

JOSE ANTONIO JAUREGUI

## **FUNCION DE LOS «DOCE» EN LA IGLESIA DE JERUSALEN**

Estudio histórico-exegético  
sobre el estado de la discusión

Ningún estudioso del Nuevo Testamento pone en duda que los «Doce», con Pedro a la cabeza, estuvieron en el origen de la Iglesia. Así lo atestigua la confesión de fe más antigua conservada en los escritos del Nuevo Testamento. 1 Cor 15,5 recoge una vieja tradición prepaulina, que se remonta con gran probabilidad a la Iglesia primitiva de Jerusalén<sup>1</sup> y describe a los «Doce», después de Pedro, como testigos de una aparición del Resucitado. Hch 1,12-14 es otro testimonio sobre la presencia de los «Doce» en los comienzos de la Iglesia de Jerusalén que la crítica más radical no ha sido capaz todavía de rebatir.

Resulta más cuestionable una serie de temas, que conciernen a su origen y procedencia desde una elección realizada por el Jesús terreno a las pequeñas divergencias existentes en las listas que registran sus nombres en los escritos evangélicos (Mc 3,13-19; Mt 10,1-16; Lc 6,12-16;

---

<sup>1</sup> Cf. J. JEREMÍAS, *La Última Cena. Palabras de Jesús*, Madrid 1980, para demostrar que la cadena de tradición (de 1 Cor 11,23) se remonta sin interrupción hasta las palabras mismas de Jesús, arguye así: «Prueba directa de esta afirmación es 1 Cor 15,1ss, donde Pablo recuerda a los Corintios una tradición fijada mucho antes, una profesión de fe, empleando los mismos términos *paradidónai* y *paralambánein*... En efecto, se puede demostrar lingüísticamente que esta profesión de fe (que abarca 1 Cor 15,3b-5, desde *Christós* hasta *dódeka*, como lo demuestra, entre otras cosas, el cambio de construcción entre los vv. 5 y 6) no fue redactada por Pablo» (p. 105s).

Hch 1,13), a su identidad con los Apóstoles, tal como nos lo transmite, sobre todo, Lc 6,13 y Hch 1,26 (cf. también Mt 10,2; Mc 6,30).

No voy a tratar aquí el problema de la historicidad prepascual de los «Doce»<sup>2</sup>. Las divergencias en las listas, sobre todo las variantes del aparato crítico, llevaron ya a K. Lake a afirmar que no resulta provechoso especular tanto sobre los nombres de las listas, pues no se puede llegar a una certeza. Apuntan probablemente a una pérdida muy temprana del conocimiento exacto de los nombres<sup>3</sup>. Su importancia resurgió más tarde y no fue posible rehacer las listas.

La identidad con los Apóstoles es un problema arduo que nos ha de ocupar también a lo largo de este trabajo. Pero, antes, conviene esclarecer la esencia de los «Doce», qué hicieron realmente en la Iglesia de Jerusalén, en cuanto grupo de los «Doce», cuál fue su función histórica en aquellos comienzos.

## I. FUNCION HISTORICA DE LOS «DOCE»

La discusión gira sobre cuatro ejes: 1) La intención fundadora de Jesús (Mc 3,13-19 par. Mt 10,1-5; Lc 6,12-14); 2) el sentido original del llamado logion de los tronos (Mt 19,28 par. Lc 22,28-30) y los testimonios; 3) paulinos (1 Cor 15,5; Gal 1-2), y 4) lucanos (Hch 1-5) sobre la Iglesia de Jerusalén.

### 1. LA INTENCIÓN FUNDADORA DE JESÚS (Mc 3,13-19 par. Mt 10 y Lc 6)

Se ha escrito con razón que la significación del grupo de los «Doce» en el momento de su elección debió ser tan obvia que sus primeros transmisores ni siquiera se molestaron en explicarla. Todos los inves-

<sup>2</sup> Me remito a las sólidas pruebas aducidas por B. RIGAU, *Die «Zwölf» in Geschichte und Kerygma*, en H. RISTOW-K. MATTHIAE (ed.), *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus. Beiträge zum Christusverständnis in Forschung und Verkündigung*, Berlín 1962, 468-486. Elabora tres argumentos derivados: 1) del logion de los tronos (Mt 19,28 par. Lc 22,28-30); 2) de los pasajes que presentan a Judas relacionado con los Doce: a) su muerte (Mt 27,3-10; Hch 1,16-20); b) la coletilla marcana «que fue el que le entregó» (Mc 3,19); c) la designación «uno de los Doce» (passim); 3) la elección de Matías (Hch 1,15-26).

<sup>3</sup> F. J. FOAKES-KIRSOPP LAKE, *The Beginnings of Christianity*, Part I, vol. V, London 1933, 41-46.

tigadores están de acuerdo en un punto: «el número doce tenía algo que ver con el pueblo ideal de las doce tribus de Israel»<sup>4</sup>. La primera divergencia crítica asoma en cuanto se lee la explicación que aporta Marcos: «Los escogió para que estuvieran con él y para enviarlos a predicar y para que tuvieran poder de expulsar demonios» (Mc 3,13s).

H. Fr. von Campenhausen sospechó que esta finalidad es ya una lectura del evangelista, influenciada por la idea apostólica y misionera que los evangelistas quisieron aplicar a los «Doce»<sup>5</sup>. Pero el Israel al que, según Campenhausen, apuntaba la intención de Jesús en esta elección de los «Doce» no fue el pueblo judío, entendido como objetivo de una misión, sino el Israel cristiano renovado en el día de la vuelta de Cristo y de la irrupción definitiva del Reino de Dios<sup>6</sup>.

La posición católica actual circunscribe también la pretensión de Jesús en la elección y envío de los «Doce» a ese mismo punto central de la esperanza escatológica de Israel. Pero, además, ve en esa acción un signo eficaz, puesto conscientemente por Jesús, de que esa causa ha empezado ya a cumplirse. El hecho mismo de elegir a los «Doce» ya está simbolizando la reunión incoada de las doce tribus de Israel que la Apocalíptica judía esperaba para el final de los tiempos, conforme a los vaticinios de Ezequiel (cc.37; 40-48). La elección y envío de los «Doce» (Mc 3,13s; 6,7-13) no son meramente signo manifestativo de una realidad ya presente. Son eso; pero también algo más: son iniciación del futuro, hecho realidad anticipada en el signo realizado por Jesús y, a su vez, son proyectos del futuro. Esta implicación entre realidad presente

<sup>4</sup> G. LOHFINK, *Wie hat Jesus Gemeinde gewollt? Zur gesellschaftlichen Dimension des christlichen Glaubens*, Freiburg-Basel-Wien 1982, 75-112. (Trad. esp.: La Iglesia que Jesús quería. Cristianismo y Sociedad 12, Bilbao 1987.)

<sup>5</sup> H. FR. VON CAMPENHAUSEN, *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten* (BZHT 14), Tübingen 21953, 16: «Fuera de Pedro, no conocemos a los Doce como misioneros. Pero, aun en el caso de que lo hubieran sido, puede que este rasgo no fuera el único y definitivo capaz de darnos la clave de aquella elección. La predicación a Israel no fue privilegio exclusivo de los Doce. Lucas nos cuenta otro envío de 70 ó 72 discípulos a quienes una tradición posterior convirtió en Apóstoles.»

<sup>6</sup> O.c., p. 16. Esta interpretación proyecta la intención de Jesús a un futuro escatológico en el que irrumpirá el Reino de Dios y, con él, el pueblo restaurado de las doce tribus. Tal interpretación es tributaria de una concepción escatológica muy extendida entre autores protestantes de reconocido renombre. Así, p. ej.: H. CONZELMANN, *Eschatologie IV: RGG<sup>2</sup>*, c. 668 («Jesus sammelt das Gottesvolk ausschliesslich durch seinen Ruf und erwartet die sichtbare Sammlung beim Anbruch des Reiches»); L. GÖPELT, *Theologie des Neuen Testaments* 1 (UTB 850), Göttingen 1981, 257 («Sein Erdenwirken weist sachlich über sich hinaus auf eine Zeit der Kirche und nicht auf das sichtbare Hereinbrechen der Gottesherrschaft unmittelbar nach seinem Ende»).

y proyecto de futuro pone de relieve la correlación intrínseca e irrenunciable entre el Reino de Dios y el pueblo de Dios, sin el cual es imposible entender a Jesús en su referencia a la Iglesia postpascual. El Reino de Dios necesita un pueblo concreto en el que pueda imponerse para irradiar desde él. De lo contrario sería como una planta sin tierra<sup>7</sup>.

## 2. EL LOGION DE LOS TRONOS (Mt 19,28 par. Lc 22,28-30)

Este logion de Jesús procede de la fuente Q y presenta versiones matizadamente distintas en Mt y Lc. Es difícil reconstruir la forma primitiva que subyace a estas dos versiones. Se discute también la formación prepascual o postpascual del logion original<sup>8</sup>. La prueba más clara de que es un logion prepascual es la escatología característica de la serie de sentencias del Hijo del Hombre. Lo propio de esta escatología es la simultaneidad entre realidad presente, aunque oculta, y juicio final escatológico. Estas sentencias hacen depender el destino futuro del hombre de su actitud ante el Hijo del Hombre terreno. Ahí radica cabalmente lo nuevo y específicamente cristiano de este logion, dentro de su carácter apocalíptico de honda raigambre veterotestamentaria: en la simultaneidad entre presente y futuro de la promesa de Jesús a los «Doce». El juicio final está vinculado al presente en la medida en que el presente participa ya del carácter escatológico en el grupo de los «Doce» unido a Jesús. La razón por la que los «Doce» pueden sentarse

<sup>7</sup> En estos términos se expresa recientemente G. LOHFINK, *Jesus und die Kirche*, en KERN-POTTMAYER-SECKLER (ed.), *Handbuch der Fundamentaltheologie*, 3. *Traktat Kirche*, Freiburg-Basel-Wien 1986, 75s. Por esta misma opción se pronuncia abiertamente, entre los protestantes, J. ROLOFF, *Apostolat-Verkündigung-Kirche, Ursprung, Inhalt und Funktion des kirchlichen Apostelamtes nach Paulus, Lukas und den Pastoralbriefen*, Gütersloh 1965, 167 («... el grupo de los Doce... es una prefiguración simbólico-real del nuevo pueblo de Dios. Es verdad que toda su realidad la tiene en el obrar de Jesús y no en sí mismo: Jesús haciendo las obras de Dios (Mt 12,28; Lc 11,20) está presente el Reino de Dios y llamando a los Doce, se proclama autoritativamente el Israel escatológico de Dios»).

<sup>8</sup> Según R. BULTMANN, *Die Geschichte der synoptischen Tradition* (FRLANT, NF 12), Göttingen 1957, 176s, es incuestionable que en estas palabras está hablando el Resucitado. Son, por tanto, una elaboración de la Comunidad postpascual, ya que los Doce aparecen por primera vez como regentes de la Comunidad. Mt practicó esta interpolación en el contexto de su fuente anterior que era Mc 10,28-31. La respuesta de Jesús en la reinterpretación mateana da un sentido contrario al que tenía en Mc 10. Este hablaba de la recompensa que hallará en la Comunidad el que sigue a Cristo. Tal promesa no se refería a los Doce bajo la imagen de un puesto privilegiado frente al conjunto de la Comunidad.

sobre los doce tronos para juzgar a las doce tribus de Israel estriba en esa participación actual en la obra del Hijo del Hombre sobre la tierra, concretamente, porque en su palabra, que es la palabra de Jesús, que les envía y autoriza, se realiza ya aquí, aunque en lo oculto, el juicio escatológico definitivo.

La versión mateana del logion mantiene y confirma lo que hemos deducido del análisis de Mc 3,14<sup>9</sup>.

La versión lucana del logion contiene más rasgos redaccionales y prevalece en ella un modo de entender la función escatológica de los jueces que el desarrollo de Hch se ha de encargarse de desvelar en su sentido histórico-salvífico. En efecto, ya no se trata de un logion del Hijo del Hombre, sino de un dicho en forma «YO». Jesús está en el centro mismo del contenido del logion. Al motivo del seguimiento del logion mateano sustituye la idea predilecta lucana de la perseverancia en medio de las tentaciones. El logion no hace ya referencia al tiempo pasado del seguimiento —como en Mt—; alude a la nueva situación, previa a la pasión, que empieza ahora. A través de la perseverancia en esta prueba, entran en ese movimiento que, procedente del Padre, por el Hijo, les introduce en el Reino de Jesús. El verbo *diatithemai*, usado por Lucas para designar la transmisión del Reino a los «Doce», es una clara evocación de la nueva *diatheke*, que Jesús acaba de anunciar en la Cena y va a instaurar con su muerte (v. 20). Jesús transmite a los suyos, por permanecer con él en su prueba, la herencia del Reino que le diera su Padre (v. 29). Esta participación en la herencia del Reino se expresa en términos de comensalidad con Jesús en su Reino (v. 30 a). En otra oración seguida, en aposición con la comensalidad, está la promesa de los Tronos (v. 30 b).

El cambio de acento respecto de Mateo es significativo. Según Mt 19,28 son primicias y representantes del nuevo pueblo de Dios. Según Lucas, el acento se desplaza hacia un sentido del juicio escatológico sobre el pueblo de las doce tribus que comienza en esta nueva alianza sellada con la sangre de Jesús. El juicio sobre Israel empieza propiamente en el momento en que Jesús es juzgado y sentenciado a muerte por su propio pueblo. Desde ese momento el Reino de Dios se estiliza

---

<sup>9</sup> Cf. J. ROLOFF, o.c., 150: «Entendido así el logion de Mt 19,28 viene a ser una confirmación de Mc 3,14. Jesús, incluyendo a los Doce en su función de juez, pone de manifiesto que los Doce no son meros representantes del pueblo de Dios, que no se trata de una acción simbólica, exponente de su derecho sobre el pueblo, sino de una realidad escatológica. Una vez que los Doce son llamados a juzgar a las doce tribus de Israel, queda publicada la existencia del nuevo pueblo de Dios en anticipación simbólica. De este modo queda hecha una realidad que no se puede separar de la persona y de la tarea de Jesús.»

y concreta en el acontecimiento salvífico de Jesús, en su muerte y resurrección. Sólo los «Doce» que están con él y perseveran con él en sus tentaciones pueden recibir en herencia ese Reino que en los escritos lucanos se cifra y concentra en torno a una predicación sobre los acontecimientos salvíficos de Cristo. De ahí la importancia que cobra en esta permanencia con Jesús el motivo «testigos», expresado en la comensalidad con Jesús en el Reino<sup>10</sup>. De esta cualidad de testigos del Reino instaurado en los acontecimientos salvíficos de Cristo está dependiendo todo el desarrollo que, a lo largo de Hch, han de realizar por medio de la predicación como testigos y portadores de la causa de la esperanza de Israel. Este empalme, de claro sabor escatológico en la mente de Je-

<sup>10</sup> R. SCHNACKENBURG, *Reino y reinado de Dios* (Actualidad Bíblica 3), Madrid 1970, 160, ve en *basileían* el objeto del verbo *diatithesthai* e interpreta la cláusula introducida por *hina* en el sentido de que esas funciones designan en qué consiste ese co-reinar con Jesús. Pero ve en esta interpretación una dificultad, un laberinto del que no sabe cómo salir porque entonces la comunidad de mesa aparece como una función de dominio. El apela a una solución de Schürmann de índole tradicional. Pero parece más procedente considerar redaccional la añadidura del v. 30a y aplicar el principio de W. MARXSEN, *Der Evangelist Markus. Studien zur Redaktionsgeschichte des Evangeliums*, quien, a propósito de la tensión entre los v. 9 y 10 de Mc 13, escribe: «... cuando el evangelista interpola un interpretamento, quiere decir que el v. 9 hay que analizarlo ayudándose del v. 10» (p. 119). Según este principio hay que decir: Lucas, al interpolar el v. 30a, no está entendiendo la comunidad de mesa como un acto de dominio, sino al revés, el juicio escatológico sobre las doce tribus en términos de comer y beber a su mesa en su Reino. El significado enigmático que encierra esta frase se descubre más tarde, al final del Evangelio y a lo largo de Hch. El texto más claro está en Hch 10,41 donde la comunidad de mesa con el Resucitado va unida al motivo testigos. Es verdad que en los discursos desaparece la expresión Reino de Dios. Esta aparece dos veces al comienzo de Hch. La primera en Hch 1,3 («Les habló durante cuarenta días del Reino de Dios»). Este texto hace referencia a la aparición del Resucitado en torno a la mesa y comiendo con ellos (Lc 24,36-49). También Hch 1,4 («Y mientras comía con ellos») remite a ese mismo acontecimiento, pero ahora, unido hacia adelante al mandato de permanecer en Jerusalén, está preparando la pregunta de los discípulos acerca del restablecimiento del Reino para Israel (v. 6). Aparecen vinculados los motivos estar a la mesa y las instrucciones sobre el Reino que los constituye testigos de la Resurrección. Y estos testigos son los Doce, como lo demuestra el sentido restrictivo de Hch 13,31 (cf. G. KLEIN, *Lukas 1,1-4 als theologisches Programm*, en *Zeit und Geschichte, Fests. an R. Bultmann zum 80. Geburtstag*, Tübingen 1964, 193-216). Se puede concluir que Lc 22,28-30 reinterpreta el juicio escatológico de los Doce sobre las doce tribus de Israel en términos jurídicos como un testimonio sobre la muerte y resurrección de Jesús dirigido a todo Israel del que ha de resultar la *ekklesia tou Theou* adquirida por Dios con la sangre de su Hijo. Hch 20,28s. explicitará el sentido pleno que tiene *in nuce* la promesa escatológica de Jesús a los Doce en Lc 22,30. (Cf. el sentido eclesiológico pleno de Hch 20,28s, en G. LOHFINK, *Die Sammlung Israels, Eine Untersuchung zur lukanischen Ekklesiology* (SANT 39), München 1975, 93ss; mismo autor, *Hat Jesus eine Kirche gestiftet?*: ThQ 161 (1981) 81-96.)

sús, lo mantiene Lucas hasta el final de Hch. Aparece claramente en Hch 26,6s.: «Y ahora me encuentro juzgado por la esperanza en la promesa hecha por Dios a nuestros padres, de la cual esperan ser participes nuestras doce tribus.» El testimonio sobre la resurrección se presenta en Hch como un rasgo característico de la ortodoxia farisea. Pablo se presenta ante el Sanhedrín como portador y reo de esta causa: «Hermanos, yo soy fariseo, hijo de fariseos; por la esperanza en la resurrección de los muertos soy juzgado» (Hch 23,6b). Vuelve a aparecer al final de Hch, ante los judíos de Roma: «Por la esperanza de Israel llevo esta cadena» (Hch 28,20).

Este aspecto, que a lo largo del proceso histórico-salvífico se abrirá a la Iglesia adquirida por Dios con la sangre de su Hijo (Hch 20,28s.), queda en el logion de los Tronos como velado y envuelto bajo la forma de una participación en el Reino dirigido plena y exclusivamente al pueblo de las doce tribus. El aspecto misterioso del logion que mira al futuro no deja en la sombra el otro aspecto del motivo testigos que mira hacia atrás, hacia las raíces israelitas puras de esa nueva alianza sellada con la muerte de Jesús<sup>11</sup>. Lo demuestra el interés que Lucas tiene por el número doce.

Lucas 22,3, comparado con Mc 14,10 y Mt 26,14, introduce un ligero cambio de acento que recae sobre el *número doce* («era del número de los Doce»). Hch 1,17 confirma que ese ligero cambio de acento no es casual. El participio *katerithmeménos* (numerado) describe con noción numérica la pertenencia de Judas al grupo de los Doce. El final del pasaje (v. 26) vuelve a subrayar este aspecto. En correspondencia con el v. 22 se esperaría «fue nombrado testigo de la resurrección». En cambio, Lucas recalca de nuevo la idea de un grupo cerrado: «Matías fue

<sup>11</sup> Esta polaridad del concepto *mártys* en la obra lucana la puso de relieve R. AS-TING, *Die Verkündigung des Wortes im Urchristentum*, Stuttgart 1939, 595-615. Se le escapa este detalle a J. ROLOFF, *Apostolat...*, p. 186, donde afirma que el aspecto que mira a los Doce como representantes de Israel en el logion de Mateo 19,28 queda palidecido en el logion de Lc 22,30 y sacrificado en aras de la concepción lucana de Apóstol; y, en consecuencia, encuentra Roloff en Lc 22,29 la clave del apostolado lucano (p. 187). Lucas, al introducir a los Doce en el tiempo presente del *peirasmós*, no lo hace a costa de desplazar el acento que el logion primitivo cargaba sobre los Doce como testigos del juicio escatológico del Hijo del Hombre. Lucas no echa aquí las bases apostólicas de la Iglesia por la institución del Apostolado. Lucas recalca la idea de testigos de la Resurrección. Esta fe ha de ser la pieza clave que realice por medio de ellos el juicio sobre el pueblo entero de Israel. Se trata de los doce testigos ante el pueblo (Hch 13,31). Lucas no cae en el anacronismo de introducir en la vida de Jesús y en su intención escatológica una especie de acta fundacional del apostolado postpascual. La idea lucana va por línea de un testimonio dirigido en plenitud a todo Israel, en el que, por supuesto, están incluidas las naciones.

contado con los Once.» El verbo *sygkatepsephisthe*, infrecuente en el griego clásico, tenía también para Lucas un significado numérico<sup>12</sup>.

Lucas es, pues, fiel en la transmisión de este logion a la pretensión con que Jesús escogió y envió a los Doce para congregar a Israel y también a la importancia que en esta dirección tuvieron los Doce en los primeros momentos ulteriores a la experiencia pascual. Lo confirma un análisis de Hch 1,15-26.

### 3. FUNCIÓN DE LOS DOCE SEGÚN HCH 1,15-26

La impresión general que deja una lectura de este pasaje es de amalgama compleja de vieja tradición y elaboración lucana. En su composición Lucas utilizó fragmentos de tradiciones heterogéneas: unas hacían referencia a la muerte de Judas; otras a la elección de Matías. En el estado actual de la perícopa resulta difícil decidir la amplitud de texto que cubre cada una de ellas. Está más claro que las tradiciones sobre la muerte de Judas y sobre la elección de Matías eran distintas en su origen y se transmitieron por separado. Resulta relativamente fácil decidir la unidad de la tradición sobre la muerte de Judas, ya que disponemos de otras fuentes que también nos la han transmitido<sup>13</sup>.

La tradición sobre la elección de Matías tiene a su favor varios datos que, *a priori*, avalan su fiabilidad histórica<sup>14</sup>. Resulta, sin embargo,

<sup>12</sup> J. JERVELL, *The Twelve on Israel's Thrones. Luke's Understanding of the Apostolate, in Luke and the People of God*, Minneapolis, Minnesota 1972, 84s, se va al otro extremo opuesto al de Roloff. Afirma la vinculación entre la función escatológica del logion de los Doce en Lc 22,30 y su testimonio sobre la resurrección en Hch 1,21s de una manera totalmente israelita, «puesto que el Israel escatológico es el pueblo de las doce tribus al que se han de unir los gentiles» (p. 93). Pero el modo concreto como se va a dar esta integración de las naciones en el Israel de Dios según Hch no va a ser ciertamente por medio de una adición de los gentiles al Israel convertido. Esta idea late en el primer texto bíblico del que tal vez la Iglesia echó mano para justificar la misión a los gentiles: Zac 2,9-14. Lucas ciertamente lo entiende de otro modo. Pero el texto del logion no prejuzga el modo de esta inclusión; sólo afirma el hecho de la dedicación total al Israel de las doce tribus. Cf. J. DUPONT, *Laos ex ethnon (Ac 15,14)*, en *Études sur les Actes des Apôtres* (Lectio Div. 45), Paris 1967, 364-5 (*Note additionnelle*); J. DUPONT, *Un peuple d'entre les nations (Actes 15,14)*: NTS 31 (1985), p. 321-335; J. DUPONT, *La conclusion des Actes et son rapport à l'ensemble de l'ouvrage de Luc*, en J. KREMER (ed.), *Les Actes des Apôtres. Traditions, rédaction, théologie* (BETL XLVIII), Gembloux 1979, 359-404, esp. 371s; J. A. JÁUREGUI, «Israel», *la Iglesia en la teología de Lucas*: EstEcl 61 (1986) 129-149.

<sup>13</sup> Otras tradiciones sobre la muerte de Judas nos han llegado en Mt 27,3-10 y en un fragmento de Papias de Hierápolis en el libro IV de sus «Logón kyriakón exegéseis» (Explicación de las palabras del Señor). El texto en: D. RUIZ BUENO, *Padres Apostólicos* (BAC 65), Madrid 1975, 878s.

difícil pronunciarse por el carácter unitario de esta tradición y su amplitud en el texto de Hch porque carecemos de otros comprobantes fuera de esta perícopa.

El texto más discutido en este sentido es el v. 17, pero es, sin duda, el que más luz puede aportar para esclarecer la autoconciencia y función del grupo de los Doce en los primeros comienzos de la Iglesia de Jerusalén. Dice así refiriéndose a Judas: «(ya) que fue contado entre los nuestros y le tocó en suerte esta diaconía».

Es discutible si este versículo pertenecía, en la tradición prelucaña, a un fragmento que hablaba de la elección de Matías o a otro que se refería a la muerte de Judas. M. Wilcox defiende esta última posición<sup>15</sup>. E. Nellessen aduce cinco razones para inclinarse por la primera<sup>16</sup>.

La quinta razón es la que más hace al caso. Parece innegable que el v. 17 estuvo originariamente escrito en arameo. Wilcox demostró la verdad de esta proposición apoyándose en una noticia inédita del orientalista holandés A. J. Wensinck y que éste descubrió en un Targum palestino a Gen 44,18. El traductor arameo de este versículo del Gen pone en boca de Judá esta frase cuando José tramaba detener a Benjamín a causa de la copa encontrada en su saco:

«Ha sido contado con nosotros entre las tribus y recibirá (por suertes) una porción, y tomará parte con nosotros en la distribución de las tierras.»

Dada la afinidad de los nombres Judá-Judas, deducía Wilcox la probabilidad de que la vieja tradición aramea hablaba de la necesidad de

<sup>14</sup> «El hecho de que Matías entre en escena y, poco después, desaparezca sin dejar rastro ni llegar a alcanzar importancia alguna en el resto del relato es, a priori, un dato a favor de la fiabilidad histórica de esta tradición.» Así, S. G. WILSON, *The Gentiles and the Gentile Mission in Luke-Acts* (SNTS, MS 23), Cambridge 1973, 107.

<sup>15</sup> M. WILCOX, *The Judas-Tradition in Acts I, 15-26*: NTS 19 (1972/73) 438-452.

<sup>16</sup> E. NELLESSEN, *Zeugnis für Jesus und das Wort. Exegetische Untersuchungen zum lukanischen Zeugnisbegriff* (BBB 43), Köln-Bonn 1976. Cf. mismo autor, *Tradition und Schrift in der Perikope von der Erwählung des Matthias* (Apg 1,15-26): BZ 19 (1975) 205ss. Estas son las cuatro primeras razones: 1) Al final de la perícopa Matías queda añadido a un número limitado. Este dato encaja con la cláusula del v. 17: «era del número de los nuestros». En cambio, la tradición sobre la muerte de Judas no hace referencia en ningún testigo a un número limitado de personas. 2) La partícula 'hóti', que introduce el v. 17, señala una motivación para la elección subsiguiente, ordenada en el v. 21. 3) La cláusula 'hoútos men oún' (v. 18) es un rasgo redaccional característico de Lucas e indica que ahí empieza, de manera casi solemne, su labor redaccional. 4) Las versiones que nos han legado Mt 27-3-10 y Papias sobre la muerte de Judas no hacen referencia al número doce.

la muerte de Judas. Nellessen, en cambio, opina que «es muy probable que esta frase, a causa de la afinidad de los nombres Judá-Judas, se aplicara al apóstol Judas, pero no para referirse a la necesidad de su muerte, sino a la de su sustitución», para reconstruir el número de los Doce. El mismo Nellessen sacaba las conclusiones sugestivas para nuestro propósito: «Si esto fuera exacto, tendríamos: 1) un buen argumento a favor de que la tradición sobre la elección de Matías hunde sus raíces en la Iglesia histórica de habla aramea, ya que este paralelismo "Judá-Judas" no se le puede ocurrir más que a alguien familiarizado con el mundo de los targumes. 2) Este paralelismo del v. 17 con Gen 44,18 pone en relación al grupo de los Doce con los doce Patriarcas del pueblo de Israel y orienta el sentido primitivo de la elección en la misma línea apocalíptica y escatológica del logion sobre los Tronos (Mt 19,28 par. Lc 22,30). 3) No sería ligereza apuntar a la opinión que intuiera Ch. H. Dodd: 'no *Sitz im Leben* for such a piece of tradition is so natural or likely as the early days of perplexity'»<sup>17</sup>.

## II. LOS DOCE Y LA IGLESIA

Los resultados obtenidos hasta aquí nos sitúan ante un cerco que puede antojársenos un tanto estrecho, alicorto y, sobre todo, cerrado a la posibilidad de empalmar a la Iglesia postpascual con Jesús de Nazareth a través de los Doce. Este empalme lo habíamos recibido adherido a la tradición eclesial católica por medio de la llamada «sucesión apostólica». Esta es la fe de la Iglesia. Esta mantiene la exigencia de una apostolicidad «formal» que tiene por esencial la sumisión a una estructura jerárquica, dada por Cristo, a un colegio de Apóstoles y al Primado de Pedro. Estos se perpetúan en el colegio de los Obispos y en el Primado del Papa. El poder apostólico, otorgado por Jesús a sus Doce Apóstoles, en la medida en que deja de ser algo personal e intransferible (como es el hecho de ver), pasa a otros sujetos por un acto autoritativo de transmisión: una consagración sacramental, una ordenación por imposición de las manos<sup>18</sup>.

No pretendo abordar toda la amplitud de este problema en estas breves páginas. Debo ceñirme a la obra de Lucas y a los escritos de Pablo referentes a la Iglesia de Jerusalén, con el ánimo de intentar desde

<sup>17</sup> En: *According to the Scriptures. The Sub-Structure of New Testament Theology*, London 1965, 59. Citado por E. NELLESSEN, o.c., 168.

<sup>18</sup> R. SCHNACKENBURG, *L'apostolicité: état de la recherche*: *Istina* 14 (1969) 20.

ellos una aproximación a lo que realmente fueron e hicieron los Doce en aquella época inicial constituyente de la Iglesia posterior.

### 1. LÍNEA DE GOBIERNO Y DE TRANSMISIÓN FORMAL DE PODERES

Una lectura de los primeros capítulos de Hch nos convence pronto de que el hilo conductor que une a la Iglesia, desde la que escribe Lucas, con el Jesús del tercer evangelio, a través de la fuerte afirmación inicial de los Doce (cf. Hch 1,12-14; 1,15-26; 6,2), no es precisamente una cadena de oficios transmitidos institucionalmente<sup>19</sup>. El autor de Hch pone mucho más énfasis en el testimonio de aquellos primeros testigos del Resucitado que, a lo largo de Hch, constituye una sólida y firme unidad de la predicación apostólica común a todas las Iglesias y a todos los predicadores a los que concede la palabra en su obra (Pedro, Esteban, Pablo)<sup>20</sup>.

<sup>19</sup> En contra de las posiciones extremas de E. KAESMANN y G. KLEIN, se atribuye a mérito de la moderación exegética de H. CONZELMANN que el problema de la continuidad esté todavía asegurado, como en Pablo, por la Palabra y el Espíritu Santo. «No existe una cadena de transmisiones ministeriales. Todo está puesto todavía en el papel especial que desempeñan los funcionarios importantes en la transmisión del *Espíritu*, no de cargos especiales. Así se garantiza la conexión de la Iglesia actual con la inicial; y lo que garantiza a los funcionarios actuales es el Espíritu y no todavía una sucesión especial»: *Die Mitte der Zeit, Studien zur Theologie des Lukas* (BZHT 17), Tübingen<sup>5</sup> 1954, 203-204. Hoy día, más bien, se tiende a no aceptar la alternativa. Resulta innegable la simpatía de Lucas por la mediación humana de los ministerios o, mejor dicho, de los ministros en el seno de sus comunidades y la tendencia a hacer derivar de la imposición de manos de los Apóstoles el ministerio de los «Siete» (Hch 6,1-6), la primera expansión por Samaría (Hch 8,17). Cf. también Hch 13,3; 14,25 y 20,17-38. Está claro que en estas acciones Lucas no recalca los rasgos propios de una sucesión formal.

<sup>20</sup> Cf. Ph. H. MENOUD, *Jésus et ses témoins*: Bulletin de la Faculté de Théologie protestante de Paris 23 (1960) 9-12. También, según H. SCHÜRMAN, contempla Lucas todo el proceso salvífico desde una perspectiva de predicación. Desde esta perspectiva el tiempo de Cristo, el tiempo de la Iglesia y el tiempo de la consumación constituyen para Lucas el tiempo del cumplimiento. Schürmann rompe así con la división ternaria de Conzelmann que contemplaba la historia de Jesús como pasada y alejada en el tiempo. El tiempo del cumplimiento de los hechos de Cristo no pueden pertenecer a la historia pasada. Estos hechos conservan toda su actualidad salvífica y *están actualizados por la predicación y la Palabra de la Iglesia*. El tiempo de la Iglesia es para Lucas el centro del tiempo del cumplimiento. La misma Iglesia es *creatura Verbi*. Se trata de una Palabra vivificada y llevada por el Espíritu. *Los testigos juegan un papel importante en esta transmisión. Pero su aspecto institucional es menos relevante, a pesar de la abertura que Lucas muestra por este tema.* (Cf. E. RASCO, *La Teología de Lucas: Origen, desarrollo, orientaciones*, Roma 1976, 77-79.) Este autor resume la

En el cuadro que nos pinta San Lucas destaca la autoridad indiscutible de que gozaron estos Doce Apóstoles. Esta procedía de su calidad de testigos del Resucitado y del hecho de haber acompañado a Jesús durante su vida. El cumplimiento en ellos de esta prerrogativa que Lucas expresa en Hch 1,21s., más que la aplicación estricta del logion de los tronos, entendido en su sentido presuntamente más primitivo, es lo que hizo de los Doce una instancia autoritativa en el gobierno y dirección de la Iglesia. Pero esta autoridad indiscutible, que tuvo un enorme poder de convocatoria por la proclamación de la fe en Jesús crucificado y resucitado, no dejó en la obra lucana huellas registrables en términos que sugieran una estructura ministerial fija o una instancia suprema de carácter jerárquico.

Ni Pedro ni los Doce apelan jamás a su autoridad, unánimemente aceptada, para tomar las decisiones más importantes que marcan los jalones del avance de la misión y de la Iglesia. Pedro actúa, más bien, como un líder carismático, investido del don de la palabra. Es el paladín o portavoz de los Doce (Hch 1,16; 2,14.37; 5,29). Pero la que toma las decisiones más graves es la asamblea plenaria y generalmente por unanimidad, como lo atestigua la presencia del Espíritu (cf 1,14; 2,1; 2,46; 4,31; 10,46; 15,28; 19,6).

En la elección de Matías (1,15-26) los 120 miembros de la asamblea se limitan a aceptar la decisión manifestada por las suertes después de la oración comunitaria. La elección de los Siete (6,1-6) parece que fue incumbencia de toda la comunidad. La mayor parte de los investigadores ven la pluma redaccional de Lucas en la imposición de manos de los Doce sobre los Siete. Es una idea predilecta de Lucas que se repite sistemáticamente en los momentos que jalonan el avance de la misión (cf 8,17; 13,1ss.; 15,21ss.)<sup>21</sup>. La admisión de los gentiles en la Iglesia, llevada a cabo en los cc. 10 y 11, es el resultado de una deliberación co-

---

función eclesiológica de Lucas en una concisa y escultórica fórmula de BENGEL, *Gnomon novi testamenti*, Tübingae, <sup>2</sup>1759, p. 582, a propósito de Hch 28,31: «Victoria Verbi Dei, Paulus Romae, apex evangelii, Actorum finis (...). Hierosolimis coepit: Romae desinit. Habes, Ecclesia, formam tuam. Tuum es servare eam et depositum custodire» (ibíd.).

<sup>21</sup> La interpretación que titulaba tradicionalmente este episodio «Institución de los primeros diáconos» fue ya criticada por Juan Crisóstomo y va siendo hoy día rechazada cada vez más. Su base es muy débil: el doble empleo de la palabra *diakonía* y del verbo *diakoneîn* no son indicios característicos suficientes. De lo contrario, sería también preciso hacer de Matías un diácono (cf. Hch 1,17.25). Cf. A. LEMAIRE, *Les Ministères aux origines de l'Église* (Lectio Div. 68), París 1971, p. 50. Este autor deduce otro argumento *e silentio*, ya que Lucas nunca llama *diáconos* a los «Siete». Y observa la curiosa contraposición con el modo lucano de actuar en Lc 6,13 donde Jesús llama «apóstoles» a los Doce.

munitaria (11,18), si bien previamente el Espíritu Santo forzó el acontecimiento (10,44).

En el breve tiempo en que los Doce aparecen al frente de la Comunidad no tomaron nunca decisiones de carácter colegial. Lo que sorprende, después del fuerte énfasis con que Lucas los menciona y reconstruye al principio de Hch, es que los Doce desaparecen muy pronto. Son mencionados por última vez en Hch 6,2, poco antes de que surja el grupo de los Siete. Una vez que la asamblea elige a estos siete varones, desaparecen los Doce; les imponen las manos los Apóstoles. En lo sucesivo, hasta el c. 15, Lucas habla de «los Apóstoles», nunca de los Doce (cf 8,1.14.18; 9,27; 11,1). A partir del c. 15 van siempre emparejados con los presbíteros (15,2.4.6.22.23; 16,4). Este paso, casi insensible, de los Doce a los Apóstoles seguramente se debe en la pluma de Lucas al sobreentendido evidente de la identidad entre los Doce y los Apóstoles del comienzo. No deja, sin embargo, de ser llamativo que, cuando muere Santiago el Mayor a filo de espada (a. 44), no deja traslucir el texto lucano un cambio de estructura ministerial. Tampoco se le nombra un sucesor. Este silencio de Lucas se ha interpretado —*nemine discrepante*— en el sentido de que a la sazón no se juzgaba ya necesario proveer a la reconstrucción de los Doce porque, en cuanto tal grupo, carecía ya de significado práctico en la dirección de la Iglesia.

No hay, pues, ninguna huella de que los Doce hubieran dirigido la Comunidad de Jerusalén en términos ministeriales, susceptibles de ser medidos con categorías de gobierno colegial o de sentido jerárquico.

El único que sale a flote por encima de todas las fluctuaciones, una vez desaparecido el grupo de los Doce, es Pedro. Los cinco primeros capítulos de Hch lo describen como líder indiscutible de la comunidad. Este liderazgo se manifiesta principalmente en la diakonía de la palabra. Pronuncia el discursito previo a la elección de Matías (1,15ss.); y los discursos kerigmáticos de Hch 2;3;4 y 5 ante el pueblo y ante el Sanhedrín. También resuelve dos casos de disciplina comunitaria: el de Ananías y Safira (5,1-11) y el de Simón Mago (8,18-23). Pero su puesto no es de carácter monárquico. Su indiscutible autoridad no es la que se deriva de un cargo con carácter ministerial y, de algún modo, transferible, menos aún, contrapuesto al pueblo. Está anclada, más bien, en su posición general, de cierta preeminencia desde la vida de Jesús, que le granjeó el sobrenombre de Pedro ('la Roca'), título vinculado innegablemente a la labor histórica que realizó después de recibir la primera aparición del Resucitado (cf 1 Cor 15,5; Lc 24,34). Se trata, por tanto, de una autoridad personal indiscutible, derivada primordialmente de su privilegiada posición como primer testigo de la Resurrección y reali-

zada, con la fuerza del Espíritu, en la diakonía de la palabra. Pero ni siquiera esta figura agregia de Pedro permite percibir en el texto lucano una estructura ministerial fija, constitutiva de la comunidad primitiva. Cuando desaparece para ir «a otro lugar» (12,17), entra en escena Santiago, el pariente del Señor, de una manera inopinada. Pedro, liberado de la cárcel, se limita a rogar que comuniquen esto a Santiago y a sus hermanos. Así queda Santiago a la cabeza de la Iglesia de Jerusalén. En este relevo resplandece en el texto lucano la exquisita fluidez. Nada hay en el texto que sugiera algo de las tensiones que no ocurrirá más tarde y darán ocasión al Concilio de Jerusalén. Por encima de las diferencias que pudo haber allá y que tal vez dieron lugar a estos cambios de estructuras, la Iglesia de Jerusalén aparece a los comienzos como una comunidad fraterna, totalmente orientada y dirigida por la palabra de unos hombres plenamente revestidos de la «parresia» del Espíritu. Ni siquiera se percibe en ella un dinamismo misionero que la empuje hacia afuera <sup>22</sup>.

## 2. LÍNEA MISIONERA DE PREDICACIÓN

Ya hemos señalado arriba que el hilo conductor por el que fluye la corriente continua que une a la Iglesia de Lucas con Jesús es la predicación apostólica, idéntica en boca de los testigos cualificados de su obra.

Pero cabalmente donde más se ha centrado la tormenta suscitada por la investigación histórico-crítica sobre la obra de Lucas ha sido en el contenido de los discursos kerigmáticos (Hch 2,14-41; 3,12-26; 4,8-12; 5,29-32; 10,34-43; 13,16-47). En los últimos decenios se ha ido imponiendo cada vez más el juicio de valor de M. Dibelius <sup>23</sup>. Los discursos vienen

<sup>22</sup> En este breve resumen me atengo sustancialmente a las observaciones ponderadas y maduras de R. SCHNACKENBURG, *Lukas als Zeuge verschiedener Gemeindestrukturen*: BiLeb 12 (1971) 232-247.

<sup>23</sup> Han sido extremadamente opuestas las respuestas dadas a la pregunta: ¿reproducen estos discursos fielmente la predicación cristiana primitiva? Contestan afirmativamente: E. JACQUIER, *Les Actes des Apôtres* (Études Bibliques), París 1926; W. L. KNOX, *The Acts of the Apostles*, Cambridge 1948, 77-80; J. SCHMITT, *Jésus ressuscité dans la prédication apostolique*, París 1949, 22-30; J. A. T. ROBINSON, *The most primitive christology of all?*: JThS, n.s. 7 (1956) 177-189. En cambio, J. CADBURY se recrea en demostrar con los mismos argumentos lo contrario de E. JACQUIER. Llega a afirmar que estos discursos no nos transmiten nada de la predicación más antigua porque proceden sin excepción de Lucas, quien los compuso haciendo caso omiso de todo material tradicional. Así en: *The Speeches in Acts*, en *The Beginnings of Christianity* (BC), V, London 1933, 402-427, esp. p. 413-416. Abunda en la misma convicción

a ser en la pluma de su autor Lucas un recurso historiográfico importante del que se sirve, como evangelista, para presentar la historia de la salvación en términos de una predicación actualizada del kerigma cristológico. No es concebible, dada su cerrada estructura y su forma acabada, que sean un resumen breve de un discurso pronunciado anteriormente. La teología lucana, expresada continuamente en estos discursos, confirma la impresión de que son elaboraciones de Lucas a base de materiales tradicionales del Cristianismo primitivo.

Las aportaciones de Dibelius dejaban abierta la posibilidad de que el *esquema común* de estos discursos reflejara verdaderamente una tradición muy antigua. Dibelius se inclinó positivamente por ella<sup>24</sup>. Pero U. Wilckens puso de relieve que no se encuentra por ningún lado una

---

M. DIBELIUS en varios artículos publicados en H. GREEVEN (ed.), *Aufsätze zur Apostelgeschichte*, Göttingen 1961; *Stilkritisches zur Apostelgeschichte* (1923), 9-28; *Die Apostelgeschichte als Geschichtsquelle* (1947), 91-95; *Die Bekehrung des Cornelius* (1947), 96-107; *Der erste christliche Historiker* (1948), 108-119; *Die Reden der Apostelgeschichte und die antike Geschichtsschreibung* (1949), 120-162. Llega a la conclusión de que «todos los discursos... tienen a Lucas por autor». Este no pretende reconstruir la predicación cristiana primitiva, sino «por medio de una elaboración del mismo esquema, quiere enseñar a sus lectores lo que es y debe ser la predicación cristiana». J. DUPONT, *Les problèmes du livre des Actes entre 1940 et 1950*, en *Études sur les Actes des Apôtres*, París 1967, 46, señala una *via media* que, después, la han desarrollado meritoriamente, entre otros, B. M. F. VAN IERSEL, '*Der Sohn*' in den *synoptischen Jesusworten* (SupplNT 3), Leiden 1964, y E. KRÄNKEL, *Jesus, der Knecht Gottes*, Regensburg 1972.

<sup>24</sup> En *Die Reden der Apg...*, en o.c., p. 142s: «Lucas no hubiera puesto en boca de Pedro y de Pablo, en casa del centurión y en la sinagoga, el mismo estilo de predicación, si no la hubiera tenido por la predicación cristiana común.» Se pregunta DIBELIUS —sin saber dar una respuesta— si Lucas no dispuso tal vez de *material escrito* para componer el esquema, dada la coincidencia de todos los discursos, incluso en detalles nimios. Se inclina a pensar que «aquí estamos en el terreno de una tradición que nada tiene que ver con la historiografía de la antigüedad clásica. Porque aquí no está en primer término lo que el historiador quiere legar a sus lectores trascendiendo el momento concreto... Se trata aquí del evangelio..., y éste debe predicarse a los lectores como los apóstoles lo proclamaron a sus oyentes. La *repetición* debe presentar, con variaciones siempre nuevas, el mismo contenido, debe resumir lo esencial del mensaje y provocar la impresión que Pablo formuló hablando también del kerigma en 1 Cor 15,11: 'Tanto yo como ellos esto hemos predicado y esto habéis creído'. La finalidad política de la historiografía clásica está aquí sustituida por la finalidad de la predicación... Lucas es también en Hch un evangelista» (ibíd.). (Los subrayados son míos.) En punto a historiografía lucana son muy importantes las aportaciones recientes presentadas por la Asociación Bíblica Italiana de la mano de GIUSEPPE BETORI, *Gli Atti come opera storiografica. Osservazioni di metodo*, en *La Storiografia nella Bibbia, Atti della XXVIII Settimana Biblica*, Bologna 1986, 103-122; y VITTORIO FUSCO, *Progetto storiografico e progetto teologico nell'opera lucana*, o.c., 123-152.

base tradicional de estos esquemas de Hch. Y apoyado en este argumento de silencio afirmó la redaccionalidad lucana de ellos<sup>25</sup>. E. Plümacher ha demostrado recientemente el influjo de la literatura helenística en la elaboración de los discursos de Hch<sup>26</sup>.

Estos resultados deben contrabalanciarse con los obtenidos por la obra meritoria de E. Kränkl<sup>27</sup>. Este autor demuestra convincentemente que Lucas asumió y elaboró giros ya acuñados, fórmulas de fe y rasgos aislados muy primitivos. Piedras sueltas que no marcan un camino fiable de acceso a una plausible reconstrucción del kerigma primitivo. Esto recomienda intentar otros caminos capaces de empalmar la actividad de los Doce con la Iglesia posterior.

### 3. VÍAS HIPOTÉTICAS DE RECONSTRUCCIÓN HISTÓRICA

La exégesis crítica radical ha subrayado siempre la discontinuidad histórica entre el Jesús prepascual y la Iglesia postpascual. Se debe a la

<sup>25</sup> U. WILCKENS, *Die Missionsreden der Apostelgeschichte, Form- und Traditionsgeschichtliche Untersuchungen* (WMANT 5), Neukirchen-Vluyn 1963: «En el contexto actual de Hch, se han de entender los discursos y, muy específicamente, en el esquema que subyace a ellos, a partir de la concepción global teológica de Lucas» (p. 100). En la tercera edición ampliada de esta obra corrige y retracta sensiblemente estos posicionamientos radicales. Cf. J. SCHMITT, *Les discours missionnaires des Actes et l'histoire des traditions prépaoliniennes*: RSR 69 (1981) 165-180.

<sup>26</sup> E. PLÜMACHER, *Lukas als hellenistischer Schriftsteller. Studien zur Apostelgeschichte* (SUNT 9), Göttingen 1972, 32-79. Mismo autor, *Lukas als griechischer Historiker* (RESuppl 14), 1974, col. 235-264. Mismo autor, *Neues Testament und hellenistische Form. Zur litterarischen Gattung der lukanischen Schriften*: TViat 14 (1977/78) 109-123. Mismo autor, *Die Apostelgeschichte als historische Monographie*, en J. KREMER (ed.), o.c. (nota 12), 457-66. Define el libro de Hch como una *Monografía histórica* de carácter helenístico por los siguientes recursos: arcaización, mimesis, montajes escénicos a base de episodios dramáticos. Estos recursos aparecen en la historiografía trágico-patética. Su finalidad no era tanto la fidelidad al *factum* cuanto la psicagogía del lector. En la historiografía helenística iba conducida por su *hedoné*; en Hch, por su *elpis* y su *oikodomé*. En un intento de salvar a Lucas de esta especie de vorágine de la historiografía helenística para colocarlo más en una línea historiográfica judaica han destacado recientemente: M. HENGEL, *Zur urchristlichen Geschichtsschreibung*, Stuttgart 1979, 36-39. Presentan posiciones parecidas en sus recientes comentarios a Hch: G. SCHNEIDER, *Die Apostelgeschichte*, I (HTKNT, V/1), Freiburg-Basel-Wien 1980, 72-76; 103-107; 122-125; y A. WEISER, *Die Apostelgeschichte* (ÖTKNT, 5/1), Gütersloh-Würzburg 1981, 29-32. Todavía más decidido para situar Hch en el ámbito judío: Ch. PERROT, *Los Hechos de los Apóstoles*, en A. GEORGE-P. GRELOT (ed.), *Introducción crítica al Nuevo Testamento*, I, Barcelona 1983, 471-473.

<sup>27</sup> E. KRÄNKEL, *Jesus, der Knecht Gottes. Die heilsgeschichtliche Stellung Jesu in den Reden der Apostelgeschichte* (BU 8), Regensburg 1972, 206-214.

visión teológica de Lucas el intento de crear por medio de su teoría de *historia salutis* vínculos de continuidad por encima de la ruptura que supuso la Pascua<sup>28</sup>. Toda una pléyade de autores, haciendo de la Escatología el principio único constitutivo del Cristianismo primitivo, ha intentado siempre descubrir en el subtexto que subyace a la redacción lucana huellas de una mentalidad eminentemente apocalíptica y escatológica inconciliable con una posible programación histórica o histórico-salvífica. E. Grässer, por ejemplo, creía ver en 1957, tras el mandato de permanecer en Jerusalén, dado por el Resucitado a los Doce (Lc 24,49 par. Hch 1,4), la idea primitiva de que la Parusía había de esperarse en Jerusalén a tenor de la vieja esperanza israelítico-judía y conforme a la tipología del Hijo del Hombre<sup>29</sup>. En Hch 1,6 («Señor, ¿es ahora cuando vas a restaurar el Reino para Israel?») veía Grässer confirmada su hipótesis, interpretando la pregunta de los discípulos en sentido psicológico como expresión de la fe cristiana más primitiva. Desde esta perspectiva, netamente particularista judía, que contemplaba el Reino de Dios como algo esencialmente vinculado a una fecha, la respuesta de Jesús viene a ser una descalificación radical que declara herética la espera próxima porque sólo así lógicamente tiene cabida una programación misionera (cf v. 8). Pero a partir del texto de Lucas resulta imposible demostrar que tal expectativa apocalíptica fuera constitutiva de aquellos comienzos cristianos. Hch 1,6 no demuestra nada en este sentido porque no se adecuaba a una interpretación psicológica. G. Lohfink ha demostrado que es mucho más coherente una interpretación literaria, redaccional de Lucas, que responde a un recurso de *pregunta-respuesta*, utilizado abundantemente por Lucas. Lo importante en este recurso es la respuesta de cara al lector. La pregunta está puesta al servicio literario de la respuesta y elaborada redaccionalmente. Lo demuestra el hecho de que la respuesta cubre sistemáticamente todos los planos de la pregunta (cf. Lc 11,45s. par. Mt 23,4; Lc 15,2 par. Mc 2,15-17; Lc 17,5s.; Lc 1,34; Lc 17,37b par. Mt 24,28; Lc 13,24 par. Mt 7,13s.)<sup>30</sup>.

<sup>28</sup> Así, R. BULTMANN, Ph. VIELHAUER, H. CONZELMANN, E. HAENCHEN, S. SCHULZ, E. DINKLER y G. KLEIN. Para una visión de conjunto de sus obras e influjo en la investigación sobre la obra lucana, cf. F. BOVON, *Luc le Théologien. Vingt-cinq ans de recherches 1950-1975*, Neuchâtel-París 1978, 19-34; E. RASCO, *La Teología de Lucas: Origen, desarrollo, orientaciones*, Roma 1976; J. A. JÁUREGUI, *Escatología e Historia en la Teología de Lucas (Lc/Hch)*: Cuadernos Bíblicos 11, Valencia 1985, 1-27.

<sup>29</sup> En *Das Problem der Parusieverzögerung in den synoptischen Evangelien und in der Apostelgeschichte* (BZNW 22), 1957, 187ss; mismo autor, *Die Parusieverzögerung in der Apostelgeschichte*, en J. KREMER (ed.), o.c. (nota 12), 99-127.

<sup>30</sup> G. LOHFINK, *Die Himmelfahrt Jesu. Untersuchungen zu den Himmelfahrts- und Erhöhungstexten bei Lukas* (SANT 26), München 1971, 154-156.

Una de las reconstrucciones más ponderadas del concepto más antiguo de misión cristiana es la efectuada por H. Kasting<sup>31</sup>. Los presu- puestos que formaron el marco de referencia para interpretar las cris- tofanías venían preparados por la tradición apocalíptica del Judaísmo tardío y por la conciencia próxima del final. La Apocalíptica contaba con una resurrección al final de los tiempos. Puesto que tenían conciencia de estar en el tiempo final, el acontecimiento pascual no podía ser otra cosa que la primicia de la resurrección final de los muertos. Con- secuencia inmediata: la comunidad primitiva reconoció en Jesús resuci- tado al Hijo del Hombre de la Apocalíptica y de la predicación de Je- sús y esperó su vuelta en gloria para juzgar. Al mismo tiempo, aquella comunidad se captó a sí misma como el pueblo de Dios de los últimos tiempos, renovado por la acción maravillosa de Dios. Comenzaba así en ellos la restauración escatológica del pueblo de las doce tribus, prome- tida para el tiempo mesiánico.

Desde estas premisas, los Doce fueron la célula germinal de aquella comunidad, fueron la expresión visible de aquella conciencia comunitaria y de su pretensión de congregar a todo Israel.

El mismo Kasting reconoce que esta reconstrucción del concepto más antiguo de misión no es deducible *directamente* de las fuentes que po- seemos. «Pero —añade— se desprende necesariamente si se relacionan entre sí la significación constitutiva de la Pascua, la espera próxima del Cristianismo primitivo, la autocomprensión de la comunidad primitiva y el hecho de la actividad misionera»<sup>32</sup>.

Kasting cree ver un reflejo tardío de este concepto antiquísimo de misión en Hch 3,19-21 («Haced, pues, penitencia y convertíos para que se borren vuestros pecados, de modo que vengan los tiempos de la reanimación de parte del Señor, y envíe al Cristo que os está destinado, Jesús, a quien el cielo debe guardar hasta los tiempos de la restauración de todas las cosas, de que habló Dios por boca de sus santos pro- fetas»). Interpreta estos vv. en el sentido de que la perspectiva escato- lógica de la vuelta de Jesús está puesta al servicio de la idea de peni- tencia: tiene que darse, por tanto, la penitencia y la conversión *para que* irrumpa el tiempo prometido de la salvación. La frase final nombra una meta que se aproxima por la penitencia. Lo cual equivale a decir que la penitencia y, con ella, la misión aceleran la Parusía.

No cabe duda de que esta idea es muy judía. Tenemos algunos ejem-

---

<sup>31</sup> H. KASTING, *Die Anfänge der urchristlichen Mission*, München 1969, 127ss.

<sup>32</sup> *Ibíd.*, p. 129.

plos de ella en la literatura rabínica<sup>33</sup>. Según ellos, el Mesías vendrá cuando haga penitencia Israel. Pero una exégesis de estos vv. 19-21 ha demostrado mucho más convincentemente que, tanto por razones estilísticas como de contenido, son una composición de Lucas, quien, valiéndose de manera ficticia de una idea muy judía, vehicula, arcaizando, su propia concepción teológica de la salvación<sup>34</sup>.

Queda, sin embargo, en pie un dato muy valioso de las construcciones de Kasting: el talante misionero de la Iglesia primitiva, aunque no sean demostrables todos los contornos de aquella misión a partir de los textos.

Prescindiendo ahora de si este rasgo fue característico de la Iglesia apañada en torno a los Doce o si, más bien, fue una idea que se impuso por un cambio de mentalidad operado en aquella estructura inicial<sup>35</sup>, es muy importante salvar este dato que en la historia de las religiones está considerado como el más original del Cristianismo. No se puede olvidar este factor que determina específicamente aquella conciencia de ser el pueblo restaurado de las doce tribus. Porque Qumran también tenía esta conciencia y, sin embargo, eso mismo le impulsó a apartarse y así renunció a toda misión. En cambio, la comunidad cristiana vio en su misma existencia una responsabilidad respecto del Israel total. Esta necesidad de comunicación e irradiación se desprende claramente de la experiencia de encuentro con el Resucitado<sup>36</sup>. Los discursos de envío de

<sup>33</sup> *Midr. H. L. 5,2,2* reza así: «Cuando los israelitas hagan penitencia, aunque no sea más que por un día, entonces serán salvados y el Hijo de David vendrá en seguida.» *P. Taan 1* pregunta: «¿Qué la detiene» (a la Parusía)? Y contesta: «La penitencia. ¡Haced penitencia!» Cree, sin embargo, Kasting que la penitencia reflejada en Hch 3,19-21 supone un desplazamiento muy significativo respecto del tiempo inicial. «Es muy difícil que la Comunidad primitiva hiciera depender la Parusía de una condición. Comienza a hablarse de una condición previa justamente cuando se ha perdido la esperanza de inmediatez» (p. 130). Cree ver, no obstante, en este texto una unión estrecha entre misión judía y restablecimiento escatológico de acuerdo con las viejas promesas.

<sup>34</sup> G. LOHFINK, *Christologie und Geschichtsbild in Apg 3,19-21*: BZ 13 (1969) 223-241; cf. mismo autor, *Die Himmelfahrt Jesu*, o.c. (nota 30), 211-241.

<sup>35</sup> La exégesis protestante se resiste a aceptar cualquier afinidad entre el grupo de los Doce y los Apóstoles, al menos en términos generales. W. Schneemelcher recoge recientemente esta opinión en su manual: *Das Urchristentum* (Kohlhammer Urban Taschenbücher 336), Stuttgart 1981: «1 Cor 15,5 indica que se debe distinguir a los Doce de los Apóstoles, aun cuando ambas instituciones pertenezcan a la época post-pascual. A los «Doce» hay que considerarlos testigos de la resurrección y son el grupo de sello escatológico (doce jueces de las tribus de Israel). En cambio los Apóstoles pertenecen obviamente a una fase en la que surge de alguna manera la idea de misión. Al menos a esto parece aludir la palabra *apóstol*=«enviado» (p. 97).

<sup>36</sup> El carácter esencialmente difusivo de la experiencia pascual lo reconoce paladinamente el mismo H. CONZELMANN en la reconstrucción hipotética que presenta del

los Sinópticos son un reflejo evidente de aquella prisa con que los primeros misioneros cristianos quisieron congregar al pueblo de los últimos tiempos y restaurar al verdadero Israel.

Este factor misionero rompe decididamente con una concepción escatológica del pueblo apiñado en torno a los Doce que lo hace refractario, como grupo de Doce, a todo sentido de misión centrifugal y se resiste a toda posible conciliabilidad entre los términos Doce y Apóstoles, porque los Doce, por principio, no pudieron ser apóstoles<sup>37</sup>.

Lucas opera una injerencia del factor escatológico de los Doce en la historia valiéndose de un recurso que la crítica radical ha calificado de simplificación histórica, ya que, al fusionar en un solo concepto los Doce y los Apóstoles, hace que la misión universal la inicien y legitimen esos primeros apóstoles sin solución de continuidad con su testimonio escatológico dirigido al Israel total.

La solución lucana ha encontrado un grave escollo en la discontinuidad que ha puesto de manifiesto una confrontación crítica directa entre los conceptos paulino y lucano de apóstol. H. Fr. von Campenhausen<sup>38</sup> abría una zanja dentro del proceso evolutivo del concepto apóstol derivado del *Consensus conservativus* rubricado por H. Rengstorf en los años treinta<sup>39</sup>. Pero curiosamente la reacción que provocó su crítica fue muy dispar. Klein se recreaba en ensanchar la zanja de la discontinuidad entre los Doce y la evolución del concepto apóstol. Escribía: «Die Ausbildung des Zwölferapostolats ist der genialster Entwurf, der in dieser Richtung unternommen worden ist»<sup>40</sup>. Haenchen le refutaba con razón en 1965: «Lucas no sólo encontró ya en la tradición a «Los Doce» en el sentido de los doce discípulos (del Jesús terreno), sino

---

origen de la Iglesia a partir de Pedro: «Auf Grund 'seiner' (Petri) Erscheinung (da er ja nicht für sich behalten durfte; das ist durch die Erscheinung selbst gesetzt) sammelte Petrus diesen Kreis (de los Doce), natürlich aus seinen Mit-Jüngern.» En *Geschichte des Urchristentums* (NTD 5), Göttingen 1969, 27.

<sup>37</sup> Pese a su ironía autosuficiente, el argumento de W. SCHMITHALS se puede reducir básicamente a este silogismo: a) los Apóstoles fueron siempre y desde el principio misioneros; b) luego «si los miembros del grupo de los Doce llevan el nombre de apóstoles es porque tuvieron que ejercer el cargo de apóstoles» (p. 57); c) pero, como no lo ejercieron, no pudieron ser apóstoles (p. 58). ¿No recuerda este modo de argumentar al famoso argumento de la abadesa de nuestras anécdotas monásticas? Se me podría acusar de caricaturizar a Schmithals si esta nota no la hubiera sacado de J. ROLOFF, *Apostolat-Verkündigung-Kirche*, Gütersloh 1969, 59, nota 70.

<sup>38</sup> En *Der urchristliche Apostelbegriff*: ST 1 (1947) 96-130.

<sup>39</sup> Plasmado principalmente en sus famosos artículos del TWNT: *Apóstolos*, *ktl.*, I, 44-67; *Dódeka*, II, 325ss; *Mathetés*, IV, 454ss.

<sup>40</sup> G. KLEIN, *Die Zwölf Apostel. Ursprung und Gehalt einer Idee* (FRLANT, N.F. 59), Göttingen 1961, 214.

también su envío, del que quedaba, según Mc y Mt, la expresión 'Apóstoles'. Por tanto, los Doce Apóstoles no son ningún invento de Lucas, sino un grupo transmitido por la tradición hasta Lucas»<sup>41</sup>.

Esta aportación de Haenchen no salva, claro está, el escollo de Pablo. Fue J. Roloff quien vio precisamente en la idea de Campenhausen una vía abierta a la investigación. Y en vez de dedicarse, como Klein, a ensanchar la zanja que separaba a los Doce de los Apóstoles, intuyó la posibilidad de que los Doce, según Campenhausen, aunque no fueron apóstoles como grupo de Doce, vinieron tal vez a serlo «der Sache nach»<sup>42</sup>. Apoyándose en este dato vio Roloff la posibilidad de que la exégesis protestante radical, representada a la sazón por Mosbech, Schmithals, Klein, no tenía razón al defender que, bajo la expresión «a todos los apóstoles» de 1 Cor 15,7, estaba un grupo cerrado del que nunca formaron parte los Doce. Esta teoría —arguyó Roloff— tiene en contra de sí el testimonio de Gal 1,17ss. Pablo no tuvo necesidad de ir a Jerusalén, a los apóstoles anteriores a él. Combinando este dato con 1 Cor 15, se obtiene como resultado indiscutible que, para Pablo, los Doce eran ya *de hecho* apóstoles. Roloff extrae esta conclusión de los Doce, según Hch 1,12,14, estuvieron estrechamente vinculados con la cuatro motivos siguientes: 1) Cuando se compuso 1 Cor 15 (ca. 57) la Iglesia confesaba una fórmula kerigmática que tenía a los Doce como un grupo fijo de testigos fundamentales de la Resurrección. 2) Estos Doce, según Hch 1,12,14, estuvieron estrechamente vinculados con la Iglesia de Jerusalén. Esto nadie ha sido capaz de rebatirlo; 3) Gal 1,17ss. nos acerca hasta cinco-siete años después de aquellos comienzos (ca. 35/40). Pablo contacta con el grupo de Pedro. Es verdad que no menciona a los Doce. Pero si habla de ir allá es porque parte del supuesto obvio de que Jerusalén era el lugar donde se podía encontrar a los Apóstoles anteriores a él. 4) Todos estos datos confirman la idea de que Pablo no veía en los Apóstoles a unos misioneros que estaban ocasionalmente en Jerusalén. Eran para él unos señores influyentes que vivían en Jerusalén y estaban en posesión de la tradición fundamental y con los que tenía que ponerse de acuerdo por razón de oficio (cf. Gal 2,2). Resulta inconcebible —termina Roloff— que, pocos años después de la Resurrección de Cristo, los Doce no forman parte de ese grupo de personalidades relevantes, si bien es posible que el grupo de los apóstoles no estuviera —como en la mente de Lucas— reducido a ellos solos<sup>43</sup>.

<sup>41</sup> E. HAENCHEN, *Die Apostelgeschichte, Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament*, Göttingen 1965, 678.

<sup>42</sup> Sacado de J. ROLOFF, o.c. (nota 39), 20s.

<sup>43</sup> O.c., 59s.

Estos resultados de la exégesis protestante abren perspectivas sumamente alentadoras en la búsqueda de vías de acercamiento ecuménico en la discusión acerca de la apostolicidad de la Iglesia porque confirman que el apostolado en su sentido propio fue fundado por el Resucitado, por sus apariciones y por la misión que confió a unos hombres, entre los cuales se encontraban, eminenter, los Doce.

### III. REFLEXIONES

#### PARA UNA ECLESIOLOGIA FUNDAMENTAL

1. Para conocer en profundidad la esencia y función que representaron los Doce en la primitiva Iglesia de Jerusalén es preciso conjugar una serie compleja de elementos que arrancan de la intención fundadora del Jesús terreno y culminan en la concepción teológica que de aquel grupo germinal ofrecen los escritos evangélicos y paulinos. Esto significa, por una parte, que no se puede explicar la existencia, la realidad y mucho menos la trascendencia que tuvo el grupo de los Doce desde el origen de la Iglesia postpascual para todos los tiempos de la Iglesia si prescindimos de la intención fundadora y del envío de Jesús. Pero significa, asimismo, por otra parte, que esta intención y voluntad de Jesús no determina de modo unívoco, expresable en términos de continuidad histórica, la función que de hecho realizaron aquellos hombres en la Iglesia de los comienzos. Esta realidad se produjo a través y por encima del corte que supuso el misterio de la muerte y resurrección de Jesús. Esta experiencia influyó en los discípulos de un modo no sólo incalculable sino sólo penetrable a través de las formulaciones evangélicas posteriores. Estas formulaciones, sobre todo, Mt 28,18-20; Lc 24,44-49 y Hch 1,8, expresan claramente la función de los Doce en términos de una misión centrifugal que incluyen, de formas matizadamente distintas, a las naciones en el verdadero Israel de Dios que Jesús pretendió congregar. Esta evidente ampliación geográfica y teológica de perspectivas desemboca, según los evangelistas, en la realidad histórica de unas Iglesias que siguen sintiéndose el verdadero Israel de Dios, a pesar de estar separadas de la Sinagoga que agrupa al Israel empírico no convertido a Cristo. Es evidente que tales formulaciones están redactadas desde la perspectiva de unas Iglesias ya establecidas y reflejan más unos programas teológicos de los respectivos evangelistas que el *factum* histórico de los Doce en aquellos comienzos<sup>44</sup>. En el programa teológico

<sup>44</sup> Un análisis crítico formal y tradicional de los paralelos evangélicos del mandato misionero de Lc 24,44ss (Mt 28,18-20; Mc 16,9-16; Jn 20,20ss) llevó a Kasting a la

de Lc 24,44-49 par. Hch 1,8 los Doce vienen a ser, por su condición de testigos de la resurrección (Hch 1,21s.) y predicadores de la palabra (Lc 1,2), vínculos de continuidad entre Jesús y la tradición posterior que empalma con la Iglesia de Lucas. Tal continuidad la logra Lucas por medio de una sutura que identifica a los Doce con los Apóstoles primeros y hace de ellos los únicos Apóstoles en virtud de una condición de sello tardío expresada en Hch 1,21s. El concepto fusionado Doce-Apóstoles viene a ser en la pluma de Lucas una pieza clave de su proyecto teológico, puesto en boca del Resucitado en las instrucciones pascuales. Pero, si bien tiene una base en la fuente Q (Mt 19,28), que es tradición prelucana, en su impostación teológica es obra de Lucas y no refleja de modo históricamente verificable la intención de Jesús en la elección de los Doce ni el rol que desempeñaron en cuanto grupo de Doce en la Iglesia de Jerusalén.

La conclusión que arroja la primera parte de este ensayo puede formularse así: el único modo históricamente válido de lograr y legitimar una conexión de la Iglesia postpascual con el Jesús terreno a través de los Doce es atenerse a aquella voluntad de congregar al Israel total y escatológico de las doce tribus. Ahí únicamente es concebible la institución y envío de los Doce. Desde ahí hay que entender su dimensión eminentemente apocalíptica y escatológica válida para todos los tiempos de la Iglesia posterior a la Pascua. Porque el Reino de Dios, en cuya implantación han de sentarse sobre los doce tronos como jueces y regentes de Israel (Lc 22,30), tiene como correlato esencial un pueblo concreto. Esto significa que, en tanto puede Dios erigir su Reino, en cuanto dicho Reino forma y transforma un pueblo concreto. Por eso la llegada del Reino de Dios y la nueva creación escatológica de Israel se corresponden inseparablemente <sup>45</sup>.

2. De esta consideración se desprenden varias consecuencias de indudable valor eclesiológico, ecuménico y pastoral:

2.1. El principio de verificabilidad histórica enunciado arriba permite renunciar a todos los intentos más o menos conciliadores que han querido ver en la intención de Jesús un afán, sí, de congregar a Israel, pero, al mismo tiempo y tras la experiencia de rechazo, una voluntad expresa de fundar una Iglesia yuxtapuesta a Israel y separada de la

---

conclusión de que las palabras que describen el mandato misionero de Jesús resucitado a sus discípulos fueron formuladas por los evangelistas respectivos. «Cualquier intento de reconstrucción del texto original del mandato misionero..., a partir de los textos que poseemos, se estrella contra el muro de la redacción transmitida por los Evangelistas.» H. KASTING, o.c. (nota 31), p. 118.

<sup>45</sup> G. LOHFINK, *Jesus und die Kirche*, o.c. (nota 7), p. 91-95.

Sinagoga, con pretensiones de ser el nuevo Israel de Dios. Desde el principio hasta el fin de la actividad pública de Jesús, el grupo de los Doce tuvo invariablemente la misma finalidad: ser colaboradores de Jesús en el intento de reunir a Israel para el Reino ya próximo <sup>46</sup>.

2.2. Esta apuesta por la vinculación total con Israel no fue en la intención fundante de Jesús de signo particularista. No se puede dudar de la mentalidad profundamente universalista de Jesús en su afán de congregar a todo Israel por medio del envío de los Doce <sup>47</sup>. El modo concreto como estaban incluidas las naciones en la elección y envío de los Doce es algo que se encargará de desvelar el desarrollo histórico de la misión cristiana, iluminado por la presencia del Espíritu. No cabe duda de que este fenómeno originalísimo del Cristianismo entra en los primeros textos neotestamentarios de un modo estridente, como un «Mysterion» incomprensible (Rom 11,25) como si quebrantara un plan original <sup>48</sup>. Ahora bien, Jesús, rechazado por los suyos, no se dirigió más que en casos excepcionales a los paganos (Mc 7,24,30 par. Mt 15,21-28; Mt 8, 5-10.13 par. Lc 7,1-9; Mt 8,28-34 par. Mc 5,1-19 y Lc 8,26-39) y casi con mal disimulada repulsión. Antes, al contrario, siguió invariablemente su camino hacia Jerusalén (Lc 9,51) a morir para dejar constancia de su entrega irrenunciable a Israel, en cumplimiento de un plan misterioso de Dios que incluía también a «los muchos» (cf Mc 10,45; 12,9; 14,24; Lc 9,31). Así que Jesús no introdujo en la función de los Doce ni en la de sus numerosos discípulos una especie de doble fase: una como multiplicadores de su dedicación a Israel y otra, después, como núcleo prefigurador de la Iglesia venidera.

2.3. La tercera consecuencia que se desprende del envío de los Doce y de su correlación esencial al pueblo concreto de Israel es que resultan inadmisibles todas las concepciones congregacionistas de Iglesia difundidas, sobre todo, en la Teología protestante liberal del siglo XIX. Los Doce, reunidos en torno a Pedro, con ocasión de la aparición de Jesús resucitado son un símbolo viviente de que la comunidad primitiva quiso

<sup>46</sup> G. LOHFINK, a.c. (nota 45), o.c. (nota 7), 88-95.

<sup>47</sup> Cf. J. JEREMÍAS, *La promesa de Jesús para los paganos* (Actualidad Bíblica «Brevior»), Madrid. Para una visión de conjunto del avance de la discusión sobre este tema a lo largo de este siglo, cf. J. A. JÁUREGUI, *Fundamentación bíblica de la misión cristiana universal*: EstEcl 56 (1981) 1451-1532.

<sup>48</sup> De hecho la salvación ofrecida a los gentiles irrumpe en los primeros textos cristianos de una manera violenta, estridente, como si frustrara un plan original. Rom 9-11 recoge dos hechos cuya relación y trascendencia analiza Pablo. De una parte, la gran masa de Israel rechaza al que Dios le envió. Entre tanto, los gentiles aceptan el evangelio. Pablo se pregunta angustiosamente: ¿Es que Dios ha rechazado a los judíos? Semejante planteamiento lo rechaza con viveza: ¡Jamás! ¡Porque la vocación y los dones de Dios son irrevocables! (Rom 11,29).

ser un testimonio, válido para todos los tiempos por estar puesto en la cúspide misma del tiempo final, de que el Reino de Dios necesita un pueblo concreto y, por tanto, no puede haber más que un pueblo de Dios<sup>49</sup>. Esta vinculación al Israel total marcó de tal manera a la Iglesia desde el principio que aquella presencia de los Doce en la *arjé* debe seguir siendo un signo eficaz, válido para todos los tiempos de la Iglesia, de que las raíces de ésta se hunden en el pueblo entero de Israel, en la pretensión escatológica de congregarlo. De ahí se infiere la imposibilidad de que la Iglesia encuentre su propia identidad al margen de esa tendencia radical al Israel total. A él tendió de manera primordial la actividad entera de Jesús y el grupo germinal constituyente de la comunidad primitiva<sup>50</sup>.

3. Esta tercera consideración quiere ser una especie de elucidación de los datos lucanos registrados en la segunda parte de este ensayo. Hablando de estructuras fijas en los primeros capítulos de Hch hemos abundado en términos que pueden parecer negativos. Aun cuando sea verdad que la condición que prevalece en aquellos Doce sea su calidad de testigos y Lucas no hace hincapié en las estructuras ministeriales fijas o transferibles, es preciso aquilatar un poco estas afirmaciones.

Ya hemos señalado que la terminología lucana de testigos (*mártys*, *etc.*) presenta una orientación polarizada que desborda ampliamente el hecho de haber visto. Hemos apuntalado bien su aspecto que mira al pasado, a sus raíces israelitas, a su vinculación con Jesús y con el pueblo de las doce tribus. Pero hay también en esa terminología lucana un aspecto creador, que mira al futuro y se desarrolla por medio de la predicación de la Palabra viva de la predicación<sup>51</sup>. Desde ambos puntos de vista resulta banal, por irrelevante, la afirmación de J. Jervell, que hace de los Doce un círculo cerrado, vinculado exclusivamente a la causa de Israel, de tal forma que no puede abrirse a una *ekklesia* o institución específica religiosa. No pueden —dice— llegar a ser fuente de los oficios eclesiásticos porque «Lucas no muestra el más mínimo interés por las instituciones religiosas, ya que la Iglesia es para él la continuación de la historia de Israel»<sup>52</sup>. De tal forma afirma Jervell el primer

<sup>49</sup> Ph. H. MENOUD, *Le peuple de Dieu dans le Christianisme primitif*: Foi et Vie 63 (1964) 386-400.

<sup>50</sup> Se observa, no obstante, en publicaciones recientes un cierto afán de contrabalancear el excesivo énfasis que la exégesis de los años 70 puso en apologizar la imagen de Israel en el N. T. Cf., p. ej., F. BOVON, *Israël, l'Église et les nations dans l'oeuvre double de Luc. Études d'exégèse et de théologie* (Lectio Div. 130), París 1987, 243-263.

<sup>51</sup> En *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten* (BzHT 14), Tübingen<sup>2</sup>1963, p. 29.

<sup>52</sup> J. JERVELL, a.c. (nota 12), p. 95s.

aspecto del envío de los Doce a un pueblo concreto, a sus estructuras legítimas, que cierra el paso a la legitimidad teológica de cualquier evolución posterior. La afirmación de Jervell es verdadera en lo que afirma positivamente. Desde este punto de vista es evidente que la Iglesia descrita por Lucas no se plantea el problema de si la estructura ha de ser episcopaliana, presbiteriana, monárquica, oligárquica o democrática. Pero le hace distinto de Lucas lo que niega. Lucas no niega la posible abertura a otras estructuras fijas del futuro. Cabalmente la fluidez con que entran y pasan las estructuras que él describe nos dan la clave de lo que significa para él ese envío exclusivo de los Doce a Israel. Este pueblo poseía desde antiguo una estructura social completa que Jesús y sus primeros discípulos aceptaron. Desde esta aceptación era estrictamente inconcebible dar cabida a una fuente de estructuras nuevas de orientación eclesial, separada más o menos de la Sinagoga, en aquellos que enviaba precisamente para reconducir a la totalidad de Israel. Esta afirmación, con todo, no debe pasar por alto la instrucción de Jesús a sus apóstoles. Su radicalidad absoluta ponía en la base misma de aquella sociedad un resorte capaz de dinamizar y renovar por completo la estructura aburguesada del viejo pueblo de Israel. De esta fuerza nueva y dinamizadora surgió una actitud en aquella primera célula eclesial que no se caracterizó al principio por su gran empuje misionero; sí, en cambio, por una curiosa mezcla de aceptación y protesta, de pretensión de convocar a toda la comunidad judía y de distancia crítica capaces de provocar reacciones contrapuestas de atracción ineludible y de temor, un auténtico revulsivo que desembocó, en muy breve tiempo, en división del pueblo. Estas reacciones contrapuestas del Judaísmo ambiental, más que las tensiones internas de la Comunidad cristiana, fueron probablemente las que hicieron necesarios esos cambios de estructuras que Lucas presenta con una fluidez y suavidad inconciliable con los cambios ideológicos y las tensiones postulados por las hipótesis escatológicas de los métodos modernos de investigación radical. Tenemos testimonios explícitos de que aquellos primeros testigos, por encima de sus disensiones preconciiales, supieron vivir en armonía y sentirse hermanos de la misma Iglesia (cf Gal 1,17-19; 2,1ss.; Hch 15,1-22; Hch 21).

Un ejemplo, sacado también de escritos lucanos, puede explicar, por analogía, la distinción entre la actitud abierta, creadora, de Lucas frente a los ministerios eclesiásticos y la actitud cerrada de J. Jervell. Me refiero a las formulaciones primitivas del kerigma cristológico que Lucas tuvo ocasión de reformular. Lucas nos ha conservado algunas formulaciones del kerigma cristiano más primitivo que, tal como suenan, apuntan a concepciones cristológicas adopcianistas. Tales son, por ejemplo,

Hch 2,22.36. Este último texto coincide con los Ebionitas en atestiguar que el hombre Jesús fue establecido como Hijo de Dios; según la Comunidad primitiva, por la resurrección; según los Ebionitas, en el bautismo. Ni la predicación primitiva ni los Ebionitas afirman la preexistencia de Cristo. Pero en esta coincidencia hay divergencias importantes. Se puede afirmar que la comunidad primitiva no se planteaba este problema, no lo conocía. No se puede decir lo mismo de los Ebionitas. Estos no lo desconocían; lo negaban. La negación los distingue. Los Ebionitas negaban *expresamente* que Jesús sea Hijo de Dios en un sentido distinto del adoptivo. Por eso es lícito ver en el Adopcianismo una especie de subproducto de la reflexión cristológica que, de un lado, condujo a la *preexistencia* de Cristo y, de otro, al Adopcianismo ebionita. Esto supone que estos problemas no se habían planteado al principio y durante un cierto período ni se enseñaron ni se negaron.

Así las cosas, cabe preguntar: El hecho de que la comunidad cristiana primitiva vinculaba la instauración del Hijo de Dios a un momento determinado de la vida de Jesús, ¿justifica hoy día una interpretación adopcianista del título Hijo de Dios? Hay que responder tajantemente: ¡De ningún modo! ¡Cierto que no! El Adopcianismo ebionita implica una serie de negaciones que no están en la Cristología más primitiva. Hch 2,22 suena positivamente y no excluye la posibilidad de ver en Jesús algo más que «un hombre, acreditado por Dios con virtudes, milagros y signos que Dios hizo por su medio». Aquí está todavía abierto un camino que en el Adopcianismo se cierra<sup>53</sup>.

Por analogía puede decirse también que las estructuras eclesíásticas de Hch 1-5 presentan también un camino abierto, aunque el desarrollo de ese camino dependerá de unas opciones derivadas de circunstancias eclesiales todavía insospechadas en la Iglesia de Lucas.

Desde la perspectiva eclesial de Lucas se percibe la necesidad de introducir algunos cambios solicitados por el crecimiento de la comunidad. Los datos que supedita Lucas no permiten reconstruir ni las causas ni las circunstancias concretas que determinan tales cambios. Sorprende la enorme fluidez de las estructuras. Se constata claramente que los Doce desaparecen muy pronto para ser complementados o sustituidos por los Apóstoles. Es posible, aunque aquí no pisamos terreno firme, que este cambio de estructura se debiera a un cambio de mentalidad. Una conciencia de misión más amplia fue suplantando, tal vez, una mentalidad apocalíptica inicial, más vinculada a los Doce. Schneemelcher cree ver una huella rastreable en esta dirección en un hecho

---

<sup>53</sup> B. M. F. VAN IERSEL, o.c. (nota 23), p. 85-89.

singular. Pedro, el jefe de los Doce, aparece de pronto al frente de los Apóstoles tanto en Hch como en Pablo (Gal 1,17.19). Pedro es, en efecto, el único de los Doce del que nos consta por testimonio paulino —exento de la sospecha teológica de Lucas— que fue de los Doce y uno de los Apóstoles (cf. Gal 2,8)<sup>54</sup>. Pero no sabemos a qué se debió esta fluctuación. Pudo deberse, quizá, a un deseo de unificar corrientes contrapuestas en el seno de la comunidad que resultan perceptibles al hilo del relato de Hch. Pero con este apunte nos salimos fuera del campo de influjo de los Doce para entrar de lleno en los Apóstoles y en otras estructuras que surgieron más tarde en Jerusalén.

4. Esta consideración es de una extraordinaria importancia en la búsqueda de convergencias ecuménicas en torno a la confesión cristiana común de la apostolicidad de la Iglesia. La investigación reciente ha aportado dos datos muy constructivos para avanzar en la línea que, a través de los Doce, enlaza a la Iglesia con el Jesús terreno. Primero, aquellos miembros del grupo de los Doce desarrollaron una misión. El término misión dice obviamente una referencia a un envío del Resucitado, constitutivo del apostolado. J. Roloff, partiendo de la intuición de Campenhausen, según la cual los Doce hubieran podido venir a ser apóstoles «de hecho», superó el escollo paulino que en la investigación protestante radical había llevado a una aporía la base del «Consensus conservativus» que postulaba una vía de continuidad en el desarrollo del concepto de apóstol desde el envío del Jesús terreno hasta su evolución posterior a partir de la institución judía de los *sheluhim*. No puede hablarse de una identidad de puntos de vista entre las conclusiones derivadas de Pablo por Roloff y la elaboración lucana del concepto fusionado Doce-Apóstoles. Pero sí puede decirse que está abierto a ella el concepto paulino en el momento de su evolución histórica registrado por Gal 1,17ss.

Esta consideración no resuelve el espinoso problema de la justificación teológica de la labor redaccional lucana, pero sí nos invita a estudiar un poco más en detalle otra estructura de la Iglesia primitiva de Jerusalén: los Apóstoles.

*(Universidad de Deusto, 19 enero 1988)*

<sup>54</sup> W. SCHNEEMELCHER, o.c. (nota 35), p. 98s.