

«ISRAEL» Y LA IGLESIA EN LA TEOLOGIA DE LUCAS *

La relación entre Israel y la Iglesia es de palpitante actualidad en la investigación sobre la obra de Lucas (Lc/Hch). Pero en pocos temas de la investigación exegética es tan estimulante y necesario un contacto con la dimensión pastoral para acercarse al texto bíblico con una sensibilidad semejante a la que experimentó el escritor sagrado. Las iglesias judeo-cristianas esparcidas hoy día por el territorio israelí se debaten en una problemática muy afín a la que se puede percibir en la polémica que subyace a la obra de Lucas. Se ven confrontadas —como la del tiempo de Lucas y de Juan— con la conciencia colectiva de un pueblo vecino que se sigue sabiendo *el heredero único y legítimo* del verdadero Israel de Dios. Esta conciencia colectiva persiste tenazmente en la pretensión de ser una instancia crítica para todas las iglesias cristianas. El judeo-cristiano de aquel ambiente, mucho más influenciado que cualquier otro cristiano occidental por sus raíces históricas israelitas, resulta fácilmente víctima de una crisis de identidad muy semejante a la que sacudió a la Iglesia de la época de Lucas. Por eso no resulta nada casual que el evangelio de Lucas les resulte el más cercano a aquellos cristianos. Sobre la conciencia colectiva de aquellas comunidades judeo-cristianas gravita inevitablemente el peso de aquella sentencia de F. Rosenzweig:

* Este artículo recoge, algo ampliada y documentada con notas bibliográficas, una de las conferencias organizadas por iniciativa del Prof. Dr. Miguel Pérez Fernández, Director del Instituto Español Bíblico y Arqueológico de Jerusalén, a lo largo del primer trimestre del curso 1985-86. Se pronunció el 9 de noviembre de 1985 en la sala de conferencias de las RR.MM. Franciscanas (White Sisters, Nablus Road, 9) ante la colonia de residentes españoles en Jerusalén.

«Israel es algo más que una idea, es algo que el cristiano sabe y ve. Porque nosotros estamos vivos. Somos eternos, no como puede ser eterna una idea, sino que lo somos, cuando lo somos, con plena realidad. Y de este modo constituimos para un cristiano lo auténticamente indudable»¹.

Esta presión debe ayudarles a ellos, y a también a nosotros, cristianos occidentales, a comprender que el cristiano necesita para entenderse el respaldo del judío. Este ayuda a aquél a no perder su identidad toda vez que Israel sigue siendo la raíz de la Iglesia.

Nada más ajeno, no obstante, a la intención de este artículo que la pretensión de revolver —¡cuanto menos, de solventar!— el delicado problema de las relaciones entre el Israel actual y la Iglesia presente en aquel territorio por medio de todas las Confesiones cristianas más importantes. El hecho de encuadrar el contenido de este artículo, desde su mismo título, dentro del marco de la Teología lucana no obedece, sin embargo, a un afán de repliegue hacia un abrigo tan seguro como aséptico. Si se ha escrito con aceptación en estos tiempos de acercamiento mutuo de buenas voluntades que «aún después de Cristo, Israel sigue teniendo una función salvífica decisiva y global dentro del mundo»², no será menos justo pretender que el tercer evangelista, en un tema tan central de su Teología, tenga una palabra que decir dentro de un diálogo fecundo entre dos religiones cuya solidez (*aspháleia*, cf. Lc 1,4) se asienta sobre la misma base común revelada del Antiguo Testamento.

1. DESCUBRIMIENTO E IMPLICACIONES DE LA TEOLOGÍA LUCANA

Desde que Hans Conzelmann publicó en 1953 su célebre monografía sobre *El Centro del Tiempo*³, se puso en movimiento toda una maqui-

¹ F. ROSENZWEIG, *Der Stern der Erlösung*, Haag 1976, p. 46. He sacado esta cita de la obra de FRANZ MUSSNER, *Tratado sobre los judíos* Ed. Sígueme, Salamanca 1983, p. 79s.

² Cf. F. MUSSNER, o.c. (en nota 1), p. 79.

³ H. CONZELMANN, *Die Mitte der Zeit*, Studien zur Theologie des Lukas (BzHTh 17), J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1953. Trad. esp.: *El Centro del Tiempo*, La Teología de Lucas (Actualidad Bíblica, 35), Fax, Madrid 1967.—Ha sido casi abrumadora la enorme cantidad de bibliografía que ha suscitado esta temática desde 1950. Ya en 1966 el prof. W. C. VAN UNNIK pronunció una conferencia que llevaba por título *Luke-Acts, a Storm in Contemporary Scholarship*, publicada en

naria de investigación sobre escritos lucanos que dedicó sus principales efectivos a analizar la posición de Lucas frente al factor «tiempo». Joseph Ernst sostenía en 1978 que «el problema del tercer evangelio es el 'tiempo' que el hombre de la segunda generación postpascual experimentó conscientemente y sobre el que reflexionó»⁴.

1.1. *La Teología de Lucas: una historia de la salvación*

El mismo H. Conzelmann analizó y desarrolló con gran rigor metodológico los perfiles de la Teología lucana. La palabra clave con que la acuñó para definirla fue *Heilsgeschichte*, o sea, historia de la salvación. Esta palabra tenía resonancias claramente peyorativas en la pluma de sus descubridores y primeros divulgadores más relevantes, por incomprendible que ello nos resulte.

«Mientras Marcos escribe un comentario al Kerigma, y Mateo desarrolla el tema 'Promesa-Cumplimiento escatológico', lo característico de Lucas es describir el desarrollo en continuidad de la historia de la salvación»^{4 bis}.

La tesis de Conzelmann sobre la historia de la salvación en la obra de Lucas parte del supuesto de que los primeros cristianos vivieron de la esperanza en la vuelta inminente del Señor Jesús. Pero esta esperanza corrió el peligro de quedar suplantada por el desencanto de ver pasar los años con la consiguiente conciencia de dilación de la parusía. El pensamiento de la Iglesia —arguye Conzelmann— hubo de adaptarse a la nueva situación. Con otras palabras, la motivación apocalíptica, que definía la fe cristiana original, hubo de ser reemplazada por una fe

L. E. KECK-J. L. MARTYN (ed.), *Studies in Luke-Acts*, Essays presented in honor of Paul Schubert, SPCK, London 1968, p. 15-32. Chr. Burchard, aludiendo a las publicaciones sobre escritos lucanos entre 1950 y 1975, escribía: «Cada diez semanas, nuevas monografías y disertaciones; cada semana, un nuevo artículo o publicación parecida.» Y Eckhard Plümacher reconoce en su crónica dedicada a *Acta-Forschung 1974-1982* (ThR 48 [1983] 4) que en el último decenio la proliferación bibliográfica ha sido todavía mayor, llegando a ser ya completamente inabarcable. Un eco parcial de esta debatida polémica puede leerse en mi modesta aportación *Escatología e Historia en la Teología de Lucas* (Cuadernos Bíblicos, 11, Valencia 1985, p. 1-27) y en la bibliografía general citada al comienzo.

⁴ J. ERNST, *Herr der Geschichte*, Perspektiven der lukanischen Eschatologie (SBS 88), Stuttgart 1978, p. 11.

^{4 bis} Así resume I. H. MARSHALL, *Luke - Historian and Theologian*, The Pater Noster Press, Exeter 1970, p. 77, el pensamiento de H. CONZELMANN tal como lo expone en su obra: *Grundriss der Theologie des Neuen Testaments*, Chr. Kaiser Verlag, München 1968, p. 160-172.

adaptada a la vida en un mundo que seguía el mismo rumbo de siempre. Lucas destacó entre todos los teólogos cristianos que se ocuparon de este problema. Y lo resolvió reinterpretando el contenido escatológico de las tradiciones que incorporó en su evangelio de tal forma que consideró la parusía, no ya como algo *inminente*, sino como algo *repentino*. Con esta reinterpretación trasladó la parusía a un futuro indefinido y dejó de considerarla como una realidad esperada que puede sobrevenir en cualquier momento.

Este cambio de perspectiva —prosigue Conzelmann— alteró el concepto mismo del Reino de Dios; en vez de un suceso *inminente*, vino a ser un suceso *trascendente*, una realidad celeste que podría llegar a manifestarse en cualquier tiempo desconocido del futuro. La distinción puede parecer sutil y artificiosa, pero no lo es desde la perspectiva escatológica de la teología bultmanniana que está en la base de estos análisis. Conzelmann no duda en afirmar que este cambio de perspectiva hizo que la parusía perdiera su significación primitiva como factor clave de la esperanza cristiana y como motivo decisivo del ser cristiano. En el lugar de esa esperanza escatológica entra, a lo sumo, como defiende G. Schneider⁵, una *disposición constante* inducida por el motivo parenético de la *repentinidad*.

«Pero —como arguye E. Grässer desde presupuestos próximos a Conzelmann— el motivo de la repentinidad no inculca en el ánimo la certeza de que la parusía está ya cerca y, por eso, puede irrumpir en cualquier momento. En tal ánimo no cabe la idea de vivir en un tiempo intermediario. En cambio la repentinidad, como efecto de la trascendencia del momento final, es un indicio de que se ha operado un cambio en la conciencia de captación del tiempo. La repentinidad inculca que estamos anclados en un tiempo intermediario y nadie sabe nada acerca de su duración... El motivo repentinidad no dice nada estrictamente acerca de la proximidad o lejanía del Reino; sólo afirma algo acerca de su cualidad impredecible. En este sentido Lucas es el primer escatólogo *consecuente* que ha renunciado por principio a toda predicción de una fecha de parusía. Resulta ocioso hacer cábalas con la ilusión de que Lucas conserva en teoría la proximidad de la parusía, siendo así que, en la práctica, la ha excluido y ha introducido en su lugar un proceso histórico para cuya realización habría sido un estorbo cualquier forma de espera próxima»⁶.

⁵ G. SCHNEIDER, *Das Evangelium nach Lukas* (ÖTK z. NT.3/2), p. 358.

⁶ E. GRÄSSER, *Die Parusieerwartung in der Apostelgeschichte*, en J. KREMER (ed.), *Les Actes des Apôtres*. Tradition, Rédaction, Théologie (BETL 48), Gembloux-Leuven 1979, p. 102s., n. 15.

El vacío resultante de la eliminación de la proximidad inminente de la parusía —explica Conzelmann— lo relleno Lucas de dos maneras. Primero, el tiempo de la dilación que venía experimentando la Iglesia no debía considerarse como un período de significación negativa previo a la parusía. No era un tiempo de espera inútil que había de llenarse lo más pronto posible, algo semejante a un período de espera forzado por el retraso de un tren ante el que no queda más salida que matar el tiempo. Al contrario, se trataba de un período con contenido positivo, un estadio vital dentro de un plan de desarrollo preordenado por Dios y en proceso de cumplimiento mientras Dios sigue actuando en la historia. En segundo Lugar, Lucas dirigió su atención al «rol» de la Iglesia, guiada por el poder del Espíritu Santo y entendida como la institución por la que Dios actúa en esta era presente hasta la parusía.

Desde esta construcción de H. Conzelmann, lo importante que hizo Lucas fue asumir el concepto de historia y adaptar a él el período de la Iglesia. Lucas consideró la historia universal como un proceso que corre desde la creación hasta la parusía del Señor, y dividido en tres períodos: el período de Israel, que avanza hasta Juan Bautista inclusive; el ministerio de Jesús, concebido como un período libre de la influencia de Satán, y finalmente, el período de la Iglesia.

El desarrollo de este esquema tuvo diversas consecuencias: ante todo, la insistencia misma en la historia. El ministerio de Jesús, considerado hasta entonces como el contenido de la predicación de la Iglesia, vino a ser desde entonces una pieza de historia: el Centro del Tiempo, como reza el título de la tesis de H. Conzelmann. De esta manera, el contenido del kerigma quedó 'historizado' y vino a ser así una parte de la historia universal. Esto significa que la historia cobró una importancia positiva para la teología. Una comunidad que espera la parusía de un día para otro no se detiene a escribir historia, ni se asigna a sí misma un puesto dentro del desarrollo general de la historia, ni mira a su Señor venidero como a una figura esencial del pasado. En cambio, para Lucas la historia y el mero hecho de escribirla cobraron importancia y así procedió a historizar el mensaje de Jesús⁷.

⁷ Grässer niega cualquier paridad entre la opción histórica de Lucas y el género literario de Marcos o, incluso, del Deuteronomista. Lucas —arguye Grässer— no es un historiador al estilo de los hagiógrafos del A. T., ni siquiera como Marcos. Lucas es un historiador griego. Lo decisivo aquí no es el *hecho* de escribir historia, sino el *modo* de escribirla. Grässer se adhiere así a la pléyade de autores que —encabezados por PH. VIELHAUER, *Zum Paulinismus der Apostelgeschichte*: EvTh 10 (1950/51) 1-15— hacen suyo el veredicto de F. Overbeck: «Lo que Lucas presenta como tema es un desatino de dimensiones histórico-cósmicas, la transgresión máxima que cabe cometer desde un falso punto de vista... Lucas trata como historia lo

1.2. Superación de la tesis de H. Conzelmann

Esta construcción de H. Conzelmann y la teología bultmanniana que está en su base son refutables en varios puntos. E. E. Ellis le opuso como objeción fundamental la dialéctica hegeliana que la sustenta. Esta dialéctica proporcionó, efectivamente, a Conzelmann la clave para reconstruir la historia del Cristianismo primitivo⁸. Ellis formula esta dialéctica aplicada a Lucas en estos términos: La esperanza apocalíptica (tesis) se topa con el problema de la ausencia de Jesús que se prolonga (antítesis). Lucas resuelve el problema por medio de una teoría teológica de historia de salvación (síntesis). No le resulta difícil a Ellis desmontar esta construcción dialéctica.

Comenzando por la antítesis, Ellis se pregunta: ¿Pero, es tan evidente que el retardo de la parusía provocó un problema tan crucial que debía resolverse? Esta pregunta evoca otra que ya pronunciara años antes el clarividente profesor Van Unnik: «¿Produjo realmente la dilación de la parusía los efectos que supone la investigación alemana o reaccionaron los cristianos ante ella de modo distinto?»⁹. Van Unnik no vacilaba en contestar que se ha exagerado muchísimo este efecto de la dilación, si nos atenemos a los documentos históricos de la Iglesia primitiva. Por otra parte, de los análisis de E. E. Ellis deduce éste que el motivo de la dilación de la parusía tiene en la obra de Lucas una función distinta de la que infiere Conzelmann. Lucas la emplea normalmente para denunciar una expectativa demasiado próxima y falsa de la parusía (cf. Lc 17,20s.; 19,11s.15; 21,8; Hch 1,6-8). En todo caso, difícilmente podría explicarse el tema en el origen como una solución inspirada por la decepción o el embarazo causado por la ausencia prolongada de Jesús ya que se la detecta antes de que hubiera transcurrido un lapso de tiempo razonablemente largo, capaz de provocar tal decepción.

En un segundo paso aborda Ellis la tesis de la dialéctica hegeliana aplicada por Conzelmann a la obra de Lucas. Se pregunta Ellis en qué se apoya la concepción acerca del Jesús apocalíptico de J. Weiss y A. Schweitzer. Es indudable —responde— que esta imagen de Jesús es una secuela del 'Jesús liberal' del siglo XIX. «Pero a la luz de la obra de W. G. Kümmel y otros —arguye Ellis— se ha demostrado que el 'Jesús apocalíptico' fue una construcción unilateral y más bien artifi-

que no era historia, ni se había transmitido como tal» (*Christentum und Kultur*, 1919, p. 78ss.).

⁸ E. E. ELLIS, *Die Funktion der Eschatologie im Lukasevangelium*: ZThK 66 (1969) 400.

⁹ En a.c. (en nota 2), o.c., p. 28.

cial»¹⁰. En consecuencia, tampoco parece tener base sólida el presupuesto escatológico de la 'espera próxima' como factor constitutivo del Cristianismo primitivo.

Por estas razones concluye Ellis que el motivo de la dilación de la parusía gira en torno a otros ejes en la obra de Lucas. El mismo autor observa que este motivo venía ya incluido en la tradición recogida por Lucas y venía a ser una insistencia polarizada hacia un doble motivo que incluía, a la vez, el aspecto de inminencia y el de retardo. En esta misma observación abunda admirablemente el análisis de S. G. Wilson¹¹. Probablemente esta insistencia está puesta en el Evangelio al servicio de las ideas teológicas de Lucas y proporciona la respuesta a un problema de la Iglesia. Pero el problema no era el retardo en sí mismo, sino una falsa especulación apocalíptica que deformaba las enseñanzas de Jesús y amenazaba pervertir la misión de la Iglesia.

Sea lo que fuere de la probabilidad de esta sugerencia positiva de Ellis, parece claro que el problema de Lucas y de la Iglesia de su tiempo no fue el factor tiempo en sí mismo, como elemento inconciliable con la escatología. De donde se sigue que la solución lucana representada en su doble obra no fue una teoría de historia de la salvación, entendida como respuesta sucedánea a la desvirtuación de una presunta quintaesencia del Cristianismo primitivo, provocada por la dilación de la parusía. Del mismo modo que la fe constitutiva de Cristianismo primitivo —en frase acertada de Van Unnik— «did not rest on a date but on the work of Christ»¹², también puede decirse que, con el correr del tiempo, no pudo ser una teoría histórica la que vino a dar sentido a la fe original perdida, sino algo que hundía sus raíces en la experiencia cristológica y que vino a resolver un problema probablemente agudo de la Iglesia de la segunda generación postpascual.

2. NUEVO PLANTEAMIENTO DE LA TEOLOGÍA LUCANA

2.1. *Una búsqueda histórica y teológica de identidad cristiana*

De hecho, durante la época transcurrida desde la experiencia pascal de los apóstoles hasta que Lucas se decide a escribir su doble obra habían sucedido muchas cosas demasiado estridentes. Habían pasado

¹⁰ E. E. ELLIS, a.c. (en nota 8), p. 400.

¹¹ S. G. WILSON, *The Gentiles and the Gentile Mission in Luke-Acts*, (Society for NTS, Monograph Series, 23) Cambridge at the University Press 1973, p. 60-85.

¹² En a.c. (en nota 2), o.c., p. 28.

ya todos los signos que la tradición cristiana anterior había considerado precursores del final y Mc 13 los había consignado proféticamente por escrito. La destrucción del templo era ya un acontecimiento pasado (13,2); también había pasado la sublevación judía del 66 con su escuela de guerra apocalíptica (cf. 13,7s.); la persecución era ya un fenómeno generalizado por toda la ecumene (13,9.11-12). También podía considerarse un vaticinio cumplido la predicación de la Buena Noticia a todas las naciones, si bien en la realidad había quedado desligada del final escatológico (cf. 13,10). Algo nuevo e imprevisto había acontecido también en tiempo de Lucas: la Iglesia cristiana, esparcida ya por todo el mundo conocido (cf. Hch 1,8), constituía ya una entidad compuesta de judíos y de paganos convertidos y, por cierto, separada de la comunidad judía en cuyo seno había nacido y crecido al principio. La crónica publicada por E. Plümacher constata la aceptación creciente que va cobrando en la investigación sobre los Hechos de los Apóstoles la hipótesis de que «Lucas concibió su obra sobre la base de una profunda crisis de identidad de sus comunidades»¹³.

2.2. *Israel, piedra de toque de la identidad cristiana*

El evangelista Lucas hubo de dar razón de la situación paradójica en que se encontraba la Iglesia de su tiempo, confrontada en su vida diaria con el Judaísmo.

La Iglesia se componía mayoritariamente de paganos convertidos. Pero este hecho no le impedía considerarse heredera legítima de las promesas hechas por Dios a Israel en el Antiguo Testamento. El problema, cuyas huellas pueden rastrearse en la polémica que recorre toda la obra de Lucas y muy especialmente en los discursos kerigmáticos de Hch, se presentaba con caracteres más agudos para la Iglesia que para el Judaísmo, el cual, obviamente, se alzaba con la misma pretensión. ¿Cómo era posible mantener tal pretensión en la Iglesia cristiana separada de la Sinagoga? ¿Cómo podía la Iglesia considerarse heredera legítima de Israel en términos de *continuidad histórica* entre su situación real y la del pueblo elegido le Antiguo Testamento; más aún, con la Iglesia judeo-cristiana de los comienzos?

He aquí planteado el problema agudísimo de la identidad de la Iglesia en su conciencia más tradicional e íntima de ser el verdadero Israel

¹³ E. PLÜMACHER, *Acta Forschung 1974-1982*: ThR 48 (1983) 1-56. La cita en p. 51: «Die Annahme, Lk habe sein Werk auf dem Hintergrund einer tiefgreifenden *Identitätskrise* seiner Gemeinden verfasst, scheint in der Forschung zunehmend Anklang zu finden.»

de Dios (cf. Gal 6,16). Dicho en otros términos: Lucas tuvo que abordar, con perspectiva de historiador y teólogo, el delicado problema de las secuelas que trajo consigo la suma de dos acontecimientos que pertenecen inseparablemente al entramado de la historia de la salvación: el acceso de los gentiles a la Iglesia y el rechazo del Evangelio por parte de los judíos.

En efecto, como observa con gran acierto E. Haenchen¹⁴, en tiempo de Lucas la misión entre los gentiles era ya un hecho establecido, un hecho consumado. Pero este mismo hecho planteaba un problema ya que los judíos, los primeros destinatarios de las promesas de Dios a Israel en la convicción de Lucas (cf. Hch 2,39; 3,26; 13,46; 26,20; 28,17ss.). había rechazado 'este *soterion* de Dios' (Lc 3,6) y, en su lugar, lo habían aceptado los gentiles. Es verdad que este hecho consumado no provocaba ya en tiempo de Lucas el mismo escándalo inasimilable ni la misma estridencia con que chirría en los textos cristianos más antiguos (piensa en Rom 9-11; Mc 13,10). Pero la pregunta tenía que ser inevitable: Esta situación, la de la Iglesia cristiana del tiempo de Lucas —sin ley, sin circuncisión, sin templo—, ¿no representa una ruptura inexplicable en la historia de la salvación? Más aún, cabía preguntarse por el papel que desempeñaban Jesús y la comunidad primitiva en todo este proceso. Para hacer consciente entre nosotros la fosa que se abría entre aquella situación paradójica y las expectativas cristianas de la primitiva comunidad no está de más evocar las pinceladas casi patéticas con que F. Mussner describe una situación todavía posterior y distinta: «Es también un hecho, aunque posterior y muy distinto, que en un momento dado y después de un fuerte impulso de conversiones, el pueblo judío, agrupado tras sus doctores, se hizo refractario a la predicación cristiana. En aquel momento el pueblo judío no rechazó propiamente a Jesús, ni siquiera al Cristo, sino la fe y la regla cristianas tal como las definía la nueva Iglesia. Hubo, por lo demás, un rechazo paralelo y mutuo entre Cristianismo y Judaísmo. Ambos rechazos fueron estrechamente solidarios entre sí. ¿Cuál fue la causa de ellos y cuáles fueron sus consecuencias? No lo olvidemos: el Cristianismo primitivo había sido judeo-cristiano. Desde el día en que dejó de serlo y el judeo-cristianismo se vio relegado al rango de secta inferior, más tarde de herejía, se abrió una fosa entre las dos confesiones. Desde luego, pedir al pueblo judío que negara una ley, considerada siempre como dada por Dios, era pedir algo que Jesús no lo había pedido nunca, era pedir un imposible. El resto lo hicieron la hostilidad

¹⁴ En *Die Apostelgeschichte* (Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament) Vandenhoeck u. Ruprecht, Göttingen ⁵1965, p. 87ss.

creciente y recíproca de los doctores (judíos y cristianos) y el desarrollo de la dogmática: la fosa se hizo abismal»¹⁵.

La situación de la Iglesia en tiempo de Lucas no había llegado evidentemente a estos extremos, aunque la separación era ya un hecho consumado e irreversible. La respuesta de Lucas consistió en demostrar que toda esta ruptura había acontecido de acuerdo con un plan de Dios, que el Señor, efectivamente, había querido una Cristiandad sin ley judía. Para demostrarlo, Lucas tuvo sumo cuidado en la presentación de Jesús en el Evangelio sin dejarse llevar por anacronismos históricos. Tampoco los líderes de la Iglesia primitiva rompieron con el Judaísmo; al contrario, se aferraron a la verdadera interpretación de lo que es el Judaísmo. Fue Dios mismo el que los llamó a la misión entre los gentiles porque Dios mismo había querido una Cristiandad sin ley judía. Así salvó Lucas que la Iglesia, con su mensaje y sus sacramentos, viniera a ser el canal de la verdadera salvación.

3. ANÁLISIS DE LA RELACIÓN ISRAEL-IGLESIA

El camino que recorre Lucas para llegar a esta conclusión es largo y sutil, hasta el punto de que no ha sido posible todavía llegar a un consenso entre los investigadores en el debate sobre la relación «Iglesia-Israel» en la obra de Lucas. Voy a referirme a continuación a tres corrientes por las que discurre la investigación de los últimos años.

3.1. *Tesis de E. Haenchen: la Iglesia, verdadero Israel por condenación definitiva de los judíos no convertidos*

Este profundo conocedor de la obra de Lucas se situó en un extremo de estas posiciones inconciliables. En un largo artículo, publicado en 1963¹⁶, defendía que Lucas da al problema de la relación entre Iglesia e Israel una solución teológica nueva, comparada con las cartas paulinas y los otros evangelios. Según Haenchen, la oposición entre cristianos y judíos no surge en los Hechos de los Apóstoles a propósito de la ley. Lucas describe unas comunidades judeo-cristianas observantes de la ley. Es más, el decreto apostólico (Hch 5,21.29) obliga a los cristianos procedentes del paganismo a una cierta observancia. La ley viene a ser la misma para los judeo-cristianos que para los pagano-

¹⁵ F. MUSSNER, *Tratado sobre los judíos*, Ed. Sígueme, Salamanca 1983, p. 224s.

¹⁶ E. HAENCHEN, *Judentum und Christentum in der Apostelgeschichte*: ZNW 54 (1963) 155-187.

cristianos: la suma de los mandamientos divinos, cuyo cumplimiento es difícil (cf. Hch 15,10). La clave en esta materia es la fe en la resurrección, sobre todo, en la resurrección de Jesús. Una vez entendido que la fe en la resurrección y la ley judía no se excluyen, todo se hace claro en Hch. Al principio y hasta el c. 5 la Iglesia se reduce al Judaísmo. Los Doce representan un papel importantísimo en este momento inicial. Estos fueron los líderes de la misión cristiana más primitiva, fueron judíos fieles a la ley y no intentaron la empresa de una misión entre gentiles. Su función acaba en el concilio de Jerusalén. Lucas recalca que fue Dios mismo el que empujó a la misión entre los gentiles de una manera irresistible. Ahora bien —sigue Haenchen—, los misioneros cristianos no se dirigieron a los gentiles hasta que los judíos rechazaron el Evangelio. El primer detalle de una separación casi-embriónal entre Iglesia y Judaísmo, dentro del seno mismo de la comunidad judía, salta con motivo del discurso de Esteban (Hch 7,1-53). Este discurso desarrolla un triple ataque contra el Judaísmo. Le acusa de no haber reconocido a Moisés (v. 25), de haber sacrificado a los ídolos (v. 42ss.) y de haber construido el templo (v. 47s.). Este discurso, unido a la muerte del mártir Esteban y de la subsiguiente expulsión de los helenistas de Jerusalén, abre las puertas a la evangelización de Samaria (Hch 8) y, luego, de los griegos (Hch 11,19s.).

Pero, según Haenchen, este discurso, lejos de recoger tradiciones antiguas capaces de poner a prueba las convicciones teológicas de Lucas, es redaccional y anacrónico puesto que atestigua la situación entre Iglesia y Judaísmo del tiempo de Lucas. En opinión de Haenchen, este discurso en realidad está presentando ya al verdadero Israel en términos de continuidad histórica entre el Antiguo Testamento y la Iglesia primitiva; por otro lado, describe un Judaísmo hostil al Espíritu y, de rechazo, hostil al Cristianismo helenístico de la Iglesia lucana, la cual deja sus huellas en una interpretación del Antiguo Testamento de sentido alegórico y cristológico¹⁷.

¹⁷ Esta sentencia de Haenchen representa su punto de vista personal frente a un estado de cosas que en la investigación actual sobre este capítulo de los Hechos de los Apóstoles es de los más complejos. En resumen puede decirse que la posición de Haenchen frente al tema «Tradición-Redacción» en Hch 7 la comparten —con matices diferenciadores— Dibelius, Conzelmann, Holtz, Stemberger. Según estos autores la labor redaccional de Lucas consistió en amplificar un fragmento tradicional de predicación histórica procedente de la sinagoga del Judaísmo helenístico con las frases polémicas contenidas en los vv. 35.37.39-42.48-53. Pero otros autores que han estudiado este discurso posteriormente (Hahn, Steck, Wilckens) sostienen que Lucas completó con aportaciones mínimas un discurso tradicional. La desavenencia entre los autores es todavía mayor en torno a la procedencia del fragmento tradicional.

Haenchen encuentra el verdadero viraje del judeo-cristianismo hacia los paganos en el c. 10. En concreto Hch 10,35 («He visto que Dios no es aceptador de personas, sino que le agrada el temeroso de Dios de cualquier raza y el que practica la justicia») viene a ser un texto revolucionario que descabalgua a Israel de sus privilegios. Lucas piensa que Dios sería injusto si eligiera sólo a Israel. Otro texto —Hch 13,46 («Era necesario que se os predicara a vosotros primero la palabra de Dios: puesto que la rechazáis y no os juzgáis dignos de la vida eterna, veréis: nos dirigiremos a los paganos») — marca el clímax del primer viaje misionero de Pablo: al rechazo de los judíos —los primeros en la economía salvífica de Dios— sigue la decisión de dirigirse a los paganos¹⁸.

En el c. 15 la Iglesia de Jerusalén aprueba categóricamente por boca de Pedro (v. 7-11) y de Santiago (v. 13-21) la misión a los gentiles. Desde este momento es Pablo solo quien lleva adelante la evangelización del mundo, primero en oriente, luego en occidente. Esta evangelización se ve confrontada constantemente con el Judaísmo. El esquema narrativo es fijo: éxito misionero de Pablo, reacción agresiva de los judíos y el viaje sigue adelante. Después del c. 21 el judeo-cristianismo desaparece de la escena y Pablo se ve confrontado con el Judaísmo palestino. «Con este recurso —comenta Haenchen— quiere demostrar Lucas que el Cristianismo es el verdadero Judaísmo y, por tanto, debe ser tolerado» (carácter apologético de Hch)¹⁹.

Frente a Haenchen, quien se inclina por una predicación histórica procedente de la sinagoga del Judaísmo helenístico, Hahn opina que el sumario histórico procede del judaísmo, si bien, antes de adoptarlo Lucas, ya lo había amplificado el judaísmo helenístico con los vv. 25.37-53, o lo había remodelado añadiéndole los vv. 22b.25.35-43.48-53 con un sentido deuteronomista de la historia (así Steck). Wilckens no niega que esté actuando aquí un conjunto de motivos judíos, pero opina que el discurso es «original cristiano» y procede del judeo-cristianismo helenístico de la diáspora. Incluso cree que los vv. 9-14; 44-49 podrían ser interpolaciones preluceanas. Van todavía más allá Bowman y Scobie para quienes el discurso hunde sus raíces en tradiciones samaritanas. Spiro y Scharlemann lo remontan hasta el mismo Esteban que, según estos autores, era samaritano. Para una exposición breve y compendiosa, cf. A. WEISER, *Die Apostelgeschichte* (ÖTK z.NT 5/1, GTB Siebenstern, 507) Gütersloher Verlagshaus Gerd Hohn und Echter Verlag, Würzburg, 1981, p. 180-182.

¹⁸ Matizaremos más adelante la relación entre estos dos polos empíricos del proceso salvífico: rechazo del evangelio por los judíos y admisión de los gentiles en la Iglesia.

¹⁹ Obsérvese que Haenchen atribuye a este procedimiento habitual de Pablo en Hch el mero sentido apologético de un esquema teológico fijo, propio de Lucas y sin conexión posible con la historia real. Pero, en realidad, Lukas es fiel hasta el final de su obra a la consigna paulina del *'Ioudaioi prôton'* (cf. Rom 1,16). Lucas nunca describe a un Pablo que está dando desde su ruptura con los judíos la solidez de una

En resumen: Lucas describe primero la condenación de los judíos de Asia (Hch 13,46s.), luego, la condenación de los judíos de Grecia (18,5s.) y, finalmente, son rechazados también los judíos de Italia por su obstinación (Hch 28,25-28).

Haenchen llega a decir expresamente que Lucas, de esta manera, rechaza definitivamente a Israel, *al que sustituyen* los cristianos procedentes del paganismo como pueblo de la Alianza²⁰.

Iglesia separada definitivamente del judaísmo. El sentido de su viaje a Jerusalén después del c. 21 no tiene la finalidad de demostrar que el Cristianismo ha venido a ser el verdadero Judaísmo de los privilegios ante el Imperio. La disposición con que Pablo se dirige a Jerusalén tiene un paralelismo evidente con el viaje de Jesús a Jerusalén. El fracaso de su predicación nunca impulsó a Jesús a optar por los gentiles, sino a dirigirse a Jerusalén porque —en frase feliz de B. Sundkler: «Jesús estaba convencido de que el punto central, el sentido y la meta de la historia de la redención era la salvación de Israel y, sin embargo, esto no excluye la misión a los paganos. Al contrario, la misión se hace posible únicamente a partir de este punto. Sólo el que va al centro... puede influir sobre la periferia» (en *Jésus et les Païens*: RHPR 16 [1936] 497s.). De modo análogo Lucas conserva en la actividad de Pablo la convicción de éste expresada en Rom 11,25s. («Pues no quiero que ignoréis, hermanos, este misterio, para que no os tengáis por sabios en vosotros mismos: que se ha endurecido una parte de Israel mientras no entre el conjunto de los paganos, y así Israel entero se salvará»). Por otra parte, el efecto que producen las apologías de Pablo en Jerusalén no hacen desaparecer de la escena al Judeo-cristianismo. Al contrario, provocan, como toda la predicación paradigmática de Pablo a lo largo de Hch, una división entre dos fracciones de Israel: los saduceos rechazan la resurrección, los fariseos la aceptan (cf. Hch 23,26). Queda claro en Jerusalén lo que recalcará Pablo ante los judíos de Roma al final ya de Hch (28,20): que está acusado por causa de una esperanza común a él y a todo Israel (cf. Hch 24,15.21; 26,6-8). Pero, además, el mismo Pablo está presentado en Hch como un judío modelo: es un fariseo, pertenece a la secta más estricta de la religión judía (26,5); sirve al Dios de los padres y cree en todo «lo que hay en la ley y lo escrito por los profetas» (24,14); rechaza todos los reproches que le lanzan diciendo que «enseñas a abandonar a Moisés a todos los judíos que viven entre paganos, mandándoles que no circunciden a sus hijos ni sigan las costumbres» (21,21). Es claro que, si Lucas pretende demostrar una continuidad entre la Iglesia y el viejo Israel, no lo hace a costa de negar su pasado judeo-cristiano, sino de mantenerlo vivo en Jesús, en los primeros apóstoles, en Pablo y abierto a los judíos hasta el final de su obra (cf. Hch 28,27).

²⁰ Una afirmación gravísima que resulta indemostrable a partir del conjunto de la obra lucana. El texto de Hch, en su conjunto, no permite hablar de una condenación de los judíos en tal sentido que, desde ahí, se justifique la legitimidad de una Iglesia compuesta casi exclusivamente de cristianos procedentes del mundo gentil. Obsérvese que, cuando Pablo llega a Roma, lo primero que hace es convocar a los judíos de la ciudad y proclamar delante de ellos que la causa que le ha conducido a Roma ha sido la esperanza de Israel. Por esta causa está encadenado (28,20). El resultado de la doble reunión con los judíos no es una ruptura con la causa del Israel empírico orientada a demostrar que los judíos son desde ahora unos herejes que han quedado definitivamente marginados de la salvación. Esta perspectiva es ajena no sólo a Lucas, sino, en general, a todo el N. T. A propósito del evangelio de

Pero Haenchen no supo captar debidamente el sutil pensamiento de Lucas acerca de la relación entre obstinación de los judíos y admisión de los gentiles en la Iglesia porque, en el proceso de la historia de la salvación descrita por Lucas, los gentiles convertidos *no sustituyen* a los judíos como miembros presentes de la Iglesia. La Iglesia sigue siendo una desde sus orígenes judeo-cristianos y Lucas nunca reniega de ellos. Además a Haenchen se le escapa el sentido de las tres últimas palabras con las que Lucas matiza la dura cita de Is 6,9s. en Hch 28,27 («*kai iásomai autoús*» = «y los curaré»). Este matiz deja abierto el portillo de la fidelidad lucana a la perspectiva genuinamente paulina de la salvación final vinculada a la conversión definitiva de los judíos (cf. Rom 11,15.25). Y esta fidelidad excluye cualquier sentido de instauración del pueblo cristiano a la pretensión de ser el sucesor del pueblo judío en la economía salvífica de Dios²¹.

Juan, donde la actividad de Jesús está presentada como una polémica constante contra «los judíos», advierte oportunamente F. W. Marquardt que «en los siglos siguientes se avivó cada vez más el odio de los cristianos contra los judíos y el de éstos contra los cristianos, hasta que en la teología medieval surgió la doctrina antibíblica de la reprobación del pueblo de Israel y la erección del pueblo cristiano como sucesor del pueblo judío» (cf. *Die Juden im Römerbrief* (TheolStud 107) Zürich 1971). Aurel von Jüchen comenta los efectos de esta Teología de la sucesión en estos términos durísimos: «Diese Sukzessions-Theologie, die den Texten des Neuen Testaments eindeutig widerspricht, hat hunderte von Pogromen in allen Ländern Europas hervorgebracht und die Seelen der Christen vergiftet; ja, unterirdisch hängt der Antisemitismus eines Adolf Stöcker und eines Adolf Hitler mit diesem Antijudaismus zusammen» (en *Willi Schottroff-W. Stegemann* (ed.), *Der Gott der kleinen Leute*, Sozialgeschichtliche Auslegungen, Altes Testament, Chr. Kaiser Burckhardt-haus, München 1979, p. 15). Este tipo de interpretaciones unilaterales están en la base de la importancia que ha ido cobrando en los últimos años «el problema de la posición de Lucas frente al judaísmo, interpretándola en el sentido de un antijudaísmo o, incluso, de un antisemitismo del cristianismo primitivo». Comenta con mucho acierto este planteamiento E. Plümacher: «En todo caso no se le debería achacar a Lucas la responsabilidad de una explotación posterior de sus afirmaciones, por ejemplo, en los escritos '*Adversus Judaeos*' de los siglos siguientes. *El es inocente del mal uso de sus afirmaciones...*»: *Acta Forschung 1974-1982*: ThR 48 (1983) 51.

²¹ En la justificación que Lucas elabora en su búsqueda de identidad de la Iglesia cristiana sigue desempeñando un papel importante el Judaísmo con su rechazo del Evangelio. Quizás su posición no difiere mucho de la que Pablo mantiene en su carta a los Romanos y que F. W. Marquardt ha dejado plasmada en estas frases: «Israel es el testigo, dentro de la historia universal, del todavía-no de la voluntad divina. Con su 'no' hace presente el reparo escatológico del mismo Dios. Se opone al pathos cristiano del tiempo, verdad y juicio definitivos. Existe como fermento de la descomposición de las falsas perfecciones.» Y F. Mussner comenta así este pensamiento: «Tan cierto es para la fe cristiana que 'el fin de los eones ya ha llegado hasta nosotros' (1 Cor 10,11), como que aún no ha llegado el tiempo definitivo; éste sólo dará comienzo cuando 'todo Israel se haya salvado' (Rom 11,26), es decir, con

3.2. *Tesis de J. Jervell: Sólo los judíos convertidos constituyen el verdadero Israel restaurado por el que se salvan los gentiles*

En el extremo opuesto a E. Haenchen se han situado posteriormente J. Jervell²² y el español A. García Moral²³. En su intento de dar con las motivaciones teológicas de la misión a los gentiles según Lucas, J. Jervell opone tres proposiciones a la tesis de E. Haenchen que hemos expuesto:

1) Lucas no describe un pueblo judío tal que, en su conjunto, rechace el primitivo mensaje cristiano y en el que los judíos creyentes en Cristo sean una excepción. Las numerosas referencias a conversiones masivas de judíos y las persecuciones provocadas por los judíos demuestran que la proclamación misionera ha dividido a Israel en dos grupos: los arrepentidos y los impenitentes.

2) En Hch el término «Israel» hace referencia al pueblo judío, caracterizado como un pueblo de arrepentidos (o sea, los cristianos) y de judíos obstinados. Los gentiles son para Lucas —siempre según Jervell— los pueblos no judíos. Un proceso necesario en la historia de la salvación comienza con la obra misionera: la exclusión de Israel de los judíos no creyentes en Cristo. La porción de judíos que creen en el Mesías y están prontos a arrepentirse son el verdadero Israel purificado y restaurado. El término «Israel» no hace referencia a una iglesia compuesta de judíos y de gentiles, sino a la fracción arrepentida del Israel empírico. Esta fracción consta de judíos que han aceptado el Evangelio y en los que se han cumplido las promesas del Antiguo Testamento. Sobre este contexto basa Lucas el presupuesto de la participación de los gentiles en las promesas. Según Lucas, por tanto, la Iglesia no se ha separado de Israel ni ha desbordado los límites del

la parusía. En base a ese 'reparo escatológico' del mismo Dios, que toma cuerpo en el 'no' judío a Jesucristo y a la iglesia, es como hay que entender también la peculiar formulación del apóstol en Rom 11,28, según la cual los judíos son 'respecto al evangelio enemigos por nuestra causa'... En esa formulación 'enemigos por nuestra causa' se pone de relieve toda la paradoja e inescrutabilidad de las vías y decretos de Dios (cf. Rom. 11,33). Ese 'no' permitido por Dios ha tenido resultados positivos. No es por tanto una negación real; forma parte de la lógica divina implicada en la historia salvífica» (*Tratado sobre los judíos*, p. 78s.). Al final de este trabajo haremos ver cómo, sin este elemento, no se explica plenamente la postura de Lucas frente a este problema que nos ocupa de la salvación de los gentiles y su relación con la reprobación de los judíos.

²² En su art. *Das gespaltene Israel und die Heidenvölker*: StTh 19 (1965) 68-96.

²³ A. GARCÍA MORAL, *Un posible aspecto de la tesis y unidad del libro de los Hechos*: EstBibl 23 (1964) 41-92.

Judaísmo. Más bien, la fracción impenitente del pueblo ha perdido el derecho a la afiliación en el pueblo de Dios.

3) Es cierto que, desde el comienzo de la misión, los gentiles tienen una parte en la salvación, según las Escrituras y de acuerdo con el mandato misionero (Lc 24,44ss.; Hch 1,8). Sin embargo, participar en la salvación significa tener parte en las promesas de Israel. Así que, la misión a los gentiles es cumplimiento de las Escrituras en el sentido de que las promesas deben cumplirse, primero, en Israel antes de que los gentiles puedan participar de la salvación. *Este cumplimiento se ha consumado con la conversión de los judíos arrepentidos.* En consecuencia, el presupuesto necesario para la participación de los gentiles en la salvación no consistió en el rechazo que Israel 'en bloque' hizo del Evangelio. De haber sucedido esto, ya no habría sido posible para Lucas una misión a los gentiles porque, entonces, la salvación no habría venido de Israel, tal como lo habían prometido las Escrituras. La misión a los judíos fue una etapa por la que hubo de pasar necesariamente la historia de la salvación para que la salvación misma pudiera pasar del *Israel restaurado* a los gentiles (Hch 15,16). Lucas, consecuente con el proceso esbozado arriba, describe cómo la predicación a los judíos incluye también su participación en la salvación, mientras la predicación básica a los gentiles recalca el cumplimiento de las promesas en Israel.

Para demostrar estas tesis Jervell desarrolla cuatro argumentos con verdadero derroche de erudición y sentido analítico.

El primero lo deduce del éxito de la misión entre los judíos. Jervell estima que la aritmética lucana (cf. Hch 2,41; 4,4; 5,14; 6,7 y, sobre todo, 21,20) está puesta al servicio de un Cristianismo judío y no de un Cristianismo sin más. El segundo argumento se centra en la fidelidad de la Iglesia primitiva al Judaísmo en todas sus obligaciones y costumbres. El tercero lo deduce Jervell de un análisis del término 'Israel' en el uso lucano: *este término no designa jamás a la Iglesia en la obra de Lucas.* Finalmente, el cuarto argumento está sacado del discurso de Pedro en Hch 3, donde el término griego 'sperma' del v. 25, que evoca a Gen 12,3, no está designando en boca de Pedro a Cristo, ni a la Iglesia, sino a Israel. Confirmando este argumento con la interpretación que hace del discurso de Santiago en Hch 15,16, una cita explícita de Am 9,11, donde la tienda restaurada de David viene a ser, según Jervell, la Iglesia judeo-cristiana cuya existencia es necesaria para la adhesión legítima de los paganos a la fe. Lo mismo deduce Jervell de Hch 13,47 («Te he puesto para luz de las naciones a fin de que seas salvación hasta los confines de la tierra»), otra cita explícita, esta vez

de Is 49,6, que en la pluma de Lucas, según Jervell, no alude a Cristo, sino al pueblo de Israel y donde Pablo y Bernabé no actúan como enviados de Cristo sino como representantes del pueblo de Israel.

No sin razón se le han opuesto serias reservas a J. Jervell en estas tesis. F. Bovon, por ejemplo, sin pretender desmontar uno a uno los argumentos minuciosamente analíticos de J. Jervell le opone cuatro reservas muy graves²⁴ que, unidas a las expuestas contra Haenchen, son una invitación a buscar soluciones exegéticas menos radicales.

En primer lugar —contra la opinión de Jervell—, la conversión de Cornelio y el concilio de Jerusalén tratan del principio mismo de la admisión de los gentiles y no meramente de poner unas condiciones. La novedad, a los ojos de Lucas, está en que Dios ha enviado su Espíritu a los paganos (Hch 11,17) y en que lo único que condiciona la entrada de los gentiles en la Iglesia es la fe en Jesucristo por la que Dios purifica los corazones (Hch 15,9) y no la ley.

En segundo lugar —objeta Bovon—, parece inexacto decir que, al final de Hch, queda condenada solamente una parte del Israel empírico. La Iglesia —arguye Bovon— comenzó, es verdad, siendo una Iglesia de judíos. Pero, en fin de cuentas, lo que caracteriza a los cristianos no es su pertenencia carnal a Israel, sino la fe en el Señor Jesús. De ahora en adelante han quedado suprimidos los privilegios de Israel.

Tercero, decir que Lucas dirige su atención hacia la misión entre los judíos más que hacia los paganos, parece ir en contra del movimiento mismo del libro de los Hechos.

Finalmente, pretender que la entrada de los paganos en la Iglesia plantea a Lucas un problema, parece inexacto. Por el contrario, esta integración manifiesta a todas luces el triunfo de Dios, y Lucas lo aplaude. Llevando las cosas al extremo —arguye agudamente Bovon— el sistema de Jervell funcionaría a la perfección si no se hubiera convertido ningún pagano. Jervell ganaría la partida si Lucas fuera un perfecto judaizante. Jervell tiene que reconocer que el amor de Lucas por el Judaísmo no excluye una adhesión de los gentiles y que ésta no implica la sumisión a la ley. La decisión de Hch 15, según la cual no es necesaria la circuncisión para que los gentiles entren en la Iglesia, parece la réplica más tumbativa contra las tesis de Jervell.

Hay un punto, no obstante, en el que Bovon tiene que dar la razón a Jervell: la motivación teológica en favor de los paganos no se inscribe en la obstinación de Israel, sino en el designio de Dios, en las promesas del A. T. y en la realización histórica. Resulta difícil no admitir

²⁴ F. BOVON, *Luc le Théologien*, Vingt-cinq ans de recherches (1950-1975), Delachaux et Niestlé, Neuchâtel-Paris 1978, p. 353-356.

que Lucas, igual que Pablo, no pone en relación la evangelización de los gentiles con la obstinación de los judíos (cf. Hch 13,46; 18,5; 28,28). Las realizaciones concretas le interesan a Lucas tanto como las motivaciones teóricas.

3.3. *Tesis de J. Dupont: obstinación de los judíos y admisión de los gentiles, reverso y anverso de un plan de Dios*

Aquí, como en tantos otros puntos de la apasionante Teología lucana, se ha ido imponiendo una especie de *via media* que está intentando en los últimos años una búsqueda de consenso.

Uno de los estudiosos de la obra lucana más destacados en esta búsqueda ha sido Dom Jacques Dupont. Ha publicado largos y minuciosos artículos sobre el tema de la salvación de los gentiles en la obra de Lucas y su relación con el rechazo del Evangelio por parte de los judíos²⁵. En su primer artículo magistral sobre el tema publicado en 1960 se centraba en el estudio del término 'soterión', que aparece solamente tres veces en toda la obra de Lucas (Lc 2,30-32; 3,6; Hch 28,28). Pero, a pesar de este escaso número de veces, el autor venía a demostrar, por la estrategia con que Lucas lo coloca en los puntos estelares de su doble obra, la importancia de la salvación a los gentiles en la teología de Lucas.

En Lc 2,30-32 el anciano Simeón da gracias al Señor «porque mis ojos han visto tu 'soterión' que has preparado ante la faz de todos los pueblos, luz para iluminar a las naciones (*¡los gentiles!*) y gloria de tu pueblo Israel». Y añade: «Este niño está puesto para la caída y el encumbramiento de gran número de gente en Israel» (v. 34).

²⁵ Entre la extensa bibliografía de DOM JACQUES DUPONT sobre el tema, cf. *Le salut des gentils et la signification théologique du livre des Actes*: NTS 6 (1959-60) 132-155; publicado también en *Études sur les Actes des Apôtres* (Lectio Divina, 45) Cerf, Paris 1967, p. 393-419; *La portée christologique de l'évangélisation des nations d'après Luc 24,47*, en J. GNILKA (ed.), *Neues Testament und Kirche*. Festschr. für Rudolf Schnackenburg, Freiburg-Basel-Wien 1974, p. 125-143; *Je t'ai établi lumière des nations* (Ac 13,14.43-52), Quatrième Dimanche de Pâques (Assemblées du Seigneur, 2^e série, 25), Cerf, Paris 1969, p. 19-24; *La mission de Paul d'après Actes 26,16-23 et la Mission des Apôtres d'après Lc 24,44-49 et Actes 1,8*, en M. D. HOOKER-S. G. WILSON (ed.), *Paul and Paulinism*. Essays in honour of C. K. Barret, London 1982, p. 290-299; *La conclusion des Actes et son rapport à l'ensemble de l'ouvrage de Luc*, en J. KREMER (ed.), *Les Actes des Apôtres*. Tradition, Rédaction, Théologie (BETL 48) Gembloux-Leuven 1979, p. 359-404. Todos estos artículos están recopilados en la última publicación de J. DUPONT, *Nouvelles Études sur les Actes des Apôtres*, Cerf, Paris 1984.

Lucas, con una gran prolepsis profética, está sugiriendo en esta escena la perspectiva de un Israel dividido por causa de una salvación de dimensiones universales. La alusión a los gentiles bajo el término todavía ambiguo de *las naciones* es precisamente el tema del artículo de Dupont y el que Lucas se encargará de desvelar a lo largo del desenvolvimiento histórico salvífico de la salvación desde el anuncio profético de Juan Bautista hasta el final de los Hechos (Lc 3,6-Hch 28,28).

La segunda vez que aparece el término '*soterion*' (Lc 3,6) recoge una cita de Is 40,5, la cual define la misión del Bautista como «la voz del que clama en el desierto». Esta cita de Is 40,3ss. es común a los tres Sinópticos en la introducción de la figura de Juan Bautista y de sus respectivos evangelios. Pero curiosamente Lucas la prolonga hasta el v. 5 de Isaías 40: «Y verá toda carne '*tò soterion*' de Dios». Esta añadidura conecta directamente con la llamada amenazante del profeta al verdadero arrepentimiento dirigida a la multitud: «Que nadie se imagine que por el hecho de ser hijo de Abraham se va a ver libre de la cólera divina.» Esta amenaza es —en la pluma de Lucas— una clara sugerencia de la superación de la filiación carnal de Abraham en la economía salvífica «escondida en el misterio de Dios desde siempre» (Ef 3,5-6), si bien esta perspectiva universal —tan clara en la mente de Lucas como en el texto de Ef 3— se mantiene al comienzo del Evangelio en los límites de una amenaza profética contra Israel, sin duda por un sentido muy lucano de fidelidad al sincronismo histórico²⁶.

El término '*soterion*' vuelve a aparecer por tercera vez al final de Hch 28,28), pero no como una promesa profética amenazante, sino como una realidad ya cumplida... *¡en los gentiles!* Este salto cualitativo de perspectiva, dentro del esquema histórico salvífico de Promesa y Cumplimiento, revela una ampliación del horizonte de significado de este término que está pidiendo un análisis detallado de los pasos por los que el evangelista ha tenido que ir preparando al lector hasta este momento final. Esta intuición indujo a Dupont a analizar una serie de textos bisagra que, por su situación estratégica, marcan en la intención innegable de Lucas los jalones de este avance significativo. Tales textos son: Lc 24,44-49 par. Hch 1,8; Lc 4,16-30 par. Hch 2,14b-39; 13,16-48.

Del análisis de todos estos textos que marcan los jalones del avance de la salvación de Dios hasta los gentiles, dentro de una dialéctica de rechazo y expansión de carácter teológico en la intención de Lucas, se desprende que lo fundamental no es esclarecer si la salvación de los judíos está destinada a los gentiles con el mismo derecho. Tampoco

²⁶ Cf. S. G. WILSON, *The Gentiles and the Gentile Mission in Luke-Acts*, p. 38s.

pretende Lucas una denuncia directa de la incredulidad de los judíos ante el mensaje evangélico. Los dos hechos coexisten, están ahí empíricamente y son inseparables. Mientras la promesa de la salvación mesiánica se había hecho a los judíos, ha resultado que los beneficiarios han sido los gentiles. La pregunta es: ¿qué relación guardan entre sí estos dos hechos?

A Dupont no le satisface —y con razón— ninguna de las dos posibles respuestas unilaterales, cuales serían la que ve en la misión a los gentiles la consecuencia del rechazo de los judíos o/y la que hace del rechazo de los judíos la consecuencia de la abertura del Cristianismo al mundo gentil. Señala muy bien Dupont que esta repulsa de toda unilateralidad no significa que no haya pasajes lucanos que pueden avalar cualquiera de las dos interpretaciones. Es preciso —añade— tener presente el conjunto de la obra; y de él se desprende, más bien, que Lucas no pretende presentar ninguno de estos dos hechos históricos como la consecuencia empírica del otro. La relación que Lucas establece entre ambos hechos no es la de causa a efecto. Hay que meter en juego otro tercer elemento: tanto la incredulidad de los judíos como el acceso de los gentiles a 'este *soterion* de Dios' los presenta Lucas como cumplimiento de las Escrituras. En consecuencia, estos dos hechos no se explican el uno por el otro; más bien, uno y otro se explican a partir del designio de Dios manifestado por los profetas.

Pensemos que Lucas no se plantea este problema en abstracto. Se trata del problema vivo en una Iglesia compuesta en su mayor parte de paganos convertidos y que, a pesar de sentirse constantemente interpelada por la Sinagoga próxima y rival, no por ello deja de sentirse heredera legítima de las promesas hechas por Dios a Israel. Es una cuestión —y que se nos perdone la insistencia— de identidad diariamente agudizada, como una espina en la carne, por la pretensión idéntica y obvia de los vecinos judíos. ¡Con qué naturalidad oímos nosotros desde nuestra sociedad secular cristiana la expresión «los judíos» como una etiqueta que aplicamos a unos señores que casi no nos atañen. Creo que a todos nos hace bien una visita a Jerusalén para comprender que no sucedía lo mismo en la Iglesia desde la que escribe Lucas un testimonio cristiano válido para todos los tiempos de la Iglesia. Aquella Iglesia, recién separada muy a su pesar de aquellos que sorprendentemente empezaban a llamar «los judíos», tenía que ver forzosamente con mucha menos naturalidad que nosotros, cristianos del siglo xx, su pretensión de ser la continuadora de una historia de salvación de la que desde el principio había sido Israel el único beneficiario primordial.

La justificación que la Iglesia del tiempo de Lucas empezó a dar a este problema tenía que afectar necesariamente a los dos aspectos que acabo de enunciar. Por lo que se refiere a la incredulidad de los judíos, Lucas —como lo pone de relieve el exhaustivo trabajo de J. Jervell— se preocupó mucho de corregir sus proporciones: en Jerusalén se adhirieron a la fe cristiana nada menos que miles (Hch 2,41; 4,4) y hasta «miriadas» (Hch 21,20). No fue inferior el número en la diáspora donde la predicación de Pablo no cesó de dar resultados de conversión. El argumento profético desempeña también su función en la presentación lucana de este escándalo: el endurecimiento y rechazo de Israel fue previsto por Moisés (Hch 3,23), anunciado enigmáticamente por Habacuc 1,5 (Hch 13,40s.), y en términos claros por Isaías (6,9s.), un texto que Lucas se reserva con efecto dramático para el final de su obra (Hch 28,25-27). Pero, además, esta incredulidad viene a resumir toda la historia de Israel descrita en el discurso de Esteban (Hch 7,51: «Así fueron vuestros padres y así sois vosotros también»).

En cuanto al acceso de los gentiles a la salvación, Lucas apela a una consideración escriturística muy propia de su teología: el don de la salvación a los gentiles había sido anunciado como parte integrante de la obra del Mesías (cf. Lc 24,47; Hch 13,47s.; 26,23), teniendo en cuenta que en la base escriturística de estos textos lucanos está la interpretación cristológica lucana de Is 49,6²⁷.

La entrada de los gentiles en la historia de la salvación viene a ser así uno de los signos que permite reconocer a Jesús como el Mesías verdadero prometido a Israel: el 'soterión de Dios' enviado a los gentiles, según Hch 28,28, es el mismo del que había anunciado Isaías (40,5): «Y verá toda carne el 'soterión' de Dios» (Lc 3,6).

Universidad de Deusto
Bilbao

JOSÉ ANTONIO JÁUREGUI

²⁷ J. DUPONT, *La portée christologique...*, 1.c. (en nota 25).