

JOSE ANTONIO JAUREGUI, S.J.

## PENTECOSTES, FIESTA DE IDENTIDAD CRISTIANA

### 1. LA TEOFANIA DEL RELATO PENTECOSTAL (Hch 2,1-13)

La descripción lucana de la primera fiesta de Pentecostés está salpicada de elementos bien conocidos, con que el Antiguo Testamento describía las teofanías o manifestaciones de Dios<sup>1</sup>. Las palabras, sin embargo, con que se introduce la descripción van dirigidas a eliminar la impresión de algo programado o rutinario en el suceso. Todo aconteció «de repente». La repentinidad recalca lo impredecible e injustificable de la irrupción gratuita de Dios. La irrupción inesperada viene «desde el cielo» —añade el texto— cuando resuena todavía en los oídos del lector atento de los Hechos de los Apóstoles el estribillo, cuatro veces repetido, de la meta de la ascensión del Señor («al cielo, al cielo...»). Cf. Hch 1,10s).

---

<sup>1</sup> Así, por ejemplo, en Ex 3,19; 1Re 19,11ss; Is 66,15ss (LXX): «*Idoù gàr Kyrios hōs pūr hēxei... en phlogi pyrós... êrkhomai synagageîn pánta tà éthnē kai tàs glōssas...*» Cf. H. CONZELMANN, *Die Apostelgeschichte* (Handbuch zum Neuen Testament, 7), Tübingen 1963: «Die gemeinsamen Züge sind typische Elemente der Theophanie» (p. 27). Es más problemático, como veremos, si el texto dice una referencia a la teofanía de Ex 19. Las alusiones teofánicas son demasiado generales. El paso de viento (*pnoé*) a espíritu (*pneûma*) aparece en Prov 1,23 (LXX). Lenguas de fuego en Is 5,24; Hen 14,8ss; 71,5. El fuego es parte del aparato teofánico en 1 Thess 1,8. Tormenta y fuego en el juicio, cf. IV Esdr 13,10; en el Sinaí, cf. Filón, *De Decalogo*, n. 46.

### 1.1. SIGNOS PRECURSORES

La teofanía consta de tres puntos: 1) signos precursores audibles (v. 2: «un ruido como de un viento recio que llenó toda la casa en la que se encontraban») y visibles (v. 3: «lenguas como de fuego»); 2) la realidad misma del Espíritu (v. 4a: «se llenaron todos de Espíritu Santo»), y 3) los efectos producidos por la presencia del Espíritu (v. 4b: «y empezaron a hablar en lenguas diferentes»).

La imagen del viento sugiere perfectamente la venida del Espíritu porque la palabra griega *pneûma* tiene el doble significado de viento y de espíritu [cf. Prov 1,23 (LXX)].

La gráfica descripción del fenómeno acústico se complementa con una serie de rasgos visuales. No se trata de una mera visión subjetiva, sino de una aparición («*ophthesan*») <sup>2</sup> que se hace presente desde el mundo divino. Si el ruido se había comparado con un viento recio, las lenguas son «como de fuego». También el fuego es signo de la presencia de Dios que bajó al monte Sinaí con un fuego (Ex 19,18), significó su presencia en medio de Israel por el desierto en figura de columna de fuego (Ex 13,21) y se le apareció a Moisés en una llamarada inextinguible entre las zarzas (Ex 3,2s).

### 1.2. LA REALIDAD DEL ESPÍRITU

En contraste intencionado con esta profusión de elementos precursores —viento huracanado con ruido estruendoso que llena la casa y mar celeste de fuego que se reparte en lametadas sobre todos los presentes—, la frase de pronto cambia de ritmo, la multiplicidad se reduce a la unidad como si quisiera provocar una sensación de calma y quietud semejantes a aquel blando y ligero susurro en el que se manifestó Dios a Elías, una vez pasados el terremoto y el fuego (1 Re 19,12s): «y se posó sobre cada uno de ellos». No tarda el lector en advertir de qué se trata:

<sup>2</sup> La tendencia lucana a descripciones plásticas de irrupciones de lo sobrenatural en la historia es bien notoria. Compara Mc 1,10 con Lc 3,22 (Espíritu en forma de paloma); Mt 1,20 (visión del ángel en sueños) con Lc 1,26ss (el ángel entra en la habitación); Mc 9,7 (nube de la transfiguración) con Lc 9,34 (Moisés y Elías entran en la nube). En Getsemaní, Jesús se retira «como un tiro de piedra» (Lc 22,41); «se le apareció un ángel del cielo que le confortaba» (v. 43); «sudó en forma de gotas de sangre que caían hasta el suelo» (v. 44). Jesús resucitado pasea con los discípulos de Emaús (24,13-32); los discípulos palpan al Resucitado. Este come con ellos (24,39-43). Sube al cielo transportado por la nube en la ascensión (Hch 1,9-11).

«todos quedaron llenos del Espíritu Santo». Es la sobria descripción de la realidad del Espíritu presente en la Iglesia. En adelante, por más idas y venidas que realice el Espíritu al hilo del relato de los Hechos, ha de quedar claro que el lugar propio del Espíritu es la Iglesia, es decir, todos y cada uno de los reunidos en la casa.

Cabría esperar una descripción brillante de la experiencia psicológica de los Apóstoles ante tan sobrecogedora irrupción del Espíritu Santo. Pero la pluma de San Lucas no se recrea morosamente en las descripciones del mundo íntimo. Más bien se detiene ante lo numinoso, del mismo modo que en el capítulo 1.º se había detenido ante la nube de la ascensión, sin contarnos nada del viaje celeste de Jesús hasta acceder al mundo de Dios y sentarse a su derecha (cf. Hch 2,34s)<sup>3</sup>.

San Pablo y San Juan, independientes entre sí, nos hablan de forma coincidente de las primeras actuaciones del Espíritu Santo en los discípulos. Ambos abundan en la idea del Espíritu Santo santificador que produce la nueva vida sobrenatural: «Porque los que se dejan llevar por el Espíritu de Dios, son hijos de Dios. Que no habéis recibido un espíritu de esclavitud para recaer otra vez en el temor, sino que habéis recibido un espíritu de hijos adoptivos que nos hace exclamar: ¡Abba (Padre)! Este Espíritu y nuestro espíritu nos dan un testimonio unánime: que somos hijos de Dios» (Rom 8,14-16). Y en 1 Cor: «¿No sabéis que sois templo de Dios y que el Espíritu de Dios habita en vosotros?» (3,16).

El Cristo de San Juan introduce a los discípulos en la plenitud de la verdad de su revelación por medio del Espíritu Santo que enseña todo y trae a la memoria todo lo que había dicho Jesús (14,26). Entre las funciones básicas del Espíritu Santo, contradistintas de las del Paráclito en Jn, figuran la regeneración bautismal (3,5) y el perdón de los pecados o nueva creación (21,22s).

Pablo y Juan recalcan los aspectos existenciales de la vida cristiana que reporta el Espíritu con su presencia permanente en el interior del cristiano, dejando en la sombra otras cuestiones que hoy nos resultan muy actuales, como ¿a dónde va la humanidad?, ¿qué tareas competen a la Iglesia en esta sociedad inquieta por su futuro?

San Lucas, en cambio, concentra la realidad de la presencia del Es-

<sup>3</sup> Esta sobriedad ante el fenómeno numinoso está condicionada en parte por el género literario «Entrückung» con el que San Lucas describe la ascensión. Cf. G. LOHFINK, *Die Himmelfahrt Jesu. Untersuchungen zu den Himmelfahrts- und Erhöhungstexten bei Lukas* (StANT 26), München 1971. Distingue claramente entre viaje celeste del alma y «Entrückung» (rapto). En el primer caso es decisiva la perspectiva del que experimenta la ascensión. En el segundo es decisiva la perspectiva de los espectadores. Compara, p. ej., el rapto de Rómulo según TITO LIVIO, *Historia de Roma* (I,16), y el viaje celeste descrito por APULEYO en el *Asno de oro* (*Metamorphosis* XI,23,7).

píritu el día de Pentecostés en la plenitud de su irrupción. La misma plenitud que invadió al Bautista desde el seno de su madre (Lc 1,15), a Isabel y Zacarías (Lc 1,41.67), a Jesús en el bautismo (Lc 4,1), a la Iglesia otra vez en Hch 4,31, a Esteban (Hch 6,5; 7,55). La imagen del viento que llena la casa y pugna por desbordar los límites del recinto donde se encuentran los Apóstoles a la sombra de María, la Madre de Jesús (Hch 1,14), evoca la imagen de un nacimiento fulgurante de la Iglesia por un bautismo «en Espíritu Santo y fuego» (cf. Mt 3,11), dando así cumplimiento a la promesa anunciada por Jesús poco antes de despedirse definitivamente de sus discípulos (Hch 1,5; cf. 11,16) y pugnando por invadir el mundo entero, conforme al mandato misionero de Jesús resucitado (cf. Hch 1,8 par Lc 24,47s).

### 1.3. LOS EFECTOS PRODUCIDOS POR EL ESPÍRITU

Este empuje universal de la Iglesia se materializa plásticamente en los efectos producidos por el Espíritu Santo: «Y empezaron a hablar en lenguas diferentes»<sup>4</sup>. Se trata, como vamos a ver en seguida, de los per-trechos necesarios para llevar adelante la misión encomendada por Jesús a sus apóstoles. Efectivamente, esta expresión, un tanto ambigua, la explica el mismo autor sagrado en el sentido inequívoco de un milagro consistente en hablar lenguas extranjeras: «Cada uno les oía *hablar* en su propia lengua» (v. 6); «¿Cómo es que cada uno les oímos *hablar* en nuestra propia lengua?» (v. 8); «Los oímos *hablar* de las maravillas de Dios en nuestra propia lengua» (v. 11). El acento puesto sobre el verbo hablar no recalca evidentemente el milagro acústico, sucedido en el aire y consistente en transformar en voz inteligible «en la propia lengua» del oyente el discurso pronunciado en arameo. Los apóstoles hablan las len-

<sup>4</sup> La expresión *hetérais glóssais* resulta ambigua. Puede significar «en lenguas extrañas, ininteligibles» o «en lenguas extranjeras, distintas de la lengua materna». Lo mismo cabe preguntarse acerca de otras expresiones del relato lucano, tales como *têi idtai dialéctōi* (v. 6), *genoménēs de tês phonês* (v. 6) y *apophtheggēsthai* (v. 4). ¿Se trata de un lenguaje extático, ininteligible o de un hablar carismático, pero inteligible? Dom J. DUPONT niega la ambigüedad de la expresión *hetérais glóssais* y la interpreta en el sentido unívoco de «lenguas extranjeras». «*Hetérais*» es una añadidura lucana para dar una gran unidad a todo el relato a través de un milagro de hablar en lenguas extranjeras [en *La première Pentecôte chrétienne* (Actes 2,1-11), en *Études sur les Actes des Apôtres* (LeDiv 45), Paris 1967, 490-496. En el mismo sentido se pronuncia E. RASCO, *Actus Apostolorum* II, Romae 1968, 163-170].

guas de todos los presentes enumerados en el catálogo de naciones (v. 9-11).

Hay, sin embargo, al final del relato (v. 13) un detalle, que penetra incluso en el interior del discurso de Pedro (v. 15), pues de él se sirve el apóstol para corregir la falsa interpretación de los oyentes y que no encaja bien con el fenómeno milagroso de hablar en lenguas extranjeras. Este fenómeno provoca invariablemente una reacción de admiración positiva en quienes lo escuchan. En el v. 13 hay un grupo que se burla de los apóstoles: «Estos están bebidos.» Tal reacción encaja mejor con otro fenómeno, extraño a nosotros hoy, pero muy frecuente en los orígenes de las iglesias primitivas. De él nos habla San Pablo dando normas de discernimiento de espíritus a los fieles de Corinto: «Supongamos que se halla reunida toda la comunidad y que todos se ponen a *hablar en lenguas*. Si entran no iniciados o infieles ¿no dirán que estáis locos? ... Si alguien habla en lenguas, sea hasta dos o, lo más, tres, y por turno; y haya uno que interprete. Y si no hay ningún intérprete, calle en la comunidad y hállese a sí mismo y a Dios» (1 Cor 14,23.27s).

«Hablar en lenguas» («*glōssolalia*») era un don bastante frecuente en las iglesias y consistía en emitir sonidos que no tenían sentido en ninguna lengua humana. San Lucas lo conocía bien como puede verse en Hch 10,44-46 y Hch 19,6. De la primera iglesia congregada en Cesarea tras la conversión de Cornelio y su familia, dice San Lucas que «después de recibir el Espíritu les oyeron *hablar en lenguas* y engrandecer a Dios». Se trata no sólo del don de lenguas incomprensibles, sino también de un discurso inspirado e inteligible como lo confirma el texto paralelo de Hch 19,6: «... se pusieron a hablar en lenguas y a profetizar». El discurso inspirado e inteligible se manifiesta allá en la alabanza a Dios, aquí en la «profecía» que interpreta el acontecimiento, de acuerdo con la norma paulina de 1 Cor 14,27s<sup>5</sup>.

San Lucas en el capítulo 2.º, si bien ha hecho prevalecer el milagro de hablar en lenguas extranjeras, no quiso impedir que transpareciera la *glōssolalia*, por ser un don verdaderamente original en los comienzos de las iglesias primitivas, aparte de que le servía mucho mejor que el milagro de lenguas para empalmar con el exordio del discurso de Pedro

<sup>5</sup> Según J. DUPONT, hay una gran diferencia entre el relato pentecostal y Hch 10,46; 19,6. En Hch 2,11b se trata de discursos inteligibles que sugieren una gran semejanza con los himnos de Lc 1-2 (Magnificat, Benedictus, Nunc Dimittis). Estos semejan más una profecía, conforme al vaticinio de Joel 3,1-5, cumplidos en Hch 2,17b.18c, que una *glōssolalia*. La reacción de irrisión (v. 13 la explica E. RASCO por las gesticulaciones de los oradores extáticos (o.c., p. 167s). I. BROER [*Der Geist und die Gemeinde*: BuL 13 (1972), 273] sostiene que el v. 13 es un rasgo unitivo redaccional de Lucas y echa así por tierra la hipótesis de una posible huella de tradición de *glōssolalia*.

(v. 15) y encajaba mucho mejor con el texto de Joel 3,1-5, que hablaba de sucesos extáticos (v. 17) y no de milagro de lenguas extranjeras, un fenómeno que, por cierto, tampoco lo recoge el discurso de Pedro que sirve de interpretación autoritativa del acontecimiento extático, conforme también a la norma paulina de 1 Cor 14,27s: «No es, como creéis vosotros, que éstos estén borrachos...; es lo anunciado por el profeta Joel: “Y ocurrirá en los últimos días... que derramaré mi Espíritu sobre toda carne y vuestros hijos e hijas profetizarán...”»

Resulta imposible unificar pareceres a la hora de decidir cuál de estos dos fenómenos yuxtapuestos responde exactamente a la experiencia original de los primeros apóstoles<sup>6</sup>. Por encima de cualquier interpretación exclusivista que intenta reconstruir el acontecimiento histórico que subyace indudablemente a la redacción lucana, prevalece la intención del evangelista de describir el nacimiento de la Iglesia en medio de una prodigiosa y multiforme variedad de dones del Espíritu Santo.

## 2. PECULIARIDADES DE LA PRESENTACION LUCANA DEL ESPIRITU

San Lucas, efectivamente, es el único autor del NT que presenta la venida del Espíritu Santo en una escena grandiosa, orquestada de manifestaciones experimentadas sensiblemente el día de Pentecostés. El resto del NT guarda un silencio total acerca de estos extraordinarios sucesos del Pentecostés lucano. Ni siquiera el libro de los Hechos de los Apóstoles vuelve a mencionar los signos precursores audibles y visibles ni el efecto milagroso de hablar en lenguas extranjeras en ninguna de las dieciocho ocasiones en que irrumpen la presencia y la fuerza del Espíritu en conexión con otros tantos acontecimientos importantes del avance de la misión cristiana<sup>7</sup>.

<sup>6</sup> «Todos los intentos por esclarecer cómo se llegó a formular los rasgos tan distintos en el relato lucano, imaginando que uno procede del otro o viceversa, o pensando que la *glōssolalia* y el milagro de lenguas acaecieron a la vez o sucesivamente no pasan de ser hipótesis inseguras» [sic G. STÄHLIN, *Die Apostelgeschichte* (NTD 5), Göttingen 1962, 36ss]. A. WEISER [*Die Apostelgeschichte* (ÖTKzN.T., 5/1), Gütersloh 1981, 81) considera probable que la expresión *hetérais glōssais* no tuviera todavía el sentido de un milagro de lenguas en la fuente prelucana, sino de un «hablar en lenguas», de una *glōssolalia*, tal como está atestiguada en 1 Cor 12-14 y en Hch 10,46; 19,6. Pero también considera posible que «fuera Lucas el primero en interpretar este fenómeno como un milagro de hablar en lenguas extranjeras añadiendo “hetérais” a “glōssais”». Así también, M. DÖMER, *Das Heil Gottes* (BBB 51), Köln-Bonn 1978, 149.

<sup>7</sup> Hch 2,4.17.33.38; 4,8.31; 5,3; 6,3.5; 7,55s; 8,17.29; 10,19.44; 11,12.15s; 13,2.4; 15,8.28; 16,6; 19,2.6; 20,23.28; 21,11; 28,25.

## 2.1. ASPECTO SANTIFICADOR DEL ESPÍRITU

Resulta algo chocante que ni en este relato lucano de Pentecostés ni, en general, en el resto del libro de los Hechos de los Apóstoles —llamado tantas veces «evangelio del Espíritu Santo»— aparezca explícitamente el aspecto santificador del Espíritu, rasgo característico de la Pneumatología paulina y juanea. Entiéndase bien esta observación<sup>8</sup>. «No es que se eche de menos toda relación entre el Espíritu y el comportamiento cristiano de la Comunidad eclesial. Esa relación se puede descubrir en varios pasajes de una manera implícita. Pero ésta no refleja al Espíritu Santo como el don santificador de los fieles, sino más bien como una fuerza (*dynamis*), un impulso para el desarrollo de la vida cristiana en las obras extraordinarias del avance de la misión cristiana. Falta en Hch el papel directamente santificador del Espíritu Santo. Este se da en aquellos que ya creen. No se encuentra ningún caso en el que el don del Espíritu preceda a la fe; parece incluso probable que la fe es una condición para recibir el don del Espíritu. En Hch el Espíritu Santo no se identifica con el don de la salvación o santificación.»

## 2.2. DON OTORGADO A LA IGLESIA

Esto no significa, como han pretendido algunos<sup>9</sup>, que San Lucas piense en el Espíritu como en una especie de «Deus ex machina», una fuerza cósmica que actúa en la historia como el avatar de un «fatum» greco-romano de decisiones ineluctables. Se trata, por supuesto, de un principio divino que ejercerá su influencia sobre los creyentes sin reprimir sus decisiones y que se hará sentir siempre de nuevo, mientras estén cumpliendo su misión de dar testimonio hasta los confines de la tierra. Este influjo constante a través del espíritu del hombre podría considerarse como una permanencia interna del Espíritu Santo, pero San Lucas parece concebirlo, más bien, como una oferta permanente de venidas incesantes en los momentos estelares del avance de la palabra, que es, por cierto, la verdadera protagonista del libro de los Hechos<sup>10</sup>.

<sup>8</sup> En las puntualizaciones que siguen me remito a la obra ya clásica de G. HAYA, *L'Esprit, force de l'Église* (LeDiv 81), Paris 1975, 197ss.

<sup>9</sup> Cf. F. BOVON, *Luc le Théologien*, Neuchâtel-Paris 1978, 20.

<sup>10</sup> Cf. G. BETORI, *Chiesa e Israele nel libro degli Atti*: RivBiblIt 36 (1988) 80-97. Cita en p. 83.

### 2.3. DON DE LA PROMESA ESCATOLÓGICA DEL AT

La concepción lucana del Espíritu empalma claramente con el sentido de la Biblia griega de los LXX, donde la palabra *pneûma* se desarrolló para expresar la idea fundamental de «un poder o energía activa, un poder sobrehumano, misterioso, evasivo... Esta fuerza elemental, incalculable, irresistible e invisible podía descender sobre los hombres y posesionarse de ellos, habitándolos e impulsándolos a realizar hazañas imposibles de fortaleza o habilidad. Parece ser que esta idea de la inspiración profética, subyacente a la doctrina de la escatología judía, según la cual el Mesías, o el pueblo de Dios, en la era venidera, iban a ser investidos del *pneûma* divino, proporcionó el modelo a las ideas cristianas primitivas»<sup>11</sup>.

En esta dirección parece orientarnos el Espíritu pentecostal. El Espíritu, en efecto, aparece en Pentecostés como un don que lleva a cumplimiento la promesa del Padre, realizada en la Iglesia. La promesa y el mandato de Jesús reseñados al final del tercer evangelio (Lc 24,29) reaparecen con insistencia en el texto paralelo de Hch 1,4-5, aludiendo claramente a la venida inminente del Espíritu Santo en Pentecostés.

### 2.4. DON ESCATOLÓGICO

De donde se desprende que el carácter prevalente del don del Espíritu en Pentecostés es el escatológico. Su presencia, manifestada en abundante profusión de dones extáticos y proféticos, es, en la interpretación autoritativa del príncipe de los apóstoles, el signo de que han comenzado *los últimos días*<sup>12</sup>. Pero, aunque pueda sonar a contradictorio, estos últimos días, en la mentalidad histórico-salvífica de San Lucas, se abren a un período previsiblemente largo que se prolonga a lo largo de «estos días» de los que hablaron todos los profetas desde Samuel (cf. Hch 3,24) y llegan a los días de la Iglesia que se abre a los gentiles, a *nuestros días* de Hab 1,5 (cf. Hch 13,41) y seguirán hasta la *apokatástasis* (cf. Hch 3,21), dando lugar al tiempo de la Iglesia, desde la que San Lucas contempla, con perspectiva de predicación, todo el proceso salvífico de promesa y cumplimiento escatológico<sup>13</sup>.

<sup>11</sup> CH. H. DODD, *La interpretación del cuarto evangelio*, Madrid 1978, 220.

<sup>12</sup> Tanto el TH de Joel 3,1 como la LXX (2,28) dicen «después de esto». Así también B sa y otros. Pero la lectura mejor atestiguada de Hch 2,17 es «en tais eskhátais hemérais».

<sup>13</sup> Así lo formula H. SCHÜRMAN, *Evangelienchrift und kirchliche Unterweisung*



## 2.5. DIMENSIÓN HISTÓRICO-SALVÍFICA

Por eso el don del Espíritu tiene también una dimensión dinámica y temporal. Esta perspectiva hace que San Lucas se fije menos en la idea del Espíritu entendido como un don permanente en el interior del cristiano. Más que de un don permanente se trata de una oferta permanente que se renueva cada vez que una ocasión especial requiere la asistencia extraordinaria del Espíritu. Así, vuelve a irrumpir insospechadamente con ocasión de la primera persecución de la Iglesia: «Una vez terminada la oración, el lugar en que estaban reunidos tembló; todos quedaron llenos del Espíritu Santo y se pusieron a anunciar la palabra de Dios con toda libertad» (Hch 4,31). En la situación histórica a la que se abre la Iglesia desde el día de su nacimiento en Pentecostés, el Espíritu empuja al testimonio y a la evangelización. Este impulso se manifiesta sobre todo en una sabiduría, una audacia y una fe extraordinarias. Pero no tarda en invitar al hombre histórico de las primeras generaciones cristianas a hurgar en su propia historia y a descubrir en las raíces de su propia existencia y en los signos de los tiempos que le abren al futuro de la misión cristiana el secreto de su propia identidad.

## 3. PENTECOSTES, UNA VISION TEOLOGICA POLARIZADA DE LA IGLESIA

Resulta estimulante leer el relato de Pentecostés desde esta perspectiva histórica y dinámica del Espíritu Santo. Esta lectura nos descubre una intención teológica polarizada en el modo como San Lucas elaboró las tradiciones pentecostales en su labor redaccional.

### 3.1. ASPECTO PASADO DE LA IGLESIA

No es nada casual, en efecto, que el relato pentecostal, tan inédito en el resto del NT, encuentre curiosos paralelismos en muchos escritos judíos que glosaban y comentaban de una manera muy parecida el acontecimiento de la entrega de la Ley a Moisés en el Sinaí.

---

(Miscellanea Erfordiana), Leipzig 1962. La cita está tomada de la reproducción de este artículo en H. SCHÜRMAN, *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu den synoptischen Evangelien*, Düsseldorf 1968, 263s.

### 3.1.1. *Filón*

Resulta interesante observar que palabras y verbos derivados de las raíces griegas *êkhos* (ruido) y *phōnē* (voz, ruido) aparecen juntos en Ex 19,16 y Heb 12,18s. También usa estas mismas palabras Filón en su obra *De Decalogo*, aludiendo a la teofanía del Sinaí: «... me parece que él operó... un gran milagro. Mandó que se produjera en el aire una voz invisible, más maravillosa que todos los instrumentos... *llena de lucidez y claridad*. Cuando ésta hubo comunicado al aire forma y tensión y, una vez que se hubo transformado en fuego llameante, hizo resonar (*exêkhesen*), a la manera del viento (*pneûma*) que se escapa de una trompeta, una voz (*phōnēn*) articulada tan potente que los oyentes más alejados creyeron escucharla tan distintamente como los que se encontraban más cerca» (n. 32-35)<sup>14</sup>.

Y más adelante llama la atención sobre los fenómenos ígnicos mezclados con ruido celeste, así como llamas celestes transformadas en palabras divinas:

«Entonces, desde el medio del fuego que se precipitó desde el cielo resuena (*exêkhei*) una voz (*Phōnē*) estremecedora y la llama se convierte en la lengua (*dialektón*) articulada familiar a los oyentes. Las palabras que profería esta voz eran proferidas con una nitidez tan sorprendente que uno creería más bien verlas que oirlas, como lo atestigua la ley... “Todo el pueblo veía la voz” (Ex 20,18 I.XX). La expresión tiene pleno sentido. La voz humana es audible; la de Dios es verdaderamente visible. ¿Por qué? Porque las palabras que Dios pronuncia no son palabras, sino actos en los que los ojos tienen más que hacer que las orejas. En verdad... es una expresión digna de la divinidad esa descripción de la voz saliendo del fuego» (n. 46-48).

### 3.1.2. *Testimonios targúmicos*

Esta elucubración, elaborada totalmente por el espíritu de Filón, empalma con una tradición judía conocida por algunos targumes antiguos a Ex 20,2:

«Cuando la primera palabra salió de la boca del Santo —bendito sea su Nombre— eran como flechas ardientes, como rayos, como llamas de fuego; una antorcha de fuego por su parte derecha, una antorcha llameante por su lado izquierdo; voló y se cernía en el aire

<sup>14</sup> Cf. *Obras completas de Filón de Alejandría*, traducción del original griego por JOSÉ MARÍA TRIVIÑO, Buenos Aires 1976, 156ss.

del cielo; luego se hizo visible a todo el campamento de Israel y luego se grabó en las tablas de la alianza»<sup>15</sup>.

### 3.1.3. Tradiciones rabínicas

Finalmente, según tradiciones rabínicas, que quedaron plasmadas por escrito en un tiempo relativamente tardío, se describe la proclamación de la Torá como un fenómeno producido en varias lenguas para subrayar la validez universal de las palabras de Yahvé. El tema del reparto de la voz de Dios en setenta lenguas está atestiguado desde muy antiguo.

El Midrash *Exodus rabba* se remite a Rabbi Yoḥannan bar Nappaḥa, que formó parte de la segunda generación de los amoreos (250-290 d. C.). El Talmud babilónico atribuye a R. Yoḥannan esta afirmación:

«R. Yohannan dijo: Se lee: “El Señor hizo sonar su llamada, era una gran hueste de mensajeros de victoria”»<sup>16</sup>.

Aludiendo a Jer 23,29, una baraita de la escuela de R. Yishmael († ca. 135 d. C.) expresa la misma idea:

«En la escuela del R. Yishmael se enseñó: “Así como un martillo, que hace trizas las rocas”, así como la (roca) es destrozada por el martillo, así también cada palabra que salió de la boca del Santo, se dispersó en setenta lenguas»<sup>17</sup>.

Y Midrash Tanḥuma a Ex 4,27 apelando a R. Yoḥannan:

«Salió la voz y se dividió en siete voces, y de siete voces en setenta lenguas, para que la oyeran todas las naciones, y cada una de las naciones oía su voz (de Dios) en la lengua de la nación»<sup>18</sup>.

Por otra parte, un motivo muy extendido en la literatura judía es que Yahwéh capacita a los hombres para hablar en lenguas extranjeras<sup>19</sup>.

Este cúmulo de motivos muestra chocantes afinidades con expresiones del relato pentecostal, como son, entre otras, ese hablar en lenguas extranjeras y la presencia de representantes de todas las naciones. Las

<sup>15</sup> Cf. J. KREMER, *Was geschah Pfingsten?: Wort und Wahrheit* 28 (1973) 202.

<sup>16</sup> Sab 88b. Cf. StrBill II, 604-605.

<sup>17</sup> Sab 88b. Cf. StrBill II, 605.

<sup>18</sup> Cf. P. FIEBIG, *Jüdische Wundergeschichten des neutestamentlichen Zeitalters*, Tübingen 1911, 53.

<sup>19</sup> Cf., p. ej., Hagadath Bereshit, 14.

diferencias, sin embargo, son demasiado grandes para poder deducir dependencias literarias directas. No son pocos los autores que consideran natural pensar que las tradiciones que subyacen al relato pentecostal bien pudieran estar influenciadas por textos parecidos<sup>20</sup>, sobre todo habida cuenta de la observación de J. Potin: «las consideraciones de un rabino no son innovaciones absolutas». No resulta, pues, aventurado pensar que los puntos de vista defendidos por la escuela de R. Yishmael y R. Yoḥannan bar Nappaḥa estaban difundidos de alguna forma en la época de composición de Hch. De hecho confirma esta sospecha comprobar que en el Apocalipsis de Juan pueden apreciarse huellas de la tradición judía del Sinaí<sup>21</sup>.

### 3.2. PENTECOSTÉS Y BÚSQUEDA DE IDENTIDAD DE LA IGLESIA PRIMITIVA

Estas curiosas analogías entre las descripciones judías de la revelación de la ley en el Sinaí y los elementos teofánicos de la descripción lucana de Pentecostés han planteado a la investigación una pregunta: ¿Se sirvió la Iglesia primitiva de tradiciones bíblicas acerca del acontecimiento del Sinaí para explicar el misterio de su propio origen? Con otras palabras más precisas: ¿Se entendió el origen del nuevo pueblo de Dios a la luz del nacimiento de Israel por el pacto en el Sinaí?

#### 3.2.1. *Confrontación con la tradición oficial judía*

A este planteamiento se le han opuesto muchas objeciones. Ante todo, parece que tenía que darse una condición para que a la Iglesia, representada aquí en San Lucas, se le ocurriera pensar en tal cosa, a saber, que la liturgia oficial judía conmemorara en Pentecostés la fiesta de la renovación de la alianza de Dios con su pueblo<sup>22</sup>.

<sup>20</sup> Cf. J. KREMER, *Pfingstbericht und Pfingstgeschehen* (SBS 63/64), Stuttgart 1973, 257; J. POTIN, *La fête juive de la Pentecôte* (Le Div 65), t. II, Paris 1971; J. DUPONT, a.c. (nota 4).

<sup>21</sup> El acontecimiento escatológico se describe con pinceladas de la revelación sináptica: relámpagos, sonidos, truenos, terremotos (Apoc 4,5; 8,5; 11,19; 16,18); la voz grande, visible, recorre todo el libro (1,10.12; 3,20; 4,1; 8,5; 11,19; 12,10; 14,2). En 10,3-4 la voz se convierte en siete voces. En 4,5 aparece el motivo de las siete antorchas ardientes. Cf. J. KREMER, o.c. (nota 20), 251s.

<sup>22</sup> «Pentecostés» es un término que surge tardíamente 2 v. en Tob 2,1 y 2 Mac 12,32 (LXX). Responde a una de las tres grandes fiestas prescritas en Ex 23,14-17 con el nombre de «ḥag haqqašir», fiesta de la siega. En Ex 34,22 se llama «ḥag shabu'ot» (fiesta de las semanas). Según Deut 16,19, debía celebrarse «siete semanas después de

Ahora bien, el primer testimonio seguro de que el don de la ley, según la tradición rabínica oficial, tuviera lugar el día de Pentecostés no se remonta más allá del año 150 d. C. y se debe al Rabbí José ben Halaftha. Dice así:

«En el tercer mes (*siwan*), el décimo del mes, les fueron entregados los diez mandamientos y era sábado»<sup>23</sup>.

Este nuevo sentido de la fiesta se generalizó más tarde, hasta el punto de que en el siglo III Rabbí Eleazar ben Pedath (ca. 270 d. C.) señala, como opinión generalmente admitida, que: «Pentecostés es la fiesta en que se dio la Torá»<sup>24</sup>.

Desde entonces se lee Ex 19 en la liturgia sinagoga del día 50.º después de la Pascua, si bien la Mishná, redactada a fines del siglo II, ofrece todavía la lectura de Deut 16,9-12. La Tosefta, en cambio, que es contemporánea de la Mishná y, por supuesto, el Talmud de Jerusalén (s. IV), presentan como lectura de la fiesta el texto de Ex 19. El Talmud de Babilonia (s. VI) conmemora dos días de fiesta en Pentecostés con dos lecturas respectivamente: Ex 19 y Deut 16.

La fecha hasta la que puede remontarse la tradición rabínica que subyace a estos datos escritos es objeto de especulación. Bent Noack escribe: «Con toda probabilidad no más del año 100 d. C.»<sup>25</sup>. Arguye con un dato del Talmud babilónico —Yoma 4b— que trata del don de la ley y lo combina con el día 6.º de Siwán. En este pasaje R. Aqiba y R. José el Galileo discuten acerca de si la ley fue proclamada el día de la fiesta de las Semanas.

«Esto parece indicar —concluye Noack— que era un tema de discusión entre los rabinos en tiempo de Trajano o de Adriano. Lo cual no implica una innovación completa; pero sí significa que había alguna vacilación acerca de ello en el judaísmo ortodoxo. Esta vacilación pudo ser razonable, pero, en lo que concierne a la redacción

que la hoz comience a cortar las espigas». En toda la tradición judía esta solemnidad se presenta como una fiesta agraria, alegre, de acción de gracias por la siega. La cosecha de los cereales comenzaba en Palestina con la cebada en tiempo de Pascua y terminaba en Pentecostés con el trigo. Clausuraba, por tanto, la cosecha de los cereales, como la fiesta de los Tabernáculos festejaba el final de la recolección de los frutos. (Saqué esta nota de R. CABIÉ, *La Pentecôte. L'évolution de la cinquantaine pascale au cours des cinq premiers siècles*, Tournai 1965, 19s.)

<sup>23</sup> Cf. R. CABIÉ, o.c., p. 21.

<sup>24</sup> Cf. R. CABIÉ, o.c., p. 21.

<sup>25</sup> B. NOACK, *The Day of Pentecost in Jubilees, Qumran, and Acts: Annual of the Swedish Theological Institute* 1 (1962) 33-95 (81).

lucana, no es probable que ésta hubiera sido influenciada por objeciones suscitadas entre los rabinos»<sup>26</sup>.

### 3.2.2. *Conflicto de interpretaciones*

Con estos datos en la mano parece imponerse drásticamente la diagnosis de M. Dömer, quien atribuye la fijación de la fecha de Pentecostés a pura redaccionalidad lucana y explica tal posibilidad precisamente por la evidencia, confirmada por todo el resto de escritos del NT, de que en tiempo de la composición de Hch la fiesta de Pentecostés no tenía todavía ningún sentido cristiano específico. La hipótesis de un pretendido empalme con la tradición judía de la fiesta de Pentecostés tiene en contra de sí el hecho de que ninguno de los contenidos de la fiesta judía de Pentecostés que vinieron a resultar clásicos a lo largo del desarrollo de la fiesta desempeña un papel en el relato lucano del Pentecostés. Añádase para colmo que Lucas no concede la más mínima importancia simbólica o teológica a esta fecha en todo el resto del libro<sup>27</sup>.

Pero es probable que Dömer se pasa un poco en este juicio de valor. En realidad Dömer tampoco posee la absoluta certeza acerca de la situación de las tradiciones judías durante los años de composición de Hch. En cuanto al hecho de que Lucas no abunde a lo largo de Hch en la importancia de la fecha de Pentecostés no permite sacar excesivas conclusiones negativas. Tampoco menciona, ni siquiera en 10,46; 19,6 los signos precursores ni los mismos efectos del milagro de lenguas. No resulta nada fácil eliminar campos de sutiles sugerencias en las intenciones literarias y teológicas de San Lucas. En este campo de investigación hay que saber pararse a tiempo discretamente, pero sin dejar de estar abierto a ulteriores investigaciones<sup>28</sup>.

<sup>26</sup> A.c., p. 81.

<sup>27</sup> M. DÖMER, o.c. (nota 6), 152s, juzga improcedentes todos los intentos orientados a referir los contenidos de la fiesta judía de las Semanas, a lo largo de toda su evolución, al relato de Pentecostés. También según B. NOACK (a.c.), en Hch 2,1-13 no hay ninguna indicación de que el autor estuviera interesado en tales reflexiones teológicas. Si hubiera dependido de Jub, se podría esperar razonablemente encontrar el concepto de nuevo pacto... Pero no hay la menor alusión. El pacto no se menciona en Hch 2. Se menciona en Hch 3,25 y 7,8. Pero el contexto es muy distinto. Asimismo, la idea de una nueva alianza, opuesta a la antigua revelación, está totalmente ausente. Tampoco hay ningún paralelo entre la promulgación de la ley en el Sinaí y la predicción del evangelio.

<sup>28</sup> También J. KREMER reconoce que las explicaciones judías son muy distintas. No se le escapa la circunstancia de que tales explicaciones no se han transmitido en conexión con la tradición sinaítica y que, sobre todo, tampoco van unidas a la fiesta judía de Pentecostés. Esto, sin embargo, no lo juzga un óbice para que se diera una influencia *indirecta* sobre el relato lucano de Pentecostés (*Pfingstbericht...*, p. 252).

### 3.2.3. Otras vías de acceso al texto lucano de Hch 2,1-13

Ante la imposibilidad de encontrar un consenso en el modo de explicar las afinidades entre el relato lucano de Pentecostés y las tradiciones rabínicas acerca de la fiesta de las Semanas por una dependencia directa, se ha intentado una búsqueda de afinidades en otras corrientes de tradición judía en las que se celebraba la fiesta de las Semanas con un sentido de fiesta de juramentos y de alianza con Dios en fechas anteriores al año setenta.

#### 3.2.3.1. El libro de los Jubileos

Sobre todo, a partir del descubrimiento del libro de los Jubileos (Jub) y de los documentos de Qumran, se ha intentado un acercamiento al texto de Hch preguntando: a) ¿Qué nos dicen estos descubrimientos acerca de la fiesta de las Semanas? b) ¿Qué ideas asociaron a esta fiesta? c) ¿Cuándo la celebraban?

El testigo principal es Jub<sup>29</sup>, escrito a fines del siglo II a. C. con el objetivo de describir la historia de Israel desde la creación, e incluso desde antes de la creación, hasta la muerte de Moisés.

En este proyecto juegan un papel importante las fechas: días y meses, años<sup>29 bis</sup> y semanas de años y jubileos. Da una importancia especial a la fiesta de las Semanas<sup>30</sup>. Para los esenios ésta era la fiesta más importante del año. Celebraban en ella la entrada de los nuevos miembros de la comunidad y la renovación de la alianza. Este código de la alianza de Jubileos está íntimamente ligado a la fiesta de las semanas y puede

<sup>29</sup> El libro de los Jubileos es el testigo escrito más antiguo del empalme entre la fiesta agrícola de las Semanas y la historia de la salvación. No se sabe con precisión dónde empezó a entenderse la fiesta de las Semanas como una fiesta de doble sentido, es decir, de carácter agrario y de conmemoración de la Alianza del Sinaí. Además de la base bíblica, apuntada por Jub 1,1 en Ex 19,1, pudo ayudar a este empalme la afinidad semántica entre *ḥag shabbu'ôt* y *ḥag she'bu'ôt* (fiesta de las Semanas-fiesta de los juramentos). La alianza llevaba ciertamente un juramento (cf. Deut 7,8; Ps 105,9). La base bíblica de la fecha de Pentecostés se puede ver en 2 Cro 15,10-14, que habla de juramentos a Yahwé el tercer mes. No precisa el día exacto. El targum precisa que era el día de Pentecostés. La fecha del targum es tardía. Queda como problema abierto saber el significado exacto de esos juramentos cuando se redactó 2 Cro.

En mis referencias al libro de los Jubileos cito generalmente la traducción castellana de la versión etiópica preparada por F. CORRIENTE y A. PIÑERO, en A. Díez MACHO, *Apócrifos del Antiguo Testamento*, II, Madrid 1982, 67-193.

<sup>29 bis</sup> Cf. A. JAUBERT, *Le calendrier de Jubilés et de la Secte de Qumrân. Les origines bibliques*: VT 3 (1953) 250-264.

<sup>30</sup> Jub refleja desde su mismo comienzo (1,1) el esfuerzo por identificar la fecha sugerida en Ex 19,1 con la fiesta de las Semanas.

resumirse en estos términos: Noé celebró la fiesta de la alianza<sup>31</sup>. En unión con el arco iris que selló el pacto eterno de Dios con Noé, el autor de Jubileos anticipa a Noé la fiesta de las Semanas que, según la Biblia, ordenó Dios a Moisés (Ex 34,32):

«Por eso quedó establecido y escrito en las tablas celestiales que celebrarían la fiesta de las Semanas *en este mes, una vez al año, para renovar la alianza todos los años*» (6,17).

Después de esto sigue una descripción de cómo se celebraba la fiesta y, sobre todo, de cómo se descuidó durante largas generaciones (v. 18-21)<sup>32</sup>. En este día tuvieron lugar los grandes acontecimientos de la historia: la alianza con Abraham<sup>33</sup>, la promesa del nacimiento de Isaac<sup>34</sup>, el nacimiento de Isaac<sup>35</sup>, la bendición de Abraham a Jacob<sup>36</sup>. Nuevamente cayó en el olvido (6,19), «hasta que la renové en este monte». A continuación viene el mandamiento de Dios a Moisés:

«Y manda a los hijos de Israel observar esta fiesta por todas sus generaciones porque es un mandamiento para ellos: *un día al año en este mes celebrarán la fiesta* porque es la fiesta de las Semanas y la fiesta de los primeros frutos; esta fiesta es doble y de doble naturaleza, de acuerdo con lo que está escrito y grabado...» (v. 20-21).

b) El significado de la fiesta de las Semanas según Jub está adherido a las ideas asociadas al código de la alianza y lo describe, según B. Noack, Jub 6,19: «hasta que yo la renové con ellos sobre este monte». Por eso no es de extrañar que el libro de los Jubileos se inaugure con la alianza de Dios en el Sinaí, celebrada cabalmente en la fiesta de las Semanas:

«En el año primero del éxodo de los hijos de Israel de Egipto, en el tercer mes, el dieciséis de este mes, habló el Señor a Moisés: “Sube al monte, donde yo estoy, y te daré dos tablas de piedra con la Ley y los mandamientos, que enseñarás tal como los he escrito” (1,1).»

<sup>31</sup> Jub 6,1-3 señala que Noé «a primeros del tercer mes salió del arca y construyó un altar en aquel monte y... ofreció un holocausto...». El v. 10 cuenta cómo «Noé y sus hijos juraron no comer sangre alguna de ningún ser carnal, e hizo pacto eterno ante el Señor Dios para siempre en este mes [cf. o.c. (nota 29), p. 96-97].»

<sup>32</sup> Cf. B. NOACK, a.c. (nota 25), p. 83.

<sup>33</sup> Jub 15,1.

<sup>34</sup> Jub 15,17-21.

<sup>35</sup> Jub 16,23.

<sup>36</sup> Jub 22,1.10-30.



c) En cuanto a la fecha exacta de la fiesta nótese bien que el texto hebreo de Ex 19,1 no menciona el día del mes. Dice sólo que en el tercer mes de la salida de los hijos de Israel llegaron al desierto del Sinaí *en aquel día* (*bayyôm hazzeh*). Jub 1,1 añade la fecha. B. Noack interpreta con muy buena voluntad que mucho antes de que se escribiera Jub pudo haber sido un sobreentendido razonable de Ex 19,1 que *el tercer mes* era Siwan, tanto entendido como el tercer mes del año desde la salida de Israel de Egipto, como si significaba el tercer mes después. En todo caso —añade— Ex 19,1 implicaba que se trataba del día 15 del mes, lo mismo referido al mes del año que al mes a partir de la salida<sup>37</sup>. Lo curioso es que Jub 1,1 no menciona el día 15, sino el 16, es decir, el día siguiente a la fiesta de las Semanas.

Esta dificultad la resuelve E. Wiesenber<sup>38</sup> poniendo en relación Jub 1,1 con 6,19. Según este texto, el 15 de Siwan no era el día de la promulgación de la ley, ni el día de la proclamación de los diez mandamientos; era más bien el día de la renovación del pacto, de las estipulaciones que incluían quizá los diez mandamientos al día siguiente, 16 de Siwan<sup>39</sup>.

### 3.2.3.2. Qumran

Este dato es concluyente para esclarecer cuándo se celebraba la fiesta de la renovación de la Alianza en *Qumran*. Sabemos, en efecto, que Qumran celebraba una fiesta de renovación de la Alianza una vez al año. Parte, al menos, del ritual de la fiesta se conserva en 1 QS I,16-17.18b-19 y 1 QS II,18-19<sup>40</sup>. Este último texto reza así:

«Todos aquellos que están para ingresar en la Alianza dirán: "Amén, amén." He aquí cómo se distribuirán *cada año* mientras subsista el poder de Belial: los sacerdotes marcharán los primeros.»

<sup>37</sup> A.c., p. 85 (nota 25).

<sup>38</sup> E. WIESENBERG, *The Jubilee of Jubilees*: Revue de Qumran 3 (1961) 3-40 (esp. p. 6). Citado por B. NOACK, a.c. (nota 25), p. 85.

<sup>39</sup> A. JAUBERT, *La notion d'Alliance dans le Judaïsme* (Col. Patristica Sorbonensia 6), Paris 1963, 103ss, deduce la fecha del día 15 por otro camino distinto de Ex 19,1. Comenta así Jub 1,1: «En estas palabras de Dios a Moisés se reconocía la cita exacta de Ex 24,12, texto que sigue inmediatamente a la conclusión de la alianza (Ex 24,1-11). Si, por tanto, la llamada a Moisés tuvo lugar el día 16 del tercer mes, la alianza se concluyó el día 15, según la lectura del Pentateuco en el ambiente de los Jubileos» (p. 103).

<sup>40</sup> En las citas de Qumran sigo la traducción española de M. JIMÉNEZ - F. BOHOMME, *Los Documentos de Qumran*, Madrid 1974.

P. Wernberg-Möller's traducen el v. 19 de este modo: «Así lo harán año tras año», interpretando el adverbio «así» como referido a la sección precedente que, en su opinión, describía la renovación del pacto. Desgraciadamente no se puede demostrar con el texto en la mano que la expresión «año tras año» signifique «cada año el día de la fiesta de las Semanas»<sup>41</sup>. La opción por este día tiene que ayudarse del material más concluyente de Jubileos.

En conclusión de los datos aportados por Jubileos y Qumran podemos decir que, independientemente del sentido que tuvo esta fiesta en el Judaísmo rabínico, Moisés celebró la fiesta de las Semanas (šabu'ôt), y la entendió como fiesta de los juramentos (š'e'bu'ôt) con los que renovó la alianza en el monte Sinaí. La revelación de Dios tuvo lugar al día siguiente.

### 3.2.3.3. Repercusiones en la tradición oficial rabínica

Llegados a este punto es forzoso reconocer que la fiesta de las Semanas parece caer nuevamente en el olvido en la tradición rabínica oficial durante la época de formación del Nuevo Testamento. No tiene un tratado especial en la Mishná ni en la Tosefta<sup>42</sup>. Este relativo silencio puede explicarse diciendo que Pentecostés no desempeñaba un papel esencial cuando entraron en vigor las normas de la Mishná o cuando se publicó toda la colección. B. Noack sospecha que, sin renunciar a la

<sup>41</sup> H. CONZELMANN es tajante en este punto. Pregunta: ¿Celebraba la secta la fiesta de Pentecostés como una renovación de la alianza?, y contesta: «Eine Bundeserneuerung ist nicht zu belegen», y añade: «Y el argumento e silencio en 1 QS 1ss, donde se narra la organización de la fiesta, es conclusivo» (o.c., p. 27). M. DELCOR, *Pentecôte (Fête de)*: DBS 7, c. 869ss, sobre la base de los formularios de alianza del AT estudiados por BALTZER, *Das Bundesformular* (WMANT, 4), Neukirchen 1960, recompone con pequeñas modificaciones el ritual esenio de renovación de la alianza en seis partes esenciales. El mismo se sorprende al constatar que aparentemente no queda un hueco para meter la renovación del juramento de la alianza. Después de la confesión de los pecados (3), vienen las bendiciones y maldiciones, sin dar lugar para el perdón de los pecados y renovación de la alianza. Es difícil explicar este silencio. «Sin embargo —añade—, en el AT los ritos de renovación de alianza llevaban un juramento solemne (cf. Neh 10,30; Esdr 10,5; 2 Cro 15,12).» No duda DELCOR en suponer, a pesar de la ausencia de los juramentos en el ritual del Sérek, que se renovaba solemnemente en Qumran el compromiso de convertirse a la ley de Moisés el día de la fiesta de la Alianza en Pentecostés. Consta también de juramentos en la profesión de los novicios (1 QS 5,7; CDC XV,5-10), y lo confirma FIJOS, Bell II, 139.

<sup>42</sup> Mo'ed (fiesta), el segundo Séder de la Mishná, dedica un tratado a los Shekalim (sicos) o tributos del templo, pero ninguno a la fiesta de las Semanas. Esta fiesta se da por supuesta en Bikkurim (primicias), el último tratado del primer Séder. Megillath Ta'anith (rollo del ayuno) omite la fiesta de las Semanas. (Cf. B. NOACK, a.c., p. 87.)

fiesta de Pentecostés, la tradición mística le restó importancia porque eran más bien grupos sectarios los que la celebraban. Hacia el año 100 entra en el Rabinismo oficial, porque para entonces habían quedado definitivamente excluidos todos los grupos sospechosos y sectarios<sup>43</sup>.

Cabe preguntarse si cuando el Rabinismo asume esta fiesta empalmaba con una tradición ya existente en el ambiente fariseo oficial de una manera más o menos latente. Potin conjetura que la coincidencia entre tradición farisea y sacerdotal no fue puramente casual. Cuando la liturgia sinagoga escogió para esta fiesta textos de la Torá, de los profetas y de los salmos relativos a la teofanía del Sinaí fue porque el peso de la tradición gravitaba en esta dirección. Después de la destrucción del templo los fariseos debieron de organizar la liturgia de Pentecostés sobre la base de la relación entre Pentecostés y la Alianza del Sinaí, adhiriéndose así *de facto* a la tradición sacerdotal. Los fariseos habían celebrado siempre el don de la ley el 1.º de Tishrí y no en Pentecostés. Esta fiesta era más bien de peregrinaciones, sin reuniones sinagogaes. El traslado de esta fiesta a Pentecostés debió de hacerse después de la destrucción del templo para cubrir el hueco dejado por la desaparición del sacerdocio. Los fariseos dieron a esta fiesta su concepción teológica propia, insistiendo más sobre el don de la ley, que sobre la conclusión de la alianza.

En cuanto al modo concreto o la forma exacta en que se encontraban en la tradición rabínica oficial las tradiciones sobre la teofanía del Sinaí que pudo manejar San Lucas o sus fuentes, Potin afirma rotundamente: «No llegaremos a saberlo nunca de modo exacto. Los textos que poseemos son de los siglos II o III.» Insiste, no obstante, Potin que «el análisis de estos textos demuestra que la exégesis rabínica es profundización en continuidad de interpretaciones ya aceptadas»<sup>44</sup>.

Quedan evidentemente algunos flecos, como, por ejemplo, la división de la voz de Dios en las lenguas de las naciones. Aunque tardíamente, esta división en setenta lenguas aparece en la tradición rabínica<sup>45</sup>, si bien no está vinculada a Pentecostés. Por este y otros detalles es muy diversa la actitud de los investigadores en este punto<sup>46</sup>.

---

<sup>43</sup> B. NOACK, a.c. (nota 25), p. 87.

<sup>44</sup> J. POTIN, o.c. (nota 20), p. 299ss.

<sup>45</sup> *Midrash Tanhuma* a Ex 4,27. Cf. *supra* p. 379.

<sup>46</sup> Cf. abundante bibliografía en M. DÖMER, o.c. (nota 6), p. 153, n. 45. DÖMER opina que todos los datos aportados por la larga bibliografía que cita no ha contribuido nada para conocer el relato lucano. POTIN, en cambio, no considera imposible que el tema del universalismo, presente en el relato lucano, hubiera sido influenciado por la concepción contemporánea de la teofanía del Sinaí (o.c., p. 301).

### 3.2.4. Otra vía de acceso: las citas del AT en el NT

Sin embargo, ha supuesto un paso adelante en la búsqueda de afinidades entre la tradición pentecostal lucana y las tradiciones rabínicas acerca de la entrega de la ley a Moisés en el Sinaí un detalle de indiscutible coincidencia entre la interpretación petrina de la realidad del Espíritu en Pentecostés (Hch 2,33) y las tradiciones recogidas en Jn 20,19-23 y Eph 4,7-12. En estos tres pasajes el Espíritu Santo es un don otorgado por Jesús glorificado a la Iglesia. Especialmente la explicación que da Ef 4,7-12 acerca de la procedencia cristológica de los dones del Espíritu en la Iglesia confirma la probabilidad de que las formulaciones de Pentecostés dependan de explicaciones judías de la época. El texto de Ef 4,7s dice así: «Pero a cada cual de nosotros se le dio la gracia según la medida del regalo de Cristo. Por eso se dice: "Subió a la altura, y ha llevado cautivos; dio dones a los hombres..."» Para explicar la procedencia del Espíritu, manifestado en los diversos carismas ministeriales de la Iglesia, Ef 4,7ss, lo mismo que San Pedro en Hch 2,33, une el envío del Espíritu con la Ascensión del Señor.

Ef 4, de una manera explícita, interpreta este acontecimiento apoyándose en una cita del Ps 68,19. Lo llamativo de esta cita es que Ef no la saca de la Biblia griega de los LXX<sup>47</sup>, donde se hacía referencia a la subida de Dios o del arca de la alianza al lugar del culto, sino de su glosa en el Targum, el cual refería el salmo a la ascensión de Moisés al Sinaí para recibir la Torá. Diversas consideraciones condujeron a varios exegetas a pensar que también la afirmación petrina de Hch 2,33 contiene una cita implícita del Ps 68,19<sup>48</sup>. Esta sugerencia pone en la pista de una tradición antigua e idéntica a la que en Ef 4,7s pone en conexión la idea

<sup>47</sup> B. LINDARS, *New Testament Apologetic: The Doctrinal Significance of the Old Testament Quotations*, London 1961, observa que los cambios introducidos en Ef 4,8 respecto de la versión LXX del ps 68,19, a saber: *édōken* por *élabes* y *tois anthrōpōis* por *en anthrōpōi*, se encuentran también en el targum arameo. Lo cual todavía no demuestra su origen arameo. Para demostrarlo LINDARS aplica su teoría de un *midrash-péser* cuya existencia la deduce por comparación de Ef 4,8 con Hch 2,33.

<sup>48</sup> J. DUPONT, *Ascension du Christ et don de l'Esprit d'après Actes 2,33*, en B. LINDARS - S. S. SMALLEY (eds.), *Christ and Spirit in the New Testament*, Cambridge 1973, 219-228, se apoya en H. J. CADBURY, *The Speeches in Acts*, BC 1,5, London 1933, 402-427; W. L. KNOX, *The Acts of the Apostles*, Cambridge 1948, 85ss; G. KRETSCHMAR, *Himmelfahrt und Pfingsten*: ZKG 64 (1954/55) 209-253; C. F. D. MOULE, *The Ascension - Acts 1,9*: ExpT 68 (1956/7) 205-9; R. LE DÉAUT, *Pentecôte et tradition juive*: Spiritus 7 (1961) 127-144; C. GHIDELLI, *Le citazioni dell'Antico Testamento nel cap. 2 degli Atti*, en *Il Messianismo, Atti della XVIII Settimana Biblica*, Brescia 1966, 285-305.

cristiana del don del Espíritu con la tradición judía midráshica que aplicaba el Ps 68,19 a la promulgación de la Ley en el Sinaí.

Dos descubrimientos confirman la antigüedad del empalme ascensión del Señor-envío del Espíritu, inspirado en la interpretación rabínica de la subida de Moisés al Sinaí para recibir la Ley y comunicarla al pueblo. Primero, un *midrash-péser*, descubierto por B. Lindars, que ha permitido descubrir en Hch 2,33s un eslabón intermedio entre la formulación del Ps 68,19 en el texto griego LXX y la formulación que sigue Ef 4,8, sacada de su glosa en el targum <sup>49</sup>.

Efectivamente, dado que la alusión al Ps 68,19 sugerida en Hch 2,33 se inscribe en un comentario al Ps 110,1, se trata de demostrar que la «*sessio ad dextram*» está unida a una función mediadora que consiste en comunicar el Espíritu. El tema general es, pues, el mismo que Ef 4 desarrolla a partir de las ideas de 1 Cor 12. Pero hay una variable sugestiva: la alusión al Ps 68,19 conserva en Hch el verbo *lambánō* (= LXX). Se pregunta Lindars si el verbo *exékheen*, redaccional de Lucas, no está tal vez sustituyendo a *édōken*. Esta hipótesis —concluye— permitiría descubrir en Hch 2,33 el eslabón intermedio entre la formulación LXX y la de Ef 4,8.

Confirma la existencia de ese midrash-péser un tercer testigo: Hch 5,31-33, donde es posible reconocer el mismo tema atestiguado en Hch 2,33 y Ef 4,8, pero esta vez sobre el trasfondo de la tipología de Moisés. Este detalle sugiere a J. Dupont la posibilidad de explotar estas coincidencias en una línea eclesiológica y cristológica.

Partiendo del supuesto, concedido por Lindars, de que el Ps 68 formaba parte del repertorio de la liturgia judía de Pentecostés y que la exégesis judía descubría en dicho salmo una alusión a Moisés dando la ley al pueblo, no es razonable desconfiar —como hace Lindars— de que esta interpretación bien pudo inducir a los cristianos a calcar sobre este modelo la imagen de Cristo comunicando, no ya la ley, sino el Espíritu Santo a su Iglesia <sup>50</sup>.

Apunta hacia esta misma dirección el descubrimiento de un icono

<sup>49</sup> Más detalles de la argumentación en a.c. (nota 47). J. DUPONT la recoge en síntesis en a.c. (nota 48), p. 223-226.

<sup>50</sup> En estos términos reconduce las tímidas conclusiones del artículo de B. LINDARS para deducir de ese *midrash-péser* las importantes consecuencias que se derivan de una posible alusión al ps 68,19 oculta en Hch 2,33. J. DUPONT explicita estas dos: 1.ª) que la cristiandad bien pudo haber asumido ideas judías referentes a la fiesta de Pentecostés, reinterpretándolas a la luz del acontecimiento Cristo; 2.ª) la entrega de la ley a Moisés en el Sinaí se celebraba de acuerdo con la exégesis rabínica del ps 68,19. Ahora es reemplazada por el don del Espíritu otorgado por Jesús glorificado, como nuevo Moisés, a su Iglesia.

antiquísimo de la ascensión donde la figura de Cristo muestra un extraño parecido con Moisés. Lleva en su mano izquierda un rollo que recuerda la Torá. Varios detalles de esta imagen de la ascensión de Jesús no proceden del relato de Hch, sino de la interpretación judía del suceso del Sinaí<sup>51</sup>.

Por otro camino hemos llegado a una conclusión parecida a la del argumento anterior, pero avanzando indudablemente por un flanco que refleja el estado de la tradición pentecostal en el judaísmo rabínico oficial y no meramente por las huellas rastreables en movimientos sectarios que, al parecer, encontraban resistencia en la tradición ortodoxa. El paralelismo antitético que opone el don de la ley al don del Espíritu y la figura de Moisés a la de Cristo ascendido permite concluir que sale beneficiada la originalidad del Cristianismo, ya que a través de él se decanta la identidad propia de la Iglesia cristiana, preocupada desde muy temprano por encontrar sus raíces históricas en el origen mismo del pueblo de Israel.

La fiesta cristiana de Pentecostés se presenta así como una fiesta de identidad cristiana, ya que San Lucas la contempla naciendo del seno del verdadero Israel de Dios el mismo día de la conmemoración de la entrega de la ley de Dios a Moisés en el Sinaí. Sólo que en este caso no se trata de una alianza fundada sobre las estipulaciones de una ley impuesta a los hombres desde el exterior, sino sobre el Espíritu Santo que transforma los corazones, conforme a las profecías escatológicas de Jer 31,31 y Ez 36,26s.

### 3.3. ASPECTO FUTURO DEL RELATO PENTECOSTAL: EL NUEVO PUEBLO DE DIOS

Pasemos ahora al otro extremo de la visión polarizada del relato pentecostal. Era necesario recalcarla porque la búsqueda de identidad del Cristianismo no se agotaba afirmando las raíces israelitas del verdadero pueblo de Israel que es la Iglesia cristiana. Era necesario también mostrar la solidez de su novedad, es decir, del presente discontinuo con las expectativas judías, que hacía de ella *el nuevo pueblo* de Dios sacado de entre las naciones (cf. Hch 15,14).

---

<sup>51</sup> Cf. fotografía y detalles explicativos en *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, t. I, parte 2.<sup>a</sup>, Paris 1924, cc. 2029ss.

### 3.3.1. *El restablecimiento de Israel en el NT*

El tema del restablecimiento del pueblo de Dios en la unidad es el punto central de las promesas escatológicas tradicionales. Is 2,2-4 había descrito la peregrinación escatológica de los dispersos camino de Jerusalén como una respuesta de Israel a la llamada de Dios. También Jeremías (31,10) acarició la misma idea: «El que dispersó a Israel lo reúne y lo cuida como un pastor a su rebaño.»

La realización de estas promesas se presentan de maneras muy distintas en el NT. Según San Juan, el nuevo pueblo de Dios se constituye alrededor de Cristo «alzado en cruz» («Y yo, cuando sea alzado de la tierra, atraeré a todos hacia mí», 12,32)<sup>52</sup>. Para San Pablo una de las manifestaciones más elocuentes de la presencia del acontecimiento escatológico definitivo es el don de lenguas por ser la lengua de los ángeles (1 Cor 13,1), la lengua de la nueva creación (2 Cor 5,17), del nuevo estilo del Espíritu (Rom 7,6), la lengua del nuevo pueblo de Dios; compuesto de judíos y de paganos de todas las naciones<sup>53</sup>.

El relato de Pentecostés da una clara preferencia al milagro de hablar en lenguas extranjeras. Ante su relieve palidece el don de lenguas y el acontecimiento escatológico vinculado a la irrupción del Espíritu Santo se orienta en otra dirección distinta de la que une al cristiano directamente con Dios por medio de un don, como la glossolalía, que era la oración y la alabanza gratas a Dios en la concepción paulina.

El milagro de hablar en lenguas extranjeras se presenta en Pentecostés imbricado en un catálogo de naciones para indicar que las lenguas son el instrumento escogido por el Espíritu para restablecer la unidad del nuevo pueblo de Dios. Esta preferencia del evangelista por el milagro de hablar lenguas extranjeras nos indica su interés particular por la función mediadora del lenguaje. La pluralidad de lenguas era el principal obstáculo para llevar adelante la misión encomendada por Jesús a sus discípulos. Por la función unificadora del Espíritu queda superado este problema. El Espíritu no tiene ya por función preferencial arrebatarse a los apóstoles en el torbellino divino de una glossolalía sublime, pero ininteligible. Un poco más prosaicamente les capacita para expresarse en las diversas lenguas de los hombres. Esta preeminencia del milagro de hablar lenguas extranjeras sobre el don de lenguas sugiere la urgencia e importancia de los medios que unen al apóstol con los hombres<sup>54</sup>.

<sup>52</sup> Cf. I. DE LA POTTERIE, *La exaltación del Hijo del hombre* (Jn 12,31-36), en *La Verdad de Jesús* (BAC 405), Madrid 1979, 89-106 (esp. p. 99).

<sup>53</sup> Cf. G. STÄHLIN, *Die Apostelgeschichte* (NTD 5), p. 36ss.

<sup>54</sup> Cf. F. BOVON, *L'importance des médiations dans le projet théologique de Luc*,

### 3.3.2. Sentido de la función mediadora del lenguaje

En la función mediadora del lenguaje están simbolizadas todas las mediaciones que la Iglesia primitiva introdujo al servicio de la palabra, que es la protagonista principal del libro de los Hechos de los Apóstoles<sup>55</sup>. San Lucas se complace en evocar el funcionamiento de las mediaciones culturales y el lenguaje humano es la mediación cultural más importante<sup>56</sup>. Hch 21 pondrá de relieve el bilingüismo de Pablo. Pero hay también otras mediaciones que dan fe de la garra con que San Lucas intentó la difícil síntesis entre los dos extremos contrapuestos sobre los que gira el dualismo característico del NT<sup>57</sup>. San Pablo se sirve de la estructura social de las sinagogas de la diáspora e incluso, probablemente, de su predicación monoteísta para propagar el evangelio de la resurrección de Jesús<sup>58</sup>. Lo mismo cabe decir de la estructura social del Imperio romano: del Derecho romano (Hch 21,32; 22,25) y de la justicia imperial. La admiración lucana por la «aequitas romana» encuentra su justificación teológica, no en sí misma, sino en cuanto instrumento de evangelización<sup>59</sup>. Al final de Hch deja de ser Jerusalén y comienza a ser Roma la nueva mediación que hace posible la predicación de la palabra a todas las naciones en *libertad y sin impedimentos*<sup>60</sup>, dos palabras que definen la meta de la composición de la doble obra lucana<sup>61</sup>.

### 3.3.3. Las mediaciones culturales en la Iglesia

Donde se demuestra más claramente la importancia de las lenguas extranjeras, como mediación cultural desde el día mismo del nacimiento de la Iglesia, es en el campo de las relaciones fe-culturas. Estudios

---

en *L'oeuvre de Luc. Études d'exégèse et de théologie* (Le Div 130), Paris 1987, 182-203.

<sup>55</sup> Cf. la reseña de G. BETORI, *Chiesa e Israele nel libro degli Atti*: RivBibIt 36 (1988) 80-97 (esp. 83).

<sup>56</sup> Cf. F. BOVON, a.c. (nota 56), p. 186.

<sup>57</sup> Y que consiste en una tensión entre la dimensión escatológica, trascendente del Reino de Dios y las realidades terrenas, superando de una vez por todas el dualismo característico del Antiguo Testamento entre el pueblo elegido y las naciones paganas (cf. K. LÖWITZ, *Significato e fine della Storia*, Milano 21965, 219).

<sup>58</sup> Cf. B. GÄRTNER, *The Areopagus Speech and the Natural Revelation*, Copenhagen 1955.

<sup>59</sup> Cf. J. DUPONT, *Aequitas romana*, en *Études sur les Actes des Apôtres* (Le Div 45), Paris 1967, 527-552.

<sup>60</sup> Así, G. VOSS, *Die Christologie der lukanischen Schriften in Grundzügen*, Paris-Brugge 1965, 129.

<sup>61</sup> F. STAGG, *The Book of Acts. The Early Struggle for an Unhindered Gospel*, Nashville, Tenn., 1955, 1.



lingüísticos recientes aplicados a los discursos de los Hechos han revelado que la Iglesia se planteó muy pronto este problema, debido a su transición fulgurante desde un mundo original judío a un ambiente pagano de cultura helenística. Los datos aportados por San Lucas en los discursos de Hch, especialmente en Hch 2,14-21; 13,16-47; 17,22-33, arrojan un resultado constante: la fe cristiana salió al encuentro de cada grupo étnico con sus valores culturales y aun religiosos<sup>62</sup>.

### 3.3.3.1. La cultura judía

Efectivamente, de los datos que recoge San Lucas para describir la relación de la Iglesia primitiva con las cuatro grandes realidades de la comunidad judía: el templo, la sinagoga, la circuncisión y la ley, se sigue esta constante: los judíos convertidos al Cristianismo, tanto los que venían de territorio palestino como los de la diáspora, no se vieron obligados, en virtud de sus creencias y los nuevos ritos cristianos, a dejar de vivir las costumbres y las tradiciones recibidas del Judaísmo. Por eso, mientras el grupo judeo-cristiano dominó en la Iglesia, tanto los judíos como los romanos consideraron a los cristianos como una de tantas corrientes en el seno mismo del Judaísmo, igual que a los fariseos, saduceos o esenios<sup>63</sup>.

### 3.3.3.2. La cultura helenística

Por su parte, el discurso de Pablo en el areópago de Atenas es un ejemplo elocuente de predicación «transcultural»: un orador cristiano, imbuido de cultura religiosa judía, trata de comunicar la fe a oyentes de cultura griega estoica. Era preciso que lo que tenía un sentido para el orador en su horizonte de inspiración y formación bíblicas cobrara sentido para los oyentes en su propio horizonte socio-cultural. Estos dos horizontes de significado —entre los cuales se inserta el sentido cristiano— forman parte de la dinámica del diálogo de evangelización<sup>64</sup>.

---

<sup>62</sup> Cf. M. DUMAIS, *La rencontre de la foi et des cultures*: LumVie 30 (1981) 72-86 (esp. 77).

<sup>63</sup> Pero, al mismo tiempo, un análisis pormenorizado, como el realizado por M. DUMAIS sobre el discurso de Hch 13,16-41, revela que Pablo sabe sacar de los textos de la Escritura, de los valores culturales y religiosos de los oyentes, una nueva profundidad de sentido. Más detalles de análisis, cf. M. DUMAIS, *Le langage d'évangélisation. L'annonce missionnaire en milieu juive (Actes 13,16-41)*, Tournai-Montréal 1976, 212ss; 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), Bilbao 1990, 79-111.

<sup>64</sup> A.c. (nota 62), p. 83.

Un análisis de este discurso, como lo ha hecho M. Dumais, descubre lo específico del Cristianismo en un encuentro con la cultura helenística que, por una parte, recalca los rasgos de continuidad con la filosofía estoica, abriendo el paso a la posibilidad de una teología natural. San Pablo admite en Hch 17,24-29 que los filósofos helenistas ya habían atisbado la existencia del Dios de la revelación cristiana, «pues en él vivimos, nos movemos y existimos»<sup>65</sup>. Por otra parte, sin embargo, y aun a riesgo de ser objeto de mofa e irrisión, anuncia valientemente la novedad cristiana de la resurrección de Jesús que rompía obviamente con las expectativas platónicas del helenismo: «Cuando oyeron lo de la resurrección de los muertos, unos se echaron a reír, otros dijeron: “Te oiremos otro día” (17,31s).»

#### 4. RESUMEN

En la fiesta de Pentecostés nos habla el Espíritu para invitarnos a descubrir el misterio de la identidad de la Iglesia. El Espíritu que irrumpió en la Iglesia llevando a cumplimiento las promesas escatológicas de Israel (cf. Joel 3,1-5; Is 61,1-2), no tardó en dar a entender a la Iglesia que es la heredera de un proceso histórico muy largo, que Pentecostés no era un kilómetro cero de su andadura histórica. La Iglesia, guiada por el Espíritu pentecostal, empezó muy pronto a hurgar en sus propias raíces históricas para consolidar su conciencia de ser el verdadero pueblo de Dios, nacido el mismo día de la conmemoración del pacto de Dios con Israel por medio de la entrega de la ley a Moisés.

Esta perspectiva histórica es básica porque ilumina la esencia misma de la Iglesia. «Hay una gran diferencia entre la concepción de una Iglesia que se sabe una magnitud histórica y dinámica, que tiene su pre-historia, que nace y se desarrolla y se va desgajando poco a poco de las instituciones que la nutren, iniciando así su propio camino, y una Iglesia que, desde el principio, se concibe como una institución estática y una magnitud a-histórica en la que todos los cabos están atados y bien atados y viene a ser una organización para la eternidad. De la mano de San Lucas aprendemos lo que significa que Dios actúa en la historia; que lleva a su pueblo por caminos nuevos; que puede hacerla subsistir a través de cambios y desarrollos históricos; que El es quien re-crea la Iglesia incansa-

<sup>65</sup> Un tema todavía controvertido de la teología lucana, sobre todo desde que PH. VIELHAUER puso en esa nota de Hch 17 un rasgo incónciliable con la concepción paulina de Rom 1 (en *Zum Paulinismus der Apostelgeschichte*: EvTh 10 (1950/1), 1-15.

blemente, y que incluso en nuestros días, como en los días de San Pablo en Antioquía de Pisidia, puede 'hacer una obra (la de la Iglesia) que nadie la creará aunque se la cuenten'»<sup>66</sup>.

Por eso cabalmente es tan actual la perspectiva de futuro rastreable en la Iglesia de Pentecostés. Esta nos habla de la universalidad de la Iglesia, abierta a la misión encomendada por Jesús y pertrechada del instrumento de hablar en las lenguas de todos los pueblos a donde se dirige su testimonio. La Iglesia cristiana no se puede circunscribir a una lengua, ni está vinculada a ninguna cultura. La fe cristiana se puede encarnar en todas las culturas porque, con las lenguas, le ha otorgado el Espíritu Santo las culturas de todos los pueblos. Cada cultura iluminará aspectos nuevos del misterio de Cristo. La consecuencia es que el evangelio será vivido y pensado de maneras distintas por los judeo-cristianos, los griegos, los europeos, los africanos o los sudamericanos.

El proceso de evangelización comporta desde el comienzo de la vida de la Iglesia tres momentos: 1.º *Aceptar* las culturas y las religiones, lo cual significa ponerse a la escucha, hacer el esfuerzo de comprenderlas y acogerlas con talante positivo. 2.º *Superar* o, quizá mejor, transformar los valores culturales y religiosos, un fenómeno que sobreviene cuando, desde dentro de ellos, se descubre al Dios de Jesús y el acontecimiento Jesucristo. Los discursos de Hch demuestran que la abertura a la realidad cristiana aporta una purificación progresiva del lenguaje y de la vivencia religiosa de quienes acogen el mensaje. 3.º *Criticar*: Este paso postula una distancia crítica respecto a la realidad socio-cultural. El anuncio evangelizador debe estar atento no sólo a identificar los valores culturales y sociales, sino a hacer conscientes los fallos y limitaciones en los que esos valores tienen tendencia a anquilosarse<sup>67</sup>.

La fiesta de Pentecostés es un reto constante lanzado a la Iglesia para revelarle su función profética insoslayable que el Manual para los Comités de la Asamblea la ha definido en estos términos: «La Iglesia es una institución profundamente histórica que recibe su tradición del pasado, su llamada del futuro y su desafío de la situación presente»<sup>68</sup>. Esta nota profética, si se da realmente, es un fruto del Espíritu pentecostal que la hace refractaria a toda esquematización fija institucional capaz de identificarla con la situación establecida y le capacita para tras-

---

<sup>66</sup> G. LOHFINK, *Die Sammlung Israels. Eine Untersuchung zur lukanischen Ekklesiologie* (StANT 39), München 1975, 99.

<sup>67</sup> M. DUMAIS, a.c. (nota 62), 85-86.

<sup>68</sup> *Work Book for the Assembly Committees*, p. 139. Nota sacada de E. J. ORTIZ, *Protestantismo y Liberación* (Teología Deusto 12), Bilbao 1978, 251.

cenderla inmensamente, impulsándola a encontrar entre sus raíces históricas y el futuro de su misión el principio del que se nutre su propia identidad conforme al mandato misionero de Jesús resucitado: «Recibiréis el Espíritu Santo y seréis mis testigos... hasta los confines de la tierra» (Hch 1,8).

1. Véase, por ejemplo, el estudio de J. A. Jauregui, *La Iglesia y el mundo: una teología de la misión* (Madrid: Trotamundos, 1997), p. 10. Véase también el estudio de J. A. Jauregui, *La Iglesia y el mundo: una teología de la misión* (Madrid: Trotamundos, 1997), p. 10.