los tesalonicenses, Aristarco y Segundo y Gayo; y el derbiano Timoteo”. No hay necesidad de hacer esa enmienda; y en todo caso Timoteo probablemente era de Listra (ver 16:1–2 con exposición, y cf. p. 358, n. 6).

⁵ D lo llama Eutico, por confusión con el joven del v. 9.

⁶ El Texto Occidental, más explícitamente, los llama “efesios” y no simplemente asiáticos (cf. 21:29).

⁷ Gr. *προελθοντες*, para lo cual el Texto Alejandrino (*alef* B* etc.) dice *προσελθοντες*, “habiendo venido (a nosotros)”.

⁸ Cf. G. S. Duncan, *St. Paul's Ephesian Ministry*, Londres, 1929, p. 34.

⁹ *St. Paul the Traveller*, Londres ¹⁴1920, p. 283.

¹⁰ Cf. W. L. Knox, *St. Paul and the Church of the Gentiles*, Cambridge, 1939, p. 144, n. 2.

la esperanza de encontrarse con él en algún punto del camino, y de hecho así sucedió en Macedonia. Las alentadoras noticias que trajo Tito de Corinto le dieron a Pablo gran alivio y gozo, sentimientos que encuentran su elocuente expresión en 2 Corintios 1–9.

2 No se nos dice cuánto tiempo pasó Pablo en Macedonia; parece haber sido un período bastante prolongado. Es probable que en este tiempo haya ido hasta Ilírico (Ro. 15:19); su viaje macedónico anterior a través de Filipos, Tesalónica y Berea (16:12–17:10) no lo llevó ni cerca de la frontera ilírica. En esta ocasión debemos entender que viajó al oeste por la Vía Egnariana, quizá hasta su terminación en Dirraquio (la moderna Durrës) sobre el Adriático, y luego se volvió hacia el norte en dirección a Ilírico. El período entre su partida de Efeso y su salida de Macedonia hacia “Grecia” (es decir, la provincia de Acaya), incluyendo su estadía en Troas y su actividad misionera y pastoral en Macedonia, bien puede haber durado cerca de un año y medio, es decir, desde el verano del 55 d.C. hasta la última parte del 56.¹¹

3 Los tres meses que pasó en Grecia fueron los meses invernales del 56–57 d.C. La mayor parte de este tiempo probablemente lo pasó en Corinto, donde disfrutó de la hospitalidad de su amigo Gayo (identificado en forma plausible con el Ticio Justo de 18:7),¹² y envió su carta a los cristianos de Roma, preparándolos para la visita que esperaba hacerles muy pronto, de camino hacia España.¹³ Entre sus preocupaciones en Macedonia y Acaya en este tiempo debe incluirse la terminación de los arreglos para entregar las ofrendas recogidas en las iglesias de aquellas provincias para Jerusalén.¹⁴ Hacia el final del invierno los delegados de las iglesias contribuyentes se reunieron en Corinto para estar listos a zarpar con Pablo hacia Judea cuando se reanudara la navegación. Puede haber sido su primera intención tomar un barco de peregrinos de Cencrea (cf. 18:18), que pasaba por los puertos principales levantando a aquellos que deseaban estar en Jerusalén para la fiesta venidera. Pero Pablo tuvo noticias de un complot para matarlo una vez que estuviera a bordo de dicho barco, así que cambió sus planes y decidió volver a Macedonia y zarpar de allí.¹⁵ Los delegados zarparon como se había arreglado, desembarcaron en Troas, y esperaron allí hasta que Pablo los alcanzara.

4–5 Lucas menciona por nombre a los compañeros de viaje de Pablo, pero no dice por qué estaban acompañándolo en este viaje. Se muestra extrañamente reticente acerca de las ofrendas para Jerusalén. Pero cuando Pablo, poco antes de dejar Corinto, envió

¹¹ G. S. Duncan pensaba que después que Pablo llegó a Dirraquio “hubo un período de trabajo evangelizador que no fue necesariamente extenso ni prolongado, en Ilírico; de allí, al aproximarse el invierno, zarpó hacia el sur a Nicópolis (cf. Ti. 3:12), y con el tiempo llegó a Corinto” (*St. Paul’s Ephesian Ministry*, p. 221). Relacionó la visita de Tito a Dalmacia (2 Ti. 4:10) con este ministerio ilírico.

¹² Ver Ro. 16:23 (cf. p. 411 con n. 26).

¹³ Cf. Ro. 1:9–15; 15:22–29.

¹⁴ Ver pp. 436 con nn. 45 y 46 (sobre 19:21).

¹⁵ Ramsay (*St. Paul the Traveller*, p. 287) suponía que el plan original era estar en Jerusalén para la Pascua, pero cuando la demora causada por el complot y el consecuente cambio de itinerario lo hizo imposible, Pablo decidió llegar a más tardar a tiempo para Pentecostés (cf. v. 16).

saludos a los cristianos romanos de “todas las iglesias de Cristo” (Ro. 16:16), tenía buenas razones para hacerlo, porque en ese entonces se le unían representantes de aquellas iglesias. Sópater,¹⁶ Aristarco¹⁷ y Segundo representaban a las iglesias de Macedonia; Tíquico¹⁸ y Trófimo,¹⁹ a las de Asia; Gayo de Derbe, a las de Galacia.²⁰ (Timoteo también pertenecía originalmente a una de las iglesias de Galacia, la de Listra, pero él formaba parte del grupo probablemente no como delegado de una iglesia sino como el colega joven de Pablo y *fidus Achates*.)

No se hace mención alguna de un delegado de la iglesia corintia. La ausencia de tal referencia puede haber tenido algo que ver con las relaciones tensas entre Pablo y esa iglesia. Pero Pablo les había informado recientemente a los cristianos de Roma que había contribuciones procedentes de Acaya (Ro. 15:26). Una posibilidad es que la iglesia de Corinto le hubiera confiado su contribución a Tito (cf. 2 Co. 8:6–23; 12:18); si es así, la falta de mención de Tito aquí es parte del problema de su ausencia en todo el registro de Hechos. Otra posibilidad se relaciona con la tradición de que Lucas es “el hermano cuya alabanza en el evangelio se oye por todas las iglesias”²¹ y el que fue nombrado por las iglesias para que viajara con Pablo y los otros “en esta obra de gracia en que estamos empeñados” (2 Co. 8:18s.). Fue a Corinto junto con Tito, y puede haber sido comisionado por esa iglesia para llevar su contribución. Si ese “hermano” debe ser identificado con Lucas, y éste es el narrador aquí, esto explicaría la falta de cualquier alusión a un delegado de Corinto. Pero todo esto permanece en el terreno de la especulación.

6 En cuanto a Pablo, esperó en Filipos hasta que se completara la semana de los panes sin levadura (en el 57 d.C. duró desde el 7 al 14 de abril). Luego zarpó con Lucas, presumiblemente desde Neápolis (cf. 16:1). Su viaje de cinco días a Troas tardó el doble que el viaje de Troas a Neápolis unos pocos años antes; el viento predoiminante, que los

¹⁶ Probablemente el Sosípater de Ro. 16:21 (ver p. 408, n. 14).

¹⁷ Cf. 19:29; 27:2; Col. 4:10.

¹⁸ Cf. Ef. 6:21s.; Col. 4:7s.; 2 Ti. 4:12; Tit. 3:12.

¹⁹ Cf. 21:29; 2 Ti. 4:20.

²⁰ Posiblemente un convertido de Bernabé y Pablo durante su primera visita al lugar (14:20s.); ver también p. 447, n. 4.

²¹ La identificación de este “hermano” con Lucas se hace en un pasaje de Orígenes citado por Eusebio (*HE* 6.25.6), donde el Evangelio de Lucas se describe como “el evangelio alabado (*επαινουμενον*) por Pablo” (con *επαινουμενον* cf. 2 Co. 8:18, donde Pablo habla del *επαινος εν τω ευαγγελιω* del “hermano”). (Posiblemente, sin embargo, para Eusebio por lo menos, *επαινουμενον* simplemente significa “citado”, y puede haber tenido la noción equivocada que expresa en *HE* 3.4.7, de que la frase de Pablo “conforme a mi evangelio” [Ro. 2:16; etc.] se refiere al Evangelio de Lucas.) Comparar el eco de 2 Co. 8:18 (“cuya alabanza en el evangelio”) en la colecta para el día de san Lucas (13 de octubre) en el *Libro de Oración Común* anglicano. Si Lucas es realmente la persona a la que se hace referencia en 2 Co. 8:18, queda excluida una conjetura de fecha más reciente: la de que a Tito no se lo menciona en Hechos porque era hermano de Lucas (W. M. Ramsay, *St. Paul the Traveller*, pp. xxxviii, 390; A. Souter, “A Suggested Relationship between Titus and Luke”, *ExT* 18, 1906–1907, p. 285; “The Relationship between Titus and Luke”, *Ibid.*, pp. 335s.). Nada hubiera podido ser más contraproducente que el que Pablo enviara al hermano carnal de Tito con él en la delicada misión financiera a Corinto.

había ayudado en la ocasión anterior, esta vez les era contrario. En Troas se unieron nuevamente a los compañeros que habían zarpado de Cencrea, y allí pasaron una semana con ellos y con los cristianos locales.

2. EL VIAJE A JERUSALÉN (20:7–21:16)

A. PABLO EN TROAS (20:7–12)

7 *El primer día de la semana, cuando estábamos reunidos para partir el pan, Pablo platicó con ellos. Se proponía salir al día siguiente, y siguió hablando hasta la medianoche.*

8 *Había muchas antorchas²² en el aposento alto donde estábamos reunidos.*

9 *Un joven llamado Eutico, que estaba sentado en el borde de la ventana, cayó en un sueño profundo mientras Pablo continuaba con su plática; profundamente dormido cayó desde el tercer piso y fue levantado muerto.*

10 *Pero Pablo bajó, se arrojó sobre él,²³ y le puso sus brazos alrededor. “No se alarmen —dijo—; su vida está (todavía) en él.”*

11 *Luego subió y partió el pan. Después de comer, siguió conversando mucho con ellos, hasta el alba. Luego partió.*

12 *Trajeron²⁴ vivo al joven, para su gran consuelo.²⁵*

7 La descripción de este crítico viaje a Jerusalén se da con lujo de detalles. Algunos la han comparado con la detallada descripción que en el Evangelio de Lucas se hace del viaje crítico de Jesús a Jerusalén. Pero el tipo de detalles es diferente; la exactitud de esta segunda narración en primera persona del plural en cuestiones de tiempo y lugar se debe al hecho de que el que redactaba el diario era miembro del grupo y llevaba un cuaderno de bitácora. Podemos contrastar el tratamiento superficial de los viajes de Pablo en Macedonia (vv. 1s.), en los cuales no lo acompañaba Lucas.

La referencia a la reunión para partir el pan “el primer día de la semana” es el texto más primitivo que tenemos del que puede inferirse con razonable certeza que los cristianos se reunían regularmente ese día para adorar.²⁶ El partimiento del pan era

²² Gr. λαμπαδες. D dice υπολαμπαδες (“ventanas”), pero el texto latino del mismo códice (d) dice *faculae* (“pequeñas antorchas”).

²³ Lit., “cayó sobre él” (επεπεσεν αυτω).

²⁴ El Texto Occidental dice “y cuando estaban despidiéndose, él [Pablo] trajo al joven vivo ...”.

²⁵ Lit., “y fueron consolados no moderadamente” (ου μετριως), es decir, “muchísimo” (instancia típica de las lítotes de Lucas).

²⁶ Ver O. Cullmann, *Early Christian Worship*, trad. ing., Londres, 1955, pp. 10–14, 88–93; C. F. D. Moule, *Worship in the New Testament*, Londres, 1961, pp. 16, 28s.; R. P. Martin, *Worship in the Early Church*, Londres, 1964, pp. 78–80; W. Rordorf, *Sunday*, trad. ing., Londres, 1968, pp. 196–205; S.

probablemente una cena de comunión en el curso de la cual se celebraba la eucaristía (cf. 2:42). Resulta claro de la narración que los miembros de la iglesia de Troas (en tercera persona del plural) estaban presentes, así como los viajeros que acompañaban a Pablo (en primera persona del plural). La ocasión era probablemente la reunión semanal de la iglesia para la adoración. El ministerio de Pablo en Troas, un año o dos antes, evidentemente había sido más fructífero que lo que él había pensado en ese entonces (2 Co. 2:12s.). Este domingo (quizás 24 de abril del 57 d.C.) fue el último día completo de los viajeros en Troas; debían continuar su viaje al día siguiente. La reunión se hizo al atardecer²⁷ —hora conveniente para muchos miembros de las iglesias gentiles, que no eran sus propios amos y no estaban libres durante el día— y Pablo conversó con ellos. Las reuniones de la iglesia no se regulaban por el reloj en aquellos días, y no se podía perder nada de la oportunidad de oír a Pablo. ¿Qué importaba si su conversación continuaba hasta la medianoche?

8–10 Pero el aire en ese aposento alto repleto de gente comenzó a ponerse pesado con el humo de las antorchas que se habían encendido para dispersar la oscuridad de la noche, y un joven llamado Eutico, aunque estaba sentado en la ventana (donde el aire era más fresco), encontró que le resultaba imposible permanecer despierto. Quizá había soportado un duro día de trabajo, desde el alba hasta la caída del sol, y ahora en la atmósfera cargada ni siquiera las palabras de un apóstol podían impedir que se durmiera. De pronto perdió el equilibrio, y cayó por la ventana (una simple abertura en la pared) al suelo afuera ... y el cuarto estaba en el tercer piso.²⁸ No es extraño que se lo haya “levantado muerto”, como dice Lucas, “aparentemente con la implicación de que, como médico, se había cerciorado al respecto”.²⁹ Es imposible saber con seguridad si Eutico estaba clínicamente muerto o no; la afirmación de Lucas de que “fue levantado muerto” tiene que sopesarse con las palabras de confianza de Pablo: “Su vida está en él”. Lucas puede tener la intención de que sus lectores entiendan que la vida del joven le volvió cuando Pablo lo abrazó. El tratamiento de Pablo, similar al dado en otras circunstancias por Elías y Eliseo (1 R. 17:21; 2 R. 4:34s.), sugiere la respiración artificial. Pueden haber pasado unas horas antes de que Eutico volviera en sí.

11–12 Después de esta inesperada interrupción, Pablo retomó su discurso. Era, probablemente, pasada la medianoche (y por lo tanto, estrictamente, la mañana del lunes)

Bacchiocchi, *From Sabbath to Sunday*, Roma, 1977, pp. 101–111; R. T. Beckwith y W. Stott, *This is the Day*, Londres, 1978, pp. 28, 31s., 36–38, 89s. En la referencia todavía más temprana al “primer día de la semana” en 1 Co. 16:2 no hay mención explícita de una reunión para la adoración, aunque puede estar implícita. Comparar también la implicación de Jn. 20:19, 26.

²⁷ En la tarde del domingo, no del sábado. Lucas no está utilizando la cuenta judía desde un atardecer hasta el siguiente, sino la cuenta de medianoche a medianoche; aunque al parecer fue después de la caída del sol que se reunieron, su partida por la mañana correspondía al “día siguiente”.

²⁸ El edificio era, evidentemente, un edificio de departamentos como el de Roma donde vivía Marcial: “Vivo tres escaleras arriba, y altas para colmo” (*Epigramas* 1.118.7).

²⁹ Ramsay, *St. Paul the Traveller*, pp. 290s.

cuando al fin Pablo “partió el pan” y compartió la cena fraternal;³⁰ luego continuó conversando con ellos hasta la salida del sol. Al alba debía partir el barco en el que viajarían, y el grupo subió a bordo: todos excepto Pablo, quien se quedó hasta el último momento, probablemente para estar seguro de la completa recuperación de la salud de Eutico, y luego tomó un atajo por tierra para unirse al barco en Asón.

B. DE TROAS A MILETO (20:13–16)

13 Nosotros³¹ nos adelantamos³² al barco y zarpamos hacia Asón. Teníamos intenciones de recibir a Pablo a bordo allí, porque así lo había decidido; él iba a hacer esa parte del viaje por tierra.³³

14 Así que, cuando se encontró con nosotros en Asón, lo levantamos a bordo, y llegamos a Mitilene.

15 Zarpando de allí, llegamos al día siguiente frente a Quío; al día siguiente³⁴ cruzamos a Samos, y³⁵ el día después de ese llegamos a Mileto.

16 Pablo había decidido pasar de largo frente a Efeso, para no perder tiempo en Asia. Se estaba apresurando para tratar de estar en Jerusalén el día de Pentecostés, si podía lograrlo.

13 El barco que habían tomado en Troas debía recalar en algunos puertos principales de la costa de Asia Menor, pero era una embarcación más rápida que otras; por ejemplo, atravesó la boca del golfo de Efeso, en lugar de detenerse allí. En uno de los puertos del sudoeste de Asia Menor, esperaban encontrar otro barco que los llevaría a Siria y Judea; y así resultó (21:1s.).

Cuando partió de Troas, el barco tuvo que rodear el cabo Lectum (moderno Bababurun) para llegar a Asón. Pablo esperó un poco más, y luego, tomando el camino directo por tierra hasta Asón (una distancia de treinta kilómetros), llegó a tiempo para unirse a sus compañeros a bordo del barco.

³⁰ Quizás κλασας τον αρτον (v. 11), donde el artículo se refiere a κλασαι αρτον (v. 7), aluda al partimiento eucarístico del pan, mientras que γευσμενος (traducido “después de comer” arriba, lit. “habiendo probado”; para γενομαι = “comer” cf. 10:10) se refiera a la comida fraternal.

³¹ El comentario sobre Hechos de Efrén el sirio (preservado en una traducción armenia) presupone un antiguo texto siríaco que dice aquí: “Pero yo, Lucas, y los que estaban conmigo, subimos a bordo.” El plural de primera persona habitual se consideraba inapropiado porque Pablo no estuvo con ellos entre Troas y Asón. Ver F. C. Conybeare en su traducción de Efrén en *Beginnings* I.3, p. 442.

³² Gr. προελθοντες. Como en el v. 5, hay una lectura variante προσελθοντες (A B’ etc.); el Texto Occidental dice κατελθοντες, “habiendo descendido (a la costa)”.

³³ Gr. πεζευειν, normalmente para ir a pie en contraste con ir a caballo, pero aquí para ir por tierra en contraste con navegar.

³⁴ B y algunos minúsculos añaden “por la tarde”.

³⁵ El Texto Occidental y el Bizantino añaden “habiendo pernoctado en Trogilio (Trogilia)”.

Asón (la moderna Behram-kale) era una ciudad bien fortificada asentada sobre un cono volcánico de unos 225 metros de altura. Un malecón, que todavía puede verse, protegía su puerto, abajo en la costa.³⁶

14–15 Desde Asón, el barco los llevó a Mitilene, la ciudad principal de la isla de Lesbos (en fecha más temprana, cuna de los poetas líricos Alceo y Safo); luego, recalando en un punto de tierra firme frente a la isla de Quío (en algún lugar cerca del cabo Argenno, la moderna Beyaz-burun) y, un día después, en la isla de Samos, llegaron a Mileto tres días después de haber dejado Troas. El Texto Occidental dice que pasaron la noche antes de llegar a Mileto frente a Trogilio. Trogilio es un promontorio que emerge de la costa hacia el sudeste de Samos, formando un estrecho de menos de un kilómetro y medio de ancho. Una estadía nocturna en Trogilio puede haber sido consecuencia de la dificultad de navegar por el estrecho a oscuras.

Mileto estaba en la costa sur del golfo Latmiano. Ya entonces este golfo era continuamente obstruido por aluviones del río Meandro, que desembocaba en él desde el norte. Hoy el golfo Latmiano sobrevive como lago interior (lago Bafa), conectado con el Meandro por un desagüe al norte. La isla de Lade, que entonces estaba frente a la costa al oeste de Mileto, desde hace mucho tiempo forma parte de la tierra firme. Mileto era una ciudad de gran antigüedad; se la menciona en textos hititas y micénicos. Homero la conocía como ciudad caria,³⁷ antes de que los jonios se establecieran allí; era, de hecho, el más meridional de los establecimientos jónicos en Asia Menor. Una inscripción encontrada en el teatro, adjudicando un bloque de asientos a “judíos a quienes también se llama temerosos de Dios”, atestigua la presencia de una comunidad judía en la ciudad en tiempos romanos.³⁸

16 A pesar de su deseo natural de ver Efeso otra vez, Pablo había decidido que esto era imposible si quería estar seguro de llegar a Jerusalén a tiempo para Pentecostés (que en el 57 d.C. caía el 29 de mayo); por lo tanto eligió un barco que pondría rumbo directo de Quío a Samos. Pero el barco pasaría varios días en el puerto de Mileto. Esto le dio una oportunidad de ver a algunos de sus amigos efesios.

C. PABLO MANDA LLAMAR A LOS ANCIANOS DE LA IGLESIA EFESIA (20:17)

17 Desde Mileto envió a Efeso, y convocó a los ancianos de la iglesia.

17 Mientras el barco permanecía en el puerto de Mileto, Pablo envió un mensaje a Efeso, que estaba a unos cincuenta kilómetros al norte, pidiendo a los ancianos de la iglesia de esa ciudad que vinieran a verlo. (Probablemente algún miembro ágil de la iglesia de

³⁶ Ver Estrabón, *Geografía* 13.1.57s., 66; también J. M. Cook, *The Troad*, Oxford, 1973, pp. 240–250. Asón era el lugar de nacimiento de Cleantes el estoico (ver p. 399, n. 76).

³⁷ *La Ilíada* 2.868s.

³⁸ Ver A. Deissmann, *Light from the Ancient East*, trad. ing., Londres, ²1927, pp. 451s. Sobre Mileto ver también T. Wiegand y otros, *Milet: die Ergebnisse der Ausgrabungen und Untersuchungen*, Berlín, 1906; A. G. Dunham, *The History of Miletus*, Londres, 1915; G. Kleiner, *Alt-Milet*, Wiesbaden, 1966; *Die Ruinen von Milet*, Berlín, 1968; *Das römische Milet*, Wiesbaden, 1970.

Mileto haya actuado como mensajero.) Ramsay considera que el mensajero pudo haber acertado camino tomando un barco que cruzara la parte norte del golfo Latmiano y continuando por tierra desde Priene.

Pablo deseaba dar a los dirigentes efesios el aliento que necesitaban. El discurso que sigue no sólo es su discurso de despedida de ellos (y de la iglesia que representaban) sino (en cuanto concierne a la perspectiva de Hechos) su última voluntad y testamento a las iglesias que había plantado tanto al este como al oeste del Egeo.

Este discurso es bastante distintivo entre todos los discursos registrados en Hechos. Es el único discurso paulino dirigido a cristianos que ha registrado Lucas, y no sorprende descubrir cuán rico es en paralelos con las cartas paulinas (especialmente, de hecho, con las tardías). Explicar estos paralelos ajustándose a la crítica literaria, suponiendo que Lucas extrajo algún material adecuado de las cartas de Pablo para la composición de este discurso, parece quedar descartado por la consideración de que, en otros lugares a lo largo de Hechos, Lucas no demuestra ningún conocimiento de ellas, aun en lugares donde le habrían servido como fuentes directas si hubiera tenido acceso a ellas. Además, aun tomando como base la crítica literaria, el informe no podría describirse como un mero centón de pasajes tomados de las cartas de Pablo. “El discurso está totalmente en el estilo del escritor de *Hechos* —escribió Percy Gardner— y sin embargo ofrece fenómenos que parecen indicar que fue guiado por la memoria en la composición.”³⁹ Así como el sermón en la sinagoga de Antioquía de Pisidia (13:16–41) se presenta como un ejemplo del estilo de Pablo para auditorios judíos, y los discursos de Listra (14:15–17) y Atenas (17:22–31), ejemplos de su estilo para oyentes paganos, así también podría decirse que este discurso en Mileto es un ejemplo de ministerio ante auditorios cristianos. Pero es más que el tipo de cosa que Pablo acostumbraba decirles a los auditorios cristianos; es un discurso de despedida, adecuado a la ocasión especial en que se pronunció. Debido a que aparece en el contexto de una sección en primera persona del plural en la narrativa de Lucas es muy posible que él lo haya escuchado; si es así, puede estar reproduciendo su esencia de memoria.⁴⁰

³⁹ “The speeches of St. Paul in Acts”, *Cambridge Biblical Essays*, H. B. Swete, ed., Cambridge, 1909, p. 403. Gardner consideraba, además, que entre los discursos paulinos de Hechos “el de Mileto tiene el mejor derecho de todos a ser considerado histórico” (*Ibid.*, p. 401). Ver también M. Dibelius, “The Speeches in Acts and Ancient Historiography” (1949), trad. ing., *Studies in the Acts of the Apostles*, Londres, 1956, pp. 155–158; C. L. Mitton, *The Epistle to the Ephesians*, Oxford, 1951, pp. 210–213, 217–220, 266s.; J. Munck, “Discours d’adieu dans le Nouveau Testament et dans la littérature biblique”, *Aux sources de la tradition chrétienne: Mélanges offerts à M. Goguel*, Neuchâtel/París, 1950, pp. 155–170; J. Dupont, *Le discours de Milet: Testament pastoral de saint Paul (Ac 20, 18–36)*, París, 1962; “La construction du discours de Milet”, *Nouvelles études sur les Actes des Apôtres*, París, 1984, pp. 424–445; H.-J. Michel, *Die Abschiedsrede des Paulus an die Kirche Apg 20, 17–38: Motivgeschichtliche und theologische Bedeutung*, Munich, 1973; C. K. Barrett, “Paul’s Address to the Ephesian Elders”, *God’s Christ and His People: Studies in Honour of N. A. Dahl*, J. Jervell y W. A. Meeks, eds., Oslo, 1978, pp. 107–121; J. Lambrecht, “Paul’s Farewell-Address at Miletus (Acts 20, 17–38)”, *Les Actes des Apôtres*, J. Kremer, ed., BETL, Lovaina, 1979, pp. 307–337.

⁴⁰ Cf. F. H. Chase, *The Credibility of the Acts of the Apostles*, Londres, 1902, pp. 234–288; A. Harnack, *The Acts of the Apostles*, trad. ing., Londres, 1909, p. 129.

El discurso es primordialmente exhortativo, pero también apologético en parte. Parece estar implícito aquí y allá que los opositores de Pablo en la provincia de Asia habían tratado de prevenir a sus convertidos en contra de él durante su ausencia; por lo tanto, defiende su enseñanza y su conducta general apelando al conocimiento personal que sus oyentes tenían de él.⁴¹ Percibe que la oposición a su enseñanza, que ya ha comenzado a manifestarse en la iglesia efesia, crecerá, y maestros falsos llegados de afuera invadirán la iglesia. Sus dirigentes, por lo tanto, deben cumplir con su responsabilidad de pastores, nombrados por Dios para cuidar su rebaño.

Lucas llama a esos hombres “ancianos”, pero Pablo habla de ellos como “guardianes” y “pastores”. Hay muy poco o nada de institucionalismo en el papel que se les ve desempeñar aquí.

D. PABLO SE DESPIDE DE LA IGLESIA EFESIA (20:18–35)

i. Retrospectiva de su ministerio efesio (20:18–21)

- 18 *Cuando llegaron, les dijo: “Ustedes saben cómo me he conducido todo el tiempo”⁴² que estuve con ustedes desde el primer día que puse el pie en Asia,*
- 19 *sirviendo al Señor con toda humildad y con lágrimas en medio de las pruebas que me acontecieron por los complots de los judíos.*
- 20 *No me guardé nada que pudiera ser para beneficio de ustedes; les prediqué y les enseñé públicamente y en sus hogares,*
- 21 *proclamando denodadamente⁴³ tanto a judíos como a griegos el arrepentimiento ante Dios y la fe en nuestro Señor Jesús.⁴⁴*

18–21 En la parte introductoria de su discurso Pablo les recuerda a sus oyentes su modo de vida durante todo el tiempo que pasó en medio de ellos: su servicio humilde y fiel, sus penas, los peligros a los que estuvo expuesto por razón de la hostilidad y conspiración judías, su proclamación incesante del evangelio tanto a judíos como a gentiles,⁴⁵ la

⁴¹ Para apelaciones similares al conocimiento personal cf. 1. Co. 6:11, etc.; Gá. 3:2–5; 4:13; Fil. 4:15; 1 Ts. 2:1s., 5, 10s.; 3:3s.; 4:2; 2 Ts. 2:5; 3:7.

⁴² En lugar de “todo el tiempo” D dice “tres años o aun más”.

⁴³ Gr. διαμαρτυρομενος, “palabra lucana favorita” (E. Plümacher, *Lukas als hellenistischer Schriftsteller*, Gotinga, 1972, p. 48); de sus quince apariciones en el NT, diez se encuentran en los escritos de Lucas. Como el simple μαρτυρομαι, usualmente tiene en Hechos el sentido de predicar en el poder del Espíritu (cf. 5:32).

⁴⁴ P⁷⁴ *alef* A C E y un gran número de minúsculos, con lat^{vg} syr^{pesh}, añaden “Cristo”. D dice “por medio de nuestro Señor Jesucristo”.

⁴⁵ Se dice que el evangelio evoca aquí “arrepentimiento ante Dios (o volverse a Dios) y fe en nuestro Señor Jesús”. En las cartas de Pablo el arrepentimiento no figura soteriológicamente como lo hace tan enfáticamente la fe. Pero el “verdadero arrepentimiento —dice C. F. D. Moule— ... significa responder a tono con los esfuerzos creativos de la reconciliación”. Si es así, entonces esto “es precisamente lo que

instrucción cristiana beneficiosa y completa que les dio a sus convertidos, tanto públicamente (primero en la sinagoga y luego en el salón de conferencias de Tiranno) y en casas particulares. Sus palabras contienen un indicio de experiencias difíciles en Efeso, de las cuales se dice poco en otros lugares de Hechos, aunque se dan más indicios de ellas en la propia correspondencia de Pablo.⁴⁶ En la medida en que estas experiencias de prueba surgieron de la oposición de los judíos en la provincia de Asia, ellas lo enfrentaron una vez más, y quizás de una forma especialmente intensa, con un problema que se había esforzado por resolver recientemente en Romanos 9–11.

ii. Perspectivas de Pablo (20:22–24)

- 22 *“Y ahora, como ven, estoy en camino a Jerusalén, bajo la compulsión del Espíritu.”⁴⁷ No sé lo que me sucederá allí:*
- 23 *Sólo sé esto: que en una ciudad tras otra el Espíritu Santo me asegura que me están preparadas prisiones y tribulaciones.*
- 24 *Pero no considero mi vida de algún valor, como si fuera preciosa para mí,⁴⁸ si sólo puedo completar mi carrera⁴⁹ y el ministerio que he recibido del Señor Jesús: el de proclamar⁵⁰ las buenas nuevas de la gracia de Dios.*

22–24 Pablo continúa luego hablándoles de su empresa actual y de sus presentimientos acerca de su resultado. El que estos presentimientos eran reales surge claramente del hecho de compartirlos con los cristianos romanos como asuntos sobre los cuales desea sus oraciones (Ro. 15:30s.). Encontraron confirmación creciente a medida que iba de puerto en puerto en su viaje hacia Judea; en una ciudad tras otra el Espíritu Santo, hablando presumiblemente por boca de profetas, como más tarde en Tiro y en Cesárea (21:4, 11), le mostró que su suerte sería el encarcelamiento y otras dificultades cuando llegara a Jerusalén. El hecho de que sus presentimientos estaban bien fundados resulta evidente por la narración de los acontecimientos que hace Lucas luego de la llegada de

Pablo está expresando todo el tiempo” con un lenguaje diferente. “La justificación *por la fe* implica una respuesta tal a esa obra terminada [de Cristo] que identifica al creyente más íntimamente con la costosa obra de Cristo, comprometiéndolo sin escapatoria en el costo y el dolor del arrepentimiento” (“Obligation in the Ethic of Paul”, *Essays in New Testament Interpretation*, Cambridge, 1982, pp. 271s.).

⁴⁶ Ver p. 435, n. 41.

⁴⁷ Gr. δεδεμενος ... τῷ πνεύματι, donde (especialmente habida cuenta de lo que dice en el v. 23) es mejor entender una referencia al Espíritu de Dios, y no simplemente al propio sentido de compulsión espiritual de Pablo. Cf. 19:21 (p. 435 con n. 43).

⁴⁸ El Texto Occidental amplía: “Pero no tomo en cuenta ninguna cosa para mí mismo, ni valoro mi propia vida como preciosa para mí”. El Texto Bizantino dice “Pero no tomo en cuenta nada ni estimo que mi vida sea preciosa para mí”.

⁴⁹ El Texto Bizantino añade “con gozo”.

⁵⁰ Gr. διαμαρτυρασθαι (cf. p. 457, n. 43). D y algunos otros testimonios añaden “a judíos y griegos”.

Pablo a Jerusalén.

Pero Pablo estaba dispuesto a ceder su libertad y, si fuera necesario, su propia vida por la causa de Cristo y su servicio.⁵¹ La autoconservación no era un motivo al cual él diera mayor importancia; su preocupación principal era cumplir la carrera que Cristo le había señalado,⁵² predicando en el poder del Espíritu las buenas nuevas de la libre gracia de Dios en Cristo. La vida o la muerte no eran lo que importaba; lo que más importaba era, como le dijo a otra iglesia, que Cristo fuera glorificado en su cuerpo, “ya sea por vida o por muerte” (Fil. 1:20).

iii. Su encargo a los ancianos (20:25–31)

- 25 *“Y ahora, les digo, sé que ya no volverá a ver mi rostro ninguno de ustedes entre los que he andado”⁵³ proclamando el reino.⁵⁴*
- 26 *Por lo tanto, testifico delante de ustedes que estoy libre de responsabilidad por la sangre de cualquiera.*
- 27 *No me he eximido de presentar ante ustedes la completa voluntad y propósito de Dios.*
- 28 *Miren por ustedes mismos y por todo el rebaño en el que el Espíritu Santo los ha puesto como guardianes; alimenten a la iglesia de Dios,⁵⁵ la iglesia que él compró con la sangre de su propio Hijo.⁵⁶*

⁵¹ Para la disposición de entrega de sí mismo que hace Pablo por amor al evangelio cf. también 2 Co. 4:7–12; 6:4–10; 12:9s.; Fil. 2:17; 3:8; Col. 1:24.

⁵² Para la comparación del servicio cristiano con una carrera (δρομος) que debe correrse cf. 1 Co. 9:24–27; Gá. 2:2; Fil. 2:16; 2 Ti. 4:7; también las palabras acerca de Juan el Bautista en 13:25.

⁵³ Lit., “que todos ustedes entre los cuales he andado ... ya no verán más mi rostro”.

⁵⁴ El Texto Occidental añade “de Jesús”; el Texto Bizantino añade “de Dios”.

⁵⁵ ⁷⁴P A D y el Texto Occidental dicen “del Señor” (lo que encuadraría adecuadamente con la frase “con su propia sangre”, si esa fuera la traducción correcta de δια του αιματος του ιδιου). El Texto Bizantino exhibe la lectura combinada “del Señor y Dios”.

⁵⁶ Gr. δια του αιματος του ιδιου, para lo cual el Texto Bizantino dice δια του ιδιου αιματος. La lectura bizantina sólo podría significar “con su propia sangre”, pero la lectura adoptada aquí se traduce mejor “con la sangre del suyo propio”. Este sentido de ο ιδιος está bien atestiguado en los papiros vernáculos, donde “se utiliza de este modo como un término de cariño para parientes cercanos, p. ej., ο δεινα τω ιδιω χαιρειν [‘Fulano a su propio (amigo), saludos’]” (J. H. Moulton, MHT I, p. 90). Como se la utiliza aquí, ιδιος es el equivalente del heb. *yahid* (“único”), representado en otros lugares por el gr. αγαπητος (“amado”), εκλεκτος (“elegido”) y μουγενης (“unigénito”). En vista de esto, es innecesario conjeturar, con F. J. A. Hort, que υιου (“hijo”) puede haberse caído del texto después de ιδιου (puede suplírsele para fines de traducción).

29 *Sé que después de mi partida⁵⁷ entrarán lobos dañinos entre ustedes y no perdonarán al rebaño;*

30 *y no sólo esto, sino que de entre ustedes mismos se levantarán algunos y pervertirán la verdad con sus palabras, a fin de seducir a los discípulos para que los sigan.*

31 *Por lo tanto, estén alerta; recuerden que durante tres años, de noche y de día, no dejé de aconsejar a cada uno de ustedes, llorando mientras lo hacía.*

25–27 Y ahora se dirigía a los líderes de la iglesia de Efeso como quien les hablaba por última vez. Se despedía del mundo egeo, la zona a la cual desde hacía siete u ocho años había recorrido “proclamando el reino”.⁵⁸ De allí en más, si lograba salir ileso de Jerusalén, su campo de acción sería el Mediterráneo occidental.⁵⁹ (El que los efesios lo volvieran a ver o no, no tiene primordial importancia para la exégesis de estas palabras, pero Lucas no las habría dado a conocer y no las habría repetido tan enfáticamente si hubiera sabido que, tal como sucedieron las cosas, resultaron ser equivocadas.) Pablo había vivido en Efeso (como en otras ciudades), y se había movido entre la gente como heraldo del reino de Dios; había sembrado la semilla del evangelio y ahora era tarea de otros regarla. Sus oyentes podían dar testimonio de su fidelidad en la proclamación del mensaje divino: les había enseñado claramente el plan de salvación de Dios, la voluntad total de Dios para la vida de ellos.⁶⁰ Como el atalaya fiel de Ezequiel,⁶¹ Pablo había tocado la trompeta de modo que toda la provincia de Asia había podido oírla. Si alguno no había prestado atención, su sangre caería sobre su propia cabeza; Pablo quedaba libre de responsabilidad en cuanto a su destino final.

28 Sobre aquellos ancianos, entonces, pesaba una gran responsabilidad. El Espíritu Santo les había confiado la carga del pueblo de Dios en Efeso; tenían que cuidarlos como los pastores cuidaban sus rebaños. Puede entenderse que su comisión de hacerse cargo de la responsabilidad pastoral de la iglesia les había sido transmitida por medio de anuncios proféticos, en los cuales se reconocía la dirección del Espíritu.⁶² La palabra traducida

⁵⁷ Gr. ἀφίξις, relacionado con ἀφικνεομαι (“llegar”); el sentido “llegada” está bien atestiguado para el sustantivo en el griego clásico. Pero en el griego helenístico el sentido “partida” está igualmente bien atestiguado, y ese es el único sentido que se adecua al contexto aquí.

⁵⁸ Es tarea inútil tratar de hacer una distinción entre “proclamando el reino” y “proclamando las buenas nuevas de la gracia de Dios.” W. Kelly hace esa distinción, y deplora la “confusión que, mezclando ambos temas, nunca disfruta la simple y completa verdad de ninguno” (*The Acts of the Apostles*, Londres, 1952, p. 306). Para el material sobre el asunto del reino ver sobre 1:3 (pp. 44–47).

⁵⁹ Ver Ro. 15:23–29.

⁶⁰ En el gr. βουλή aquí, las ideas tanto de la voluntad de Dios como de su plan o propósito parecen estar combinadas; ver la traducción arriba.

⁶¹ Cf. Ez. 3:16–21; 33:1–9.

⁶² Cf. 1 Ti. 4:14; también 13:2, 4 arriba.

“guardianes” es la palabra de la cual se deriva el término “obispo”,⁶³ pero utilizar dicha palabra aquí podría darle un sabor oficial que resultaría anacrónico. Si recibieron su comisión por anuncios proféticos, sin duda la recibieron porque se sabía que eran aquellos a los cuales se habían conferido (por el mismo Espíritu cuya voluntad declaraban las expresiones proféticas) las cualidades requeridas para este trabajo.⁶⁴ Su responsabilidad era tanto mayor cuanto el rebaño que estaban comisionados para atender no era otro que la iglesia que Dios había comprado para sí (donde encontramos un eco del lenguaje veterotestamentario),⁶⁵ y el precio de la compra había sido nada menos que la vital sangre de su amado Hijo.⁶⁶

29–31 Pablo mira ahora hacia el futuro, y las perspectivas de la iglesia efesia no son del todo halagüeñas. Las ovejas tendrán que ser cuidadas con vigilancia incesante, porque lobos feroces tratarían de meterse entre ellas por la fuerza y saquearlas. Como en la parábola de nuestro Señor acerca del buen pastor, aquí también se contrasta a los verdaderos pastores del rebaño con los falsos maestros, descritos como lobos debido al estrago que causan.⁶⁷ Pero no sólo de los intrusos de afuera procederá la falsa enseñanza; de sus propias filas surgirán algunos para seducir a sus seguidores a fin de encaminarlos

⁶³ Gr. ἐπισκοπος (cf. Fil. 1:1; 1 Ti. 3:2; Tit. 1:7). Otras designaciones para aquellos que ejercen esta clase de ministerio en las iglesias aparecen en 1 Ts. 5:12; Ro. 12:8; He. 13:17. Esta terminología está lejos de la terminología estereotipada del “catolicismo incipiente”, como se lo concibe frecuentemente, en especial en el sentido dado al *Frühkatholizismus* por los eruditos protestantes alemanes. Ver J. B. Lightfoot, “The Christian Ministry”, tesis en *Saint Paul’s Epistle to the Philippians*, Londres, 1868, pp. 181–269 (también pp. 95–99, *excursus* sobre “The synonyms ‘bishop’ and ‘presbyter’”); T. M. Lindsay, *The Church and the Ministry in the Early Centuries*, Londres, 1902; H. B. Swete, ed., *Essays on the Early History of the Church and Ministry*, Londres, 1918; B. H. Streeter, *The Primitive Church*, Londres, 1929, pp. 27–83; T. W. Manson, *The Church’s Ministry*, Londres, 1948, pp. 53–77; *Ministry and priesthood: Christ’s and Ours*, Londres, 1958; R. P. C. Hanson, *Christian Priesthood Examined*, Londres, 1979, pp. 7–32; G. Schneider, “Die Entwicklung kirchlicher Dienste in der Sicht der Apostelgeschichte”, *Theologisch-Praktische Quartalschrift* 132, 1984, pp. 356–363.

⁶⁴ Cf. 1 Co. 12:7–11.

⁶⁵ Cf. en especial Sal. 74 (LXX 73):2: “Recuerda tu congregación (LXX συναγωγή, traduciendo el heb. ‘edah), que has obtenido desde antiguo”; Is. 43:21: “el pueblo que formé (LXX περιποιήσαμην, ‘adquiri’, ‘compré’, el mismo verbo que se utiliza aquí) para mí”. Para “iglesia” (gr. ἐκκλησία) ver sobre 5:11 (pp. 131–132).

⁶⁶ La redención por la sangre de Cristo es doctrina paulina y no lucana, aunque Pablo prefiere el verbo ἀγοράζω (ἐξαγοράζω) o el sustantivo ἀπολυτρώσις para expresar redención más que περιποιεομαι, que se utiliza aquí (tanto περιποιεομαι como el sustantivo relacionado περιποίησις se usan en la LXX para la adquisición por parte de Dios de su pueblo Israel; cf. Ef. 1:14; 1 P. 2:9 para περιποίησις utilizado en relación con la iglesia como la posesión de Dios). El lenguaje paulino aquí no puede desecharse como un “giro” introducido para “darle al discurso un sello paulino” (H. Conzelmann, *The Theology of St. Luke*, trad. ing., Londres, 1960, p. 201). Más bien, “este es Pablo, no algún otro predicador; y no está evangelizando sino haciendo que una comunidad ya evangelizada rememore sus percepciones interiores más profundas. En otras palabras, la situación, como la teología, es precisamente la de una epístola paulina, no la de una evangelización preliminar” (C. F. D. Moule, “The Christology of Acts”, *Studies in Luke-Acts: Essays in Honor of Paul Schubert*, L. E. Keck y J. L. Martyn, eds., Nashville/Nueva York, 1966, p. 171).

⁶⁷ Jn. 10:12. Los falsos profetas se describen como lobos disfrazados con piel de ovejas en Mt. 7:15; cf. también 4 Esd. 5:18; 1 Enoc 89.13–27.

por desvíos heréticos. Que realmente sucedió en Efeso lo que se preveía resulta evidente por las epístolas pastorales⁶⁸ y por la carta a la iglesia efesia en Apocalipsis. En 2 Ti. 1:15 se hace mención de una revuelta general en contra de Pablo y su enseñanza por toda la provincia de Asia; y en la carta de Apocalipsis la iglesia de Efeso recibe un reproche por haber abandonado el amor que manifestó al principio.⁶⁹ (Felizmente, la carta que Ignacio le envía a la misma iglesia una o dos décadas más tarde muestra que prestó oídos a la admonición y recobró por completo su amor.)⁷⁰ Previendo estas tendencias, entonces, Pablo insta a los ancianos a que sean vigilantes⁷¹ y sigan su propio ejemplo. Debían recordar la forma en que él mismo había mostrado esa preocupación cuidadosa y compasiva por sus convertidos, durante los tres años⁷² de su residencia entre ellos, señalando incesantemente, noche y día, el camino correcto que debían seguir.⁷³

iv. Admonición final (20:32–35)

32 *“Ahora, pues, los encomiendo a Dios y a su palabra de gracia,”⁷⁴ porque ella puede edificarlos y darles herencia entre los que son santificados.⁷⁵*

33 *No he codiciado el oro, la plata o la ropa de nadie.*

34 *Ustedes mismos saben que estas manos mías hicieron provisión para mis propias necesidades y para las necesidades de mis compañeros.*

35 *En todo esto les mostré que debemos trabajar esforzadamente para ayudar a aquellos que tienen menos posibilidades, y recordar las palabras del Señor Jesús: ‘Mayor bienaventuranza hay en dar que en recibir’.”*

32 Ahora los dejaba; ya no podían contar con su presencia personal para la guía pastoral y la sabia instrucción. Pero, aunque Pablo podía irse, Dios todavía estaba con ellos, y también lo estaba la palabra de Dios que ellos habían recibido, la palabra que comunicaba

⁶⁸ Cf. 1 Ti. 1:19s.; 4:1–3; 2 Ti. 2:17s.; 3:1–9.

⁶⁹ Ap. 2:4.

⁷⁰ Ignacio, *A los efesios* 1.1–2.1.

⁷¹ “Estén alerta”, gr. γρηγορεῖτε (v. 31), es una “palabra pastoral”, como la llama Bengel. Cf. 1 Co. 16:13; Col. 4:2; 1 Ts. 5:6, 10; también el vocablo sinónimo ἀγρυπνεῖω en un contexto similar en He. 13:17 (los dirigentes “velan” por las almas de los que han sido encomendados a su cuidado).

⁷² Para la duración de la estadía de Pablo en Efeso ver p. 430, n. 23 (sobre 19:10).

⁷³ Para “aconsejar” (gr. νοουθετεῖω, “amonestar”) cf. 1 Co. 4:14; Col. 1:28.

⁷⁴ Gr. τῷ λόγῳ τῆς χάριτος αὐτοῦ, frase ya utilizada en 14:3. Si τῆς χάριτος es genitivo de cualidad, entonces “palabra de gracia” (es decir, la “palabra” está caracterizada por la propia gracia de Dios) es una traducción adecuada (cf. Lc. 4:22); si expresa el contenido de la palabra, entonces “la palabra de su gracia” (es decir, la palabra que equivale a la gracia de Dios, cf. v. 24) es la traducción apropiada.

⁷⁵ El Texto Occidental añadió: “A él sea la gloria por siempre jamás. Amén” (doxología derivada evidentemente de un leccionario, en el cual la lección prescripta llegaba a su fin a esta altura).

su gracia redentora y santificadora.⁷⁶ (No hay diferencia apreciable entre la “palabra de gracia” aquí y las “buenas nuevas de la gracia de Dios” en el v. 24). A Dios, pues, y a su palabra (con la gracia que ella proclamaba) los encomendaba Pablo. Por esa palabra, si la aceptaban y la obedecían, se edificarían en la fe y el amor juntamente con los demás hermanos en Cristo; por medio de esa palabra, también, se les aseguraba su herencia entre todo el pueblo de Dios, todos aquellos que él había apartado para sí.⁷⁷ A su debido tiempo Pablo, con todos los apóstoles, pasaron de esta vida terrenal; pero la enseñanza que dejaron tras sí para que fuera cuidada por sus sucesores como depósito sagrado, preservada no sólo en la memoria de ellos sino finalmente en las Escrituras del Nuevo Testamento, permanece hasta hoy como la palabra de la gracia de Dios. Y los que reciben esta enseñanza, junto con el resto de las sagradas Escrituras, como su norma de fe y de vida, están en realidad en la sucesión apostólica.

33–35 Volviendo una vez más al ejemplo que les ha propuesto, Pablo les recuerda finalmente que los que cuidan al pueblo de Dios deben hacerlo sin pensar en retribución material. Como Samuel llamó a todo Israel para presenciar el momento en que estaba por dejar su cargo judicial (1 S. 12:3), así Pablo pone como testigos a los ancianos de Efeso de que en todo el tiempo que pasó entre ellos no codició nada que no fuera suyo. Por el contrario, ni siquiera se permitió el derecho de ser mantenido en asuntos temporales por aquellos por cuyo bienestar espiritual se preocupaba; en cambio, se ganó su propio sustento, y el de sus colegas, con su propio trabajo (la fabricación de tiendas); “estas manos —dice (inevitablemente con el gesto correspondiente)— hicieron provisión para mis propias necesidades y las de mis compañeros.”⁷⁸ Por lo tanto, que aquellos a quienes estaba hablando trabajen con esfuerzo del mismo modo y ganen su sustento y el de los demás, en especial el de los débiles y los enfermos.⁷⁹ El mismo sentido tiene la admonición a los ancianos en 1 Pedro 5:2–3: “Apacienten la grey de Dios ... no como por obligación, sino voluntariamente; no por ganancia sordida, sino con entusiasmo; no como ejerciendo dominación ... sino siendo ejemplos para la grey.” Así cumplirían el dicho del Señor Jesús, que siempre deberían tener presente: “Mayor bienaventuranza hay en dar que en recibir.” Este *logion* dominical no aparece en ninguno de los evangelios canónicos, pero su espíritu se expresa en muchos otros dichos de Jesús que sí se registran.⁸⁰

⁷⁶ “Este mensaje de la libre gracia de Dios es la palabra que tiene el efecto más grande sobre el corazón del hombre, y por ello puede hacer que la iglesia crezca” (R. B. Rackham, *The Acts of the Apostles*, WC, Londres, 1902, p. 395).

⁷⁷ Para su herencia entre los santos cf. 26:18b; Col. 1:12. El lenguaje recuerda Dt. 33:3s.: “todos los consagrados a él estaban de su mano ... heredad para la asamblea de Jacob”.

⁷⁸ Para esta insistencia de parte de Pablo cf. 1 Co. 4:12; 9:3–15; 2 Co. 4:5; 11:7–11; 12:13; 1 Ts. 2:3–12; 2 Ts. 3:7–10.

⁷⁹ Cf. las admoniciones en Ro. 15:1; Gá. 6:2; Ef. 4:28; 1 Ts. 4:11s.; 2 Ts. 3:10–13.

⁸⁰ Cf. Lc. 6:38; 11:9–13; Jn. 13:34; también Mt. 10:8: “Lo que ustedes recibieron gratis, denlo gratuitamente”. Cuando Pablo desea afirmar el derecho de aquellos que predicán el evangelio a vivir del evangelio, puede referirse a otro dicho de Jesús (1 Co. 9:14). También se refiere a dichos de Jesús en Ro. 14:14; 1 Co. 7:10; 11:24s.; 1 Ts. 4:15; 1 Ti. 5:18. H. Windisch argumentaba que la aparición de esta *logion*

Con esta nota apropiada concluye Pablo su exhortación a los ancianos de Efeso.

E. UNA DESPEDIDA AFECTUOSA (20:36–38)

36 Así diciendo, se arrodilló y oró con todos ellos.

37 Todos rompieron a llorar a voz en cuello y, abrazando a Pablo, lo cubrieron de besos.

38 Lo que más los entristecía era que les había dicho que nunca volverían a ver su rostro. Así que lo escoltaron hasta el barco.

36–38 Cuando Pablo hubo terminado de hablarles, y se hubo arrodillado para orar con ellos, le dieron un adiós afectuoso pero cargado de tristeza. En especial lo que había dicho en el sentido de que nunca volverían a verlo llenó sus corazones de dolor y sus ojos de lágrimas. Pero el barco estaba ya a punto de zarpar de Mileto después de su estadía de varios días, y escoltaron a Pablo hasta el muelle antes de regresar a Efeso.

HECHOS 21

F. DE MILETO A TIRO (21:1–6)

1 Cuando nos desprendimos de ellos y zarpamos mar adentro, seguimos un derrotero directo y llegamos a Cos. Al día siguiente llegamos a Rodas y de allí a Pátara.¹

2 Allí encontramos un barco que cruzaba a Fenicia, así que subimos a bordo y nos hicimos a la mar.

3 Al avistar Chipre, y dejándola del lado de babor, zarpamos hacia Siria e hicimos puerto en Tiro; era allí que el barco debía descargar.

4 Ubicamos a los discípulos y nos quedamos allí siete días. Aquellos discípulos le dijeron a Pablo por medio del Espíritu que no fuera a Jerusalén.²

5 Cuando completamos nuestra estadía de una semana, partimos y continuamos

aquí demuestra que Lucas el médico no puede haber sido el autor de Lucas–Hechos porque, si lo fuera, por cierto habría incorporado “un dicho tan bueno” en su evangelio (*Beginnings* I.2, p. 331). Este argumento, como lo señaló acertadamente W. L. Knox, “revela una falla total de comprensión de sus métodos” (*Some Hellenistic Elements in Primitive Christianity*, Londres, 1944, p. 29).

¹ El Texto Occidental añade “y Mira” (ver n. 4 más adelante).

² O “pise (ἐπιβαίνειν) Jerusalén” (ASV).

nuestro viaje. Todos ellos nos escoltaron fuera de la ciudad, con sus mujeres e hijos. Luego nos arrodillamos en la playa y oramos,

6 y nos despedimos unos de otros. Nos embarcamos a bordo del barco, mientras ellos volvían a sus casas.

1–2 Los ancianos efesios escoltaron a Pablo y a sus amigos hasta el barco, y por fin, como dice Lucas, “nos desprendimos de ellos” (si le damos al verbo toda su fuerza).³ De Mileto navegaron a Cos, una de las islas del Dodecaneso, famosa por ser la cuna de la escuela de medicina que fundó Hipócrates en el siglo V a.C. Al día siguiente entraron al puerto de Rodas. “Rodas” es aquí la ciudad más que la isla del mismo nombre (la isla más grande del Dodecaneso). La ciudad de Rodas, ubicada en el extremo nordeste de la isla, fue fundada en el 408 a.C. por la fusión de tres asentamientos anteriores. Como el viento predominante era del nordeste, pudieron hacer esta parte del viaje con un rumbo directo. Desde Rodas se volvieron hacia el este y navegaron a lo largo de la costa sur de Licia, haciendo puerto en Pátara (anteriormente el puerto de Janto, capital del reino de Licia, y ahora asiento del gobernador romano de la provincia). Allí (o, según el Texto Occidental, en Mira)⁴ encontraron, como esperaban hacerlo, un barco encaminado a los puertos fenicios, que había de llevarlos muy cerca de su destino.

3 El primer puerto al cual debía llegar este nuevo barco era Tiro, en Fenicia. Esto significaba un viaje atravesando el mar en lugar de un viaje costero, y, por lo tanto, mucho más corto. (Probablemente se trataba de un barco mercante grande; las naves más pequeñas se mantenían cerca de la costa.) Según Crisóstomo, el viaje de Pátara a Tiro les llevó cinco días. Lucas informa que durante el cruce divisaron Chipre a babor. De modo que llegaron a Tiro, y allí se hizo necesario pasar una semana, porque había que bajar la carga del barco; pero el tiempo ahorrado en el cruce significaba que el pasaje podía esperar en Tiro hasta que el barco estuviera listo para zarpar de nuevo. Pablo sabía que ahora tenía buenas posibilidades de cumplir su propósito de llegar a Jerusalén a tiempo para Pentecostés (cf. 20:16).

4 Sabían que había una iglesia cristiana en Tiro; había sido fundada, con toda probabilidad, como resultado de la dispersión de los helenistas de Jerusalén después de la muerte de Esteban (cf. 11:19). Pablo y sus amigos buscaron a los cristianos tirios y pasaron la semana con ellos. Entre dichos cristianos había algunos que tenían el don de la profecía; como previeron por este medio que a Pablo le esperaba un grave peligro en Jerusalén, le advirtieron que abandonara su plan de proseguir el viaje hacia allí. Pero Pablo ya había tomado la determinación, y no se dejó desviar de su propósito por tales predicciones. Tiro no fue el primer lugar donde se le habían dado indicaciones de esta

³ El verbo griego aquí es el pasivo de *αποσπᾶω* (este verbo se utiliza en voz activa en 20:30 en el sentido peyorativo de tentar a la gente a seguir enseñanzas falsas).

⁴ Mira era el gran puerto para el trasbordo como preparación para el tráfico de barcos que cruzaban el mar hacia Siria y Egipto; el revisor occidental (ver n. 1 arriba), sabiendo esto, puede haber pensado que debió usarse así en esta ocasión (dado el caso de que no hubiese sufrido la influencia de su mención en 27:5). Pero Mira se encuentra ochenta kilómetros al este de Pátara en línea recta, una distancia demasiado larga para cubrir con un día de viaje, que es todo lo que sugiere el itinerario aquí.

clase acerca de lo que le esperaba en Jerusalén (cf. 20:23). No debemos llegar a la conclusión de que su determinación de seguir adelante constituía desobediencia a la guía del Espíritu de Dios; más bien, porque se sentía constreñido por ese Espíritu, se encaminaba resueltamente a Jerusalén (19:21; 20:22). Era natural que sus amigos, que por medio del espíritu profético podían ver anticipadamente su tribulación y encarcelamiento, trataran de disuadirlo a fin de que no siguiera adelante, sin embargo con total falta de preocupación por su propia seguridad, con tal de cumplir su sagrada mayordomía, Pablo, al igual que su Maestro, “afirmó su rostro para ir a Jerusalén” (Lc. 9:51).

5–6 Los discípulos de Tiro no eran viejos amigos de Pablo, como lo eran los ancianos de Efeso, pero el amor de Cristo es el más fuerte de los vínculos, y al finalizar la semana él y ellos eran amigos tan entrañables como si se hubiesen conocido toda la vida. Cuando debía partir el barco, todos los cristianos de Tiro, con sus familias, acompañaron a Pablo y a sus compañeros hasta la costa.⁵ Allí se arrodillaron y oraron, antes de despedirse mutuamente en forma afectuosa. Luego los discípulos tirios volvieron a sus casas, mientras el barco continuaba su viaje.

G. DE TIRO A CESAREA (21:7–9)

7 Luego continuamos el viaje⁶ desde Tiro y llegamos a Tolemaida. Saludamos a los hermanos allí y pasamos un día con ellos.

8 Al día siguiente zarpamos y llegamos a Cesarea. Allí entramos en la casa de Felipe el evangelista, uno de los siete, y nos hospedamos con él.

9 Tenía cuatro hijas solteras, que tenían el don de la profecía.

7 De Tiro siguieron viajando, e hicieron puerto en Tolemaida, el puerto fenicio más meridional. Aparece en el Antiguo Testamento bajo el nombre de Aco (Jue. 1:31), por el que se lo conoce hoy. Si bien se lo conocía en tiempos grecorromanos por el nombre de Ptolemaida (nombre que aparentemente recibió en honor de Ptolomeo II, 285–246 a.C.), posteriormente retomó su nombre semítico, galicado en la era de las cruzadas a Acre.⁷ En la época que nos interesa era una colonia romana. Probablemente había sido evangelizada alrededor de la misma época que Tiro, y Pablo y sus amigos pasaron el día en compañía de los cristianos de la ciudad.

⁵ En el período romano Tiro fue una próspera ciudad comercial, destacada por sus fábricas de púrpura para teñir. Acumulaciones de arena, que formaron dos suaves playas, ampliaron constantemente el malecón que construyó Alejandro Magno para facilitar el sitio de la isla de Tiro en el 332 a.C.

⁶ Gr. *τον πλουν διανυσαντες*, de otro modo “habiendo completado el viaje”, pero F. Field anota que esta expresión se atestigua repetidamente con el significado “continuar un viaje” en Jenofonte Efesio (siglo II d.C.); ver su *Notes on Translation of the New Testament*, Cambridge, 1899, pp. 134s.

⁷ En forma más completa San Juan de Acre, al modo de los Caballeros de San Juan. La tendencia de los antiguos nombres semíticos a reiterarse después del período grecorromano tiene numerosos paralelos en Siria y Palestina.

8 Tolemaida era, quizá, el último puerto que el barco debía tocar; no está claro si tomaron otro barco a Cesarea o fueron por tierra. En Cesarea los recibió Felipe. Felipe era uno de los siete colaboradores helenísticos designados en los primeros días de la iglesia de Jerusalén para supervisar la generosa distribución basada en el fondo común para los que padecían necesidad (cf. 6:3–6). Posteriormente se dedicó a la actividad misionera en Samaria y en los llanos costeros de Judea,⁸ y oímos de él por última vez cuando llegó a Cesarea (8:40). Ahora, después de un lapso de unos veinte años, lo encontramos todavía en Cesarea. Es de notar que lo dejamos en la narración corriente de Hechos en tercera persona, mientras que lo encontramos ahora en la misma ciudad, en el curso de una sección en primera del plural. Esto es confirmación incidental de la integridad de las secciones en primera persona del plural con la narración principal de Hechos, como lo es también la referencia a “los siete”.

9 Ya para entonces, Felipe tenía una familia floreciente de cuatro hijas, que hacían honor a su padre, porque todas tenían el don de la profecía. Varios años más tarde Felipe y sus hijas, con otros cristianos palestinos, emigraron a la provincia de Asia, y pasaron allí el resto de sus días. Las tumbas de Felipe y de por lo menos dos de sus hijas fueron señaladas en Hierápolis, en el valle del Lico, hacia el fin del siglo II. Las hijas, o al menos algunas de ellas, vivieron hasta una edad avanzada, y eran muy estimadas como fuente de información acerca de personas y acontecimientos de los primeros años del cristianismo de Judea.⁹ Se ha conjeturado que incluso en la época de la que tratamos, la información que Felipe y sus hijas podían aportar fue muy estimada por Lucas, quien la usó en la composición de su relato en dos partes,¹⁰ no sólo durante los pocos días que pasó en Cesarea en esta oportunidad, sino también durante los dos años del

⁸ Por esta actividad misionera se lo llama “Felipe el evangelista”, tal vez para distinguirlo de Felipe el apóstol. Aun así, escritores posteriores los confunden. Polícrates, obispo de Efeso, escribiendo a Víctor de Roma c. del 190 d.C., incluye entre las “grandes luminarias” cuyas tumbas podían señalarse en la provincia de Asia a “Felipe, uno de los doce apóstoles, quien duerme en Hierápolis, con sus dos hijas que se hicieron ancianas como vírgenes, y otra hija que vivía en el Espíritu Santo y ahora descansa en Efeso”. Pero Eusebio, a quien debemos esta cita (*HE* 3.31.3), claramente entendió que era una referencia a Felipe el evangelista, porque inmediatamente después reproduce del *Diálogo* de Proclo el montanista con el presbítero romano Gayo (c. 200 d.C.) la afirmación de que “las cuatro hijas de Felipe, que eran profetisas, estaban en Hierápolis en Asia; su tumba está allí, y también la de su padre”, y cita Hch. 21:8 como la referencia bíblica a esta familia. T. Zahn (*Apostel und Apostelschüler in der Provinz Asien*, FGNTK 6, Leipzig, 1900, pp. 158–175) y A. Harnack (*Luke the Physician*, trad. ing., Londres, 1907, p. 153) sostuvieron que se trataba de Felipe el evangelista, quien emigró al Asia con sus hijas; J. B. Lightfoot (*St. Paul's Epistles to the Colossians and to Philemon*, Londres, 1879, pp. 45–47) y J. Chapman (*John the Presbyter and the Fourth Gospel*, Londres, 1911, pp. 64–71) afirmaron que era Felipe el apóstol. Pero otros nos han instado a no pasar por alto la posibilidad de que se tratara de la misma persona, que “Felipe fue originalmente uno de los ‘Doce’ y ... que se pasó a los ‘Siete’ ” (así, recientemente, M. Hengel, *Between Jesus and Paul*, trad. ing., Londres, 1983, p. 14; Hengel se refiere también a F. Meyer, *Ursprung und Anfänge des Christentums*, I, Stuttgart/Berlin, 1924, pp. 296, 338; J. Weiss, *Earliest Christianity*, trad. ing., Nueva York, 1959, p. 167, n. 4).

⁹ Debemos a Papías, obispo de Hierápolis, citado por Eusebio (*HE* 3.39.9), esta última información. Para la historia que contó acerca de José Barsabás, ver sobre 1:23 (pp. 61–62). Ver también P. Corssen, “Die Töchter des Philippus”, *ZNW* 2, 1901, pp. 289–299.

¹⁰ Cf. A. Harnack, *Luke the Physician*, pp. 153–160; J. V. Bartlet, *The Acts of the Apostles*, CentB, Londres, 1902, p.23; J. A. Findlay, *The Acts of the Apostles*, Londres, 1934, pp. 49s.

encarcelamiento de Pablo allí (cf. 24:27). Pero nada se dice acerca de profecías que se hayan emitido durante esta visita: un novelista difícilmente habría dejado escapar la oportunidad para poner algunas palabras apropiadas en sus labios.

H. REAPARECE AGABO (21:10–14)

10 Como pasamos varios días allí, un profeta llamado Agabo descendió de Judea.

11 Acercándose a nosotros, tomó el cinturón de Pablo, ató sus propios pies y manos con él, y dijo: “Esto dice el Espíritu Santo: Así es como los judíos de Jerusalén atarán al hombre a quien pertenece este cinto, y lo entregarán al poder de los gentiles”.

12 Cuando oímos esto, le rogamos —tanto nosotros mismos como las personas del lugar— que no subiera a Jerusalén.

13 Entonces Pablo respondió: “¿Qué hacen, llorando de este modo y tratando de quebrantar mi voluntad? Estoy preparado no sólo para ser atado sino aun para morir en Jerusalén por el nombre del Señor Jesús”.

14 Cuando no se lo podía persuadir, dejamos de presionarlo: “Hágase la voluntad del Señor”, dijimos.

10–11 Si bien no se ofrece ningún informe de profecía alguna pronunciada por las hijas de Felipe, aparece otro profeta con una palabra para la ocasión. La aparición de Agabo provee otro nexo entre la narración en primera persona del plural y la narración general de Hechos. En 11:27–28 se nos dijo que Agabo descendió de Jerusalén a Antioquía con otros profetas y predijo el hambre de la época de Claudio. Ahora, en esta sección en primera persona del plural, desciende a Cesarea¹¹ y predice el arresto y el encarcelamiento de Pablo en Jerusalén. Pero, a diferencia de los cristianos tirios que hablaron “por medio del Espíritu” (v. 4), Agabo no saca como corolario que Pablo no debe continuar su viaje. El modo de esta profecía tiene reminiscencias veterotestamentarias: se la transmite tanto por medio de palabras como por medio de una acción. Así como Ahías el silonita rompió su capa nueva para mostrar cómo se dividiría el reino de Salomón (1 R. 11:29–39), como Isaías anduvo desnudo y descalzo para mostrar cómo los asirios llevarían cautivos a los egipcios (Is. 20:2–4), como Ezequiel imitó con mímica el sitio babilónico de Jerusalén poniendo sitio él mismo a una réplica de la ciudad (Ez. 4:1–3), así Agabo predijo el encadenamiento de Pablo atándose con el cinto de Pablo. La acción formaba parte de la profecía tanto como la palabra hablada: ambas comunicaban la palabra eficaz de Dios, que, además, tiene su autocumplimiento (cf. Is. 55:11). Los términos de la predicción de Agabo recuerdan las palabras de nuestro Señor acerca de su propio arresto a manos de las autoridades de Jerusalén y su entrega a los gentiles (cf. Mr. 10:33); en este caso, sin embargo, Pablo fue rescatado *por* los gentiles *de* los judíos, quienes fueron obligados contra su voluntad a entregarlo.

¹¹ Cuando se dice que descendió “desde Judea”, “Judea” con toda seguridad se utiliza en el sentido restringido del territorio judío propiamente dicho, y no en el sentido oficial de la provincia romana; esta incluía también Cesarea (cf. 12:19).

12–14 Si Agabo no interpretó su profecía en el sentido de que Pablo no debía ir a Jerusalén, los compañeros de Pablo y los cristianos de Cesarea sí llegaron a esa conclusión, y le suplicaron con lágrimas que no prosiguiera. Pero todas sus súplicas fracasaron en el intento de debilitar su resolución. No podía desviarse del camino de la obediencia y el sacrificio, y estaba preparado, si fuese necesario, a sufrir tanto la muerte como la prisión por causa de su Maestro. No es que no lo hayan conmovido los ruegos y las lágrimas de sus amigos, pero les imploró que dejaran de intentar ablandarlo en su determinación.¹² Cuando vieron que estaba decidido, desistieron de sus súplicas, rogando sólo que se hiciera la voluntad del Señor. Lucas, sin duda, tiene la intención de que sus lectores disciernan en esta oración un eco de la propia oración del Señor en el Getsemaní (Lc. 22:42).¹³

I. LLEGADA A JERUSALÉN (21:15–16)

15 Al final de esos días nos preparamos para el camino¹⁴ y subimos a Jerusalén.

16 Algunos de los discípulos de Cesarea nos acompañaron, y nos llevaron¹⁵ a Mnasón, chipriota, discípulo de mucho tiempo atrás, con quien habríamos de encontrar hospitalidad.

15 Después de pasar varios días en Cesarea, emprendieron la última etapa de su viaje. Preparándose para el camino, comenzaron el viaje de cien kilómetros hasta Jerusalén. Se ha inferido del lenguaje de Lucas que se les proveyeron animales de modo que cabalgaran en lugar de ir a pie.¹⁶

16 Los acompañaron algunos amigos cristianos de Cesarea, que conocían un lugar en Jerusalén donde podían hospedarse convenientemente.¹⁷ Esta era la casa de Mnasón, de

¹² Gr. συνθροπτοντες μου την καρδιαν, “golpeando” mi corazón (es decir, mi resolución) “como una lavandera” (J. A. Findlay). Lucas no explica por qué Pablo consideraba un deber tan solemne su visita a Jerusalén; su determinación puede entenderse mejor a la luz de Ro. 15:25–32, donde Pablo establece la importancia de ir con las pruebas sobre el ministerio entre los gentiles hasta ese momento.

¹³ Comparar la respuesta de Policarpo en una situación similar: “Que se haga la voluntad de Dios” (*Martirio de Policarpo* 7.1).

¹⁴ El Texto Occidental dice “les dijimos adiós”.

¹⁵ El Texto Occidental amplía: “y estos nos llevaron a aquellos con quienes habíamos de encontrar hospitalidad. Y cuando llegamos a una cierta aldea, nos hospedamos con un tal Mnasón de Chipre, discípulo de mucho tiempo como creyente.” Ver n. 19 más adelante.

¹⁶ Crisóstomo (*Homilía* 45) provee para el επισκευσαμενοι de Lucas (“habiendo preparado”) un objeto, τα προς την οδοιποριαν (“las cosas para el viaje”). Esto podría referirse a las provisiones necesarias, pero W. M. Ramsay lo tomó con el significado de animales de carga (*St. Paul the Traveller*, Londres, 1920, p. 302).

¹⁷ Quizás algunos cristianos de Cesarea habían ido a Jerusalén a fin de arreglar el hospedaje para el grupo durante los “varios días” que pasaron en Cesarea.

familia chipriota y miembro fundador de la iglesia de Jerusalén.¹⁸ No todos los miembros de la iglesia de Jerusalén estarían dispuestos a recibir a un grupo de cristianos gentiles en su casa; pero podían estar seguros de una recepción hospitalaria de parte de Mnasón, uno de los miembros de la pequeña minoría de helenistas que todavía quedaban en la iglesia madre. Hay poca probabilidad en la lectura del Texto Occidental, según la cual Mnasón fue su anfitrión no en Jerusalén sino en alguna aldea entre Cesarea y Jerusalén donde pasaron una noche de paso.¹⁹ La mención especial que hace Lucas de que Mnasón era un discípulo de mucho tiempo atrás ha sugerido a algunos lectores que obtuvo información valiosa de él en los primeros días; Ramsay, por ejemplo, pensaba que Mnasón fue la autoridad de Lucas para los episodios de Eneas y Dorcas (9:32–42).²⁰

3. PABLO EN JERUSALÉN (21:17–23:30)

A. ENCUENTRO CON JACOBO Y LOS ANCIANOS (21:17–26)

- 17 Cuando llegamos a Jerusalén,²¹ los hermanos nos recibieron con placer.
- 18 Al día siguiente se presentó Pablo con nosotros ante Jacobo, y todos los ancianos estaban presentes.
- 19 Los saludó, y les contó una por una las cosas que Dios había hecho entre los gentiles por medio de su ministerio.
- 20 Cuando lo oyeron, dieron gloria a Dios. Luego le dijeron: “Ya ves, hermano, cuántos miles de creyentes hay entre los judíos,²² y todos son celosos por la ley.
- 21 Ahora han oído informes acerca de ti, cómo enseñas a todos²³ los judíos que viven entre los gentiles a cometer apostasía contra Moisés, diciéndoles que dejen de circuncidar a sus hijos y que no sigan las costumbres ancestrales.

¹⁸ La expresión αρχαιω μαθητη (“discípulo de mucho tiempo atrás”) probablemente significa que había sido discípulo desde el comienzo (αρχη).

¹⁹ Ver n. 15 arriba. La lectura occidental se ha leído aquí, sin embargo, a la luz del Texto Occidental de 11:2 (ver p. 259, nn. 2 y 3). G. Salmon, reseñando el *Acta Apostolorum* de F. Blass, Göttinga, 1895, en *Hermathena* 9, 1896, p. 239, encuentra aquí otro punto de contacto entre la primera parte de Hechos y la narración en primera del plural, y dice que es una “combinación natural” el que Mnasón fuese uno de los convertidos de Pedro cuando volvía de Cesarea a Jerusalén.

²⁰ BRD, p. 309, n. 2.

²¹ El Texto Occidental dice: “Y cuando partimos de allí [es decir, de la aldea que estaba a mitad de camino], llegamos a Jerusalén.”

²² El cód. *alef* omite “entre los judíos”; el Texto Occidental dice “en Judea”; el Texto Bizantino tiene “de judíos”.

²³ Unas pocas autoridades (incluyendo los códices griegos P⁷⁴ A D E 33, la Vulgata latina, y la versión Coptica Boháirica) omiten “todos”.

- 22 *¿Qué se ha de hacer, entonces?*²⁴ *Oirán, por supuesto, que has llegado.*
- 23 *Por lo tanto, haz como te decimos. Tenemos cuatro hombres que han hecho un voto.*
- 24 *Llévalos contigo y purifícate junto con ellos, y paga sus gastos para que puedan raparse la cabeza. Entonces toda la gente sabrá que no hay nada de cierto en los informes que han recibido acerca de ti; verán que tú mismo vives como quien observa la ley.*
- 25 *En cuanto a los gentiles que han creído, hemos enviado una carta transmitiendo nuestra decisión que deberían abstenerse de los sacrificios a los ídolos, de sangre, de carne estrangulada y de fornicación.*²⁵
- 26 *Entonces Pablo tomó a los hombres y al día siguiente, habiéndose purificado con ellos, entró en el templo, dando aviso de los días de purificación que tenían que cumplirse hasta que la ofrenda fuera presentada por cada uno de ellos.*

17 Los “hermanos” que “nos recibieron con placer” pueden haber sido Mnasón y sus asociados, quizás el remanente helenístico de la iglesia. Alternativamente, pueden haber sido Jacobo y los ancianos, si el v. 27 constituye un resumen anticipatorio de los versículos que siguen. Esta interpretación implica cierta dificultad por el hecho de encontrarse la frase “al día siguiente” al comienzo del v. 18; este hecho no puede explicarse fácilmente por un cambio de fuente, ya que la narración en primera persona del plural llega a su fin con el informe de la visita a Jacobo en el curso del v. 18.

18 Dado que “todos los ancianos estaban presentes” cuando Pablo y sus compañeros fueron a ver a Jacobo, puede inferirse que se les había avisado de su visita. La casa de Jacobo debe de haber sido un edificio de tamaño considerable, si podía admitir a todo el cuerpo de ancianos así como a los visitantes mencionados.²⁶

No se dice nada acerca de la ofrenda que llevaban Pablo y sus compañeros, pero ayuda a entender el relato de Lucas si se la tiene en cuenta. Tanto Pablo como Jacobo podían rememorar el mandato de “recordar a los pobres” que, en una visita anterior a Jerusalén, Pablo había recibido de las “columnas” de la iglesia (Gá. 2:10). De esas “columnas” sólo una residía ahora en Jerusalén. Pedro y Juan habían asumido responsabilidades misioneras más amplias. Pero quedaba Jacobo el hermano del Señor, ejerciendo un liderazgo sabio y justo en la iglesia madre, muy respetado no sólo por sus miembros sino también por los judíos de Jerusalén en general.²⁷ En sus tareas

²⁴ P⁷⁴ *alef* A C² D E, el Texto Bizantino, y la Vulgata Latina añaden “va a reunirse una multitud con toda seguridad” y continúan: “porque oirán ...”.

²⁵ El Texto Occidental, como en 15:20, 29, dice “enviamos una carta notificando nuestra decisión de que no debían observar nada semejante, salvo guardarse de los sacrificios a los ídolos, de sangre, y de fornicación” (pero no se repite aquí la adición de la regla de oro negativa). Ver p. 348, n. 62; p. 349, n. 70.

²⁶ Cf. M. Hengel, *Between Jesus and Paul*, p. 108.

²⁷ La población en general le dio el calificativo de “el Justo” (posiblemente “el *saddiq*”), de acuerdo con Hegesipo (*ap.* Euseb. *HE* 2.23.4, 7).

administrativas lo ayudaba un grupo de colegas: los ancianos de la iglesia de Jerusalén. No se dice cuántos eran, pero en vista de la gran cantidad de creyentes en Jerusalén²⁸ bien pueden haber llegado a setenta, número tradicional para los ancianos en Israel. No importa cuántos hayan sido, todos estuvieron presentes para recibir a Pablo y a sus compañeros al día siguiente de su llegada a la ciudad.

19–21 La narración de Pablo de todo lo que Dios había hecho a través de su ministerio a ambos lados del Egeo les dio a sus oyentes motivo de gozo. Los representantes de muchas de las iglesias gentiles que había fundado estaban allí con él, como testimonios vivos de la verdad de su informe, y las ofrendas que habían traído (aunque Lucas no dice nada acerca de ellas) demostraban que la gracia divina que habían recibido encontró una respuesta en la acción además de la palabra. Así que Jacobo y sus colegas alabaron a Dios por esta asombrosa gracia manifestada a los gentiles.²⁹

Pero había algo que les provocaba gran ansiedad, y ahora tenían la oportunidad de confiar a Pablo su preocupación por la cuestión. Se rumoreaba libremente en Jerusalén que Pablo no sólo se negaba a imponer las exigencias de la ley judía a los convertidos gentiles (y, a pesar del decreto de Jerusalén, esto probablemente provocaba resentimiento en algunos de los “celosos por la ley”³⁰ en la iglesia), sino que llegaba a disuadir a los creyentes *judíos*, se decía, de continuar practicando sus costumbres ancestrales, entregadas por Moisés; hasta los alentaba a abandonar la circuncisión de sus hijos. Evidentemente, Jacobo y los ancianos consideraban que estos rumores eran falsos; pero se necesitaba más que una mera negación verbal para persuadir a aquellos que prestaban atención a estos rumores de que estaban mal informados.

La posición de Pablo en estos asuntos resulta bastante clara por sus cartas. Para que la fe en Cristo no resultara insuficiente por sí sola, él denunciaba como un abandono de la pureza del evangelio (Gá. 5:2–4) el circuncidar a los gentiles convertidos como si la circuncisión fuera una especie de póliza de seguro. Pero en sí misma la circuncisión era una cuestión indiferente; no producía ninguna diferencia en la situación personal ante Dios (Gá. 5:6; 6:15). Si un padre judío, después de hacerse seguidor de Jesús, deseaba

²⁸ El elemento hiperbólico en ποσὰ μυριάδες (“cuántas miríadas”) puede apreciarse cuando se recuerda que, de acuerdo con los cálculos de Joachim Jeremias (“Die Einwohnerzahl Jerusalems zur Zeit Jesu” (1943), en *Abba*, Gotinga, 1966, pp. 335–341; *Jerusalén en el tiempo de Jesús*, Madrid, 1977, pp. 95–102), la población normal de Jerusalén en esta época estaba probablemente entre 25.000 y 55.000. Varios eruditos, sin base en la tradición textual, han argumentado a favor de la supresión de τῶν πεπιστευκότων (“de aquellos que han creído”) del v. 20, de tal modo que las “miríadas” serían los judíos de Jerusalén en general; así, entre otros, F. C. Baur, *Paul*, trad. ing., I, Londres, ²1876, pp. 201–204; J. Munck, *Paul and the Salvation of Mankind*, trad. ing., Londres, 1959, pp. 240–242; cf. A. D. Nock: “Bien podemos ser un tanto escépticos acerca de esta referencia a la multitud (literalmente ‘miríadas’) de cristianos judíos; el peligro lo constituían los judíos ordinarios” (*St. Paul*, Londres, 1938, p. 136).

²⁹ Cf. 15:3–4.

³⁰ Cuando Jacobo y los ancianos describen a los miembros comunes de la iglesia de Jerusalén como “celosos por la ley” el término “celosos” no tiene el sentido partidario (para ello ver 1:13) sino el sentido en que Pablo se lo aplica a sí mismo en Gá. 1:14, donde afirma haber sido “celoso de las tradiciones de mis padres”. Aun así, es improbable que los miembros de la iglesia se hayan mantenido completamente libres del espíritu insurgente que se había extendido por el país durante el gobierno de Félix.

que su hijo se circuncidara según la costumbre ancestral, Pablo no tenía objeciones.³¹ Adoptaba ante tales costumbres la misma actitud flexible que ante la observancia de días especiales o la abstención de ciertas clases de comida: “cada uno esté plenamente convencido en su propia mente” (Ro. 14:2–6). El mismo se sentía perfectamente feliz con las costumbres judías cuando se encontraba entre judíos. Esa conformidad le resultaba fácil, en virtud de su educación, pero había aprendido a sentirse igualmente feliz al adaptarse a los usos gentiles en la sociedad gentil. Si se pregunta cuáles eran sus prácticas cuando se encontraba en una sociedad mixta de judíos y gentiles, la respuesta probablemente sea que actuaba según pensaba que lo requería cada situación; cualquier judío que aceptaba participar en una sociedad mixta de esa naturaleza sin duda ya había aprendido alguna medida de adaptación. Para cualquiera que se aferrara a la letra y el espíritu de la ley, el hecho de que Pablo considerase algunas de sus exigencias como cuestiones indiferentes, y que tratara como asuntos opcionales cosas que la ley establecía como obligatorias, debe haber constituido “apostasía contra Moisés” en sí mismo; pero en la práctica evitaba ofender a aquellos en cuya compañía se encontraba de tanto en tanto.

22–24 Había, sin embargo, un modo en que Pablo mismo podía desmentir efectivamente esos informes perturbadores. Si se lo viera tomar parte públicamente en una de las costumbres ancestrales, se comprendería que era, después de todo, un judío cumplidor y practicante. Por lo tanto, en su ingenuidad, le hicieron una propuesta. Cuatro de los suyos se habían comprometido a cumplir un voto nazareo; si no se especificaba un límite de tiempo, el voto duraría treinta días.³² Durante ese período debían abstenerse de vino y bebidas fuertes, evitar cualquier contacto contaminante (p. ej., un cadáver) y dejarse crecer el cabello. Al final de ese período debían presentar una ofrenda en el templo, y su cabello, que ahora podían cortarlo, sería consumido en el fuego de los sacrificios.³³ Otro israelita podía asociarse con los nazareos, sufragando el costo de la ofrenda; esto se consideraba una acción piadosa y caritativa.³⁴ La propuesta de los ancianos, entonces, era que Pablo se asociara con los cuatro nazareos cuando realizaran su voto en el templo y pagara sus gastos.

Para hacer esto el mismo Pablo tenía que purificarse; acababa de regresar de una larga residencia en tierras gentiles, y la contaminación ritual que inevitablemente se le adjudicaba por esa razón tenía que ser eliminado antes de que tomara parte en una ceremonia tan solemne. Pero esta purificación debe distinguirse de la purificación de los

³¹ Comparar con la ocasión cuando circuncidó a Timoteo, su propio “hijo en la fe” (ver sobre 16:3).

³² Misná, *Nazir* 6.3.

³³ La ofrenda comprendía un cordero, una cordera, un carnero y ofrendas complementarias de comida y bebida (Nm. 6:14s.). Junto con el “cabello de la consagración” al conjunto se lo llamaba “ofrenda de cabello” (Misná, *Nazir* 6.5s.).

³⁴ Josefo probablemente quiere decir que Herodes Agripa I llevó a cabo una acción meritoria de esta clase cuando, al entrar a Jerusalén como rey, mandó a muchos nazareos que se cortaran el cabello (*Ant.* 19.294).

nazareos. En la LXX se usa el mismo término griego³⁵ para la purificación general de la contaminación ritual (como en Nm. 19:12) como para las diversas formas de abstención que tenían que practicar los nazareos durante el período de su voto (como en Nm. 6:3); Lucas utiliza aquí dicho término con ambos sentidos. Si deben distinguirse las dos clases de purificación, no será necesario suponer que Pablo tuviera un voto nazareo propio que cumplir en esta ocasión³⁶ ni que los cuatro nazareos habían contraído inadvertidamente alguna contaminación durante el período de su voto y ahora tenían que ser purificados de ella.³⁷

25 Los ancianos añadieron la seguridad de que ellos no habían pensado revocar los términos del decreto apostólico, y de imponer requisitos legales a los creyentes gentiles. Por lo que a *ellos* concernía, dijeron los ancianos, todo lo que se requería de los gentiles era que se abstuvieran de comer carne que hubiera sido sacrificada a los ídolos o sacrificada de tal modo que la sangre no se hubiese escurrido completamente, y de practicar la fornicación.

No hay razón adecuada que justifique la opinión que se expresa algunas veces de que esta fue la primera oportunidad en que se informó a Pablo sobre los términos del decreto apostólico.³⁸ La repetición de dichos términos, como una suerte de reflexión tardía o nota al pie de página, resulta perfectamente natural en el contexto.³⁹ Los ancianos desean asegurar a Pablo que sus recelos se refieren a la enseñanza dada, según informes, a los creyentes judíos. Nos alegra saber, le dicen en efecto, que no les enseñas a los creyentes judíos a abandonar las costumbres ancestrales, y nos agradecería que se lo aclararas a todos aquí. En cuanto a los creyentes gentiles, por supuesto, ya hemos acordado que no debe imponérseles nada aparte de las abstenciones detalladas en la carta apostólica.

26 Pablo aceptó la sugerencia, y acompañó a los cuatro nazareos al templo. Se avisó simultáneamente de la fecha prevista para cumplir el voto, y de la terminación del proceso purificador de Pablo. La frase “habiéndose purificado con ellos”⁴⁰ debe referirse a la iniciación de su proceso de purificación; el proceso no se completaría antes del día séptimo.

LXX Septuaginta (versión griega precristiana del AT)

³⁵ El verbo *αγνίζω* (“purificar”) con el sustantivo derivado *αγνισμός* (“purificación”).

³⁶ Cf. el voto que realizó en Cencrea (ver sobre 18:18).

³⁷ Tenían que pasar siete días antes que el nazareo que se hubiera contaminado así se purificase; la cabeza se afeitaba el séptimo día y la ofrenda se presentaba el octavo (Nm. 6:14s.; Misná, *Nazir* 6.6–9).

³⁸ Así H. Lietzmann, *The Beginnings of the Christian Church*, trad. ing., Londres, 1949, p. 109, sostuvo que el decreto apostólico se emitió después del Concilio de Jerusalén, a espaldas de Pablo, y que “sólo hacia el fin de su vida, cuando visitó otra vez Jerusalén, se le dio información oficial en forma directa.”

³⁹ Cf. H. Conzelmann, *Die Apostelgeschichte*, HNT, Tubinga, 1963, p. 123; E. Haenchen, *The Acts of the Apostles* trad. ing., Oxford, 1971, p. 610.

⁴⁰ Gr. *συν αυτοις αγνισθεις*, ¿será un aoristo ingresivo?

Se puede muy bien dudar acerca de la prudencia de que Pablo transara con el plan de los ancianos. Probablemente él mismo no era demasiado optimista en cuanto a sus resultados; pero si la aceptación de su propuesta los libraría de dificultades, él estaba dispuesto a emplearse a fondo para aplicar una vez más la política que se había propuesto: “A los que están bajo la ley, me hice como uno que está bajo la ley —si bien yo no estoy bajo la ley— a fin de ganar a los que están bajo la ley” (1 Co. 9:20). Por cierto que no se puede acusarlo con justicia de comprometer sus propios principios evangélicos.

En cuanto a los ancianos mismos, la impresión que deja el relato de Lucas es que eran hombres con buenas intenciones pero profundamente preocupados. Sabían que, si parecían apoyar a Pablo al aceptar las ofrendas de las iglesias gentiles, podían perjudicar su misión a Israel y su influencia entre su propio rebaño. Pero si Pablo realizaba algún acto público que desmintiera los perturbadores rumores que circulaban acerca de él, esto les aliviaría la situación. Pero se han hecho intentos de leer entre líneas en el relato de Lucas. Se ha sugerido que el proceder que los ancianos impusieron a Pablo era una condición para aceptar las ofrendas.⁴¹

Hasta se ha sugerido que, a sabiendas, arrastraron a Pablo a “una emboscada induciéndolo a entrar en el templo”, y que Lucas mismo tuvo esta sospecha cuando Pablo fue alborotadamente atropellado cuando cumplía las directivas que le habían dado.⁴² Si alguna sospecha así se le ocurrió a Lucas, la ha disimulado con mucha habilidad.

B. ALBOROTO EN EL TEMPLO (21:27–30)

27 *Cuando estaban por completarse los siete días, los judíos de Asia lo vieron en el templo. Instigaron a toda la multitud y le echaron mano.*

28 *“¡Hombres de Israel —gritaron—: ¡Vengan a ayudarnos! Este es el hombre que difunde su enseñanza por todas partes, adoctrinando a todos en detrimento del pueblo, la ley y este lugar. No contento con ello, ha traído griegos al templo y ha contaminado este lugar santo.”*

29 *Ya habían visto a Trófimo el efesio en la ciudad junto con él, y suponían que Pablo lo había traído al templo.*

30 *Toda la ciudad se alborotó, y la gente vino corriendo a juntarse de todas partes. Tomaron a Pablo y lo arrastraron fuera del templo, y de inmediato se cerraron las puertas.*

27–29 El proceso purificadorio de Pablo duró siete días; había una ceremonia especial de purificación el día tercero y el séptimo.⁴³ Había completado, prácticamente, todo lo que

⁴¹ Cf. J. D. G. Dunn, *Unity and Diversity in the New Testament*, Londres, 1977, p. 257.

⁴² A. J. Mattill, “The Purpose of Acts: Schneckenburger Reconsidered”, *Apostolic History and the Gospel*, W. W. Gasque y R. P. Martin, eds., Exeter/Grand Rapids, 1970, pp. 115–116.

⁴³ Cf. Nm. 19:12.

se requería de él⁴⁴ cuando surgió un alboroto en los atrios del templo. Entre los judíos de la dispersión, los de la provincia de Asia se mostraban especialmente hostiles hacia Pablo; se había ganado su enemistad durante sus años de ministerio en Efeso.⁴⁵ Algunos de estos judíos asiáticos habían llegado a Jerusalén para la fiesta de Pentecostés, donde encontraron a Pablo, y determinaron tomar contra él una medida más eficaz en esta oportunidad que la que había sido posible en Efeso. Entre los amigos gentiles que habían venido con Pablo a Jerusalén estaba el efesio Trófimo, a quien estos judíos asiáticos reconocieron cuando lo vieron en compañía de Pablo. Cuando más tarde se toparon con Pablo en el templo, en el atrio de Israel,⁴⁶ cumpliendo las obligaciones rituales que había prometido, se les ocurrió que Trófimo todavía estaba con él. Pero esto era un delito capital: los gentiles podían visitar el atrio exterior del templo (que, por esta razón, se llamaba algunas veces *Atrio de los gentiles*), pero tenían prohibido penetrar en cualquiera de los atrios interiores so pena de muerte. Las autoridades romanas eran tan conciliadoras cuando se trataba de los escrúpulos de la religión, que autorizaron la pena de muerte para esta transgresión, aun cuando los ofensores fueran ciudadanos romanos.⁴⁷ Para que ningún gentil entrara inconscientemente a las zonas prohibidas, en la barrera que las separaba del atrio exterior había carteles en griego y en latín, advirtiendo a los gentiles que la muerte era el castigo para el que pasara más adelante.⁴⁸ Se han descubierto dos de estos avisos (ambos en griego) —uno en 1871 y otro en 1935—, con el siguiente texto: “Ningún extranjero debe entrar dentro de la barricada que rodea al templo y su recinto. Cualquiera que sea visto transgrediendo será personalmente responsable de la muerte que le sobrevendrá.”⁴⁹

Si el cargo de los judíos asiáticos contra Pablo se hubiese justificado, por cierto que habría sido culpable de ayuda y ocultamiento, y aun de participación, en uno de los crímenes más serios contra la ley judía, falta que no podía menos que inflamar inmediatamente a todos los judíos de Jerusalén en su contra. Los judíos asiáticos tenían plena conciencia de esto cuando lanzaron clamorosamente la alarma contra él: este hombre, exclamaron, no satisfecho con los ataques contra el pueblo judío, la ley y el santuario, que ha convertido en su enseñanza por todo el mundo (acusación con fuertes reminiscencias de la que se hizo contra Esteban),⁵⁰ ha profanado ahora el lugar santo

⁴⁴ Se habían cumplido todos los requerimientos para el proceso purificadorio, de acuerdo con el sentido natural del participio perfecto “purificado” (ἡγνισμενον) en 24:18.

⁴⁵ Cf. 20:19.

⁴⁶ El atrio de Israel era el área de los recintos interiores en los cuales se admitía a los judíos varones que no eran sacerdotes ni levitas (ver sobre 3:1–3, p. 96, con n. 7).

⁴⁷ Tito, el comandante en jefe romano, recuerda a los defensores del templo esta concesión en un discurso que le atribuye Josefo (*GJ* 6.126).

⁴⁸ Cf. Josefo, *GJ* 5.194; 6.124s.; *Ant.* 15.417; *Ap.* 2.103s.; Filón, *Embajada a Gayo* 212.

⁴⁹ Cf. C. S. Clermont-Ganneau, “Discovery of a Tablet from Herod’s Temple”, *PEQ* 3, 1871, pp. 132s.; J. H. Iliffe, “The ΘΑΝΑΤΟΣ Inscription from Herod’s Temple”, *QDAP* 6, 1936, pp. 1–3.

⁵⁰ Cf. 6:13, ver pp. 153–155.

metiendo griegos en el templo.

30 En seguida estalló un tumulto; el gentío que estaba presente en el atrio de Israel atacó a Pablo y lo arrastró fuera de los recintos interiores por los escalones hacia el atrio exterior. Las noticias corrieron rápidamente desde la zona del templo a la ciudad, y muchos otros se volcaron hacia el escenario de la acción. Los guardias del templo cercaron las “puertas del santuario” que conducían de los atrios interiores al atrio exterior, ansiosos por evitar que la santidad de los recintos sagrados propiamente dichos fuera ultrajada por la violencia de la multitud, y por el posible resultado fatal.

Algunos comentaristas han visto una significación simbólica en la breve afirmación de que “de inmediato se cerraron las puertas”; y es muy posible que una significación semejante haya estado en la intención de Lucas. T. D. Bernard, por ejemplo, en sus Conferencias de Bampton para 1864, dice de este incidente: “ ‘Creyendo todas las cosas que están escritas en la Ley y en los Profetas’ y ‘no habiendo cometido nada contra el pueblo o las costumbres de [sus] padres’, él [Pablo] y su credo son expulsados de su propio hogar. Sobre dicho credo así como sobre Pablo se cierran las puertas del templo.”⁵¹ Para el mismo Lucas, éste puede haber sido el momento en que el templo de Jerusalén dejó de cumplir el papel honorable que le atribuye hasta allí en su historia en dos partes. La exclusión del mensaje y del mensajero de Dios de la casa que una vez se llamaba por su nombre selló su destino: ahora estaba madura para la destrucción que Jesús le había predicho muchos años antes (Lc. 21:6).

C. PABLO RESCATADO POR LOS ROMANOS (21:31–36)

- 31 *Cuando estaban tratando de matarlo, llegó un informe al tribuno militar de que toda Jerusalén estaba en tumulto.*
- 32 *Inmediatamente tomó soldados y centuriones y bajó corriendo hacia ellos. Cuando vieron al tribuno y a los soldados, dejaron de golpear a Pablo.*
- 33 *Entonces el tribuno se acercó y lo arrestó, ordenó que fuera atado con una cadena en cada mano, y preguntó quién era y qué había hecho.*
- 34 *Algunos de la multitud gritaban una cosa, y otros otra; así que, cuando no pudo averiguar la verdad con seguridad debido al alboroto, ordenó que fuera llevado a la fortaleza.*
- 35 *Cuando llegó a los escalones, Pablo tuvo que ser llevado por los soldados debido a la violencia de la multitud,*
- 36 *porque la multitud de gente lo seguía, gritando: “¡Fuera con él!”*

31–32 Mientras tanto, en el atrio exterior, el gentío atacó y golpeó ferozmente a Pablo, y su vida pendía de un hilo cuando se produjo la oportuna intervención de la guarnición romana. Al noroeste de la zona del templo estaba la fortaleza Antonia (llamada en un

⁵¹ T. D. Bernard, *The Progress of Doctrine in the New Testament*, Londres, ⁵1900, p. 121.

tiempo Baris, pero reedificada por Herodes el Grande, quien la denominó así en honor de Marco Antonio). Estaba guarnecida en esta época por una cohorte auxiliar de tropas romanas bajo el mando de un tribuno militar.⁵² La fortaleza se comunicaba con el atrio exterior del templo por dos tramos de escalera, de modo que la guarnición interviniera lo más rápidamente posible en caso de alboroto. En esta ocasión, pues, tan pronto como el tribuno recibió información sobre el tumulto, convocó a un destacamento de sus soldados con sus centuriones,⁵³ quienes, descendiendo apresuradamente los escalones al atrio, obligaron a los atacantes de Pablo a dejar de maltratarlo.

33–34 Luego el tribuno arrestó formalmente a Pablo, y ordenó esposarlo a dos soldados. Sin duda —pensó— el hombre era un criminal, pero sea lo que fuere que hubiera hecho para enfurecer a la multitud de este modo, tenía que ser tratado legalmente y no por la violencia alborotada. Pero cuando trató de averiguar lo que había hecho el hombre, o quién era, no pudo obtener una respuesta clara: tan grande era el barullo y tan confusas y conflictivas las acusaciones que se le hacían a Pablo. Tenía que descubrir la verdad de la cuestión por otros medios, así que ordenó a los soldados que llevaran a Pablo a la fortaleza.

35–36 El gentío, desilusionado por haber sido privado perentoriamente de su víctima, hostigaba duramente a los soldados que tenían a Pablo bajo custodia. Cuando llegaron a los escalones que conducían a la fortaleza, Pablo tuvo que ser llevado en vilo por los soldados para evitar que el gentío se lo arrebatara. No fue esta una escapatoria más gloriosa del peligro que cuando fue sacado en un canasto por el muro de Damasco: Pablo podía añadirlo al cúmulo de recuerdos de situaciones que lo mantuvieron humilde en momentos cuando se sentía tentado a exaltarse “desmedidamente” (2 Co. 12:7). El grito “¡Fuera con él!”⁵⁴ que lo persiguió mientras era llevado escalones arriba, fue el mismo con que se exigió la muerte de Jesús no lejos de ese lugar unos veintisiete años antes (Lc. 23:18; Jn. 19:15).

D. PABLO OBTIENE PERMISO PARA DIRIGIRSE A LA MULTITUD (21:37–40)

37 Cuando estaba por entrar en la fortaleza, Pablo le dijo al tribuno: “¿Me da permiso para decirle algo?” “¿Cómo? —dijo él;— ¿sabe griego?”

38 Entonces no eres tú aquel egipcio que hace algún tiempo provocó una revuelta y guió a los cuatro mil ‘sicarios’ al desierto?”

39 “No —dijo Pablo—; yo soy judío, oriundo de Tarso en Cilicia, ciudadano de una

⁵² Gr. χιλιαρχος, lit. “comandante de mil”; la cohorte auxiliar (σπειρα) que comandaba tenía en los papeles una fuerza de mil hombres (760 infantes y 240 de caballería). Cf. p. 509, n. 44 (sobre 23:23). Se dan detalles de la fortaleza Antonia en Josefo, *GJ* 5.238–245. Ver también P. Benoit, “The Archaeological Reconstruction of the Antonia Fortress”, *Jerusalem Revealed*, Y. Yadin, ed., New Haven/Londres/Jerusalén, 1975, pp. 87–89.

⁵³ Debido a que se menciona a los centuriones en plural, había por lo menos dos de ellos, cada uno a cargo de una “centuria” de cien hombres (en los papeles).

⁵⁴ Gr. αρε αυτον (cf. *P. Oxy.*, 119.10, citado en p. 382, n. 9).

ciudad nada despreciable. Por favor concédame permiso para hablar al pueblo.”

40 *Le dio permiso, así que Pablo se paró en los escalones y con la mano hizo una señal a la gente para que se callara. Cuando cayó sobre ellos un gran silencio, se dirigió a ellos en lengua “hebrea”.*

37–38 Para cuando llegó a lo alto de los escalones, Pablo debe haber presentado un aspecto lamentable: magullado, apaleado, sucio y desgredado. Pero, como tantas otras veces en Hechos, rápidamente dominó la situación.

El tribuno, tratando por todos los medios de comprender la causa del problema, se había apresurado a sacar una conclusión. Unos tres años atrás, un aventurero egipcio apareció en Jerusalén, afirmando ser profeta, y arrastró a un gran número de seguidores al monte de los Olivos.⁵⁵ Allí les dijo que esperaran hasta que, ante su orden, los muros de la ciudad cayeran de plano; entonces entrarían marchando, vencerían a la guarnición romana y tomarían posesión de la plaza. Pero Félix, procurador de Judea, envió un cuerpo de tropas contra ellos; mataron a varios y tomaron prisioneros a otros.⁵⁶ Discretamente el egipcio mismo desapareció. Aquellos a quienes había engañado indudablemente no conservaban sentimientos afectuosos hacia él. Ahora, pensó el tribuno, el impostor había reaparecido y el pueblo estaba descargando su ira en su persona.

Por lo tanto se sorprendió cuando Pablo, después de haber sido llevado a lo alto de los escalones y colocado allí, se dirigió a él con una culta voz griega y pidió permiso para hablar a la multitud que estaba abajo. Seguramente se había equivocado en su identificación de Pablo, fue su conclusión, y Pablo, ante su pregunta, confirmó que no era el egipcio, por cierto.

39–40 Por el contrario, dijo Pablo, era ciudadano de la ilustre ciudad cilicia de Tarso,⁵⁷ nacido de familia judía; y repitió su pedido de permiso para dirigirse a la multitud airada en el atrio externo. Su pedido le fue concedido, así que, de pie en lo alto de los escalones (fuertemente custodiados por soldados), comenzó a hablarle a la

⁵⁵ Josefo, (*GJ* 2.261–263; *Ant.* 20.169–172) cuenta la historia. No sugiere que los seguidores del hombre fueran “sicarios” (*sicarii*), como dice el tribuno. Los *sicarii*, u hombres de puñal (del lat. *sica*, “puñal”), comenzaron a estar activos alrededor de este tiempo y, después de asesinar al anterior sumo sacerdote Jonatán, hicieron de los judíos proromanos su blanco especial; se mezclaban entre las multitudes en las fiestas y atacaban a sus víctimas furtivamente (cf. Josefo, *GJ* 2.254–257; *Ant.* 20.162–165, 185–187). Al decir que el egipcio los condujo al desierto, es posible que el tribuno esté agrupándolo con otros impostores que en esta misma época efectivamente conducían a los incautos al desierto de Judea, prometiendo realizar milagros allí (cf. Mt. 24:26), según Josefo (*GJ* 2.259; *Ant.* 20.167s.); ver P. W. Barnett, “The Jewish Sign Prophets, A.D. 40–70—Their Intentions and Origin”, *NTS* 27, 1980–1981, pp. 679–697.

⁵⁶ Josefo indica que el número de sus seguidores era 30.000; la cantidad de 4.000 mencionada aquí es mucho más probable.

⁵⁷ Al tribuno le impresionó mucho más la revelación posterior de Pablo de que era ciudadano romano (22:25–29) que la afirmación que hizo en ese momento de ser ciudadano de Tarso; ¿qué era Tarso para él?

multitud de jerosolimitanos que estaban abajo, dirigiéndose a ellos en su arameo vernáculo.⁵⁸ El haber logrado silencio con un gesto característico de la mano⁵⁹ probablemente fuese mencionado intencionalmente por Lucas para dar testimonio del poder de la personalidad de Pablo.

La decisión de hablarles en arameo en lugar de hacerlo en griego no fue una propuesta totalmente infructuosa para lograr la tolerancia de la multitud mientras hablaba. Si un auditorio de nacionalistas galeses o irlandeses, que van a escuchar la palabra de alguien de quien se sospecha que es un traidor a la causa nacional, de pronto se diera cuenta de que se le habla no en la lengua anglosajona, sino en lengua celta vernácula, el gesto sin duda haría surgir cierta medida de buena voluntad, aunque fuese temporaria. El arameo no sólo era el idioma vernáculo de la mayoría de los judíos palestinos: era también el idioma común de todos los que no eran grecoparlantes en Asia occidental, hasta el imperio parto (al cual incluía) más allá del Eufrates.

HECHOS 22

E. DEFENSA DE PABLO ANTE EL PUEBLO DE JERUSALÉN (22:1–21)

i. Su primera época (22:1–5)

- 1 *“Hermanos y padres, escúchenme mientras hablo ahora en mi defensa.”*
- 2 *Cuando oyeron que se dirigía a ellos en lengua hebrea, lo escucharon con mayor silencio aún.*
- 3 *“Soy judío —prosiguió— nacido en Tarso de Cilicia, pero criado en esta ciudad, educado a los pies de Gamaliel de acuerdo con la interpretación estricta de nuestra ley ancestral. Yo fui celoso por Dios,¹ como lo son todos ustedes hoy.*
- 4 *Perseguí a este Camino hasta la muerte; encadené tanto a hombres como a mujeres y los entregué para que fueran encarcelados.*
- 5 *Ciertamente, el sumo sacerdote² puede dar testimonio de esto a mi favor, junto*

⁵⁸ Parece que lo que se quiere significar en todas las referencias al idioma “hebreo” en el NT es el arameo, excepto en Ap. 9:11; 16:16, ver F. Rosenthal, *Die aramaistische Forschung*, Leiden, 1939.

⁵⁹ Cf. 13:16.

¹ En lugar de “Dios” la Vulgata Latina dice “la ley” y la Siríaca Harcleana tiene la lectura (con asterisco) “mis tradiciones ancestrales” (tomada de Gá. 1:14).

² Algunos testimonios occidentales añaden “Ananías” (cf. 23:2). Pero Ananías no era sumo sacerdote en la época de la misión de Pablo a Damasco.

con todo el cuerpo de ancianos. De ellos recibí cartas para nuestros hermanos en Damasco y estaba en camino hacia allá a fin de traer a los que habían huido³ a Jerusalén como prisioneros, para castigarlos.

1–2 Hablando arameo, entonces, Pablo le pidió a la multitud que escuchara lo que tenía que decir en su defensa, comenzando con las mismas palabras que había utilizado Esteban muchos años antes al comienzo de su defensa.⁴ Cuando se dieron cuenta de que el hombre al que habían execrado como un renegado estaba dirigiéndose a ellos en su idioma vernáculo, el silencio que habían hecho de mala gana a pedido de él, con un gesto, se hizo todavía más profundo, y le permitieron continuar.

3–4 Su defensa adopta forma autobiográfica, a medida que les cuenta a sus oyentes acerca de su herencia y su educación como judío ortodoxo estricto, de su llamado y comisión por el Jesús resucitado en el camino a Damasco, y de haber sido enviado a evangelizar al mundo gentil. Este es el segundo relato que hay en Hechos de la conversión de Pablo; el primero está relatado en tercera persona en 9:1–22, y el tercero (como este) en primera persona, por boca del mismo Pablo, cuando hace una nueva defensa, esta vez ante Agripa el Joven (26:2–23). Junto con la virtual identidad del asunto en los tres relatos, hay sutiles divergencias de estilo y presentación, especialmente entre los dos que están en primera persona, cada uno de los cuales se adapta especialmente a su auditorio.

Aquí Pablo pone énfasis en que, si bien nació en Tarso, fue educado en Jerusalén, expuesto únicamente a influencias judías. Algunos escritores han dado rienda suelta a su imaginación al describir las influencias tarsianas que habrían dejado su huella en Pablo durante sus años formativos. De acuerdo con este relato, sin embargo, pasó sus años formativos en Jerusalén.⁵ Cuando llegó el momento de recibir su educación superior, no fue enviado a ninguna de las academias de su ciudad natal, sino a la escuela de Gamaliel. Ya nos hemos encontrado con Gamaliel como dirigente de los fariseos en Jerusalén y como maestro ilustre de la ley.⁶ La “interpretación estricta de nuestra ley ancestral” que Pablo aprendió en su escuela estaba de acuerdo con la tradición farisaica. Lo que se dice aquí puede compararse con el relato de Pablo en Gálatas 1:14 acerca de haber avanzado en el judaísmo más allá que muchos de sus contemporáneos y acerca de su celo por las tradiciones ancestrales. Como en sus cartas, también aquí enfatiza su persecución del

³ Gr. τοὺς ἐκεῖσε ὄντας (esta traducción tiene el propósito de resaltar la fuerza de ἐκεῖσε “hacia allá”).

⁴ Cf. 7:2.

⁵ Ver W. C. van Unnik, *Tarsus or Jerusalem: The City of Paul's Youth*, trad. ing., Londres, 1962.

⁶ Sobre Gamaliel ver 5:34, con exposición y notas. El celo perseguidor del alumno forma un agudo contraste con la moderación y la tolerancia de la política de su maestro; pero el alumno probablemente vio con más claridad que el maestro la amenaza tan grave que para el antiguo camino presentaba el nuevo. J. Klausner (*From Jesus to Paul*, trad. ing., Londres, 1944, pp. 310–311) identifica con Pablo, pero con dudosa fuerza lógica, al alumno de Gamaliel, de nombre desconocida, quien, de acuerdo con el Talmud babilónico, manifestó “atrevimiento en cuestiones de conocimiento” (*Shabbat* 30b).

Camino⁷ como la manifestación suprema de su celo por Dios.⁸

5 Continúa relatando cómo, prosiguiendo su campaña de represión contra los discípulos de Jesús, fue a Damasco, armado de cartas que lo acreditaban como emisario del sumo sacerdote y del Sanedrín de Jerusalén. Estas lo autorizaban a procurar el arresto y la extradición de los discípulos que habían buscado refugio en aquella antigua ciudad siria.

ii. El camino a Damasco (22:6–11)

6 *“Así que, mientras iba camino a Damasco, estaba acercándome a la ciudad cuando repentinamente, cerca del mediodía, una gran luz del cielo resplandeció a mi alrededor.*

7 *Caí al suelo, y oí una voz que me decía:⁹ ‘Saulo, Saulo, ¿por qué me estás persiguiendo?’¹⁰*

8 *‘¿Quién eres, Señor?’ respondí. ‘Yo soy Jesús —dijo— Jesús el nazareno, a quien tú estás persiguiendo.’*

9 *Los hombres que estaban conmigo vieron la luz pero no oyeron la voz de aquél que estaba hablándome.*

10 *‘¿Qué haré, Señor?’ le dije. ‘Levántate,’ me dijo el Señor, ‘y entra en Damasco; allí se te dirá acerca de todo lo que está señalado que hagas.’¹¹*

11 *Como¹² yo no podía ver¹³ debido a la gloria de esa luz, mis compañeros me llevaron de la mano y entré en Damasco.*

6–9 Pablo describe ahora la luz enceguedora que brilló alrededor de él y de sus compañeros de viaje cerca del mediodía, cuando se acercaban a los muros de Damasco, y la voz que lo interpeló cuando estaba postrado en el suelo: “Saulo, Saulo, ¿por qué estás

⁷ Para “el Camino” ver sobre 9:2.

⁸ Cf. 8:3; 9:1; 26:9–11; Gá. 1:13; Fil. 3:6 (“en cuanto a celo, perseguidor de la iglesia”). Para la comparación del celo anterior de Pablo con su celo presente cf. Ro. 10:2 (“tienen celo por Dios, pero no es un celo inteligente”).

⁹ Dos testimonios occidentales (el código latino *gigas* y el margen de la Siríaca Harcleana) añaden “en lengua hebrea” (tomado de 26:14).

¹⁰ Varios testimonios, muchos de carácter occidental, añaden “te resulta duro dar coces contra los agujones” (tomado de 26:14).

¹¹ En lugar de “acerca de todo lo que está señalado que hagas” algunas autoridades bizantinas dicen “lo que debes hacer” (de 9:6).

¹² El Texto Occidental dice: “Y levantándome no podía ver. Y como no podía ver ...”

¹³ El cód. B dice “No vi nada”.

persiguiéndome?” “¿Quién eres, Señor?” fue la respuesta sorprendida de Pablo, y más sorprendente todavía fue la rápida contestación: «Yo soy Jesús de Nazaret,¹⁴ aquel a quien tú estás persiguiendo.» Mientras tenía lugar este intercambio entre Pablo y el Señor glorificado, sus compañeros estaban allí atónitos. También ellos habían visto el resplandor, que los aturdió momentáneamente; ahora oían hablar a Pablo, pero no oían ni veían a la persona a quien él dirigía sus palabras.¹⁵

10–11 Esa frase convincente, “yo soy Jesús de Nazaret”, impuso a Pablo una fidelidad de por vida hacia aquel a quien, por ignorancia e incredulidad, se había opuesto hasta ese momento. Ahora esperaba las instrucciones de aquel a quien de allí en más reconocería como Señor, y se le dijo que entrara a Damasco, donde se le darían más instrucciones. Así que, con su ceguera, fue conducido de la mano y entró a Damasco.

iii. Ananías de Damasco (22:12–16)

12 “Había un tal Ananías, un hombre devoto según las normas de la ley, que disfrutaba de buena reputación entre todos los judíos que residían allí.

13 El vino hasta mí, se paró a mi lado, y dijo: ‘Saulo, hermano mío, levanta la vista.’¹⁶ En ese mismo momento levanté la vista y lo vi.¹⁷

14 Luego dijo: ‘El Dios de nuestros padres te ha elegido para que conozcas su voluntad y veas al Justo y escuches palabras de su boca,

15 porque tú vas a ser su testigo a todos acerca de las cosas que has visto y oído.

16 Y ahora, ¿por qué demorar? Levántate, hazte bautizar y hazte borrar los pecados, invocando su nombre.’

12 Así como Pablo ha enfatizado su crianza ortodoxa y su devoción a la ley y las tradiciones ancestrales, así ahora destaca el papel que desempeñó Ananías en su experiencia de conversión, retratado como un judío devoto y cumplidor de la ley, que disfrutaba del respeto de los demás judíos en la ciudad.

13–16 Lo primero que hizo Ananías cuando entró en la casa donde Pablo se alojaba fue anunciar la restauración de su visión en el nombre del Cristo resucitado. El mandato “levanta la vista” podría traducirse de otro modo: “Recibe nuevamente la facultad de la vista.” Las primeras palabras de Ananías a Pablo, según se las trasmite aquí, resumen la

¹⁴ Esta es la única de las tres narraciones de la conversión de Pablo donde Jesús se llama a sí mismo “Jesús el nazareno” (ver sobre 2:22, p. 80, n. 72); en 9:5 y 26:15 el Señor dice: “Yo soy Jesús”. G. H. Dalman reconstruyó la fraseología aramea de la siguiente manera: ‘ana Yesua ‘Naseraya de’ att radepinne (Jesus-Jeshua, trad. ing., Londres, 1929, p. 18).

¹⁵ Ver sobre 9:7.

¹⁶ Gr. αναβλεπον, que puede significar ya sea “levanta la vista” (ανα = “arriba”) o “ve otra vez”, es decir, “recobrar tu vista” (ανα = “otra vez”).

¹⁷ Gr. ανεβλεψα εις αυτον.

declaración más completa de 9:17. Pero sus palabras siguientes en los vv. 14–16 son más completas que lo que se le atribuye allí.¹⁸ Resultaba importante enfatizar en esta ocasión que la comisión que Pablo recibió del Cristo resucitado fue, en su mayor parte, comunicada por boca de este judío piadoso y creyente.¹⁹ En el discurso posterior ante Agripa no hubo necesidad de este énfasis en particular, y así, la esenda de lo que Ananías le dice a Pablo aquí en el nombre del Señor, se lo dice directamente el Señor en el camino a Damasco. Cabe afirmar que en este sentido el discurso ante Agripa está más de acuerdo con el testimonio de las cartas paulinas, con su insistencia en el carácter directo del llamado y la comisión de Pablo (Gá. 1:12).

El estilo judío del anuncio de Ananías contribuye a la presentación general de su papel en esta narración; la iniciativa en el llamado de Dios parte del “Dios de nuestros padres” (contrastar “El Señor, es decir, Jesús” en 9:17), y al mismo Jesús se lo identifica como “el Justo”.²⁰

Así recibió Pablo su comisión. Había visto al Cristo resucitado,²¹ había oído su voz, y de ahora en más debía cumplir el ministerio de un verdadero testigo, anunciando con confianza lo que había visto y oído, con todo lo que ello implicaba: Jesús de Nazaret, crucificado por los hombres, exaltado por Dios, era el Señor de todos. Pero primero debía bautizarse, como señal externa y visible de su limpieza interior y espiritual del pecado.²² Y en el momento de bautizarse, su invocación de Jesús como Señor declararía el poder dominante en su vida de allí en más.²³

iv. La visión de Pablo en el templo (22:17–21)

17 “Cuando volví a Jerusalén y estaba orando en el templo, caí en un trance

¹⁸ Ver, sin embargo, la instrucción que le dio el Señor a Ananías en 9:15s.

¹⁹ Acerca de la relación del papel de Ananías aquí con lo que Pablo afirma de sí mismo en Gá. 1:1, 11s., ver la exposición sobre 9:17 (pp. 224–225).

²⁰ Para esta designación cf. 3:14; 7:52 (ver p. 101, n. 29).

²¹ El que Pablo realmente vio al Señor resucitado y exaltado además de oír su voz es algo que se enfatiza más explícitamente en sus cartas que en Hechos. Se menciona de todos modos en Hechos (tanto aquí como en 26:16); pero mientras que las narraciones de Hechos ponen el acento principal en lo que dijo el Señor, Pablo mismo deja en claro que para él la visión del Cristo fue el rasgo central y más importante de su experiencia de conversión (Gá. 1:12, 16; 1 Co. 9:1; 15:8).

²² Para la opinión de que se le ordenó a Pablo bautizarse a sí mismo ver B. S. Easton, “Self-Baptism”, *AJT* 24, 1920, pp. 513–18. A su favor está la analogía del bautismo de prosélitos, que era autoadministrado; por otro lado, en 9:18 se utiliza la voz pasiva *εβαπτισθη* “fue bautizado”. Es probable que la voz media aquí (*βαπτισαι*) signifique “hazte bautizar”; de modo similar *απολουσαι* (también voz media) puede traducirse “hazte borrar (los pecados)”. Cf. *απελουσασθε*, 1 Co. 6:11; *εβαπτισαντο*, 1 Co. 10:2.

²³ La invocación del nombre de Jesús quería decir que fue bautizado “en el nombre” (o “con el nombre”) de Jesús, en el sentido de 2:38 y 10:48. Dicha invocación sería la “palabra” (*ρημα*) a que se hace referencia en Ef. 5:26.

18 *y lo vi diciéndome: ‘Apresúrate; sal de Jerusalén prestamente; no aceptarán tu testimonio acerca de mí.’*

19 *‘Señor —dije yo— ellos saben que yo acostumbraba encarcelar y azotar en sinagoga tras sinagoga a aquellos que creían en ti.*

20 *Y cuando se derramaba la sangre de tu testigo Esteban, yo mismo estaba allí aprobando, y cuidando las ropas de aquellos que lo estaban matando.’*

21 *‘Ponte en camino —me dijo— te enviaré lejos, a los gentiles.’ ”*

17–21 Lá visión en el templo de Jerusalén, que Pablo describe a continuación, él la tuvo, probablemente durante su visita registrada en 9:26–30. El relato de la misma puede estar influido por el de la visión inaugural de Isaías (Is. 6:1–13).²⁴ Pero ésta no fue una visión inaugural para Pablo. Había recibido su comisión para predicar a Cristo a los gentiles cuando el Señor resucitado se le apareció en el camino a Damasco.²⁵ El relato de 26:26–18 confirma su testimonio relativo a esto en Gálatas 1:16. Pero es enteramente aceptable que, cuando visitó Jerusalén por primera vez después de su conversión, “el anhelo de [su] corazón y [su] oración a Dios” por la salvación de Israel (de la que habla en Ro. 10:1) hayan hecho que se sintiese impaciente por dar testimonio a sus compatriotas judíos. De acuerdo con Lucas, comenzó durante aquella visita a empeñarse en un vigoroso debate con los helenistas de Jerusalén, e inmediatamente despertó una gran hostilidad, más aún porque ellos recordaban su celosa oposición anterior al movimiento de Jesús, y ahora lo veían como traidor y renegado (9:29).

La aparición de Cristo que le vino en este momento de éxtasis²⁶ reafirmaba lo que ya había aprendido en el camino a Damasco: su llamado era a ser testigo de Cristo entre los gentiles. Jerusalén no prestaría atención a su testimonio. Pablo trató de objetar: su actividad anticristiana anterior en esa misma ciudad, sostuvo, estaba fresca en el recuerdo del pueblo, y muchos podían recordar el papel responsable que había desempeñado en el martirio de Esteban.²⁷ Su punto de vista parece haber sido que las personas que conocían su historia anterior se convencerían más rápidamente de que su cambio de actitud debía estar basado sobre fundamentos incuestionables. Pero el hecho es que el conocimiento que tenían de su historia anterior los hizo que estuvieran menos dispuestos a escucharlo. El Señor, por lo tanto, le mandó en forma perentoria que dejara Jerusalén; su campo misionero había de ser el mundo gentil.

²⁴ Ver O. Betz, “Die Vision des Paulus im Tempel von Jerusalem”, *Verborum Veritas: Festschrift für G. Stählin*, O. Böcher y K. Haacker, eds., Wuppertal, 1970, pp. 113–123. Tanto a Isaías como a Pablo se les dijo que su testimonio no sería aceptado, pero a Isaías se le dijo que persistiera, mientras que a Pablo se le dijo que se fuera.

²⁵ Y comenzó a cumplirla inmediatamente yendo a Arabia, es decir, al reino nabateo (Gá. 1:17).

²⁶ Gr. ἐν ἔκστασει (v. 17); esta frase se utiliza también para hablar de la experiencia de Pedro en la azotea en Jope (10:10; 11:5).

²⁷ Cf. 7:58, 8:1a, con exposición y notas. En las palabras de Pablo “tu testigo Esteban” vemos el comienzo del desarrollo semántico cristiano del gr. μάρτυς, de “testigo” a “mártir” (cf. Ap. 2:13; 17:6).

De acuerdo con el relato de Lucas (9:29s.), los dirigentes de la iglesia de Jerusalén, enterados de un complot contra la vida de Pablo durante esa visita, lo escoltaron hasta Cesarea y lo pusieron a bordo de un barco destinado a Tarso. Este no es el único lugar de nuestra narración en que coinciden la dirección divina y la acción humana.

F. PABLO REVELA SU CIUDADANÍA ROMANA (22:22–29)

22 *Lo escucharon hasta que dijo esto; luego comenzaron a gritar: “¡Fuera con él! A un canalla así no se le debería permitir que viva!”*²⁸

23 *Estaban gritando, agitando sus ropas, y echando polvo al aire,*

24 *así que el tribuno ordenó que Pablo fuera llevado a la fortaleza, y les dio directivas de que fuese interrogado bajo el látigo, para poder descubrir por qué estaban gritando de ese modo contra él.*

25 *Cuando estaban estirándolo para flagelarlo,*²⁹ *Pablo le dijo al centurión que estaba parado allí: “¿Es legal que flageles a un ciudadano romano que no ha sido juzgado como corresponde?”*³⁰

26 *Al oír esto, el centurión fue al tribuno y se lo informó: “¿Qué te propones hacer? —le dijo— Este hombre es romano.”*

27 *El tribuno se acercó y le dijo: “Dime: ¿Eres tú romano?” “Sí”, dijo él.*³¹

28 *El tribuno respondió: “Me costó una gran suma de dinero adquirir esta ciudadanía.”*³² *“Pero yo,” dijo Pablo, “soy ciudadano por nacimiento.”*

29 *Entonces los hombres que estaban a punto de interrogarlo se apartaron de él inmediatamente, y el tribuno tuvo miedo cuando supo que el hombre a quien había encadenado era romano.*

22–23 El gentío que estaba abajo, en el atrio exterior, escuchó con bastante paciencia a Pablo mientras éste hablaba desde lo alto de los escalones, hasta que mencionó su misión a los gentiles. Esta palabra hizo que todo el resentimiento del gentío se inflamara con furia redoblada. Gritaban y gesticulaban haciendo un alboroto en medio de una ira descontrolada. El tribuno no había entendido lo que dijo Pablo, ya que les habló en arameo (puede que no lo habría entendido mucho mejor si Pablo hubiera utilizado un idioma que el tribuno conocía); pero aunque a él le resultaba imposible descubrir la

²⁸ Gr. αἶρε ἀπο τῆς γῆς τὸν τοιοῦτον, οὐ γὰρ καθεκεν αὐτὸν ζῆν.

²⁹ O “con correas” (τοῖς ἱμασίν).

³⁰ O “sin condenación” (ἀκατακρίτος), como en 16:37.

³¹ Gr. εἶπεν Ναι, para lo cual la lectura occidental es la forma sinónima εὐπεν Εἰμι.

³² El Texto Occidental dice “Yo sé mediante qué suma grande adquirí esta ciudadanía” (cf. n. 39 más adelante).

naturaleza exacta del cargo contra Pablo, era evidente que el gentío se manifestaba en forma sumamente hostil hacia él y quería matarlo. Lucas pinta la escena con unas pocas palabras bien elegidas; podemos imaginarlos agitando sus ropas en el aire³³ y arrojando tierra al aire en su nerviosismo. “En Inglaterra —como señalan Lake y Cadbury— el barro está disponible con mayor frecuencia.”³⁴

24 Sin esperanzas, entonces, de obtener alguna explicación coherente de todo este ruido y furia por parte de los alborotadores mismos, el tribuno decidió indagar la verdad del propio Pablo, interrogándolo bajo tortura. Por lo tanto, ordenó que se lo azotara. Si el instrumento era el azote (lat. *flagellum*),³⁵ se trataba de un temible aparato de tortura, que consistía en correas de cuero, reforzadas con ásperos trozos de metal o de hueso, y atadas a un fuerte mango de madera. Si el hombre no moría directamente bajo los azotes, bien podía quedar inválido de por vida. Pablo había sido azotado en tres ocasiones con varas (una vez, por lo menos, a manos de los lictores romanos), y lo habían sentenciado cinco veces a los azotes disciplinarios infligidos por las autoridades de la sinagoga judía,³⁶ pero ninguno de estos castigos tenía la cualidad asesina del *flagellum*.

25 Afortunadamente para Pablo, era una forma de tratamiento de la cual los ciudadanos romanos estaban legalmente exentos.³⁷ En días primitivos, la exención era total, y aunque bajo el imperio se practicaba algunas veces con ciudadanos como castigo después de la condena, todos estaban exentos de él como un método muy pobre para el interrogatorio antes de un juicio. Así que, mientras algunos soldados estaban atando a Pablo, preparándolo para los azotes,³⁸ él le preguntó al centurión que estaba a cargo de ellos si era legal tratar así a un ciudadano romano, antes de haber sido juzgado formalmente.

26–28 Sabiendo muy bien que no era legal, el centurión fue de inmediato y le dijo al tribuno lo que había dicho Pablo. El tribuno, alarmado por la noticia, fue rápidamente al lugar y le preguntó a Pablo si en verdad era ciudadano romano. “Sí”, dijo Pablo. Quizás no parecía ciudadano romano en aquel momento; después de haber sido atacado por la multitud y arrastrado al atrio exterior del templo, junto con el resto del tratamiento rudo que había recibido, debe haber presentado un aspecto maltrecho y poco digno. Algo de

³³ “Agitando” o “sacudiendo” parece ser el sentido de *πιπτουντων* aquí; el verbo *πιπτω* es una forma variante de *πιτω* (“arrojar”, “echar”). Para la acción cf. la frase latina *iactatio togarum*. Crisóstomo (*Homilias sobre Hechos* 48.2), describiendo la escena, explica *πιπτω* con *εκτινασσω* (“sacudir”); cf. F. Field, *Notes on the Translation of the New Testament*, Cambridge, 1899, p. 136.

³⁴ Puede ser que estas acciones expresaran, también, el horror ante el imaginario sacrilegio de Pablo. Ver H. J. Cadbury, “Dust and Garments”, *Beginnings* I.5, pp. 269–277.

³⁵ Como lo sugiere el uso de *μαστιξ* (*μαστιξιν ανεταξεσθαι*) en el v. 24.

³⁶ 2 Co. 11:24s. En Filipos había recibido una de las azotainas con varas (ver sobre 16:22 arriba).

³⁷ Por las leyes valeriana y porciana (ver sobre 16:37).

³⁸ A la víctima generalmente se la describe atada a una columna o poste de una altura conveniente para los azotes. F. Field (*Notes on the Translation of the New Testament*, pp. 136s.) aduce algunas pruebas como apoyo de la opinión de que aquí se colgó a la víctima a una pequeña distancia del suelo.

esto debe haber pasado por la mente del tribuno cuando dijo: “A *mi* me costó una gran suma de dinero obtener la ciudadanía romana”, dando a entender que el privilegio debía de haberse abaratado con el tiempo si una persona de aspecto lamentable como Pablo podía invocarlo.³⁹

Más lo sorprendió la sosegada dignidad de la respuesta de Pablo. El tribuno había comprado virtualmente su ciudadanía; presumiblemente, debido a que su nombre gentil era Claudio (23:26), lo había hecho durante el principado de Claudio. Técnicamente, el gran precio que había pagado era “el soborno entregado a los intermediarios en el secretariado imperial o la administración provincial por poner su nombre en la lista de candidatos para obtener el derecho”.⁴⁰ Esta forma de soborno alcanzó proporciones escandalosas bajo Claudio.⁴¹ Pero Pablo, el hombre a quien el tribuno estaba interrogando con cierto desprecio, había *nacido* como ciudadano romano. Esto significa que su padre era ciudadano romano antes que él. Cómo adquirieron esta ciudadanía el padre de Pablo o su abuelo no tenemos modo de saberlo, pero la analogía sugeriría que fue por servicios valiosos prestados a un general o a un administrador romano en la zona sudeste del Asia Menor, tal como Pompeyo en el 66–64 a.C. o Antonio, una generación más tarde.⁴²

29 La revelación de la ciudadanía romana de Pablo confirió a la cuestión un cariz muy diferente. Los métodos expeditivos que podían estar bien para el común de los mortales debían evitarse cuando la persona en cuestión era de ciudadanía romana. El tribuno se estremeció cuando se dio cuenta de cuán cerca había estado de perpetrar una seria ilegalidad; más aun, ya había comenzado a cometerla al dar la orden de que Pablo fuera azotado; pero al menos habían podido evitar la azotaina.⁴³ Ahora era responsable

³⁹ Beda de Jarrow, en su exposición de Hechos, dice aquí: “Otra edición indica más claramente lo que quiso decir: ‘El tribuno dijo: ¿Afirmas tan fácilmente ser ciudadano romano? Porque sé a qué alto precio adquirí esta ciudadanía’”. Cf. la lectura occidental (n. 32 arriba).

⁴⁰ A. N. Sherwin-White, *Roman Society and Roman Law in the New Testament*, Oxford, 1963, pp. 154s.

⁴¹ La esposa de Claudio, Mesalina, y los favoritos de su corte utilizaban el procedimiento como un modo de enriquecerse. Cf. Dión Casio, *Historia* 60.17.5–6. El nombre personal del tribuno, Lisias, indica que era griego de nacimiento. La riqueza o la influencia (probablemente ambas) le habían permitido llegar a ser no sólo ciudadano romano sino también oficial superior en el ejército romano.

⁴² “¿Acaso la ciudadanía no le fue acordada a su padre (o posiblemente su abuelo) por Antonio o Pompeyo? ¿Acaso no constituían ellos una firma de σκηνοποιοι, que podían ser muy útiles a un procónsul combativo?” (W. M. Calder, carta personal, febrero 18, 1953). Varios eruditos (incluyendo a M. Dibelius, *Paul*, trad. ing., Londres, 1953, p. 16) han tratado la afirmación de Jerónimo de que la familia de Pablo procedía de Giscala (*Gush Halab*) en Galilea y emigró a Tarso en tiempos de la conquista romana de Judea (*Sobre hombres ilustres* 5). Dibelius la relaciona con la afirmación de Pablo en Fil. 3:5 de que era “hebreo de hebreos”. W. M. Ramsay desecha el relato de Jerónimo como “imposible de por sí” (*The Cities of St. Paul*, Londres 1907, p. 185), pero parece no tener base sólida.

⁴³ El tribuno tenía miedo también “porque lo había encadenado” (v. 29, οτι αυτον ην δεδεκως). Es probable que esto se refiera a su acción en 21:33, más que al hecho de haber atado a Pablo para azotarlo; el verbo utilizado aquí para aludir al hecho de estar atado de este modo no es el verbo ordinario para atar (δεω) sino un verbo que denota estirar (προτεινω). Puede ser que las dos αλυσεις con que Pablo fue atado en 21:33 fueran más pesadas que la αλυσις que continuó llevando mientras era custodiado en Judea (p.ej., ante Agripa, 26:29) y más tarde en Roma (28:20). Cuando en el v. 30 se dice que el tribuno “lo liberó”

ante sus superiores por la protección de este ciudadano romano; por lo tanto, debía poner en marcha una investigación formal a fin de tener seguridad de la verdadera causa del disturbio.

G. PABLO ES LLEVADO ANTE EL SANEDRÍN (22:30)

30 Al día siguiente, deseando saber con seguridad la razón por la que fuera acusado por los judíos, lo liberó⁴⁴ y ordenó a los sumo sacerdotes y a todo el Sanedrín que se reunieran; luego llevó a Pablo y lo hizo poner de pie en medio de ellos.

30 Si la agitada multitud judía no podía ofrecer ninguna explicación coherente de esta acusación contra Pablo, seguramente el supremo Sanedrín arrojaría luz sobre la situación. Sea lo que fuere la acusación contra Pablo, implicaba una ofensa de algún tipo contra las costumbres o el sentimiento religioso de los judíos, y el Sanedrín era el cuerpo apropiado para tratarlo. Así que al día siguiente el tribuno ordenó al Sanedrín que se reuniera. La administración romana de Judea era una administración militar, y en ausencia del procurador el oficial que comandaba la guarnición de la Antonia era el representante principal de la autoridad romana en Jerusalén. Si él le ordenaba al Sanedrín que se reuniera, el Sanedrín se reunía. Cuando estaba sesionando el tribunal, llevó a Pablo desde la fortaleza hasta la cámara del concilio, en la ladera occidental del monte del templo.⁴⁵ Primero debía determinarse que había una causa *prima facie* para que el Sanedrín juzgara al reo, y al menos hasta que se determinara eso, Pablo permaneció bajo protección militar.

HECHOS 23

H. PABLO ANTE EL SANEDRÍN (23:1–10)

i. Intercambio con el sumo sacerdote (23:1–5)

1 Fijando sus ojos en el Sanedrín, Pablo dijo: “Hermanos, me he conducido con toda buena conciencia ante Dios hasta este día.”

2 Entonces el sumo sacerdote Ananías ordenó a los que estaban a su lado que le pegaran en la boca.

(ελευσεν αυτον) antes de presentarlo ante el Sanedrín, puede significar que lo liberó (temporariamente) de su encarcelamiento en la fortaleza (cf. la lectura bizantina, n. 44).

⁴⁴ El Texto Bizantino añade απο των δεσμων, “de sus ataduras”, es decir, del arresto, haciendo explícito lo que, en todo caso, está implícito.

⁴⁵ Ver p. 111, n. 13.

- 3 “Dios te pegará a ti, pared blanqueada —le dijo Pablo—. ¿Te sientas realmente para juzgarme de acuerdo con la ley, y ordenas que se me pegue, quebrantando la ley?”
- 4 Los que estaban mirando dijeron: “¿Insultas al sumo sacerdote de Dios?”
- 5 A lo que Pablo respondió: “No sabía que era el sumo sacerdote, hermanos; si lo hubiese sabido, habría respetado la escritura que dice: ‘No injuriarás a un dirigente de tu pueblo’ ”.

1 Traído de este modo ante el Sanedrín, Pablo se dirigió a ese cuerpo en defensa propia. Su afirmación de haber conducido su vida hasta ese día con toda buena conciencia ante los ojos de Dios era osada, pero no carente de paralelo en Pablo. No mucho después le aseguró al procurador Félix que estaba constantemente preocupado por mantener una conciencia limpia en relación con Dios y con los seres humanos por igual (24:26); podemos comparar el repaso que hace de su vida anterior en Filipenses 3:6, donde afirma que él era, “en cuanto a la justicia bajo la ley, irreprochable”.¹ Se habla de la conciencia como de un testigo independiente del propio comportamiento. Pablo podía muy bien apelar al testimonio de la conciencia estando ante el tribunal de Israel; pero no podía confiar en la justicia propia, sin embargo, para la justificación ante el tribunal celestial (Fil. 3:9). La conciencia más pura era una base incierta de confianza bajo el severo examen de Dios: “No tengo conciencia de nada contra mí mismo —les dijo a los cristianos corintios—, pero no por eso soy justificado; es el Señor quien me juzga” (1 Co. 4:4).²

2 No se le permitió seguir muy lejos con esta línea de defensa. El sumo sacerdote, presidente del tribunal supremo, se irritó tanto por su afirmación que les dijo a los que estaban a su lado que le pegaran en la boca.

El sumo sacerdote en aquel tiempo era Ananías, hijo de Nedebeo, quien recibió el cargo de Herodes de Calcis (hermano menor de Herodes Agripa I) en el 47 d.C. y lo mantuvo por once o doce años. No añadió ningún crédito al sagrado cargo. Josefo cuenta que sus siervos iban a las eras a apropiarse de los diezmos que correspondían a los sacerdotes comunes,³ y el Talmud conserva una parodia del Salmo 24:7 en el que se satiriza su codicia:

“¡Levanten sus cabezas, oh puertas:

¹ Incluso había perseguido a la iglesia con buena conciencia; era, según él pensaba, su ineludible obligación (cf. 26:9). El verbo *πεπολιτευμαι* (“me he conducido”) se refiere particularmente a su vida pública.

² Ver H. Osborne, *Συνειδησις*, *JTS* 32, 1931, pp. 167–179; C. A. Pierce, *Conscience in the New Testament*, Londres, 1955; J. Stelzenberger, *Syneidesis im Neuen Testament*, Paderborn, 1961; M. E. Thrall, “The Pauline Use of *Συνειδησις*”, *NTS* 14, 1967–1968, pp. 118–125; R. Jewett, *Paul’s Anthropological Terms*, Leiden, 1971, pp. 402–446.

³ *Ant.* 20.206.

Para que entre *Yohanan*⁴ ben Narbai,⁵ el discípulo de Pinqai,⁶

y llene su vientre con los sacrificios divinos!”⁷

Unos cinco años antes de esta época, el legado de Siria lo había enviado a Roma bajo sospecha de complicidad en un cruento conflicto entre habitantes de Judea y de Samaria, pero, gracias a la intervención de Agripa el Joven, el emperador Claudio lo sobreseyó y restauró al sumo sacerdocio.⁸ Su gran riqueza hizo de él un hombre de cuidado aun después de haber sido destituido del cargo; y no tuvo escrúpulos para utilizar la violencia y el asesinato para promover sus intereses. Su política pro-romana, no obstante, lo convirtió en objeto de intensa hostilidad de parte de los nacionalistas militantes en Judea, y cuando se originó la guerra contra Roma en el 66 d.C. los insurgentes lo sacaron de un acueducto en el que había tratado de esconderse, y lo mataron

junto con su hermano Ezequías. Su hijo Eleazar, capitán del templo, tomó feroz represalia contra sus asesinos.⁹

3 Un comportamiento tan inapropiado de parte de un miembro del tribunal supremo hizo surgir de Pablo una respuesta indignada. Los derechos de los acusados estaban salvaguardados cuidadosamente en la ley judía, y se presumía que eran inocentes hasta que se probara su culpabilidad. Pablo no había sido acusado formalmente todavía, y menos aún juzgado y hallado culpable. El sumo sacerdote, que estaba allí para administrar la ley, la había quebrantado al ordenar que se golpease a Pablo.

Se ha contrastado la reacción de Pablo con la de Jesús, “quien, cuando fue injuriado, no respondió con injuria”(1 P. 1:23).¹⁰ Pero cuando a Jesús mismo se lo golpeó durante su interrogatorio ante Anás, él también protestó contra la ilegalidad de la acción.¹¹ No hay necesidad de unirse al coro de desaprobación de los comentaristas de otras épocas, quienes se sentían libres para condenar a Pablo por su justa protesta en una situación que ellos mismos, probablemente, no tendrían que enfrentar. En esta escena tribunalicia se

⁴ *Yohanan* presenta los mismos elementos que se encuentran en Ananías = Hananías (*hananyahu*, “Yahveh ha dado graciosamente”) pero en el orden inverso.

⁵ Narbai podría ser corrupción de Nadbai (= Nedebeo) que surge de la similitud de las letras *r* y *d* en la escritura hebrea.

⁶ Hay un juego satírico de palabras aquí con el nombre personal Pinqai, en sí mismo quizás variación de Finees (*pinhas*), y el sustantivo *pinka*, “plato de carne” (alusión a la proverbial glotonería de Ananías).

⁷ TB *Pesahim* 57a.

⁸ Josefo, *Ant.* 20.131–136.

⁹ Josefo, *GJ* 2.441–442, 448.

¹⁰ W. Kelly piensa que “en todo esto el apóstol casi no parece estar respirando su atmósfera espiritual habitual” (*An Exposition of the Acts of the Apostles*, Londres, ³1952, p. 334).

¹¹ Jn. 18:21–23.

retrata la cálida impetuosidad de un hombre con pasiones similares a las nuestras, y no hay duda en cuanto a quién es el que ofrece el porte más digno: Pablo o el sumo sacerdote. La metáfora de la “pared blanqueada” sugiere una pared ruinosa cuya condición precaria ha sido disfrazada mediante la generosa capa de blanqueo;¹² a pesar de las apariencias, el hombre que se comportaba como lo hizo Ananías estaba destinado a tener un mal fin. La suya era la “altivez de espíritu” de Proverbios 16:18, que “va antes de una caída”. Las palabras de Pablo fueron más proféticas de lo que él mismo se daba cuenta; si hubiera conocido íntimamente al hombre, no podría haber hablado de modo más apto.

4–5 Pero los que estaban mirando se horrorizaron: esa no era manera de hablarle al sumo sacerdote.¹³ No parecen haberse conmovido tanto por el exabrupto de Ananías, aunque ese no era el modo en que debía hablar el sumo sacerdote. Tan pronto, sin embargo, como le señalaron a Pablo que el hombre a quien le hablaba tan libremente era el sumo sacerdote de Dios, él se disculpó ante el funcionario, si no ante el hombre. Y en esta acción, manifestó su pronta sumisión a la ley de la cual se le acusaba de burlarse. “No sabía que era el sumo sacerdote”, dijo, queriendo significar que, si hubiera sabido, no lo habría llamado pared blanqueada, ya que la ley de Moisés prohibía a un israelita injuriar a un dirigente de su pueblo (Ex. 22:28b).¹⁴

Pero, ¿qué se proponía Pablo al decir que no sabía que el que hablaba era el sumo sacerdote? El sumo sacerdote presidía las reuniones regulares del Sanedrín y seguramente tendría que haber sido identificado por esa razón. ¿O era que Pablo no estaba mirando en la dirección de la cual venían las palabras, de modo que no podía realmente estar seguro de quién le hablaba? ¿O hablaba irónicamente, como si dijera: “No pensaba que un hombre que hablara así fuera el sumo sacerdote”? R. B. Rackham entiende sus palabras en el sentido de que no había reflexionado suficientemente en que el hombre que pronunciaba esas palabras inaceptables era el sumo sacerdote, y que por lo tanto no debería haber replicado tan vigorosamente;¹⁵ pero esto le hace muy poca justicia al sentido natural de la disculpa de Pablo. Las visitas de Pablo a Jerusalén desde su conversión habían sido infrecuentes y breves, y probablemente no conocía de vista a Ananías. Una sugerencia que puede descartarse totalmente es la de Ramsay: sostiene que el tribuno romano había convocado la reunión y que él mismo habría dirigido la sesión como una asamblea romana, con Pablo a un lado de él y el Sanedrín al otro, mientras que

¹² Cf. la pared de Ez. 13:10–16, embadurnada con argamasa no preparada. La palabra griega traducida aquí “blanqueada” es la misma que utilizó Jesús al referirse a los “sepulcros blanqueados” en Mt. 23:27, pero lo que se compara es diferente.

¹³ Cf. el reproche dirigido a Jesús en Jn. 18:22: “¿Así respondes al sumo sacerdote?”, acompañado, incluso, por una bofetada.

¹⁴ Comparar la interpretación de la parte precedente de este mandamiento (Ex. 22:28a) mencionada en la nota sobre 19:37 (p. 444, n. 80).

¹⁵ R. B. Rackham, *The Acts of the Apostles*, Londres, ⁶1912, p. 433.

Lucas y los otros formaban el “círculo de los que miraban”.¹⁶

ii. La esperanza de la resurrección (23:6–10)

- 6 *Pero Pablo, tomando conocimiento del hecho de que una parte de ellos pertenecía a los saduceos y la otra parte a los fariseos, exclamó en el concilio: “Hermanos, yo soy fariseo, hijo de fariseos. Se me juzga en cuanto a la esperanza de la resurrección¹⁷ de los muertos.”*
- 7 *Cuando dijo esto, se produjo una disputa entre los fariseos y los saduceos; los presentes se dividieron.*
- 8 *Los saduceos niegan la resurrección y la existencia de ángeles y de espíritus, pero los fariseos reconocen ambas.*
- 9 *De modo que se produjo un gran clamor; algunos escribas del partido de los fariseos se levantaron y contendieron: “No hallamos nada malo en este hombre. ¿Quién sabe si algún espíritu o ángel le ha hablado?”*
- 10 *La disputa se estaba volviendo enconada, y el tribuno tuvo miedo de que Pablo fuera despedazado por ellos, así que les ordenó a los soldados que descendieran y lo arrancaran de su medio y que lo trajeran a la fortaleza.*

6 La interrupción del sumo sacerdote tuvo el efecto de cambiar la táctica de Pablo. En lugar de reasumir la defensa que apenas había comenzado, tomó en cuenta el hecho de que principalmente la mayoría saducea y la fuerte minoría farisea formaban el Sanedrín. Así como se dirigió al tribuno como ciudadano romano, así también ahora se dirige al Sanedrín como fariseo. “Yo soy fariseo —dijo— mis antepasados fueron fariseos, y el cargo con el cual se me interroga ahora concierne a la esperanza nacional, que depende para su cumplimiento de la resurrección de los muertos.”

Aquí también los comentaristas de otras épocas han criticado a Pablo. (Los comentaristas modernos están menos dispuestos a formular juicios morales.) “Si pensamos que es poco culpable por su severa censura del sumo sacerdote —dice F. W. Farrar—; si, refiriendo su conducta a esa suprema corte de apelación que consiste en compararla con los preceptos y el ejemplo de su Señor, bien podemos concebir que aquel que tildó de ‘zorro’ a Herodes también habría de tildar de ‘pared blanqueada’ a Ananías; por otro lado, no podemos menos que creer que esta creación de una división entre enemigos comunes sobre la base de un acuerdo muy parcial y limitado con ciertas creencias distintas que algunos de ellos sostenían, difícilmente pueda considerarse digna de san Pablo; y sabiendo, como efectivamente sabemos, lo que eran los fariseos, no podemos imaginar a su divino Maestro diciendo jamás, bajo ninguna circunstancia: ‘yo

¹⁶ W. M. Ramsay, *BRD*, pp. 90–94. Además, Ramsay argumentó que, después de la apelación de Pablo a la esperanza de la resurrección (v. 6), los miembros farisaicos de la corte cruzaron el recinto y se ubicaron al lado de Pablo.

¹⁷ Lit., “esperanza y resurrección”, ejemplo de *endiadis*.

soy fariseo' ”.¹⁸ Por cierto que no; el divino Maestro de Pablo no habría dicho “yo soy fariseo”, porque no lo era. Pablo lo era; más todavía, es posible que su afirmación pueda significar que él era el fariseo más consecuente de todos los que se encontraban allí. Además, Pablo sabía lo que eran los fariseos mucho mejor que lo que Farrar y sus contemporáneos creían saber. Y la creencia en la resurrección, que Pablo compartía con los miembros farisaicos del Sanedrín, en lugar de ser “un acuerdo muy parcial y limitado”, era fundamental.¹⁹ Pablo y ellos estaban de acuerdo en que la esperanza ancestral de Israel estaba unida a la resurrección de los muertos. Pablo, y otros fariseos que creían en Jesús, iban más lejos, y sostenían que la esperanza de Israel se había cumplido en uno que, menos de treinta años antes, había sido levantado de los muertos; pero en el caso particular de Cristo, y en la mente de Pablo, la creencia en la resurrección formaba parte integrante de la resurrección general de los muertos. “Si los muertos no resucitan, luego Cristo no resucitó; y si Cristo no resucitó, la fe de ustedes es vana” (1 Co. 15:16s.). El saduceo no podía llegar a ser cristiano sin abandonar un dogma teológico distintivo de su partido; el fariseo podía llegar a ser cristiano y seguir siendo fariseo, al menos en la era apostólica.²⁰ Para los fariseos que creían, la fe cristiana no implicaba necesariamente el evangelio libre de la ley con el cual estaba comprometido Pablo.

7–8 El anuncio de Pablo arrojó la manzana de la discordia entre las filas del Sanedrín. Los fariseos se inclinaron inmediatamente a aceptar que un hombre que era tan sano acerca de una doctrina farisea central no podía ser tan malo en el fondo, después de todo; los saduceos se enfurecieron más que nunca ante esta invocación pública de lo que era, a su manera de ver, una herejía de reciente invención. Porque, como lo explica Lucas a sus lectores (que no estarían interiorizados de las diferencias entre los dos principales partidos judíos), los saduceos negaban la doctrina de la resurrección corporal,²¹ y rechazaban la creencia en un mundo espiritual de ángeles y demonios,²² mientras que los

¹⁸ F. W. Farrar, *The Life and Work of St. Paul*, Londres, 1879, pp. 327s.

¹⁹ W. Kelly, quien está de acuerdo con Farrar en que el comportamiento de Pablo aquí está por debajo de su nivel habitual (ver n. 10 arriba)—sugiere que la atmósfera espiritual de Jerusalén tuvo un efecto negativo sobre él(!)—, está lejos de atribuirle significación “muy parcial y limitada” a esta creencia compartida en la resurrección: “No obstante aquí había verdad y verdad importante delante de todos” (*Exposition of Acts*, p. 344).

²⁰ La opinión común es que no fue hasta la década final del primer siglo que se produjo la ruptura final entre los judíos cristianos y los demás judíos, cuando el agregado de la *birkat hamminim*, la oración de que “perezcan como en un momento los nazarenos y los herejes, y sean borrados del libro de la vida”, apartó definitivamente a los judíos cristianos de la participación en el culto de la sinagoga. Ver K. L. Carroll, “The Fourth Gospel and the Exclusion of Christians from the Synagogue”, *BJRL* 40, 1957–1958, pp. 19–32; R. Kimelman, “*Birkat Ha-Minim* and the Lack of Evidence for an anti-Christian Jewish Prayer in Late Antiquity”, *Jewish and Christian Self-Definition*, E. P. Sanders, ed., II, Londres, 1981, pp. 226–244; W. Horbury, “The Benediction of the *Minim* and Early Jewish-Christian Controversy”, *JTS* s.n. 33, 1982, pp. 19–61.

²¹ Lucas ya ha mencionado esto en Lc. 20:27 (ver también la nota anterior sobre 4:2, pp. 109, n. 5). Josefo, que trata de mostrar a los partidos religiosos judíos como si fueran escuelas filosóficas griegas, dice que lo que negaban los saduceos era la inmortalidad del alma (*GJ* 2.165; *Ant.* 18.16).

²² “Lo que rechazaban era la doctrina evolucionada de los dos reinos con sus jerarquías de espíritus buenos y malos” (T. W. Manson, *The Servant-Messiah*, Cambridge, 1953, p. 17, n. 3).

fariseos aceptaban ambas²³ cosas como elementos esenciales de su credo. Los saduceos entendían, en este sentido, representar la antigua ortodoxia de Israel; hasta se ha pensado que interpretaban el término “fariseos” (“los separados”) con el significado de “persianizantes”, basados en la acusación de que los fariseos incorporaban aspectos del zoroastrismo en la religión de Israel.²⁴ Pero la esperanza mesiánica en tiempos posexílicos llegó a consustanciarse estrechamente con la creencia en la resurrección, la que con el tiempo se convirtió en un principio fundamental del judaísmo “normativo”.²⁵ En la Misná aquellos que dicen que no hay resurrección de los muertos se incluyen entre los que no tienen “parte en la era venidera”.²⁶

9–10 La disputa que se desencadenó inmediatamente entre las dos facciones en la cámara del concilio excluía toda posibilidad de asegurar un interrogatorio cuidadoso de Pablo o una clarificación de los cargos que se le hacían. Algunos de los eruditos farisaicos²⁷ presentes argumentaban que no había hecho nada malo; si habló de haber recibido una revelación divina en visión, bien pudiera ser que un espíritu o un ángel se habría comunicado con él. Esta concesión, admitiendo la posibilidad de que la experiencia de Pablo en el camino a Damasco tenía algún peso, es sorprendente. Pero Lucas nunca desprecia a los fariseos; para él representan lo mejor del judaísmo, y en esta ocasión algunos de ellos demuestran no estar muy lejos del reino de Dios.²⁸ De acuerdo con Ernst Haenchen, a Lucas le preocupa demostrar “que los puentes entre judíos y cristianos no han sido destruidos. Lucas está sinceramente convencido de que la comunión entre el fariseísmo y el cristianismo es posible al final; los fariseos también esperan al Mesías, aguardan la resurrección de los muertos”,²⁹ lo que falta es su reconocimiento de que Jesús, ya levantado de los muertos, ha sido hecho en consecuencia “tanto Señor como Mesías” (2:36).

Los saduceos, por su parte, repudiaban la idea de que fuera posible la comunicación de un espíritu o de un ángel. En esta atmósfera de disputa teológica desapareció toda

²³ La palabra “ambas” en el v. 8 probablemente abarca (a) la creencia en la resurrección y (b) la creencia en ángeles y espíritus. Es menos probable que haya aquí otra instancia del uso libre de ἀμφότεροι = πάντες como en 19:16 (ver p. 430, n. 25), en cuyo caso la referencia sería a la creencia en (a) la resurrección, (b) los ángeles, (c) los espíritus.

²⁴ Cf. T. W. Manson, “Sadducee and Pharisee”, *BJRL* 22, 1938, pp. 144–159, especialmente pp. 153–158.

²⁵ Cf. Dn. 12:2.

²⁶ *Sanedrín* 10.1.

²⁷ Los “escribas” (γραμματεῖς) o expertos en la ley pertenecían en su mayoría al partido fariseo, hasta donde podemos deducir por los registros existentes (cf. Mr. 2:16). Podemos comparar el placer con que “algunos de los escribas” escucharon la refutación que hizo Jesús del argumento de los saduceos contra la resurrección: “Maestro, has hablado bien” (Lc. 20:39). Pero también los saduceos tenían sus expertos legales.

²⁸ Como el escriba que recibió aliento de Jesús en Mr. 12:34.

²⁹ E. Haenchen, *The Acts of the Apostles*, trad. ing., Oxford, 1971, p. 643.

esperanza de una investigación judicial. El tribuno, viendo que había fracasado su intento de que el Sanedrín investigara los cargos contra Pablo, ordenó a los soldados que lo sacaran de en medio de los contrincantes y lo llevaran de vuelta a la seguridad de la fortaleza.

I. EL SEÑOR SE APARECE A PABLO POR LA NOCHE (23:11)

11 La noche siguiente el Señor vino y se paró junto a Pablo. “Ten valor”³⁰ —le dijo— ; así como has dado testimonio de mí en Jerusalén, también debes dar testimonio en Roma.”

11 Las peores aprensiones de Pablo acerca de lo que podía pasarle en Jerusalén amenazaban cumplirse.³¹ ¿Dónde estaban ahora sus planes de llevar el evangelio al lejano oeste, y de visitar Roma de paso? Después de los acontecimientos de estos dos días, bien podía sentirse desanimado y abatido. No se podía esperar ninguna ayuda ni aliento de los dirigentes de la iglesia de Jerusalén; en todo caso, poco había que pudieran hacer ellos, pero probablemente juzgaban que era mejor mantenerse al margen de los problemas resultantes de La acción poco aconsejable que le habían obligado realizar a Pablo.

Pero la noche siguiente a su aparición abortiva ante el Sanedrín, el Señor resucitado se le apareció a Pablo³² como lo había hecho antes en momentos críticos,³³ y lo instó a tener buen ánimo: Pablo había dado testimonio de él en Jerusalén (referencia esta, sin duda, a su discurso desde lo alto de la escalinata a la multitud en el atrio del templo), y viviría para dar un testimonio parecido en Roma. Esta seguridad significó mucho para Pablo durante las demoras y aflicciones de los dos años siguientes, y explica en buena medida el porte sosegado y digno que, de aquí en más, lo señala como el amo de la situación antes que su víctima. Su plan de ir a Roma, ahora sabe, tiene asegurado su cumplimiento; con eso está satisfecho.

J. EL COMLOT CONTRA LA VIDA DE PABLO (23:12–15)

12 Cuando rompió el alba, los judíos³⁴ tramaron un complot, comprometiéndose mediante un juramento a no comer ni beber nada hasta haber matado a Pablo.

13 Eran más de cuarenta los que entraron en esta conspiración.

14 Abordaron a los jefes de los sacerdotes y a los ancianos, y dijeron: “Hemos invocado una solemne maldición sobre nosotros, de que no probaremos nada

³⁰ El Texto Occidental y el Bizantino añaden el vocativo “Pablo” (cf. 27:34: “No temas, Pablo”).

³¹ Cf. 20:22s.; Ro. 15:31.

³² Gr. *επιστας*, traducido “vino y se paró junto a” a fin de resaltar la fuerza del aoristo.

³³ Cf. 18:9; 22:17.

³⁴ En lugar de “los judíos” el Texto Occidental y el Bizantino dicen “algunos de los judíos”, lo cual es más correcto por supuesto; unos cuarenta, en efecto (v. 13).

hasta que hayamos matado a Pablo.

- 15 *Ahora pues, manden ustedes y el Sanedrín un mensaje al tribuno para que lo traiga ante ustedes³⁵ con el pretexto de que quieren hacer una investigación más detallada de su caso. Entonces, antes de que se acerque a ustedes, nosotros estamos preparados para matarlo.*³⁶

12–15 Desilusionados por haber dejado que Pablo se les escapara de las manos, un grupo de celotes resolvió que urdirían una segunda oportunidad para matarlo, y esta vez no fallarían. Hicieron un pacto entre ellos, un grupo de cuarenta o más, comprometiéndose con un juramento solemne que probablemente adoptaba la forma familiar del Antiguo Testamento: “Así nos haga Dios, y nos añada, si comemos o bebemos algo antes de que hayamos matado a Pablo”.³⁷ Luego fueron a los jefes de los sacerdotes y líderes del Sanedrín, y les contaron acerca del juramento con el que se habían comprometido, y les sugirieron que pidieran al tribuno que llevara a Pablo a la cámara del concilio para un interrogatorio adicional; ellos estarían listos para atacarlo y matarlo antes de que llegara a la cámara conciliar. Podemos suponer que entre los “ancianos” a quienes confiaron su plan no se incluía a ninguno de los simpatizantes de Pablo. Pero su plan evidencia su devoción fanatizada, porque Pablo seguramente llegaría custodiado por soldados romanos, y un intento de asesinarlo, llegase a su fin o no, inevitablemente involucraría a los asesinos en grandes pérdidas de vida.

K. EL COMLOT REVELADO (23:16–22)

- 16 *El hijo de la hermana de Pablo oyó de la celada planeada, así que fue a la fortaleza, consiguió entrar en ella, y contó a Pablo el asunto.*
- 17 *Pablo llamó a uno de los centuriones y le dijo: “Lleve a este joven al tribuno; tiene algo que informarle”.*
- 18 *Así que lo llevó y lo presentó al tribuno, y dijo: “El prisionero Pablo me llamó y me pidió que le trajera este joven; tiene algo que decirle”.*
- 19 *El tribuno lo tomó de la mano, lo llevó aparte privadamente, y le preguntó: “¿Qué es lo que tienes que informarme?”*
- 20 *Entonces le dijo: “Los judíos se han puesto de acuerdo para pedirle que baje a Pablo al Sanedrín mañana, sobre la base de que se proponen³⁸ hacer una*

³⁵ El Texto Occidental amplía: “Ahora pues, les pedimos que nos concedan esto (este favor). Reúnan al Sanedrín y comuníquenle al tribuno que se lo baje hasta ustedes.”

³⁶ El Texto Occidental añade “aunque debamos morir por ello”.

³⁷ La Misná hace provisión para la anulación de los votos que no se puedan cumplir “por fuerza mayor” (*Nedarim* 3.1, 3).

³⁸ Gr. *ὡς μέλλον* (*alef* 33 1891 *pc*), en concordancia con *συνεδριῶν* (“Sanedrín”). Cinco formas adicionales del mismo participio, singular y plural, están representadas entre las varias lecturas (VHA, “como si hubieses de inquirir ...” traduce *ὡς μέλλον*).

averiguación más detallada sobre él.

21 *Pero, por favor, no se deje persuadir por ellos, porque más de cuarenta de ellos le están tendiendo una celada. Se han comprometido con un juramento a no comer ni beber nada hasta que lo hayan matado, y ahora mismo están preparados, esperando su consentimiento.*”

22 *Entonces el tribuno despidió al joven. “No le digas a nadie —le dijo— que me has traído esta información”.*

16 Comienza ahora uno de los incidentes más inaveriguables de Hechos para todos los que tienen interés en la vida privada y las relaciones familiares de Pablo. ¿Quién era el sobrino de Pablo, que recibió noticias tan específicas acerca del complot? ¿Cómo llegó a enterarse con tanta celeridad? Es improbable que haya estado presente cuando se lo concibió, aunque sería posible interpretar el texto griego de este modo³⁹ (esto implicaría que los que conspiraban suponían que los parientes de Pablo eran sus adversarios más encarnizados). Cuando Pablo dice en Filipenses 3:8 que por causa de Cristo ha sufrido “la pérdida de todas las cosas”, habitualmente se entiende (y con mucha razón) que fue desheredado por su aceptación y proclamación de Jesús como Mesías. Su padre, ciudadano de Tarso y también ciudadano romano, seguramente sería un hombre rico.⁴⁰ Pero podría ser que la madre de este joven retuviese algún afecto fraternal por Pablo, y que algo de ese afecto se haya transferido a su hijo. No sabemos si vivía en Jerusalén; quizás sí, pero tal vez vivía en Tarso, y su hijo había venido a Jerusalén a estudiar, como lo había hecho su tío Pablo en años anteriores. Desearíamos conocer más detalles, pero no los tenemos.

17–22 Pablo, como ciudadano romano no convicto, estaba bajo custodia honorable en la fortaleza Antonia. Se le permitía recibir visitas, y los centuriones cuidaban de que se cumplieran rápidamente sus encargos. Así que, cuando su sobrino fue a la fortaleza y le informó a Pablo acerca del complot, Pablo inmediatamente le dijo a un centurión que llevara al joven al tribuno, para que éste escuchara por sí mismo lo que se tramaba. El tribuno recibió al joven amablemente. “Nunca fue más amable un tribuno”, comenta Alfred Loisy, quizás con ironía,⁴¹ pero Lucas presenta a todos los oficiales romanos con una actitud “amistosa”. Después de haber escuchado lo que el joven tenía para decirle, el tribuno tomó en serio su informe,⁴² decidió de inmediato lo que había que hacer, y despidió a su informante con la advertencia de que no dijese a nadie que le había

³⁹ Entendiendo que *παρὰγενομενος*, “habiendo llegado (a la fortaleza)”, significa “habiendo estado presente (en la preparación de la conspiración)”. Pero esta traducción es improbable por el orden y la posición de los verbos en el v. 16.

⁴⁰ Una certificación de quinientos dracmas en propiedades era lo establecido, quizá por Atenodoro algún tiempo después del 30 a.C., para la admisión a la lista de ciudadanos (Dión Crisóstomo, *Discurso* 34.23).

⁴¹ A. Loisy, *Les Actes des Apôtres*, París, 1920, p. 840.

⁴² A diferencia de J. Klausner en fecha posterior, quien considera al complot una sospecha “probablemente infundada” de parte de Pablo (*From Jesus to Paul*, trad. ing., Londres, 1944, p. 403).

informado acerca de este plan.

L. EL TRIBUNO SE PREPARA PARA ENVIAR A PABLO A CESAREA (23:23–24)

- 23 *Luego llamó a dos de sus centuriones, y les dijo: “Preparen⁴³ doscientos soldados, con setenta de caballería, y doscientas tropas ligeras,⁴⁴ para ir a Cesarea a la hora tercera de la noche.*
- 24 *Proveen cabaldaduras para que monte Pablo, y llévenlo sano y salvo⁴⁵ a Félix el gobernador”.*

23–24 Claramente, la vida de Pablo no estaba segura en Jerusalén. Al tribuno no le convenía cargar con la responsabilidad del asesinato de un ciudadano romano que había tomado bajo su custodia, o exponerse a cualquiera de los otros riesgos que inevitablemente debía afrontar mientras Pablo estuviera a su cargo. Pablo debía ser enviado de inmediato a Cesarea, bajo una fuerte custodia. Estaría más seguro allí, y el mismo procurador sería responsable de su persona. De modo que llamó a dos centuriones y les ordenó que prepararan una fuerte escolta de infantería pesada, caballería y tropas ligeras, y que salieran por la noche hacia Cesarea con Pablo. A Pablo se lo debía proveer de caballos o mulas; había que cubrir tan rápido como fuera posible los casi cien kilómetros desde Jerusalén hasta Cesarea. El tribuno sentía que no podía descansar hasta saber que Pablo estaba seguro bajo la custodia del procurador.

M. CARTA DEL TRIBUNO A FÉLIX (23:25–30)

- 25 *Escribió una carta en estos términos:⁴⁶*
- 26 *“Claudio Lisias al excelentísimo gobernador Félix: Saludos.*
- 27 *Los judíos prendieron a este hombre y estaban a punto de matarlo, cuando los*

⁴³ El Texto Occidental dice: “Preparen soldados bajo armas para que vayan a Cesarea, cien hombres montados y doscientos hombres de la tropa ligera”. Y ellos dijeron: ‘Están listos’. Y les ordenó a los centuriones que también proveyeran monturas para poner a Pablo sobre ellas y llevarlo sano y salvo por la noche a Cesarea, a Félix el gobernador. Porque tenía miedo que los judíos se apoderaran de él y lo asesinaran, y que él mismo fuera acusado mientras tanto de haber aceptado soborno.”

⁴⁴ El significado de δεξιολαβους (lit., “sosteniendo en la mano derecha”) es incierto. Aparece aquí por primera vez, y no se lo encuentra otra vez hasta el siglo VI. Hay una variante débilmente atestiguada δεξιοβολους (A 33, lit. “arrojando con la mano derecha”), que podría significar “honderos” o “los que lanzan jabalinas”; fue adoptada por la Peshitta Siríaca. Cualquiera sea el sentido preciso de δεξιολαβοι, se quiere significar tropas ligeras de algún tipo. La parte principal de la escolta hasta Antípatriis consistía en doscientos hombres de la infantería pesada, comandados por dos centuriones. Esto no debilitaba excesivamente la guarnición de la fortaleza Antonia, porque se trataba de una cohorte auxiliar, y estas cohortes generalmente constaban de mil hombres.

⁴⁵ El Texto Occidental inserta “a Cesarea”.

⁴⁶ Gr. εχουσιν τον τυπον τουτον. El Texto Occidental dice περιεχουσιν ταδε, “que contenía estas cosas” (así 15:23, Texto Occidental).

enfrenté con los soldados y lo rescaté, habiendo oído que era ciudadano romano.

28 *Cuando quise conocer los motivos de sus acusaciones contra él, lo bajé a su Sanedrín,*⁴⁷

29 *y encontré que se lo acusaba en relación con cuestiones de su ley,*⁴⁸ *pero no se le hacía ninguna acusación que mereciera la muerte o el encarcelamiento.*⁴⁹

30 *Debido a que se me ha traído información que están a punto de prepararle una celada al hombre, te lo envió sin demora,*⁵⁰ *ordenando a sus acusadores que presenten los hechos que le conciernen*⁵¹ *ante ti.*⁵²

25 Lucas, bien podemos suponer, no tendría acceso a la carta del tribuno a Félix, como para reproducir su contenido textualmente, aunque la frase “en estos términos” sugiere una pretensión de reproducir más que el contenido general.⁵³ Pero aun cuando sólo presente su contenido general, su versión de la carta tiene visos de ser veraz, especialmente dado el énfasis que pone en la oportuna iniciativa del tribuno y la ligera manipulación del orden de los hechos al final del v. 27.

26 Aquí se menciona por primera vez en la narración el nombre del tribuno. Evidentemente era griego de nacimiento, y su nombre griego Lisias pasó a ser su *cognomen* cuando adquirió la ciudadanía romana; en ese momento probablemente adoptó el *nomen gentile* Claudio porque era el del emperador.⁵⁴ El título “excelentísimo”, con el cual se dirige a Félix, correspondía realmente a la orden ecuestre en la sociedad romana⁵⁵ (de la cual Félix no era miembro) y se daba también a los gobernadores de provincias subordinadas como Judea, que normalmente provenían de esa orden.

27–30 La carta resume luego los hechos desde el alboroto en el recinto del templo que puso en peligro la vida de Pablo hasta el descubrimiento por parte de Lisias del complot en su contra. Lisias no supo que Pablo era ciudadano romano, como dice su

⁴⁷ La cláusula “lo bajé a su Sanedrín” está ausente en B y 81, pero ha sido agregada en el margen de B.

⁴⁸ El Texto Occidental añade “con respecto a Moisés y a un cierto Jesús” (cf. 25:19).

⁴⁹ El Texto Occidental añade “lo saqué con dificultad, por la fuerza”.

⁵⁰ En lugar de “sin demora” (εξαιτης) algunas autoridades alejandrinas dicen “de entre ellos” (εξ αυτων).

⁵¹ Gr. τα προς αυτον. B 1175 omite τα, cuyo sentido es, entonces, “contra él”.

⁵² *alef* ψ 81 y el Texto Bizantino añaden “Adiós” (ερρωσο).

⁵³ E. A. Judge argumenta que τυπος en un contexto así (cf. 3 Mac. 3:30) implica una copia textual (*New Docs.* 1, 1976, 26; cf. 2, 1977, 27).

⁵⁴ Cf. 22:28 (p. 493 con n. 41).

⁵⁵ El orden ecuestre u orden de los “caballeros” (*equites*) venía a continuación del orden senatorial. Para el título κρατιστος ver p. 42, n. 3.

carta, antes de rescatarlo de los alborotadores, sino después de haber ordenado que se lo flagelara; este último episodio se omite discretamente. Se hace seguidamente un relato de la presentación infructuosa de Pablo ante el Sanedrín, de la cual Lisias coligió sólo que la disputa no era de las que se ocupaba la ley romana, sino de interpretación teológica judía.⁵⁶ Cuando dice que “no se le hacía ninguna acusación que mereciera la muerte”, Lisias quiere decir que en la audiencia ante el Sanedrín no se dijo nada de la presunta violación de la santidad del templo por Pablo; ese constituía, por cierto, un delito capital.⁵⁷ Finalmente, Lisias relata lo del complot contra la vida de Pablo y consecuentemente su decisión de enviarlo a Cesarea, de modo que el tribunal del procurador pudiera tratar el caso.

4. PABLO EN CESAREA (23:31–26:32)

A. PABLO ES LLEVADO A CESAREA (23:31–35)

- 31 *Así que los soldados, de acuerdo con sus instrucciones, tomaron a Pablo y lo escoltaron de noche a Antípatris.*
- 32 *Al día siguiente dejaron que la caballería fuera con él en tanto que ellos mismos volvieron a la fortaleza.*
- 33 *Cuando los otros llegaron a Cesarea y entregaron la carta al gobernador, también le presentaron a Pablo.*
- 34 *El leyó la carta e inquirió de qué provincia venía Pablo.⁵⁸ Cuando descubrió que era ciliciano,*
- 35 *“te daré audiencia —dijo— cuando lleguen aquí tus acusadores también”. Dio orden de que se lo tuviera en el pretorio de Herodes.*

31–32 La escolta militar partió tres horas después de la puesta del sol,⁵⁹ y llegó a Antípatris a la mañana siguiente. Debe haber sido una marcha forzada para la infantería, porque Antípatris estaba a unos cincuenta y seis kilómetros de Jerusalén. En la planicie muy boscosa y bien regada de Kafar-Saba, Herodes el Grande construyó Antípatris, al pie de los montes de Judea, probablemente en el sitio de la Rosh ha Ayin actual; la llamó así por su padre Antípater.⁶⁰ Los conspiradores habían quedado muy atrás, de modo que ya

⁵⁶ Comparar el pronunciamiento de Galión en 18:15. Lisias hace de este modo su contribución a los testimonios de la conducta respetuosa de la ley de los cristianos presentada discretamente por Lucas.

⁵⁷ En el relato de Lucas de la audiencia abortiva ante al Sanedrín (vv. 1–10) no se menciona esta acusación. Fue mentada en la audiencia de Pablo ante Félix (24:6).

⁵⁸ El Texto Occidental exhibe una lectura más vívida: “Y cuando hubo leído la carta, le preguntó a Pablo: ‘¿De qué provincia eres?’ El dijo: ‘ciliciano’. Y cuando entendió esto, dijo ...”

⁵⁹ “La hora tercera de la noche”, de acuerdo con el v. 23. Los romanos dividían el período entre la puesta y la salida del sol en doce horas, por analogía con las doce horas del día.

⁶⁰ Cf. Josefo, *GJ* 1.99, 417; *Ant.* 13.390; 16.142.

no era necesario que Pablo tuviera una escolta tan poderosa. La infantería, por lo tanto, se volvió desde Antípatris y dejó que la caballería acompañara a Pablo en los cuarenta y tres kilómetros más o menos que faltaban hasta Cesarea. Esta parte del viaje atravesaba campo abierto donde la población era gentil en su mayoría. Lucas podía ver mentalmente el camino mientras escribía; probablemente había ido por ese mismo camino de Cesarea a Jerusalén con Pablo y otros compañeros menos de dos semanas antes de este viaje nocturno de Pablo.⁶¹

33–35 La caballería, pues, siguió hasta Cesarea, y Pablo fue entregado a Félix. Cuando Félix hubo leído la carta del tribuno, le preguntó de qué provincia era Pablo. Si éste hubiera sido oriundo de alguno de los reinos clientes de la zona siria o anatólica, habría resultado diplomáticamente conveniente consultar al gobernante del estado en cuestión.⁶² Pero de hecho provenía de una provincia romana —provincia, además, que estaba unida a Siria, cuyo gobernador era el superior de Félix—, por lo que competía a un gobernador romano seguir adelante y ocuparse del caso sin ninguna consulta externa. Félix, en consecuencia, le dijo a Pablo que celebraría una audiencia plena para su caso cuando llegaran sus acusadores; por ahora, ordenó que se lo detuviera en el palacio que Herodes el Grande había construido para sí mismo en Cesarea y que ahora servía como cuartel general o *praetorium*⁶³ del procurador.

Marco Antonio Félix (como se cree usualmente que era su nombre completo)⁶⁴ era un hombre de nacimiento servil, que debía su promoción sin precedentes a un puesto de honor generalmente reservado para el orden ecuestre a la influencia que ejercía su hermano Palas en la corte imperial bajo Claudio. Palas era un liberto de Antonia, madre de Claudio, y durante varios años fue jefe de la administración civil imperial. Félix sucedió a Ventidio Cumano como procurador de Judea en el 52 d.C.,⁶⁵ pero antes de eso puede haber ocupado un cargo subordinado en Samaria bajo Cumano.⁶⁶ Su período en el

⁶¹ Cf. M. Hengel, *Between Jesus and Paul*, trad. ing., Londres, 1983, pp. 119s.

⁶² Así Poncio Pilato, gobernador de Judea, oyendo que Jesús venía de Galilea, remitió su caso a Herodes Antipas, a cuya tetrarquía pertenecía Galilea. Antipas apreció la cortesía, pero era demasiado sabio como para sacar provecho del hecho (Lc. 23:6–12). Ver p. 120 con n. 44.

⁶³ Para “el muy costoso palacio” de Herodes ver Josefo, *Ant.* 15.331. En ese entonces servía de cuartel general al procurador. El lat. *praetorium* (de donde la palabra tomada en préstamo *πραιτωριον*) designaba la residencia oficial del gobernador romano de una provincia imperial. En Mr. 15:16 y Jn. 18:28 se lo usa para el cuartel general de Pilato en Jerusalén (probablemente el palacio de Herodes sobre el muro occidental). En Fil. 1:13 probablemente se refiera a la guardia pretoriana de Roma.

⁶⁴ Tácito (*Historia* 5.9) da Antonio como el *nomen gentile* de Félix, sugiriendo que, como su hermano Palas, fue emancipado por Antonia, madre del emperador Claudio. Pero los manuscritos de Josefo (*Ant.* 20.137) tienen Claudio como su *nomen gentile*, lo que implicaría que había sido emancipado por Claudio, quien heredó la casa de su madre después de la muerte de esta. Una inscripción hallada en 1956 en Bir el-Malik, cerca de Athlit, Israel, menciona a un procurador llamado Tiberio Claudio, aunque su *cognomen*, desgraciadamente, está ausente. Ver M. Avi-Yonah, “The Epitaph of T. Mucius Clemens”, *IEJ* 16, 1966, pp. 258–264, con lámina 28; F. F. Bruce, “The Full Name of the Procurator Felix”, *JSNT* 1, 1978, pp. 33–36; C. J. Hemer, “The Name of Felix Again”, *JSNT* 31, 1987, pp. 45–59.

⁶⁵ Josefo, *GJ* 2.247; *Ant.* 20.137–138.

⁶⁶ Esto puede inferirse de Tácito, *Anales* 12.137s.

cargo de procurador se caracterizó por un creciente movimiento de sublevación en toda la provincia, y por el surgimiento de los *sicarii*. La crueldad con que aplastó estas rebeliones indispuso a muchos de los judíos más moderados, y llevó a ulteriores rebeliones. Tácito resume su carácter y carrera con uno de sus mordaces epigramas: “Ejerció el poder de un rey con la mente de un esclavo”.⁶⁷ A pesar de su origen humilde, fue notablemente exitoso en el matrimonio (desde un punto de vista social, por cierto); sus tres esposas sucesivas fueron todas de cuna real, de acuerdo con Suetonio.⁶⁸ La primera de las tres era nieta de Antonio y Cleopatra;⁶⁹ la tercera fue Drusila, hija menor de Herodes Agripa I, quien figura en el relato que sigue.⁷⁰

HECHOS 24

B. PABLO ES ACUSADO ANTE FÉLIX (24:1–9)

- 1 *Cinco días más tarde el sumo sacerdote Ananías descendió con algunos de los ancianos y un orador llamado Tértulo. Presentaron información contra Pablo ante el gobernador.*
- 2 *Cuando Pablo fue convocado, Tértulo comenzó a acusarlo de este modo: “¡Su excelencia!¹ Ya que por medio de usted disfrutamos de gran paz, y ya que por medio de su providencia continuán haciéndose mejoras para esta nación,*
- 3 *aceptamos esto con toda gratitud, en todo tiempo y en todas las formas.*
- 4 *Para no cansarlo² más, le suplico, de su clemencia, que nos conceda una breve audiencia.*
- 5 *Hemos hallado que este hombre es una peste, un fomentador de contiendas entre los judíos en todo el mundo, y un cabecilla del partido de los nazarenos.*
- 6 *Hasta trató de profanar el templo, pero lo arrestamos [y nos proponíamos juzgarlo de acuerdo con nuestra ley,*

⁶⁷ Tácito, *Historia* 5.9.

⁶⁸ Suetonio, *Vida de Claudio* 28.

⁶⁹ Tácito, *Historia* 5.9.

⁷⁰ Ver 24:24 (pp. 523s. con n. 36).

¹ Gr. κρατιστε Φηλιξ (cf. 23:26). Ver p. 42, n. 3 (sobre 1:1).

² Gr. εγκοπτω, “impedir”; aquí quizás en uno de los sentidos de κοπτω, “cansar”, “aburrir”.

7 *cuando Lisias, el tribuno militar, apareció en escena y lo quitó de nuestras manos con gran violencia,*

8 *ordenando que sus acusadores vinieran a usted.]³ Interrogándolo podrá averiguar por sí mismo acerca de todas las cosas de las cuales lo acusamos.”*

9 *Los judíos también se unieron al ataque, afirmando que esto era así.*

1 Cinco días después del arribo de Pablo, una delegación del Sanedrín, encabezada por el sumo sacerdote, descendió a Cesarea para presentar su caso contra Pablo. Contrataron los servicios de un abogado llamado Tértulo para que lo presentara en las fórmulas convencionales de la retórica forense. El abogado, probablemente, era un judío helenístico; su nombre era común en todo el mundo romano.

2–4 Sin duda lo que se ofrece aquí es un mero resumen del discurso que hizo Tértulo para el procesamiento, pero el que haya dedicado una proporción tan grande de lo que se dijo a esa profusa adulación del exordio puede haber sido real. Formaba parte de la moda retórica de la época. Tértulo podía hablar de la “gran paz” que disfrutaba el pueblo de Judea como resultado de la administración de Félix, pero había muchos en Judea que, si lo hubiesen sabido a tiempo, habrían calificado a esta “paz” con el epigrama acerca de los romanos que Tácito pone en labios del héroe caledonio Calgaco: “Hacen un desierto y lo llaman paz”.⁴

La referencia a la “providencia”⁵ del gobernador tiene reminiscencias de lo que se dice del sumo sacerdote Onías III en 2 Macabeos 4:6: “Comprendió que sin la providencia del rey los asuntos públicos no podrían alcanzar nuevamente un arreglo pacífico”. Se consideraba que esta clase de lenguaje era apropiada para dirigirse a los gobernantes, especialmente en el Cercano Oriente. También era costumbre prometer ser breve, como lo hace Tértulo aquí (v. 4); la promesa se cumplía unas veces, y otras no, pero estaba calculada para asegurar la buena voluntad para el orador al comienzo de su discurso. Ese era el sentido adulatorio de la referencia a la clemencia o moderación de Félix,⁶ referencia singularmente impropia para un gobernante cuya ferocidad atestiguan tanto Josefo como Tácito.

5–6 Después de la excesiva cortesía de su proemio, Tértulo procede a presentar las acusaciones contra Pablo. Luego de caracterizarlo en general como una perfecta peste — término con implicaciones siniestras, que no excluía sugerencias de traición— se vuelve

³ Las palabras entre corchetes están añadidas en el Texto Occidental, y fueron incluidas en el Textus Receptus. No se las encuentra en los testimonios bizantinos, y por lo tanto no se incluyen en *The Greek New Testament according to the Majority Text*, Z. C. Hodges y A. L. Farstad, eds., Nashville, TN, 1982.

⁴ Tácito, *Agrícola* 30.

⁵ Gr. *προνοια*. Era un término favorito entre los estoicos; cf. el título de un tratado de Crisippo, *Concerniente a la Providencia* (*Περὶ Προνοίας*). Aparece una sola vez más en el NT, en el sentido no técnico de “provisión” (Ro. 13:14).

⁶ Gr. *ἐπιεικεία*, término que se utilizaba en esta época casi como título honorífico: “Su clemencia”.

más específico, pasando de lo más general a lo más particular: Pablo es (a) un fomentador de levantamientos entre los judíos en todo el imperio, (b) un cabecilla de la secta de los nazarenos, (c) un hombre que ha intentado violar la santidad del templo.⁷

Al llamar a Pablo una peste,⁸ Tértulo sugería que habitualmente instigaba a la subversión de la ley y el orden públicos. El cargo es similar al que se le hizo a Pablo y a sus compañeros en Tesalónica (17:6s.).⁹ El cargo de traición contra el emperador estaba explícito allí y, probablemente, también aquí; si Pablo no lo rechaza directamente en esta ocasión ante Félix, lo hace directamente en una ocasión posterior ante Festo (25:8).¹⁰ Uno de los motivos principales de Lucas al escribir su historia en dos partes es demostrar que no hay veracidad en este cargo de subversión presentado no sólo contra Pablo sino contra los cristianos en general; que los jueces competentes e imparciales habían confirmado repetidamente la inocencia del movimiento cristiano y de los misioneros cristianos en cuanto a la ley romana.

En cuanto a la acusación de fomentar el desasosiego entre los judíos en todo el imperio, se sabe bien que esos años efectivamente habían visto tal desasosiego en algunas de las comunidades judías más grandes —las de Alejandría y Roma, por ejemplo—¹¹ donde Pablo no había estado involucrado. Pero también era innegable que la presencia suya en una ciudad causaba disturbios en el seno de las comunidades judías. Así había ocurrido en las ciudades del sur de Galacia, en Tesalónica, Corinto y Efeso.¹² Por cierto que Pablo no tenía nada que ver con el “mesianismo” político que operaba como un fermento en aquel tiempo en muchos lugares de la dispersión así como en la tierra de Israel,¹³ pero se necesitaba más discriminación de la que podían ejercitar muchos magistrados romanos para distinguir su enseñanza de la propaganda de los agitadores mesiánicos.

El cargo siguiente en la acusación contra Pablo fue el de ser cabecilla de los

⁷ Comparar la estructura triple de la acusación presentada contra nuestro Señor ante Pilato (Lc. 23:2).

⁸ Gr. λοιμός. Cf. la carta de Claudio a los alejandrinos (10 de noviembre del 41 d.C.) en la que advierte a los judíos de esa ciudad que, si persisten en actividades que despiertan sus sospechas, “procederé contra ellos con máxima severidad por fomentar una plaga (vόσος) general que infesta a todo el mundo” (*P. Lond.* 1912, línea 99).

⁹ Cf. p. 382, n. 14.

¹⁰ F. J. Kramer señala que no era raro “agregar de ñapa una acusación *maiestas* a otras acusaciones menos graves” (*Astrology in Roman Law and Politics*, Filadelfia, 1954, p. 252).

¹¹ Para Alejandría cf. la carta de Claudio a los alejandrinos (n. 8 arriba); para Roma cf. Suetonio, *Claudio* 25.4 (ver p. 407, n. 9).

¹² Cf. 13:45, 50; 14:2–5; 17:5–9, 13; 18:6, 12–17; 19:9; 20:19.

¹³ “Mesianismo” político es una expresión general para referirse a movimientos que buscaban el establecimiento de la independencia de Judea mediante el empleo de la fuerza, pero no necesariamente involucraba la creencia en un Mesías individual. Así, la revuelta anti-romana del 66 d.C. no fue mesiánica en sentido estricto, mientras que la del 132 d.C. sí lo fue.

nazarenos.¹⁴ ¿Se esperaba que Félix tuviera alguna idea de lo que significaba esto? Si es así, ¿qué clase de impresión se buscaba que hiciera en él esta información? Quizás Félix, con su “conocimiento bastante preciso del Camino” (v. 22), tenía una idea más clara de los nazarenos que la que poseía la mayoría de los funcionarios romanos. Este es el único lugar del Nuevo Testamento donde el término “nazareno” —o “nazoreo”, como podría traducirse más exactamente la palabra griega que se utiliza aquí— se usa para los seguidores de Jesús; en otros lugares se lo emplea sólo para Jesús. La opinión más probable es que se lo usó inicialmente para referirse a Jesús porque su hogar estaba en Nazaret, y que por él llegó a utilizarse también para referirse a sus seguidores. Aparentemente se lo empleó como designación de los cristianos judíos desde épocas muy tempranas, y quedó como su designación en lengua semítica. Hasta hoy los cristianos en general son conocidos en hebreo y en árabe como “nazarenos”.¹⁵ Pero esta palabra, o una muy parecida, puede haber sido corriente entre los judíos del siglo I para designar un grupo o una tendencia a la que se podía esperar que Félix mirara desfavorablemente;¹⁶ las evidencias son inadecuadas para llegar a una afirmación categórica.

El cargo final era más concreto y más serio: Pablo, se alegaba, había intentado profanar el templo en Jerusalén. No era tan concreto como el rumor que había llevado al ataque contra Pablo, que consistía en afirmar que se había atrevido a introducir a un gentil en los lugares prohibidos. Si se hubiese establecido un caso *prima facie* en apoyo de este rumor, entonces Pablo podría haber sido entregado a la jurisdicción del Sanedrín. Pero sus acusadores, evidentemente, sabían que no podía establecerse un caso *prima facie* así porque no había testigos oculares. Un cargo de *intento* de profanación era más difícil de probar o descartar; el alegato de Tértulo era que, al arrestarlo, las autoridades del templo habían evitado que se llevara a cabo ese propósito. Representar el alborotado ataque del gentío como un arresto ordenado llevado a cabo por la policía del templo era torcer los sucesos aún más violentamente que lo que había hecho Lisias en su carta a Félix; pero por medio de este relato Tértulo trataba de apuntar un tanto en contra de Lisias, que no habría tenido derecho a meterse con los que estaban manteniendo la ley y

¹⁴ A los nazarenos se los llama aquí partido o secta (gr. αἵρεσις), como a los saduceos en 5:17 y a los fariseos en 15:5. En Judea todavía se los reconocía como un partido judío, aunque un partido subversivo y herético desde el punto de vista sumo sacerdotal.

¹⁵ Ver p. 80 con n. 72 (sobre 2:22). Heb. *nosrim*, arab. *Nasara*, aram/sir. *Naseraye* (el nombre que se da a los mándeos en sus escritos sagrados). A Jesús y sus seguidores se los llama regularmente *nosrim* en el Talmud; el uso más primitivo que encontramos registrado de la palabra hebrea que denota seguidores de Jesús está en la *birkat hamminim* (ver p. 502, n. 20). Posiblemente los judíos asociaban la palabra con la “vara (heb. *noser*) de la violencia” que, de acuerdo con el texto hebreo de Sir. 40:15 “no tiene ninguna ramita tierna” (es decir, ninguna posteridad duradera), así como los cristianos la asociaban con el Retoño mesiánico (heb. *neser*) de Is. 11:1 (probablemente la Escritura aludida en Mt. 2:23).

¹⁶ Los nazarenos pueden haber sido confundidos con los *noserim* u “observantes”. Epifanio hace una distinción entre nasareos (Νασαραῖοι) y nazareos (Ναζωραῖοι) en su colección de herejías: los primeros aparecen en quinto lugar en su lista de herejías judías (*Panarion* 1.18) y los últimos en noveno lugar en su lista de herejías cristianas (*Pan.* 1.29). Por nazoreos Epifanio quiere significar aquellos cristianos judíos que no estaban en comunión con la iglesia católica, pero a los nasareos los representa como un grupo de ascetas judíos, similares pero no idénticos a los esenios, que vivían al este del Jordán y se remontaban a épocas precristianas. Pero Epifanio puede estar tan equivocado al distinguir entre los nasareos y los nazoreos como lo está cuando distingue entre los esenios (*Pan.* 1.10) y los osenios (*Pan.* 1.19).

el orden dentro de los límites del templo de acuerdo con la función que les correspondía.

7–9 La queja contra Lisias se hace explícita en el Texto Occidental ampliado, que ha sido incluido en el Texto Recibido y de allí en la VRV² (como la última cláusula del v. 6 además de todo el v. 7 y el comienzo del v. 8). ¡El lector que recuerda la narración de 21:27–36 encuentra divertida esta queja sobre la “gran violencia” con que Lisias arrebató a Pablo de manos de aquellos que estaban tratando de lincharlo en lugar de proponerse ponerlo bajo custodia de modo que se le hiciera un juicio justo de acuerdo con la ley judía! El tono del agregado occidental está tan completamente de acuerdo con el resto del discurso de Tértulo que uno está dispuesto a aceptarlo como genuino. Afecta al sentido en un solo punto de menor importancia. Si se acepta el agregado, entonces “interrogándolo” (v. 8) probablemente significa “interrogando a Lisias”; de otro modo significa “interrogando a Pablo”. Podría considerarse como un punto a favor de la lectura más corta el que de hecho es a Pablo a quien el gobernador invita a hablar después de Tértulo; pero, por supuesto, Lisias no estaba presente para ofrecer su versión. Después de la respuesta de Pablo, el gobernador pospone el resto de la interrogación hasta que el mismo Lisias desciende a Cesarea (v. 22).

El discurso de Tértulo parece ir apagándose con una conclusión mansa e impotente que ofrece un llamativo contraste con el alarde retórico con que comienza. Pero J. H. Moulton es demasiado duro con él probablemente cuando dice que “llega a la meta mediante el recurso del ‘anacoluto’, y cruelmente Lucas cita de manera textual al orador”.¹⁷ Se trata de un resumen de su discurso únicamente, y aun así Tértulo no es el único orador que en esta ocasión cae en el “anacoluto”.¹⁸ La delegación del Sanedrín parece, de cualquier modo, haber quedado satisfecha con su presentación del caso, porque manifestaron su conformidad con su exposición.

C. DEFENSA DE PABLO ANTE FÉLIX (24:10–21)

10 *Entonces el gobernador le hizo un ademán a Pablo para que hablase,¹⁹ y el respondió: “Sabiendo que has sido juez de esta nación durante muchos años, con gusto hablo en mi propia defensa.*

11 *Puedes comprobar que no hace más que doce días que subí a Jerusalén a adorar.*

VRV Versión Reina-Valera, 1960

² Versión Reina-Valera, 1960

¹⁷ MHT I, pp. 224s.

¹⁸ El mismo Pablo lo hace en los vv. 18s., como frecuentemente en sus cartas (ver n. 21 más abajo).

¹⁹ El Texto Occidental (representado por la lectura marginal de la versión Siríaca Harcleana) amplía: “El gobernador hizo señas entonces a Pablo que hiciera su defensa, y adoptó una actitud semejante a un dios y dijo ...” Se consideraba que una actitud similar a Dios era adecuada para un orador (cosa que Pablo no pretendía ser).

- 12 *Ni en el templo me encontraron disputando con nadie o reuniendo una multitud, ni en las sinagogas, ni en ningún lugar de la ciudad;*
- 13 *ni pueden presentar prueba alguna de ninguno de los cargos que ahora presentan en mi contra.*
- 14 *Pero esto te confieso: Adoro al Dios de nuestros padres según el Camino,²⁰ que ellos llaman ‘partido’, creyendo todo lo que está establecido por la ley o escrito en los profetas.*
- 15 *Tengo la misma esperanza en Dios que ellos mismos aceptan: que ha de haber una resurrección, tanto de los justos como de los injustos.*
- 16 *Por esta razón me ejercito para mantener una conciencia intachable continuamente a la vista de Dios y de la humanidad.*
- 17 *Después de un lapso de varios años vine a traer limosnas a mi nación y ofrendas.*
- 18 *Cuando estaba ocupado de este modo, me encontraron purificado en el templo, sin reunir ningún gentío ni causar ningún disturbio.*
- 19 *Pero había algunos judíos de Asia:²¹ ellos tendrían que haber estado aquí en tu presencia para consignar cualquier acusación que pudieran tener en mi contra.*
- 20 *O que estos hombres digan ellos mismos qué crimen encontraron en mí cuando se me hizo comparecer ante el Sanedrín,*
- 21 *aparte de esta única declaración que hice en voz alta puesto de pie entre ellos: ‘¡En relación con la resurrección de los muertos se me juzga ante ustedes hoy!’ ”*

10 Cuando Félix hizo señas a Pablo para que respondiera al discurso de Tértulo por la acusación, comenzó del mismo modo con un exordio halagador, pero más breve y menos exagerado que el de su acusador. Se expresó tanto más dispuesto a hacer su defensa ante Félix porque éste no era un recién llegado a la administración de Judea; había gobernado la provincia durante varios años, y la experiencia de los judíos y del judaísmo que había adquirido en ese tiempo le permitiría evaluar más correctamente los cargos contra Pablo.

11–13 Pasó a explicar que había estado ausente de Jerusalén durante varios años hasta su llegada reciente a la ciudad como adorador en la fiesta de Pentecostés. En efecto, cinco años habían transcurrido desde su última visita a Jerusalén, la muy breve visita que apenas recibe una mención en 18:22. Los doce días que menciona eran los días durante los cuales estuvo presente en Jerusalén desde su reciente llegada a la ciudad; están

²⁰ El Texto Occidental parece haber omitido “el Camino”, diciendo: “de acuerdo con el partido (αἵρεσις), como lo llaman.”

²¹ No hay nada en el texto griego que corresponda a “había”; “algunos judíos de Asia” (τινες δὲ ἀπο τῆς Ἀσίας Ἰουδαῖοι) es un sujeto sin verbo.

calculados hasta el momento en que fue llevado de noche a Cesarea.²² Durante esos doce días tuvo poca oportunidad de causar problemas; en efecto, los últimos tres días había estado preso en la fortaleza Antonia. Y durante el tiempo en que estuvo libre no había hecho nada que se pudiera objetar; no se había involucrado en ninguna discusión pública, ni había reunido un gentío, ni provocado ninguna asamblea alborotada, sea en los recintos del templo, las sinagogas, o en algún otro lugar de la ciudad. Habría estado en su derecho si se hubiera involucrado en algún debate público, pero en esta ocasión no deseaba llamar la atención innecesariamente o hacer algo que perjudicara a los dirigentes de la iglesia de Jerusalén (quienes sin duda estaban suficientemente preocupados por la mera presencia de Pablo en la ciudad). Sus acusadores, dijo, podían presentar diversos cargos en su contra, pero no había ninguno que pudieran comprobar.

14–16 Aunque no había hecho ninguna de las cosas que alegaban sus opositores, Pablo no tuvo reparo en declarar lo que sí había hecho. Había adorado al Dios ancestral de Israel (como tenía todo derecho, bajo la ley romana) de conformidad con el verdadero Camino, el Camino que sus acusadores describían como un partido o una secta, aunque de hecho abarcaba y cumplía la esperanza nacional de Israel con la mayor fidelidad. En lugar de desviarse en algún sentido del fundamento de la antigua fe de Israel, creía plenamente todo lo que contenían las Sagradas Escrituras —“todo lo que está establecido en la ley o escrito en los profetas”— y abrigaba la esperanza de la resurrección, como lo hacía la mayoría de los judíos.²³ Parece sugerir que sus mismos acusadores compartían esta esperanza; el sumo sacerdote y otros miembros del partido saduceo, por supuesto, no la compartían, afirmando en cuanto a esto (como en varias otras cosas) que eran conservadores a la antigua.²⁴ No obstante, puede haber habido algunos fariseos entre los “ancianos” (miembros del Sanedrín) que habían descendido a Cesarea con el sumo sacerdote.

Es interesante notar que este es el único lugar del Nuevo Testamento donde se dice sin ambigüedad que Pablo cree en una resurrección tanto para los injustos como para los justos.²⁵ No es necesario dudar de que, como otros fariseos, Pablo había heredado la

²² Así A. Schlatter, *Die Apostelgeschichte*, Stuttgart, 1948, p. 285, y E. Haenchen, *The Acts of the Apostles*, trad. ing., Oxford, 1971, p. 654. Los cinco días que había pasado ahora en Cesarea no están incluidos. Las notas sobre el tiempo desde su llegada a Jerusalén son detalladas y precisas: Día 1, Pablo llega a Jerusalén (21:17); día 2, Pablo y sus compañeros son recibidos por Jacobo y los ancianos (21:18); día 3, Pablo inicia la ceremonia de purificación (21:26); días 3–9, los siete días de la purificación (21:27); día 9, Pablo es atacado en el templo y lo rescatan los soldados romanos (21:27–22:29); día 10, Pablo es llevado ante el Sanedrín (22:30–23:10); día 11, complot contra Pablo; Pablo es enviado fuera de Jerusalén (23:12–30); día 12, Pablo llega a Cesarea (23:31–33).

²³ Otra vez enfatiza la centralidad de la esperanza de la resurrección en su predicación (cf. 23:6; 26:8); el que relacionaba la esperanza de la resurrección, en forma explícita, con la resurrección de Jesús se hace evidente por 25:19. Cf. L. De Lorenzi, ed., *Résurrection du Christ et des chrétiens (1 Co. 15)*, SMT:SBO 8, Roma, 1985.

²⁴ Ver p. 502 con nn. 21 y 22 (sobre 23:8).

²⁵ Para la resurrección de los justos cf. Lc. 14:14; 20:35–36. Para la resurrección de los injustos además de los justos cf. Jn. 5:28–29 y Ap. 20:12–15. Se toma usualmente como el sentido de Dn. 12:2 (otra interpretación, favorecida por Sa’adya Ga’on y otros, considera que los que están destinados “a vergüenza y eterno desprecio” no son levantados sino que quedan en “el polvo de la tierra”). Es improbable que Pablo

creencia en esa doble resurrección, pero cuando desarrolla la doctrina en sus cartas, se concentra en la esperanza relativa a “aquellos que pertenecen a Cristo”, para los cuales la resurrección de los muertos (con el advenimiento de Cristo) consistirá en la participación en la resurrección de Jesús, la cosecha de la cual la resurrección de Jesús constituye las primicias (1 Co. 15:20–23; cf. Fil. 3:20s.). Así las cosas, con esta firme creencia en una resurrección futura, con su corolario de una presentación ante el tribunal divino, Pablo se propone constantemente²⁶ (le dice a Félix, como ya le había dicho al Sanedrín) mantener una conciencia limpia ante Dios y los seres humanos por igual.²⁷

17 La razón de su visita a Jerusalén después de un lapso de varios años, aseveró, fue llevar limosnas y ofrendas a sus compatriotas judíos allí. Esta es la referencia más clara que tenemos en Hechos —podríamos, por cierto, decir que es la única referencia— a la colecta que Pablo había organizado en las iglesias de su campo de misión gentil para ayudar a los cristianos judíos de Jerusalén.²⁸ Debido a que, como respuesta al pedido que les hicieron los líderes de la iglesia de Jerusalén a él y a Bernabé de que “se acordaran de los pobres” (Gá. 2:10), esta ofrenda se destinaba en forma más particular a “los pobres entre los santos en Jerusalén” (Ro. 15:26), se la podía describir, apropiadamente, como “limosnas”. En cuanto al término adicional “ofrendas”, Pablo deja muy claro (especialmente en 2 Co. 8:1–9:15) que el regalo era un tributo de agradecimiento a Dios tanto como una donación para alivio de su pueblo. Pablo, obviamente, le asignaba gran importancia a la ofrenda; a su modo de ver, era un reconocimiento apropiado de parte de los cristianos gentiles de la deuda que tenían con Jerusalén, desde donde había salido el evangelio hasta alcanzarlos a ellos, y también esperaba que provocara en la iglesia de Jerusalén (muchos de cuyos miembros miraban con desconfianza la misión a los gentiles) un sentido de gratitud hacia los creyentes gentiles que ayudaría a amalgamar a ambos grupos en una unidad espiritual. En este último sentido la colecta sólo alcanzó un éxito parcial, si no fue en efecto un fracaso rotundo.

Evidentemente Lucas estaba enterado de la colecta pero, de modo igualmente evidente, se muestra muy reticente al respecto. Esto puede haber sido porque la empresa terminó en un desastre; otra razón posible sería que en el juicio de Pablo se la representó falsamente como una malversación de dinero que debería haber engrosado el fondo del impuesto del templo de Jerusalén, y Lucas juzgó más conveniente referirse a ello sólo en

tenga en vista la resurrección de los injustos cuando dice que “en Cristo todos serán vivificados” (1 Co. 15:22).

²⁶ Gr. ασκω, “me ejercito” (la única aparición de la palabra en el NT). Hay una nota de moral estricta en esta palabra, sin el sentido posterior de ascetismo (que en el griego paulino se expresa por ἀφειδια σωματος, “duro trato con el cuerpo”, como en Col. 2:23).

²⁷ Ver p. 498 con n. 2 (sobre 23:1).

²⁸ G. W. H. Lampe, *St. Luke and the Church of Jerusalem*, Londres, 1969, p. 24, sugiere que la referencia puede ser “sóla a sus actos de piedad judía en el templo en relación con los votos y sacrificios que se propuso” (cf. 21:23–26).

los términos más generales.²⁹

18–19 Poco después de su llegada a Jerusalén, continuó Pablo, fue atacado en el recinto del templo, cuando acababa de completar una ceremonia de purificación de manera ordenada. No había hecho nada para provocar el tumulto público que se produjo: los responsables del mismo eran unos judíos de la provincia de Asia. Dichos judíos asiáticos deberían haber comparecido ante Félix como acusadores de Pablo, o como testigos de cargo, si tenían alguna acusación seria que formular contra él. Este era un punto fuerte en su defensa; las personas que habían provocado el escándalo en primera instancia, afirmando ser testigos oculares de su presunto sacrilegio, no se habían tomado el trabajo de presentarse. Puede ser que el Sanedrín haya pensado que era mejor que los judíos asiáticos no se presentaran ante el tribunal, porque un careo habría revelado muy pronto la vacuidad de sus acusaciones, y un juez romano no consideraría ligeramente a las personas que le hacían perder el tiempo con acusaciones infundadas.

20–21 Pero, debido a que los judíos asiáticos no se habían dignado aparecer, dijo Pablo, que los miembros del Sanedrín que estaban presentes declarasen, con mayor precisión que Tértulo, qué crimen se evidenciaba que había cometido cuando el tribuno lo presentó ante ellos para ser interrogado en Jerusalén. El único crimen del cual podían acusarlo como resultado de aquel interrogatorio era el crimen de haber declarado que el verdadero punto en discusión en su caso era la cuestión de la resurrección de los muertos; en otras palabras, no había cometido ningún crimen.³⁰

D. FÉLIX APLAZA EL JUICIO (24:22–23)

22 *Félix entonces aplazó otras audiencias: tenía un conocimiento bastante preciso del Camino. “Cuando venga el tribuno Lisias —dijo— daré mi decisión respecto a tu caso”.*

23 *Le dio órdenes al centurión de que Pablo fuese guardado bajo arresto abierto, y que a ninguno de sus amigos debía impedirle que lo atendiesen.*

22 Félix parece haber apreciado la situación con bastante precisión. Cómo llegó a este conocimiento especial del movimiento cristiano no se nos dice; se ha pensado que fue a

²⁹ Para la colecta ver pp. 436 con nn. 45 y 46 (sobre 19:21), pp. 449s. (sobre 20:3 y 4). Ver también K. Holl, “Der Kirchenbegriff des Paulus in seinem Verhältnis zu dem der Urgemeinde” (1921), *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte, 2: Der Osten*, Tübinga, 1928, pp. 44–67; C. H. Buck, “The Collection for the Saints”, *HTR* 43, 1950, pp. 1–29; J. Knox, *Chapters in a Life of Paul*, Londres, 1954, pp. 51–58, 60, 69–72; D. Georgi, *Die Geschichte der Kollekte des Paulus für Jerusalem*, Hamburgo, 1965; K. F. Nickle, *The Collection: A Study in Paul’s Strategy*, Londres, 1966; K. Berger, “Almosen für Israel: Zum historischen Kontext der paulinischen Kollekte”, *NTS* 23, 1976–1977, pp. 180–204; S. Garofalo, “Un chef d’oeuvre pastoral de Paul: la collecte”, *Paul de Tarse: Apôtre du notre temps*, L. De Lorenzi, ed., SMT:SBO 1, Roma, 1979, pp. 575–593.

³⁰ F. W. Farrar entendió que había una confesión de mal obrar en las palabras del v. 21: “En la observación de san Pablo ante el tribunal de Félix me parece ver —aunque nadie lo ha advertido— un cierto sentido de contrición por el método mediante el que se ha escapado de un gran peligro” (*The Life and Work of St. Paul*, II, Londres, 1879, p. 328).

través de su mujer Drusila, miembro de la familia de los Herodes. ¿Qué oportunidad tuvo ella, sin embargo, de enterarse del movimiento? De todos modos, probablemente vio dónde residía la verdad de la cuestión, pero por ahora aplazó el juicio, quizás con la fórmula *Amplius* (“juicio postergado”).³¹ Estaba claro que la presencia de Lisias sería de mucho valor; había ofrecido un breve resumen de los hechos en su carta (23:25–30), pero en vista de las afirmaciones contradictorias de Tértulo y Pablo, se hacía necesario averiguar mayores detalles de Lisias.³²

23 Mientras tanto ordenó que Pablo quedara bajo custodia, pero que se le permitiera un grado razonable de consideración, como correspondía a un ciudadano romano en contra del cual no se había probado ningún delito. En particular, podía recibir visitas y cualquier otra clase de atención de parte de sus amigos, posiblemente miembros de la iglesia de Cesarea o algunos cristianos gentiles que lo habían acompañado a Jerusalén y que habían acudido luego a Cesarea para ver si podían hacer algo por él.

Lucas no dice si Lisias efectivamente descendió a Cesarea o si Félix reanudó la audiencia. Probablemente Lisias fue y aportó más información, pero no se llegó a ninguna decisión. Félix vio, sin duda, que el caso contra Pablo no podía sostenerse, pero no deseaba ofender al Sanedrín liberándolo. Ya había ofendido bastante durante su administración en Judea, y no quería seguir haciéndolo, especialmente porque ya no podía contar con la incuestionable influencia de su hermano Palas ante la corte imperial, como había sucedido bajo el principado de Claudio.³³

E. PABLO SE ENTREVISTA CON FÉLIX (24:24–26)

24 Después de algunos días Félix acudió con su esposa Drusila, que era judía.³⁴ Félix lo escuchó hablar acerca de la fe en Cristo Jesús.

25 Mientras Pablo hablaba acerca de la justicia, el dominio propio y el juicio venidero, Félix sintió miedo. “Puedes irte por el momento —dijo—; cuando tenga tiempo libre te mandaré llamar.”

26 Al mismo tiempo tenía la esperanza de que Pablo le diera dinero, así que lo mandaba llamar bastante seguido y conversaba con él.

24 Teniendo a este cristiano eminente arrestado en Cesarea, Félix aprovechó la oportunidad para mejorar su conocimiento “bastante preciso” del Camino. De acuerdo

³¹ J. A. T. Robinson identifica al proceso nuevamente postergado por Félix como la “primera defensa” de Pablo, a la cual se hace referencia en 2 Ti. 4:16 (*Redating the New Testament*, Londres, 1976, p. 74; cf. su *Can We Trust the New Testament*, Londres, 1977, pp. 65s.).

³² Como lo ha sugerido Tértulo, de acuerdo con el Texto Occidental de los vv. 7s.

³³ De acuerdo con Tácito (*Anales* 13.14.1) Nerón depuso a Palas de su muy influyente cargo como cabeza del tesoro imperial, en el 55 d.C. Ver la n. 43, más abajo.

³⁴ El Texto Occidental (preservado en el margen de la Siríaca Harcleana) añade: “quien pidió ver a Pablo y oírlo hablar, así que deseando complacerla mandó llamar a Pablo”.

con el Texto Occidental, era Drusila quien tenía especial interés en conocer a Pablo. Drusila era la hija menor de Herodes Agripa I, y para este tiempo todavía no tenía veinte años. Cuando era una niña pequeña la habían prometido al príncipe heredero de Commagene, en el Asia Menor oriental, pero el matrimonio no se formalizó porque el futuro novio se negó a hacerse prosélito judío. Entonces su hermano Agripa II³⁵ la dio en matrimonio al rey de Emesa (la moderna Homs), pequeño estado de Siria. Pero cuando sólo tenía dieciséis años, Félix, con la ayuda (según se dice) de un mago chipriota llamado Atomos,³⁶ la persuadió a que dejara a su marido para ser esposa de él, prometiéndole (con un juego de palabras en torno a su nombre) toda “felicidad” si lo hacía. De acuerdo con esto, se unió a Félix como su tercera esposa, y le dio un hijo llamado Agripa, quien murió en la erupción del Vesubio en el 79 d.C.³⁷

25 Félix y Drusila, entonces, mandaron llamar a Pablo y lo escucharon mientras exponía la fe cristiana. Pero al mismo tiempo dejó en claro que el evangelio tenía implicaciones éticas y, en tanto hablaba de ellas, Félix y Drusila sintieron que la entrevista había tomado un giro incómodamente personal. Por cierto que no fue una “discusión abstracta” como supuso Joseph Klausner;³⁸ al contrario, los distinguidos oyentes de Pablo probablemente nunca habían oído una enseñanza tan explícita y práctica en su vida como cuando les habló acerca de “la justicia, el dominio propio y el juicio venidero”, tres asuntos acerca de los cuales esa pareja necesitaba que se la informara de manera especial. No es extraño que Félix temblara y decidiera que había oído suficiente por el momento.

26 Pero estaba bastante interesado como para llamar a Pablo a su presencia bastante a menudo y entrar en conversación con él, aunque (como lo sugiere Lucas) había un motivo adicional para estas repetidas entrevistas. A pesar de los duros y reiterados edictos contra el cohecho, las ruedas de la justicia romana, especialmente en algunas provincias, se movían más suave y rápidamente si se las aceitaba atinadamente; y un buen número de los gobernantes provinciales eran deplorablemente venales. Félix tenía la impresión de que Pablo estaba en condiciones de pagar una suma importante por su liberación. No se sabe con seguridad cómo llegó a tener esa impresión; el hecho de que Pablo había llegado recientemente a Jerusalén con sustanciales “limosnas y ofrendas” quizás le diera la idea de que Pablo tenía acceso a más fondos.³⁹ Pero las expectativas de Félix en este sentido

³⁵ Ver pp. 533ss. con n. 23 (sobre 25:13).

³⁶ Sería traído de los cabellos conectar a Atomos con Etimas (Hetoimas), la lectura occidental del nombre de Elimas, el mago chipriota de 13:8. Algunos manuscritos de *Ant.* 20.142 dicen “Simón” en lugar de “Atomos”.

³⁷ Ver Josefo, *Ant.* 19.354; 20.139–144.

³⁸ J. Klausner, *From Jesus to Paul*, trad. ing., Londres, 1944, p. 406.

³⁹ W. M. Ramsay supuso que Pablo tenía a su alcance recursos personales considerables alrededor de esta época, que los gastos de su juicio y de sus períodos de custodia en Cesarea y Roma fueron satisfechos con su propiedad hereditaria, que puede haberle “correspondido como heredero legal (cuyo derecho ningún testamento podía modificar)” (*St. Paul the Traveller*, pp. 310–312). Pero todo este asunto pertenece al dominio de la especulación, ¡como ocurre a menudo con cuestiones de dinero!

se vieron frustradas.

F. FÉLIX ES REEMPLAZADO POR FESTO; PABLO SIGUE DETENIDO (24:27)

27 Pero después de dos años Félix fue reemplazado por Porcio Festo y, deseando congraciarse con los judíos, dejó preso a Pablo.

27 Lo más natural es tomar los dos años como indicación del tiempo transcurrido entre la audiencia judicial de Félix en relación con el caso de Pablo y su reemplazo en el cargo.⁴⁰ Es mucho menos probable que indiquen el tiempo que estuvo Félix como procurador en Judea. La ocasión del reemplazo de Félix en su cargo fue la erupción de una lucha civil entre los habitantes judíos y gentiles de Cesarea, en la que intervino Félix con tropas de tal modo que causó mucho derramamiento de sangre entre los cabecillas de la facción judía.⁴¹ Al volver a Roma habría tenido que afrontar un duro castigo, nos informa Josefo, si no hubiera sido por la intervención de su hermano Palas.⁴² Este había sido destituido de su cargo como jefe de la administración imperial en el 55 d.C., pero (especialmente debido a su colosal fortuna) siguió teniendo gran influencia durante varios años después de haber terminado sus funciones.⁴³

A Félix lo sucedió como procurador de Judea Porcio Festo, cuya breve administración, aunque perturbada por episodios de insurgencia, no fue marcada por excesos tales como los de su predecesor y los de sus sucesores.⁴⁴ Pero el cambio de administración no le proporcionó ninguna ventaja a Pablo. Félix lo dejó preso, esperando

⁴⁰ Pablo puede haber encontrado tediosos estos dos años, pero para Lucas, dice J. H. Moulton: “fueron sin duda la oportunidad para recolectar material para su evangelio y la primera parte de Hechos” (MHT II, p. 19).

⁴¹ Josefo, *GJ* 2.266–270; *Ant.* 20.173–178, 182–184.

⁴² Josefo, *Ant.* 20.182.

⁴³ Aun cuando fue despedido de su cargo, Palas pudo estipular con éxito que no debía haber escrutinio alguno de su conducta en el cargo y que sus cuentas con el fisco debían tratarse como saldadas (Tácito, *Anales* 13.14.2). Su influencia duró hasta el 62 d.C., cuando cayó víctima del deseo de Nerón de echar mano a su fortuna (Tácito, *Anales* 14.65.1). No hay nada en las circunstancias de la carrera de Palas para desechar su intervención eficaz a favor de Félix en (aproximadamente) el 59 d.C.

⁴⁴ Cf. Josefo, *GJ* 2.271; *Ant.* 20.182–197. Festo parece haber gobernado Judea desde el 59 d.C. hasta su muerte en el 62. Eusebio da el año 55 d.C. como el del reemplazo de Félix por Festo (*Cronicón*, año de Abraham 2072), y Jerónimo y algunos eruditos de fecha más reciente (ver K. Lake en *Beginnings* I.5, pp. 464–467, 470–473; H. Conzelmann, *Die Apostelgeschichte*, Tubinga, 1972, pp. 129s) lo siguen en esto. Pero de esta manera, el gobierno de Félix es demasiado corto y comprime la carrera de Pablo desde el proconsulado de Galión en Acaya (ver p. 413 con n. 38, sobre 18:12) a un espacio demasiado estrecho. Una indicación más confiable para la fecha del reemplazo de Félix se ha encontrado en un cambio en las monedas provinciales de Judea, atestiguado para el quinto año de Nerón (58–59 d.C.); esta emisión monetaria “es más probable que fuera la obra de un nuevo procurador que la tarea de uno saliente que ya haya hecho una emisión grande” (E. M. Smallwood, *The Jews under Roman Rule*, SJLA 20, Leiden, 1976, p. 269, n. 40). Ver F. W. Madden, *History of Jewish Coinage*, Londres, 1864, p. 153; A. Reifenberg, *Ancient Jewish Coins*, Jerusalén, 1947, p. 27; cf. también H. J. Cadbury, *The Book of Acts in History*, Nueva York, 1955, p. 10; Schürer I, p. 364, n. 42.

que las autoridades judías aceptasen esto, al menos, como un gesto de buena voluntad. Y la llegada de un gobernador nuevo e inexperto significó la reapertura del caso en circunstancias menos favorables para Pablo.

HECHOS 25

G. FESTO VISITA JERUSALÉN (25:1–5)

- 1 *Cuando Festo llegó a su provincia, subió después de tres días de Cesarea a Jerusalén.*
- 2 *Allí los jefes de los sacerdotes y los hombres principales de los judíos le presentaron información contra Pablo y apelaron a él,*
- 3 *buscando un favor en desventaja de Pablo que lo hiciera trasladar a Jerusalén. Planeaban¹ tenderle una celada y matarlo en el camino.*
- 4 *Festo respondió que Pablo estaba bajo arresto en Cesarea, hacia donde él mismo estaba por partir en breve.*
- 5 *“Por lo tanto —les dijo— que sus dirigentes bajen conmigo y presenten su acusación contra este hombre, si tienen alguna culpa que hallar en él.”²*

1–3 Era deseable que un procurador nuevo se pusiera en contacto, lo antes posible, con las principales autoridades nacionales de su provincia. De conformidad, tres días después de tomar posesión de su cargo en Cesarea, Festo subió a Jerusalén para encontrarse con los sacerdotes principales y con otros dirigentes del Sanedrín. Después de los saludos preliminares, no perdieron tiempo en sacar partido del favor que Félix les había hecho al dejar a Pablo preso en Cesarea. Contando quizás con la inexperiencia del nuevo gobernador, le plantearon la cuestión de Pablo, y le pidieron que enviara órdenes a Cesarea para hacer traer a Pablo a Jerusalén. Los cuarenta celosos que se habían visto frustrados en un complot anterior contra Pablo, u otros que emulaban su celo, podían encontrar una mejor oportunidad para matarlo en el camino de Cesarea a Jerusalén.

4–5 Festo, no obstante, no vio ninguna necesidad de acceder a este pedido. No tenía intención de permanecer mucho en Jerusalén; pensaba volver pronto a Cesarea, y si una delegación responsable de los gobernantes judíos fuese con él, podrían presentar su caso contra Pablo ante él allí.

¹ Es probable que el Texto Occidental esté representado por la lectura más completa del margen de la Siriaca Harcleana: “Los que habían hecho un voto para que cayera en sus manos planearon ...” (atribuyéndoles este plan a los complotados de 23:12–15).

² Lit., “si hay algo impropio (ατοπον, con lo cual cf. Lc. 23:41) en el hombre”.

H. PABLO APELA AL CÉSAR (25:6–12)

- 6 *Cuando hubo pasado algunos días entre ellos, no más que ocho o diez, descendió a Cesarea. Al día siguiente tomó su asiento en el tribunal y ordenó que se trajese a Pablo.*
- 7 *Cuando llegó, los judíos que habían bajado desde Jerusalén lo rodearon, acosándolo con muchas acusaciones serias que no podían probar.*
- 8 *Pablo, por su parte, respondió en su defensa: “Ni contra la ley de los judíos, ni contra el templo, ni contra César he hecho nada malo”.*
- 9 *Entonces Festo, deseando hacerles un favor a los judíos, le respondió a Pablo: “¿Estás dispuesto a subir a Jerusalén y ser juzgado allí ante mí en relación con estos cargos?”*
- 10 *Pablo dijo: “Estoy parado ante el tribunal de César; allí debo ser juzgado.”³ No he cometido ningún crimen contra los judíos, como sabes muy bien.*
- 11 *Si soy culpable, si he hecho alguna cosa que merezca la pena de muerte, no pido escapar de la muerte. Pero si no hay nada sólido en las acusaciones de estos hombres contra mí, nadie puede entregarme a ellos. Apelo a César.”*
- 12 *Festo entonces conferenció con su consejo y respondió: “Has apelado a César, ¿verdad? A César irás.”*

6–8 Ahora todo este caso contra Pablo se abría nuevamente, gracias a la negligencia de Félix al no absolverlo y liberarlo. Festo pasó un poco más de una semana en Jerusalén y volvió a Cesarea, y una delegación del Sanedrín lo acompañó. El día después de su llegada a Cesarea, Festo tomó su asiento como juez,⁴ ordenó que se trajera a Pablo ante el tribunal, y concedió a sus acusadores una oportunidad de volver a presentar sus cargos contra él. Así lo hicieron, pero, aunque los muchos cargos que adujeron eran serios en su carácter y mortales en su intención (siendo probablemente una repetición de los que había detallado Tértulo ante Félix), no podían ofrecer ninguna prueba para apoyarlos. No había testigos que aportaran pruebas de ellos, y todo lo que Pablo necesitaba para responder en su defensa era negarlos categóricamente uno por uno.

La naturaleza de los cargos puede inferirse de la triple negativa de Pablo. Se lo acusaba en general de quebrantar la ley judía y en particular de violar la santidad del templo. En cuanto a la acusación general, tal como la presenta Lucas, observaba la ley judaica puntillosamente, y Pablo mismo está de acuerdo en que la observa cuando vive

³ El cód. B repite el participio “parado” (εστως): “Parado ante el tribunal de César, estoy parado donde debería ser juzgado” (lectura atractiva, que adoptan Lake y Cadbury).

⁴ Esta formalidad era necesaria para que su decisión tuviese validez legal. Para el “tribunal” (βημα) de un magistrado romano cf. 18:12, 16; Mt. 27:19; Jn. 19:13; Josefo, *GJ* 2.172, 301; 3.532 (de acuerdo con Josefo, *Ant.* 18.207, Felipe el tetrarca llevaba su sede oficial de gobierno, su θρονος, dondequiera que fuera cuando hacía giras por su tetrarquía, a fin de juzgar los casos sin demora).

entre judíos que siguen la ley (1 Co. 9:20), especialmente en Judea, donde regía la autoridad del Sanedrín. (Lo que hacía en tierras de gentiles estaba fuera de su jurisdicción.) En cuanto a la acusación particular de profanación del templo, aquellos que primero levantaron un clamor contra él sobre estas bases no se presentaron como testigos cuando el presunto crimen era reciente; ya no se podía presentar ninguna prueba para apoyarla. Si se hubiera podido presentar un caso *prima facie* contra él por este motivo, podría haber sido entregado al Sanedrín para su enjuiciamiento; pero las acusaciones sin pruebas no constituían un caso aceptable *prima facie*.⁵

El cargo de actuar contra los intereses del emperador era muy serio, y el representante de César debía prestarle especial atención. Es probable que fuese una repetición del cargo presentado contra Pablo y sus amigos en Tesalónica (17:6–7) y una ampliación de la caracterización que hizo Tértulo de él como “una peste” (24:5).⁶ Pero al acusarlo de fomentar el desorden en las provincias los acusadores de Pablo se extralimitaban, porque este era un asunto que caía decididamente dentro de la jurisdicción imperial, no de la del Sanedrín, y una acusación por la cual Pablo bien podía apelar, correctamente, ante el mismo emperador.

9 Entre las acusaciones del Sanedrín y las negativas de Pablo, Festo estaba confundido, mucho más debido a que no podía entender cuál era el verdadero motivo de queja que tenían contra él. Pero acababa de hacerse cargo como gobernador de Judea, el Sanedrín era la corte suprema de la nación que había venido a gobernar, y a él le convenía políticamente comenzar su administración haciendo algo para ganarse su buena voluntad, si podía hacerlo sin infringir la justicia romana. Esta debía mantenerse a toda costa cuando el acusado era un ciudadano romano. Pero era indiferente, en cuanto a si el caso reabierto se ventilara en Cesarea o en Jerusalén. El Sanedrín, evidentemente, deseaba que fuera ventilado en Jerusalén; al menos les concedería esto. Así que le propuso a Pablo que subiera a Jerusalén y que allí se tratara el asunto; Festo mismo sería el juez. Parecía una propuesta bastante razonable, especialmente tomando en cuenta que el único crimen específico de que se acusaba a Pablo, la violación de la santidad del templo, había sido cometido, según se alegaba, en Jerusalén.

10–11 Pero Pablo no consideró que la propuesta fuera nada razonable. Volver a Jerusalén significaba volver a colocarse en situación de peligro. Si Festo comenzaba haciendo una concesión concreta al Sanedrín, tal vez se lo podría persuadir a que hiciera otras concesiones aún más perjudiciales para la seguridad de Pablo. Félix había sido un administrador experimentado de Judea cuando se le sometió el caso de Pablo, pero Festo era un novicio, y su inexperiencia bien podía explotarse en perjuicio de Pablo. Le quedaba un camino a Pablo como ciudadano romano para escapar de esta precaria situación, aun cuando fuese un camino acompañado de riesgos especiales propios. No se trataba, según le aseguró a Festo, de que él quisiera evadir la ley de Roma o escapar al castigo debido por cualquier falta que hubiera cometido. Si realmente había cometido un crimen capital, como lo sostenían sus acusadores, estaba preparado para sufrir la pena

⁵ Cf. 21:27–29 (pp. 477–479 con nn. 47–49).

⁶ Ver pp. 382–383 con nn. 13–16; pp. 515 con nn. 8–13.

suprema correspondiente; pero si no había ninguna coherencia en sus cargos, no debía ser entregado en sus manos. Que decidiera la justicia romana. Como Festo era el representante de César, el tribunal ante el cual estaba Pablo era de César; pero debido a que no tenía la confianza necesaria en la imparcialidad de ese tribunal subordinado, apeló al tribunal supremo. “Apelo a César”, declaró.

El derecho de apelación (*prouocatio*) al emperador surgió del primitivo derecho de apelación al pueblo soberano (el *populus Romanus*), uno de los derechos más antiguos del ciudadano romano, que se remontaba tradicionalmente a la fundación de la república en el 509 a.C. Habitualmente se ejercía apelando contra el veredicto de un magistrado, pero podía instrumentarse en cualquier etapa anterior del proceso, demandando ser “enviado a Roma como ciudadano romano y a petición propia, para ser juzgado por el emperador”.⁷ En una etapa temprana de su principado se le concedió a Augusto el derecho de juzgar ante una apelación;⁸ no muchos años después, la ley juliana sobre desórdenes públicos salvaguardaba a los ciudadanos romanos no sólo contra formas degradantes de coerción o castigo sino también contra la posibilidad de ser sentenciados después de haber solicitado apelación o de ser impedidos de ir a Roma para que su apelación fuera oída allí dentro de un tiempo prudencial.⁹

Pablo no apeló mientras Félix estuvo en su cargo; Félix había decidido virtualmente que no había acusación contra él y simplemente estaba posponiendo la absolución y la excarcelación formales. Un día (puede haber esperado Pablo) la dilación de Félix finalizaría y Pablo sería liberado. Pero con la destitución de Félix se producía para Pablo una nueva situación potencialmente peligrosa; de allí su trascendental decisión. Pablo no había perdido confianza en la justicia romana, de la cual tenía experiencias felices en una cantidad de lugares, especialmente en Corinto ante el tribunal de Galión.¹⁰ Pero temía que en Jerusalén la justicia romana fuera superada por poderosas influencias locales. No había razón (hasta donde podía saberlo) para un temor semejante en Roma. Allí (bien podía parecerle a un ciudadano romano que nunca había visitado Roma) la justicia romana seguramente se administraba con la mayor imparcialidad.

Los súbditos comunes de las provincias del imperio no tenían privilegios como los ciudadanos romanos. Por mucho tiempo se siguió observando la distinción entre las dos categorías. Por ejemplo, cuando Plinio el Joven se dio con la alarmante extensión del cristianismo en Bitinia, en el 112 d.C., procedió en forma sumaria contra los provincianos comunes convictos como cristianos, pero a aquellos que eran ciudadanos romanos los envió a Roma para que el emperador los interrogase y sentenciase en forma apropiada,

⁷ Schürer I, p. 369.

⁸ Dión Casio, *Historia* 51.19; en la frase gr. de Dión ἐκκλητον δικάζειν, A. H. M. Jones reconoció el equivalente del lat. *ex prouocatione cognoscere* (*Studies in Roman Government and Law*, Oxford, 1960, p. 96).

⁹ *Digesto* 48.6s.; Paulo, *Sententiae* 5.26.1.

¹⁰ Cf. 18:12–17 (pp. 412–415).

porque no estaba muy seguro del procedimiento legal.¹¹

A nosotros, que conocemos la historia de Nerón en relación con el cristianismo romano, puede parecernos extraño que Pablo haya apelado a él con tanta confianza. Pero cualquiera haya sido el carácter personal de Nerón, los primeros cinco años de su principado (54–59 d.C.), cuando la administración imperial se llevaba a cabo bajo la influencia de su preceptor Séneca, el filósofo estoico, y Afranio Burro, prefecto de la guardia pretoriana, se recordaban como una pequeña edad de oro. Muy poco había en el 59 d.C. que advirtiera acerca de los acontecimientos del 64 y el 65 d.C.

12 Festo escuchó con gran alivio las palabras de Pablo. Al apelar a César, Pablo le permitía eludir una responsabilidad ante la que se sentía incapaz de desenvolverse. Consultó con su consejo¹² —un cuerpo formado por los más altos funcionarios de su administración y hombres más jóvenes, que lo acompañaban para adquirir experiencia en el manejo de un gobierno provincial— y de buena gana se aprobó la moción de transferir el caso de Pablo a Roma (de hecho, una vez que Pablo hubo apelado, Festo no tenía opción en el asunto).

Es probable que Pablo haya hecho su apelación no sólo por razón de su seguridad personal sino también con el deseo de obtener el reconocimiento de las iglesias gentiles como asociaciones autorizadas¹³ por derecho propio. Y más que nada puede haberlo movido la incomparable oportunidad que le proporcionaría la audiencia ante el emperador para predicar el evangelio en la sede misma del poder imperial.¹⁴

I. AGRIPA II Y BERNICE VISITAN A FESTO (25:13–22)

13 Cuando habían transcurrido algunos días, el rey Agripa y Bernice fueron a Cesarea a saludar a Festo.

14 Como estaban pasando varios días allí, Festo puso al rey al tanto del caso de Pablo: “Hay un hombre —dijo— que ha sido dejado por Félix como preso.

15 Cuando estuve en Jerusalén, los principales sacerdotes y ancianos de los judíos

¹¹ Plinio, *Epístolas* 10.96.4. Hubo una erosión gradual de los privilegios de los ciudadanos a medida que avanzaba el siglo II (esto se evidencia por la *Carta de las iglesias de Lyon y Viena*, reproducida en Eusebio, *HE* 5.1, que describe la persecución de los cristianos en el valle del Ródano en el 177 d.C., bajo Marco Aurelio), hasta que en el 212 d.C. se extendió la ciudadanía a todos los subditos del imperio nacidos libres. El relato de Lucas acerca de la apelación de Pablo es coherente con todo lo que se sabe de las condiciones imperantes al final de los años cincuenta del siglo I. Ver A. H. M. Jones, *Studies in Roman Government and Law*, pp. 51–98; A. N. Sherwin-White, *Roman Society and Roman Law in the New Testament*, Oxford, 1963, pp. 57–70; P. Garnsey, “The *Lex Iulia* and Appeal under the Empire”, *JRS* 58, 1966, pp. 167–189.

¹² Gr. συμβουλιον, que incluía a sus συνεδροι o *comites*.

¹³ La posición legal deseada se expresa por el *collegium licitum* (*Digesto* 47.22) más que por la *religio licita* de Tertuliano (*Apología* 21.1), que no es un término técnico de la ley romana.

¹⁴ Cf. Ef. 6:19s.; Fil. 1:19s., y posiblemente 2 Ti. 4:17.

me presentaron información, pidiéndome un veredicto en su contra.

- 16 *Les dije como respuesta que no es costumbre de los romanos entregar a alguien para ser castigado antes de que la persona acusada se encuentre con sus acusadores cara a cara y tenga la oportunidad de defenderse de la acusación.*
- 17 *Así que, cuando se reunieron aquí, no me demoré sino que ocupé mi lugar en el tribunal al día siguiente y ordené que se trajera al hombre.*
- 18 *Ellos se ubicaron alrededor de él, pero no lo acusaron de ninguno de los delitos¹⁵ que yo suponía iban a alegar.*
- 19 *Más bien, las acusaciones se referían a unas disputas que tenían con él tocantes a su propia religión,¹⁶ y en especial acerca de un tal Jesús, que estaba muerto, pero que Pablo afirmaba que estaba vivo.*
- 20 *Debido a que yo no sabía cómo manejar una investigación sobre estas cosas, le pregunté si subiría a Jerusalén para someterse a juicio allí.*
- 21 *Pero Pablo pidió que se lo tuviera bajo custodia para ser sometido a interrogación y decisión por su Majestad imperial,¹⁷ de modo que di órdenes que siguiera detenido hasta enviarlo¹⁸ a César.”*
- 22 *Agripa le dijo a Festo: “Me gustaría oír al hombre personalmente.” “Lo oirás mañana”, dijo Festo.*

13 Sólo le quedaba un problema a Festo. Cuando enviara a Pablo a Roma, para que su caso fuera presentado ante el emperador, tendría que enviar un informe del caso tal como se había desarrollado hasta el momento de la apelación de Pablo. Sin duda podían consultarse los registros de las audiencias ante Félix, y quizás la carta de Lisias (23:26–30) y pruebas adicionales, pero el mismo Festo sería responsable de la redacción del informe, y para ser coherente e inteligible, necesitaba mayor dominio de los asuntos en cuestión que el que poseía hasta el momento. Escuchar los alegatos de la acusación y la defensa sólo había aumentado su perplejidad.

Afortunadamente para Festo, se le presentó una forma de salir de este atolladero. Herodes Agripa II, gobernante de un reino cliente al nordeste de la provincia de Fes-

¹⁵ Lit., “no plantearon ningún cargo de cosas malas” (οὐδεμίαν αἰτίαν ... πονηρῶν); *P*⁷⁴ A C Ψ y otros manuscritos dicen: “ningún cargo malo” (αἰτίαν ... πονηρῶν); *alef* C² leen el acusativo πονηρᾶ, “cosas malas”, en aposición a αἰτίαν, mientras que el Texto Bizantino omite “malo” totalmente.

¹⁶ Gr. δεισδαίμονια, que puede ser moderadamente desdenoso (“superstición”) o no según el contexto. El sentido desdenoso resulta inapropiado aquí, ya que Festo estaba dirigiéndose a un judío distinguido. Cf. el adjetivo δεισδαίμονεστερος en 17:22 (p. 394 con n. 56).

¹⁷ Gr. εἰς τὴν τοῦ Σεβαστοῦ διαγνώσιν. Aquí y en el v. 25 Festo se refiere al emperador con el título griego de Σεβαστος, el equivalente del lat. Augustus (cf. VRV²).

¹⁸ Es decir, “enviarlo hacia arriba” (ἀναπεμπῶ, “remitir”, “referir”) a la corte superior a la cual había apelado.

llegó a Cesarea en visita protocolar, para felicitar al nuevo procurador por su nombramiento. Este hombre tenía fama de experto en cuestiones relacionadas con la religión judía, y Festo esperaba que le diera alguna ayuda extraoficial en la elaboración de su informe.

Marco Julio Agripa, como se llama a sí mismo en sus monedas (usando su nombre de ciudadano romano), era hijo de Herodes Agripa I.¹⁹ Estaba en Roma cuando murió su padre en el 44 d.C., y el emperador Claudio estaba dispuesto a hacerlo rey de los judíos como sucesor de su padre; pero debido a la juventud de este Agripa (tenía diecisiete años a la sazón) se lo disuadió de llevar a cabo este plan, y una vez más los gobernadores romanos administraron Judea. En el 50 d.C., de todos modos, Claudio le dio el reino de Calcis (en el Líbano), como sucesor de Herodes, hermano de su padre, junto con el derecho de nombrar a los sumo sacerdotes judíos.²⁰ En el 53 abandonó su reino a cambio de uno más grande, que constaba de las anteriores tetarquías de Felipe y Lisania.²¹ Tres años más tarde Nerón aumentó este territorio añadiéndole las regiones de Tiberias y Tariquea, al oeste del lago de Galilea, junto con Julias en Perea y catorce aldeas vecinas. En señal de gratitud a Nerón, Agripa cambió el nombre de su capital, Cesarea de Filipo (la moderna Banias),²² por el de Neronías.²³

En esta visita, Julia Bernice acompañó a su hermano Agripa.²⁴ Era hija mayor de Herodes Agripa I, nacida en el 28 d.C. Su padre se la dio en matrimonio a su hermano

¹⁹ Ver 12:1–23.

²⁰ Entre el 6 y el 37 d.C. los gobernantes romanos nombraron a los sumo sacerdotes. El derecho de nombramiento le fue concedido a Herodes Agripa I en el 41 d.C. Cuando murió tres años más tarde, una delegación judía visitó Roma y protestó ante Claudio contra el intento de Cuspido Fado, procurador de Judea recientemente nombrado, de asegurar para sí el derecho de nombramiento (que llevaba consigo la custodia de las vestiduras sumo sacerdotales). Agripa el Joven apoyó su protesta y Claudio los concilió concediendo el derecho a Herodes de Calcis (hermano de Agripa el Viejo). Ver Josefo, *Ant.* 20.6–16.

²¹ Este era el territorio que el emperador Gayo le había dado a Herodes Agripa I en el 37 d.C. Para las dos tetarquías cf. Lc 3:1, donde se describe la tetarquía de Felipe como “la región de Iturea y Traconite” y la de Lisania como “Abilinia”. Ver Schürer I, pp. 568–582.

²² Cesarea de Filipo —“Cesarea de Felipe”— se llamaba así para distinguirla de la Cesarea Marítima, sobre la costa mediterránea de Judea. Fue la capital de la tetarquía de Felipe desde el 4 a.C. hasta su muerte en el 34 d.C. Banias es la pronunciación árabe del nombre griego primitivo Paneas.

²³ Agripa hizo lo posible para impedir la revuelta del 66 d.C. (ver el discurso de disuasión que le atribuye Josefo, *GJ* 2.345–401). Cuando fracasaron sus esfuerzos, permaneció leal a Roma y fue recompensado después de la guerra con otro aumento de territorio y (en el 75) con la promoción al rango pretoriano. Mantuvo correspondencia con Josefo acerca de la *Guerra judía*, confirmando su exactitud (Josefo, *Vida* 362–366; *Ap.* 1.51). Murió alrededor del 100 d.C., sin dejar hijos, y por ello ha sido llamado “el último de los Herodes”. Ver Josefo, *GJ* 2.233, 245, 247, 309, 337–407; 3.56s.; 7.97; *Ant* 19.354, 360–362; 20.104, 135, 138–140, 159, 179, 189–193, 203, 211–213; *Vida* 34, 38s., 46, 48, 52, 61, 74, 112, 114, 126, 131, 149, 154s., 162, 180–182, 185, 220, 340–356, 359, 362–367, 381–384, 388–391, 397–398, 407s., 410; también A. H. M. Jones, *The Herods of Judaea*, Oxford, 1938, pp. 207–231; Schürer I, pp. 619–623.

²⁴ “Bernice” era la pronunciación helenística popular del nombre macedonio Berenice (la forma por la cual siempre se refiere a ella Josefo).

Herodes, rey de Calcis.²⁵ Cuando murió Herodes en el 48, ella vivió en la casa de su hermano Agripa. Más tarde se casó con Polemón, rey de Cilicia, pero pronto lo dejó y volvió a Agripa.²⁶ En las inscripciones se le da el título de “reina” y hasta de “gran reina”.²⁷

14–19 En una oportunidad adecuada durante la estadía de Agripa en Cesarea, Festo mencionó el asunto de Pablo. Le dijo al rey que Félix había dejado a Pablo en la cárcel, que el Sanedrín le había pedido que produjera en su contra un veredicto de “culpable”, y que les había respondido en estricta concordancia con los principios de la justicia romana. La parte acusada debía tener una oportunidad de oír los cargos en su contra en un juicio público y responder en defensa propia.²⁸ Cuando se celebró la audiencia de esta manera en Cesarea, los acusadores dijeron lo que tenían que decir, pero para sorpresa y perplejidad de Festo, las acusaciones parecían centrarse en disputas sobre cuestiones de la religión judía, con referencia particular a “un tal Jesús, que estaba muerto, pero que Pablo afirmaba que estaba vivo”. Pablo ya había insistido, ante el Sanedrín y ante Félix, que su caso descansaba en la esperanza de la resurrección. Ahora se menciona, más explícitamente que antes, que Pablo unía estrechamente esta insistencia en la esperanza de la resurrección con el hecho de que Jesús ya había sido levantado de entre los muertos. El hecho de que la resurrección de Jesús era el nudo de la cuestión había quedado bastante claro en la audiencia ante Festo, aunque éste no se dio cuenta de su importancia. Agripa probablemente sabía lo suficiente acerca del movimiento cristiano como para que el caso estimulara su interés sobre la base de lo que le decía Festo.

20–22 Festo le habló a continuación de su sugerencia de que Pablo fuera a Jerusalén y se sometiera a juicio allí, y de la apelación de Pablo a César. En ese momento Pablo seguía bajo custodia en Cesarea hasta que se presentara la oportunidad de enviarlo a

²⁵ De él tuvo dos hijos, Bereniciano e Hircano (Josefo, *Ant.* 20.104). Un notable número de casamientos entre tíos y sobrinas se produjo dentro de la familia herodiana. Así Herodías, hija de Aristóbulo, se casó sucesivamente con dos de los hermanastros de su padre: Herodes (Felipe) y Herodes Antipas; su hija Salomé se casó con el medio hermano de su padre, Felipe el tetrarca.

²⁶ Como su hermano, trató con empeño de detener la guerra que estalló en el 66 d.C. En la primavera de ese año cumplió un voto nazareo en Jerusalén e intentó, pero en vano (y no sin considerable riesgo personal), evitar una masacre de judíos por el procurador Gessio Floro. Más tarde, sin embargo, cuando extremistas insurgentes incendiaron su casa (junto con la de Agripa), se convirtió en apasionada partidaria de Flavio. Atrajo la atención de Tito durante la guerra, y vivió con él en el Palatino cuando llegó a Roma con su hermano en el 75. Tito se habría casado con ella, si no hubiera sido por fuertes expresiones de desaprobación entre los ciudadanos de Roma, que le hicieron romper su relación. Ver Josefo, *GJ* 2.217, 220s., 310–314, 333s., 405, 426, 595; *Ant.* 19.276s., 354; 20.104, 143, 145s.; *Vida* 48, 119, 180s., 343, 355; Juvenal, *Sátira* 6.156–160; Tácito, *Historias* 2.2; Suetonio, *Tito* 7.1; Dión Casio, *Historia* 65.15; 66.18; también G. H. Macurdy, “Julia Berenice”, *AJP* 56, 1933, pp. 246–253.

²⁷ En una inscripción latina de Beirut se la llama “Reina Berenice, hija del gran rey Agripa” (*Comptes rendus de l’Académie des Inscriptions*, 1927, pp. 243s.; en una inscripción griega se la llama “Julia Berenice, la gran reina” (*IG* III.556 = *CIG* 361).

²⁸ F. Field cita a Apiano, *Guerra Civil* 3.54: “La ley requiere, miembros del concilio, que el hombre al que se está juzgando escuche la acusación y hable en su propia defensa antes de que se expida una sentencia sobre él” (*Notes on the Translation of the New Testament*, Cambridge, 1899, p. 140).

Roma para que su apelación fuera oída. “Bien —dijo Agripa— me gustaría oír al hombre personalmente”. Festo, de acuerdo con esto, prometió arreglar una audiencia para el día siguiente.

J. PABLO COMPARECE ANTE AGRIPA (25:23–27)

23 *De modo que al día siguiente, cuando el rey Agripa y Bernice llegaron con gran ceremonia y entraron en la cámara de audiencias, con tribunos militares y los lumbres más distinguidos de la ciudad,*²⁹ *Festo dio la orden y se trajo a Pablo.*

24 *Entonces Festo dijo: “Rey Agripa, y todos los caballeros”³⁰ que están presentes con nosotros, ustedes ven a este hombre. Toda la comunidad de judíos me ha pedido, en Jerusalén y aquí,³¹ vociferando que no debe permanecer con vida.*

25 *Pero yo deduje que no había hecho nada que mereciera la pena de muerte, y cuando él mismo apeló a su Majestad imperial, decidí enviarlo (a Roma).*

26 *Pero me veo imposibilitado de escribir algo concreto³² acerca de él a mi soberano señor. Por lo tanto, lo he traído delante de todos ustedes, y especialmente delante de ti, rey Agripa, a fin de que, cuando hayamos realizado una investigación, tenga yo algo que escribir.*

27 *Me parece absurdo, al enviar un preso, no indicar los cargos que se han presentado en su contra.”*

23 Al día siguiente, por lo tanto, se llevó a cabo una audiencia. Asistieron no sólo Agripa y su hermana, sino también miembros del personal del procurador³³ y ciudadanos prominentes de Cesarea (que serían principalmente, si no en su totalidad, gentiles). Festo mismo, como correspondía, presidía el acto. Hay un discreto humor en el relato de Lucas de la “gran ceremonia”³⁴ con que se reunieron. Lucas tenía un verdadero sentido de los valores, y sabía que había en Pablo una grandeza innata que no requería ser decorada con

²⁹ En el margen de la versión Siríaca Harcleana se preserva un agregado occidental: “que habían venido de la provincia”.

³⁰ Gr. ἀνδρες. El masculino es formal, y Bernice no se sentiría ignorada expresamente.

³¹ Después de “y aquí” el Texto Occidental dice (hasta el final del v. 25): “que yo se lo entregara a ellos para castigo sin ninguna defensa. Pero yo no podía entregárselo, debido a las órdenes que tenemos de su Majestad imperial. Pero si alguno iba a acusarlo, le dije que debería seguirme a Cesarea, donde él estaba bajo custodia; y cuando vinieron, vociferaron que debía ser sometido a muerte. Pero cuando escuché a una parte y a la otra, encontré que de ningún modo era merecedor de muerte. Pero cuando dije: ‘¿Estás dispuesto a ser juzgado ante ellos en Jerusalén?’, apeló a César.”

³² Gr. ἀσφαλές, “seguro”.

³³ Los tribunos militares que integraban el personal eran cinco, porque había cinco cohortes auxiliares destacadas en Cesarea (Josefo, *Ant.* 19.365).

³⁴ Gr. μετα πολλης φαντασιας. La palabra griega sobrevive como préstamo en el árabe palestino (*fantasya*), en el sentido de una procesión festiva.

los adornos de grandiosidad que rodeaban a sus distinguidos oyentes. La historia le ha dado la razón. Se ha sugerido que, al poner a Pablo en contacto con tantas notabilidades, Lucas se proponía darle más importancia a la vista de sus lectores;³⁵ pero aun en aquella época algunas de las personas que leyeran este relato se darían cuenta de que en realidad era un privilegio para esas notabilidades tener este breve contacto con Pablo. Y en nuestros días la mayoría de las personas que tienen algún conocimiento sobre Agripa, Bernice y Festo saben que se trataba de personas que, por un breve período de tiempo, se cruzaron con Pablo y le escucharon decir palabras que podrían haberles traído mucha bendición si hubieran estado dispuestas a prestar seria atención a lo que decía. Todas estas personas tan importantes se habrían sorprendido grandemente, y se habrían escandalizado bastante, si hubieran podido prever la evaluación relativa que las generaciones posteriores se formarían de ellos y del prisionero que ahora estaba ante ellos para presentar su caso.

24–27 Luego Pablo fue conducido a la sala de audiencias, y Festo lo presentó a Agripa y a los demás, y les explicó que no encontraba ninguna coherencia en las acusaciones capitales que sus adversarios judíos habían insistido en presentar contra él, y que Pablo había apelado a César. Resulta claro a partir de estas palabras que Festo estaba bastante desorientado acerca de la forma en que debía elaborar su informe sobre el caso de Pablo —“Me veo imposibilitado de escribir algo concreto acerca de él a mi soberano señor”,³⁶ dijo— y que le agradecería contar con la ayuda de Agripa en esta cuestión. Por lo tanto le entregó la conducción del interrogatorio a su visitante real.

Se trataba de un interrogatorio puramente extraoficial;³⁷ en ningún sentido se trataba de un juicio. Agripa no tenía autoridad alguna para conducir un juicio en Judea y, en todo caso, debido a que Pablo ya había apelado a César, no podía ser sometido a ningún otro juicio hasta que su apelación fuera oída en Roma. La indagación se llevó a cabo para que Agripa entendiera lo suficiente del caso de Pablo para ayudar a Festo a confeccionar su informe. Sólo Festo era responsable de elaborarlo, aunque tenía libertad para recibir ayuda de cualquier fuente que quisiera. Estaba obligado a mandar un informe. Al decir que sería absurdo remitir un preso a la corte suprema y no indicar los cargos presentados en su contra no daba a entender que tenía la posibilidad de enviar a Pablo a Roma sin ningún informe acerca de las acusaciones y de la conducción de los procedimientos llevados a cabo hasta ese momento.³⁸

³⁵ Ver la discusión en E. Haenchen, *The Acts of the Apostles*, trad. ing., Oxford, 1971, pp. 673–675, 678s.

³⁶ “Α mi κυριος”, título con connotación divina que los súbditos les daban a los emperadores romanos en las provincias orientales, como se lo habían dado a los ptolomeos y otras dinastías; Deissmann señala que hay un notable aumento en la frecuencia de tales inscripciones bajo Nerón y sus sucesores (*Light from the Ancient East*, trad. ing., Londres, 1927, pp. 353–362; cf. *New Docs.* 2, 1977, párr. 6).

³⁷ La palabra ανακρισις en el v. 26 significa “investigación preliminar” cuando se la usa técnicamente; aquí se la usa en forma no técnica para hablar de una investigación informal.

³⁸ Un informe de este tipo se llamaba *litterae dimissoriae* o *litterae apostoli* (*Digesto* 49.6.1).

HECHOS 26

K. PABLO ACEPTA LA INVITACIÓN DE AGRIPA A HABLAR (26:1)

1 *Agripa le dijo a Pablo: “Puedes hablar por ti mismo.”¹ Pablo² entonces levantó la mano y procedió a hacer su defensa.*

1 Dado que el proceso no era judicial ni oficial en ningún sentido, Festo dejó que Agripa lo condujera como mejor le parecía. Agripa entonces, volviéndose a Pablo, lo invitó a exponer su caso. Pablo estaba sumamente dispuesto a aceptar la invitación del rey, así que levantó la mano para saludarlo³ y comenzó a hablar. Si a su discurso se lo llama su “defensa”, no lo es en ningún sentido forense; es, más bien, una defensa del evangelio que predicaba y de su modo de vida conforme al evangelio.

Hasta cierto punto este discurso cubre igual terreno que el que pronunció Pablo desde lo alto de la escalinata que llevaba a la fortaleza Antonia al gentío alborotado que se encontraba abajo en el atrio del Templo.⁴ Pero difieren el estilo general y el ambiente de los dos discursos, cada uno adaptado a su correspondiente auditorio. Aquí, en el marco tranquilo y solemne de la sala de audiencias del gobernador en Cesarea, Pablo pronunció el discurso que, más que ninguno de los que aparecen en Hechos, merece llamarse su *apologia pro vita sua*. En él se propone demostrar que ni su modo de vida ni su enseñanza debían provocar hostilidad, especialmente de parte de los judíos. El armado del discurso es más cuidado que lo habitual, la gramática es más clásica y el estilo es más literario, como correspondía al distinguido auditorio.⁵ La argumentación se concibe especialmente para apelar a la mente de Agripa, que según se decía estaba interesado en la teología judaica, aun cuando Festo se encontrara perdido después de escuchar las primeras frases.

L. LA “APOLOGIA PRO VITA SUA” DE PABLO (26:2–23)

i. Exordio (26:2–3)

2 *“Me congratulo, rey Agripa, de que sea ante ti que he de presentar mi defensa hoy, respecto a todos los cargos que han aducido en mi contra los judíos,*

¹ O más bien “acerca de ti mismo” (la lectura *περι σεαυτου* está mejor atestiguada que *υπερ σεαυτου*).

² Hay una inserción occidental, preservada en el margen de la Siriaca Harcleana: “confiado, y alentado por el Espíritu Santo”.

³ Este gesto (*εκτεινω την χειρα*) no es aquel con el cual alguien que va a hablar pide que se lo escuche en silencio (*κατασειω τη χειρι*, 13:16; 21:40).

⁴ Cf. 22:3–21.

⁵ Cf. F. Blass, *The Philology of the Gospels*, Londres, 1898, p. 9; J. H. Moulton, MHT I, p. 78, n. 1; H. Conzelmann, *Die Apostelgeschichte*, Tubinga, 1963, p. 137.

3 *especialmente porque⁶ eres perito en todas las costumbres y asuntos judíos controvertidos. Ruego, por lo tanto, que me prestes oído con paciencia.*

2–3 Pablo se congratula, en primer lugar, por la oportunidad de exponer su caso y explicar su enseñanza ante un hombre de la eminencia de Agripa, particularmente uno tan experto en los detalles de las creencias y prácticas religiosas judías. El, al menos, apreciaría la fuerza del argumento de Pablo de que el mensaje que proclamaba era la consumación lógica de la fe ancestral de Israel. Ante un oyente y un investigador así no correspondía una declaración rutinaria, sino una narración y exposición razonada de todo su caso. A diferencia de Tértulo ante Félix,⁷ Pablo no prometió ser breve, sino que pidió ser escuchado con paciencia; es probable que esperara interesar lo suficiente a Agripa como para que lo escuchara en extenso.

ii. La esperanza de la resurrección (26:4–8)

4 *“El curso de mi vida desde mi temprana juventud⁸ entre los de mi nación, y (particularmente) en Jerusalén,⁹ les es conocido a todos los judíos.*

5 *Me han conocido desde hace mucho tiempo,¹⁰ y pueden testificar, si así lo desean, que viví como fariseo, según el partido más estricto de nuestra religión.*

6 *Y ahora es en razón de la esperanza basada en la promesa hecha por Dios a nuestros padres que me encuentro aquí sometido a juicio.*

7 *Es el cumplimiento de esta promesa lo que nuestras doce tribus, diligentemente ocupadas en adorar a Dios noche y día, esperan alcanzar; y en relación con esta esperanza, Su Majestad, soy acusado: ¡Acusado por judíos!¹¹*

8 *¿Por qué se juzga increíble entre ustedes¹² que Dios levante a los muertos?*

4–8 Pablo prosiguió, luego, describiendo su educación temprana. Sus contemporáneos estaban enterados de todo esto, y podían dar testimonio, si se lo pedían, que había sido educado como fariseo y había vivido de acuerdo con las reglas más

⁶ Algunas autoridades (*P*⁷⁴ *alef* A C 33 *al* syr^{pash}) añaden *επισταμενος*, “sabiendo” (“especialmente porque yo sé que tú eres ...”).

⁷ Cf. 24:4.

⁸ Gr. *εν νεότητι* ... *απ’ αρχης*, “desde mi juventud, desde el comienzo” (para esta última frase cf. Lc. 1:2).

⁹ Es improbable que “entre los de mi nación, y en Jerusalén” signifique “entre los del pueblo de Tarso, y (más tarde) en Jerusalén”, como piensan Lake y Cadbury.

¹⁰ Gr. *ανωθεν* (cf. Lc. 1:3), no necesariamente remontándose hasta *απ’ αρχης* (v. 4).

¹¹ La posición de *υπο Ιουδαιων* puede denotar énfasis.

¹² Una autoridad occidental (*P*²⁹) parece omitir “¿Por qué se juzga increíble entre ustedes?” Ver también p. 548, n. 36.

estrictas de ese partido. Caía de maduro que un fariseo fiel creía en la resurrección de los muertos, y no concebía ningún cumplimiento de la esperanza ancestral de Israel aparte de la resurrección. Pero el rasgo sorprendente y hasta absurdo de la presente disputa era que se lo demandaba por su proclamación de esta misma esperanza ... y que lo demandaran los judíos, nada menos. Esta esperanza era la esperanza de que Dios cumpliría la promesa que les hizo a los padres de la nación hacía mucho tiempo; era la esperanza que le daba vida, sentido y propósito a las ordenanzas del culto divino, fielmente mantenidas por las doce tribus de Israel¹³ generación tras generación, especialmente a los incesantes cultos de sacrificios y oraciones matutinos y vespertinos. Era la esperanza de que Dios descendería un día a liberar a su pueblo como lo había hecho cuando eran esclavos en Egipto, que levantaría para ellos “un cuerno de salvación ... en la casa de su siervo David, como habló por boca de sus santos profetas desde la antigüedad” (Lc. 1:69s.). ¿Por qué tenían que pensar que era increíble que Dios honrase su esperanza y cumpliera su promesa resucitando a los muertos?¹⁴

Los fariseos que había entre ellos responderían que no pensaban que fuera increíble; creían fervientemente en Dios como el que levanta a los muertos. Pero el argumento de Pablo era que esta creencia había sido convalidada ahora por Dios al levantar a un hombre en particular de entre los muertos, demostrando por este mismo hecho que dicho hombre era el libertador largamente esperado por Israel, aquel en quien se vería realizada la antigua esperanza. Ante Agripa, como anteriormente ante el Sanedrín y ante Félix, Pablo insistió en que su caso giraba enteramente en torno a la esperanza de la resurrección; pero por esperanza de la resurrección él quería decir esa esperanza tal como se cumplía en “un tal Jesús, que estaba muerto, pero que Pablo afirmaba que estaba vivo” (25:19). Hasta Festo había captado algo del mensaje, a pesar de su falta total de trasfondo. ¿Por qué aquellos que creían en la resurrección de los muertos habían de encontrar difícil creer que Dios había levantado realmente a Jesús, designándolo así “Hijo de Dios con poder” (Ro. 1:4)? Si Dios no resucitó a Jesús, ¿por qué creer que puede levantar a los muertos? Así razonaba Pablo ahora, pero tiempo hubo en que había razonado de manera completamente diferente.

iii. El celo persecutorio de Pablo (26:9–11)

9 *“Por cierto, yo mismo imaginé una vez que debía hacer muchas cosas en contra del nombre de Jesús de Nazaret.*

10 *Me opuse a su nombre en Jerusalén; encerré a muchos de sus santos en la cárcel,*

¹³ Para las doce tribus (enfatisando la nación en su totalidad) cf. Mt. 19:28 par. Lc. 22:30; Stg. 1:1 (como la nota de F. J. A. Hort *ad loc.*); Ap. 7:4–8; 21:12. El mito de las diez tribus perdidas no desempeña ningún papel en el registro bíblico.

¹⁴ No hay artículo definido en el texto griego aquí; la cláusula puede traducirse: “que Dios levanta a muertos”. El plural es generalizador, pero Pablo piensa en una instancia particular, es decir, en la resurrección de Jesús. Cf. Ro. 1:4, donde Jesús es “declarado Hijo de Dios con poder ... por la resurrección de entre los muertos”, lit. “por resurrección de personas muertas” (aquí también el plural generalizador indica la resurrección de Jesús en particular). Era inútil, implicaba Pablo, reconocer la resurrección de los muertos en principio y negarse a creer en la única instancia autenticada de esa resurrección.

habiendo recibido autoridad para hacerlo de los principales sacerdotes, y cuando eran sometidos a muerte yo aportaba mi voto contra ellos.

11 En todas las sinagogas inicié acciones penales contra ellos repetidamente y traté de hacerlos blasfemar. En el exceso de mi furia contra ellos los perseguí hasta en ciudades extranjeras.

9–11 Pero Pablo entendía muy bien la actitud mental de sus opositores; él mismo la había compartido en una época. El mismo, aunque creía en la resurrección de los muertos en el día final, pensaba que era increíble que Dios hubiera levantado al Jesús crucificado; y cuando los discípulos insistían en que ciertamente lo había resucitado, Pablo los trataba como charlatanes y blasfemos. No podía tomar en serio su afirmación de que lo habían vuelto a ver con vida. Su movimiento, según él lo veía, era un cáncer que atacaba los órganos vitales de la vida de Israel; debía ser desarraigado, y Pablo mismo tomó la iniciativa en esta tarea.

Armado con la autoridad delegada por los sacerdotes principales, agregó, iba de casa en casa y arrastraba a los seguidores de Jesús a la cárcel; iba de sinagoga en sinagoga e iniciaba procesos legales contra ellos, y cuando se los juzgaba, daba su voto para su condena y exigía que los sentenciaran a muerte. El cuerpo dirigente de cada sinagoga constituía un tribunal menor de justicia o *beth din*, aunque por cierto, bajo la administración romana, esos tribunales no tenían competencia para aplicar la sentencia de muerte. Esta competencia pertenecía en principio al supremo Sanedrín, pero bajo los romanos sólo cuando se violaba la santidad del templo tenía autoridad el Sanedrín para aplicar la pena de muerte sin inmiscuir al gobernador. Esto explica probablemente la ejecución sumaria de Esteban, pero esa autoridad restringida no podía extenderse a los seguidores comunes de Jesús. Para Pablo quizá compartían el delito de Esteban, pero su opinión no necesariamente tendría fuerza de ley. Una posibilidad es que en la referencia a que se los haya sentenciado a muerte el plural sea una generalización y que lo que realmente se tiene en mente es el consentimiento de Pablo a la muerte de Esteban.¹⁵

En todo caso, Pablo no quería convertirlos en mártires si podía evitarlo; resultaba mucho más satisfactorio si podía lograr que abjuraran de su fe en Jesús. Puso todo su empeño¹⁶ en sinagoga tras sinagoga para forzarlos a blasfemar, a llamar maldito a Jesús,¹⁷ y así repudiar lo que afirmaban. Pero dichos intentos no tuvieron mayor éxito: los discípulos preferían la muerte o el exilio a la apostasía.¹⁸ Tampoco limitó Pablo sus actividades a Jerusalén y Judea: cuando sus víctimas se refugiaban más allá de las

¹⁵ Para su asentimiento ante la ejecución de Esteban, quien fue juzgado y condenado por el Sanedrín supremo en Jerusalén, ver 8:1a (p. 193 con n. 3).

¹⁶ Gr. *παρακαζον*. El imperfecto significa “traté de obligarlos” (no, como en la VRV², “los forcé”).

¹⁷ Cf. 1 Co. 12:3.

¹⁸ Así, en el informe de Plinio el Joven a Trajano, si las personas sospechosas de ser cristianas obedecían su orden de maldecir a Cristo (*male dicerent Christo*), las liberaba, porque se le había informado de que esto “resulta imposible que las personas realmente cristianas sean obligadas a hacer” (*Epístolas* 10.96.5).

fronteras provinciales, los seguía hasta las sinagogas de las ciudades gentiles, donde se reconocía la autoridad del Sanedrín. En la época en cuestión el nuevo movimiento estaba desarrollándose exclusivamente dentro de la comunidad de Israel; los creyentes eran miembros de la sinagoga y se sujetaban a su disciplina.

iv. La visión celestial (26:12–18)

- 12 *“Mientras estaba así ocupado, iba camino a Damasco con la autoridad y la comisión de los principales sacerdotes.*
- 13 *Era cerca del mediodía, Su Majestad, cuando vi en el camino una luz del cielo, más brillante que el sol. Brillaba alrededor de mí y de mis compañeros de viaje.*
- 14 *Todos caímos al suelo,¹⁹ y yo²⁰ oí una voz en lengua hebrea que me decía: ‘Saulo, Saulo, ¿por qué me estás persiguiendo? Te resulta duro dar coces contra los aguijones.’*
- 15 *‘Quién eres, Señor?’ pregunté. El Señor me dijo: ‘Yo soy Jesús,²¹ aquel a quien tú estás persiguiendo.*
- 16 *Pero levántate y ponte²² en pie. Por esto te he aparecido a ti, para designarte como mi siervo, un testigo de lo que has visto de mí y lo que todavía verás de mí.²³*
- 17 *Te libraré del pueblo y de los gentiles; a ellos te envío ahora,*
- 18 *para que abras sus ojos, para volverlos de la oscuridad a la luz, del dominio de Satanás a Dios, de modo que puedan recibir el perdón de los pecados y una herencia entre los que, por la fe en mí, han sido hechos mi pueblo santo.’*

12–15 La revolución que se operó en la vida de Pablo tuvo lugar cuando estaba ocupado persiguiendo a los seguidores de Jesús. Otra vez cuenta su viaje a Damasco, la luz radiante que lo cegó, el desafío del Cristo resucitado. En esta versión no sólo Pablo sino también todos sus compañeros caen al suelo. Este es, además, el único de los tres relatos del evento que informa acerca de las palabras del Señor a Pablo: “te resulta duro dar coces contra los aguijones”.²⁴ Este proverbio familiar tomado de la vida agrícola²⁵

¹⁹ El Texto Occidental añade “por temor”.

²⁰ El Texto Occidental dice “yo solo únicamente”.

²¹ El Texto Occidental añade “el nazareno” (de 22:8).

²² El cód. B omite “y ponte” (και στηθι) por accidente después de “levántate” (αναστηθι).

²³ Lit., “testigo de las cosas en las cuales me has visto y aquellas en las cuales me apareceré a ti”.

²⁴ Este es también el único de los tres relatos donde se dice que el Señor se dirigió a él en arameo (“en lengua hebrea”; cf. p. 218, n. 14; p. 483, n. 58); pero en cualquier caso deberíamos haber inferido esto de la forma vocativa Σαουλ Σαουλ (9:4; 22:7), no Σαυλε Σαυλε.

sugeriría, según se ha pensado, que Pablo ya había comenzado a sufrir los pinchazos de una conciencia intranquila, de una convicción semiconsciente de que había más razón en lo que sostenían los discípulos que lo que estaba dispuesto a admitir. Hasta se ha sugerido que, en algún nivel mental, había un convencimiento de que el alegato de Esteban no tenía respuesta y su conducta era extrañamente perturbadora. Pero no hay ningún indicio, ni en Hechos ni en las cartas de Pablo, de que antes de su conversión padeciera tales conflictos interiores. La repetida afirmación en sus discursos apologeticos de que había mantenido una conciencia limpia toda su vida (23:1; 24:16) se confirma en las evidencias de sus cartas Pablo gozaba de una conciencia robusta: hasta el momento de su encuentro con el Señor en el camino a Damasco consideraba que su campaña de persecución era un servicio aceptable a Dios, y en la cúspide de su carrera apostólica podía decir que (sujeto al juicio del Señor, quien tenía la última palabra) no era consciente de nada en su contra (1 Co. 4:4). Cuando Agustín y Lutero descubrieron que Pablo hablaba tan directamente a la condición de ellos les habrá parecido natural suponer que Pablo, antes de su conversión, había soportado la misma clase de perturbación espiritual que habían conocido en su propia vida; y esto ha llevado a adjudicar tradicionalmente a Pablo lo que Krister Stendahl ha llamado “la conciencia introspectiva de occidente”.²⁶ Pero si un período de incubación subconsciente precedió la conversión de Pablo, no ha dejado huellas en los testimonios que han sobrevivido (Ro. 7:7–25 no arroja ninguna luz sobre un período de esta naturaleza). Los “aguijones” contra los cuales se le decía ahora que resultaba inútil dar coces no eran los pinchazos de una conciencia perturbada, sino las fuerzas nuevas que ahora estaban impulsándolo en la dirección opuesta a la que había seguido hasta allí, la nueva “necesidad” que de allí en más le estaba impuesta (1 Co. 9:16).

16–18 En esta ocasión no había necesidad de abundar sobre el papel desempeñado por Ananías, el piadoso y buen observador de la ley, como lo hizo Pablo cuando se dirigió a la multitud de jerosolimitanos en el atrio del templo. Aquí el mensaje del Señor a través de Ananías se une a las palabras habladas directamente a Pablo en el camino a Damasco y con las que le dijo en el templo cuando volvió a Jerusalén (22:14–21). Pablo relata los términos en que el Señor lo comisionó a ser su testigo y mensajero, términos que recuerdan los que recibieron Jeremías²⁷ y Ezequiel²⁸ en sus respectivas comisiones proféticas en épocas anteriores. La comisión en sí misma constituye un eco de la comisión dada al Siervo del Señor en Isaías 42:1–7, y es muy apropiado que así sea, porque la comisión para Pablo y todos los testigos cristianos equivale a la perpetuación

²⁵ Se aducen varios paralelos de este dicho proverbial tomados de la literatura griega y la latina; ninguno parece venir de una fuente semítica, pero es un tipo de dicho que sería corriente en cualquier comunidad donde se utilizara el buey como medio de transporte.

²⁶ Cf. K. Stendahl, “The Apostle Paul and the Introspective Conscience of the West” (1963), en *Paul among Jews and Gentiles*, Londres, 1977, pp. 78–96.

²⁷ Cf. Jer. 1:7s.: “A todos los que te envíe irás tú, y cualquier cosa que te ordene hablarás ... porque yo estoy contigo para librarte” (observe también que Jeremías es llamado a ser “profeta a las naciones”: Jer. 1:5; cf. Gá. 1:16).

²⁸ Cf. Ez. 2:1, 3: “Ponte sobre tus pies ... te envío a los hijos de Israel”.

de la comisión del Siervo, como ha quedado claramente especificado en Hechos (cf. 13:47). Así como el Siervo habría de abrir los ojos de los ciegos y transformar sus tinieblas en luz, así Pablo fue llamado a continuar este ministerio de sanidad.²⁹ Los términos de su comisión se fijaron en su mente para siempre; tienen su eco en las palabras con las cuales les recuerda a los cristianos de Colosas que Dios Padre “nos ha hecho aptos para participar de la herencia de los santos en luz ... nos ha librado de la potestad de las tinieblas y nos ha transferido al reino de su amado Hijo, en quien tenemos redención, el perdón de pecados” (1:12–14). Porque estas palabras resumen la bendición que, en la visión celestial, se le encargó que comunicara a todos los que ponían su fe en Cristo, no sólo judíos, sino también gentiles. El que los gentiles creyentes habían de tener parte igual y legítima en la herencia del santo pueblo de Dios constituía un rasgo del evangelio que, como misión peculiar, Pablo debía proclamar y hacer efectiva por medio de su ministerio (cf. Gá. 1:16; Ef. 2:19; 3:1–10). Bien podemos preguntarnos si Agripa, experto como era en cuestiones religiosas judías, podía siquiera comenzar a captar el significado de todo esto.

v. La obediencia de Pablo a la visión (26:19–20)

19 *“Por consiguiente, rey Agripa, no fui desobediente a la visión celestial;*

20 *por el contrario, primero a los de Damasco y luego en Jerusalén y en todos los países, a judíos y gentiles,³⁰ procedí a declarar³¹ que debían arrepentirse y volverse a Dios, y hacer obras que se adecuaran con su arrepentimiento.*

19–20 Desde el momento en que oyó las palabras “Yo soy Jesús”, Pablo no reconoció sino a un único Maestro. En lo sucesivo, recibir un mandato de ese único Maestro era proponerse obedecerlo. Así que, después de su conversión, inmediatamente proclamó a Jesús como el Hijo de Dios en Damasco (9:20), luego en Jerusalén, durante una corta visita, a los judíos helenísticos (9:29), y posteriormente en muchas tierras, a los judíos³² y especialmente a los gentiles. En Hechos, a diferencia de sus cartas, Pablo es misionero

²⁹ El “dominio (ἐξουσία) de Satanás” es el “dominio (ἐξουσία) de las tinieblas” (Col. 1:13); él es jefe sobre “los gobernadores mundiales de estas tinieblas” (Ef. 6:12). Con los términos del llamado de Pablo cf. especialmente Is. 42:6s., donde se comisiona al Siervo a ser “luz de las naciones, a que abras los ojos que están ciegos, a que saques a los presos del calabozo, y de la prisión a los que se sientan en tinieblas”. Sobre Is. 42:5–9 ver C. R. North, *The Suffering Servant in Deutero-Isaiah*, Oxford, 1948, pp. 131–135.

³⁰ Las palabras “en todos los países, a judíos y gentiles” traducen la enmienda de F. Blass (εις πασαν τε χωραν Ιουδαιοις και τοις εθνεσιν) en lugar de (εις) πασαν τε την χωραν της Ιουδαιας και τοις εθνεσιν (ver n. 32 más abajo).

³¹ απηγγελλον, imperfecto.

³² La enmienda de Blass (citada en la n. 30 arriba) es atrayente tanto debido a la torpeza gramatical del texto tradicional, aun con la adición (¿bizantina?) de εις delante de πασαν y especialmente sin ella, y porque la afirmación de que Pablo evangelizó “todo el territorio de Judea” está claramente en desacuerdo con las evidencias de la narración de Lucas (sin hablar de la evidencia del relato de Pablo en Gá. 1:17–24). Ramsay aprobó la enmienda (*St. Paul the Traveller*, Londres, ¹⁴1920, p. 382).

tanto a judíos como a gentiles por igual, un “apóstol mundial”.³³ Con su proclamación iba el llamado a arrepentirse y volverse a Dios,³⁴ y a llevar a cabo obras que fueran el fruto natural del verdadero arrepentimiento. Juan el Bautista había pedido esas obras a sus oyentes, quienes declaraban su arrepentimiento recibiendo el bautismo por su intermedio; era de su incumbencia mostrar subsecuentemente lo genuino de su arrepentimiento por medio de su estilo de vida (Mt. 3:8 par. Lc. 3:8). Mientras que Pablo insiste en que “no es por obras” sino por medio de la fe que tanto los hombres como las mujeres reciben la gracia salvadora de Dios, insiste igualmente en que aquellos que han recibido esta gracia salvadora son hechura de Dios, “creados por Cristo Jesús para buenas obras, que Dios preparó de antemano, para que anduviésemos en ellas” (Ef. 2:8–10).

vi. El arresto de Pablo (26:21)

21 *“A causa de esto los judíos me prendieron cuando estaba en el templo, y trataron de matarme.*

21 ¿Fue realmente “a causa de esto”, a causa de su incesante actividad misionera, que fue atacado en el templo? Por cierto que sí; el cargo de que había profanado el templo haciendo entrar a un gentil dentro de los límites prohibidos era sólo un pretexto. La hostilidad de los judíos del Asia proconsular, que plantearon el problema en aquella ocasión, se remontaba a los años de su ministerio en Efeso. Lo que objetaban no era su anuncio del cumplimiento de lo que habían predicho Moisés y los profetas, sino que los términos en los cuales lo anunciaba —su predicación acerca de un evangelio libre que no estaba sujeto a la ley y que desde luego anulaba la barrera religiosa entre judíos y gentiles— resultaban totalmente inaceptables. Este rasgo inaceptable de su predicación no se menciona en este discurso (aunque puede estar implícito); el lector de Hechos está familiarizado con él (más todavía el lector de las cartas paulinas), pero es improbable que Agripa pudiera aprender algo al respecto sobre la base de lo que se dice aquí.

A Festo le había resultado extremadamente difícil determinar por qué había sido arrestado Pablo en primer lugar, y por qué sus opositores judíos clamaban por su sangre; sin embargo, era importante que averiguara la razón, a fin de incluirla en el informe que debía elevar a Roma. Contaba con la ayuda de Agripa para esto, y aun cuando este no pudo comprender cuál era la cuestión fundamental de disputa, sin duda coligió lo suficiente como para prestarle a Festo la ayuda deseada. Pablo, en todo caso, había aclarado que él predicaba el mismo mensaje tanto a judíos como a gentiles, y Agripa, conociendo como efectivamente conocía el clima que se vivía en la religión judía, podía sacar sus propias conclusiones.

vii. La peroración (26:22–23)

³³ Cf. J. Jervell, “Paulus in der Apostelgeschichte und die Geschichte des Urchristentums”, *NTS* 32, 1986, p. 380.

³⁴ Acerca del arrepentimiento cf. 2:38; 3:19; 20:21; sobre volverse a Dios cf. 3:19; 9:35; 11:21; 14:15; 15:19.

22 *“Habiendo recibido ayuda de Dios, entonces, he continuado hasta este día, dando testimonio tanto a grandes como a pequeños, no diciendo nada más que lo que Moisés y los profetas dijeron que iba a suceder:*

23 *Que el Mesías debía sufrir, y que al ser el primero en levantarse de los muertos³⁵ iba a anunciar la luz tanto a nuestro pueblo como a los gentiles.”*

22–23 En conclusión, Pablo enfatizó que la enseñanza que, con la ayuda de Dios, había dado en forma coherente a todos aquellos a quienes había dado testimonio era totalmente fiel a la fe ancestral de Israel y estaba en completa armonía con la revelación divina impartida a través de Moisés y de los profetas. Aquí probablemente debamos entender que adujo un texto tras otro de las Escrituras del Antiguo Testamento que encontraban su cumplimiento en la vida, la muerte y el triunfo de Jesús. En una etapa primitiva del desarrollo de la predicación cristiana estos textos parecen haber sido agrupados bajo encabezamientos apropiados, que algunas veces adoptaban la forma de preguntas. Lucas no reproduce aquí *in extenso* las citas hechas por Pablo de dichos “testimonios” mesiánicos, sino que los indica brevemente al citar los interrogantes titulares bajo los cuales estaban agrupados: “¿Ha de sufrir el Mesías? ¿Ha de levantarse de entre los muertos? ¿Ha de proporcionar la luz de la salvación al pueblo de Israel y a las naciones gentiles?”³⁶ (El “ha de” de estas preguntas es el “ha de” del plan predeterminado de Dios, que se dio a conocer antes de su cumplimiento por medio de sus siervos los profetas.)³⁷

El anuncio de la luz para el pueblo judío y para los gentiles es parte del ministerio del Siervo en Isaías: “Poca cosa es para mí —dice Dios— que tú seas mi siervo para levantar las tribus de Jacob, y para restaurar el remanente de Israel; te daré por luz a las naciones, para que mi salvación llegue hasta lo postrero de la tierra” (Is. 49:6).³⁸ Pablo y Bernabé afirmaron en Antioquía de Pisidia que estas palabras se referían a su propia comisión (13:47), como Simeón de Jerusalén se había hecho eco de ellas anteriormente cuando

³⁵ Gr. *πρωτος εξ αναστασεως νεκρων* (cf. Ro. 1:4, donde *εξ αναστασεως νεκρων* se utiliza con referencia a la resurrección de Cristo; ver n. 14 arriba). Cf. 1 Co. 15:20, 23 (“Cristo ... las primicias”).

³⁶ Los encabezamientos se introducen aquí por el interrogativo *ει* (“si” como se lo utiliza en preguntas indirectas). E. Nestle, tomando erradamente *ει* como condicional, buscaba una apódosis, y la encontró en el v. 8: “¿Por qué se juzga increíble entre ustedes?” Esta cláusula ya tiene una cláusula “si” unida a ella (*ει ο θεος νεκρους εγειρει*); Nestle le proveyó dos más (las cláusulas “si” del v. 23) al proponer la transposición del v. 8 para que continuara al v. 22. Siguiéndolo, James Moffatt traduce las palabras reacomodadas: “¿Por qué habrían de considerar increíble que Dios levante a los muertos, que el Cristo sea capaz de sufrir, y que sea el primero en levantarse de los muertos y en acercar el mensaje de luz al pueblo y a los gentiles?”

³⁷ Cf. J. R. Harris, *Testimonies*, I, Cambridge, 1916, pp. 19s.; *Testimonies*, II, Cambridge, 1920, p. 77; C. H. Dodd, *According to the Scriptures*, Londres, 1952, pp. 16s.; B. Lindars, *New Testament Apologetic*, Londres, 1961, p. 80; A. T. Hanson, *The Living Utterances of God*, Londres, 1983, p. 81; Justino (*Diálogo* 39.7) representa a Trifón diciendo: “Se ha demostrado suficientemente que en las Escrituras se proclama la necesidad del sufrimiento del Cristo” (de forma similar 89.2).

³⁸ Ver n. 29 arriba; cf. Is. 60:1–3. Ese incidente se ha llamado tradicionalmente “la epifanía de Cristo a los gentiles” porque se reconoció que Is. 60:3 (“las naciones vendrán a tu luz”) se cumplió en la visita de los magos (Mt. 2:1–12).

saludó al Mesías que había nacido (Lc. 2:32).³⁹

M. INTERCAMBIO ENTRE FESTO, PABLO Y AGRIPA (26:24–29)

24 Mientras Pablo hacía su defensa con estas palabras, Festo dijo en voz alta: “¡Estás loco, Pablo!”⁴⁰ Es tu gran erudición lo que te está volviendo loco.”

25 Pero Pablo⁴¹ respondió: “No estoy loco, Su Excelencia; las palabras que hablo declaran la sobria verdad.”⁴²

26 El rey sabe todas estas cosas; más todavía,⁴³ a él me dirijo libremente. El no desconoce, estoy convencido, ninguna de estas cosas. Este asunto no sucedió en un rincón.

27 ¿Crees a los profetas, rey Agripa? Yo sé que sí.”

28 “En pocas palabras —le dijo Agripa a Pablo— estás tratando de hacerme representar el papel de cristiano.”⁴⁴

29 “Sea en pocas o en muchas palabras —respondió Pablo— podría rogar que no sólo tú sino todos los que están escuchándome hoy llegaran a ser como yo, a excepción de estas cadenas.”

24 Festo no pudo aguantar más. Pablo era, evidentemente, un hombre de tremendos conocimientos, pero era igualmente evidente que su erudición estaba enloqueciéndolo. De otro modo nunca podría hablar con tanta vehemencia y tan extensamente acerca de cosas a las cuales un romano sensato no podía darles mayor importancia; y ningún hombre en sus cabales habría provocado la hostilidad de toda su nación por una filosofía tan poco sustancial. “Estás loco, Pablo —exclamó—: todo este estudio te está volviendo loco.”

³⁹ Ver pp. 315–316 con las notas al pie.

⁴⁰ El Texto Occidental, preservado en lat^h, tiene la lectura más amplia: “Estás loco, Pablo, estás loco.”

⁴¹ El Texto Occidental y el Bizantino omiten “Pablo” (“Pero él respondió”).

⁴² Lit., “Pronuncio palabras de verdad y sobriedad”.

⁴³ El cód. B omite “más todavía” (και).

⁴⁴ Gr. εν ολιγω με πειθεις χριστιανον ποιησαι, lit.: “En una palabra, me estás persuadiendo [με πειθεις, es decir, ‘tratando de persuadirme,’ tiempo presente] a representar el papel de cristiano”. Para esta construcción con ποιεω cf. 3 Reinos 20:7 LXX (TM 1 R. 21:7), συ νυν ουτως ποιεις βασιλεα επι Ισραηλ: “¿Es así como representas el papel de rey sobre Israel?” La negativa a reconocer esta construcción ha llevado a algunas lecturas variantes; así el cód. A tiene πειθη en lugar de πειθεις (“confías en que puedes hacerme cristiano”; cf. la enmienda de Hort πεποιθας en lugar de με πειθεις); el Texto Bizantino tiene γενεσθαι en lugar de ποιησαι (de allí “Por poco me persuades a ser cristiano”, VRV²). Ver también p. 269, n. 31 (sobre 11:26).

25–27 Pero lo que era pura locura según el modo de pensar del gobernador no era para Pablo sino la pura verdad y lo más lógico. Así se lo aseguró a Festo, y apeló a Agripa para que lo confirmara. Los hechos que daban cumplimiento a las antiguas promesas eran muy conocidos y tenían carácter público: no se trataba de un oscuro misterio de tipo esotérico, cuyos iniciados se comprometían a mantener en secreto. El ministerio y la muerte de Jesús eran asuntos de conocimiento ampliamente compartido; su resurrección estaba perfectamente atestiguada; el evangelio había sido proclamado abiertamente en su nombre. Cualquiera que creyera a los profetas y comparara sus predicciones con Los hechos históricos relativos a Jesús de Nazaret debía reconocer la verdad del cristianismo. Agripa, de quien podía esperarse que creyera a los profetas, podía ofrecer un testimonio confirmador y aclararle a Festo que los argumentos de Pablo eran serios y estaban bien fundamentados, que el evangelio que predicaba no contenía “nada más que lo que Moisés y los profetas dijeron que sucedería”.

28 El rey se sintió incómodo ante el pedido de Pablo. Es posible que lo haya escuchado con bastante interés, pero evidentemente Pablo esperaba que su aparente interés se convirtiese en algo más. La lógica de la argumentación le resultaba tan clara a Pablo que apenas imaginaba que un experto en la religión judía del nivel de Agripa dejara de aceptar la conclusión tan obvia. Pero Agripa no estaba dispuesto ni siquiera a dar la impresión de apoyar el caso de Pablo. ¿Qué pensaría Festo si llegara a expresar —o siquiera ofreciera la apariencia de expresar— que estaba de acuerdo con un hombre cuya mente había sido trastornada por su erudición? Por lo tanto, no podía admitir que creía en los profetas; por otro lado, no podía decir que no creía en ellos, porque entonces se esfumaría la influencia que tenía sobre los judíos y sobre los dirigentes religiosos. Así que hizo a un lado la apelación de Pablo con una sonrisa: “En pocas palabras —le dijo—, estás tratando de hacerme representar el papel de cristiano” (porque ese parece ser el significado de sus palabras). ¡No iba a permitir que lo usaran de esa manera!

29 “Sea en pocas o en muchas palabras —dijo Pablo—, podría rogar que no sólo tú sino todos los que están escuchándome hoy llegaran a ser como yo, a excepción de estas cadenas” (indicando con un gesto su muñeca esposada).

N. ACUERDO SOBRE LA INOCENCIA DE PABLO (26:30–32)

30 Entonces⁴⁵ el rey, el gobernador, Bernice, y los asesores de ellos se levantaron.

31 Cuando se habían retirado, conversaron sobre él entre ellos. “Este hombre —dijeron— no hace nada que merezca la muerte o la prisión.”

32 “No —le dijo Agripa a Festo—; podría haber sido liberado si no hubiera apelado a César.”⁴⁶

⁴⁵ El Texto Occidental añade “cuando hubo dicho esto”.

⁴⁶ Algunos manuscritos (97 pc lat^h w syr^{pesh} hcl^{mg}), posiblemente siguiendo el Texto Occidental, añaden: “y así el gobernador decidió enviarlo a César” (de modo inadecuado, porque el gobernador ya no podía tomar ninguna decisión en relación con la cuestión; estaba obligado a enviarlo tan pronto como Pablo expresó su apelación).

30–32 De todos modos, por el momento ya se había oído suficiente para los fines inmediatos. La audiencia había terminado, y el gobernador Agripa y Bernice, con sus auxiliares y su séquito, comentaron lo que Pablo había dicho. Una cosa, al menos, resultaba clara: aun cuando Pablo estuviera tan loco como pensaba Festo, no había hecho nada para merecer una pena legal de importancia. Ante la ley romana, por cierto, era completamente inocente y, como dijo el rey, podría haber sido liberado allí mismo, si no hubiera apelado al César. Su apelación, de todos modos, había sacado la decisión de manos del gobernador, y tenía que ser enviado a Roma. Agripa, presumiblemente, no tuvo dificultad para sugerir a Festo la línea que debía adoptar en la elaboración de su informe.

Ese acuerdo unánime acerca de la inocencia de Pablo es otra contribución al enfoque apologético general de Lucas. Pero se ha sugerido que los primeros lectores de Hechos seguramente detectarían una nota siniestra en las últimas palabras de Agripa (“si no hubiera apelado a César”). Entenderían, según este argumento, que al apelar al César había arruinado cualquier esperanza de quedar libre alguna vez, porque estaban familiarizados con el modo de ser de ese César en particular, al que había apelado: Nerón.⁴⁷ Esto equivale a ver en el texto más de lo que realmente dice. A Nerón no se lo menciona por nombre, y después de unas cuantas décadas el lector promedio no recordaría fácilmente que Nerón era el emperador cuando Pablo hizo su apelación. En ese momento, por supuesto, las palabras de Agripa no pueden haber tenido ninguna implicación siniestra; el *quinquennium Neronis* (los primeros cinco años del principado de Nerón que, como se ha dicho anteriormente, fueron más tarde recordados como una pequeña edad de oro) todavía no había terminado.⁴⁸ Lo que quiso decir Agripa es que Pablo, al hacer su apelación, se había colocado en una nueva situación en relación con la ley romana,⁴⁹ y ahora debía seguirse el curso prescrito por la ley para los ciudadanos que se encontraban en esa situación, la de los que apelaban al emperador. Pablo tenía que ser

⁴⁷ Ver J. V. Bartlet, “Two New Testament Problems: 1. St. Paul’s Fate at Rome”, *Exp.* 8, 5 (1913), pp. 465s.

⁴⁸ La política imperial hacia los cristianos aparentemente comenzó a volverse hostil alrededor del 62 d.C. Ese año marcó un vuelco en la carrera de Nerón; fue el año de la muerte de Burro y su reemplazo como prefecto de la guardia pretoriana por Tigelino y Fenio Rufo (de los que Tigelino era el más poderoso de los dos), el año del retiro de Séneca, y del divorcio de Nerón de Octavia y de su matrimonio con Popea. Popea era una cálida amiga de los judíos; más aún, Josefo (*Ant.* 20.195) la llama “temerosa de Dios” (θεοσεβης), cualquiera sea el significado que dicho autor le haya querido dar. Su influencia bien puede haber sido perjudicial para el cristianismo. Alrededor de esta época, también, las autoridades romanas deben de haber comprendido con creciente claridad que el cristianismo no era simplemente un movimiento dentro del judaísmo, que merecía compartir el reconocimiento que disfrutaban las congregaciones judías como *collegia licita*. Por lo tanto podía llegar a ser, en cualquier momento, objeto de supresión por parte de la policía imperial, y como resultado del gran incendio del 64 d.C. se le presentó a Roma una oportunidad para adoptar tales medidas. Pero en el momento de la apelación de Pablo la situación siguió siendo, en general, la misma de la época en que Galión le dio su fallo favorable en Corinto (18:12–17), siete u ocho años antes.

⁴⁹ El tiempo pluscuamperfecto (επεκεκλητο: “hubiera apelado”, v. 32) no señala solamente la acción de Pablo al apelar unos días antes sino también su posición legal en ese momento, como resultado de esa apelación.

enviado a Roma, para que se escuchase su apelación en el tribunal supremo.⁵⁰

HECHOS 27

5. VIAJE Y NAUFRAGIO DE PABLO (27:1–44)

La narración que hace Lucas del viaje y el naufragio de Pablo rumbo a Italia es un pequeño clásico por derecho propio, una pieza de literatura descriptiva tan gráfica como cualquier otra en la Biblia. Durante mucho tiempo ha sido reconocida como “uno de los documentos más instructivos para el conocimiento de la navegación antigua”.¹ Ofrece claras indicaciones de ser el relato de un testigo ocular, que veía el mar con ojos griegos y que, aunque no era él mismo marino versado en el vocabulario técnico de la navegación, describió sus experiencias con su propio lenguaje, sumamente vigoroso. Para la descripción de una tormenta y un naufragio en el mar Lucas podía tomar una tradición literaria perfectamente establecida sin restarle valor objetivo a su narración. Desde *La Odisea* de Homero en adelante, los relatos antiguos de la navegación mediterránea frecuentemente incluían referencias a una tormenta o un naufragio. Homero, de hecho, inició la moda según la cual tales relatos continuaron narrándose durante muchos siglos. Este mismo capítulo ofrece una o dos reminiscencias inequívocamente homéricas.² También el Antiguo Testamento contiene una narración famosa del mismo tipo: la historia del viaje mediterráneo de Jonás y la tormenta que soportaron él y los demás en el barco. Lucas también parece haberse apoyado en esta narración.³

A menudo se ha comparado la vida humana con un viaje a través de un mar tormentoso. No sorprende, por lo tanto, que muchos lectores y expositores hayan encontrado en Hechos 27 una alegoría de la experiencia del alma. Algunos incluso han llegado a detectar en él una predicción figurada del curso de la historia de la iglesia. Esta forma especial de alegorización adquiere particular interés al final de la historia, cuando el barco se rompe y los pasajeros y la tripulación tienen que llegar a la costa como puedan. (La inclinación eclesiástica del propio apologista suele aparecer cuando llega el momento de identificar a aquellos que nadan hacia la costa y a aquellos que se aferran a tablas o fragmentos del barco.) Los que se interesan en esta clase de exposición pueden elaborar por sí mismos las correspondencias, pero es preciso que se cuiden de suponer

⁵⁰ Ver C. J. A. Hickling, “The Portrait of Paul in Acts 26”, en *Les Actes des Apôtres*, J. Kremer, ed., BETL 48, Lovaina, 1979, pp. 499–503.

¹ H. J. Holtzmann, *Handcommentar zum Neuen Testament*, Freiburg im Breisgau, 1889, p. 421.

² Especialmente en el v. 41; ver n. 90 más adelante.

³ Comparar los vv. 18s. con Jon. 1:5. Ver E. S. Krantz, *Des Schiffes Weg mitten im Meer: Beiträge zur Erforschung der nautischen Terminologie des Alten Testaments*, Lund, 1982.

que Lucas pudo pensar en interpretaciones de esta naturaleza cuando escribió su narración.

Esto no significa que la narración carezca de lecciones morales y espirituales. Aparecen abundantemente para los que tienen ojos para ver. En particular, es mucho lo que se puede aprender del retrato que hace Lucas del carácter y la conducta de Pablo bajo circunstancias en las cuales suele revelarse el hombre verdadero. A lo largo de Hechos Lucas retrata a Pablo desempeñando muchos papeles, pero aquí lo muestra como el hombre práctico ante un urgente caso crítico, manteniendo su serenidad cuando todos a su alrededor están perdiéndola. El mundo ha tenido que agradecer muchas veces a los grandes santos y místicos que han ofrecido ayuda oportuna en momentos de crisis, cuando los hombres de mundo, realistas y prácticos, se han mostrado incapaces de aportarla.

El hecho de que Lucas dedique tanto espacio en su narración a los detalles de aquellas pocas semanas en el mar se explica mejor por su deseo de poner énfasis en la determinación divina de que debía cumplirse el propósito de Pablo de ver Roma, a pesar de todos los factores que hacían extremadamente improbable que llegara allí alguna vez.⁴ En el mar abierto Pablo comparte el peligro de sus compañeros, que ya habían abandonado toda esperanza de salvarse; hacia el fin del viaje corre peligro por causa de los soldados, que planean matar a los presos para que no escapen. Cuando desembarcan en Malta, su vida parece estar amenazada por una serpiente venenosa. Pero la voluntad de Dios es que Pablo predique el evangelio en el corazón del imperio, y su voluntad no ha de verse frustrada. La descripción de la tormenta y el naufragio forma parte integrante de la historia de la carrera misionera de Pablo. La interpretación que considera a Hechos 27 básicamente como un relato popular de un naufragio, incluido para añadir a la narración un condimento de aventura y relacionado con el resto de Hechos por la inserción de episodios separables (o aislados) en los que figura Pablo, manifiesta una falta de capacidad para captar la intención de Lucas.⁵ (En cuanto a que esos episodios son “separables”, se ha observado sabiamente que Pablo era sólo un pasajero a bordo, “y los pasajeros son, por definición, separables”.⁶)

Indispensable para el estudio de este capítulo es la ayuda que proporciona *The Voyage and Shipwreck of St. Paul*, escrito por James Smith.⁷ Smith, experimentado deportista náutico y hombre de respetable erudición clásica, hizo un estudio cuidadoso de la narración de Lucas en relación con la ruta que traza —zona del Mediterráneo con la que él mismo estaba muy familiarizado— y se formó una opinión muy favorable en

⁴ Ver H. Chadwick, “The Circle and the Ellipse: Rival Concepts of Authority in the Early Church”, *History and Thought of the Early Church*, Londres, 1982, pp. 3–17, especialmente p. 16.

⁵ Ver M. Dibelius, *Studies in the Acts of the Apostles*, trad. ing., Londres, 1956, p. 107; H. Conzelmann, *Die Apostelgeschichte*, Tubinga, 1963, pp. 140–147; E. Haenchen, “Acta 27”, *Zeit und Geschichte: Dankesgabe an R. Bultmann*, E. Dinkler, ed., Tubinga, 1964, pp. 235–254.

⁶ R. P. C. Hanson, “The Journey of Paul and the Journey of Nikias: An Experiment in Comparative Historiography”, *Studies in Christian Antiquity*, Edimburgo, 1985, pp. 22–26.

⁷ J. Smith, *The Voyage and Shipwreck of St. Paul*, Londres, 1848, ⁴1880.

cuanto a la corrección del relato de Lucas sobre cada etapa del viaje. Para los tecnicismos náuticos de este capítulo nos apoyaremos mucho en la obra de Smith; aunque ha pasado más de un siglo desde que se publicó la última edición, sigue siendo insuperable, y evidentemente no ha sido igualada para los fines propuestos.⁸

A. DE CESAREA A MIRA (27:1–5)

- 1 *Dado que se había decidido que debíamos navegar hacia Italia, entregaron a Pablo y a algunos otros presos a la custodia de un centurión llamado Julio,⁹ que pertenecía a la cohorte Augusta.*
- 2 *Nos embarcamos en un barco de Adramitio, que estaba a punto de zarpar a los lugares a lo largo de la costa de Asia (proconsular), y así nos hicimos a la mar. Nos acompañaba Aristarco,¹⁰ un macedonio de Tesalónica.*
- 3 *Al día siguiente hicimos escala en Sidón. Julio trató amablemente a Pablo, y le dio permiso para que fuera a ver a sus amigos allí y para que lo cuidaran.*
- 4 *Desde allí navegamos al abrigo de Chipre, porque los vientos eran contrarios;*
- 5 *después navegamos por mar abierto frente a Cilicia y Panfilia¹¹ y arribamos a Mira¹² en Licia.*

1 Se retoma aquí la narración en primera persona del plural, después de haberla interrumpido en 21:18. No tenemos información acerca de los movimientos de Lucas durante los dos años intermedios, pero sería atinado pensar que pasó la mayor parte del tiempo en Cesarea o en sus alrededores (donde Pablo estaba bajo custodia), utilizando bien las oportunidades para recoger información acerca de los primeros tiempos del movimiento cristiano.

⁸ Ver también A. Breusing, *Die Nautik der Alten*, Bremen, 1886; H. Balmer, *Die Romfahrt des Apostels Paulus*, Berna/Münchenbuchsee, 1905; A. Köster, *Das antike Seewesen*, Berlin, 1923; W. Stammler *Apostelgeschichte 27 in nautischer Beleuchtung*, Berlin, 1931; L. Casson, *The Ancient Mariners*, Londres, 1959; *Ships and Seamanship in the Ancient World*, Princeton, NJ, 1971; V. K. Robbins, “By Land and by Sea: The We-passages and Ancient Sea Voyages”, *Perspectives on Luke-Acts*, C. H. Talbert, ed., Edimburgo, 1978, con crítica de C. J. Hemer, “First Person Narrative in Acts 27–28”, *TynB* 36, 1985, pp. 79–109; C. K. Barrett, “Paul Shipwrecked”, *Scripture: Meaning and Method*, B. P. Thompson, ed., Hull, 1987, pp. 51–64.

⁹ El Texto Occidental continúa desde “y así el gobernador decidió enviarlo a César” (26:32b) con la paráfrasis: “Y al día siguiente llamó a un cierto centurión de nombre Julio y le entregó a Pablo, con otros prisioneros también”.

¹⁰ El Texto Occidental añade “y Segundo” (de 20:4).

¹¹ El Texto Occidental añade “en quince días”.

¹² El cód. B le da una nueva etimología al nombre de este lugar con la ortografía Μυρρα (“mirra”) en lugar de Μυρα. El cód. 69 lo reemplaza por “Esmirna” (σμυρνη es una variante dialectal de μυρρα). La lectura todavía más aberrante “Listra” se encuentra en P⁷⁴ *alef* con las versiones Latina y Boháirica (Cóptica).

Una vez que Pablo había apelado a César, el gobernador estaba obligado a enviarlo a Roma; por lo tanto, se utilizó la primera oportunidad que se presentó para llevarlo allí con escolta. El centurión Julio,¹³ bajo cuya custodia se lo puso, pertenecía (según se nos dice) a la cohorte Augusta. (El término “Augusta”, es decir, “de Su Majestad imperial”, era un título honorífico conferido a varias cohortes de tropas auxiliares.)¹⁴ Resulta difícil determinar con precisión la posición de Julio; por la autoridad que asumió cuando (desde Mira en adelante) se encontró a bordo de un barco de la flota cerealera alejandrina, podría inferirse que era un *frumentarius*, oficial encargado de supervisar el transporte de granos (*frumentum*) a Roma. De todos modos, Pablo le fue confiado porque iba a Roma, con un cuerpo de soldados a sus órdenes. No se dice quiénes eran los otros presos que tenía a su cargo; en cualquier caso, un ciudadano romano que había apelado al emperador recibiría consideración especial.

2 No se especifica el puerto de embarque; probablemente fue Cesarea. Si hubiera sido algún otro (tal como Ptolemaida), Lucas sin duda lo habría mencionado, de acuerdo con su práctica habitual. El barco en que viajaron pertenecía a Adramitio (la moderna Edremit), puerto marítimo de Misia, al noroeste del Asia Menor, enfrente de la isla de Lesbos. Era una embarcación costera, que debía detenerse en varios puertos de la provincia de Asia; Julio sabía que en alguno de ellos encontraría un barco, preferiblemente cerealero,¹⁵ con destino a Italia.¹⁶ A Aristarco¹⁷ no se lo nombra expresamente más adelante en esta narración; es posible, por lo tanto, que haya estado en camino a su Tesalónica nativa y que no haya pasado al segundo barco que tomó el grupo en dirección a Italia. Por otro lado, si Colosenses y Filemón deben fecharse durante la cautividad romana de Pablo, Aristarco estaba en su compañía cuando se escribieron dichas cartas (Col. 4:10; Flm. 24), de manera que puede haber hecho todo el viaje con Pablo en esta ocasión; en ese caso, sin duda, está incluido en las referencias en el plural que usa Lucas en toda la narración. Resulta imposible estar seguros. Ramsay sostuvo que Lucas y Aristarco “deben de haber ido” como esclavos de Pablo, “no sólo llevando a cabo tareas de esclavos ... sino incluso haciéndose pasar por esclavos. De este modo Pablo no sólo tenía siempre a sus amigos fieles a su lado; también aumentaba mucho su importancia ante los ojos del centurión, lo cual tenía gran importancia. La narración indica claramente que Pablo disfrutó de mucho respeto durante este viaje, tal como nunca

¹³ Su *nomen gentile* sugiere que él, o más bien su antepasado, adquirió la ciudadanía bajo Julio César o Augusto.

¹⁴ Hay referencias en inscripciones de la *Cohors Augusta I* en Siria, bajo Augusto (*ILS* 2683), a la σπειρα Αυγουστη en la misma zona, unas décadas más tarde (*OGIS* 421); cf. también la *Cohors III Augusta* en Roma (*CIL* VI.3508).

¹⁵ En este caso, el “barco de Alejandría” que encontró en Mira era, ciertamente, un barco cerealero (ver p. 559, sobre el v. 6), y si él era un *frumentarius*, esto explicaría la autoridad que ejerció a bordo (cf. v. 11).

¹⁶ Pero si llegaban tarde y encontraban que había terminado la temporada de navegación por el invierno, sin duda tomarían la ruta terrestre hacia Roma por la Vía Egnaciana desde el Egeo hasta el Adriático (ver p. 364, sobre 16:1).

¹⁷ Ver 19:29.

hubiera recibido un viajero sin dinero y sin siervo que lo atendiera, sea en el siglo I o en el XIX.”¹⁸ Aunque la opinión de Ramsay merece el respeto debido a su gran conocimiento de la historia social del imperio romano del siglo I d.C., no es esta la inferencia *prima facie* que se extraería de la narración, y la verdad es que resulta improbable. Aristarco puede haber viajado como pasajero que pagaba su propio pasaje; Lucas (si se puede dar vuelo a la imaginación de un lector) quizás se embarcó como médico de a bordo.

3 El día después de haber zarpado arribaron a Sidón, la antigua metrópoli fenicia, que estaba a unos ciento diez kilómetros al norte de Cesarea. Tenía un puerto doble.¹⁹

Aquí Pablo recibió la primera de varias amabilidades de parte de Julio que han quedado registradas. (Resulta notable cómo, de modo uniforme, los centuriones son retratados favorablemente en el Nuevo Testamento.)²⁰ En Sidón había una comunidad cristiana, fundada, probablemente, durante la persecución y dispersión que siguieron a la muerte de Esteban (11:19). Pablo recibió permiso para desembarcar y visitar a los miembros de dicha comunidad (porque esto es lo que debemos entender con el término “sus amigos”²¹) y disfrutar de toda la atención que su amor cristiano pudiera brindarle mientras el barco estaba en el puerto. Se puede suponer que se le ordenó a un soldado que lo acompañara.

4 Haciéndose otra vez a la mar, desde Sidón, navegaron al este y al norte de Chipre, es decir, al abrigo de la isla, ya que los vientos predominantes en el Levante son occidentales durante los meses de verano.²² Los barcos que hacían el viaje de regreso, desde Asia Menor sudoccidental hacia Siria, cruzaban directamente el mar, pasando al oeste de Chipre. Lucas, sin duda, recordaba haber hecho esto cuando navegó con Pablo y sus compañeros de Pátara a Tiro dos años antes (21:1–3), y advirtió el rumbo diferente que habían seguido esta vez.

5 Quedaba un tramo de mar abierto para cruzar, o sea el tramo entre Chipre y la costa sur de Asia Menor. Llegaron a la costa de Asia Menor en un punto situado bien al este, y luego el barco navegó lentamente hacia el oeste, ayudado por las brisas terrestres locales y por una firme corriente que corría a lo largo de la costa en dirección occidental. “El barco adramiteno prosiguió lentamente de lugar en lugar por la costa, aprovechando cada oportunidad que se presentaba para avanzar unos kilómetros, permaneciendo anclado al

¹⁸ W. M. Ramsay, *St. Paul the Traveller*, Londres, ¹⁴1920, p. 316.

¹⁹ Cf. Aquiles Tacio, *Leucipo y Cleitofón* 1.1. Luciano cuenta que un barco que partió de Alejandría a Italia fue obligado a refugiarse en Sidón por una tormenta (*Nave* 7).

²⁰ Cf. p. 240 con n. 4 (sobre 10:1).

²¹ A. von Harnack sugirió que *προς τους φίλους* debería traducirse “a los Amigos”; consideraba que esta era posiblemente una de las expresiones corrientes con la que los cristianos se llamaban entre sí (*The Mission and Expansion of Christianity*, trad. ing., I, Londres, ²1908, pp. 419–421). Cf. 3 Jn. 15.

²² J. Smith, *Voyage*, p. 68.

abrigo de la sinuosa costa, cuando el viento occidental hacía imposible el avance.”²³ De este modo llegaron a Mira, o mejor dicho a su puerto Andriake (unos cinco kilómetros al oeste por el sudoeste de Mira misma).²⁴ Andriake era uno de los puertos más importantes del servicio cerealero imperial.²⁵ El sitio de la antigua Mira, una ciudad de Licia, se conoce ahora como Kocademre o Antigua Demre (señalada por los restos de un teatro, un acueducto y tumbas en la roca); la Demre moderna se encuentra a casi dos kilómetros hacia el sur.²⁶

B. TRASBORDO EN MIRA Y VIAJE A CRETA (27:6–8)

- 6 *Allí el centurión encontró un barco de Alejandría que navegaba hacia Italia, así que nos puso a bordo de él.*
- 7 *Navegamos lentamente durante muchos días y llegamos con dificultad frente a Gnido; luego, debido a que el viento nos impidió (hacer escala allí), navegamos a sotavento de Creta frente a Salmón.*
- 8 *Siguiendo con dificultad la costa de Creta, llegamos a un lugar llamado Buenos Puertos, cerca del cual estaba la ciudad de Lasea.*

6 En Mira finalizó la primera parte del viaje. Cuando la nave de Adramitio entró al puerto de Andriake, había allí una nave perteneciente a la flota cerealera que hacía la travesía entre Egipto y Roma; había zarpado de Alejandría e iba camino a Italia. Egipto era el principal granero de Roma, y el comercio regular de granos entre Alejandría y Puteoli u Ostia era de la mayor importancia; de él dependía la estabilidad política de Roma. El servicio de barcos que se ocupaban de este comercio estaba organizado como un departamento de estado.²⁷ La corporación de propietarios de estos barcos recibía reconocimiento especial del estado romano, por cuanto eran en la práctica sus agentes y concesionarios. El hecho de que el “barco de Alejandría” que estaba en el puerto de Mira cuando llegaron el centurión y su compañía pertenecía a esta flota se confirma más tarde en el curso del relato, cuando hubo que echar por la borda la carga de trigo de la nave (v. 38), algo que sólo se hacía como último recurso. “Con los vientos del oeste que predominan en esos mares —dice James Smith—, los barcos, y particularmente los de los antiguos, desprovistos de brújula y mal calculados para navegar contra el viento, naturalmente ponían rumbo al norte hasta que llegaran a la vista de las tierras del Asia

²³ W. M. Ramsay, *St. Paul the Traveller*, p. 317.

²⁴ Cf. 21:1, donde el Texto Occidental hace de Mira el puerto de trasbordo en el último viaje de Pablo a Judea.

²⁵ Ver C. J. Hemer, “First Person Narrative”, pp. 94s., para evidencias de las comodidades para el almacenamiento de granos en Andriake.

²⁶ Ver Estrabón, *Geografía* 13.3.7; también G. E. Bean, *Lycian Turkey: An Archaeological Guide*, Londres, 1978, pp. 120–130.

²⁷ Ver M. Rostovtzeff, *The Social and Economic History of the Roman Empire*, II, Oxford, ²1957, p. 708.

Menor, que resultan muy favorable para la navegación de esas embarcaciones, porque la costa es inconfundible y segura, y la elevación de las montañas la hace visible a gran distancia; abundan los puertos, y las sinuosidades de sus costas y la corriente que se dirige hacia el oeste les permitiría, si el viento llegara a soplar desde tierra, maniobrar a barlovento, al menos hasta Gnido, donde cesaban estas ventajas. Mira está directamente hacia el norte desde Alejandría, y su bahía está bien calculada para guarecer un barco detenido por vientos contrarios.”²⁸ Aquí, sin duda, el centurión sabía que encontraría una nave de la flota cerealera, en la que tenía obligaciones oficiales que cumplir.

7 Habiéndose embarcado en esta nave, entonces, encontraron la navegación desde Mira lenta y difícil, debido a que soplaban un fuerte viento del noroeste.²⁹ Después de varios días llegaron a Gnido, un puerto sobre el promontorio cario de Triopio, frecuentado por naves mercantes de Egipto.³⁰ Allí podían elegir entre dos alternativas. Si lograban entrar al puerto de Gnido, podían esperar allí un viento favorable; en Gnido había amplias comodidades, porque tenía dos puertos, y el oriental era especialmente amplio. Cuando viniera un viento favorable, podrían navegar directamente hacia el oeste, hacia la isla de Citera. Pero si preferían continuar viaje (que sería la elección probable del patrón del barco), el único rumbo que podían seguir sería hacia la extremidad oriental de Creta (cabo Salmón) y, después de rodearla, navegar a sotavento de aquella isla (a lo largo de su costa meridional). Esto es lo que hicieron; en efecto, el texto sugiere aquí que el barco no pudo entrar al puerto de Gnido debido al viento. Smith deduce, del hecho de que pudieron llegar hasta el cabo Salmón, que el viento seguramente venía de la dirección noroeste, lo que en todo caso es “precisamente el viento que se podía esperar en esos mares hacia fines del verano.”³¹

8 Incluso costear el sur de Creta resultó difícil, con el viento soplando desde el noroeste, pero finalmente llegaron a la pequeña bahía que todavía aparece en los mapas de Creta como Buenos Puertos (*Kaloi Limenes*, que puede ser la resurrección de un antiguo nombre más que su supervivencia). Buenos Puertos era el primer refugio conveniente después de haber rodeado el cabo Salmón, así que entraron allí y esperaron que cambiara el viento. Dos leguas más allá, hacia el oeste, está el cabo Matala, y, más allá, la costa sur de Creta se vuelve súbitamente hacia el norte, y ya no ofrecería protección contra un viento del noroeste. En la cercanía de Buenos Puertos, según lo señala Lucas, estaba la ciudad de Lasea; si hubieran decidido no proseguir más allá de Buenos Puertos, habrían podido hallar alojamiento adecuado en esa ciudad para pasar el invierno.³²

²⁸ Smith, *Voyage*, pp. 72s.

²⁹ Smith, *Voyage*, pp. 75s.

³⁰ Tucídides, *Historia* 8.35.

³¹ Smith, *Voyage*, p. 76.

³² Lasea se escribe de distintas maneras en nuestros testimonios textuales y en otras obras literarias. C. J. Hemer (“First Person Narrative”, p. 95) cita a A. Plassart, “Les inscriptions de Delphes. La liste des théorodques”, *BCH* 45, 1921, p. 61, n. 3 (col. 4, línea 9), *εν Λασσοια* (de una lista de ciudades cretenses ordenadas en el sentido de las agujas del reloj en el ángulo sudoeste de Gortyna). Lasea ha sido

C. SE RECHAZA EL CONSEJO DE PABLO (27:9–12)

- 9 *Les había llevado mucho tiempo llegar hasta allí, y ahora la navegación se volvía peligrosa; hasta el ayuno había pasado. Así que Pablo les ofreció su consejo.*
- 10 *“Señores —dijo—, veo que este viaje se va a ver acompañado de daños y grandes pérdidas, no sólo para la carga y el barco sino también para nuestras vidas.”*
- 11 *Pero el centurión les prestó más atención al piloto y al patrón del barco que a lo que decía Pablo.*
- 12 *Dado que el puerto no era adecuado para pasar el invierno, la mayoría aconsejó que debíamos hacernos al mar desde dicho lugar con la esperanza de llegar a Fenice a fin de invernar allí. Fenice es un puerto de Creta que mira hacia el sudoeste y el noroeste.*

9 La demora que ya había ocasionado el viento contrario comenzó a preocuparles. Mientras esperaban un cambio de viento en Buenos Puertos, pronto comprendieron que no podían completar el viaje a Italia antes de que comenzara el invierno. La estación peligrosa para la navegación comenzaba alrededor del 14 de setiembre y duraba hasta el 11 de noviembre; después de esta última fecha terminaba toda la navegación en el mar abierto hasta que pasara el invierno.³³ Ya habían entrado de lleno en la estación peligrosa; como lo señala Lucas, hasta el ayuno había pasado. El ayuno es el día de expiación (*Yom Kippur*), que cae el 10 de Tisri. La observación de Lucas sólo es atinada si cayó más bien tarde en el calendario solar de ese año. En el 59 d.C. cayó el 5 de octubre, pero en todos los años circundantes, desde el 57 al 62, cayó más temprano.³⁴ También las notas del tiempo en el viaje subsiguiente a Italia requieren una fecha tardía para el día de expiación. Cuando zarparon de Buenos Puertos, una navegación de ochenta a cien kilómetros los colocó a sotavento de Cauda (v. 16); en la noche decimocuarta a partir de Cauda se acercaron a la costa de Malta (v. 27), y el día siguiente (v. 39) desembarcaron en esa isla, donde estuvieron tres meses (28:11). Los mares estaban cerrados para la navegación hasta el comienzo de febrero, cuando menos;³⁵ los tres meses pasados en Malta, por lo tanto, deben haber correspondido, aproximadamente, a noviembre, diciembre y enero, de manera que deben haber partido de Buenos Puertos un poco antes de mediados de octubre.³⁶ La fecha solar del día de la expiación en el 59 d.C. concuerda bien, por lo tanto, con la implicación de Lucas de que el ayuno tuvo lugar mientras esperaban en Buenos Puertos.

identificada (provisionalmente) con el Lasos o Alos de Plinio (*Hist. Nat.* 4.59) y también con unas ruinas un poco al oriente de Buenos Puertos.

³³ Vegecio, *Sobre asuntos militares* 4.39.

³⁴ Cf. W. P. Workman, “A New Date-Indication in Acts”, *ExT* 11, 1899–1900, pp. 316–319.

³⁵ Vegecio, *loc. cit.*

³⁶ “Podríamos estar dispuestos a inferir que la fiesta de los Tabernáculos, del 10 de octubre, cayó después que salieron de Buenos Puertos; de otro modo Lucas lo hubiera mencionado en lugar del ayuno, haciendo más patente el peligro” (Ramsay, *St. Paul the Traveller*, p. 322).

10 Pablo, para quien las tormentas marítimas y los naufragios³⁷ no eran desconocidos, vio que cualquier plan de seguir viaje de Buenos Puertos se vería acompañado de graves riesgos, así que les dio su consejo a las autoridades; en primer lugar, probablemente, al centurión, con quien había establecido una buena relación. Sin duda, como lo muestran los vv. 11 y 12, se celebró un consejo de mandos del barco, pero no es necesario suponer, como lo hace Ramsay, que Pablo sería invitado a integrarlo, como viajero experimentado.³⁸ El consejo de Pablo, que les recuerda a los demás en el v. 21, era que debían quedarse a pasar el invierno en Buenos Puertos. Su advertencia de que cualquier otro proceder implicaría daños para las personas así como la pérdida de la carga y del barco, se contradice con su propia afirmación posterior de que no se perdería ninguna vida, aunque se hundirían la carga y el barco (v. 22). Pero en esa ocasión posterior hablaba avalado por una revelación sobrenatural; aquí expresa una opinión personal bien fundada.

11 El piloto³⁹ y el patrón del barco,⁴⁰ sin embargo, pensaron que existía la posibilidad de alcanzar un puerto más cómodo yendo hacia el oeste, a lo largo de la costa sur de Creta, y el centurión, muy naturalmente, aceptó su opinión en lugar de la de Pablo.

(El narrador parece encontrar sorprendente la preferencia del centurión, cuando no censurable; este es uno de los toques en los que A. D. Nock y otros han reconocido “una transcripción auténtica de los recuerdos de un testigo ocular, con la confusión y el colorido que tan fácilmente se unen a los recuerdos”).⁴¹ Normalmente el dueño de un barco que a la vez era comerciante actuaba como capitán de su propia nave. El propietario de este barco en particular seguramente era contratista del transporte de cereales para el estado. Pero la decisión final la tenía el centurión, que (máxime si pertenecía al cuerpo de *frumentarii*) representaba al estado romano. Este decidió que debía seguirse el criterio de los peritos. Observa Smith que “Buenos Puertos está tan bien protegido por islas que, aunque no sea igual que Lutro [Loutron, puerto a unos sesenta y cuatro kilómetros más al oeste por la costa], tiene que ser bastante buen puerto para invernar; y que considerando lo repentina, frecuente y violentamente que se levantan las galernas, y la certeza de que, de levantarse una tormenta así durante el viaje de Buenos Puertos a Lutro, el barco sería empujado mar adentro, la prudencia del consejo dado por san Pablo probablemente recibiera apoyo, incluso desde el criterio náutico.”⁴²

³⁷ Cf. 2 Co. 11:25b.

³⁸ Ramsay, *St. Paul the Traveller*, pp. 322–325.

³⁹ Gr. κυβερνητης. De acuerdo con Plutarco (*Preceptos del arte de gobernar* 807B), “el piloto (κυβερνητης) elige a los marineros y el propietario del barco (ναυκληρος) elige al piloto”.

⁴⁰ Gr. ναυκληρος (latinizado como *naucularius*). Ramsay (*St. Paul the Traveller*, p. 324, n. 2) cita al IG XIV.918 οι ναυκληροι του πορευτικου Αλεξανδρειου στολου (“los propietarios de la flota alejandrina”). Cf. M. Rostovtzeff, *Social and Economic History*, II, p. 607.

⁴¹ A. D. Nock, *Essays on Religion and the Ancient World*, II, Oxford, 1972, p. 823.

⁴² Smith, *Voyage*, p. 85, n. 2.

12 En opinión del timonel, del patrón y de la mayoría de la tripulación, Buenos Puertos no era lugar conveniente para invernar. Según dice Smith, lo protegen pequeñas islas, pero tiene la desventaja de estar abierto a casi la mitad de la rosa de los vientos. Se decidió, pues, zarpar de allí en cuanto el viento cambiara a su favor, con la esperanza de llegar al puerto más cómodo de Fenice.

A Fenice se lo describe como un puerto cretense que mira al sudoeste y noroeste. El nombre se ha conservado hasta el día de hoy en la bahía de Fineka, del lado oeste del cabo Mouros, cincuenta y cuatro kilómetros al oeste del cabo Matala y cincuenta y tres kilómetros al este del extremo oeste de la costa sur de Creta. Antes de un movimiento sísmico en el siglo VI d.C., que elevó el nivel de la costa en este lugar inclinando la isla de oeste a este, esta bahía tenía dos entradas, una mirando al sudoeste y la otra al noroeste, exactamente como dice Lucas.⁴³

Sobre el lado oriental del cabo Mouros se encuentra el puerto de Loutron, que Smith (empleando la pronunciación Lutro) prefirió identificar con el Fenice de Lucas; se le informó autorizadamente que este es “el único puerto seguro contra todos los vientos en la costa sur de Creta”.⁴⁴ Pero esto no era necesariamente así en el siglo I. Además, Loutron mira hacia los vientos orientales, y no a los del suroeste y noroeste. Sin embargo, Smith sostiene que el texto griego significa que el puerto mira en la dirección hacia la cual soplaban los vientos del suroeste y noroeste, es decir, hacia el nordeste y sudeste (y este es el pensamiento que subyace a la traducción de la VRV², “que mira al nordeste y sudeste”).⁴⁵ Pero esta opinión no puede sostenerse. El único sentido que admiten las palabras griegas es que el puerto en cuestión miraba al sudoeste y al noroeste, y la bahía de Fineka encaja perfectamente en la descripción. Sus dos calas con reparo (como lo eran entonces) todavía están señaladas por playas elevadas y la ausencia de indicios de ocupación primitiva.⁴⁶

D. SON ATRAPADOS POR EL VIENTO EURÁQUILO (27:13–20)

13 Cuando se levantó un suave viento del sur, creyeron que habían logrado su

⁴³ Ver R. M. Ogilvie, “Phoenix”, *JTS* s.n. 9, 1958, pp. 308–314.

⁴⁴ Smith, *Voyage*, p. 91. n. 1.

VRV Versión Reina-Valera, 1960

² Versión Reina-Valera, 1960

⁴⁵ La Reina-Valera Actualizada ofrece la versión literal “al viento del sudoeste y al viento del noroeste”, pero traduce equivocadamente, en un contexto como éste, la preposición *κατα* en *κατα λιβα και κατα χωρον*. C. J. Hemer (“First Person Narrative”, pp. 95s.) cita, de *IGRR* I.177, las direcciones del viento sobre un esquema de doce puntos, con los nombres en griego y en latín: *Ιαπυξ/Chorus* (30 grados al norte del oeste) y *Λιψ/Africus* (30 grados al sur del oeste). En esta inscripción lat. *Chorus*, que normalmente se escribe *Caurus*, está aspirada así como lo es aquí en su transliteración griega *χωρος*. El término *λιψ* se explica (al menos por una etimología popular) con el significado de “libio”.

⁴⁶ Ogilvie, *art. cit.* Para Loutron y Fenice en el día de hoy ver Xan Fielding, *The Stronghold*, Londres, 1955, pp. 215–224, 262–265.

propósito, de modo que levaron anclas y siguieron costeano a lo largo de la ribera de Creta, manteniéndose cerca de tierra.

- 14 *Pero al poco tiempo, dio contra la nave un viento huracanado llamado Euráquilo,⁴⁷ que venía de tierra.*
- 15 *El barco fue arrebatado por el viento y no pudo poner proa contra el mismo, así que nos dejamos llevar por él y anduvimos a la deriva.⁴⁸*
- 16 *Cuando pasamos a sotavento de una pequeña isla llamada Cauda,⁴⁹ logramos, con dificultad, asegurar el esquiife.*
- 17 *Subiéndolo a bordo, usaron cables⁵⁰ para ceñir la nave por debajo; luego, temiendo que fueran arrojados a la Sirte (mayor), echaron un ancla flotante⁵¹ y siguieron a la deriva.*
- 18 *Como nos estaba resultando sumamente difícil, al día siguiente comenzaron a arrojar la carga,*
- 19 *y el tercer día arrojaron por la borda los aparejos de repuesto con sus propias manos.⁵²*
- 20 *Cuando no se pudo ver ni el sol ni las estrellas por muchos días, y la tormenta que rugía sobre nosotros no era nada común, comenzamos a perder toda esperanza de salir de ella con vida.⁵³*

13 Poco después de tomar la decisión de tratar de llegar a Fenice, vino el cambio de viento que habían estado esperando. Comenzó a soplar un viento suave del sur, que prometía llevarlos a Fenice sin dificultades. Así que salieron de Buenos Puertos y fueron por la costa hacia el oeste, manteniéndose cerca de la ribera. Una vez que hubieron rodeado el cabo Matala, en unas cuantas horas habrían de llegar al puerto deseado con este viento favorable que los impulsaba a través de la boca del ancho golfo de Mesara.

⁴⁷ El Texto Bizantino tiene la variante “Euroclidón”, que es la forma adoptada en VRV². La VHA tiene Euraquilo.

⁴⁸ Hay una lectura occidental ampliada: “Nos dejamos llevar del viento que soplabo y acortamos el velamen (συστειλαντες τα ιστια) y, como sucede en tales casos, anduvimos viento en popa”.

⁴⁹ Muchos manuscritos y versiones tienen la forma Clauda (que se encuentra también en varios autores antiguos).

⁵⁰ Gr. βοηθεται, “ayudas”. Ver p. 566 con n. 59 más adelante.

⁵¹ Gr. χαλασαντες το σκευος (σκευος es una palabra de significado indeterminado: “instrumento”, “objeto”, “cosa”, como en 10:11).

⁵² El Texto Bizantino dice “arrojamos ... con nuestras propias manos”; el Texto Occidental añade “al mar”.

⁵³ Lit., “toda esperanza de salir sanos y salvos de allí en más estaba escurriéndose” (λοιπον περιηρειτο ελπις πασα του σωζεσθαι ημας).

14 Sin aviso, sin embargo, cambió otra vez el viento; “el cambio súbito de un viento sur a un violento viento norte es algo que sucede con frecuencia en estos mares.”⁵⁴ Se levantó un furioso viento del nordeste que se abatió sobre ellos desde el monte Ida, en el centro de la isla, un tifón,⁵⁵ dice Lucas, refiriéndose al movimiento giratorio de las nubes y el mar causado por el encuentro de corrientes de aire opuestas. Los marineros lo reconocieron como un antiguo enemigo, y le habían dado un nombre: Euraquilo.⁵⁶ (Hoy se lo conoce en tierras mediterráneas como *grigal* o *gregale*.)

15–16 El viento huracanado se adueñó del barco y, siéndoles imposible poner proa hacia él, el barco se deslizó en la misma dirección. Ahora estaba fuera de la cuestión cualquier posibilidad de llegar a Fenice. A unos treinta y siete kilómetros, más o menos, a sotavento, se encuentra la pequeña isla de Cauda o Clauda (la moderna Gavdhos, la Gozzo italiana),⁵⁷ a sotavento de la cual pronto pasaron. Hicieron uso rápido y adecuado de la breve oportunidad de reparo que ella proporcionó. Ante todo recogieron el esquife a bordo. Normalmente el esquife se remolcaba, pero se lo subía a bordo cuando hacía mal tiempo. En esta ocasión no había habido tiempo de hacerlo, porque el Euraquilo había caído tan súbitamente sobre ellos. Para entonces debe haber estado anegado, y esto hacía todavía más difícil la tarea de asegurarlo. “Logramos, con dificultad, asegurar el esquife”, dice Lucas, utilizando la primera persona del plural; había ciertas tareas que sólo podían realizar los miembros entrenados de la tripulación, pero cualquiera podía tirar de una soga, y a los pasajeros físicamente aptos se los instaba a ayudar. “Con dificultad”, dice Lucas, ¡probablemente recordando sus ampollas!⁵⁸

17 Lo que había que hacer a continuación era ceñir el barco, pasando cables transversalmente por debajo, a fin de mantener unido el maderamen. La palabra que usa Lucas para estos cables significa, literalmente, “ayudas”; aparece en otros autores griegos

⁵⁴ Smith, *Voyage*, p. 102.

⁵⁵ Gr. αμενος τυφωνικος. Puede haber tenido el efecto de un tornado o ciclón cuando los sorprendió por primera vez. Pero de allí en adelante sopló incesantemente en una sola dirección. Ver también p. 566 con n. 60.

⁵⁶ Euraquilo es un vocablo híbrido, del gr. Ευρος (“viento del este”) y el lat. *Aquilo* (“viento norte”). Aparece (con la ortografía *Euroaquilo*) en latín en una rosa de los vientos de doce puntos grabada en un pavimento de Thugga, en la provincia de Africa, donde (comenzando desde el norte y leyendo en el sentido de las agujas del reloj) encontramos *septentrio aquilo euroaquilo [uo]lturnus eurus ...* (CIL VIII.26652). Ver C. J. Hemer, “Euraquilo and Melita”, *JTS* s.n. 26, 1975, pp. 100–111 (especialmente p. 103). En este artículo Hemer responde a A. Acworth, “Where was St. Paul Shipwrecked? A Re-examination of the Evidence”, *JTS* s.n. 24, 1973, pp. 190–193, donde se prefiere la lectura “Euroclidón” y se toma con el significado de viento del sudeste. Pero un viento del sudeste no hubiera llevado el barco a sotavento de Cauda.

⁵⁷ En los alrededores de esta isla tuvo lugar el encuentro naval llamado Batalla de Cabo Matapán, el 28 de marzo de 1941. Según Smith, hay un ancladero en Cauda, pero se encuentra en la parte de la isla abierta al Euraquilo y, por lo tanto, no le hubiera brindado ninguna protección al barco (*Voyage*, p. 113, n. 1).

⁵⁸ Lake y Cadbury (*Beginnings* I.4, p. 332) sugieren que el palo de trinquete, que se inclinaba hacia adelante, puede haberse usado como grúa.

en contextos náuticos como éste.⁵⁹ El tifón, según lo describe Plinio el Viejo, es “la principal plaga de los marinos, que no sólo rompe las vergas sino también el casco”.⁶⁰ Como medida de seguridad, las naves antiguas estaban provistas de cuerdas ya preparadas para reforzar los cascos, a fin de que resistieran la fuerza destructora de los vientos de esta clase. La operación de ceñido está muy bien ilustrada en un dibujo egipcio de una expedición de la reina Hatsepsut a la tierra de Punt (¿Somalia?) en la última parte del siglo XVI a.C., reproducido en una serie especial de estampillas postales egipcias emitidas en ocasión del Congreso Internacional de Navegación en El Cairo, en 1926.⁶¹

Apenas hubo tiempo para una tercera medida de precaución mientras disfrutaban del reparo de Cauda. La tripulación temía que el barco fuera arrastrado a la Sirte Mayor, las arenas movedizas frente a la costa africana, al oeste de Cirene. (La Sirte Menor está aún más al oeste.) La Sirte Mayor estaba todavía a una gran distancia, pero el viento podía continuar soplando durante muchos días, y ésa era la dirección hacia la cual los llevaba. Así que, dice Lucas, “bajaron el instrumento”, no siendo más específico quizás porque no sabía, o no recordaba, el nombre técnico de lo que bajaron. Lo más probable es que hayan arrojado un ancla flotante o de rastra, que se arrastraba por la popa en el extremo de una cuerda de longitud adecuada para ofrecer el máximo de resistencia cada vez que el barco descendía desde la cresta de una ola.⁶² Entonces, cuando se había hecho todo lo que se podía hacer en esas circunstancias, se puso la nave con viraje a estribor (con su lado derecho hacia el viento), con las velas de tormenta izadas, y así siguió a la deriva lentamente, a una velocidad media de dos kilómetros y medio por hora, en una dirección aproximada de ocho grados al norte del oeste.⁶³

18–19 Al día siguiente, como no mermaba la tormenta, comenzaron a alijar algo de la carga.⁶⁴ Es cierto que el narrador no dice que fue parte de la carga lo que se arrojó al mar, pero no puede haber sido otra cosa. Debido a que el propósito del viaje del barco era el transporte de cereales, del cual dependían los ingresos del propietario del barco, la

⁵⁹ Cf. Aristóteles, *Retórica* 2.5.18; Filón, *Sobre José* 33. Ante tales testimonios resulta innecesario enmendar *βοηθειας* a *βοειαις* (“con cuerdas de cuero de buey”), con S. A. Naber, “Nautica”, *Mnemosyne* s.n. 23, 1895, pp. 267–269. Una palabra griega más técnica para estos cables es *υποζωματα*, utilizada en este sentido (“ceñidores [por debajo]”) en Platón (*República*, 10.616C; *Leyes* 12.945C), Calixeno, Herodoto Médico, y en inscripciones.

⁶⁰ *Hist. Nat.* 2.132.

⁶¹ Ver H. J. Cadbury, “Υποζωματα”, *Beginnings* I.5, Londres, 1933, p. 345–354; *The Book of Acts in History*, Nueva York, 1955, p. 10.

⁶² Cf. J. Renié, “Summisso Vase”, *RSR* 35, 1948, pp. 272–275. El antiguo texto latino del código *gigas* presupone esta interpretación: “bajaron un cierto instrumento para arrastrar” (*uas quoddam dimiserunt quod traheret*). Smith sugiere que lo que se bajó fue “la ‘cofa’, o aparejo conectado con el velamen para buen tiempo, tal como las *suppara*, o gavias”, que “todos los barcos que se encuentran en una situación como la que enfrentaba ésta, preparándose para una tormenta, bajan sobre cubierta” (*Voyage*, p. 111).

⁶³ Smith, *Voyage*, p. 114.

⁶⁴ Cf. Jon. 1:5.

pérdida, aunque más no fuera, de parte de esa carga, pone de manifiesto lo desesperado de la situación. Al día siguiente se hizo necesaria una medida todavía más drástica: tuvieron que deshacerse de los aparejos de reserva para que el barco no zozobrara. Smith sugiere que esto “quiere decir la verga mayor: un mástil inmenso, probablemente tan largo como el barco, que requeriría los esfuerzos unidos de los pasajeros y de la tripulación para arrojarlo por la borda.”⁶⁵ VRV² utiliza aquí la primera persona del plural —“con nuestras propias manos arrojamos los aparejos”—, y aunque esta lectura no tiene tanto apoyo como la de la tercera persona, no hay duda de que, como dice Ramsay, “aumenta grandemente el efecto”.⁶⁶

20 Siguieron once días tormentosos con sus noches. La tormenta tapaba el sol de día y las estrellas de noche, así que no tenían medio de llevar la cuenta del recorrido o calcular dónde se encontraban. El barco, sin duda, hacía mucha agua y “no sabían qué camino tomar para llegar a la tierra más cercana, a fin de varar el barco, el único recurso para una nave que se hundía; pero a menos que llegaran a tierra, tendrían que hundirse en el mar.”⁶⁷ No es extraño, pues, que toda esperanza de lograr ponerse a salvo se escurriera a medida que pasaban los días.

E. EL ESTÍMULO DE PABLO (27:21–26)

- 21 Para entonces ya muchos sufrían por falta de alimento,⁶⁸ así que Pablo se paró en medio de ellos y dijo: “Señores, deberían haberse guiado por mi consejo y no zarpar de Creta y haber sufrido este daño y pérdida.*
- 22 Pero ahora, sigan mi consejo: ¡Anímense! No habrá pérdida de la vida de nadie; sólo perecerá el barco.*
- 23 Anoche se paró al lado mío un mensajero del Dios a quien pertenezco, el Dios a quien adoro.*
- 24 Me dijo: ‘No temas, Pablo; debes comparecer ante César, y mira, Dios te ha concedido (la vida de) todos los que navegan contigo’.*
- 25 Así que, señores, anímense. Tengo fe en Dios de que todo saldrá tal como se me ha dicho.*
- 26 Pero tendremos que ser arrojados en alguna isla.”*

⁶⁵ *Voyage*, p. 116. La palabra griega es σκευη (sólo aparece aquí en el NT).

VRV Versión Reina-Valera, 1960

² Versión Reina-Valera, 1960

⁶⁶ *St. Paul the Traveller*, p. 332. Ver n. 52 arriba.

⁶⁷ Smith, *Voyage*, p. 117.

⁶⁸ Gr. πολλης ... ασιτιας υπαρχουσης, “habiendo mucha abstinencia de comida”.

21 Como estaban las cosas, tenían poco ánimo para comer; además, habría sido difícil preparar comida, y buena parte de sus provisiones se habrían arruinado por el agua marina. Entre varios paralelos de su experiencia citados por Smith hay un pasaje de John Newton, célebre clérigo y autor de himnos inglés, relacionado con sus antiguos días de marino: “Encontramos que el agua había hecho flotar todas nuestras provisiones sueltas en la bodega, todos los barriles de provisiones se habían hecho pedazos por los violentos movimientos del barco. Por otro lado, nuestra provisión de ganado en pie, tal como cerdos, ovejas y aves, había sido arrojada por la borda en la tormenta; en efecto, todas las provisiones que salvamos ... nos habrían sostenido pero por una semana, con raciones escasas.”⁶⁹ Y cualquiera que haya sufrido mareos a bordo de un transatlántico bien provisto de nuestra época puede imaginar algo de los horrores vividos en ese barco sacudido por la tormenta, y puede darse cuenta de qué poco apetito deben haber tenido sus víctimas.

En medio de este desaliento y desesperación general, Pablo se puso de pie una mañana y tuvo palabras de aliento para sus compañeros de infortunio. En primer lugar, nos conmueve el hecho de que, en algunos aspectos muy humanos, Pablo era bastante parecido a nosotros: no pudo resistir la tentación de decir “¡Yo se lo advertí!” a los que habían rechazado su consejo en Buenos Puertos.

22–24 Pero lo que dijo a continuación era exactamente lo que más requería la situación: un mensaje de aliento y de esperanza. Sin embargo, este mensaje no fue el resultado de una racionalización de la esperanza: habló como alguien que había recibido un aviso tranquilizador por parte de Dios. Antes, en Buenos Puertos, les había advertido que el resultado de salir de ese lugar sería la pérdida de vidas, así como de la carga y del barco. Pero en aquella ocasión simplemente habló como un viajero experimentado de juicio común. Esta no era la primera vez que se encontraba con el poder destructor de una tormenta en el mar. Recordaba otro barco en el que había navegado; ese barco se había hundido, y él había tenido que pasar veinticuatro horas en el mar abierto, probablemente sostenido por una verga salvada del naufragio, hasta que fue rescatado o arrastrado a la costa (2 Co. 11:25). En esa ocasión, según podemos suponer, había habido una considerable pérdida de vidas, y temía que ahora sucediera lo mismo. Pero tenía confianza en que, si bien el barco estaba condenado, no se perdería ninguna vida. Ninguna acumulación de experiencia ni cálculo inteligente podía haberle dado esta seguridad; atribuyó su nueva confianza a la revelación sobrenatural que un mensajero de Dios (probablemente un ángel) le había dado durante la noche⁷⁰. En una visión, cuando su vida peligraba en Jerusalén dos años antes, había recibido la seguridad de que sobreviviría para dar testimonio en Roma (23:11); ahora se repetía esta seguridad y se ampliaba. No sólo era así; también la vida de los que lo acompañaban en el barco estaba a salvo por su causa. La sociedad humana no tiene idea de cuánto debe, en la misericordia de Dios, a la presencia de hombres y mujeres justos en su medio.⁷¹

⁶⁹ J. Newton, *Omicron's Letters*, Londres, 1774, Carta 7, citada por Smith, *Voyage*, p. 118.

⁷⁰ Gr. ἀγγελος (“mensajero”), en la Biblia griega generalmente se utiliza para un ser sobrenatural.

⁷¹ Ver Gn. 18:26–32.

25–26 Después de haber recibido esta comunicación del cielo, Pablo estaba completamente persuadido (tal era su fe en Dios) de que las cosas saldrían exactamente como se le había dicho. El barco se hundiría, pero las personas a bordo se salvarían: serían arrojadas o barridas hacia la costa en alguna isla. La isla, en la realidad, era Malta. Ya que no había ninguna posibilidad de una aterrada en Sicilia (en vista de la dirección de la deriva), Malta constituía la esperanza más próxima. Pero Pablo difícilmente haya sabido esto; su referencia a “alguna isla” era una expresión de fe. Si hubieran pasado de largo frente a Malta, no habrían podido hacer otra cosa que seguir aguantando trescientos veinte kilómetros más hasta llegar a la costa tunecina, y nadie esperaba que el barco aguantara tanto tiempo.

F. SE APROXIMAN A TIERRA (27:27–29)

27 Durante la decimocuarta noche, cuando éramos llevados por el mar de Adria, los marineros sospecharon, alrededor de medianoche, que alguna tierra se les estaba acercando.

28 Hicieron sondeos, y encontraron una profundidad de veinte brazas; después de un breve intervalo volvieron a hacer sondeos y encontraron que había quince brazas.

29 Entonces, temiendo que pudiéramos ser echados contra las rocas, arrojaron cuatro anclas desde la popa y esperaron ansiosamente que amaneciera.

27 Smith dice que hizo cuidadosas averiguaciones por medio de navegantes experimentados del Mediterráneo a fin de determinar la velocidad media de arrastre de un barco de esta clase a la deriva en una tormenta de este tipo. La conclusión a que llegó fue a una velocidad media de alrededor de cincuenta y ocho kilómetros en veinticuatro horas. Los sondeos registrados en el v. 28 indican que el barco estaba pasando Koura, un punto en la costa oriental de Malta, de camino hacia la bahía de San Pablo. “Pero la distancia desde Clauda hasta la punta de Koura ... es de setecientos sesenta y dos kilómetros lo que, según la velocidad deducida de la información ... llevaría exactamente trece días, una hora y veintiún minutos.” No sólo esto: “La coincidencia de la orientación concreta hasta la bahía de San Pablo desde Clauda, y la dirección en que tiene que haber sido arrastrado el barco para evitar la Sirte es, de ser posible, todavía más llamativa que la del tiempo consumido realmente y la del tiempo calculado.” Luego, después de calcular cuidadosamente la dirección del derrotero del barco por la dirección del viento, desde el ángulo de la proa del barco con el viento, y de la deriva, continúa: “Por lo tanto, de acuerdo con estos cálculos, una nave que sale tarde por la noche desde Clauda estaría, para la medianoche del decimocuarto día, a menos de cinco kilómetros de la entrada a la bahía de San Pablo. Admito que una coincidencia tan estrecha como esta es, hasta cierto punto, accidental, pero es un accidente que no habría podido ocurrir si hubiera habido algún error de parte del autor de la narración en cuanto a los numerosos incidentes sobre los cuales se fundamentan los cálculos, o si el barco hubiera encallado en cualquier otro lugar que no fuera Malta, porque no hay otro lugar que se compare, ni en nombre ni en descripción, dentro de los límites a los cuales nos obligan los cálculos basados en la

narración.”⁷²

El “mar de Adria” mencionado en el v. 27 es el Mediterráneo central; así se lo llama en varios lugares de la literatura antigua.⁷³ Ptolomeo, el matemático y geógrafo del siglo II, distingue el “mar de Adria” o “Hadria” (el Mediterráneo central) del “golfo de Adria” (el mar Adriático).⁷⁴ Josefo cuenta que el barco en que navegó a Italia en el 63 d.C se hundió en medio del mar de Adria; él fue recogido por un barco de Cirene y llevado a su destino.⁷⁵ En tiempos antiguos, como también en tiempos más recientes, ha habido expositores que han sugerido algunas interpretaciones perversas de nuestra narración, pensando que lo que se quería decir era el mar Adriático, como si un viento del nordeste hubiera podido llevarlos en esa dirección desde la costa sur de Creta.⁷⁶

La conjetura de los marineros de que se les estaba acercando alguna tierra refleja el lenguaje de los que están acostumbrados a la vida a bordo. Normalmente Lucas habría dicho: “estábamos acercándonos a alguna tierra”. Pero hay una variante de la lectura, muy atrayente, de acuerdo con la cual “alguna tierra resonaba en sus oídos”,⁷⁷ es decir, se podían oír las rompientes. Si hubiera sido de día, habrían podido ver las rompientes del mismo modo que las escuchaban. Porque, como nos dice Smith, no hay barco que pueda entrar en la bahía de San Pablo viniendo desde el este sin pasar a un kilómetro y medio de la punta de Koura; cuando se llega a esa distancia (y sólo entonces), no se puede dejar de ver las rompientes, porque son particularmente violentas allí con viento del nordeste.⁷⁸

28 Los sondeos que registra Lucas confirman la tradición que le ha dado su nombre a la bahía de San Pablo como el lugar del naufragio; están de acuerdo con la dirección que llevaría un barco que pasara frente a Koura yendo hacia la bahía. La profundidad de veinte brazas está cerca del lugar donde por primera vez deben haber tenido indicios de que se les acercaba la tierra, yendo hacia el este por el sur desde la profundidad de quince brazas, a una distancia que permitiría efectuar los preparativos para anclar de la manera mencionada en el v. 29. Smith estima que el “breve intervalo” entre los dos sondeos duró cerca de media hora.⁷⁹

29 Resultaba peligroso seguir avanzando en la oscuridad; las rompientes les advertían

⁷² *Voyage*, pp. 126–128.

⁷³ P. ej., Estrabón (c. 19 d.C.) dice que “el mar Jónico es parte de lo que ahora se llama mar de Adria” (*Geografía* 2.5.20).

⁷⁴ Ptolomeo, *Geografía* 3.4.1; 15.1.

⁷⁵ *Vida* 15.

⁷⁶ Ver sobre 28:1 (p. 580 con n. 4).

⁷⁷ En lugar de προσαγειν B* lee προσαχειν (forma dórica equivalente al ático προσηχειν), de donde probablemente *resonare* en los códigos *gigas* y *bobiensis* (s) de la Latina Antigua.

⁷⁸ *Voyage*, p. 121.

⁷⁹ *Voyage*, pp. 130s.

que había rocas más adelante, así que echaron cuatro anclas para que les sirvieran de freno hasta que la luz del día les mostrara el lugar en que estaban.⁸⁰ Las anclas se echaron desde la popa, procedimiento inusual, pero ventajoso en ciertas circunstancias, como lo saben los comandantes navales de tiempos antiguos y modernos⁸¹ (porque evita la necesidad de exponer los puntos vulnerables de los barcos ante el enemigo al volverse, cuando la flota enemiga está ubicada a lo largo de la costa). En esta ocasión la proa se mantenía apuntando hacia la costa mientras que, si hubieran anclado por la proa, el barco se habría volcado por el viento. De este modo, el barco estaba listo para encallar cuando despuntara el día y se cortaran los cables de las anclas.⁸²

G. SE FRUSTRAN EL INTENTO DE HUIDA DE LOS MARINEROS (27:30–32)

30 *Cuando los marineros intentaron abandonar el barco y bajaron el esquife al mar con el pretexto de que echarían anclas desde la proa,*

31 *Pablo les dijo al centurión y a los soldados: “A menos que estos hombres permanezcan a bordo, ustedes no podrán salvarse.”*

32 *Entonces los soldados cortaron las tiras del esquife y dejaron que se fuera.*

30 Los marineros intentaron asegurarse su propia salvación a expensas del pasaje. Echaron el esquife al mar, fingiendo que bajarían las anclas de proa además de las de popa, pero realmente su intención era remar hacia la orilla.

31 Pablo detectó el intento y lo impidió. Quizás su propia experiencia náutica le decía que no había ninguna ventaja en anclar el barco por la proa en estas circunstancias. No se dice expresamente por qué era necesaria la presencia de los marineros para la seguridad de todos; pero, claramente, habría sido desastroso que el barco quedase como estaba sin que hubiera gente capacitada a bordo.

32 A esta altura de las cosas el centurión ya había aprendido que no era sabio dejar de prestar atención al consejo de Pablo, aunque probablemente se interpretó mal su consejo cuando los soldados cortaron las tiras y dejaron el esquife a la deriva. El esquife habría resultado útil para que los pasajeros del barco llegaran a la orilla si el barco no podía hacerlo, o cuando el barco encalló como sucedió más tarde (v. 41). De todos modos, el

⁸⁰ “En la bahía de san Pablo se describe de este modo el anclaje en las directivas para la navegación: ‘El puerto de san Pablo está expuesto a vientos orientales y del nordeste. No obstante, es seguro para barcos pequeños, siendo generalmente el fondo muy bueno; y mientras los cables aguanten no hay ningún peligro, ya que las anclas nunca se aflojarán’ ” (Smith, *Voyage*, p. 132).

⁸¹ En el 147 a.C. los romanos, bajo Escipión Emiliano ganaron una victoria naval frente a Cartago anclando por la popa y obviando así la necesidad de exponer los puntos débiles del barco a los cartagineses al darse vuelta (Apiano, *Guerra Púnica* 18.213). Por la misma razón Nelson ancló por la popa en la batalla del Nilo, en 1798.

⁸² Smith reproduce, de un cuadro en Herculano, la figura de un barco provisto de escobenes de popa, a través de los cuales podían pasarse cables de anclaje en caso necesario. “Por lo tanto, vemos que los barcos de los antiguos estaban preparados para anclar por la popa; y en este caso esa manera de anclar tenía ventajas de la mayor importancia” (*Voyage*, p. 135).

centurión puede haber decidido que la acción que tomaron los soldados era el modo más seguro de mantener a los marineros a bordo.

H. LA COMIDA A BORDO (27:33–38)

33 *Cuando estaba por despuntar el alba, Pablo alentó a todos a que comieran. “Este es ya el día decimocuarto —dijo— que han estado esperando y velando sin comida; no han probado nada.*

34 *Por lo tanto, acepten mi consejo: coman algo. De esto depende su seguridad. Ni un cabello de la cabeza de ninguno se perderá.*

35 *Diciendo así, tomó pan, dio gracias a Dios en presencia de todos, lo partió y comenzó a comer.*⁸³

36 *Todos se animaron y ellos mismos comieron algo.*

37 *En total éramos doscientas setenta y seis*⁸⁴ *personas a bordo.*

38 *Cuando se hubieron satisfecho con alimento, procedieron a aligerar el barco tirando el trigo al mar.*

33–34 Seguidamente Pablo les impartió más aliento a sus compañeros de viaje. Cuando despuntaba el día les aconsejó que comieran algo, después de una abstinencia forzada⁸⁵ de catorce largos días. La situación era más fácil ahora, y se podía preparar mejor la comida. Tenían una tarea difícil por delante para llegar salvos a tierra, y les haría bien a todos, además de proporcionarles nuevas energías y entusiasmo para lo que quedaba por hacer, si comían algo. Nuevamente les aseguró que a ninguno de ellos le acontecería daño alguno.

35–36 Luego los alentó también con el ejemplo, además de hacerlo con palabras: él mismo tomó pan, agradeció a Dios con palabras que todos pudieron oír, lo partió y comenzó a comerlo. Los demás siguieron su ejemplo; ya no había necesidad de restringirse, y tomaron una comida completa.

Encontramos aquí un grupo de palabras y frases: “tomó pan”, “dio gracias”, “lo partió”⁸⁶ que nos resultan familiares en el marco eucarístico. Esto apoya la opinión de

⁸³ El Texto Occidental añade “dándonos también a nosotros” (utilizando el mismo verbo griego επιδίδωμι, que en Lc. 24:30; cf. también Mr. 14:23 y paralelos).

⁸⁴ Unos cuantos manuscritos, incluyendo B y la Sahídica (Cóptica), dicen “alrededor de setenta y seis” en lugar de “doscientas setenta y seis”.

⁸⁵ El adjetivo σαιτος (cf. el sustantivo σαιτια en el v. 21) implica abstinencia de alimentos y no ausencia de ellos.

⁸⁶ Gr. λαβων αρτον ευχαριστησεν ... κλασας. Estas palabras cumplen una función también en otras comidas provistas o compartidas por Jesús, p. ej., la alimentación de las multitudes y la cena en Emaús (Mr. 6:41; 8:6 y paralelos; Lc. 24:30), y por cierto pertenecen al vocabulario general de las comidas sociales judías, pero evidentemente había algo distintivo en las palabras y acciones de Jesús en tales

muchos comentaristas de que la comida descrita fue una comida eucarística. Probablemente lo fuera en sentido limitado; todos compartieron la comida, pero para la mayoría se trataba de una comida corriente, mientras que para los que la comieron con intención eucarística (Pablo y sus compañeros cristianos) fue una eucaristía válida: “El pan que partimos, ¿acaso no es nuestra participación en el cuerpo de Cristo?” (1 Co. 10:16). Sin embargo, no se retiraron a un rincón para la comunión; Pablo dio gracias “en presencia de todos”, y los cristianos comulgantes partieron el pan y lo comieron con la gente que había a bordo del barco. No se menciona el vino; los términos “vino” y “copa” no figuran en el libro de Hechos.

37 En este punto Lucas nos dice cuántos había a bordo. Existen algunas indicaciones antiguas sobre una cifra más pequeña —“setenta y seis” en lugar de “doscientos setenta y seis”— pero la cifra más grande y mejor atestiguada no tiene nada de improbable. El desventurado barco en el cual Josefo navegó a Italia unos cuatro años después tenía cerca de seiscientas personas a bordo.⁸⁷ La mención de la cantidad en el contexto de la comida sugiere que fue necesario contarlos a fin de dividir de manera justa entre ellos el pan disponible.

38 Cuando todos estuvieron satisfechos, utilizaron la fuerza recuperada para arrojar por la borda lo que quedaba de la carga de trigo.⁸⁸ Habían tirado parte al comienzo de la tormenta (v. 18), pero deben haber guardado suficiente como lastre y posiblemente también para alimento. Sin embargo, ahora era esencial que el barcoalara lo menos posible y llegara bien alto en la playa. Abandonar el trigo era una medida extrema, pero en la situación en que estaban no se podía hacer otra cosa.

I. EL NAUFRAGIO (27:39–41)

39 Cuando se hizo de día, no reconocieron la tierra, pero avistaron una ensenada con una playa de arena y se propusieron, si podían, varar⁸⁹ el barco allí.

ocasiones. La alimentación de las multitudes puede interpretarse como una anticipación de la eucaristía, y la acción de Jesús en Emaús como recordatorio deliberado de ella. Ver B. Reicke, “Die Mahlzeit mit Paulus auf den Wellen des Mittelmeers, Act 27, 33–38”, *TZ* 4, 1948, pp. 401–410. W. Kelly, *Exposition of Acts*, Londres, 1952, p. 387, niega toda significación eucarística a esta comida: “Lo que le da su carácter a la eucaristía es el objeto, y esto estaba completamente fuera de lugar aquí. Pero la palabra de Dios y la oración deben santificar hasta la comida más corriente, y el apóstol actúa aquí según sus propias instrucciones a Timoteo (1 Ti. 4:5, 6).” Pero a los ojos de Pablo el objeto de la eucaristía bien puede haber resultado muy apropiado aquí. Ver Barrett, “Paul Shipwrecked”, pp. 59–63.

⁸⁷ Josefo, *Vida* 15. No es necesario ver ninguna significación especial en el hecho de que 276 sea un número triangular (la suma de todos los números enteros desde 1 a 23), como 120 en 1:15; 153 en Jn. 21:11; 666 en Ap. 13:18.

⁸⁸ Para el aligeramiento del barco cf. Jon. 1:5. A. Naber, sobre la base de que ya habían arrojado el trigo (v. 18) enmendó σιτον (“trigo”) aquí a ιστον (“palo mayor”), muy innecesariamente (“Τριτον τουτο ερχομαι/Ad Novum Testamentum”, *Mnemosyne* s.n. 9, 1881, p. 293; cf. “Nautica”, *Mnemosyne*, s.n. 23, 1895, p. 269).

⁸⁹ Gr. ἐξῶσαι (de ἐξῶθεω); en su lugar, B* C y varios otros manuscritos tienen el homófono ἐκσωσαι (de ἐκσωζω) “para sacarlo con seguridad”, que es una expresión menos natural aquí.

40 *Así que, soltando las anclas, las dejaron perderse en el mar. Al mismo tiempo largaron las amarras de las paletas de gobierno, e izando la vela de proa hacia el viento, se dirigieron hacia la playa.*

41 *Pero se encontraron en un lugar entre dos mares, y encallaron la nave;⁹⁰ la proa se hincó y quedó inmóvil, mientras que la popa se rompió por la violencia de las olas.*

39 A esta altura se había hecho de día, pero los marineros no reconocieron la tierra a la que se habían aproximado. La bahía de san Pablo se encuentra a cierta distancia del gran puerto de Valetta, que algunos de ellos probablemente conocían. Pero avistaron una ensenada con una playa arenosa, y decidieron tratar de varar el barco allí. La combinación de esta ensenada con las rocas (v. 29) y el lugar entre dos mares (v. 41) confirma la tradición que ubica este incidente en la bahía de San Pablo. Smith demuestra con lujo de detalles “cuán perfectamente estos rasgos todavía distinguen la costa”.⁹¹ El lado occidental de la bahía, adonde debe haber sido arrastrado el barco, es rocoso, pero tiene dos ensenadas, una de las cuales todavía conserva su playa arenosa. (De todos modos, Smith piensa que Lucas menciona la otra ensenada, ya que estaba más próxima al lugar “entre dos mares”, considerando que su playa arenosa ha sido “erosionada por la acción devastadora del mar”).⁹²

40 Ya no podían utilizar las cuatro anclas, así que las soltaron y las dejaron en el mar. Al mismo tiempo soltaron las amarras de las paletas de gobierno de la nave⁹³ (que en los barcos antiguos se usaban como timones) eizaron la vela pequeña⁹⁴ en el trinquete, colocándola al viento; de ese modo tenían el barco bajo control para vararlo en la playa que habían avistado.

41 Pero había algo que no habían advertido, porque no se podía verlo hasta entrar en la bahía. “Desde la entrada de la bahía, donde debe haber anclado el barco, no podían haber sospechado que en el fondo había una comunicación con el mar de afuera.”⁹⁵ La bahía de san Pablo se encuentra protegida en el noroeste por la isla de Salmonetta, que

⁹⁰ Gr. επεκειλαν την ναυν (hay una adición occidental, “en un lugar donde había arenas movedizas”, en la Siríaca Harcleana). Esta es la única vez que aparece en el NT la palabra clásica para “barco” (ναυς), que, en conjunción con el verbo επικελλω (“encallar”), se ha atribuido a una reminiscencia homérica (cf. *La Odisea* 9.148, νηας ... επικελσαι).

⁹¹ *Voyage*, p. 141.

⁹² *Ibid.*, p. 142.

⁹³ Gr. πηδάλια.

⁹⁴ Gr. αρτεμων, la aparición más temprana de la palabra en la literatura griega. Su ausencia anterior es accidental, porque ciertamente existía; aparece como préstamo en latín en Vitruvio, quien escribió bajo Augusto, con el significado del bloque principal de un aparejo (*Sobre arquitectura* 10.2.9). En un contexto náutico se utilizaba para “una vela más pequeña en la parte delantera del barco, por medio del cual no se aumenta la velocidad sino que se dirige el curso” (S. A. Naber, “Nautica”, p. 269).

⁹⁵ Smith, *Voyage*, p. 143.

está separada de la tierra firme de Malta por un estrecho canal de unos noventa metros de ancho. Este canal es el lugar “entre dos mares”. En palabras de Smith, aquí el barco “daría contra un fondo de barro que se transforma gradualmente en arcilla pegajosa, donde la proa quedaría fija e inmovilizada, mientras que la popa quedaría expuesta a la fuerza de las olas”.⁹⁶ Después del largo castigo que había soportado el barco durante las últimas dos semanas, la parte expuesta no pudo soportar más y se desintegró rápidamente.

“Por lo tanto —dice Ramsay—, la parte delantera se mantuvo unida hasta que todos los pasajeros llegaron salvos a tierra. Un final tan afortunado ante una situación aparentemente desesperada sólo podía surgir de una extraña conjunción de circunstancias favorables; y las pruebas que ofrece James Smith de que todas estas circunstancias se conjugan en la bahía de san Pablo constituye uno de los servicios más completos que se le haya prestado a la erudición neotestamentaria.”⁹⁷

J. ¡A SALVO EN LA COSTA! (27:42–44)

42 *Los soldados se proponían matar a los presos para que ninguno de ellos huyera nadando.*

43 *Pero el centurión⁹⁸ deseaba salvarle la vida a Pablo, así que les impidió llevar adelante su plan. En lugar de ello, ordenó a los que podían nadar que saltaran primero y se dirigieran a tierra.*

44 *A los otros les ordenó que se dirigiesen a la orilla en tablas, o en pedazos de elementos sacados del barco. De este modo sucedió que todos llegaron a tierra a salvo.*

42–44 De conformidad con la disciplina romana tradicional, los soldados eran responsables de la seguridad de los presos que tenían a su cargo. Pero ahora les resultaría fácil a algunos de los presos escaparse en medio de la confusión general al abandonar el barco. Por lo tanto, los soldados decidieron impedir cualquier intento de esa naturaleza asesinandolos. Sin embargo, el centurión les prohibió que lo hicieran: se sentía demasiado agradecido a Pablo para exponerlo a este fin. Dejen que los prisioneros

⁹⁶ *Ibid.*, p. 144.

⁹⁷ *St. Paul the Traveller*, p. 341. “La única dificultad”, añade, a la cual Smith “ha aplicado una solución un tanto violenta”, es el hecho de que en el lugar tradicional donde encalló el barco no hay ahora ninguna playa arenosa. Pero se satisfacen las evidencias si la ensenada con una playa arenosa que avistaron los marineros se identifica con la ensenada donde todavía hay una playa así (ver p. 576 con n. 92). W. Burridge, *Seeking the Site of St. Paul's Shipwreck* (Valetta, 1952), argumentó, sobre la base de la observación local, que el naufragio no tuvo lugar en la bahía de san Pablo sino en la bahía Mellieha más al norte.

⁹⁸ El texto en la Antigua Latina de *gigas*, que quizás preserve la lectura occidental original, dice así: “Pero el centurión prohibió que se hiciera esto, especialmente por causa de Pablo, a fin de salvarlo. Y ordenó a aquellos que podían nadar que llegaran primero a tierra, y a algunos de los que quedaban que se salvaran sobre tablas; y así todas las almas llegaron sanas y salvas a tierra.”

lleguen a tierra a salvo junto con los demás, dijo (no debería resultar tan difícil acorralarlos después y mantenerlos bajo guardia). Los pasajeros que podían nadar debían zambullirse y nadar hasta la orilla. El resto podía flotar hasta la costa, en tablas y palos del barco; incluso quizás algunos que no sabían nadar podían ser llevados a la orilla por nadadores.⁹⁹ De todos modos, de una o de otra manera, todos llegaron a tierra a salvo. La seguridad angelical que Pablo había recibido en el peor momento se había cumplido al pie de la letra: el barco y la carga se perdieron, pero todas las vidas que estaban a bordo se salvaron.

HECHOS 28

6. INVIERNO EN MALTA (28:1–10)

A. ¡BIENVENIDOS A MALTA! (28:1–6)

- 1 *Cuando estuvimos a salvo en la orilla, supimos que la isla se llamaba Malta.*¹
- 2 *Los nativos nos brindaron una extraordinaria amabilidad; nos dieron la bienvenida² a todos con un fuego que habían encendido debido a la lluvia que se había desatado, y al frío.*
- 3 *Cuando Pablo lio un atado de ramas secas y lo echó al fuego, una víbora huyó del calor y se prendió a su mano.*
- 4 *Cuando los nativos vieron al animal³ colgado de su mano, se dijeron unos a otros: “Este hombre es un asesino seguramente; ha escapado del mar, pero la justicia no le ha permitido vivir.”*
- 5 *Pero Pablo se sacudió el animal en el fuego y no sufrió ningún daño.*

⁹⁹ Las palabras “en restos de la cosas del barco”—literalmente, “sobre algunas de las (cosas) del barco” (gr. ἐπὶ τινῶν τῶν ἀπο τοῦ πλοίου)—podrían significar, concebiblemente, “sobre algunas de las (personas) del barco”, es decir, en las espaldas de miembros de la tripulación.

¹ La primera mano en B y otras pocas autoridades dicen “Melitene” (gr. Μελιτηνη) en lugar de “Melita” (gr. Μελιτη); la Vulgata Latina dice Militene. Las formas más largas han surgido por ditografía de algunas de las letras de Μελιτη η νηος.

² Gr. προσελαβοντο, “nos llevaron (al fuego).” Si, con *alef* Ψ y varios minúsculos, leemos προσανελαμβανον (cf. la Vulgata Latina, *reficiebant*), tenemos el sentido más satisfactorio “nos refrescaron (a todos)”.

³ Gr. θηριον (lit., “bestia salvaje”). En el griego posterior esta palabra adquirió el sentido de “serpiente”; del vocablo con este sentido se deriva θηριακη (de allí la palabra inglesa *treacle*, “melaza”), originalmente una medicina preparada con carne de serpientes para curar su mordedura.

6 *Ellos esperaban que se hinchara o cayera muerto instantáneamente, pero cuando lo observaron mucho tiempo y vieron que no le sucedía nada funesto, cambiaron de parecer y comenzaron a decir que era un dios.*

1 Hasta llegar a la orilla no descubrieron en qué isla habían desembarcado. Sin duda muchos de los integrantes de la tripulación conocían Malta, pero estaban acostumbrados a llegar a Valetta, al gran puerto, y no reconocían esta parte de la costa. La idea de que la isla en la que desembarcaron era Mljet (Meleda) frente a la costa dálmata⁴ va unida a la interpretación equivocada de que el “mar de Adria” (27:27) era el mar Adriático; ambas interpretaciones son imposibles si se entiende que Euraquilo era el nombre del viento que los alejó de la costa sur de Creta (27:14). Los marinos fenicios le dieron primero a la isla el nombre de Melita, que es la palabra cananea para “refugio”, y deben haber encontrado en ella un verdadero refugio en más de una ocasión. Incluso se ha sugerido que cuando Lucas escribió “supimos que la isla se llamaba Malta (Melita)”, en realidad quiso decir “reconocimos que su nombre era apropiado”.⁵ De todos modos, Pablo captaría el significado del nombre por su conocimiento del hebreo.

2 Los nativos malteses eran principalmente de extracción fenicia, y su idioma era un dialecto fenicio.⁶ Por lo tanto, los griegos y los romanos los consideraban “bárbaros”, personas que hablaban una lengua extraña.⁷ Pero en esta ocasión, aunque fueran bárbaros en su idioma, se mostraron verdaderamente civilizados en su conducta: recibieron a los 276 náufragos con cálida hospitalidad. Era una mañana fría y lluviosa, y los hombres del barco hundido estaban mojados y temblando cuando llegaron a la orilla. ¡Qué bueno fue ver el fuego que para ellos habían encendido los malteses, a fin de que los náufragos se calentaran y se secaran!

3 Pablo, que se había destacado como una persona muy práctica y servicial a bordo del barco, continuó siendo útil en tierra. Un fuego de leña en el exterior es algo excelente, pero pronto se consume si no se lo alimenta constantemente con el necesario combustible. Por lo tanto, Pablo comenzó a recoger ramas secas para ayudar a mantener encendida la hoguera. Pero cuando recogió un atado y lo echó al fuego, una serpiente ponzoñosa salió del fuego y lo mordió en la mano, o al menos se prendió de ella. Probablemente la había confundido con una rama pequeña porque estaba en el suelo tiesa de frío, pero el calor rápidamente la había reanimado. T. E. Lawrence (de Arabia) cita un paralelo: “Cuando el fuego comenzó a calentar, una larga serpiente negra se deslizó

⁴ El emperador bizantino del siglo X, Constantino VII Porfirogéneta, parecer haber sido el primero en hacer esta identificación (*Sobre la administración del imperio* 36). Recientemente la defendieron A. Acworth (“Where was St. Paul Shipwrecked? A Re-examination of the Evidence”, *JTS* s.n. 24, 1973, pp. 190–192) y O. F. A. Meinardus (“Melita Illyrica or Africana? An Examination of the Site of St. Paul’s Shipwreck”, *Ostkirchliche Studien* 23, 1974, pp. 21–36 [cf. su *St. Paul’s Last Journey*, New Rochelle, NY, 1979, pp. 79–85]); C. J. Hemer les ha respondido en forma concluyente (“Euraquilo and Melita”, *JTS* s.n. 26, 1975, pp. 100–111).

⁵ Cf. J. R. Harris, “Clauda or Cauda?”, *ExT* 21, 1909–1910, p. 18.

⁶ El maltés moderno es una forma del árabe.

⁷ Gr. βαρβαρος, como en 1 Co. 14:11 (cf. también Ro. 1:14; Col. 3:11).

lentamente hacia nuestro grupo; seguramente la habíamos recogido, aletargada, con las ramas.”⁸

¿Qué clase de serpiente era? La palabra griega significa “víbora”.⁹ Sin embargo, se dice que hoy no hay víboras en Malta. Ese no es, de todos modos, un argumento concluyente. “Las objeciones que se han propuesto, de que ahora no hay víboras en la isla, y que sólo hay un lugar donde se consigue leña, son demasiado triviales para merecer atención. Tales cambios son naturales y probables en una isla tan pequeña, populosa y civilizada desde hace mucho tiempo.”¹⁰ Se puede comparar con Irlanda, que durante largos siglos ha estado libre de víboras, aunque la tradición afirma que las hubo una vez en abundancia hasta que las exterminó san Patricio (según el relato cristiano) o Fionn McCumhail (según la leyenda pagana más antigua). Cuando leemos que esta serpiente “se prendió”¹¹ a la mano de Pablo, debemos entender que lo mordió, si era de veras una víbora, ya que las víboras no se enroscan.

4–6 Los malteses que estaban observando vieron al reptil colgado de la mano de Pablo por sus colmillos,¹² y sacaron sus propias conclusiones. Evidentemente, era la voluntad del cielo que este hombre perdiera la vida; sin duda era un asesino, y Némesis le seguía el rastro. Había escapado de morir ahogado en el mar, por cierto, pero a la justicia divina no se la burlaba tan fácilmente y ella había encontrado este modo alternativo de castigarlo.¹³ Durante un tiempo, por consiguiente, se quedaron mirándolo, después de que

⁸ *Revolt in the Desert*, Londres, 1927, p. 107.

⁹ Gr. *εχιδνα* (v. 3).

¹⁰ W. M. Ramsay, *St. Paul the Traveller*, Londres, ¹⁴1920, p. 343.

¹¹ Gr. *καθηψεν*. F. Blass insiste en el significado “mordió”, como también lo hacen Lake y Cadbury. “Pero es un hecho perfectamente comprobado el que la víbora, una serpiente venenosa, sólo ataca, fija sus colmillos venenosos en la carne por un momento, e instantáneamente retira la cabeza. Su acción nunca podría ser la que le atribuye el testigo ocular Lucas a esta víbora maltesa; es decir, que se prendió de la mano de Pablo, y que él se la sacudió en el fuego.” Así dice W. M. Ramsay, quien continúa sugiriendo que puede haber sido la *Coronella leopardinus*, una serpiente que se encuentra en Malta y que “se parece tanto a una víbora que un buen naturalista podría confundirla hasta haber cazado y examinado un ejemplar. Se adhiere, pero también muerde sin hacer daño. No es extraño que los nativos malteses tomaran a esta serpiente inofensiva por una venenosa ... Todos los detalles como los relata Lucas son naturales, y de acuerdo con las circunstancias correspondientes a la región” (*Luke the Physician*, Londres, 1908, pp. 63–65).

¹² Se sabe que la *Coronella austriaca*, especie de la misma familia que la *leopardinus* (ver nota anterior), “es bastante enojadiza y que fija sus pequeños dientes con tanta firmeza en la piel humana que puede quedar colgada de ella y requerir una medida de fuerza para retirarla, aunque los dientes son demasiado cortos como para hacer algún daño real a la piel” (Ramsay, *Luke the Physician*, p. 64). La correcta identificación de este reptil debe dejarse, evidentemente, a los pocos que tienen un conocimiento exacto de los términos griegos que emplea Lucas (cf. también C. J. Hemer, “Euraquilo and Melita”, pp. 109s.). Pero notemos la afirmación adicional de Ramsay: “En la antigüedad el médico experimentado era, generalmente, una buena autoridad en lo tocante a serpientes, las que gozaban de gran respeto en la medicina y en las costumbres antiguas” (*Luke the Physician*, pp. 63s.).

¹³ Cf. Sab. 1:8. Un poema de la *Antología palatina* griega (7.290) cuenta de un hombre que escapó de una tormenta en el mar y naufragó en la costa libia, sólo para ser muerto por una víbora. Ver también G.

se sacudió la serpiente en el fuego, pero no sucedió nada; no comenzó a hincharse ni a sufrir ninguna molestia visible. Resultaba claro que se habían equivocado con su conclusión original. No se trataba de un asesino perseguido por la justicia divina, sino de una persona divina, inmune a los infortunios que resultaban fatales para los mortales comunes. No es difícil detectar el discreto sentido del humor de Lucas en el relato del súbito cambio de parecer de los pobladores. Podemos comparar y contrastar su descripción del cambio de parecer de la población nativa de Listra, que primero recibió a Pablo y a Bernabé como dioses y luego apedreó a Pablo casi hasta matarlo (14:11–19). Lucas probablemente quiere indicar que sólo personas incultas como los de Listra y de Malta —“bárbaros” como los llama él— pensarían en Pablo como un ser divino.¹⁴

B. OBRAS DE SANIDAD EN MALTA (28:7–10)

- 7 *En el distrito alrededor de dicho lugar había una propiedad que pertenecía al hombre principal de la isla, de nombre Publio. El nos alojó durante tres días y nos hospedó generosamente.*
- 8 *El padre de Publio estaba enfermo de fiebre y disentería, pero Pablo entró donde estaba y oró, le impuso las manos, y lo sanó.*
- 9 *Cuando sucedió esto, las otras personas de la isla que estaban enfermas acudieron a nosotros y fueron tratadas.*
- 10 *Nos hicieron muchos honores, y cuando nos hicimos a la mar pusieron a bordo las cosas que necesitábamos.*

7–8 La expresión “el hombre principal de la isla” —literalmente, “el primer hombre de la isla”— es, probablemente, una designación oficial; aparece en una inscripción maltesa.¹⁵ El “hombre principal” en este momento, de nombre Publio, tenía una propiedad cerca del lugar al que habían llegado los naufragos, y los trató como sus huéspedes durante tres días. Publio era un *praenomen* común; Ramsay sugirió que el campesinado local usaba

Miles y G. Trompf, “Luke and Antiphon: The Theology of Acts 27–28 in the Light of Pagan Beliefs about Divine Retribution, Pollution and Shipwreck”, *HTR* 69, 1967, pp. 256–267.

¹⁴ Ni siquiera es un “hombre divino” (θεῖος ἄνθρωπος o θεῖος ἀνὴρ), como lo supuso, p.ej., H. Conzelmann, *Die Apostelgeschichte*, Tübinga, ²1972, p. 147; E. Haenchen, *The Acts of the Apostles*, Oxford, 1971, trad. ing., p. 716. Se cuenta la anécdota, dice M. Dibelius, “de un modo completamente secular ... no suena como si fuese una tradición cristiana acerca de Pablo” (*Studies in the Acts of the Apostles*, trad. ing., Londres, 1956, p. 204, n. 27). Es mejor tomarla como si fuesen las reminiscencias de un testigo ocular. Puede haber un reflejo del incidente en el apéndice más largo de Marcos (Mr. 16:18, “levantarán serpientes”).

¹⁵ En IG XIV.601 a un tal L. Castricio, miembro de la orden ecuestre, se lo llama (entre otras designaciones) πρῶτος Μελιταιῶν, “primero de los malteses”. A menudo se ha reconocido un paralelo latino en CIL X.7495, donde las palabras *Mel(itensium) primus omni[um]* aparecen en yuxtaposición; el significado, por cierto, puede ser “primero de todos los malteses”, pero gran parte del contexto está mutilado, y puede tratarse de una referencia a alguien que era el “primero” en otorgar beneficios arquitectónicos y estatuarios a la comunidad (ver C. J. Hemer, “First Person Narrative in Acts 27–28”, *TynB* 36, 1985, p. 100).

este nombre cuando hablaban de él familiarmente, “y Lucas (que no simpatizaba con la nomenclatura romana) adoptó el nombre que oyó en el uso común”.¹⁶ El padre de Publio sufría de ataques intermitentes de fiebre intestinal¹⁷ y disentería, de los que Pablo lo sanó imponiéndole las manos y orando por él.

9–10 Las noticias de esta curación se extendieron rápidamente. Como consecuencia de ello, las personas que sufrían de diversas enfermedades acudieron de todas partes de la isla para recibir un tratamiento adecuado. Quizás Lucas pudo añadir su habilidad médica al don de sanidad de Pablo. De todos modos, dice Lucas, “nos hicieron muchos honores”, que en este contexto bien podría incluir honorarios o regalos materiales.¹⁸ Harnack, señalando que toda la sección anterior (vv. 3–6) “está teñida de colorido médico”, añade: “y al ver que en los vv. 7–10 tanto el asunto como la fraseología son médicos, por consiguiente toda la historia de la permanencia del narrador en Malta aparece bajo una luz médica”.¹⁹

Cuando al fin llegó el momento en que el grupo debía partir de Malta, los malteses mostraron su aprecio hacia Pablo y sus amigos poniendo a bordo cosas que satisfacerían sus necesidades y su comodidad en el resto del viaje.

7. ¡AL FIN ROMA! (28:11–31)

A. LA ÚLTIMA ETAPA: “Y ASÍ LLEGAMOS A ROMA” (28:11–15)

*11 Después de tres meses nos embarcamos en una nave que había pasado el invierno en la isla; se trataba de un barco de Alejandría que tenía como mascarón de proa a los Mellizos celestiales.*²⁰

12 Hicimos escala en Siracusa, y pasamos allí tres días.

*13 Desde allí levamos anclas*²¹ *y llegamos a Regio. Después de un día, se levantó un*

¹⁶ *St. Paul the Traveller*, p. 343. Polibio, el historiador griego, se refiere regularmente al general romano P. Cornelio Escipión Emiliano por su *praenomen* Publio a secas (gr. Ποπλιος, como aquí).

¹⁷ Un microbio en la leche de cabra provoca lo que se conoce tradicionalmente como fiebre de Malta (que ya no es la amenaza de otras épocas).

¹⁸ Gr. τιμη (“honor”) también puede significar honorario; cf. Sir. 38:1: “Honra al médico con el honor que le corresponde, de conformidad con tu necesidad de él” (o “... de conformidad con sus necesidades”, lo cual hace que la fraseología concuerde mejor con nuestro texto actual); Cicerón, *Cartas a su familia* 16.9.3, “que se le pague ‘honor’ al médico”. En cuanto a la ambigüedad cf. 1 Ti. 5:17: “Los ancianos que gobiernan bien, sean tenidos por dignos de doble honor”.

¹⁹ A. Harnack, *Luke the Physician*, trad. ing., Londres, 1907, p. 179.

²⁰ Gr. Διοσκούροι (lit., “hijos de Zeus”).

²¹ Gr. περιελοντες (la traducción la toma como una forma abreviada de τας αγκυρας περιελοντες, “soltándonos”; cf. 27:40). Una lectura variante es περιελθοντες (*P*⁷⁴ *alef*⁶ A con unos cuantos minúsculos y el Texto Bizantino), “navegando alrededor” o “virando”, como si se refiriese al ángulo agudo que debían trasponer para pasar por el estrecho de Messina.

viento del sur y al segundo día llegamos a Puteoli.

14 Encontramos hermanos allí, y ellos nos invitaron a pasar²² siete días con ellos. Y así llegamos a Roma.

15 Desde Roma, habiendo oído acerca de nosotros, los hermanos acudieron a recibirnos hasta el Foro de Apio y las Tres Tabernas. Cuando Pablo los vio, dio gracias a Dios y recobró el ánimo.

11 Los tres meses que pasaron en Malta fueron los meses de invierno; no pudieron continuar su viaje a Italia hasta el comienzo de la primavera, cuando se abrieron nuevamente los mares para la navegación. Plinio el Viejo²³ dice que se retoma la navegación cuando comienzan a soplar los vientos del oeste, el 8 de febrero; probablemente alrededor de esta fecha el grupo zarpó de Malta. La nave en que se embarcaron era alejandrina también, y probablemente también perteneciera a la flota cerealera; había pasado el invierno en Malta, presumiblemente en el puerto de Valetta. Los barcos, como las posadas, recibían sus nombres por sus mascarones de proa.²⁴ Los “Mellizos celestiales” que formaban el mascarón de proa de este barco eran Cástor y Pólux, patrones de la navegación y objeto favorito de la devoción de los marinos. Su constelación, Géminis, se consideraba señal de buena suerte ante una tormenta:

Luego, en medio del salvaje rugir del Egeo

las brisas y los Hermanos Mellizos

guiarán mi pequeño barco hasta la costa.²⁵

Ramsay sugiere que Lucas se refiere a este barco por su nombre, como no lo hace con ningún otro, porque el nombre fue lo primero que supo de él: oyó hablar de esta nave antes de verla, mientras que con los demás se familiarizó cuando los vio.²⁶

12 En este barco, entonces, zarparon de Malta, y (probablemente después de un día de navegación) llegaron al gran puerto de Siracusa, en la costa oriental de Sicilia. Allí pasaron tres días, posiblemente, como lo sugiere Ramsay, debido a que el viento sur que los trajo de Malta amainó.²⁷ Siracusa, con sus dos puertos, era la ciudad más importante de Sicilia. Fue fundada como colonia corintia en el 734 a.C., y pasó a dominio de Roma

²² Gr. *επιμειναι*, “permanecer”. Una lectura variante es *επιμειναντες* (H Ψ y varios minúsculos), “habiendo permanecido” (cuyo sentido resulta difícil).

²³ Plinio, *Hist. Nat.* 2.122. Vegecio (*Sobre asuntos militares* 4.39) dice que los mares están cerrados hasta el 10 de marzo; esto puede ser para los viajes que van más allá de la costa. En la práctica efectiva el estado del tiempo determinaría la reanudación de la navegación en cualquier año en particular.

²⁴ Gr. *παρασημος*.

²⁵ Horacio, *Odas* 3.29.62–64.

²⁶ *St. Paul the Traveller*, p. 346.

²⁷ *St. Paul the Traveller*, p. 345.

durante la segunda Guerra Púnica, en el 212 a.C.

13 Desde Siracusa navegaron (quizás virando ante un viento del noroeste) hacia Regio (Reggio di Calabria), en la punta de la bota de Italia. Regio era un puerto importante del lado italiano del estrecho de Messina, a unos diez kilómetros de Messina, en el ángulo nordeste de Sicilia. Tuvieron que esperar un breve lapso en Regio hasta que soplara un viento apropiado que los llevara a través del estrecho, pero la demora no fue prolongada, porque después de un día se levantó un viento del sur y al día siguiente llegaron a Puteoli (Pozzuoli) en la bahía de Nápoles, “después de haber recorrido una distancia de unos trescientos veinticuatro kilómetros en menos de dos días.”²⁸

“Puteoli era entonces, como lo es ahora —continúa Smith—, la parte más protegida de la bahía de Nápoles.” Era el puerto principal del sur de Italia, y, en especial, era el gran emporio de los barcos trigueros alejandrinos. Séneca, en una de sus epístolas, ofrece un interesante relato gráfico de la llegada de la flota alejandrina.²⁹ A todos los barcos que entraban a la bahía se los obligaba a arriar sus gavias (*suppara*), excepto a los barcos trigueros, que tenían permiso de llevar la suya. Por lo tanto, se podía distinguirlos apenas aparecían a la vista. La práctica consistía en mandar adelante naves veloces (*tabellariae*) para anunciar la pronta llegada de la flota; y el hecho de que llevaban izadas sus gavias las hacía reconocibles entre las otras naves. La *supparum*, por lo tanto, era la señal distintiva de los barcos alejandrinos.³⁰

A esto debemos añadir que, después de la construcción de las grandes instalaciones portuarias de Porto, cerca de Ostia, durante el principado de Claudio,³¹ los barcos de la flota cerealera seguían habitualmente con su carga para depositarla allí, pero los pasajeros desembarcaban en Puteoli (como lo hicieron Pablo y sus compañeros).³²

14 No resultaba sorprendente encontrar cristianos en un puerto de mar tan importante como Puteoli. Allí había también una importante colonia judía, aparentemente la más antigua de Italia después de la de Roma.³³ Tenemos que sacar la conclusión, sobre la base del texto, de que las obligaciones oficiales del centurión involucraban una estadía de una semana en Puteoli, y que durante esa semana se le permitió a Pablo disfrutar de la hospitalidad que le brindó la iglesia local. En Sidón, casi al comenzar el viaje, había obtenido un permiso parecido.³⁴ Después de la estadía de una semana en Puteoli continuaron su viaje por tierra; “y así llegamos a Roma”, dice Lucas, pero luego vuelve

²⁸ J. Smith, *Voyage*, Londres, ¹⁴1880, pp. 156s.

²⁹ Séneca, *Epístola* 77.1.

³⁰ *Voyage*, p. 157.

³¹ Cf. *CIL* XIV.85 (inscripción de Claudio, 46 d.C.); Suetonio, *Claudio* 18.3; Dión, *Historia* 60.11.4s.

³² Josefo desembarcó en Puteoli (que él llama por su nombre griego *Dikaiarcheia*) en el 63 d.C. (*Vida* 16). Ver C. J. Hemer, “First Person Narrative ...”, p. 93.

³³ Existía en el 4 a.C.; ver Josefo, *GJ* 2.104; *Ant.* 17.328.

³⁴ Ver 27:3; cf. Ramsay, *St. Paul the Traveller*, p. 344, n. 1.

atrás y relata un rasgo especialmente alentador de la última etapa del viaje.

15 Un viaje de pocos kilómetros desde Puteoli los llevó a la Vía Apia, una de las grandes carreteras romanas del sur de Italia, bautizada así por Apio Claudio, bajo cuya censura se la planeó (312 a.C). Por esta carretera se dirigieron a Roma. Pero los cristianos de la capital ya habían recibido noticias de su proximidad (transmitidas, probablemente, por los hermanos de Puteoli); y varios de ellos partieron hacia el sur por la Vía Apia para encontrarse con Pablo y escoltarlo durante el resto del viaje a Roma.³⁵ Algunos de ellos llegaron hasta Tres Tabernae (“las Tres Tabernas”), lugar de parada en la Vía Apia a unos cincuenta y tres kilómetros de Roma; otros caminaron dieciséis kilómetros más y se encontraron con él en el Foro de Apio (“el mercado de Apio”):

Luego el Foro de Apio, lleno, casi hasta la asfixia,
de publicanos bribones y gente de mar.³⁶

Lucas está lejos de dar la impresión de que Pablo fuera la primera persona que llevó el evangelio a Roma.³⁷ Por cierto que su llegada a Roma dio un gran impulso al testimonio del evangelio en la ciudad,³⁸ pero la presencia de esos cristianos —“los hermanos”, como los llama Lucas— aporta evidencias suficientes de que el evangelio ya había llegado a Roma.

Bien podía Pablo agradecer a Dios y recibir nuevo aliento ante la vista de estos amigos. Durante mucho tiempo había deseado visitar Roma; habían pasado tres años desde el envío de su carta a los cristianos de allí para prepararlos para su proyectada visita.³⁹ Ahora su oración había sido contestada y, en circunstancias que no había previsto cuando dictó su carta, veía a los cristianos romanos cara a cara. Probablemente se preguntaba de tanto en tanto qué clase de recepción le darían. Ahora, cualquier duda que hubiera albergado quedaba disipada por la cariñosa acción de aquellos miembros de la iglesia romana que salieron a pie a semejante distancia para darle la bienvenida.

B. PABLO ES ENTREGADO PARA QUEDAR BAJO GUARDIA (28:16)

³⁵ Este es el sentido del gr. ἦλθαν εἰς ἀπαντησιν ἡμῖν (“acudieron a encontrarse con nosotros”); ἀπαντησις era casi un término técnico para describir la bienvenida oficial a un dignatario visitante que le daba una delegación que salía de la ciudad para saludarlo y escoltarlo durante la última parte de su viaje; cf. el mismo uso en Mt. 25:6; 1 Ts. 4:17 (también Cicerón, *Cartas a Atico* 8.162; 16.11.6).

³⁶ Horacio, *Sátiras* 1.5.3s. Cicerón menciona juntos el Foro de Apio y las Tres Tabernas en *Cartas a Atico* 2.10.

³⁷ Contrastar con Haenchen, quien aun en este contexto dice que Lucas “quiere que Pablo proclame en Roma el evangelio desconocido hasta ese momento” (*Acts*, p. 720). El lector inteligente hasta podría inferir de la presentación de Aquila y Priscila en 18:2 que el evangelio había llegado a Roma antes de que ellos partieran. Lucas sabe que eran creyentes, pero no da a entender que fueran conversos de Pablo.

³⁸ Cf. Fil. 1:12–18.

³⁹ Cf. Ro. 1:9–13; 15:22–32.

16 Cuando llegamos a Roma, se le permitió a Pablo alojarse solo con el soldado que lo custodiaba.⁴⁰

16 Al fin, por lo tanto, llegaron a Roma, y entraron en la ciudad por la Porta Capena. Aquí finaliza la narración en primera persona del plural. Si las cartas a Filemón y a los Colosenses fueron enviadas desde Roma durante el encarcelamiento de Pablo allí, entonces ofrecen evidencias de que Lucas se quedó en Roma durante algún tiempo, ya que envió sus saludos a Filemón y a la iglesia de Colosas.⁴¹

El Texto Occidental, seguido en parte por el Texto Bizantino, proporciona información más amplia a esta altura: “El centurión entregó los presos al estratopedarca, pero a Pablo se le permitió alojarse solo, fuera del campamento, con el soldado que lo custodiaba”. Al “estratopedarca” (“comandante del ejército” o “comandante del campamento”) se debe identificarlo, muy probablemente, con el comandante del campamento o cuartel donde se alojaba la guardia pretoriana del emperador, cerca de la Puerta Viminal.⁴² Podemos comparar Filipenses 1:13, donde Pablo utiliza el término “praetorium” ya sea para la guardia pretoriana o para el cuartel general de la misma.⁴³

Sea que la frase “fuera del campamento”⁴⁴ forme parte del texto original o no, ella expresa el hecho de que a Pablo no se lo retuvo en los cuarteles sino que obtuvo permiso para alojarse por su cuenta, o sea, en el lugar donde recibió a los representantes de la colectividad judía local (v. 23) y a muchos otros visitantes (v. 30). Por lo tanto, disfrutó de cierto grado de libertad personal a pesar de la restricción legal; se le permitió vivir como residente particular, y un soldado (presumiblemente de la guardia pretoriana) tenía orden de custodiarlo. A este soldado seguramente estaba ligeramente encadenado por la muñeca, con la cadena a la que llama la atención de sus visitantes en el v. 20. Al soldado se lo relevaba cada cuatro horas, más o menos, pero para Pablo no había alivio semejante.

⁴⁰ El Texto Occidental (seguido por el Bizantino) ofrece una lectura más completa de este versículo: “Cuando llegamos a Roma, el centurión entregó los presos al estratopedarca, pero a Pablo se le permitió alojarse solo, fuera del cuartel, con el soldado que lo custodiaba.”

⁴¹ Cf. Flm. 24; Col. 4:14.

⁴² Es poco probable que se trate de un oficial de estado tan importante como el prefecto de la guardia pretoriana (Afranio Burro en esa época). Trajano, por cierto, le ordena a Plinio el Joven que envíe a un prisionero encadenado “a los prefectos de mi pretorio” (Plinio, *Epístolas* 10.57.2), y cincuenta y cinco años antes Claudio envía al prefecto pretoriano en persona a Baiae para arrestar a Valerio Asiático y llevarlo a Roma en cadenas (Tácito, *Anales* 11.1), pero Valerio era un poderoso ex cónsul. Otra interpretación del estratopedarca, favorecida por T. Mommsen (*Historische Schriften*, III, Berlín, 1910, pp. 552s.) y W. Ramsay (*St. Paul the Traveller*, pp. 315, 348), lo identifica con el comandante de la *castra peregrinorum*, el comando (en el monte Celiano) de los oficiales de enlace legionarios (todos de grado centurio) de licencia en Roma. (A este comandante se lo llamaba *princeps peregrinorum*, forma que aparece en el código *gigas* de la Antigua Latina como traducción del gr. στρατοπεδάρχης. Pero esta interpretación es menos probable que la que se propone arriba.)

⁴³ Ver F. F. Bruce, *Philippians*, GNC, San Francisco, 1983, pp. xxii–xxiv, 17.

⁴⁴ Gr. ἐξω της παρεμβολης, frase que aparece con sentido alegórico en He. 13:11 (que a su vez refleja Ex. 33:7; Lv. 16:27, con referencia al campamento de Israel en el desierto). Lucas ya ha utilizado el gr. παρεμβολη (21:34, etc.) para hablar de la fortaleza Antonia en Jerusalén.

El resultado, sin embargo, fue que se convirtió en tema de conversación entre los miembros de la guardia pretoriana.⁴⁵

C. PABLO Y LOS JUDÍOS ROMANOS (28:17–28)

i. Primera entrevista (28:17–22)

17 Después de tres días Pablo invitó a los dirigentes locales de la colectividad judía para que se encontraran con él. Cuando estuvieron reunidos, procedió a decirles: “Hermanos, estoy aquí como preso traído de Jerusalén. Aunque yo no había hecho nada en contra de nuestro pueblo o de las costumbres ancestrales, fui entregado en manos de los romanos.

18 Cuando estos últimos me interrogaron,⁴⁶ tenían intenciones de liberarme, porque no encontraron en mí ningún motivo para condenarme a muerte.

19 Pero los judíos se opusieron,⁴⁷ así que me vi obligado a apelar a César, aunque no tenía ninguna acusación que hacer contra mi nación.⁴⁸

20 Por esta razón los he invitado, para verlos y hablar con ustedes, por cuanto es por causa de la esperanza de Israel que estoy atado con esta cadena.”

21 Ellos le dijeron: “No hemos recibido ninguna carta acerca de esto desde Judea, ni tampoco ninguno de nuestros hermanos, viniendo de allí, nos ha informado o hablado⁴⁹ nada malo acerca de ti.

22 Pero deseamos oír de tu boca cuáles son tus puntos de vista; en cuanto a este partido, sabemos que la gente habla en su contra en todas partes.”

17–20 Fiel a su procedimiento habitual, tan pronto como pudo Pablo se puso en contacto con la colectividad judía de la ciudad a la que había llegado recientemente. Aquí no resultaba conveniente ir a una de las sinagogas para encontrarlos: tenía que quedarse donde estaba. Si hubiera podido desplazarse libremente, habría podido visitar alguna de las varias sinagogas que había en Roma; los nombres de algunas de ellas se han conservado en inscripciones.⁵⁰ En lugar de acudir a una sinagoga, Pablo invitó a los dirigentes de la comunidad judía de Roma para que vinieran a verlo. Se presentó brevemente y resumió el curso de los acontecimientos que lo habían conducido preso a

⁴⁵ Cf. Fil. 1:13.

⁴⁶ El Texto Occidental añade “mucho”.

⁴⁷ El Texto Occidental añade “y gritaron: ‘¡Fuera con nuestro enemigo!’”

⁴⁸ El Texto Occidental añade “sino que pudiera librar mi alma de la muerte.”

⁴⁹ “Informado” (ανηγγειλεν) oficialmente o “hablado” (ελαλησεν) extraoficialmente.

⁵⁰ Los hombres de once sinagogas de Roma se han conservado; ver H. J. Leon, *The Jews of Ancient Rome*, Filadelfia, 1960, pp. 135–166; Schürer III, pp. 95–98.

Roma, teniendo cuidado de decir lo menos posible acerca de la responsabilidad de las autoridades nacionales de Jerusalén. Decir que fue “entregado en manos de los romanos” es un modo muy suave de describir de qué modo fue rescatado por los soldados romanos de la turba que estaba tratando de lincharlo, aunque se adecua bastante bien a la profecía de Agabo (21:11) y, de modo más significativo, con el lenguaje que se utiliza repetidamente para describir la pasión de Jesús (Lc. 9:44; 18:32).

Pablo insistió en que estaba hablando estrictamente en su propia defensa; que no tenía ninguna queja contra su propia nación o los dirigentes de Judea. Había hecho su apelación a César exclusivamente para que se comprobara su inocencia. Como estaban las cosas, lo que le había costado su libertad y lo había llevado a Roma bajo custodia era su devoción a la esperanza ancestral de Israel. En Roma, lo mismo que en Judea, enfatizaba que el mensaje de resurrección que proclamaba, lejos de socavar la religión de Israel, era su cumplimiento divinamente determinado.⁵¹

21–22 La respuesta que los dirigentes judíos le dan a Pablo constituye un modelo de diplomacia. Puede parecer sorprendente que las autoridades judías en Judea no hubieran enviado ninguna comunicación acerca de Pablo a los judíos de Roma, ya que “el eje Jerusalén-Roma era fuerte”.⁵² Quizás habían enviado una carta, pero ésta no había llegado todavía debido a las dificultades de viajar en invierno. Por otro lado, si habían enviado a un representante personal, también podía haberse demorado por la misma razón. Sin mensaje de Jerusalén, los dirigentes judíos de Roma no deseaban comprometerse, “indicación implícita de parte de Lucas de que la judería romana dependía de Jerusalén para su orientación”.⁵³ Por cierto no tomarían ninguna iniciativa en el enjuiciamiento de un ciudadano romano que había apelado a César.

En cuanto al cristianismo que Pablo profesaba y proclamaba, reconocieron que tenían alguna medida de información de segunda mano, y no era favorable. Todo lo que sabían acerca de este “partido de los nazarenos”⁵⁴ era que era objeto de mala fama universal. Pero podemos estar seguros de que no ignoraban totalmente la presencia cristiana en la misma Roma. No sabemos desde cuándo hubo una comunidad cristiana en Roma, pero cuando Pablo envió su carta a la iglesia romana a principios del 57 d.C., ya era una iglesia bien establecida, renombrada por su fe y lealtad entre todas las iglesias.⁵⁵ Es muy probable que haya sido una de las primeras iglesias que se fundaron fuera de Judea y Siria, y diez u once años antes de la llegada de Pablo a Roma, según hemos visto, la introducción del evangelio en la colectividad judía allí parece haber provocado alborotos que hicieron que la colectividad fuera mal mirada por el emperador.⁵⁶ Pero en esta

⁵¹ Para el argumento general, y especialmente para el énfasis en la resurrección de Jesús como reivindicación de la esperanza nacional de Israel, ver 23:6; 24:14s.; 26:6–8, 23.

⁵² R. E. Brown, *Antioch and Rome*, Londres, 1983, p. 104.

⁵³ *Ibid.*, p. 97.

⁵⁴ Ver sobre 24:5 (p. 516).

⁵⁵ Cf. Ro. 1:8; 15:14.

⁵⁶ Ver sobre 18:2 (p. 407).

ocasión los dirigentes de la comunidad juzgaron que la mejor política era no comprometerse en el asunto, al menos hasta que hubieran oído el relato de Pablo acerca de sí mismo y de sus creencias, y que hubieran recibido instrucciones de Jerusalén respecto a él.

ii. Segunda entrevista (28:23–28)

23 *Así que fijaron una fecha para él, y muchos acudieron a él para recibir su hospitalidad.⁵⁷ Les expuso el asunto, dando testimonio del reino de Dios y hablándoles persuasivamente acerca de Jesús, a partir tanto de la ley de Moisés como de los profetas, desde la mañana hasta la noche.*

24 *Algunos de ellos prestaron seria atención⁵⁸ a lo que decía; los otros se negaron a creer.*

25 *Como no se pusieron de acuerdo entre ellos, se dispersaron, después de que Pablo hubo dicho esto:*

“Bien habló el Espíritu Santo por medio del profeta Isaías a sus padres:

26 *‘Ve a este pueblo y diles,
ustedes oirán por cierto,⁵⁹ pero de ningún
modo entenderán;
por cierto que mirarán, pero de ningún modo verán.*

27 *Porque el corazón de este pueblo ha sido endurecido;
se han hecho
duros para oír con sus oídos;
han cerrada sus ojos,
para no ver con sus ojos,
oír con sus oídos,
entender con el corazón*

⁵⁷ Gr. εις την ξενίαν (ξενία es en primer lugar “hospitalidad”, pero su significado puede ampliarse para incluir el lugar donde se dispensa la hospitalidad; cf. Flm. 22, donde se lo traduce “cuarto para las visitas”).

⁵⁸ Gr. επιθοντο, “estaban en camino a ser persuadidos”.

⁵⁹ La construcción (lit., “oyendo oirán ... viendo verán”), adoptada aquí de la LXX, representa el uso hebreo del infinitivo absoluto antes del verbo finito para expresar énfasis.

y volverse a mí y que yo los sane.’

28 Tomen conocimiento entonces que este mensaje de salvación de parte de Dios ha sido enviado a los gentiles; ellos le prestarán atención.”⁶⁰

23 Se fijó una fecha para una discusión a fondo, y en el día señalado acudieron muchos de ellos al lugar donde se alojaba Pablo y escucharon lo que tenía que decirles. No se registra ningún resumen importante de lo que dijo, pero por los relatos de su línea habitual de argumentación con los judíos en los primeros capítulos de Hechos,⁶¹ así como por el material pertinente que proveen algunas de sus cartas, se puede deducir un bosquejo general de su exposición, cuando habló con autoridad acerca del reino de Dios y les contó persuasivamente la historia de Jesús, mostrándoles que señalaba el cumplimiento de la ley y de los profetas. En el curso de ese día se esforzó en probarles que el evangelio de Cristo era el perfecto florecimiento de la religión de Israel, que todo el curso de la historia y de la profecía hebreas conducía a él y fue consumado por él. Su texto fue el volumen completo de lo que ahora llamamos el Antiguo Testamento, interpretado por los acontecimientos del advenimiento, la pasión y el triunfo de Jesús de Nazaret, “declarado Hijo de Dios con poder según el Espíritu de santidad por la resurrección de los muertos” (Ro. 1:4). Sin duda, Pablo adujo la mayor parte de los “testimonios” mesiánicos que ya se han citado en Hechos,⁶² y más también. Se puede concebir fácilmente que en esta ocasión habrá empleado todas sus poderosas cualidades intelectuales y afectivas mientras se esforzaba por persuadir a los dirigentes judíos de Roma acerca de la verdad del evangelio. Además, su exposición no adoptó la forma de un monólogo. El debate tiene que haber sido vivo y apasionado.

Quizás tampoco fue la verdad del evangelio el único tema de debate. Si algunos de los presentes sabían algo acerca de Pablo, pueden haberle cuestionado su afirmación de no haber hecho “nada en contra de nuestro pueblo o de las costumbres ancestrales” (v. 17). Según su propio testimonio él mismo vivía como judío respetuoso de la ley cuando estaba entre judíos, pero no se adhería a las “costumbres ancestrales” cuando se encontraba en compañía de gentiles.⁶³ Pueden haber argumentado que un judío verdaderamente leal tendría que haber sido particularmente escrupuloso en la observación de esas costumbres en un entorno gentil, como fue el caso de algunos otros presos judíos en Roma alrededor de esta época, quienes (según Josefo) restringían su dieta a higos y nueces, a fin de evitar la ingestión de comida sospechosa.⁶⁴ Pero si se ventilaron asuntos de esta naturaleza, Lucas no dice nada sobre ellos.

24–28 A algunos de los visitantes de Pablo les impresionó lo que dijo, pero la

⁶⁰ El Texto Occidental y el Bizantino añaden la oración: “Y cuando hubo dicho esto, los judíos se fueron, teniendo gran discusión entre sí” (v. 29 en TR y VRV²).

⁶¹ Cf. 13:17–41; 17:2s.; 26:22s.

⁶² Cf. 2:16–21, 25–28, 34s.; 3:22s.; 4:25s.; 8:32s.; 13:33–35.

⁶³ Ver 1 Co. 9:19–23.

⁶⁴ Josefo, *Vida* 14.

mayoría no se dejó convencer. El grueso de la comunidad judía en Roma, tanto los dirigentes como los dirigidos, se negaron a reconocer a Jesús como Mesías. Esto se adecuaba a lo que sucedía en una ciudad tras otra donde Pablo predicaba el evangelio. Dado que el pueblo judío, que tenía el derecho a oírlo primero (según estaba prescripto), se negaba a aceptar el mensaje, debía ser ofrecido directamente a los gentiles. Tanto en Hechos como en las cartas paulinas, aunque la orden de predicar el evangelio es “al judío primeramente y también al griego” (Ro. 1:16), el orden de su recepción es “por los gentiles primero”.⁶⁵ No está claro que Lucas habría apoyado a Pablo añadiendo a estas últimas palabras: “y también (aunque más tarde) por los judíos” (cf. Ro. 11:11–32). Lucas registra la expansión del cristianismo entre los gentiles, pero al mismo tiempo registra el rechazo por parte de una comunidad judía tras otra (constituyendo la comunidad de Berea una notable excepción).⁶⁶ En Roma se da el rechazo definitivo, y esta instancia se lleva a una adecuada conclusión mediante la cita de un “testimonio”⁶⁷ cristiano primitivo, es decir, el pasaje de Isaías 6:9–10, en el que se le advierte a Isaías, al ser llamado al ministerio profético, que no espere una respuesta favorable por parte de las personas a las que se lo envía. El efecto de su ministerio, aunque está ordenado divinamente, sería el de hacer aún más sordos a los sordos (no hay peor sordo que el que no quiere oír), hacer aún más ciegos a los ciegos (no hay peor ciego que el que no quiere ver). El uso cristiano primitivo de este texto como presagio profético de la general resistencia judía al evangelio tenía autoridad suprema; tanto Marcos, seguido por los otros dos sinópticos (Mr. 4:12 par. Mt. 13:13 y Lc. 8:10), como Juan (Jn. 12:39s.) nos dicen que el mismo Señor lo aplicó a los oyentes que no respondían.⁶⁸ Su ubicación aquí, al final de Hechos, puede compararse con su ubicación en Juan 12:39–40, donde aparece al final del relato que hace Juan de la revelación de Jesús al “mundo” (cf. Jn. 1:11, “vino a su propia casa, y su propia gente se negó a recibirlo”).⁶⁹ También podemos comparar la probable alusión de Pablo al mismo texto de Isaías (entre otros) en Romanos 11:8 y, en forma más general, su lucha con el doloroso problema de la incredulidad de Israel en Romanos 9–11. Como antes en Antioquía de Pisidia (13:46), Corinto (18:6) y Efeso (19:8–10), así también aquí en Roma anuncia —y esta vez con una nota de solemne finalidad— que de allí en más los gentiles tendrán la prioridad para oír la palabra de vida y que, a diferencia de la generalidad de los judíos, ellos lo aceptarán. “La narración alcanza un clímax solemne: el rechazo por un lado, el éxito y la esperanza ilimitados por

⁶⁵ Ver J. Munck, *Paul and the Salvation of Mankind*, trad. ing., Londres, 1959, pp. 42–48 *et passim*.

⁶⁶ Ver 17:11s. (p. 385).

⁶⁷ “Pablo siempre tiene la última palabra, generalmente con un efecto devastador” (Lake y Cadbury, *Beginnings* I.4, p. 347).

⁶⁸ El texto completo de la LXX, como aquí en Hechos, se cita en Mt. 13:14s.

⁶⁹ Ver J. R. Harris, *Testimonies*, II, Cambridge, 1920, pp. 65, 74, 137; C. H. Dodd, *According to the Scriptures*, Londres, 1952, pp. 36–39; B. Lindars, *New Testament Apologetic*, Londres, 1961, pp. 159–167; A. T. Hanson, *The Living Utterances of God*, Londres, 1983, pp. 34, 67, 114s.; F. Bovon, “Schön hat der heilige Geist durch den Propheten Jesaja zu euren Vätern gesprochen (Act 28.25)”, *ZNW* 75, 1984, pp. 226–232.

el otro.”⁷⁰

D. EL EVANGELIO AVANZA SIN OBSTÁCULOS EN ROMA (28:30–31)

30 *Así que Pablo permaneció allí durante dos años completos, viviendo de su propio peculio. Les daba la bienvenida a todos los que venían a verlo,*

31 *predicando el reino de Dios y enseñando la verdad acerca del Señor Jesucristo. Disfrutaba de completa libertad de expresión, y nadie lo estorbaba.*⁷¹

30 Durante dos años, pues, Pablo permaneció en Roma. Las condiciones de su custodia no le permitían ir a donde quisiera, pero cualquiera podía ir a visitarlo, como lo habían hecho los dirigentes de la colectividad judía.⁷² Dice Lucas que vivía “de sus propias ganancias” o “de su propio peculio”;⁷³ esto significa que el lugar donde se hospedaba tiene que haber sido “en una casa alquilada” (como lo expresa VRV²) o al menos su propio departamento alquilado (posiblemente en el tercer piso de un edificio o casa de inquilinato).⁷⁴ Quizás pudo continuar haciendo tiendas, aunque esto habría sido incómodo si estaba continuamente encadenado a un soldado por la muñeca.

Se ha discutido mucho acerca de la significación de los “dos años completos”. Existen algunos paralelos literarios, pero ninguno de ellos es directamente pertinente.⁷⁵ Una opinión popular ha sido que los dos años incluían un período estatutario de dieciocho meses dentro de los cuales los acusadores podían presentarse y exponer su caso contra Pablo, además de algunos meses más requeridos para cumplir las formalidades relativas a su liberación, cuando los acusadores no se presentaron.

Ahora se sabe que esta construcción del caso, favorecida en un tiempo por Ramsay⁷⁶

⁷⁰ F. H. Chase, *The Credibility of the Acts of the Apostles*, Londres, 1902, p. 52.

⁷¹ Hay un agregado occidental: “diciendo que este es el Cristo, Jesús el Hijo de Dios, por quien va a ser juzgado todo el mundo”. Esto debilita el final muy eficaz del verdadero texto.

⁷² Ver Ramsay, *St. Paul the Traveller*, p. 349.

⁷³ Gr. ἐν ἰδίῳ μισθωματι. El sentido “alojamiento alquilado” no tiene otro apoyo para μισθωμα. Ver H. J. Cadbury, “Lexical Notes on Luke-Acts, III. Luke’s Interest in Lodging”, *JBL* 45, 1926, pp. 321s.

VRV Versión Reina-Valera, 1960

² Versión Reina-Valera, 1960

⁷⁴ Como el poeta Marcial (ver p. 452, n. 28).

⁷⁵ Por ej., Filón (*Flaco* 128s.) dice que a Lampon se lo tuvo en la cárcel dos años, durante su juicio, lo que se describe como “un tiempo muy largo” (προς μηκιστον χρονον); Plinio el Joven (*Epístolas* 10.56s.) habla de un *biennium* fijado como el plazo dentro del cual aquellos que habían sido injustamente sentenciados por Julio Basso (cuyos actos habían sido anulados) podían solicitar nuevo juicio.

⁷⁶ “The Imprisonment and Supposed Trial of St. Paul in Rome”, *Exp.* 8, 5, 1913, pp. 264–284, reimpresso en *The Teaching of Paul in Terms of the Present Day*, Londres, 1913, pp. 346–71.

y otros,⁷⁷ surgió de una interpretación equivocada de un edicto del siglo III que se ocupaba de casos distintos del de Pablo.⁷⁸ Además, es erróneo suponer que un caso podía cerrarse simplemente por incumplimiento si no se presentaban los acusadores para insistir en el mismo: la presentación de los acusadores y los acusados era obligatoria. Los acusadores que no se presentaban se exponían al castigo, pero su incumplimiento no significaba que el acusado quedase liberado automáticamente.⁷⁹

La prolongación por dos años de la estadía de Pablo en Roma podría explicarse adecuadamente por la congestión en los tribunales debido al exceso de trabajo. Tardó ese tiempo para que su caso fuese presentado en la sala de audiencias. Siempre era posible que dicha congestión se viese aliviada por la liberación de los acusados cuyos casos no parecían serios, por medio del ejercicio de la “clemencia”⁸⁰ imperial; pero a partir del informe sobre la visión de Pablo a bordo del barco (27:24) se puede inferir con seguridad que su caso llegó a presentarse en audiencia, que realmente “estuvo ante César”, y que Lucas, cuando escribió, sabía que así había ocurrido. Puede resultar tanto más extraño que, si Lucas realmente sabía que fue así, no dijera nada acerca del resultado del caso. Quizás la conclusión del caso era tan conocida que los lectores de Lucas no necesitaban que se les informara al respecto. Sea como fuere, Lucas ha cumplido su objetivo al escribir cuando retrata a Pablo predicando el evangelio sin obstáculos en Roma durante un amplio período de tiempo.

En 1913 J. V. Bartlet sostuvo que los acusadores de Pablo, después de haber dado parte de su intención de proseguir con su demanda contra Pablo, llegaron a Roma a principios del 62 y con éxito lo acusaron de alborotar la paz de las provincias (cf. 24:5). Sostuvo, además, que los lectores de Lucas sabían, por la historia posterior de Nerón como perseguidor, cuál sería el resultado de una acusación de esa naturaleza contra él (más aun en vista de los sentimientos pro judíos de Popea, con quien se casó en el 62).⁸¹ Cincuenta años más tarde J. N. D. Kelly, adjudicándoles un peso considerable a las pruebas sobre la ejecución de Pablo como un incidente dentro de la persecución más amplia de cristianos que se produjo como secuela del gran incendio de Roma (fechado en el mes de julio del 64 d.C.), concluyó que la opinión de que Pablo fue liberado y, después de unos cuantos años de libertad, fue arrestado nuevamente, encarcelado, condenado y

⁷⁷ Cf. K. Lake, “What was the End of St. Paul’s Trial?” *Interpretation* 5, 1908–1909, pp. 147–156; H. J. Cadbury, “Roman Law and the trial of Paul”, *Beginnings* I.5, pp. 325–336.

⁷⁸ *BGU* II.628 recto, reproducido por Cadbury en *Beginnings* I.5, pp. 333s., y por H. Conzelmann, *Die Apostelgeschichte*, pp. 157s.

⁷⁹ Ver A. N. Sherwin-White, *Roman Society and Roman Law in the New Testament*, Oxford, 1963, p. 117.

⁸⁰ Sherwin-White, *Roman Society* ..., p. 119.

⁸¹ “Two New Testament Problems. 1. St. Paul’s Fate at Rome”, *Exp.* 8, 5, 1913, pp. 464–467 (respuesta al artículo de Ramsay, “The Imprisonment and Supposed Trial of Paul”, citado en n. 76 arriba). J. Moffatt fue aún más categórico que Bartlet; con seguridad infundada afirmó rotundamente que “de hecho, Pablo no fue liberado” (*Introduction to the Literature of the New Testament*, Edimburgo, ³1918, p. 313).

ejecutado, “parece estar sólidamente fundamentada”.⁸² Debemos confesar que no podemos estar seguros en cuanto a esto.

31 No obstante, durante estos dos años —y esto era lo importante a los ojos de Lucas— el evangelio fue proclamado libremente en Roma por boca de su principal mensajero. El valor apologético de este hecho es grande. Lucas indica que era improbable que, si el evangelio hubiese sido propaganda ilegal y subversiva, lo pudiera proclamar, y durante dos años en el corazón del imperio, un ciudadano romano que había apelado al César y que esperaba, bajo custodia, que su caso pasara a la sala de audiencias. Las autoridades deben haber sabido todo el tiempo lo que hacía, pero no pusieron ningún obstáculo en su camino. El programa que había trazado el Señor resucitado en 1:8 se ha completado con la residencia de Pablo en Roma, donde ofrece su testimonio “sin impedimento”. La palabra final de Lucas es una expresión legal; con ella el registro de Hechos se cierra con una nota de triunfo.⁸³ “Una victoria de la palabra de Dios —dice J. A. Bengel—; Pablo en Roma, la cúspide del evangelio, el final de Hechos ... Comenzó en Jerusalén; finaliza en Roma. Aquí, oh iglesia, tienes tu modelo; te corresponde a ti preservarlo y guardar el depósito”.⁸⁴

⁸² J. N. D. Kelly, *A Commentary on the Pastoral Epistles*, BNTC, Londres/Nueva York, 1963, pp. 9s. La tradición de un período posterior de ministerio, entre los encarcelamientos primero y segundo de Pablo en Roma, se encuentra en Eusebio (*HE* 2.22.2). Para reconstrucciones de los acontecimientos de este intervalo ver L. P. Pherigo, “Paul’s Life after the Close of Acts”, *JBL* 70, 1951, pp. 277–284; S. Dockx, “Chronologie de la vie de saint Paul depuis sa libération de la première captivité romaine à son martyre à Rome”, *Chronologies néotestamentaires et Vie de l’Église primitive*, Lovaina, 1984, pp. 151–160.

⁸³ La última palabra del libro es *ακωλυτως*, “sin impedimento”; según J. H. Moulton y G. Milligan, *The Vocabulary of the Greek Testament*, Londres, 1930, p. 20, “la expresión es legal hasta el fin” (de modo que una etiqueta jurídica como “sin traba ni impedimento” sería una traducción adecuada).

⁸⁴ J. A. Bengel, *Gnomon Novi Testamenti* (Tubinga, 1742), Londres, ³1862, p. 489.