

## El ministerio de San Pablo en Antioquía.

El ministerio de San Pablo en Antioquía señala un momento de excepcional importancia, no sólo en la historia personal del Apóstol, sino en la del mundo entero, porque con ese ministerio da principio, propiamente hablando, la «misión» o evangelización de los gentiles en grandes masas. No queremos decir que la predicación de San Pablo en Antioquía inicie la primera admisión del gentilismo al Evangelio; pero sí que, una vez abierta la puerta de la Iglesia a los gentiles por San Pedro con la admisión de Cornelio y proclamada como norma para lo sucesivo la recepción de los gentiles sin la carga del mosaísmo, la predicación de San Pablo a partir de su llegada a Antioquía, representa la aplicación más franca y amplia de esa norma.

Sobre la predicación o ministerio de San Pablo en Antioquía, pueden investigarse tres puntos: 1.) ¿en qué tiempo entraba el Apóstol en la gran metrópoli del Oriente asiático? 2.) ¿había ya antes predicado a los gentiles o representa esa entrada su primera predicación a ese inmenso grupo de la cristiandad, que muy luego constituirá la porción más numerosa de la grey cristiana? 3.) ¿en qué relaciones está Antioquía con Jerusalén y los «Doce» después que San Pablo hizo su entrada en la capital de Siria?

### I

#### **San Pablo en Antioquía.**

La fecha de la entrada del Apóstol en Antioquía puede precisarse con seguridad casi completa; tenía lugar por el año 38. San Lucas, en las secciones Act. 11, 19-30 y 12, 1-25 nos suministra datos de inestimable valor para fijar esa fecha. Según Act. 11,27 cuando Agabo predecía el hambre que afligió a Judea y al orbe por aquella época, 1.) ocupaba el trono imperial de Roma Calígula o Cayo, como le llaman los historiadores antiguos tanto profanos (Suetonio, Tácito) como eclesiásticos (Filón, Flavio Josefo y Eusebio). 2.) Segundo 11, 26, San Pablo llevaba entonces un año de ministerio en Antioquía. Que al tiempo de la predicción reinaba Calígula es claro;

porque la determinación cronológica: «quae facta est sub Claudio» en Act. 11,28 afecta al cumplimiento del vaticinio, no a su emisión; y por lo mismo pone entre uno y otra una distinción de épocas caracterizadas por el respectivo emperador reinante en cada una; si pues el cumplimiento fué bajo Claudio, la predicción, que es bastante anterior, se hacía reinando un antecesor de Claudio que seguramente no es Tiberio, muerto ya en 37, cuando apenas daba principio la iglesia de Antioquía, y en consecuencia es Calígula. Como Calígula era asesinado en enero de 41, sucediéndole inmediatamente Claudio, al hacerse la predicción nos hallamos a lo sumo en el año 40, y no siendo tan probable que la predicción hecha antes de Claudio se hiciera precisamente la vispera del reinado de éste, podemos muy probablemente colocarla en 39.

Que San Pablo llevaba entonces un año de ministerio en Antioquía, lo demuestra el enlace de 11, 27 con 11, 26. Después de haber dicho Lucas en este último pasaje que llegado San Pablo con Bernabé a Antioquía permanecieron ambos un año en aquella metrópoli, continúa en el v. 27: «por estos días llegaron de Jerusalén a Antioquía ciertos Profetas, uno de los cuales, Agabo, significaba por inspiración del Espíritu Santo la grande hambr que había de sobrevenir en todo el orbe, la cual se cumplió bajo Claudio». *Estos días* por los cuales hacia Agabo su predicción, son los de suceso que inmediatamente precede, es decir, cuando San Pablo cumplía un año de ministerio en Antioquía. Si pues la predicción se hacía el 39, el Apóstol había llegado a la ciudad el 38.

El cap. 12 confirma esta deducción. El cap. 12 va encabezado con esta nota cronológica: «hacia el mismo tiempo» Herodes emprendía su persecución contra la Iglesia, quitando la vida a Santiago el Mayor y poniendo en cadenas a San Pedro. Ese tiempo «hacia el cual» emprende Agripa su persecución, es aquél en que se desarrollaban los acontecimientos descritos en la perícope que inmediatamente precede y cierra el cap. 11, o sea 11, 27-30, la cual describe la predicción de Agabo y sus consecuencias, que fueron la colecta con el viaje de San Pablo y San Bernabé a Jerusalén, llevándola a los presbíteros. Fuera de insinuar la proximidad con los acontecimientos de 11, 27-30, no hace San Lucas indicación alguna concreta cronológica (1) sobre la fecha de la ejecución de Santiago y la prisión de Pedro, sino decir que a la sazón reinaba en Judea Agripa; pero por Flavio

(1) Decir (Act. 12, 3) que la prisión de San Pedro ocurría «en los días de los ázimos» no es concretar fechas, pues el año queda desconocido.

Josefo sabemos: 1.<sup>o</sup>) que este príncipe, nieto de Herodes el Grande e hijo de Aristóbulo, fué elevado al trono de Judea por Claudio, inmediatamente después de su propia exaltación (enero de 41); y 2.<sup>o</sup>) que a los tres años de reinado en Jerusalén el infeliz Agripa moría trágicamente en Cesarea (Antig. 19, 6-8). Los sucesos del cap. 12, según eso, se desenvuelven en el trienio de 41 a 44, y en consecuencia, poco antes del 41, o lo que es lo mismo, hacia el 39 y 40 tenían lugar los referidos en 11, 27-30. Según el cap. 12, pues, Agabo pronunciaba su vaticinio hacia el 39, y hacia el 38 llegaba a Antioquía San Pablo, conclusión idéntica a la que nos sugería el análisis de 11, 27-30 (1).

Escritores distinguidos como Teodoro Zahn, Prat, Hagen y otros no admiten, es verdad, esta cronología, sino que, estableciendo con nosotros el año 37 como fecha del regreso de San Pablo de Damasco, pero dando al retiro de Tarso una duración de seis años, retrasan su marcha a Antioquía al 43, admitiendo entre la predicción del hambre y la colecta un hiato de varios años. Los fundamentos para hacerlo así son: 1.<sup>o</sup>) la indicación hecha por San Lucas en 12, 25, es decir, al fin del capítulo y como acontecimiento último de los allí referidos, posterior, por consiguiente, al fallecimiento de Agripa (12, 23), sobre la vuelta del Apóstol a Antioquía después de la colecta; de donde infieren que, pues San Pablo volvía de Jerusalén a Antioquía poco después de la muerte de Agripa y corriendo el año 44, su ida a Jerusalén había tenido lugar poco antes, y así, el mismo año 44, pues Agripa moría a principios de ese año, tiempo en que se cumplía el trienio de su advenimiento al trono de Judea. En consecuencia, llevando San Pablo en Antioquía al tiempo de la colecta un año de ministerio, no había llegado a la capital de Siria sino el 43. 2.<sup>o</sup>) Los datos de Josefo sobre la época del hambre en Palestina, que aquel historiador coloca, dice Teodoro Zahn, bajo Tiberio Alejandro, de 45 a 48, cuando vino a Jerusalén Helena, reina de la Adiabene y socorrió con larguezas a los jerosolimitanos afligidos del hambre (Antig. 20, 3-5). 3.<sup>o</sup>) En Teodoro Zahn influye tal vez secretamente otro motivo, y es, hacer imposible la cronología de Eusebio cuando coloca el primer advenimiento de San Pedro a Roma el año 42 o 43 (Cró-

(1) Hay seguramente críticos que como Schwartz, Loisy y otros, trastornan radicalmente el relato de San Lucas en Act. 11, 25-30 y toda la cronología de esta época; pero sus especulaciones, como enteramente arbitrarias, no merecen discusión seria; y los escritores más sensatos, aun protestantes, convienen con nosotros en las bases fundamentales de nuestro razonamiento.

nica, año 2058), tiempo en que según Zahn, no pudo, como lo supone el Obispo de Cesarea (Hist. ecca. 2, 13-15 y 6, 14) ser acompañado de Marcos, quien antes del 44 no había salido de Jerusalén, y del 44 al 51 acompañaba a San Pablo en Antioquía y en parte de su primer viaje apostólico.

Pero estos fundamentos son de escaso valor ante los testimonios expresos de la historia y el contexto de San Lucas. Hagamos ver, ante todo, que la llegada de San Pablo a Antioquía el 43 es incompatible con el contexto de Act. 11, 25-30. Al colocar la llegada de San Pablo a Antioquía el 43, suponen esos escritores el advenimiento del Apóstol anterior, sí, al viaje con la colecta, pero muy posterior al vaticinio de Agabo, haciendo a 11, 26 tres o más años posterior a 11, 27-28, u 11, 27-29 «de suerte que si bien la predicción del hambre se hacia por los años de 39, bajo Calígula, la colecta y su trasporte tenía lugar años más tarde.» Pero un tal hysteron-proteron ya en sí injustificado, lo es mucho más dado el orden cronológico de San Lucas y sobre todo el enlace de los acontecimientos en Act. 11, 25-30. Lucas enlaza en orden inmediatamente sucesivo los tres acontecimientos de predicción, colecta y viaje, de suerte que San Pablo estaba ya en Antioquía no sólo al ser transportada la colecta a Jerusalén, sino también cuando se recaudaba y cuando se predecía el hambre, es decir, antes del año 40. Y en efecto, ¿cuáles son «esos días» hacia los cuales (*ἐν ταύταις δὲ τοῖς ἡμέραις*) pronuncia Agabo su vaticinio en 11, 27 sino los de los sucesos de 11, 25-26, es decir, la llegada de San Pablo y su ministerio anuo en Antioquía?

La dificultad tomada de 12, 25 es nula. San Lucas habla del viaje a la colecta en 11, 30 y 12, 25; pero de diverso modo. En 11, 30 habla del suceso como en su lugar propio según el orden de la historia y como enlazado inmediatamente primero con la recaudación de la colecta, y segundo, no menos con la predicción del hambre, presentando los tres sucesos como encadenados entre sí y de ningún modo separados por el largo espacio de tres o cuatro años, de 40 a 44, como es preciso admitirlo en la hipótesis de Zahn y lo admite en efecto este escritor (Einl.º 2, 642, 643). El aplazamiento de la colecta podría admitirse si Agabo hubiera señalado para el cumplimiento de su vaticinio un plazo lejano, como tal vez ocurría a alguien al leer la adición: «*quaer facta est sub Claudio*», pero esta adición es de Lucas después de los acontecimientos: Agabo no señaló plazo alguno. En 12, 25, empero, no se habla propiamente del viaje, sino de la vuelta del mismo, y esto por razón de Marcos, quien en esa vuelta se agrega a Pablo y Bernabé para acompañarles luego en el primer viaje apostólico (Act. 13, 5). San Lucas por

consiguiente en 12, 25 no mira a la sección precedente 12, 1-23 sino a la siguiente 13, 1-14, 28 de la que 12, 25 es preparación. Adviértase, en efecto, que a 12, 25 precede 12, 24 donde San Lucas, con una especie de epifonema semejante al de 6,7 da por terminada la sección 12, 1-23 para pasar a otra nueva; y así 12, 25 más que cláusula de 12, 1-23 es proemio de 13, 1-14, 28; no siendo menester que encaje cronológicamente en el cuadro 12, 1-23, sino que puede muy bien ser anterior a él.

Veamos la segunda objeción, es decir, los datos de Josefo sobre la época precisa del hambre en Palestina bajo Claudio. Zahn dice que Josefo pone la fecha del hambre bajo Tiberio Alejandro, del 46 al 48, pues se ignora el tiempo en que dejó el gobierno su antecesor Cuspio Fado y sólo se sabe que entre los dos llenaron el cuadriénio de 44 a 48 (1). Pero Josefo en el pasaje a que se remite Zahn propiamente dice que el hambre afligía a Jerusalén en el gobierno de «Cuspio Fado y Tiberio Alejandro» (Antig. 20, 5). El hambre, pues, podía dejarse sentir en Jerusalén ya por el año 44 en cuyos principios inauguraba su gobierno Cuspio Fado, porque Agripa moría al empezar dicho año. Según eso, Josefo no nos hace esperar al año 46 ni al 45. Pero además, tampoco es necesario que para decidir la colecta y llevarla a Jerusalén se esperase a que el rigor del hambre se hiciese ya sentir: precisamente se anuncia el azote con anticipación a fin de que con tiempo y mientras los víveres podían aún adquirirse fácilmente y a precios moderados, los encargados de la caja de la comunidad jerosolimitana dispusieran de recursos para proveer oportunamente a la necesidad: es un caso parecido al del hambre en Egipto en la historia de José. Todo el contexto de San Lucas está demostrando que para cuando el hambre llegó, la Iglesia de Jerusalén estaba bien proveída para hacer frente al conflicto.

Finalmente, ni siquiera es menester que por el hambre que obliga a esas prevenciones, se entienda una hambre extrema ya desde sus principios. Los escritores romanos hablan de «assiduae sterilitates» empezadas a hacerse sentir desde los comienzos de Claudio y mucho antes del 44; y las querellas de tirios y sidonios con Agripa sobre subsistencias (Act. 12, 20) permiten suponer que ya reinando Agripa se hacía sentir en Palestina y Fenicia la crisis annonaria. Todos los datos conspiran más bien a adelantar hacia el 41 que a retrasar al 44 el viaje a la colecta.

(1) Cuspio Fado y Tiberio Alejandro son los dos primeros procuradores de Judea después del restablecimiento de este régimen a la muerte de Herodes Agripa el año 44.

La tercera dificultad supone varias condiciones inciertas. Es, ante todo, incierto si el Juan Marcos de Act. 12, 25 es o no el evangelista. Además se supone que la sección Act. 13-14 no da principio sino después de la muerte de Agripa, supuesto también incierto; pues aunque el primer viaje apostólico de San Pablo no empieza sino después de su vuelta de Jerusalén a Antioquía, no es cierto, ni probable, según lo ya expuesto, que esa vuelta no sea anterior al año 44; pudo tener lugar el 42; y emprendido inmediatamente ese año el primer viaje, Marcos que abandona a Pablo y Bernabé todavía en los principios del mismo, pudo, vuelto a Jerusalén (Act. 13, 13) ir a unirse con Pedro después que éste, ya en libertad, había recorrido las provincias del norte del Asia Menor (1 y 2 Pt. 1, 1) y se dirigía a Roma, que podría ser hacia fines del 42. Pudo también alcanzarle algo más tarde, por no ser necesario para salvar las expresiones de Clemente Alej. y Papías, invocados por Eusebio, le acompañara en el viaje mismo. Las catequesis oídas por Marcos a Pedro como su discípulo, y consignadas en el Evangelio escrito a instancia de los romanos, no son tanto las hechas en Roma, cuanto más bien otras sobre idéntico argumento que Marcos pudo escuchar en casa de su madre, o en el viaje pastoral de Pedro, Act. 9, 32 sigg. Con respecto al viaje de Pedro a Roma por ese tiempo, Harnack declara, fundándose en Act. 12, 17 que la «cronología» nada sólido puede oponer a él (1).

---

(1) *Chronol. der altchristl. Liter.* 1, 244. No es esto decir que no puedan oponerse dificultades de otros órdenes. La principal es el testimonio de San Ireneo (*contr. haer.* 3, 1). Pero el pasaje de San Ireneo debe interpretarse teniendo en cuenta los de Eusebio, Clemente y Papías, y no es lícito interpretarlo aisladamente y sin tentar alguna conciliación. Eusebio no ignoraba ese testimonio y sin embargo admite y establece el advenimiento al año 42. San Ireneo en aquel pasaje se propone describir la promulgación oral y escrita del Evangelio por los apóstoles, teniendo en cuenta como centro de su descripción la dispersión de aquéllos. Con relación, pues, a ella divide la descripción en dos períodos: el de la dispersión misma y el que la subsiguió. Al primero refiere: 1.<sup>º</sup> la redacción escrita del Evangelio de San Mateo (*ἐν Ἑβραιοῖς*; estando «entre los hebreos», al ir a salir de Palestina); 2.<sup>º</sup>, la predicación oral de San Pedro en Roma. Al segundo, la composición de los Evangelios de Marcos y Lucas. En la expresión: *μετὰ δὲ τῶν τούτων ἔξοδον*: «pero después de la salida de éstos», la partícula *δὲ*, correlativa de *μετά*, (*ό μεν δὴ Ματθαίοις...*) distingue y contrapone el segundo período al primero, o sea al de la dispersión misma: *ἔξοδος* no es la muerte sino la «salida», es decir, de Palestina, o sea, la dispersión; y *τούτων* se refiere no a Pedro y Pablo, sino a los apóstoles que se dispersan y que en el pensamiento

## II

**¿Había ya el Apóstol predicado a los gentiles?**

¿Había ya San Pablo predicado a los gentiles antes de su llegada a Antioquía? Según San Lucas evidentemente no. San Pablo, según los Hechos apostólicos, llegó a Antioquía llevado por Bernabé en los principios de la cristiandad antioquena, que, según la misma narración, era la primera comunidad étnico-cristiana. En efecto, San Lucas al describir la primitiva propagación del evangelio distingue cuidadosamente dos etapas: una, la primera, en la que, conforme a la norma de Act. 1, 8 el Evangelio se predica sólo a los judíos, y esta etapa dura desde Act. 2, 14 hasta 11, 19, cuando entran en Antioquía los primeros mensajeros evangélicos, los cuales, como tuvo cuidado de advertir San Lucas, todavía predicaban en esa ciudad a solos los judíos, aunque esta predicación no prospera (1) (Act. 11, 21). La segunda da principio en Act. 11, 20 cuando un grupo de cipriotas y ci renenses, separado de sus compañeros en el camino de Jerusalén a Antioquía por Palestina, Chipre y Fenicia (Act. 8, 40; 11, 19: precisamente los misioneros de 11, 19 continúan su tarea donde la deja Felipe, 8, 40) y llegando a la ciudad después de ellos, empieza a comunicar allá la buena nueva a los gentiles. Hasta aquel momento los mensajeros evangélicos se habían limitado, según San Lucas, a ofrecer el Evangelio a solos los judíos, aun predicando en provincias como la Decápolis, Chipre, Fenicia y Siria, donde la mayoría de la población era de gentiles. La predicación a los gentiles en Antioquía era bendecida por Dios (Act. 11, 21) y así da principio la cristiandad antioquena que en consecuencia no sólo es étnico-cristiana desde su primer origen, pues la predicación a los judíos antioqueños, algo anterior; no arraiga; sino la primera entre las étnico-cristianas, y para

---

de Ireneo persisten inmediatamente presentes como idea capital. Es verdad que en el primer miembro con la predicación oral romana de Pedro, contemporánea a la redacción del Evangelio de San Mateo, junta San Ireneo la de San Pablo, quien seguramente no llegó a Roma antes del 61; pero es por simple «atracción» a causa del hábito engendrado por la tradición de unir a los dos principes de los Apóstoles en la fundación y consolidación de la iglesia de Roma; los lectores conocían perfectamente el verdadero alcance de esa unión y su significado en la mente de Ireneo.

(1) Por lo mismo que de la dirigida a los gentiles se dice lo contrario.

cuyo más amplio cultivo trae Bernabé a Pablo desde Tarso (Act. 11, 25). Como, según eso, San Pablo llega a Antioquía en los principios mismos de aquella cristiandad, es evidente que, según San Lucas, San Pablo no empieza su ministerio entre los gentiles sino en Antioquía y después que ya Bernabé y los cipriotas y cirenenses habían aplicado allí la norma proclamada por Pedro y los jerosolimitanos en 11, 18, como lo reconocen hoy críticos tan distinguidos como Harnack y Juan Weiss (1).

Ni puede decirse que el relato de Lucas en los Hechos 8, 5-40, 11, 19-20 y su advertencia de 11, 19 no tiene en cuenta el ministerio de San Pablo después de su conversión. San Lucas en el relato aludido seguramente no ha echado en olvido a San Pablo; ¿cómo habría de olvidarlo cuando desde 7, 58 toda su narración gira sobre él como eje, sin perderle jamás de vista? Y en efecto, ya antes de 11, 20 nos ha referido muchas e importantísimas empresas del Apóstol después de su conversión: su predicación casi de tres años en Damasco (Act. 9, 20-25. Cfr. Gál. 1, 18), su regreso a Jerusalén (Act. 9, 26), sus entrevistas con los apóstoles (9, 27) en esa ciudad, su retirada a Tarso, (9, 30); y sin embargo, además de decírnos expresamente que en Damasco predicó, sí, pero a «los judíos» (Act. 9, 20), jamás dice o insinúa que predicase ni en Damasco ni en parte alguna a los gentiles, siendo así que conocía perfectamente de su propia boca su vida entera de cristiano y estaba altamente interesado en sus glorias. Cuando, pues, Lucas en Act. 11, 19 dice que hasta aquel momento los mensajeros evangélicos no habían aún ofrecido el Evangelio a los gentiles, su aserción es absoluta y comprende a todos los misioneros sin exceptuar a San Pablo. Y en efecto, que la llegada de los misioneros de Act. 11, 19, 20 sea posterior a cuanto hasta entonces nos había referido Lucas de San Pablo, y en consecuencia, que éste no ha predicado aún a los gentiles, es evidente; porque 11, 20 en el pensamiento de Lucas representa la «primera» predicación a los gentiles y es consecuencia de los sucesos de Act. 10, 1-11, 18, es decir de la admisión de Cornelio con la declaración solemne de la apertura de la Iglesia al gentilismo, y la admisión de Cornelio tiene lugar según San Lucas durante la visita pastoral de Pedro, emprendida después de la entrevista con San Pablo en Jerusalén cuando el Apóstol volvía a esa ciudad, cumplidos tres años de ausencia en Arabia y Damasco (Act. 9, 32; Gál. 1, 18). La admisión de

---

(1) HARNACK, *Mission und Ausbr.*; WEISS, *Urchrist.* 124-125; hasta hace poco la crítica heterodoxa tenía a San Pablo por el primer introductor del universalismo.

Cornelio en la cronología de Lucas corresponde evidentemente al año cuarto del ministerio de San Pablo.

Queda por desvanecer un reparo. Es verdad que San Lucas presenta la predicación dámascena de San Pablo como desempeñada en las «Sinagogas» (Act. 9, 20) y enderezada a persuadir a los «judíos» que el verdadero Mesías es Jesús Nazareno (Act. 9, 22) sin hacer mención de gentiles. Pero ¿por qué aquella predicación hecha fuera de Palestina y en plena Diáspora (pues Damasco desde los tiempos de Alejandro, a pesar de encerrar en su recinto numerosos judíos era ciudad helenística y pagana (Schürer, 2, 150 sugg.), no podía dirigirse también a gentiles que acudían a las Sinagogas de Damasco como sucede luego en los viajes apostólicos de San Pablo? Así v. gr. en Antioquía de Pisidia predica el Apóstol en la Sinagoga (Act. 13, 14-49) y sin embargo le escuchaban muchos gentiles («casi toda la ciudad» Act. 13, 45), de los cuales muchos se convierten y son recibidos en la Iglesia (ibid. v. 48). Y lo propio sucede en Tesalónica (Act. 17, 2-4).

Seguramente no es fácil determinar las condiciones concretas bajo las cuales se predicaba el Evangelio en aquella época de tal suerte que no se comunicase a los gentiles a pesar de ofrecerse a los judíos en sus Sinagogas a donde acudían tal vez gentiles como Cornelio en Cesarea; pero el hecho de la no comunicación a ellos sin la carga del mosaísmo, como más tarde, no obstante cualquiera asistencia a las Sinagogas, es indudable (Act. 9,20; 11,19). Por lo demás, con respecto a Damasco y las ciudades helenísticas próximas a Palestina sabemos por Flavio Josefo que en ellas la población gentil por regla general era extremadamente hostil a los judíos, como se vió sobre todo por las hecatombes de judíos en aquellas ciudades al tiempo de la rebelión de la Judea el año 66 y siguientes. Dada pues, la situación de los judíos en estas ciudades de la Diáspora, vecinas a Palestina, no es maravilla que el proselitismo no fuera en ellas lo que en el centro de la Grecia y del imperio (1).

(1) Cfr. SCHÜRER 2, 94-222 n 12; 154-155. Aunque algunos gentiles podían quizás estar presentes a la predicación del Evangelio en las Sinagogas judías aun durante esta primera etapa, su número sin embargo era insignificante, pues en Judea no los había; y si en Cesarea, la Decápolis y Galilea, (Joann. 12, 4) se encontraban algunos, o de las fuerzas militares romanas como Cornelio, o por otro concepto, su animadversión a los judíos los tenía alejados de las reuniones religiosas de éstos. Con respecto a los gentiles en regiones más apartadas, como de Antioquía en adelante, no hay dificultad; el Evangelio no llegó a ellos sino en la segunda etapa.

Pero el libro de los Hechos, se objeta, no es una guía bastante segura: tal vez su autor no es Lucas, sino un compilador reciente y poco hábil, como observa J. Weiss (1), y aun cuando el autor sea Lucas, éste—añade Harnack—, en su propensión a lo sobrenatural y en su piedad indiscreta, desfigura la verdad histórica en obsequio a ideales supersticiosos (2). El mejor testigo es, dice Weizsäcker (3), el mismo Apóstol, el cual nos asegura que llamado en el momento de su conversión a evangelizar «las gentes», al punto ( $\varepsilon\upsilon\theta\acute{\epsilon}\omega\zeta$ ) se dirige a la Arabia (Gal. 1, 15. 16), claro es que a cumplir el encargo divino, evangelizando aquella gentilidad. Y de hecho, observa el mismo crítico, San Pablo concibe el mosaísmo como término antitético del Evangelio e incompatible con él: «si os circuncidáis, escribe a los gálatas, de nada os sirve Cristo: habéis caído de la gracia». En San Pablo no se concibe un momento de alianza entre el Evangelio y el mosaísmo como lo vemos por tanto tiempo en los Doce: ¿podía, según eso, el Apóstol dejar de dirigirse desde los principios de su ministerio a aquellos a cuya evangelización era tan especialmente llamado?

Pero veamos qué es lo que nos dice el Apóstol mismo en sus escritos sobre el tiempo en que empezó a predicar a los gentiles. En su carta a los Gálatas nos ha trasmítido el fragmento autobiográfico 1, 12-2, 21, que con razón es calificado por Weizsäcker (4) como pieza de inestimable valor histórico. Pues bien; en su parte primera 1, 12-24 se propone demostrar que el Evangelio por él predicado a los gentiles no lo ha aprendido de hombres, sino recibido por revelación de Jesucristo; y para hacerlo ver recorre toda su vida ministerial, desde su conversión hasta el tiempo en que se hizo notorio a todos, inclusas las iglesias de Judea, el Evangelio que viene predicando a los gentiles; demostrando que en todo ese tiempo no pudo celebrar con los Apóstoles conferencias algunas, que por concepción de sus adversarios fuesen bastantes a poderle informar suficientemente de la doctrina evangélica (5). Y bien, ¿cuál es la época o coyuntura que en el conjunto de su predicación señala como la propia para esa notoriedad? No otra que su predicación en Antioquía. Referida su ida a la

(1) *Urchrist.* 7. 513 127. 128.

(2) *Apostelg.* 222, 223.

(3) *Apostol. Zeitalt.* 78, 79.

(4) *Apostol. Zeitalt.* 78.

(5) Aunque ciertos detalles del fragmento ofrecen alguna dificultad, ésta queda disipada por el contexto según el cual la argumentación del Apóstol o sus fundamentos son admitidos por sus adversarios.

Arabia, su larga permanencia en Damasco y su regreso a Jerusalén, continúa: «después vine a las regiones de Siria y Cilicia. Era yo entonces des- conocido de vista a las iglesias de Judea (es decir, de la provincia o re- gión fuera de la capital), y solamente habían oido decir: aquel que antes nos perseguía, ahora anuncia la fe, y glorificaban en mí al Señor» (1). Las regiones de «Siria y Cilicia» no son sino Antioquía y su provincia; y al de- cir San Pablo que las iglesias de Judea tuvieron noticia de su predicación, más que al hecho mismo de ésta, se refiere a su contenido o argumento, como que de él sobre todo se trataba. Lo que San Pablo quiere hacer ver es que su Evangelio a los gentiles, denunciado por los judaizantes como espúreo, no era tal sino perfectamente correcto; pues en caso contrario no habrían los fieles de Judea alabado a Dios al tener noticia de su predica- ción en Siria y Cilicia. Y bien; ¿por qué entre Arabia, Damasco, Jerusalén y Antioquía sólo señala el Apóstol esta última como la propia para hacer notorio cuál fuera su Evangelio a los gentiles? El Evangelio de San Pablo a los gentiles siempre fué idéntico; así aparece de sus Epístolas y así lo ex- presa el Apóstol en Gál. 1, 22-24 cuando para manifestar cuál fuese al tiempo que escribía a los Gálatas (quod praedico) se remite a su primera predicación en Antioquía: si pues ya en Arabia o Damasco, mucho más próximas a Judea que Antioquía, había predicado a los gentiles, mucho mejor hubieran podido ya desde entonces conocer las iglesias de Judea el Evangelio de San Pablo a los gentiles: si no lo conocieron fué porque no lo predicó.

Según insinuamos, dos reparos pueden oponerse a nuestra solución: el primero se refiere al pasaje Gál. 1, 15. 16 donde San Pablo dice que, es- cuchada la vocación divina que lo llamaba a evangelizar a los gentiles, «in- mediatamente ( $\varepsilon\thetaέως$ ) la puso en ejecución. Pero ese adverbio se refiere sí a la ejecución del encargo de «predicar», mas no precisamente «a los gen- tiles». Cuando San Pablo recibió la intimación de su apostolado no se le dijo sólo que hubiera de predicar a los gentiles, sino «a los gentiles, a los reyes y a los hijos de Israel» (Act. 9, 15); y en el ejercicio de esa vocación no era preciso que empezase por los gentiles; podía muy bien dar princi-

(1) Esta cláusula no se refiere como, entre otros, pretenden Belser y Steinmann, al viaje de San Pablo de Jerusalén a Tarso (Act. 9, 30), sino evi- dentemente a la estancia en Antioquía, referida por San Lucas en Act. 11, 25-30; pues a ella va vinculada «la predicación a los gentiles», a quienes no predicó antes de su ida a Antioquía (Act. 11, 25).

pio por los judíos y este orden está en perfecta armonía no sólo con la norma de Cristo (Act. 1, 8) sino con el criterio que manifiesta el mismo Apóstol, el cual aun en plena predicación a los gentiles, se dirige primero a los judíos en sus Sinagogas, de conformidad con su lema: «*judaeo primum et graeco*». Su ida, pues, a la Arabia, antes de dar principio a su predicación fué para prepararse con la soledad y el silencio a su ministerio de Apóstol. Ese ejemplo veía en el Bautista, en los Apóstoles, en el mismo Jesucristo, y en el Viejo Testamento en Moisés y Elías.

En cuanto a la incompatibilidad de su Evangelio con el mosaísmo, la misma que el Apóstol veían y enseñaban desde el primer día de la promulgación del Evangelio los demás apóstoles. La incompatibilidad estaba en el espíritu más que en las prácticas externas. Lo mismo que San Pablo, hubieran dicho a los Gálatas los otros apóstoles; así como recíprocamente a los judíos que con mente cristiana practicaban el mosaísmo, San Pablo, lo mismo que los Doce, permitía sin dificultad su ejercicio, como se ve por 1 Cor. 7; 18, 9, 20, 21; Gál. 6, 15. Su principio fundamental en esta materia lo expresa en este último pasaje «como se salve el axioma de que en el cristianismo lo esencial es el renacimiento mediante el bautismo protestativo de la fe en Cristo cual fuente adecuada y única de salud y justicia, lo demás es cosa indiferente». La razón de hablar con tanta severidad de la circuncisión en los pasajes objetados de la Epístola ad Gál. está en que los judaizantes seductores de los gálatas, y éstos escuchándoles, no salvaban el axioma y buscaban en el mosaísmo la fuente de la justificación (1) (Gál. 5, 4). El hecho curioso de hallarse formulado precisamente en esa Epístola el axioma fundamental del Apóstol en la materia, nos da la clave para resolver todas las dificultades. Si San Pablo veía en el mosaísmo como tal, la antítesis del Evangelio y no distinguía diversidad de espíritus en su ejercicio, ¿cómo es que en el mismo escrito donde tan inexorable se muestra con la circuncisión, afirma, y dos veces (6, 15; 5, 6) que, como se salve el axioma del renacimiento por el bautismo, lo demás, es decir, la circuncisión o el prepucio es cosa indiferente? Recíprocamente, con la explicación dada de la diversidad de mente o espíritu en la práctica del mosaísmo, los pasajes se concilian sin ninguna dificultad.

Resta un segundo reparo: si la incompatibilidad, se dirá, entre el mosaísmo y el Evangelio consiste, según San Pablo, en la mente que accom-

---

(1) «*Qui in lege justificamini (i. e. justificari quaeritis) a gratia excidistis.*»

pañía la práctica del mosaísmo y no precisamente en su ejercicio externo, ¿por qué para conocer el Evangelio de San Pablo a los gentiles era necesario esperar a que predicara a éstos? ¿Por qué no podía conocerse ya cuando predicaba a los judíos? Si al cristianismo era esencial excluir la mente judaica en la práctica del mosaísmo, los judíos que venían a la fe cristiana debían ser instruidos en este punto, y en consecuencia, ya en la predicación a los judíos se veía cuál había de ser el Evangelio que había de predicarse a los gentiles, a saber: que estaban exentos de las observancias mosaicas en absoluto.—No era sin embargo tan fácil ver esa consecuencia y de hecho no la vió San Pedro, ni hay razón para decir que la viese el mismo San Pablo antes de los sucesos de Cesarea. El motivo es porque si bien desde la primera promulgación del Evangelio se sabía y enseñaba que el mosaísmo no podía ya practicarse como fuente de justificación, quedaba por resolver si los gentiles serían obligados a practicarle como los judío-cristianos por otros títulos; esto no lo supieron los apóstoles, incluso San Pablo, hasta la revelación del lienzo.

## III

**Antioquía y Jerusalén, de 43 a 59.**

¿En qué relaciones estaba Antioquía con Jerusalén al tiempo de los viajes de San Pablo, esto es, de 42 ó 43 a 59? Entre los escritores contemporáneos es muy común admitir que la iglesia de Antioquía eclipsó muy en breve a Jerusalén, de tal suerte, que mientras ésta se encastillaba en su mosaísmo judaizante (Cfr. Fouard, S. Pierre, 75-76; S. Paul I, 2-4), Antioquía se constituyó en el centro de toda la vida cristiana, desligada ya del mosaísmo, y que muy luego se desenvolvió en proporciones gigantescas por el orbe grecorromano. Esta concepción es muy común entre los escritores del protestantismo. Estos críticos hacen a Antioquía la representante única del movimiento universalista (apostolado del prepucio) en oposición a los Doce, con Pedro a su cabeza, que continuaban adheridos a su particularismo judaico (apostolado de la circuncisión). Según Juan Weiss, Antioquía es la primera que, mediante los mensajeros Pablo y Bernabé en su primer viaje apostólico, abre al gentilismo las puertas del Evangelio. No conocemos—escribe—en la historia precedente hecho semejante; y el mismo autor de los Hechos lo reconoce cuando pone en boca de Pablo y Bernabé al dar cuenta de la expedición y de sus felices resultados estas expresiones:

«Dios ha abierto a los gentiles la puerta de la fe» (Act. 14, 27) (1). Con Juan Weis convienen los grandes representantes de la crítica heterodoxa contemporánea, Weizsäcker, Harnack, etc. Para Weizsäcker, que no admite el valor histórico de los Hechos, San Pablo es no sólo el formulador sino el primer introductor del universalismo, admitiendo al Evangelio los gentiles sin carga alguna de observancias mosaicas, y el apostolado por excelencia de San Pablo está vinculado a Antioquía. Harnack reconoce, sí, en los cipriotas y cirenenses de Act. 11, 20, los precursores de San Pablo; pero mientras estos mensajeros evangélicos basaban su creencia de poder admitir a los gentiles sin observancias mosaicas en el simple hecho de la imposibilidad del cumplimiento de la ley ritual, infiriendo de ahí o el sentido puramente figurado de la ley o su revocación tácita por Dios; San Pablo, no pudiendo satisfacerse con semejante base, puramente subjetiva y problemática, formulaba con precisión el principio de que la ley había sido formal y positivamente abrogada con la muerte de Jesús y en fuerza de ella (?). Pero la representante del universalismo es siempre Antioquía en frente de Jerusalén y los Doce, invariablemente adheridos al particularismo mosaico.

Si a estos críticos se hace observar que la verdadera iniciadora del movimiento universalista era la iglesia de Jerusalén, la cual, representada en su jefe y de toda la cristiandad, Pedro, había primero que nadie admitido en la Iglesia a los gentiles y proclamado e intimado a sus misioneros la norma universalista, secundada luego por la Iglesia de Antioquía, su hija más ilustre, replican; primero: que la admisión de Cornelio fué un hecho aislado sin resonancia ni consecuencias, pues ni Pedro ni otro alguno de los Doce continuó la misión; y segundo: que no es extraño no la continuasen cuando, en realidad, no la habían empezado; pues Cornelio no era propiamente un gentil, sino un prosélito; no, cierto, de justicia o circuncidado, pero sí verdadero prosélito de aquellos con quienes los judíos podían sin escrúpulo entrar en comunión religiosa; cuando Lucas presenta el caso de Cornelio como homogéneo al de los antioquenos de Act. 11, 20 y el primer paso en la admisión de los gentiles, da al suceso un significado que no tiene: Cornelio no era un gentil excluido de la comunión judaica; y así viene por tierra la pretendida primacía de Pedro en la proclamación del universalismo (3).

(1) *Urchrist.* 151.

(2) *Mission und Ausbreit.* ³ 1, 55-57.

(3) Id. *ibid.*

Algunos críticos católicos, creyendo conciliar los datos de la «ciencia» con el sentir común y tradicional, conceden, sí, que quien inició y prosiguió el movimiento universalista fué la iglesia de Jerusalén, pero dicen que lo hizo mediante su elemento «helenista», desgajado para siempre del cuerpo de aquella cristiandad por la persecución de Esteban, mientras el «hebreo» permaneció en Jerusalén adherido como nunca a su particularismo, y siendo más bien una rémora á la misión (Act. 11, 2; 15, 1-5, 21, 20).

Pero veamos los testimonios de la historia. Empezando por la fundación de la iglesia de Antioquía, primera entre las étnico-cristianas, ¿quiénes eran aquellos mensajeros de Act. 11, 20 sus fundadores? Eran compañeros de Esteban y Felipe, procedentes como éste de Jerusalén y de los Doce (Act. 8, 1. 4-40; 11, 19, 20), imbuidos en los principios y criterio que de los Doce habían aprendido, y de los Doce habían también recibido su misión, pues a ellos recurre Felipe en su campo de Samaria cuando se trata de llenar una función complementaria superior a sus atribuciones; y lo propio hacen en Antioquía aquellos sus primeros evangelizadores, compañeros de Felipe, pues allí también intervienen los Doce, enviando a Bernabé para funciones análogas, dando asiento firme al nuevo centro (Act. 11, 22, 23). Si a su llegada a Antioquía predicaban esos mensajeros cipriotas y cirenenses el Evangelio a los gentiles sin la carga del mosaísmo, es porque al acercarse a la ciudad les ha alcanzado, enviada por Pedro, la noticia de los sucesos de Cesarea y Jerusalén, con la intimación de admitir en esa forma en adelante a los gentiles (Act. 10, 1, 11, 18).

Es verdad que J. Weiss, Harnack-Loisy y los críticos heterodoxos en general pretenden explicar el hecho por las disposiciones personales y criterio latitudinario de aquellos mensajeros evangélicos, los cuales, dice Weiss, «educados y crecidos en un ambiente helenista», sentíanse empujados espontáneamente a romper las trabas del mosaísmo legal (1). Pero tal explicación es seguramente inadmisible. Ni consta que los dispersos de Act. 8, 1. 4; 11, 19, 20 fueran todos helenistas; ni, sobre todo, que los judíos helenistas profesaran las ideas de tolerancia y universalismo que Dobschütz, J. Weiss, Harnack, Loisy y otros se complacen en atribuirles, como a la luz de documentos judíos de aquellas edades lo demuestra Weber (*Jüd. Theologie* 57-79) y lo confirma con evidencia la historia

(1) *Urchrist*, pp. 150-151: lo propio dice Loisy: *Les Actes des Apôtres* (1920).

de los orígenes del cristianismo. Precisamente los enemigos más encarnizados primero de Esteban (Act. 6, 9-14) y luego de San Pablo, lo mismo en Jerusalén (Act. 9, 29) que en la Diáspora, fueron los judíos helenistas. Y en efecto, si las ideas helenístico-universalistas eran las que movían a aquellos misioneros de Act. 11,20 ¿cómo es que sus compañeros de Act. 11, 19, pertenecientes como ellos, a los dispersos de Jerusalén (Act. 8, 1. 4; 11, 19), y según Weiss, Harnack, Dobschütz, Loisy, helenistas también e imbuidos en el mismo criterio, predicen en Antioquía a solos los judíos? Más aún: ¿cómo es que los mismos misioneros de Act. 11, 20, que por espacio de más de un trienio han predicado en regiones como la Decápolis, Chipre, Fenicia y buena parte de Siria, donde la mayoría de la población era gentil, no se han sentido movidos a dar aquel paso? Porque debe tenerse muy presente que los misioneros de Act. 11, 20 no son sino una fracción del conjunto de los dispersos de la persecución de Esteban (8, 1. 3. 4; 11, 19. 20), los cuales todos, al decir de los críticos a quienes combatimos, sonprecisamente el elemento helenista obligado a emigrar de Jerusalén por una persecución más antihelenista que anticristiana, pues perdona a los apóstoles y al elemento hebreo que continúa tranquilo en la ciudad (1). No: el verdadero motivo de la diferencia entre el grupo de Act. 11, 20 y sus compañeros de 11, 19; o entre los mismos misioneros de 11, 20 antes y después de llegados a Antioquía, está en los acontecimientos que hacia el fin de ese trienio se han desarrollado. Al tiempo que Felipe y sus compañeros predicaban en Samaria, Chipre, Fenicia y buena parte de Siria, tenía lugar la conversión de Saulo, su predicación en Damasco y su regreso a Jerusalén y Tarso (Act. 9, 1-31). Después de su entrevista con Pablo en Jerusalén (Act. 9, 27 y Gál. 1,18) San Pedro, emprendía su visita pastoral (Act. 9, 32 sugg.), durante la cual tienen lugar la admisión de Cornelio por Pedro y la proclamación de la norma de admisión gratuita de los gentiles para lo sucesivo (Act. 10, 1-11, 18). Comunicada ésta e intimada por Pedro a los evangelizadores que propagaban el Evangelio fuera de Palestina, los primeros a quienes alcanza son el segundo grupo de los dos en que por motivos de propaganda se ha dividido la expedición evangelizadora, dándose cita de reunión para Antioquía, y que llega a esta ciudad

(1) Esteban era, según la teoría de Dobschütz, Harnack, Loisy y algunos católicos, el portavoz del partido helenista, contra el cual se levantó la persecución y que fué obligado a emigrar en masa, quedando en adelante en Jerusalén solo el partido hebreo, el cual, se dice, por sus sentimientos judaizantes pudo permanecer tranquilo,

después que sus compañeros, siendo así el primero a quien, en el camino, llegan las intimaciones de Pedro.

Tal es la consecuencia que se impone al analizar la sección de San Lucas Act. 8, 4-11, 20. En 8, 4 se anuncia sumariamente la obra propagadora del Evangelio por los evangelistas dispersos, que luego se describe por su orden desde Jerusalén hasta Antioquía por Samaria (8, 5-39), el litoral palestino (8,40), Fenicia, Chipre y Siria (11, 19.20). La continuación de 8, 40 en 11, 19 es evidente; pues no sólo los predicadores son, como Felipe, «dispersos» de 8, 1; sino que precisamente empiezan su ministerio en «Fenicia», es decir, donde lo deja Felipe en 8,40. Según eso, 9, 1-11, 18 es una interrupción del relato de propaganda para dar lugar a acontecimientos no sólo síncronos a los referidos en 8, 5-40 y 11, 19 (pues la conversión de Saúl y su predicación en Damasco tienen lugar durante la de Felipe y sus compañeros), sino indispensables a la inteligencia de 11, 20-26, los cuales no pudieron consumarse ni pueden entenderse sin la narración de 9, 32-11, 18. Los misioneros de 11, 20 no pudieron predicar en Antioquía el evangelio a los gentiles si ese acontecimiento no hubiera sido preparado por la admisión de Cornelio y proclamación de la norma universalista (Act. 10, 1-11, 18), ocurridas durante la visita pastoral de Pedro (9, 32-43). Es verdad que 11,19 es en parte síncrono con 9, 20-30; pero San Lucas, que, según parece, no poseía sobre la propaganda en Chipre, Fenicia y Siria antes de Antioquía las informaciones que sobre Samaria escuchadas sin duda de boca del mismo Felipe (Act. 21, 8), ni sobre Antioquía de que fué testigo presencial (1); ya que no pudo dar de ella un relato extenso, la refirió compendiariamente en 11,19 como preámbulo a la fundación de la cristiandad de Antioquía, pues el grupo de 11, 20 no era sino parte de la expedición de 11, 19.

Consecuencia manifiesta de lo expuesto es que Antioquía no es sino hija, si bien la más noble entre las hijas de Jerusalén, y que, además de ser deudora de su nacimiento y constitución a la Iglesia madre, tampoco en lo sucesivo hace otra cosa que secundar sus designios y ejecutar sus órdenes.

Antes de pasar adelante en la historia de Antioquía, observaremos cómo con lo dicho quedan disipadas por sí mismas las objeciones de Harnack

(1) San Lucas era antioqueno (Hier. Vir. ill, 5) y de los primeros que abrazaron la fe al ser predicada en Antioquía por los misioneros de Act. 11, 20.

sobre la admisión de Cornelio. Era la primera, que ni Pedro ni otro alguno de los Doce había continuado la misión incoada en el caso del Centurión. La simple exposición de la historia ha hecho ver que la fundación de la Iglesia de Antioquía está cronológicamente y jerárquicamente enlazada con la admisión de Cornelio por Pedro. Cronológicamente, porque se sigue inmediatamente a ella como su efecto y continuación; jerárquicamente, porque el propulsor de toda esa obra no es otro que Pedro. Es evidente, que desde el momento en que éste escuchó de la asamblea jerosolimitana la aprobación (1) de su obra en la admisión de Cornelio y la proclamación de la nueva norma (Act. 11, 88), la hizo intimar a todos los misioneros que, propagando el Evangelio, se habían internado en tierras de gentiles. Tal es el alcance de sus palabras en Act. 15, 7, las cuales no pueden tener explicación cumplida en solo Cornelio, si su admisión quedó aislada y ninguna resonancia o consecuencias tuvo en la admisión de otros gentiles; si así fuera, con mucha más razón que a Pedro debiera atribuirse este honor a los misioneros de Act. 11, 20; y, sin embargo, ninguna memoria se hace de ellos, ni en la Asamblea de Jerusalén ni en otra ocasión alguna. ¿Diremos que Lucas, a cuyo interés y diligencia debemos la preciosa noticia de Act. 11, 20, no supo conocer el alcance de aquella acción, ni el mérito de los que la llevaron a cabo, siendo así que estaba en Antioquía y fué testigo presencial de los acontecimientos e historiador clásico de los mismos?

La segunda objeción, en realidad es sólo un puntal de la primera, pero tan insubstancial como ella. Cornelio no es «un prosélito» con quien los judíos pueden tratar sin escrúpulo. Al entrar Pedro en su casa empieza por protestar ser cosa a todos notoria lo abominable que es a un judío reunirse en comunión religiosa a un alienígena (Act. 10, 28). El mismo reproche hacen luego a Pedro los judiocristianos de Jerusalén (Act. 11, 3). Ni puede decirse que Lucas tergiversa los hechos, presentando como objeto de anatema para los judíos una comunicación que miraban como lícita y usual (2). Lucas escribía en un tiempo y para lectores que conocían perfectamente las condiciones bajo las cuales podían o no los judíos estar en comunicación religiosa con los gentiles; por otra parte, cuando Lucas

(1) No porque Pedro necesitara de tal aprobación, sino porque dada la disposición de cierto grupo de cristianos en Jerusalén, la modestia y prudencia de Pedro tuvo por conveniente dar esos pasos.

(2) Tal es la opinión de Harnack, tanto en su *Apostolg.* (p. 188 nota 2) como en *Mission und Ausbr.*, en los lugares ya citados.

describe a Cornelio, no disimula su condición de «hombre justo, temeroso de Dios y con reputación de tal ante todos los judíos». Evidentemente, pues, esas condiciones no bastaban; si hubieran bastado, Lucas no podía presentar a Cornelio, como le declara Pedro y luego los jerosolimitanos, como indigno de la comunión con Israel; todos los lectores habrían descubierto y denunciado o el descuido o el fraude.

## I

**Antioquía y Jerusalén en la historia posterior.**

Los principios de la comunidad antioquena nos la muestran hija y dependiente de la de Jerusalén; veamos su historia posterior. Fundada la Iglesia de Antioquía, Lucas nos dice que la noticia llegó a Jerusalén y que inmediatamente los apóstoles enviaron allá a Bernabé para acabar de dar asiento en las cosas de aquel nuevo centro, como se ve por la llamada de Saulo hecha por cuenta y autoridad del mismo Bernabé (Act. 11, 22, 25), y por el puesto que luego ocupa éste en aquella Iglesia, entre cuyos representantes Lucas le nombra, seguramente no sin motivo, el primero (Act. 13, 1). Pero no sólo Bernabé, sino también Manahan y tal vez Simón el Negro, son indudablemente o «hebreos» o, si helenistas, no de los «dispersos» de 8, 4; 11, 19, 20, sino de los agregados en Jerusalén a los Doce; y así Antioquía continúa bajo el influjo y dependencia de Jerusalén. Sigue luego el primer viaje apostólico, y en breve estalla la controversia judaizante (Act. 15, 1. 5). ¿Cómo procede la Iglesia de Antioquía? Para resolver el conflicto se acude, aun de parte de los universalistas, es decir, de los continuadores de la fundación (Act. 11, 20), a Jerusalén, y no como a simple árbitro por consentimiento de las partes contendientes, sino como a tribunal a quien toca decidir, y de tal suerte, que si no se obtiene una decisión favorable, San Pablo teme ver frustrados sus trabajos pasados y futuros (Gál. 2, 2). La misma autoridad se descubre en el tono con que los apóstoles y presbíteros hablan en el decreto (Act. 15, 2, 3-29), y antes que ellos Pedro y Jacobo (15, 7-11; 15-21). Si en Antioquía y en los demás países donde, partiendo de Antioquía, había predicado y se proponía predicar San Pablo, no era reconocida como superior a la autoridad del Apóstol y de los jefes antioqueños la de los apóstoles de Jerusalén, ¿para qué era necesaria tal decisión? y si lo era, ¿de quién sino de los jefes mismos antioqueños que les habían enviado sus misioneros (Act. 13, 1-3) habían

aprendido aquellos fieles a reconocer tal autoridad? En el decreto de la Asamblea de Jerusalén conviene advertir una cláusula, la del v. 24, donde los autores del decreto dicen que los perturbadores judaizantes, al intimar a los étnico-cristianos la necesidad del mosaísmo para la salvación, proponían una doctrina que «no entraba en el encargo que de Jerusalén tenían». Es verdad que los judaizantes de Act. 15, 1-5 no eran predicadores antioquenos, sino jerosolimitanos (Act. 15, 1; Gal. 2, 4); pero predicaban en Antioquía con pretensiones de jurisdicción, y los jueces se limitan a negar haberles autorizado a predicar tal doctrina, significando por lo demás indirectamente que podían autorizar en Antioquía para doctrinas legítimas. Es decir, que por los años 50 a 51, Jerusalén ejercía jurisdicción sobre Antioquía. Al regresar el Apóstol del segundo viaje apostólico hacia el año 54 (Act. 18, 22), no se contenta con informar a la Iglesia de Antioquía, sino que antes visita a Jerusalén (*ibid.*), bien fuera porque así lo habían dispuesto los apóstoles a consecuencia de las turbulencias anteriores, bien porque el Apóstol lo creyó conveniente por deferencia a la Iglesia madre; en ambos casos resulta de nuevo confirmada la supremacía de Jerusalén, o como sede del apostolado, o, lo que es mucho más probable, como vicaria en Oriente de Pedro, en atención, sin duda, a Jacobo, quien continuaba en ella la presencia y como representación del Colegio apostólico.

Lo propio observa el Apóstol al regreso del tercer viaje (año 58): también en esta ocasión se dirige San Pablo como a centro de su expedición a Jerusalén y procede ante Jacobo y sus presbíteros con suma modestia (Act. 21, 17-26). Ni debe creerse que esta conducta sea efecto de la presión que sufre en aquellos momentos y que de tal conducta no pueda inferirse una disposición semejante en sus sentimientos. He aquí cómo se expresa todavía en Corinto antes de emprender el viaje de regreso de su tercera expedición y cuando es todavía dueño de dejar de volver a Jerusalén: «Ahora, pues, volveré a Jerusalén a presentar mi colecta a los santos; porque la Macedonia y la Acaya han tenido a bien hacer una colecta para los pobres de entre los santos que habitan en Jerusalén. Han tenido gusto en ello y les son deudores. Porque si los gentiles han participado en los dones espirituales de aquellos santos, justo es que a su vez les sirvan en lo temporal... Ruégoos, pues... que me ayudéis con vuestras oraciones... a fin de que la oblación de este obsequio mío sea grata en Jerusalén a los santos.» Tales son los sentimientos que al terminar su tercer viaje apostólico, es decir, en el apogeo de su gloria y cuando puede jac-

tarse de no hallar ya en Oriente campo libre a sus misiones, por haberle recorrido todo entero (Rom. 15, 20-23), alimenta el Apóstol hacia la iglesia de Jerusalén. Es ésta para San Pablo un alcázar de santidad de donde han partido los dones altísimos de la fe y la gracia de que los gentiles convertidos se ven colmados (1 Cor. 1, 5-7); es decir, que en la cumbre de su gloria de Apóstol reconoce a Jerusalén como el centro de la religión cristiana, el foco de luz que ha iluminado y sigue iluminando el mundo. ¿Dónde se encuentran en los escritos del Apóstol frases semejantes en favor de Antioquía?

## V

**Reparos y soluciones.**

Pero no seríamos fieles intérpretes de la verdad científica si disimuláramos los reparos que la crítica heterodoxa de nuestros días opone a la exposición que acabamos de hacer. He aquí, pues, las observaciones que novisimamente propone J. Weiss. En la narración de los Hechos, dice, tal cual la poseemos, seguramente la fundación y el desenvolvimiento de la iglesia antioquena y de la misión entre los gentiles se cumple, en efecto, con dependencia y bajo la intervención de la iglesia de Jerusalén; pero resta averiguar si el relato representa la realidad objetiva e histórica: el análisis de la pieza 6, 1-15, 35 suscita dudas. 1.º El orden de la propagación del Evangelio: helenistas, samaritanos, el eunuco, el centurión, la iglesia de Antioquía, es demasiado artificioso para ser real; y en efecto, 2.º, la sección 8, 5-11, 18 es una interpolación, porque 8, 4 interrumpe bruscamente el relato de la persecución antihelenista para dar lugar al fragmento interpolado. 3.º Restablecido, pues, el orden primitivo 6, 1-8, 4 + 11, 19 sigg., donde a la persecución sigue inmediatamente la fundación de la iglesia antioquena, fuera de obtenerse un documento de correcta unidad literaria, donde los acontecimientos se desenvuelven con arreglo a un criterio uniforme, el antioqueno o universalista, garantía de la forma primitiva del documento, observamos, 4.º, que restablecida así la forma genuina de la pieza, desaparece el artificio del Redactor al suponer aquí la fundación efecto de un plan meditado de la iglesia madre y desenvuelto gradualmente; y el suceso se presenta por el contrario, más en conformidad con la regla ordinaria de los acontecimientos, como un hecho imprevisto y repentino que Jerusalén se ve precisada a aceptar: los

gentiles de Antioquía son admitidos al Evangelio sin la carga del mosaísmo contra el criterio mosaísta característico de los Doce. Este contraste entre la concepción de nuestro libro de los Hechos y las varias piezas de que consta, nos obliga a investigar y clasificar las fuentes. Tenemos en primer lugar la fuente A (antioquena) 6, 1-8, 4 + 11, 19 sigg., la cual sin embargo tampoco se nos ofrece seguida sino interpolada con elementos que el Redactor entrelazó conforme a su criterio. Debe eliminarse a) 12-1-24, interpolación del Redactor por no hallar en A noticias sobre la vida de Pablo y Bernabé en Jerusalén. Después de 6, 1-8, 4 + 11, 19-30 sigue 12, 25 y luego 13-14 con 15, 1-4. 12. 30-41, eliminados b) 15, 5. 11. 13-35, cuya interpolación hace al Redactor de los Hechos reo de una de las más graves alteraciones en la historia de los orígenes del cristianismo; pues Act. 15, 5. 11. 13-35 no pueden conciliarse con la Epístola a los gálatas (1).

Examinemos el análisis de Weiss y sus conclusiones. Toda la construcción de Weiss está basada en el falso supuesto de la pretendida oposición de criterio entre los helenistas antiochenos con San Pablo por un lado, y los Doce por otro sobre la concepción universalista o judaizante del Evangelio. Sentado este principio, todo el análisis de Weiss está reducido a señalar en el relato de los Hechos los pasajes donde los Doce aparecen profesando el axioma universalista, y a buscar cualquiera apariencia en el contexto para hacer ver que tales pasajes no corresponden a la historia real representada en el documento primitivo; esa apariencia se pretende descubrir en 8, 5. Pero precisamente la cuestión está en si existió tal divergencia entre los antiochenos helenistas y los Doce; y el análisis del contexto no puede presuponer lo que está en cuestión. ¿Por qué el orden con que se describe la propagación del Evangelio en nuestro libro de los Hechos no ha de ser real e histórico? ¿Y quién es capaz de probar que no lo es sino partiendo del falso supuesto de la pretendida oposición de criterio entre los helenistas antiochenos y los Doce? Porque los documentos apostólicos relativos a la cuestión, y el contexto del relato lejos de confirmar las conclusiones de Weiss, las refutan perentoriamente. La prueba apodictica de la perfecta coherencia entre la intervención capital que se concede a Pedro en la fundación de la iglesia de Antioquía y la mentalidad de este Apóstol (y los Doce) en la controversia del mosaísmo, está en Gál. 2, 16, documento irrecusables y que procede nada menos que de la pluma de San Pablo. Según este pasaje, el relato de los

---

(1) *Urchrist.* pp. 7. 103. 104.

Hechos en 10, 1-15, 29 no puede menos de ser tal cual se desenvuelve en esa sección. San Pablo en el pasaje citado establece expresamente que «Pedro y sus compañeros (Jacobo, Bernabé, etc.), lo propio que el mismo Apóstol, aunque en posesión, como judíos, de las prerrogativas mosaicas de la circuncisión y la ley; sin embargo, bien convencidos de que no podían por ese medio alcanzar la justificación, sino sólo por la fe en Cristo, abrazaron ésta para justificarse por ella y no por la circuncisión y la ley.» La consecuencia obvia que de este testimonio de San Pablo se infiere, es 1.º, que Pedro y los Doce profesaron siempre desde la promulgación del Evangelio el mismo criterio universalista, que se dice ser exclusivo de los helenistas y San Pablo, y en oposición al de los Doce; 2.º, que por consiguiente, en la historia de la misión y de la controversia sobre el mosaísmo Act. 10, 1-15, 35 la descripción de San Lucas y los sentimientos, expresiones y actos atribuidos a Pedro, no son sino lo que deben ser dadas sus convicciones.

Con respecto al contexto 8, 3-11, 20, su unidad y consecuencia es incontestable y de perfecta corrección. Suprimamos por un momento la sección 8, 5-11, 18 y unamos como quiere Weiss 11, 19. 20 con 8, 4 u 8, 3; la misma interrupción repentina y brusca resulta en este caso; pues 11, 19. 20 no tratan ya de la persecución cuya historia termina en 8, 3. Dirá Weiss que esta interrupción es debida a que el Redactor amputó el documento. ¿Pero por dónde consta que lo amputó? Unicamente por la suposición gratuita de fabricar los documentos de conformidad con el eterno postulado de la divergencia de criterio entre los helenistas y los Doce. Porque, ¿cómo se prueba que el autor de 6, 1-8, 3 hubiera de tener la intención de exponer más extensamente o en otra forma de como lo hace en 8, 1-3; 9, 1. 2, la historia de la persecución? La forma dependía de su voluntad y criterio personal, con arreglo sobre todo al esquema 1, 8, donde cómo temía de su libro propone la historia de la «propagación» del Evangelio por el orden: «Judea, Samaria, la gentilidad hasta el extremo del orbe». A este esquema corresponde perfectamente la descripción 8, 1-11, 20, sin ser necesaria mayor amplitud en la historia de la persecución, y nadie tiene derecho a modificar la forma del relato. Hay más: si se suprime la sección 8, 5-11, 18, aunque se amplíe la historia de la persecución, se da un salto desde Jerusalén hasta Antioquía, omitiendo el relato de la propagación por los países intermedios, siendo así que 1, 8 y 11, 19 proclaman expresamente una narración continuada por la longitud del radio «Jerusalén-Antioquía». Finalmente, haciéndose en 11, 19. 20 mención ex-

presa de la misión por Chipre, Fenicia y Siria en el espacio de un trienio (cfr. Act. 9, 27-32 sigg. con Gal. 1, 18), con la advertencia de que en todo ese tiempo, hasta el último momento, solamente predicaban los misioneros dispersos a los «judíos», si se suprime la sección 9, 32; 11, 18 resulta un enigma indescifrable esa conducta, mientras reteniéndose la sección, el enigma desaparece; porque coincidiendo los acontecimientos de Cesarea y Jerusalén en 10, 1-11, 18 con el último período de aquel trienio, el paso dado por los misioneros en 11, 20 se debe a la llegada de las intimaciones de Pedro.

## VI

**La teoría conciliadora.**

Resta exponer y examinar brevemente la teoría de aquellos católicos que conceden a la iglesia jerosolimitana la propaganda universalista, pero restringiendo su ejecución al grupo helenístico, es decir, a los dispersos de la persecución de Esteban, mientras en Jerusalén quedaba sólo el elemento «hebreo», aferrado al mosaísmo y refractario a la misión, más aún, suscitándola continuos obstáculos (Act. 11, 2; 15, 1. 5; 21, 20 sigg.). Esta explicación hace a la escuela avanzada concesiones que no deben hacerse, como son: *a)* suponer que los judíos helenistas estaban animados de un espíritu de tolerancia, de que estaban muy distantes (1); *b)* admitir que la persecución de Esteban fué más antihelenista que anticristiana, pues perdona, se dice, a los Apóstoles por su espíritu mosaísta; *c)* que con la dispersión desapareció de Jerusalén todo elemento universalista, contra Act. 11, 18; 15, 7. 22; 21, 25. 26. *d)* pasar por alto u olvidar la repetida intervención de Jerusalén sobre Antioquía en 11, 22-24; o si la reconoce, no le concede toda la importancia que tiene; *e)* desconocer el verdadero sentido de 11, 2. 18; 21, 20 etc., donde ninguno que analice debidamente el texto puede descubrir ni presencia exclusiva de antiuniversalistas en Jesusalén, ni oposición alguna a la propaganda entre los gentiles de parte de los jefes de la cristiandad jerosolimitana o de la generalidad de ésta, como sería fácil hacerlo ver.

LINO MURILLO.

(1) Léase a WEBER, *Jüdische Theologie* 2, 57 79; y téngase presente la observación ya hecha de que precisamente los adversarios más implacables de Esteban y San Pablo son los judíos helenistas. Finalmente, no se olvide la descripción clásica del judío que hace San Pablo, Rom. 2, 17-20, y que cae sobre los judíos de la Diáspora y cuyos rasgos característicos son nada favorables a la opinión de Dobschütz, Harnack, etc.