

La Misión ad Gentes como “testimonio” en los *Hechos de los Apóstoles*

❖ FRANCISCO PÉREZ HERRERO

La resurrección de Jesús de Nazaret, el Crucificado, abre a horizontes ilimitados la misión *ad gentes* encomendada a los discípulos ya en los días de su ministerio público. De tal forma que la Iglesia nace en Pentecostés siendo misionera y universal.

Sin embargo, este hecho no siempre estuvo tan claro. Se da, en realidad, una progresiva toma de conciencia con una praxis variada y pluriforme que se deduce de los diversos escritos del Nuevo Testamento. Entre ellos destaca el libro de los *Hechos de los Apóstoles* (Hch), que “es por excelencia el libro de la misión”¹. Efectivamente, el tema de la misión universal de la Iglesia domina y configura la totalidad de este escrito, presentado como continuación del tercer Evangelio.

El programa misionero enunciado por el Resucitado en Lc 24,46-49 es recordado una vez más en Hch 1,8: “Recibiréis la fuerza del Espíritu Santo que va a venir sobre vosotros y seréis mis testigos en Jerusalén, en toda Judea y Samaría, y hasta el confín de la tierra”.

Los dos textos paralelos coinciden en calificar la misión que han de llevar a cabo los Apóstoles y sus colaboradores como ‘testimonio’. Esta coincidencia, que justifica el título por el que hemos optado, no puede ser una simple casualidad en un escritor tan meticuloso como Lucas. Lo confirma su frecuente recurso a esta terminología (testigo,

¹ S. CIPRIANI, “Il primato della parola nel libro degli Atti degli Apostoli”, *Asprenas* 40, 1993, 483-500. Con esta afirmación comienza el autor un minucioso análisis sobre el papel que juega la palabra (de Dios) a lo largo de este libro, al que algunos comentaristas actuales no dudan en darle por título o subtítulo: “El viaje de la palabra de Dios”. Es, por ejemplo, el caso de M. GRILLI, *L'opera di Luca: 2. Atti degli Apostoli, il viaggio della Parola*, Dehoniane, Bologna 2013, 8: “El protagonista [de Hch] no es Pablo, ni Pedro, ni siquiera la Iglesia. El verdadero protagonista es la palabra de Dios que desde Jerusalén, a través de Judea y Samaría, llega a Roma”. (Todas las traducciones son del autor).

testimonio, testimoniar)². Lucas concibe la misión *ad gentes* de la Iglesia como un ‘testimonio’.

Todos los discípulos de Jesús, no sólo el grupo de los Doce, han de actuar como testigos suyos, es decir, como personas que dan la cara por él, que no temen arriesgar la vida a la hora de proclamar abiertamente sus obras, su enseñanza y su destino. Lejos de contraponerse al anuncio del Evangelio³, el testimonio se lleva a cabo sobre todo a través del anuncio, recibiendo ambos, tanto el testimonio como el anuncio, una tonalidad muy particular. En el primer caso, no se trata de un mero testimonio histórico, o sea la testificación imparcial de un hecho acaecido en el pasado. Tampoco se puede reducir a un testimonio de carácter jurídico, aunque comparta con él el compromiso personal del testigo además del aspecto público y solemne del testimonio. Estamos más bien ante un testimonio específicamente bíblico, cuyo acento recae no tanto en la certificación de un hecho del pasado cuanto en el anuncio de algo que, respondiendo a la voluntad de Dios, concierne sobre todo al futuro. Este era el modo en que los profetas daban testimonio de Dios y de su designio de salvación.

Desde esta acepción bíblica de testimonio, también el anuncio del Evangelio de Jesucristo por parte de sus discípulos adquiere una connotación especial. En palabras de A. Rétif, “el kerygma anuncia hechos pasados, pero que son garantes de una voluntad de Dios en el presente y que es rica de efectos, tanto exteriores como interiores, para el futuro. Al igual que el testimonio bíblico, el kerygma mira decididamente hacia el futuro, no hacia el pasado, e incluso hacia el futuro más alejado, puesto que está impregnado siempre de tonalidad escatológica. Atestigua verdades que interesan al alma, a la vida moral y religiosa, a la salvación”⁴. Efectivamente, no se trata de una palabra muerta en labios del heraldo, sino de una palabra de salvación (Hch 13,26), de un mensaje de gracia (Hch 20,32), de una fe viva cuyos efectos han sido sentidos personalmente por el heraldo. Él grita

² Solamente en Hch, el sustantivo *martyrs* es utilizado 13 veces y los verbos *martyrein* y *diamartyresthai*, 11 y 9 veces respectivamente.

³ Cf. A. RÉTIF, “Témoignage et prédication missionnaire dans les Actes des Apôtres”, *Nouvelle Revue Théologique*, vol. 73, 1951, 152-165. El autor sale al paso de la propuesta de L. CERFAUX (“Témoins du Christ d’après le Livre des Actes”, *Angelicum*, vol. 20, 1943, 166-183), para quien el testimonio estaría en contraposición al kerygma y sería tarea exclusiva de los Doce.

⁴ A. RÉTIF, “Témoignage et prédication missionnaire”, 159-160.

su propia experiencia de la resurrección de Cristo, y esto no es en absoluto algo cerrado y muerto en el pasado, sino verdades eternas, hechos siempre actuales que manifiestan la perenne misericordia del Dios Salvador. La autoridad propia de este testimonio no se basa en la autoridad o credibilidad del testigo, sino en la autoridad y credibilidad del mismo Dios.

Este testimonio al servicio de la misión *ad gentes* debe seguir un itinerario concreto, con un punto de partida y de llegada bien definidos: Jerusalén y el confín de la tierra. La geografía en la obra de Lucas adquiere siempre una densidad teológica. Detrás de esa geografía se esconde sin duda la idea de que los discípulos de Jesús tienen ante sí una misión universal que les obligará a estar siempre en camino, derribando toda clase de fronteras levantadas por los hombres: geográficas, étnicas, culturales, sociales, religiosas.

El hecho de que esta misión universal tenga que partir de Jerusalén, la ciudad santa en la que ha concluido la obra de Jesús con su muerte, su resurrección y sus apariciones, indica que en Jerusalén tiene y tendrá siempre sus raíces. “Aquí nace la Iglesia, y nace en el interior mismo del pueblo de Dios, de Israel: los Doce representan a Israel; consiguientemente, es una historia de la salvación que ve en Jerusalén la raíces de nuestro ser”⁵.

Por otra parte, el confín de la tierra está simbolizando, en una perspectiva universalista y en actitud de peregrinación permanente, lo nuevo, el futuro: “Los otros, para ser alcanzados, no han de dirigirse ya al templo, no han de emprender el camino e ir a Jerusalén; los otros son alcanzados sobre su propio camino, sobre los caminos del Imperio, sobre los senderos del mundo [...]. La salvación encuentra a la humanidad entera sobre los caminos polvorientos de la historia”⁶.

No es probable que, al usar la expresión “confín de la tierra”, el autor esté pensando en Roma, donde deja a Pablo acogiendo a cuantos acudían a él y “enseñando lo que se refiere al Señor Jesucristo con toda libertad, sin estorbos” (Hch 28,31). Como observa D. Marguerat, sólo una visión polémica puede concebir la capital del Imperio como “confín de la tierra” (Ps Sal 8,15). Los romanos, y Lucas con ellos, la concebían más bien como el centro del mundo habitado. La expresión, conocida en la versión griega de los LXX, apunta hacia todas

⁵ M. GRILLI, *L'opera di Luca: 2. Atti degli Apostoli*, 12.

⁶ *Ibid.*, 13.

las naciones de la tierra, es decir, hacia la evangelización de los no judíos. Alcanzar Roma era sin duda la mejor garantía de que el Evangelio se difundiera desde allá al mundo entero. Lucas se conforma con hacer llegar la Palabra a Roma por medio de Pablo, pero es consciente de que el programa del testimonio misionero sigue abierto hacia una universalidad sin límites⁷.

En el arco de espacio y de tiempo que abarca el libro de Hch, cuatro rasgos fundamentales caracterizan el testimonio ofrecido por la Iglesia naciente: 1) está impulsado por el Espíritu; 2) se realiza en colaboración jerarquizada y responsable; 3) queda avalado por una vida de comunión; 4) respeta la diversidad cultural y religiosa de los destinatarios. Ante el reto actual de ‘la nueva evangelización’, estos rasgos del primer testimonio cristiano adquieren un interés singular. Para esa ‘nueva evangelización’, el modo en que se lleva a cabo la primera constituirá siempre un punto de referencia obligado e iluminador.

1. Un testimonio bajo el impulso del Espíritu

El Espíritu de Dios no sólo impulsa y guía a Jesús en su misión salvadora⁸. Prometido por éste a sus discípulos, desde su efusión en Pentecostés no dejará de impulsar también el testimonio cristiano sobre él. Hch lo subraya de manera incesante, hasta el punto de que algunos comentaristas han llegado a denominarlo “Evangelio del Espíritu” o “Hechos del Espíritu”⁹. Baste aducir los textos más significativos:

- El mismo día de Pentecostés, Pedro explica lo sucedido como cumplimiento de lo predicho por el profeta Joel para los últi-

⁷ Cf. D. MARGUERAT, *Les Actes des Apôtres (1-12)*, Commentaire du Nouveau Testament V/a, 2^a Série, Genève 2007, 41-42. Otros autores siguen pensando que la alusión a Roma es “la interpretación preferida” de de la expresión. Así J.A. FITZMYER, *Los Hechos de los Apóstoles (Hch 1,1-8,40)*, vol. 1, Biblioteca de Estudios Bíblicos, vol. 112, Sígueme, Salamanca 2003, 276-277.

⁸ Cf. Lc 3,21-22; 4,1.14.18-22; 10,21 etc.

⁹ Esta denominación se inspiran en el modo en que habla de la obra de Lucas un padre de la Iglesia en el siglo VII: OECUMENIUS, *Scholia in Act. Ap.*; PG 118,32: “Aptum est evangelium vocare Actus Christi, librum Actuum autem Actus Spiritus Sancti”. Sobre las reservas que puede suscitar esta denominación véase D. MARGUERAT, *La première histoire du christianisme: Les Actes des Apôtres*, Lectio Divina, vol. 180, Paris – Genève 1999, 173-174.

mos tiempos: “Derramaré mi Espíritu sobre toda carne y vuestros hijos y vuestras hijas profetizarán” (Hch 2,17; cf. Jl 3,1-5).

- Lleno de Espíritu Santo habla Pedro al sanedrín, haciéndole saber que la curación del tullido del templo sólo se debe al “Nombre de Jesucristo el Nazareno” (Hch 4,8,10).
- Llena de Espíritu queda toda la comunidad tras haber elevado a Dios su plegaria y, bajo su impulso, “predicaban con valentía la Palabra de Dios” (Hch 4,31).
- Como “hombre lleno de fe y de Espíritu Santo” es calificado el diácono Esteban (Hch 6,5), que, tras hablar con la sabiduría y la fuerza del Espíritu en la sinagoga de los Libertos (Hch 6,8), será el primero en sellar su palabra con su sangre.
- El Espíritu es el que, fuera de Jerusalén, impulsa a Felipe a acercarse al funcionario etíope para hacerle comprender con su explicación el texto bíblico que leía (Hch 8,29).
- El Espíritu se impone sobre la voluntad y los criterios de Pedro, induciéndole a entrar en casa de Cornelio (Hch 10,19; 11,12) para iniciar con él la evangelización entre los paganos.
- El Espíritu es quien toma la iniciativa en la elección de Pablo y Bernabé para llevar a cabo la evangelización entre los gentiles (Hch 13,2).
- El Espíritu es el que, junto con los Apóstoles, decide en el concilio de Jerusalén el modo de proceder en esa evangelización: “sin imponer más cargas que las indispensables” (Hch 15,28).
- El Espíritu es, finalmente, quien impide por dos veces que Pablo fuera a predicar donde él se proponía (Hch 16,6-7) y quien le conduce a Jerusalén, haciéndole saber que le aguardaban prisiones y muchas tribulaciones (Hch 20,22-23).

A la luz de estos datos¹⁰, una conclusión se impone sin reservas: El Espíritu es el verdadero Señor de la palabra predicada, infundiéndole en los predicadores valor, ilusión, gozo y esperanza. Cada paso dado en la primera evangelización está impulsado por el Espíritu, que interviene de manera singular en los momentos más comprome-

¹⁰ Un inventario completo es ofrecido por D. MARGUERAT, *La première histoire du christianisme*, 145-174. El autor extrae de ese inventario cuatro enseñanzas importantes: a) el Espíritu afecta sólo a los creyentes; b) las menciones al Espíritu disminuyen a medida que avanza el relato; c) la efusión comunitaria de carácter extático va dejando paso a la intervención personal; d) la personalización del Espíritu se hace cada vez más marcada.

tidos, como cuando la persecución arrecia o cuando hay que traspasar las barreras étnicas del judaísmo¹¹.

La ‘nueva evangelización’ ha de renovar su confianza en esta acción del Espíritu. Sólo así podrá ser ‘nueva’ en su ardor, en el empuje interior y en la búsqueda de los modos que sean más adecuados a cada tiempo y a cada situación. Siempre convendrá recordar las palabras que pronunciaba en Upsala, el año 1968, el Metropolitano Ignacios Hazim ante la Asamblea del Consejo Mundial de las Iglesias: “Sin el Espíritu Santo, Dios queda lejano, Cristo permanece en el pasado, el Evangelio es letra muerta; la Iglesia, una organización más; la autoridad, tiranía; la misión, propaganda; la liturgia, simple recuerdo; y la vida cristiana, una moral de esclavos. Pero con el Espíritu Santo, el mundo es liberado y gime en el alumbramiento del Reino, el hombre lucha contra el egoísmo, Cristo resucitado está aquí, el Evangelio es una fuerza vivificadora, la Iglesia significa la comunión trinitaria, la autoridad es un servicio liberador, la misión se convierte en un permanente Pentecostés, la liturgia es memorial y anticipación, y la actividad humana queda deificada”¹². En una palabra, el Espíritu Santo ha de seguir siendo el alma de la Iglesia.

2. Un testimonio en colaboración jerarquizada y responsable

El ministerio de la Palabra con el que la Iglesia naciente lleva a cabo su misión de testimonio, misión impulsada en todo momento por el Espíritu, viene presentado en Hch como el ministerio o servicio eclesial por excelencia. No es un ministerio reservado a un grupo concreto. Compete tanto al grupo de los Doce Apóstoles como al grupo de los Siete, al de los profetas y doctores, al de los presbíteros e incluso a personas sin ningún título ministerial¹³.

¹¹ Esta unión entre Espíritu y palabra predicada es el rasgo más característico, aunque no único, de la pneumatología lucana. Entre la abundante bibliografía cabe destacar el estudio de G. BETORI, “Lo Spirito e l’annuncio della Parola negli Atti degli Apostoli”, *Rivista Biblica*, vol. 35, 1987, 399-441.

¹² Una detallada crónica de los diversos actos e intervenciones es ofrecida por J. GARCÍA HERNANDO, “La Asamblea de Upsala 1968”, *Diálogo Ecueménico*, vol. 3, 1968, 337-366.

¹³ Especialmente iluminadores siguen siendo los estudios de J. DUPONT, “Les ministères de l’Église naissante d’après les Actes des Apôtres”, en ID., *Nouvelles étu-*

a) El grupo de los Doce

Como testigos de todo lo que Jesús hizo y enseñó durante su vida terrena y como testigos también de su resurrección (Hch 1,21-22), el grupo de los Doce queda constituido en responsable de la comunidad que nace en Pentecostés. Su responsabilidad es ante todo de carácter magisterial, de acuerdo con la misión recibida (cf. Lc 24,47; Hch 1,8)¹⁴. Nada de extraño tiene que desde el inicio aparezcan predicando y enseñando ante todo el pueblo, ante el sanedrín o incluso ante los miembros de la comunidad creyente.

Dentro del grupo, destaca sin paliativos la figura de Pedro: él es el que inaugura la predicación a los judíos (Hch 2,14-36) y a los paganos (Hch 10,1-11,18); él es el que confirma las tareas evangelizadoras que otros emprenden (Hch 8,14-17); él es el que corrige abusos que deforman o ponen en peligro la comunidad (Hch 5,1-11; 8,18-25). La primacía de Pedro es indiscutible. Pero esa primacía quedaría gravemente falseada si se aislara a Pedro del grupo apostólico. En sus discursos se expresa siempre con un “nosotros” (cf. Hch 2,14), lo cual significa que sus palabras no representan su propia predicación, sino la predicación apostólica en cuanto tal.

b) El grupo de los Siete

Aunque su origen parece responder a la necesidad de atender social y económicamente a un sector de la comunidad cristiana de Jerusalén (los helenistas = de habla griega; cf. Hch 6,1-6), la actuación que de ellos se consigna está en línea de continuidad con la de los Doce Apóstoles. También ellos se dedican al anuncio de la Palabra. Esteban predica en una sinagoga de judíos helenistas (Hch 6,9) y Felipe evangeliza en Samaría (Hch 8,5-40). La imposición de manos que reciben de los Doce es un gesto significativo de comunión, pero también de subordinación¹⁵.

des sur les Actes des Apôtres, Lectio Divina, vol. 118, Cerf, Paris 1984, 132-185; y M. DUMAIS, “Ministères, charismes et Esprit dans l’oeuvre de Luc”, *Église et Théologie*, vol. 9, 1978, 413-453.

¹⁴ Otras responsabilidades del grupo son las de asegurar la oración, procurar una asistencia social a los necesitados (Hch 6,1-4) y mantener la unidad entre las diversas comunidades (Hch 8,14; 15,2).

¹⁵ Cf. J. DUPONT, “Les ministères”, 157; M. DUMAIS, “Ministères, charismes et Esprit”, 419.

c) Los profetas y maestros

Así son designados aquéllos bajo cuya responsabilidad se encuentra la comunidad cristiana de Antioquía (Hch 13,1-3). Aunque no queda especificada su función, ésta ha de girar necesariamente en torno a la predicación. El hecho de que la lista se abra y se cierre con los nombres de Bernabé y de Pablo no deja lugar a dudas. El nombre de Bernabé había sido explicitado en Hch 4,36 como “hijo de la exhortación”, y como “palabra de exhortación” viene presentado un discurso que Pablo pronuncia en la sinagoga de Antioquía (Hch 13,15). Puesto que el término técnico ‘exhortación’ (*paráklēsis*) sirve para hablar de un discurso interpretativo de la Escritura, bien se podría definir la tarea de los profetas y maestros como instrucción y exhortación a partir de las Escrituras¹⁶. Habiendo ejercido esta tarea en el seno de una comunidad local, pasarían después a ser predicadores itinerantes, enviados por la comunidad con el beneplácito y bajo la autoridad de los Doce. De aquí que, ante una cuestión conflictiva – como la de no exigir la circuncisión a los convertidos del paganismo –, deban dirigirse a Jerusalén para encontrar allí la solución (cf. Hch 15,1-35).

d) Los presbíteros de Jerusalén

Dirigida al principio por Pedro y los demás miembros del grupo de los Doce, la comunidad judeo-cristiana de Jerusalén pasará gradualmente a tener otros responsables directos. Son los llamados “presbíteros”, presididos por Santiago, pariente de Jesús (cf. Gál 1,19). Sus funciones son de carácter administrativo y cultural (Hch 11,30; 21,18), pero también de carácter doctrinal, como lo refleja su participación activa en el concilio de Jerusalén (Hch 15). Su relación de dependencia respecto al grupo de los Doce se hace patente en la manera en que es mencionado Santiago por primera vez. El mensaje de Pedro tras su liberación milagrosa de la cárcel, inmediatamente antes de abandonar Jerusalén, es el siguiente: “Informad de esto a Santiago y a los hermanos” (Hch 12,17).

¹⁶ Ibid., 421. Resulta arriesgado hacer distinciones entre ‘profetas’ y ‘maestros’. En la literatura rabínica se otorgan con frecuencia los dos títulos a la misma persona. Se podría decir a lo sumo que unos y otros desempeñan su función de modo diverso. Los primeros, de manera espontánea; los segundos, de manera metódica y sistematizada.

Como observa J. Dupont, “un lazo de continuidad se establece de repente entre el jefe del colegio apostólico, que ha presidido la Iglesia madre, y aquel que en adelante tomará su relevo; no es una casualidad que este lazo se establezca en el momento preciso en que Pedro parte [...]. Introduciéndole él mismo en el relato, Pedro deja entender que Santiago ocupa aquel puesto con su autoridad”¹⁷. Esto es lo que se desprende también de sus intervenciones respectivas en el concilio de Jerusalén (cf. Hch 15,6-21).

e) Los presbíteros de las comunidades paulinas

La competencia doctrinal de los presbíteros de Jerusalén es compartida por los presbíteros que Pablo va estableciendo en las diversas comunidades fundadas por él (Hch 14,23)¹⁸. Despidiéndose de los de Éfeso, les exhortará a tener cuidado de todo el rebaño “sobre el que el Espíritu Santo os ha puesto como guardianes para pastorear la Iglesia de Dios, que él se adquirió con la sangre de su propio Hijo” (Hch 20,28). El contexto obliga a interpretar esa vigilancia recomendada en clave doctrinal. Ante personas que, desde fuera o desde dentro de la comunidad, quieren pervertir la pureza del Evangelio predicado, los presbíteros han de ser los guardianes de la tradición apostólica. Su tarea prolonga de este modo la tarea de los Apóstoles, garantes de la tradición evangélica. A través de su predicación, fiel a la predicación apostólica, es como la Iglesia se podrá mantener fiel a sus orígenes en el correr de los tiempos¹⁹.

f) El caso de Apolo

Es normal que los numerosos colaboradores de Pablo desempeñaran también en ocasiones el ministerio de la predicación, aunque no gozaran de ningún título ministerial. Igual habría que pensar de otras muchas personas que han permanecido en el anonimato (cf. Hch 4,31). Nada, sin embargo, hace sospechar que el servicio de la Pala-

¹⁷ J. DUPONT, “Les ministères”, 159-160.

¹⁸ Llama la atención que Pablo no hable nunca en sus cartas de estos presbíteros. ¿Estamos ante un anacronismo de Lucas, que proyecta sobre el pasado la organización que él conoce en la Iglesia de su tiempo? Es la postura adoptada actualmente por la mayoría de los autores.

¹⁹ Cf. *Ibid.*, 179-183.

bra estuviera a merced del capricho o fantasía de cada uno. El caso del fervoroso y elocuente Apolo es significativo. Aparece de manera inesperada en Hch 18,24-28 predicando en la sinagoga de Éfeso. Enseñaba con todo esmero lo referente a Jesús, pero su precipitación debe ser corregida. Sólo tras haber completado su formación al lado de Áquila y Priscila, podrá emprender su predicación en Acaya con la aprobación y el apoyo de toda la comunidad de Éfeso.

Una idea se hace patente en la presentación que Lucas nos ofrece del ministerio de la predicación como testimonio: éste es un servicio común al Evangelio, llevado a cabo en *colaboración jerarquizada y responsable*. El grupo de los Doce, auténtica bisagra entre el tiempo de Jesús y el de la Iglesia, es el garante de cuanto Jesús hizo y enseñó. Los responsables posteriores de cada comunidad, con la cooperación de cuantos son considerados aptos, saben que sobre ellos recae el grave deber de transmitir con fidelidad la enseñanza apostólica y de protegerla de toda posible tergiversación.

Fidelidad a la enseñanza apostólica y sintonía por parte de todos los comprometidos en el anuncio del Evangelio, conscientes de estar trabajando todos por una misma causa, serán factores imprescindibles para que la 'nueva evangelización' resulte realmente eficaz.

No se trata de coartar el sano pluralismo eclesial con una uniformidad carente de aliento creativo. Se trata más bien de remar al unísono, empujando las velas de la Iglesia en la dirección marcada por la brújula de Cristo.

3. Un testimonio avalado por una vida de comunión

Pocos textos han llamado tanto la atención a lo largo de la historia cristiana como los tres 'sumarios' de Hch donde, interrumpiendo el relato de los acontecimientos, se nos presenta la vida comunitaria de los primeros cristianos (Hch 2,42-47; 4,32-35; 5,12-16)²⁰. En esa presentación sumarial no falta nunca una alusión al valor con el que

²⁰ Estos sumarios han sido objeto de numerosos estudios: Cf. P. BOSSUYT – J. RADERMAKERS, *Lettura pastorale degli Atti degli Apostoli*, Dehoniane, Bologna 2007, 237-240; D. MARGUERAT, *Les Actes des Apôtres (1-12)*, 99-110. Ambos comentaristas ofrecen abundante bibliografía. Entre las monografías más recientes cabe destacar la de D.A. HUME, *The Early Christian Community: A Narrative Analysis of Acts 2:41-47 and 4:32-35*, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, vol. 298, Mohr Siebeck, Tübingen 2011.

los Apóstoles cumplían su misión evangelizadora y al crecimiento constante de la comunidad. Tales alusiones obligan a pensar que aquella vida comunitaria constituía el mejor aval de la palabra predicada. Dos aspectos fundamentales llegan a percibirse en esa vida de comunión: hay comunión en los bienes, pero hay también, y sobre todo, comunión en el espíritu. Aquélla no es más que la expresión o manifestación de ésta.

a) Comunión de bienes

Los bienes personales se ponen al servicio de todos por generosidad y desprendimiento, no por una especie de expropiación forzada de carácter jurídico. El objetivo perseguido no es otro que el de erradicar la pobreza en el seno de la comunidad: “Entre ellos no había necesitados” (Hch 4,34). De esta manera, como subraya J. Dupont, no sólo se consigue uno de los ideales más nobles entre los griegos –el de la verdadera amistad–, sino que se atestigua a la vez el cumplimiento de una enérgica recomendación bíblica: “No habrá ningún pobre entre los tuyos” (Dt 15,4)²¹.

b) Comunión en el espíritu

La expresión que mejor refleja esta comunión interior, de la que deriva la comunión de bienes, es la que presenta a la comunidad de Jerusalén como “multitud de creyentes con un solo corazón y una sola alma” (Hch 4,32). ‘Una sola alma’ (*mía psyché*) era en la tradición literaria griega la locución más corriente para definir a los amigos. Los cristianos, sin embargo, son algo más que buenos amigos. Además de una sola alma, tienen también ‘un solo corazón’ (*mía kardía*), es decir, concuerdan en el pensamiento y en las disposiciones morales y religiosas²². Dos lenguajes diferentes, el del helenismo y

²¹ Cf. J. DUPONT, “L’union entre les premiers chrétiens dans les Actes des Apôtres”, en ID., *Nouvelles études*, 296-318 (espec. 301-303).

²² Ibid., 304, n.18: “Se ha de tener cuidado en no atribuir a la palabra ‘corazón’ el significado que le dan frecuentemente nuestras lenguas modernas, haciendo del corazón la sede de los sentimientos y de las emociones. Lucas habla de él como sede del pensamiento y de la reflexión (Lc 1,66; 2,19.35.51; 3,15; 5,22; 9,47; 21,14; 24,38; etc.), de las disposiciones morales y religiosas (Lc 1,17.51; 6,45; 8,12.15; Hch 2,46; 5,4; etc.)”.

el de la Biblia, se dan cita para subrayar el aspecto espiritual y profundo de la comunión que reina entre los primeros cristianos. Calificados aquí como “creyentes”, queda especificada la razón última de esa comunión: la fe compartida por todos²³. Consiguientemente, es la relación vertical de apertura a Dios mediante la fe la que explica esa otra relación horizontal de solidaridad, tanto interior como exterior. La fe es la que constituye el verdadero fundamento de la unidad comunitaria, la cual se realiza y se expresa a un doble nivel: espiritual y material.

En la ‘nueva evangelización’ no puede faltar un testimonio fehaciente de esa solidaridad interior y exterior a la que obliga la fe que se proclama. En una época en que los creyentes del norte nadan en la abundancia, mientras que los del sur apenas pueden subsistir, el cristianismo resultará creíble solamente cuando los cristianos ofrezcamos testimonios inequívocos de solidaridad en la vida diaria. La *martyría verbal* debe quedar respaldada siempre por la *martyría vital*.

4. Un testimonio que respeta la diversidad cultural de los destinatarios

Los numerosos discursos misioneros que encontramos en Hch nos ofrecen no sólo el *contenido* de la predicación cristiana primitiva, sino también el *modo* en que los predicadores procedían. Son ‘modelos’ de evangelización. Una lectura seguida de los mismos permite observar con facilidad las afinidades y las divergencias que se dan entre aquellos que van dirigidos a los judíos y los que van dirigidos a los paganos²⁴. A modo de ejemplo, confrontemos brevemente el discurso de Pablo en la sinagoga de Antioquía de Pisidia (Hch 13,16-41) y el del mismo orador en el Areópago de Atenas (Hch 17,22-31).

²³ Es significativo que en los tres sumarios se aplique a los cristianos el calificativo de “creyentes” (Hch 2,44; 4,32; 5,14), no apareciendo más que aquí en los primeros capítulos de Hch.

²⁴ Discursos misioneros que van dirigidos a los judíos –judíos de raza o de fe– son los de Pedro en Hch 2,14-39; 3,12-26; 4,8-12; 5,29-32; 10,34-43 y el de Pablo en Hch 13,16-41. Discursos dirigidos a los paganos son los de Pablo en Listra (Hch 14,15-17) y en Atenas (Hch 17,22-31).

a) En la sinagoga de Antioquía²⁵

En el primer viaje misionero de Pablo, narrado en Hch 13-14, adquiere un relieve especial el discurso que dirige a los judíos en la sinagoga de Antioquía de Pisidia (Hch 13,16-41)²⁶. Llegado a esta ciudad en compañía de Bernabé, los jefes de la sinagoga honran a los visitantes, a quienes consideran “hermanos”, con la invitación a dirigir la palabra. Pablo acepta la invitación y aprovecha la oportunidad para proclamar el cumplimiento en Jesús de las promesas divinas hechas desde antiguo.

El discurso de Pablo hace recordar el pronunciado por Pedro en la ciudad de Jerusalén durante el primer Pentecostés cristiano (Hch 2,14-36), igual que el pronunciado por Esteban ante el sanedrín después de haber sido acusado de hablar contra el templo y contra la ley (Hch 7,1-53). Contiene, sin embargo, sus elementos específicos. El conjunto se presenta articulado en tres partes, iniciadas cada una de ellas con una interpelación directa a los oyentes.

La primera parte (Hch 13,16b-25) es una amplia relación de toda la historia de la salvación, subrayando que Dios ha dirigido el destino de Israel desde Abrahán hasta Jesús. La segunda parte (Hch 13,26-37) es una proclamación de la resurrección de Jesús, en quien se cumplen todas las promesas; tres textos de la Escritura lo corroboran. La tercera parte (Hch 13,38-41) es una exhortación a creer en Jesús como único salvador: “Por medio de él se os anuncia el perdón de los pecados; y de todas las cosas de las que no pudisteis ser justificados por medio de la ley de Moisés, es justificado por medio de él todo el que cree”²⁷.

²⁵ Obra básica para un estudio detallado de este discurso es la de M. DUMAIS, *Le langage de l'évangélisation. L'annonce missionnaire en milieu juif (Actes 13,16-41)*, Tournai, Montréal 1976. Puede consultarse también C. DIONNE, *L'Évangile aux juifs et aux païens. Le premier voyage missionnaire de Paul (Actes 13-14)*, Lectio Divina, vol. 247, Paris 2011.

²⁶ Los cc. 13-14 forman un todo unitario, cuya articulación refleja el principio de “primero a los judíos y después también a los griegos” (Hch 3,26; 13,46; Rom 1,16; 2,10). Cf. Ch. H. TALBERT, *Reading Acts. A Literary and Theological Commentary on the Acts of the Apostles*, Crossroad, New York 1997, 125-136.

²⁷ En los últimos años se percibe un interés creciente por acomodar el discurso a las leyes que rigen la retórica greco-romana, tal como ésta es presentada, por ejemplo, en Cicerón (*De inventione*, *De oratore*) o Quintiliano (*Institutio Oratoria*). Las propuestas se caracterizan sobre todo por sus discrepancias, que son el

En cuanto al lenguaje utilizado, llama la atención el recurso constante al Antiguo Testamento. Teniendo que anunciar la intervención de Dios en Jesucristo a unos hombres que están familiarizados con el Antiguo Testamento, Pablo no duda en utilizar y explotar ese lenguaje. Es el modo más sencillo de conectar con su auditorio. No deja, sin embargo, de introducir en ese lenguaje un significado nuevo, aquel que el Antiguo Testamento ha adquirido a la luz de Cristo resucitado. En una palabra, el orador juega constantemente con la continuidad y la novedad: ¡Vino nuevo en odres viejos! Introduce la novedad del mensaje cristiano en un lenguaje conocido, haciendo ver que, si la Escritura esclarece lo acontecido en Cristo, este acontecimiento esclarece a su vez la Escritura y obliga a leerla de un modo nuevo. Los oyentes podrán integrar así la Buena Nueva de Jesucristo Salvador sin tener que renunciar a su legado cultural y religioso.

b) En el Areópago de Atenas²⁸

Huyendo de Berea, Pablo llega a Atenas en su segundo viaje misionero, emprendido tras la asamblea celebrada en Jerusalén con el fin de dirimir la cuestión de las exigencias que debían imponerse a los paganos para que pudieran entrar a formar parte de la comunidad cristiana. Atenas había perdido ya su antiguo esplendor. En cuanto a población e importancia económica, había quedado ampliamente superada por Corinto. No obstante, seguía siendo en los años 50 un lugar atractivo para quienes deseaban encontrar alguna huella de un Sócrates, un Platón o un Pericles.

mejor indicio de que el discurso no se atiene a ninguna norma preestablecida en el mundo de la oratoria: cf. M. QUESNEL, "Paul prédicateur dans les Actes des Apôtres", *New Testament Studies*, vol. 47, 2001, 469-481; O. FLICHY, *La figure de Paul dans les Actes des Apôtres. Un phénomène de réception de la tradition paulinienne à la fin du premier siècle*, *Lectio Divina*, vol. 214, Paris 2007, 187-190.

²⁸ Estudio imprescindible para la comprensión de este discurso sigue siendo el de J. DUPONT, "Le discours à l'Aréopage (Ac 17,22-31), lieu de rencontre entre christianisme et hellénisme", en ID., *Nouvelles études*, 380-423. De interés son también los estudios más recientes de F. LESTANG, "A la louange du dieu inconnu. Analyse rhétorique de Ac 17:22-31", *New Testament Studies*, vol. 52, 2006, 394-408; A. BUENO, "Discurso de san Pablo en Atenas (Hch 17,22-34). Estudio histórico-filosófico y análisis retórico a la luz de 'Doctrina cristiana'", *Isidorianum*, vol. 18, 2009, 241-266; C.K. ROWE, "The Grammar of Life: Areopagus Speech and Pagan Tradition", *New Testament Studies*, vol. 57, 2011, 31-50.

Pablo no llega a esta ciudad como un turista ávido de curiosidad. Su visita está condicionada por la misión recibida de anunciar el Evangelio “a todas las naciones” (Hch 9,15). Permanece fiel a su costumbre de ir los sábados a predicar en la sinagoga, donde su palabra podía alcanzar a judíos y adeptos, pero los demás días de la semana se va al *ágora* para hacer otro tanto con los que allí se encontraban. No repara en entablar diálogo con los representantes de las distintas escuelas filosóficas. Son mencionados expresamente los filósofos epicúreos y estoicos.

El epicureísmo había conocido épocas mejores. El estoicismo, por el contrario, seguía manteniendo su relevancia, gracias al rigor de sus razonamientos, a la claridad de su doctrina sobre el mundo como un universo ordenado por Dios, a la seriedad de su concepción ética y a la categoría humana de sus maestros más representativos²⁹.

Unos y otros escuchan a Pablo con escepticismo. En un tono claramente despectivo, lo consideran como un propagandista de algún culto oriental, más bien arcano, que giraba en torno a una pareja de dioses: Jesús y Anástasis. A pesar de todo, están dispuestos a conocer más a fondo el mensaje de Pablo. Para ello, lo sacan del bullicio de la plaza y lo llevan al Areópago, situado al noroeste de la Acrópolis, donde se erguía la roca de Ares (= Marte, dios de la guerra). Era un espacio abierto donde peroraban con frecuencia los oradores y donde originariamente se reunía el consejo judicial supremo del mismo nombre (los areopagitas), que en los días de Pablo tenía sus sesiones en la *stoa basileios* o pórtico real.

Con una solemne fórmula introductoria, Lucas presenta al lector la figura de Pablo en actitud de orador, dispuesto a pronunciar un discurso en el lugar más prominente del Areópago: “De pie en medio del Areópago” (Hch 17,22a). Está claro que Pablo no se arredra ante las circunstancias adversas en las que tiene que intervenir y que nada podría impedirle la proclamación valiente y decidida de su mensaje en el intento de entrar en diálogo con sus oyentes. Con esta pretensión, sus primeras palabras no pueden ser más que una *captatio benevolentiae* (Hch 17,22b-23). Tras calificar a los atenienses de “extremadamente religiosos”³⁰, ofrece la motivación del juicio que se

²⁹ Cf. J. ROLOFF, *Hechos de los Apóstoles*, Cristiandad, Madrid 1984, 344.

³⁰ El calificativo que Pablo da a los atenienses es ambivalente. Encierra sin duda una connotación positiva; habla de una auténtica religiosidad. Pero se trata de

ha formado sobre ellos (“encontré incluso un altar con esta inscripción: a un dios desconocido”) y anuncia su propósito (“eso que veneráis sin conocerlo, os lo anuncio yo”).

El discurso propiamente dicho se desarrolla en dos partes complementarias. La *primera* (Hch 17,24-29), de carácter doctrinal, presenta el poder y vitalidad del Dios creador, mostrando la falsedad de las diversas formas de culto pagano. El proceso argumentativo se desarrolla en dos fases paralelas: a) *Dios y el mundo* (vv.24-25): Dios, creador del universo, es Señor absoluto de todas las cosas; por eso no puede habitar en santuarios contruidos por el hombre, ni tiene necesidad de que se le dé culto. b) *Dios y el hombre* (vv.26-29): Dios, creador y conservador de la vida humana, es un ser íntimamente cercano al hombre; por eso, es totalmente absurdo adorarlo en imágenes sin vida.

La *segunda parte* del discurso (Hch 17,29-31) contiene una enumeración sumarial de los elementos habituales en la predicación misionera: la llamada que Dios hace en el momento actual a todos los hombres para que se conviertan (v.30); el día señalado por Dios para juzgar a todo el universo (v.31a); la resurrección de Jesús como garantía del presente y del futuro (v.31b). No falta, pues, una referencia a la resurrección de Jesús, pero el mensaje del discurso es fundamentalmente sobre Dios.

Con la mención de la “resurrección de entre los muertos” Pablo se ve obligado a interrumpir su discurso. No es una interrupción que le haya impedido decir lo que quería. Es más bien un final brusco que resalta con especial eficacia narrativa lo que pretendía decir, ya que “la resurrección es la última palabra de la Buena Noticia”³¹. Después de ella ha de comenzar ya la respuesta de la fe que acepta la llamada a la conversión.

La mayoría de los oyentes se niega a dar ese paso a la fe. Igual que para los judíos (Hch 4,2; 7,54; 13,45), también para los griegos la resurrección es necedad y escándalo. No es de extrañar esta reacción en un público imbuido de la doctrina platónica sobre la muerte como liberación del alma, condenada a vivir en la cárcel del cuerpo. ¿No

una religiosidad con una gran dosis de superstición. Para el lector, que conoce la indignación de Pablo ante los ídolos, no puede menos que convertirse en reproche.

³¹ P. BOSSUYT – J. RADERMAKERS, “Rencontre de l’incroyant et inculturation”, *Nouvelle Revue Théologique*, vol. 117, 1995, 19-43 (cita en p. 37).

supondría la resurrección de entre los muertos una nueva y eterna prisión? En cualquier caso, no fue ésta la única reacción.

Aunque sea a modo de apéndice, Lucas nos informa de que, al abandonar Pablo la reunión, “algunos se le juntaron y creyeron” (Hch 17,34). Se mencionan incluso dos nombres concretos. El primero de ellos, Dionisio el areopagita, acaparó el interés desde los primeros tiempos y ha sido objeto de innumerables especulaciones. Una tradición muy posterior lo presenta como el primer obispo de Atenas. Hoy se le sigue recordando por la calle que en esta ciudad lleva su nombre: *Odos Agútu Dionisiu Areopaguitu*.

Si el discurso de Antioquía atestigua la adaptación de la predicación cristiana a un ambiente judío, el de Atenas atestigua la adaptación de la misma predicación a un ambiente pagano. Desde el principio de la parte argumentativa, que es realmente crítica respecto a la religiosidad pagana, se habla de “cosmos”, término típico del pensamiento griego. La presentación de Dios como “creador del mundo” y “dador de la vida” era bien conocida en las corrientes filosóficas del helenismo. Las afirmaciones sobre la imposibilidad de localizar a Dios o de servirle y satisfacerlo con sacrificios eran características del estoicismo. Al poeta Epiménides recuerda la frase de Hch 17,28: “En él vivimos, nos movemos y existimos”. Del poeta Arato, nacido en Soloi de Cilicia hacia el 315 a.C., es la cita que se aduce: “Somos estirpe suya”.

El Dios que Pablo predica en Atenas no es distinto del predicado en Antioquía. El Apóstol se mantiene fiel a la revelación bíblica³² y desde ella hace ver a sus oyentes la contradicción que se da entre sus deseos más íntimos y sus prácticas idolátricas. Para esto no duda en utilizar su propio lenguaje, consciente de que lo que hay que mantener incólume es el contenido de la fe, no la manera de expresarla. El Evangelio está hecho para todos y ha de transmitirse de tal modo que cada uno pueda comprenderlo y asimilarlo desde su propia tradición cultural y religiosa. Esta convicción no puede faltar en la ‘nueva evangelización’. Difusión y adaptación son dos rasgos que caracterizan por naturaleza, hoy como ayer, la misión *ad gentes* de la Iglesia y el discurso cristiano.

³² No sería difícil encontrar en el Antiguo Testamento una afirmación paralela a cada afirmación del discurso.

5. El libro por excelencia de la misión

La segunda parte de la obra de Lucas (Hch) se presta a abordar el tema transversal de la misión *ad gentes* desde perspectivas muy diversas. Puede hacerse atendiendo al desarrollo histórico y geográfico de la primera evangelización cristiana, interesándose por las personas concretas que la llevan a cabo, explorando los condicionamientos culturales y sociales con los que esas personas se tienen que enfrentar, indagando y poniendo de relieve sus diferencias ideológicas y sus diversos modos de proceder, etc.³³.

Mi pretensión en estas páginas ha sido sencillamente la de señalar los aspectos que considero más significativos en la presentación que el autor de Hch nos ofrece sobre la misión cristiana de los orígenes. Esa presentación, aun en el caso de que no siempre responda escrupulosamente a la realidad, no deja de apuntar hacia lo que ha de ser para la Iglesia su ideal, tanto en el presente como en el futuro.

La ‘nueva teología de la misión’ y la ‘nueva evangelización’ son hoy temas de continuos debates y propuestas. Sobre ellos acaba de pronunciarse el profesor G. Colzani en un artículo iluminador³⁴. Las reflexiones de este reconocido especialista en misionología, igual que las directrices marcadas por el Papa Francisco en su exhortación programática *Evangelii Gaudium* (Roma 2013), dan buena prueba de que “el libro por excelencia de la misión” sigue teniendo, como palabra de Dios viva y eficaz, plena actualidad.

³³ Son enfoques asumidos en un buen número de monografías recientes, de las que se ofrece una breve reseña en la interesante e instructiva obra de Santiago GUIJARRO, *La primera evangelización en los orígenes del cristianismo*, Sígueme, Salamanca 2016, 237-244.

³⁴ Cf. G. COLZANI, “Verso una nuova teologia della missione”, *Scuola Cattolica*, vol. 146, 2018, 327-352.