

JOSE ANTONIO JAUREGUI, S.J.  
*Universidad de Deusto*

## EN EL CENTRO DEL TIEMPO: LA TEOLOGIA DE LUCAS \*

### 1. EL TIEMPO COMO PROBLEMA TEOLOGICO

Josef Ernst, en su monografía sobre Escatología lucana<sup>1</sup>, sostiene que «el problema del tercer evangelio es el tiempo que el hombre de Iglesia de la segunda generación post-pascual experimentó conscientemente y sobre el que reflexionó». El tiempo, como problema de la segunda generación cristiana, se opone a la Escatología, ya que ésta, de cualquier modo que se la interprete, es relativización y cuestionamiento del factor tiempo<sup>2</sup>.

Basta evocar la parábola del rico necio de la parábola lucana

---

\* Este artículo recoge, ampliada con notas bibliográficas, una de las conferencias del curso 1992-93 organizadas por el Aula de Cultura de la Universidad de Cantabria, impulsadas por el Vicerrectorado de Extensión Universitaria y por el Obispado de Santander y realizadas desde el Centro Loyola de la Residencia de PP. Jesuitas de Santander. Se pronunció en la Escuela de Ingenieros de Caminos el día 2 de marzo de 1993.

<sup>1</sup> J. ERNEST, *Herr der Geschichte. Perspektiven der lukanischen Eschatologie* (SBS 88), Stuttgart 1978, p. 11.

<sup>2</sup> J. ERGEST resume las diversas corrientes escatológicas del modo siguiente: a) El modelo de la Teología dialéctica de la escuela de Bultmann refiere la escatología existencialmente a la fe personal de cada uno en el sentido de una «desmundanización». Queda totalmente eliminado el factor tiempo. Las categorías de tiempo de la Apocalíptica tradicional son para Bultmann cifras míticas cuyo significado queda cuestionado. «La escatología en la concepción genuina cristiana no es meramente el fin futuro de la historia; más bien la historia queda absorbida en la escatología.» (Cf. R. BULTMANN, *Glauben und Verstehen* III, p. 106). b) La escatología consecuente

(Lc 12,16-21) para caer en la cuenta de la verdad de esta afirmación:

«Había un hombre rico, cuyas tierras le dieron una gran cosecha. Y pensaba para sus adentros: “¿Qué haré que no tengo donde almacenar mis cosechas?” Y añadió: “Voy a hacer esto: derribaré mis graneros, construiré otros mayores, y almacenaré allí todo mi trigo y mis bienes. Y luego diré a mi alma: ¡Alma mía, tienes muchos bienes en reserva para muchos años: descansa, come y bebe y pásalo bien! Pero Dios le dijo: “¡Insensato! Esta misma noche vendrán por tu alma. ¿Para quién va a ser todo lo que has acumulado?” Así ocurre con el que atesora para sí y no se enriquece ante Dios.»

Sin embargo, este ejemplo puede orientarnos hacia una pista un tanto parcial y equivocada de lo que significa la irrupción de la dimensión escatológica en la historia contingente del hombre por medio de la predicación del mensaje de Jesús. En este ejemplo, efectivamente, prevalece el aspecto de la escatología individual en la que salta al primer plano la trascendencia del momento final que puede irrumpir de repente e imprevistamente, merced al absoluto dominio de Dios. Pero el motivo de la repentinidad no dice estrictamente nada acerca de la proxi-

---

(J. WEISS, *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes*, Göttingen 1892, y A. SCHWEITZER, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, I, München und Frankfurt 1966, 254ss) entiende lo escatológico como un problema de la autoconciencia de Jesús. Según este modelo de escatología, se fueron mostrando equivocadas tanto la venida del Hijo del Hombre, esperada con ocasión de la misión en Galilea (Mt 10,23), como la irrupción del Reino de Dios, esperada en conexión con la muerte anhelada conscientemente. La escatología de Jesús reducida a pavesas fue el comienzo del Cristianismo entendido como institución moral. c) La hipótesis de la denominada «espera próxima» parte, asimismo, de un error de Jesús (así W. G. KÜMMEL, *Promise and Fulfilment. The Eschatological Message of Jesus*, London 1957.1966). La diferencia fundamental está en que retiene básicamente el aspecto futuro del Reino de Dios. Si bien éste no se va a realizar de la misma manera que Jesús lo esperaba, es una realidad que sale al encuentro del hombre. Es verdad que se ha introducido un tiempo intermediario dilatorio del fin, pero en principio no ha cambiado nada respecto de la proximidad del Reino de Dios. d) Según el modelo de la «Escatología realizada», lo mismo que para la escatología consecuente, después de Jesús ya no existe ningún futuro salvífico. Pero, lo que para A. Schweitzer había sido la gran equivocación de Jesús, es para Ch. H. DODD (*The Parables of the Kingdom*, London 1961) lo más pleno de sentido y lo más querido por Dios. El anuncio de la basileía futura hay que entenderlo *simbólicamente* como expresión del «sentido trascendente de la acción salvífica de Dios en J. C.». e) O: CULLMANN (*Cristo y el Tiempo*, Barcelona 1968) intentó un arreglo entre escatología y tiempo con su proyecto de historia de salvación. Lo escatológico cobra un nuevo carácter por los acontecimientos de la cruz y de la resurrección. La espera de una consumación en perpetuo retardo queda desmochada por el cumplimiento ya realizado. El día de la victoria no ha llegado todavía, pero se ha ganado ya la batalla decisiva (cf. o.c., p. 11-12).

midad o lejanía del Reino; sólo afirma algo acerca de su calidad impredecible<sup>3</sup>. Y de aquí conduce espontáneamente a una conclusión moralizante aplicable a la actitud del cristianismo frente al factor tiempo: «Así ocurre con el que atesora para sí y no se enriquece ante Dios.»

Pero como observa muy bien Ch. H. Dodd hablando de la naturaleza y finalidad de las parábolas de Jesús en general, la impresión que ofrecen los evangelios en su conjunto con «toda esa riqueza de amorosa observación y brillante descripción de la naturaleza y de la vida diaria» no es la de servir «sólo para ilustrar unas generalidades de tipo moral»<sup>4</sup>. Cuando Jesús dice: «He venido a poner fuego a la tierra y ¡cómo deseo que arda!», está describiendo «la volcánica energía de la actividad meteórica descrita en los evangelios. La enseñanza de Jesús no es la lenta y paciente exposición de un sistema hecha por el fundador de una escuela. Se refiere, por el contrario, a una breve y profunda crisis que tiene a Jesús por protagonista y es producida de hecho por su aparición»<sup>5</sup>.

La relativización y el cuestionamiento del factor tiempo que provoca esta crisis breve y tremenda está plásticamente descrita en la parábola de los niños quisquillosos que riñen en sus juegos ilustrando así la actitud frívola de una generación que, incapaz de ver en el movimiento iniciado por Juan el Bautista y llevado a cumplimiento por Jesús una crisis de primera magnitud, gastaba su tiempo en criticar neciamente el ascetismo de Juan y la camaradería de Jesús. Tocaban la lira, mientras ardía Roma.

## 2. POSICION DE LA EXEGESIS CENTRO-EUROPEA RADICAL

Desde los albores de los años cincuenta la investigación crítica radical sobre el Nuevo Testamento, rubricada en Alemania por una pléyade de discípulos de R. Bultmann, se planteó de modo acuciante esta pregunta: ¿Cómo se situó Lucas en su doble obra (Lc/Hch) ante el dilema tiempo-escatología? Esta pregunta suscitó una verdadera tormenta de discusiones y publicaciones a lo largo de más de veinticinco años<sup>6</sup>.

<sup>3</sup> E. GRAESSER, *Die Parusieerwartung in der Apostelgeschichte*, en J. KREMER (ed.), *Les Actes des Apôtres. Traditions, rédaction, théologie* (BETL 48), Gembloux-Louvain 1979, p. 102s, n. 15.

<sup>4</sup> CH. H. DODD, *Las parábolas del Reino*, Madrid 1974, p. 33.

<sup>5</sup> CH. H. DODD, o.c., p. 34.

<sup>6</sup> Para un desarrollo amplio de la bibliografía sobre este planteamiento me remito

El gran exégeta suizo E. Schweizer humorizaba sobre el sentido histórico de la obra de Lucas cuando empezaba ya a amainar la tormenta suscitada por esta pregunta<sup>7</sup>.

«Cuando Dios creó el mundo se hizo el encontradizo con un suizo y le preguntó si le gustaba la creación. “Bueno” —contestó el suizo— “¿y qué es todo esto sin montañas?” Dios creó entonces la gran cadena de los Alpes. Pero el suizo no estaba contento del todo. “¿Qué se puede hacer aquí sin vacas?”, objetó. Dios creó entonces un rebaño de vacas. El suizo se apresuró a ordeñarlas. Dios, sonriente, le preguntó nuevamente si estaba contento, mientras probaba un poco de la espumante leche. El suizo dijo: “Un franco cincuenta, por favor”.» Si hurgamos en el fondo de este chiste —comentaba Schweizer— nos situamos frente al problema de Lucas. Cuando Dios crea el mundo, piensa el hombre que se le puede reconocer como a Dios. Pero, cuando se le encuentra en el acontecer de la vida diaria, bebiendo un vaso de leche, por ejemplo, ¿cómo distinguirlo de un turista corriente? ¿Se puede creer que una historia terrena, contingente y limitada, es una acción de Dios?... ¿que un acontecimiento histórico relativo es la verdad absoluta?... ¿que algo histórico es escatológico?... ¿que Jesús de Nazaret, sometido a la historia contingente del pasado, es el Cristo de Dios?

## 2.1. LA TESIS DE HANS CONZELMANN:

### «EL CENTRO DEL TIEMPO»

El título de esta conferencia evoca el título de la tesis con que formuló H. Conzelmann en 1954 el proyecto de solución lucana del dilema escatología-tiempo<sup>8</sup>. Este autor sostiene que Lucas *sustituyó* la escatología cristiana del Cristianismo primitivo por una teoría de historia de salvación. La consecuencia fue que la escatología quedó descafeinada, desplazada desde su tensión ontológica entre presente y futuro

---

a las obras ya clásicas de E. RASCO, *La Teología de Lucas: Origen, desarrollo, orientaciones*, Roma 1976; F. BOVON, *Luc le Théologien, Vingt-cinq ans de recherches (1950-1975)*, Neuchâtel-Paris 1978. Cf. también E. GRAESSER, *Die Apostelgeschichte in der Forschung der Gegenwart*: ThRu 26 (1960) 93-167. Mismo autor, *Acta-Forschung seit 1960*: ThRu 41 (1976) 141-196; 259-290. E. PLUEMACHER, *Acta-Forschung 1974-1982*: ThRu 48 (1983) 1-56; 49 (1984) 105-169. W. GASQUE, *A History of the Criticism of the Acts of the Apostles* (BGE 17), Tübingen 1975. C. K. BARRET, *Luke the Historian in Recent Study*, London 1961. C. BURINI, *Gli studi dal 1950 ad oggi sul numero e sulla classificazione dei discorsi degli «Atti degli Apostoli»*: Laurentianum 15 (1974) 349-365; 16 (1975) 191-207.

<sup>7</sup> E. SCHWEIZER, *Plädoyer der Verteidigung in Sachen: Moderne Theologie versus Lukas*: ThLZ 105 (1980) 241-252 (la cita en c. 241).

<sup>8</sup> *Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas* (BzHTh 17), Tübingen 1954. [Trad. esp. *El Centro del Tiempo* (Col. Actualidad Bíblica 35), Madrid 1967.]

inminente a un futuro previsiblemente lejano, impredecible. Por el contrario, el tiempo vino a ser objeto de una reflexión consciente e interpretado por Lucas en términos de una historia diseñada en tres etapas, según un plan de Dios predicho en las Escrituras. La primera etapa —«Tiempo de Israel»— transcurre bajo el signo de la promesa y de la espera. El texto clave está en Lc 16,16 («La Ley y los Profetas hasta Juan; desde ahora se anuncia el Reino de Dios»). Juan queda incluido en este primer período como el último profeta del AT. Juan es una figura de transición, perteneciente todavía al viejo tiempo, sobre la que pivota el giro hacia el nuevo tiempo.

«El centro del tiempo» se define por la presencia de la salvación en la actividad de Jesús, en sus milagros y en su predicación. Los límites de este centro del tiempo no se identifican exactamente con el comienzo y el final de la vida de Jesús. También hay a este propósito un texto clave (Hch 1,1s) que parece delimitar la amplitud del primer volumen de la doble de Lucas de forma que queda excluida la historia de la infancia de Jesús. «El centro del tiempo» queda delimitado —según Conzelmann— por el momento en que el demonio se despide de Jesús «hasta la ocasión» (Lc 4,13) y el momento en que Satanás entra en Judas y éste decide entregar a Jesús (Lc 22,3). «El centro del tiempo», desde la perspectiva lucana, queda en el pasado histórico, como puede leerse en la distancia con que Lucas contempla el «hoy» del cumplimiento en la predicación de Jesús de Nazaret (Lc 4,21) y, a la vez, separa la primera etapa («Israel») de la tercera, llamada «Tiempo de la Iglesia».

Esta tercera etapa se caracteriza, según Lc 16,16, por el anuncio de la salvación iniciado por Jesús, por la fe hecha realidad en la vida eclesial, en la vida sacramental y en la oración, y por la vivencia del Espíritu. La tercera etapa llegará a su fin con la llegada de la parusía, es decir, cuando Jesús venga glorioso sobre la nube del cielo (cf. Hch 1,11). Este punto final del proceso histórico salvífico lo afirma el comienzo de Hch, pero desconoce el momento previsiblemente lejano de su irrupción (Hch 1,7). Los puntos extremos de todo este proceso son la creación, al principio, y la parusía, al final.

## 2.2. FACTOR DETERMINANTE DE ESTA TEORÍA

El impulso decisivo, siempre según H. Conzelmann, para la elaboración de este proyecto lo recibió Lucas de la experiencia de dilación de la parusía. Dicho de otro modo, tal impulso brotó del *tiempo*, vivido

como magnitud consciente y que hubo de ser superado teológicamente. «No se escribe la historia de la Iglesia» —escribía por entonces E. Käsemann— «cuando se está esperando de un momento a otro el fin del mundo»<sup>9</sup>.

### 2.3. CONSECUENCIAS DERIVADAS DE LA TEORÍA LUCANA

Las consecuencias derivadas de sustituir la escatología original cristiana por esta teoría lucana de historia de salvación fueron enormes en la opinión de todos estos autores. Pero todas ellas se pueden resumir en una: el cristiano del tiempo inicial vino a ser un *homo historicus*. Esto significa que el hombre de la tercera generación cristiana, una vez desaparecida de su horizonte la espera próxima de la parusía, se vio forzado a buscar en la historia las raíces de su propia existencia cristiana. Lucas, representante de toda aquella generación eclesial, reinterpretó el contenido escatológico de las tradiciones que incorporó en su evangelio en el sentido de que la parusía, privada ya de su inminencia original, capaz de provocar en el cristiano aquella actitud de espera próxima, característica del Cristianismo primitivo (cf. 1 Cor 7,29), vendría de repente, por sorpresa, como un ladrón. He ahí la Buena Noticia del evangelio convertida en una amenaza temerosa con acentos moralizantes.

Esta reinterpretación lucana supone una alteración del concepto mismo del Reino de Dios proclamado por Jesús. El Reino había dejado de ser un suceso inminente para transformarse en una realidad trascendente, celestial, capaz de manifestarse en cualquier momento insospechado del futuro. Esta transformación significaba que la parusía había perdido su carácter primigenio como clave creadora de esperanza cristiana y verdadero motor de la nueva vida del cristiano. En lugar de esta actitud ya insostenible entra en juego en la teología histórico-salvífica de Lucas la exhortación a la vigilancia constante, a la perseverancia en medio de las persecuciones. Ahora bien, esta actitud es un indicio de un cambio operado en la conciencia de captación del factor tiempo. Escribe E. Grässer:

«El motivo repentinidad no dice estrictamente nada acerca de la proximidad o lejanía del Reino; se limita a decir algo acerca de su carácter impredecible... Resulta ocioso hacer cábalas con la ilusión de que Lucas conserva en teoría la proximidad de la parusía, siendo

---

<sup>9</sup> E. KÄSEMANN, *El problema del Jesús histórico*, en *Ensayos exegéticos*, Salamanca 1978, 171ss.

así que, en la práctica, la ha excluido, introduciendo en su lugar un proceso histórico para cuya realización habría sido un estorbo cualquier forma de espera próxima»<sup>10</sup>.

El Reino de Dios predicado por Jesús, en virtud de esta nueva captación del tiempo, quedaba vacío de futuro. Este vacío de lo que había constituido, en la opinión de todos estos autores, la quinta-esencia más pura del Cristianismo primitivo, lo llenó Lucas de dos maneras. Primero, en virtud de su solución histórico-salvífica, dejó de mirar al tiempo de la dilación de la parusía como a un período de connotaciones negativas, de mera resignación escatológica. De pronto este tiempo lánguido, exasperante, se llenaba de sentido positivo: venía a ser un estadio preestablecido por Dios, acorde con un plan divino, en pleno proceso de cumplimiento según las Escrituras. En segundo lugar, Lucas centró su atención en el papel que había de desempeñar la Iglesia, guiada por el Espíritu y elevada al rango de institución necesaria para la salvación del individuo hasta la irrupción de la parusía.

En virtud del cambio de perspectiva escatológica, todo el peso de la salvación del individuo recae ahora sobre la historia. El anuncio sobre Jesús queda como incrustado en la historia universal. Esta es la gran extrapolación aneja al hecho de que la historia y la historiografía alcanzaran una importancia positiva para la teología. Jesús, en vez de ser el Señor que, desde la inminencia de la parusía, iluminaba y llenaba de sentido de liberación este tiempo presente perverso, venía a convertirse en una figura del pasado. La existencia cristiana quedaba desde entonces invariablemente proyectada hacia atrás, necesitada de garantías históricas para poder sobrevivir en medio de las persecuciones de este mundo. De ahí la necesidad de la función medianera de la Iglesia, como «*Institutio salutis*», con la consiguiente subordinación del individuo a la institución eclesial.

#### 2.4. PRECIO PAGADO POR LA SOLUCIÓN LUCANA

El precio que hubo de pagar este proyecto de historia de salvación derivado de la opción de Lucas por la historia con la consiguiente marginación de la escatología original cristiana ha recibido un durísimo varapalo en la evaluación unánime de ese nutrido grupo de autores de la escuela bultmanniana. Tales evaluaciones han sido el resultado de una larga investigación, cargada tristemente de prejuicio teológico, que

---

<sup>10</sup> E. GRAESSER, o.c. (nota 3), p. 103, n. 15.

François Bovon la describe en estos términos: «Lucas se ha visto aprensado entre el yunque de la teología dialéctica bultmanniana y el martillo de la exégesis de la escuela crítica de la redacción»<sup>11</sup>. Todos estos autores (Vielhauer, Haenchen, Käsemann, Conzelmann, Klein, Grässer, Schulz)<sup>12</sup>, si bien no coinciden plenamente a la hora de precisar el problema concreto que quiso resolver Lucas con su solución histórico-salvífica, sí están de acuerdo en asociarla a un proceso de desescatologización-mundanización que refrendó la evolución del Cristianismo primitivo.

El precursor de esta posición había sido ya a principios del siglo XX Franz Overbeck<sup>13</sup>. Si bien opinaba que Lc/Hch se movían todavía en una fase inicial en la que la fe cristiana conservaba aún su hostilidad al mundo y su distancia respecto de todo lo que constituye la cultura, la literatura en general y, muy particularmente, la historiografía, ésta ya había comenzado a producir escritos. Las tesis de F. Overbeck acerca del carácter infraliterario de los escritos del Nuevo Testamento fueron desarrolladas con el método histórico-crítico de las formas (HF), si bien tuvieron que ser modificadas por los mismos pioneros de este método de investigación en su aplicación a la obra de Lucas. Sobre todo M. Dibelius<sup>14</sup> y R. Bultmann<sup>15</sup> se anticiparon de algún modo a la crí-

<sup>11</sup> F. BOVON, o.c. (nota 6), p. 19.

<sup>12</sup> PH. VIELHAUER, «Zum "Paulinismus" der Apostelgeschichte»: *Ev Th* 10 (1950/51) 1-15; publicado en inglés bajo el título: *On the "Paulinism" of Acts*, en L. E. KECK & J. L. MARTYN (eds.), *Studies in Luke-Acts*, London 1968, p. 33-50. E. HAENCHEN, *Die Apostelgeschichte*. Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament, Göttingen 1965 (5.ª ed.). H. CONZELMANN, *Die Apostelgeschichte*. Handbuch zum Neuen Testament, Tübingen 1963. E. KÄSEMANN, *El problema del Jesús histórico*, en mismo autor, *Ensayos exegéticos*, Salamanca 1978, 171s. G. KLEIN, *Die Zwölf Apostel*. Ursprung und Gehalt einer Idee. Göttingen 1961. E. GRAESSER, *Das Problem der Parusieverzögerung in den synoptischen Evangelien und in der Apostelgeschichte* (BZNW 22), Berlín 1957, 1977 (3.ª ed.). Mismo autor, *Die Naherwartung Jesu* (SBS 61), Stuttgart 1973. Mismo autor, *Die Parusieerwartung in der Apostelgeschichte*, en J. KREMER, *Les Actes des Apôtres. Traditions, rédaction, théologie* (BETL XLVIII), Gembloux-Louvain 1979, 99-127. S. SCHULZ, *Die Stunde der Botschaft*. Einführung in die Theologie der vier Evangelisten. Zürich 1979 (2.ª ed.), 292.

<sup>13</sup> Sobre F. Overbeck es fundamental la monografía de J. C. EMMELIUS, *Tendenzkritik und Formgeschichte. Der Beitrag Franz Overbecks zur Auslegung der Apostelgeschichte im 19. Jahrhundert* (FKDG 27), Göttingen 1975. Cf. también M. TETZ, *Über Formgeschichte in der Kirchengeschichte*: *ThZ* 17 (1961) 413-431.

<sup>14</sup> El artículo programático fue *Stilkritisches zur Apostelgeschichte*, en H. SCHMIDT (ed.), *Eucharisterion*, H. Gunkel zum 60. Geburtstag (FRLANT 36; N.F: 19), Göttingen 1923, II, p. 27-49. Reproducido con otros estudios ulteriores en H. GREEVEN (ed.), *Aufsätze zur Apostelgeschichte* (FRLANT 60), Göttingen 1951, 1968 (3.ª ed.).

<sup>15</sup> R. BULTMANN, *Teología del Nuevo Testamento* (Biblioteca de Estudios Bíblicos, 32), Salamanca 1981: «La concepción del cristianismo como una realidad mundano-



tica histórica de la redacción (HR) <sup>16</sup>. Entendieron muy pronto que resultaba imposible explicar Lc/Hch como una simple amalgama de pequeñas unidades preexistentes. Por eso se distanciaron de F. Overbeck y se adhirieron a las posiciones de A. von Harnack, quien, con óptica típicamente liberal admitía la inserción de la fe cristiana en los moldes de la historiografía greco-romana <sup>17</sup>. El resultado —formulado por M. Dibelius— fue que Lucas vino a ser el primer historiador cristiano, el primero que hizo de muchas narraciones (diégeseis) una historia coherente con un hilo conductor unitario.

Pero mientras Harnack había valorado este hallazgo positivamente, como algo connatural a la universalidad innata al mensaje de Jesús, estos otros autores, siguiendo paradójicamente a F. Overbeck en su antilucanismo germinal, lo valoraron negativamente por considerar que su propósito historiográfico era la expresión de una actitud teológica alejada del sentido originario del Cristianismo primitivo. Así, Ph. Vielhauer en su artículo ya citado de 1950 <sup>18</sup> se adhería cordialmente al veredicto pronunciado por F. Overbeck en 1919:

«Lo que Lucas presenta como tema de su obra es un desatino de dimensiones histórico-cósmicas, la transgresión máxima que cabe desde un falso enfoque... Lucas trata como historia lo que no había sido historia, ni se había transmitido como tal» <sup>19</sup>.

También E. Käsemann se pronunció en este mismo sentido:

«El mero hecho de añadir al tercer evangelio un segundo volumen sobre la Iglesia (Hch) supone tal cambio de actitudes vitales en la Iglesia del tiempo de Lucas que representa una desviación radical respecto de la escatología genuina del Cristianismo primitivo... En

---

histórica guía la presentación del autor de Lc y Hch... El hecho mismo de que escriba un relato sobre el nacimiento y primera historia de la comunidad cristiana, detalles por los que la comunidad escatológica difícilmente podía tener interés alguno, muestra hasta qué punto se había alejado de su forma de pensa» (p. 540).

<sup>16</sup> E. RASCO en su monografía sobre *La Teología de Lucas* (cf. nota 6, *supra*) afirma: «Martin Dibelius con unos breves artículos contribuyó más que otros grandes comentaristas de su época al progreso en la investigación sobre Lc/Hch. Con su insistencia en la composición de la obra, prepara el camino al descubrimiento de la teología de Lucas» (p. 20).

<sup>17</sup> A. VON HARNACK, *Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, I/II, Leipzig 1902, 1924 (4.ª ed.); *Lukas der Arzt, der Verfasser des dritten Evangeliums und der Apostelgeschichte* (Beiträge zur Einleitung in das N.T., 3), Leipzig 1906, 95.101-103; *Die Apostelgeschichte* (Beiträge zur Einl. in das N.T., 3), Leipzig 1908, 211-217.

<sup>18</sup> Zum "Paulinismus" der Apg. (nota 12).

<sup>19</sup> En *Christentum und Kultur* (1919).

su lugar aparece una historia de la salvación... la historia de Jesús se convierte en algo absolutamente pasado, en una verdadera *Historie* en el *initium Christianismi*»<sup>20</sup>.

También E. Grässer resumió en parecidos términos su evaluación del proyecto lucano:

«Lucas vino a ser el primer representante de la *escatología consecuente*, ya que se vio forzado a repensarlo todo desde la parusía en retardo. Esto afecta prácticamente a todo: la iglesia primitiva, aquella comunidad escatológica de los escogidos cuya calidad se decantaba en las tribulaciones y en las persecuciones de un mundo enemigo *a priori*..., cedió el paso a la nueva imagen de una Cristianidad que se manifiesta en su vertiente mundana (¡realidades terrenas!). Desde el principio del evangelio dice una referencia a la historia universal (Lc 2,1s; 3,1), afecta a toda la ecumene (Hch 11,17s), incluye a emperadores y reyes (Lc 2,1s; Hch 18,2.12; 25,12s) y persigue el reconocimiento estatal. No puede considerar ajenas la cultura y la formación humana... cuando el helenista Lucas no se cansa de recalcarlas por medio de un tratamiento cuidadoso del mejor estilo de historiografía helenística... El programa formulado explícitamente en Hch 26,26 se debe al hecho de que Lucas ha dado de baja muy reflejamente a la escatología apocalíptica del Cristianismo primitivo, relegando así de hecho la parusía a un *locus de novissimis*. Este es el precio que hubo de pagar Lucas para poder presentar la salvación como historia»<sup>21</sup>.

### 3. REACCION DE LA ESCUELA ANGLO-SAJONA

«“¿Es posible?” —se preguntaba Van Unnik en 1966— “que *Historia de Salvación* sea una cosa tan mala como piensan esos teólogos alemanes? ¿Produjo realmente el retardo de la parusía el estrago que a veces se presupone? ¿No era quizá para los primeros cristianos la relación escatología-historia de salvación algo distinto de lo que defienden muchos autores modernos? ¿No se estará midiendo a Lucas con una concepción unilateral de “Paulinismo”»<sup>22</sup>.

El desarrollo de la exégesis anglo-sajona y de buena parte de la centro-europea ha venido a dar la razón a las ponderadas sospechas del profesor Van Unnik.

<sup>20</sup> a.c. (nota 12), en o.c., p. 171s. Y en su art. *Problemas neotestamentarios actuales*, en o.c. (nota 12) saca la conclusión aplicada al autor de Hch: «Lucas no es, como pensaba Dibelius, un discípulo tardío de Pablo, sino el primer representante del “Protocatolicismo”» (p. 155).

<sup>21</sup> E. GRAESSER, *Die Parurieerswartung in der Apg.*, en o.c. (nota 12), p. 126.

<sup>22</sup> W. C. VAN UNNIK, *Luke-Acts, a Storm Center in Contemporary Scholarship*, en L. E. KECK & J. M. MARTYN, o.c. (nota 12), p. 15-32.

## 3.1. DESMANTELAMIENTO DE LA TEORÍA CONZELMANNIANA

El primer estudioso de la escuela anglo-sajona que formuló una objeción grave contra la teoría de H. Conzelmann fue E. E. Ellis. Este escribía en 1969: «Una objeción fundamental es la dialéctica hegeliana subyacente.» Y luego formula dicha dialéctica en estos términos:

«La esperanza apocalíptica, es decir, la “espera próxima” de la parusía) —(*tesis*)— se encuentra con el problema de la dilación de la parusía del Señor —(*antítesis*)—. Lucas resuelve esta situación por medio de una teoría sucedánea de Historia de Salvación (*síntesis*)»<sup>23</sup>.

Ellis desmonta pieza por pieza esta construcción de Conzelmann. Comienza por la antítesis:

«¿Tan evidente es que el retardo de la parusía planteara un problema que hubo de resolverse a toda costa? Este motivo tiene en la obra de Lucas un *sentido funcional* y esta función no consiste en presentar un problema que deba resolverse a toda costa. Lucas lo emplea para corregir o denunciar una expectativa demasiado ansiosa o falsa de la parusía... En todo caso, difícilmente podría explicarse este tema en su origen como una solución inspirada por la decepción causada por la ausencia prolongada de Jesús»<sup>24</sup>.

Ellis aporta una razón convincente:

«El motivo *dilación* aparece en la tradición prelucaña mucho antes de que hubiera pasado un tiempo razonable para provocar tal decepción. (Cf. Mt 24,26; Lc 17,23; Mc 13,5-8 par; 2Tes 2,1. Incluso Lc 21,24, citado por Conzelmann como ejemplo característico de la perspectiva prolongada de Lucas, aparece ya en Rom 11,25s)»<sup>25</sup>.

Por otra parte, la tesis de la dialéctica hegeliana de Conzelmann no se tiene de pie. El Jesús apocalíptico, propugnado por la escuela teológica bultmanniana por influjo de J. Weiss y A. Schweitzer, aparece como una figura unilateral y bastante artificiosa. Tampoco, por tanto, parece

<sup>23</sup> E. E. ELLIS, *Die Funktion der Eschatologie im Lukasevangelium*: ZThK 66 (1969) 387-402. Publicado en inglés en la col. Facet FB Books, Biblical Series 30, Philadelphia 1972; y en francés en F. NEIRYNC, *L'Évangile de Luc. Problèmes littéraires et théologiques*. Mémorial L. Cerfaux. Gembloux 1973, p. 141-155.

<sup>24</sup> Cf. Lc 17,20s. 23; 19, 11s.15; 21,8; Hch 1,6-8. En todos estos pasajes, comenta Ellis, la dilación no es problema de tiempo, sino ocasión para la infidelidad.

<sup>25</sup> En la base de estas apreciaciones de Ellis está el artículo de P. BORGES, *Von Paulus zu Lukas. Beobachtungen zur Erhellung der Theologie der Lukasschriften*: StTh 20 (1966) 140-157.

tener base sólida el presupuesto escatológico de la *espera próxima* como elemento constitutivo del Cristianismo primitivo<sup>26</sup>.

De esta refutación se desprende que la relación entre escatología y tiempo intermediario en los escritos lucanos es mucho más compleja de cuanto se había imaginado la escuela bultmanniana. El mismo Ellis observaba con acierto que

«el motivo *dilación de la parusía* es solamente una cara de un doble motivo que consta de conciencia de dilación y, a la vez, de insistencia en la inminencia de la parusía y formaba parte de la tradición prelucana»<sup>27</sup>.

La conclusión es clara: el lugar teológico del motivo *dilación de la parusía* hay que buscarlo en Lucas por otro lado.

Estos resultados reducían considerablemente la actividad redac-

<sup>26</sup> Ellis refutó la «tesis» de la dialéctica hegeliana de Conzelmann apoyándose en trabajos anteriores de autores como O. CULLMANN, *Cristo y el Tiempo* (Col. Teología 13), Barcelona 1968; *Le salut dans l'histoire. L'existence chrétienne selon le N.T.*, Neuchâtel 1966. A. SCHLATTER, *Das Evangelium des Lukas*, Stuttgart 1960 (2.ª ed.), p. 417. W. G. KUEMMEL, *Promise and Fulfilment. The Eschatological Message of Jesus* (Studies in Biblical Theology 23), London 1966 (2.ª ed.).

<sup>27</sup> a.c., p. 401, dice textualmente: «Daher muss der Ort des Verzögerungsmotivs bei Lukas woanders gesucht werden. Zunächst sollte berechtigt werden, dass es nur eine Seite innerhalb eines doppelten Motivs von direkter Nähe und Verzögerung darstellt, das Lukas in seiner Tradition vorfand.» Por el mismo tiempo y algo posteriormente hubo toda una pléyade de autores que trabajaron por llevar a sus cauces las aguas turbulentas arrastradas por la tormenta de la investigación sobre escatología e historia en la doble obra de Lucas. Merecen una mención especial: H. FLENDER, *Heil und Geschichte in der Theologie des Lukas* (Beiträge zur evangelischen Theologie 41), München 1965. El mismo E. E. ELLIS, *Present and future Eschatology in Luke*. For W. G. Kümmel on his sixtieth Birthday: NTSt 12 (1965/6) 27-41. J. D. KAESTLI, *L'eschatologie dans l'œuvre de Luc*, Genève 1969. I. H. MARSHALL, *Luke: Historian and Theologian*. Exeter 1976; *The Gospel of Luke. A Commentary on the Greek Text*. Grand Rapids 1978; *The Acts of the Apostles. An Introduction and Commentary*. Leicester (TNTC) 1980. J. ZMIJEWSKI, *Die Eschatologiereden des Lukasevangeliums. Eine traditions- und redaktionsgeschichtliche Untersuchung zu Lk 21,556 und Lk 17,20-37* (BBB 40), Bonn 1972. S. G. WILSON, *Lukan Eschatology*: NTSt 16 (1969/70) 330-347; *The Gentiles and the Gentile Mission in Luke-Acts* (SNTS, MS 23), Cambridge 1973, 60ss. G. SCHNEIDER, *Parusiegleichnisse im Lukas-Evangelium* (SBS 74), Stuttgart 1975, 91ss; *Die Apostelgeschichte*, HThKNT, I/II, Freiburg-Basel-Wien 1980. Especialmente Excursus 9: Parusie und Parusieerwartung, I, p. 336-339; *Das Evangelium nach Lukas* (ÖTK NT 3/1 y 3/2), Gütersloh-Würzburg 177. Especialmente Excursus 17: Eschatologie und Parusieerwartung, t. 2, p. 358s. H. SCHUERMANN, *Das Lukasevangelium*. Erster Teil (HThKNT, III/1), Freiburg 1969, 1-17; *Das hermeneutische Hauptproblem der Verkündigung Jesu. Eschatologie und Theologie im gegenseitigen Verhältnis*, en J. B. METZ (ed.), *Gott in Welt* (Festgabe f. K. Rahner), Freiburg-Basel-Wien 1964, 579-604. J. ERNST, o.c. nota 1).

cional de Lucas en su presunto recurso desatinado a la historiografía y a la dimensión histórica del Cristianismo primitivo, ya que había caído por su base el presupuesto conzelmanniano, según el cual la dimensión escatológica había sido el único factor *constitutivo* del Cristianismo primitivo y, por tanto, éste era incompatible con una historia de salvación.

La conclusión es clara: La argumentación de Ellis orientaba la discusión hacia otro polo: la escatología inicial había sido *función* de algo más sustantivo del Cristianismo desde sus orígenes.

Estudios ulteriores llevados a cabo por autores como S. G. Wilson en Inglaterra y por H. Schürmann y J. Ernst en Alemania<sup>28</sup> han confirmado estas orientaciones de E. E. Ellis. La escatología original no fue nunca factor constitutivo, sino un elemento funcional del Cristianismo primitivo puesto al servicio de algo más sustantivo e importante. Wilson defiende una *función pastoral* de la escatología en los escritos de Lucas. Schürmann ve una *función eclesial*. Ernst propugna una *función cristológica* de la escatología lucana.

De la mutua implicación de estas tres funciones, profundamente arraigadas en el desarrollo histórico de la Iglesia primitiva, se desprende la imagen de una escatología lucana mucho más compleja de cuanto se había imaginado H. Conzelmann. Y así queda superada la idea de una historia de salvación concebida como teoría sucedánea de la Escatología primitiva.

### 3.2. LA HISTORIA, VEHÍCULO DE LA TEOLOGÍA LUCANA

La exégesis radical centro-europea llegó en su antilucanismo a descalificar a Lucas como historiador con la consigna acuñada por Käsemann: «No se puede entender a Lucas como historiador, si no se le entiende como teólogo.» En cambio, un genuino representante de la exégesis anglo-sajona, I. H. Marshall, opina lo contrario: «Para apreciarlo como teólogo hay que haberlo reconocido antes como historiador.» Lucas tuvo que hacerse historiador para dar validez a su teología. Pero, según Marshall, la razón de esta necesidad no fue la crisis provocada por el desencanto surgido de la ausencia prolongada de Jesús. La razón de su actividad historiográfica hunde sus raíces en el hecho de que la revelación cristiana es, por esencia, histórica. Lucas, por tanto,

<sup>28</sup> S. G. WILSON, a.c. y o.c. (nota 27). H. SCHOERMANN, a.c. (nota 27). Reproducido en mismo autor, *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu den synoptischen Evangelien*, Düsseldorf 1968, 13-15. J. ERNEST, a.c. (nota 1).

no dudaba de que la predicación apostólica primitiva (*Kerygma*) y la historia van de la mano y así había sido desde el comienzo del Cristianismo. Por eso Lucas «tuvo que hacerse historiador para dar validez a su teología»<sup>29</sup>.

Marshall lleva el fiel de la balanza al otro extremo para intentar desde allí una lectura distinta de los textos<sup>30</sup>. Lo confiesa él mismo expresamente:

«Nuestro intento ha sido tratar la concepción falsa, según la cual, si Lucas fue un teólogo, ya no pudo ser historiador. Hemos querido reivindicar para Lucas las dos cualidades: historiador y teólogo... Y hemos concluido que su calidad de teólogo estriba cabalmente en su fiabilidad como historiador. No hay contradicción entre ambas dimensiones. De igual modo, cuando propugnamos que la finalidad de la obra de Lucas es la salvación y no la historia de la salvación, defendida por Conzelmann, queremos decir únicamente que el interés de la obra de Lucas se centra más en el significado salvífico de la historia que en la historia en cuanto tal»<sup>31</sup>.

<sup>29</sup> I. H. MARSHALL, *Luke: Historian and Theologian*, Exeter 1970, 94ss.

<sup>30</sup> Estos posicionamientos metodológicos y las consiguientes valoraciones diametralmente opuestas de los distintos autores ante los mismos textos de la obra de Lucas suelen desconectar no poco a los alumnos que tratan de iniciarse en los estudios del N.T. Conviene tener presente la advertencia con que comienza W. W. GASQUE su artículo *The Historical Value of the Book of Acts*: «Un serio estudiante del N.T. no progresa gran cosa en su investigación mientras no caiga en la cuenta de la gran variedad de opinión que existe en el mundo del estudio del N.T. Lo que para un investigador representa un resultado seguro del criticismo moderno, es para otro la más improbable e insostenible construcción de la ciencia especulativa» (en *Theol Zeitsch* 28, 1972, 177).

<sup>31</sup> I. H. MARSHALL, o.c. (nota 29), p. 94ss. Adviértase, no obstante, la posición intermedia que adopta Marshall, la «vía media» que busca, siguiendo la línea iniciada por Van Unnik y rubricada por la investigación anglosajona. E. Rasco la describe muy bien en su obra ya citada *La Teología de Lucas* (nota 6): «entre la posición de comienzos de siglo de Sir William Ramsay (1851-1939) y la moderna exaltación de Lucas como gran teólogo, Marshall, sin exagerar lo de "historiador de primera categoría" (afirmado por Ramsay) asocia ambos términos, como ya dice el título de su obra. Y si Käsemann había dicho que sólo podemos comprender a Lucas historiador cuando lo hayamos entendido primero como teólogo, Marshall piensa que para apreciarlo como teólogo hay que haberlo reconocido como historiador. Más justamente, con un término que abarca ambos extremos, Lucas es para Marshall un "Evangelista". Lucas, como quien comunica la tradición, puso la historia al servicio de la teología... El motivo central de la teología de Lucas es el concepto de salvación, *la salvación en su realidad*, y no —dice Marshall con una corrección explícita a Conzelmann— *la historia de salvación*. Pero no un concepto abstracto de salvación, sino vinculado a la historia, puesto que Dios se reveló en hechos históricos, y de éstos el fundamental versa sobre la persona y el ministerio de Jesús. Esta interpretación teológica de lo que pasó en Jesús la presenta Lucas como histórica» (p. 77s).

Desde esta opción y estos presupuestos se cierra Marshall a la hipótesis que veía en la dilación de la parusía el único motivo determinante de la opción lucana por la historia en la composición de Lc/Hch.

### 3.3. JUICIO DE VALOR SOBRE LA TEORÍA DE I. H. MARSHALL

Pero Marshall parece cerrar los ojos ante los datos que configuran el tratamiento que da Lucas a la escatología tradicional. No se puede cerrar los ojos al impacto que la doctrina sobre la inminencia del Reino y la conciencia de dilación de la parusía dejaron en la obra de Lucas. A todo lo largo y ancho de ella se hace patente una innegable subversión de datos que, como hemos visto, venían adheridos a la tradición prelucana. F. Bovon —matizando mucho a Conzelmann y a Käsemann— lo expresa en estos términos: «Una historia integrada en el kerigma ha venido a ser en la obra de Lucas un kerigma integrado en la historia»<sup>32</sup>. También un autor tan poco sospechoso como A. George aceptó sin ambages que Lucas tuvo que enfrentarse con el problema acuciante de la dilación de la parusía. Las expresiones lucanas acerca de la dilación de la parusía constituyen para George un problema más delicado de interpretación. Un dato muy seguro: Lucas rechaza todo conocimiento a fecha fija de la parusía (cf. Hch 1.7) y no entiende la proximidad en el sentido de una inminencia inmediata. No se le escapa un solo dato que ponga en relación el tiempo intermediario de la Iglesia con el fin (esjaton), cosa que no sucede en Mc 13,10 y Mt 24,14, donde el término griego «prôton» dice referencia a un «hysteron» final. En Lc 24,47 se da un orden histórico-salvífico en el que a la predicación dirigida «en primer lugar» a los judíos sigue un «después» de dedicación a los paganos (cf. Hch 3,25 comparado con Hch 13,46ss). Lucas conoce la duración de la historia. Por otra parte, «para Lucas se han cumplido ya casi todos los signos del discurso escatológico de Jesús». Sabe distinguir entre la catástrofe histórica de la destrucción de Jerusalén y el fin del mundo. Y, pese a ello, aquella catástrofe sigue teniendo para Lucas un sentido escatológico como prefiguración del fin<sup>33</sup>.

<sup>32</sup> F. BOVON, *Luc le Théologien. Vingt-cinq ans de recherches (1950-1975)*, Neuchâtel-Paris 1978, p. 279, nota 11.

<sup>33</sup> A. GEORGE, *Études sur l'œuvre de Luc (Sources Bibliques)*, Paris 1978, 336 (IVème partie: La fin des temps, L'eschatologie, p. 321-347). DOM J. DUPONT, O.S.B., *Le salut des gentils et la signification théologique du livre des Actes: NTSt VI* (1959-1960) 132-155. Citado de su reproducción en mismo autor, *Études sur les Actes des Apôtres (Lectio divina 45)*, Paris 1967, p. 409. Cf. también del mismo autor, *La portée christologique de l'évangélisation des nations d'après Luc 24,47*, en J. GNILKA

## 3.4. PROCLAMACIÓN KERIGMÁTICA E HISTORIOGRAFÍA GRIEGA

La reacción de la escuela radical centro-europea no se hizo esperar. E. Grässer no admite una fórmula híbrida de compromiso entre escatología e historia. La opción por la historia sólo se hizo posible como alternativa a la imposibilidad de mantener la actitud escatológica, imposibilidad condicionada por la conciencia de dilación de la parusía<sup>34</sup>.

Muchos autores del área anglo-sajona, como E. Franklin y R. Maddox, se resisten a ver en la ausencia de espera próxima el requisito decisivo para la opción lucana por la historia<sup>35</sup>. Arguyen diciendo que también Marcos contaba con una espera próxima y, no obstante, escribió un evangelio. Grässer niega toda paridad en este ejemplo de Marcos. La diferencia fundamental estriba en que Lucas es un historiador griego y el modo griego de concebir la historia es inconciliable con la escatología que domina en la proclamación kerigmática del evangelio de Marcos.

Esta evasiva sutil es coherente con el presupuesto fundamental de la teología dialéctica bultmanniana. Este presupuesto se apoya en la falta absoluta de motivación que tuvieron aquellas primeras comunidades cristianas para escribir relatos acerca de su origen y evolución. Este presupuesto ha quedado unilateralmente confirmado por los resultados de la llamada «redaktionsgeschichtliche Schule» (método histórico-crítico de la redacción), aplicada sobre todo a Hch, ya que en el fondo de este libro no es posible detectar comunidad cristiana alguna. Esta obra —dicen— se debe a la pluma de un hombre: Lucas, el teólogo. De aquí que el modo de hacer historia propio de Lucas sea distinto

---

(ed.), *Neues Testament und Kirche*, Festschr.F.R. Schnackenburg, Freiburg-Basel-Wien 1974, 121-143: «El “prôton” que en Mc 13,10 tiene sentido de anterioridad respecto del final escatológico del mundo, como en Mt 24,14 (“...kai tôte exei to télou)... queda asumido en Hch 3,25; 13,46. Pero a él no se opone un “hysteron”, sino un “épeita”, un *después* de carácter histórico-salvífico... En Lucas desaparece esa relación entre evangelización de las naciones y fin del mundo.»

<sup>34</sup> E. GRAESSER, *Die Parusieerwartung in der Apostelgeschichte*, en o.c. (nota 3): «Es ist alles andere als ein Zufall, dass Lukas zu Beginn seiner *Práxeis*, also der Darstellung der geschichtlichen Erstreckung des Heils durch die unterminierte Zeit, das Problem der Parusieverzögerung *expresis verbis* aufwirft und definitiv löst (1,6-8)» (p. 124).

<sup>35</sup> E. FRANKLIN, *Christ the Lord. A Study of the Purpose and Theology of Luke-Acts*, Philadelphia 1975. R. MADDOX, *The Purpose of Luke-Acts* (FRLANT 126), Göttingen 1982. Cf. también J. JERVELL, *Zur Frage der Traditionsgrundlage der Apostelgeschichte*: StTh 16 (1962) 25-41. En inglés: *The Problem of Traditions in Acts*, en J. JERVELL, *Luke and the People of God. A New Look at Luke-Acts*, Mineapolis, Minnesota 1972, p. 19-39.



del de Marcos. Lucas, por hacer historia al estilo griego, falsea el ke-rigma y, por tanto, el evangelio original.

#### 4. INTENTOS DE SOLUCION DE ESTE «IMPASSE» ENTRE TEOLOGIA E HISTORIA

##### 4.1. HCH, MONOGRAFÍA HISTÓRICA

Desde distintos ámbitos de investigación bíblica se han hecho intentos para superar esa presunta irreconciliabilidad entre las dimensiones histórica y teológica. En Alemania ha destacado E. Plümacher en sus intentos por acercar el género literario de Hch a la «Monografía histórica». De este género existen muchos ejemplos en la literatura helenística y también en la judaica <sup>36</sup>.

Posteriormente una serie de investigadores (M. Hengel, G. Schneider, Ch. Perrot) <sup>37</sup> han preferido rescatar a Lucas del torbellino de la histo-

<sup>36</sup> Este género denominado «Monografía histórica» lo describía Cicerón en una carta a su amigo el historiador Luceyo (56 a.C.). En ella le pedía que escribiera un ensayo dedicado exclusivamente a una materia que abarcara «las vicisitudes desde el comienzo de la conjuración hasta nuestro regreso». Tal ensayo debía ser de dimensiones moderadas (*modicum quoddam corpus*). Para componerlo «has de separar del conjunto de tus escritos esta especie de fábula de nuestras vicisitudes y experiencias». Existe, pues, una tendencia común con los escritos lucanos: escribir una unidad cerrada en la historia, de forma que constituya una unidad literaria formal. En Lucas abarca desde la vida de Jesús hasta la expansión del evangelio por toda la ecumene. En Cicerón «las vicisitudes desde el comienzo de la conjuración hasta nuestro regreso». Tenemos muchos ejemplos de este género literario en la literatura helenística: TIMEO, *Sobre la guerra de Pirro*; POLIBIO, *Sobre la guerra de Numancia*; CALISTENE DE OLINTO, *Sobre la guerra santa*; SALUSTIO, *Conjuración de Catilina*; *Guerra de Yugurta*. En la literatura judaica destaca 2Mac. Sobresalen a este propósito entre los escritos de E. PLÜMACHER, *Lukas als hellenistischer Schriftsteller. Studien zur Apostelgeschichte* (SUNT 9), Göttingen 1972, 32-79; *Lukas als griechischer Historiker* (RESupp. 14), 1974, 235-264; *Neues Testament und hellenistische Form. Zur litterarischen Gattung der lukanischen Schriften*: TViat 14 (1977/78) 100-123; *Die Apostelgeschichte als historische Monographie*, en J. KREMER, o.c. (nota 3), 457-466. La finalidad específica de la Monografía histórica no era tanto la fidelidad al *factum* cuanto la psicagogía del lector. En la helenística iba conducida por la *hedoné*. En Hch, en cambio, predomina la dirección marcada por la *elpis* y la *oikodomé*. No debe extrañarnos mucho esta valoración de los escritos históricos en la antigüedad clásica. Recordemos la descripción de Quintiliano: «Historia quoque alere oratorem quodam uberius iucundoque suco potest; verum et ipsa sic est legenda ut sciamus plerasque eius virtutes oratori esse vitandas. Est enim proxima poetis et quodam modo carmen solutum est, et scribitur ad narrandum, non ad probandum...» (Libro X,1,31). Cf. QUINTILIEN, *Institution oratoire*, Paris 1979).

<sup>37</sup> M. HENGEL, *Zur urchristlichen Geschichtsschreibung*, Stuttgart 1979. G. SCHNEI-

riografía helenística para situarlo en la dirección más kerigmática y menos sospechosa de la historiografía judaica.

#### 4.2. SUPERACIÓN DEL DILEMA HISTORIOGRAFÍA-TEOLOGÍA

Pero ninguna de estas aproximaciones resulta plenamente satisfactoria porque no pasan de ser haces de luz proyectados para iluminar la obra de Lucas desde motivos extrínsecos. Esta actitud crítica extrínseca está hoy en plena revisión porque procede de un concepto apriorístico de historiografía manejado más o menos conscientemente por los investigadores. Los autores de la escuela anglo-sajona, como F. F. Bruce e I. H. Marshall<sup>38</sup>, lo acercan a la manera helenística de escribir historia con el afán constructivo de salvar sus inexactitudes fácticas. De donde deducen que el lector no debe llegarse a la obra de Lucas con talante de historiador crítico moderno. Pero bajo esta actitud late la concepción decimonónica de Ranke, según la cual el historiador ha de reproducir el acontecimiento tal como sucedió (*wie es eigentlich gewesen*), un mito que ha destruido la historiografía teórica del siglo XX<sup>39</sup>.

---

DER, *Die Apostelgeschichte*, I (HThKNT, V/1), Freiburg-Basel-Wien 1980, 72-76; 103-107; 122-125. A. WEISER, *Die Apostelgeschichte* (ÖTKNT, 5/1), GTB 501, Gütersloh-Würzburg 1981, 29-32. CH. PERROT, *Los Hechos de los Apóstoles*, en A. GEORGE-P. GRELOT, *Introducción crítica al Nuevo Testamento*, I, Barcelona 1983, 471-473. M. Hengel recuerda el XII libro de las *Antigüedades judaicas* de Flavio Josefo, 1Mac, la obra de Jasón de Cirene resumida en 2Mac, las monografías sobre la persecución de los hebreos en Alejandría y sobre la embajada de Filón de Alejandría al emperador Calígula. Para Schneider Hch se aproxima más a las grandes obras historiográficas bíblicas del Deuteronomista y del Cronista que a la historiografía greco-romana. Cree que la tradición historiográfica bíblica se filtró hasta Hch a través de las monografías histórico-teológicas del judaísmo helenístico, a las que Lucas tuvo acceso a través de la versión LXX. Ch. Perrot es más decidido en colocar Hch en el ámbito judaico. Propone como paralelo de Hch las *Antigüedades bíblicas* del Pseudo-Filón, una historiografía religiosa que sigue el modelo de contemplar el pasado histórico en las sinagogas del siglo I y cuyo conocimiento lo demuestra Lucas en Hch 7,2-47 y 13,17-22. (Estos datos se los debo a G. BETORI, *Gli Atti come opera storiografica. Osservazione di metodo*. Atti della XXVIII Settimana Biblica, ABI, Bologna 1986, 105s.)

<sup>38</sup> F. F. BRUCE, *The Acts of the Apostles*. The New Bible Commentary, London 1953. I. H. MARSHALL, o.c. (nota 27).

<sup>39</sup> Cf. G. BETORI, a.c. (nota 38): «Dietro tutti aleggia il mito storicistico di una storiografia come ripetizione dell'evento quale esso è accaduto, un mito che le teorie storiografiche contemporanee hanno definitivamente distrutto. Ogni narrazione storica è legata a uno scopo e ogni visione storica è a partire di una prospettiva. E allora, il vero compito di un'analisi di un'opera storiografica non consisterà proprio nell'individuare tale prospettiva? Ogni discorso sulla determinazione dello specifico genere storiografico rischia di diventare improduttivo, fino a quando non sfocia, ovvero fa da

#### 4.2.1. *Prospectiva historiográfica de Lc/Hch como obra unitaria*

Esta nueva teoría historiográfica profesa que toda narración histórica está vinculada a una finalidad y toda visión histórica lo es tal a partir de una perspectiva. Recientemente se ha alargado mucho la investigación sobre la obra de Lucas tratando de identificar esa perspectiva desde la que el evangelista ha interpretado los acontecimientos. Lo más original y ambicioso de este nuevo planteamiento consiste en su pretensión de dar con una respuesta única para explicar la composición conjunta de la doble obra unitaria de Lc/Hch, evitando dar una respuesta para la finalidad del tercer evangelio y otra distinta para explicar la prolongación del evangelio por medio de la adición de Hch<sup>40</sup>.

#### 4.2.2. *Nuevo planteamiento*

En los planteamientos anteriores la investigación sobre el propósito de la doble obra de Lucas se movía peligrosamente entre las fauces de una alternativa fatal. Enfocada desde la tensión, cargada de prejuicio filosófico, entre el factor historiográfico y el teológico, la pregunta acerca de la finalidad de Lc y Hch no podía eludir esta problemática: ¿Qué intentó Lucas cuando añadió el libro de los Hechos de los Apostóles al tercer evangelio: elevar la historia de la Iglesia primitiva para situarla al nivel de la Buena Nueva cristiana o rebajar el evangelio al nivel puramente historiográfico de Hch, reduciendo así a Jesús a un objeto más de la historiografía?<sup>41</sup>

El nuevo planteamiento ha visto la salida a esta alternativa fatal en la respuesta a la siguiente pregunta clave orientada a conocer el contenido intrínseco de la doble obra unitaria de Lc/Hch: ¿Existe un punto de vista, es decir, una perspectiva —historiográfica, teológica o histórico-teológica— que permita captar la finalidad de los dos libritos y, con ella, el sentido de su unidad, sin caer en esa alternativa fatal? Dicho con otras palabras: ¿Existe algún aspecto del relato lucano que,

---

supporto ad una determinazione degli elementi costitutivi della prospettiva con cui l'autore si pone di fronte agli eventi e in base alla quale li seleziona, li colega e li spiega. La natura storiografica di un'opera, al di là della forma letteraria che viene utilizzata, sta proprio in questa prospettiva con cui gli eventi vengono interpretati dallo storico» (p. 107s).

<sup>40</sup> En la explicación de esta perspectiva aplicada a la doble obra de Lucas me remito al magistral artículo de V. Fusco, *Progetto storiografico e progetto teologico nell'opera lucana*, en *La Storiografia nella Bibbia*. Atti della XXVIII Settimana Biblica (ABI), Bologna 1986, 123-152.

<sup>41</sup> V. Fusco, a.c. (nota 40), p. 124.

desde el comienzo del evangelio, mantenga su tensión hasta el final del relato de Hch?<sup>42</sup>.

El mismo V. Fusco pasa por este espeso tamiz todos los temas susceptibles de interés en la doble obra de Lucas. Tales temas son el cristológico, el escatológico, el pneumatológico, el eclesiológico y el parenetico. Fusco demuestra convincentemente que todos estos temas se quedan demasiado cortos para explicar por qué se prolonga el libro de los Hechos hasta Roma, después de todas las vicisitudes procesuales de Pablo en Jerusalén y en Cesarea. El interés que suscitan todos estos motivos queda suficientemente bien satisfecho antes de llegar al final de Hch. En cambio —sigue Fusco—, si aplicamos a Lc/Hch un criterio moderno de historiografía, este tema le viene demasiado largo. No responde al criterio de la curiosidad y de la precisión histórica. Quedan demasiadas lagunas<sup>43</sup>.

Por otra parte, el modelo de «Monografía histórica» sugerido por E. Plümacher no resuelve esta insuficiencia si se intenta calificar con este género toda la intención compositiva de Lc/Hch porque queda sin responder la pregunta decisiva, a saber, ¿cuál es el tema específico de esa monografía? ¿Qué resultado arroja un análisis de la estructura interna de todo el relato?

#### 4.2.3. Estructura interna de Lc/Hch

Para contestar a estas preguntas la investigación reciente ve una dirección más atinada en la prospectiva orientada hacia la relación de la iglesia del tiempo de Lucas con Israel y con los paganos porque es el único perfil capaz de mantener el interés desde el comienzo del evangelio hasta el final de Hch. El tema de la salvación de Dios (o dicho con más precisión «toûto tò soterion toû Theoû») viene a ser una especie de hilo conductor que pasa por los puntos más estratégicos de Lc y de Hch, dando unidad a los dos libros. Efectivamente, este tema irrumpe al comienzo del tercer evangelio (Lc 2.30; 3,6) en una prolongación intencionada de la cita de Is 40,3ss con que los tres Sinópticos presentan el anuncio profético de Juan Bauista. Lucas es el único que pone en

<sup>42</sup> V. Fusco, a.c. (nota 40), p. 125.

<sup>43</sup> *Ib.*, p. 135: «Tropo corto, viceversa, risulta di racconto degli Atti, qualora il suo scopo fosse genericamente storiografico (gli Atti come la prima "storia della chiesa") o puramente biografico (biografia di Pietro e Paolo, o almeno di quest'ultimo). Entrambi questi scopi esigerebbero un ulteriore prolungamento del racconto: la liberazione di Paolo o la sua morte, l'ulteriore diffusione del vangelo, la distruzione di Gerusalemme.» Cf. PH. H. MENOUD, *Jésus et ses témoins. Remarques sur l'unité de l'œuvre de Luc*, en *Bulletin de la Faculté de Théologie protestante de Paris* 23 (1960) 7-20.

boca del Bautista la frase de Is 40,5: «Y toda carne verá la salvación de Dios.» Esta promesa («verá») de la salvación de Dios de sugerentes acentos universalistas, aparece al final de Hch (28,28) como una realidad cumplida y comunicada («apestale») ¡a los gentiles!, de acuerdo con un proyecto teológico de Lucas enunciado por Jesús resucitado al final del evangelio (Lc 24,47) y al comienzo de Hch (1,8) en cumplimiento del plan salvífico de Dios, según el cual «tenía que cumplirse todo lo escrito en la ley de Moisés y en los profetas y en los salmos acerca de mí» (Lc 24,44). Este plan misterioso de Dios anunciaba desde el AT que una parte de Israel rechazaría al Mesías y que éste sería aceptado por los gentiles. El libro de los Hechos se encarga de desarrollar y dar solidez teológica a este escandaloso viraje (cf. la cita de Is 49,6 en Hch 13,46ss, y la emblemática actividad de Pablo hasta llegar a Roma en Hch 28,28 después de citar Is 6,9s)<sup>44</sup>.

Dentro de este esquema de promesa-cumplimiento, de carácter escatológico, por realizarse en los últimos días (cf. Hch 2,17; 3,24; 13,41), entra con pie firme un desarrollo histórico-salvífico que aflora desde el mismo proemio de Lc (1,1-4) y se describe en términos de una continuidad histórica que enlaza a la Iglesia del tiempo de Lucas con el viejo Israel de las promesas del AT, resolviendo así el gravísimo problema de la identidad de la iglesia lucana de fines del siglo I, establecida sobre una gran mayoría de paganos convertidos al Cristianismo. Este problema se plantea a todo lo largo y ancho de la doble obra lucana hasta dejar claro que la promesa del AT subsiste todavía en el cumplimiento concreto avalado por la prueba escriturística y poniendo de relieve, al mismo tiempo, que este cumplimiento arrastra consigo la novedad cristiana de la iglesia respecto de la expectativa de la promesa.

La tensión polarizada entre las raíces israelitas de la Iglesia y la presentación actualizada de la solidez y legitimidad de la situación presente define mejor que otros propósitos el punto de mira, la pros-

---

<sup>44</sup> En la investigación que subyace a los resultados del art. de V. Fusco hay que destacar la labor de Dom Jacques DUPONT. A la bibliografía de la nota 33 hay que añadir: J. DUPONT, *La mission de Paul d'après Actes 26,16-23 et la mission des Apôtres Luc 24,44-49 et Actes 1,8*, en M. D. HOOKER - S. G. WILSON (eds.), *Paul and Paulinism. Essays in honour of C. K. Barret*, London 1982, 290-299; *La conclusion des Actes et son rapport à l'ensemble de l'ouvrage de Luc*, en J. KREMER (ed.), o.c. (nota 10), p. 359-404. Reproducidos todos ellos en J. DUPONT, *Nouvelles études sur les Actes des Apôtres* (Lectio divina 118), Paris 1984. Mismo autor, *Teologia della Chiesa negli Atti degli Apostoli* (Studi Biblici 10), Bologna 1984. Agradezco mucho la erudita crónica acerca de todo este nuevo planteamiento en la investigación reciente sobre Lc/Hch de G. BETORI, *Chiesa e Israele nel libro degli Atti*: RivBiblit 36 (1988) 80-97, con toda la bibliografía adjunta.

pectiva que recorre toda la obra de Lucas dando unidad a la estructura interna de Lc/Hch<sup>45</sup>.

La situación era bien delicada para Lucas. Por una parte, tenía que marginar en la iglesia inseguridades internas provocadas por quienes veían el Cristianismo como una continuidad directa de Israel. De ahí se derivaba la importancia capital de la prueba escriturística desarrollada, sobre todo, en los discursos kerigmáticos de Hch<sup>46</sup>. Pero, al mismo tiempo, había que afirmar en términos claros y actualizados la autonomía cristiana centrada fundamentalmente en la fe en la resurrección de Jesús Mesías, si se quería de verdad hacer ver a Teófilo la «solidez» («asfaleía») de la situación eclesial derivada de la proclamación de la palabra sobre la salvación de Dios<sup>47</sup>.

---

<sup>45</sup> G. BETORI, en la crónica citada en nota anterior escribe resumiendo a Dom J. Dupont: «... no es posible llegar al corazón de la Eclesiología lucana centrándose en el vocabulario, en la descripción de la vida de la Iglesia, en la función del Espíritu en ella, en la constitución jerárquica, en las relaciones con el Estado. El centro del pensamiento eclesiológico de Lucas está cabalmente en la relación polarizada de la Iglesia con Israel y los paganos, una relación que, a su vez, se traduce en la relación entre las Escrituras del A.T. y el acontecimiento cristiano» (p. 83). Cf. J. A. JÁUREGUI, «Israel» y la Iglesia en la Teología de Lucas: EstEcl 61 (1986) 129-149; *Pentecostés. Fiesta de identidad cristiana*: EstEcl 66 (1991) 369-396.

<sup>46</sup> Cf. J. A. JÁUREGUI, *Hermenéutica judeo-helenística de la Resurrección. Argumento escriturístico desde la crisis de identidad de la Comunidad cristiana a fines del siglo I: Estudios de Deusto* 38/1, 1990, 79-111.

<sup>47</sup> J.K. RICHES, *Die Synoptiker und ihre Gemeinden*, en J. BECKER, *Die Anfänge des Christentums*, Stuttgart 1987, 160-184 (cita en p. 183).