

Filiación
Cultura pagana, religión de Israel,
orígenes del cristianismo

Filiación
Cultura pagana, religión de Israel, orígenes del cristianismo

Actas de las I y II Jornadas de Estudio
«La filiación en los inicios de la reflexión cristiana»

Juan José Ayán Calvo
Patricio de Navascués Benlloch
Manuel Aroztegui Esnaola
(editores)

E D I T O R I A L T R O T T A

COLECCIÓN ESTRUCTURAS Y PROCESOS
Serie Religión

© Editorial Trotta, S.A., 2005
Ferraz, 55. 28008 Madrid
Teléfono: 91 543 03 61
Fax: 91 543 14 88
E-mail: editorial@trotta.es
<http://www.trotta.es>

© Juan José Ayán Calvo,
Patricio de Navascués Benloch,
Manuel Aroztegui Esnaola, 2005

ISBN: 84-8164-800-0
Depósito Legal: M-XXX-2005

Impresión
Fernández Ciudad, S.L.

CONTENIDO

Presentación: *Juan José Ayán Calvo* 9

Abreviaturas 15

CULTURA PAGANA

La filiación en el pensamiento jurídico romano: *Juan Manuel Blanch Nougués* 21

La teología medioplatónica: *Franco Ferrari* 55

Filiación o generación en la Estoa antigua e imperial: *Francesca Alesse* . 73

Ser y/o llegar a ser «hijos» en la literatura del hermetismo filosófico: *Alberto Camplani* 89

RELIGIÓN DE ISRAEL

El término *παῖς* en los LXX: *Ignacio Carbajosa* 111

Tipologías de filiación en Filón de Alejandría: *Cristina Termini* 131

La filiación en Qumrán: entre el Antiguo y el Nuevo Testamento: *Florentino García Martínez* 169

La filiación en el Targum: *Domingo Muñoz León* 191

La filiación en los escritos rabínicos: *Miguel Pérez Fernández* 221

ORÍGENES DEL CRISTIANISMO

La filiación divina en la epístola a los Romanos 1, 3-4: *Juan Miguel Díaz Rodelas* 237

El significado de *παῖς* en los Hechos de los Apóstoles: *Julián Carrón* . . . 255

Παῖς en los Padres Apostólicos: *Manuel Aroztegui Esnaola* 281

La filiación en Clemente de Roma y en *El Pastor* de Hermas: *Philippe Henne* 291

Jesucristo, Hijo del hombre e Hijo de Dios, según Ignacio de Antioquía: *Juan José Ayán Calvo* 303

CONTENIDO

Las filiaciones basilidianas o el horror al vacío: <i>Michel Tardieu</i>	337
Hombres y filiaciones en el pensamiento valentiniano: <i>Patricio de Navas-</i> <i>cués Benlloch</i>	353
<i>Índice bíblico</i>	371
<i>Índice onomástico</i>	377

EL SIGNIFICADO DE ΠΑΙΣ EN LOS HECHOS DE LOS APÓSTOLES

Julián Carrón

Facultad de Teología San Dámaso, Madrid (España)

La presencia de *παῖς* en los primeros capítulos de Hechos ha despertado el interés de los estudiosos desde hace tiempo. Tanta ha sido la literatura a él dedicada, que E. Kränkl ha llegado a escribir: «Ningún título cristológico de los Hechos de los Apóstoles ha suscitado tanta atención como el de *παῖς θεοῦ*»¹. A pesar de la atención recibida, «sobre su significado —ha escrito recientemente R. F. O’Toole— los estudiosos están lejos de haber alcanzado un acuerdo»².

La primera sorpresa que nos depara el estudio de *παῖς* es su extraordinaria infrecuencia. En todo el Nuevo Testamento este apelativo, aplicado a Jesús, sólo aparece en las cuatro ocasiones en que lo encontramos en Hch (3, 13. 26; 4, 27. 30), pues la vez que se lo atribuye Mt lo hace en el curso de una cita (12, 18 = Is 42, 1). Siempre va acompañado de un pronombre genitivo, *αὐτοῦ* o *σου* que se refiere a Dios. Y siempre está insertado en partes habladas, sea un discurso, el de Pedro delante de la puerta Hermosa del templo tras la curación del tullido, o una oración, la que dirige la Iglesia a Dios después de la liberación de Pedro y Juan una vez amonestados por el Sanedrín. En las cuatro ocasiones, por tanto, *παῖς* aparece en la parte de Hch dedicada a la descripción de

1. E. Kränkl, *Jesus der Knecht Gottes. Die heilsgeschichtliche Stellung Jesu in den Reden der Apostelgeschichte*, (BU 8), Regensburg 1972, 125. Amplia referencia bibliográfica puede encontrarse en esta obra, 125-129. Un estado de la cuestión de los estudios sobre el Siervo en el cristianismo primitivo hasta 1950 puede hallarse en J. Dupont, «Les problèmes du Livre des Actes entre 1940 et 1950», en *Études sur les Actes des Apôtres*, (LeDiv 45), Paris 1967, 108-115. Cf. además M. D. Hooker, *Jesus and the Servant. The Influence of the Servant Concept of Deutero-Isaiah in the New Testament*, London 1959; W. G. Kümmel, *Die Theologie des Neuen Testaments nach seinen Hauptzeugen Jesus-Paulus-Johannes*, (GNT 3), Göttingen 1972, 96-97; A. George, «Le sens de la mort de Jésus», en *Études sur l’oeuvre de Luc*, (Sbi), Paris 1978, 185-212; M. Hengel, *The Atonement. The Origins of the Doctrine in the New Testament*, Philadelphia 1981.

2. R. F. O’Toole, «How Does Luke Portray Jesus as Servant of YHWH»: Bib 81 (2000) 329.

la actividad de la Iglesia en Jerusalén. A esto hay que añadir finalmente que en el curso de la misma oración (4, 27.30), se designa también a David como *παῖς*. Este pequeño manojito de características ha suscitado una viva polémica entre los estudiosos a la hora de interpretar el uso singular de *παῖς* en Hch y su valor cristológico.

I. ΠΑΙΣ: ¿SIERVO O HIJO?

Para empezar a desbrozar el camino preguntémonos por el significado. Como sabemos *παῖς* puede significar «hijo», cuando se utiliza para indicar la descendencia, «niño», cuando se utiliza para designar la edad, y «siervo», cuando con él se quiere indicar la condición³. En la obra lucana encontramos todos estos significados. En el tercer evangelio *παῖς* es usado con el significado de «niño» en Lc 2, 43 (Jesús: «El niño Jesús se quedó en Jerusalén»), 9, 42 (niño endemoniado: el *παῖς* curado es υἱός de su padre, cf. 9, 38. 41). En 8, 51. 54 lo encontramos con el significado de «niño» y de «hijo»: 8, 51. 54 (la hija de Jairo para el padre la niña es hija, para Jesús es niña). En cambio, *παῖς* aparece con el significado de «siervo» en Lc 7, 7 (siervo del centurión: δούλος 7, 2); 12, 45 (parábola del siervo infiel: δούλος ἐκεῖνος); 15, 26 (siervo de la parábola del hijo pródigo)⁴.

Interesante para nuestro estudio son los dos usos restantes de *παῖς* en el tercer evangelio, los referidos a Israel y a David:

Lc 1, 54: ἀντελάβετο Ἰσραὴλ παιδὸς αὐτοῦ, μνησθῆναι ἐλέους.

Lc 1, 69: καὶ ἤγειρεν κέρας σωτηρίας ἡμῖν ἐν οἴκῳ Δαυὶδ παιδὸς αὐτοῦ.

Como vemos, a excepción de Lc 2, 43, en ninguna ocasión *παῖς* designa a Jesús. En Hch, en cambio, en cuatro de las seis ocasiones que aparece se aplica a Jesús. En las dos restantes *παῖς* lo encontramos una vez con el significado de «niño» (20, 12) y otra en que se designa a David como *παῖς* (4, 25).

Es obvio que a nosotros nos interesan las ocasiones en que *παῖς* es usado para designar a Jesús. Como hemos visto, Lucas utiliza *παῖς* tanto con el significado de niño como con el de siervo, ¿con qué significado se lo atribuye a Jesús? Para responder a esta pregunta la pista mejor nos la ofrece el detalle de que en todas las ocasiones en que aparece usado *παῖς* es acompañado de un genitivo, αὐτοῦ o σου, que hacen referencia a Dios. Este uso se inserta, pues, en la amplia tradición veterotestamentaria que usaba עַבְדֵּי para identificar el tipo de relación de ciertas personas con Dios. Esos personajes son «siervos de Dios». Así son llamados, entre otros, Abrahán (Gn 18, 7), Moisés (Jos 1, 7; 9, 24), Israel (Is 41, 8s),

3. H. G. Liddell y R. Scott, *A Greek-English Lexicon*, Oxford 1940, *ad locum*.

4. J. Kilgallen, «Your servant Jesus whom you anointed (Acts 4, 27)»: RB 105 (1998) 185-201: «Todo en el relato indica que *παῖς* es siervo, no hijo».

David (Sal 17, 1; Is 37, 35), etc. Eco de este uso tenemos también, como hemos visto, en la obra lucana en referencia a Israel (Lc 1, 54) o a David (Hch 4, 25)⁵. Además, *παῖς* es también aplicado a Jesús con el significado de «hijo» en otros pasajes, siguiendo un uso de *παῖς* en relación con la divinidad ya reconocido en el griego profano⁶.

«En el caso del resto de los pasajes, es difícil decidir qué significado es mejor: Hch 3, 13. 26; 4, 27. 30 (a menos que el *παῖς σου*, *tu siervo*, de 4, 25 exija la misma traducción para los otros pasajes)⁷. Esta es la posición de Bauer. También O. Michel es de la misma opinión: «En Hch 4, 27. 30 el significado de ‘siervo’ es confirmado por 4, 25, donde, como en el judaísmo tardío, David es llamado ‘siervo’ de Dios y no su ‘hijo’. (Para el intercambio de *δούλος* y *παῖς* cf. Lc 7, 2s. 7s). Un sentido similar hay que darle en Hch 3, 13. 26»⁸. Y Kilgallen: «Quizás es mejor dejar que Hch 4, 25, que habla de David como siervo, determine el significado de ‘Jesús siervo’⁹.

Parece, pues, que el significado a atribuir a *παῖς* en los casos en que se designa a Jesús es «siervo». Ninguno de los textos parece sugerir el significado de «hijo», como sucederá más tarde en la literatura cristiana antigua, como tenemos, por ejemplo, en «1 Clem 59, 2-4, donde aparece la palabra *ἡγαπήμενος* repetida en los v. 2 y 3 que podría sugerir la traducción de *hijo*»¹⁰.

Sólo un dato puede suponer una novedad en este panorama. El hecho de que en el mismo discurso en que se designa a Jesús *παῖς* a quien Dios ha glorificado se le llama también *δίκαιος* (Hch 3, 14). Aquí nos encontramos con esa relación que I. Carbajosa encontraba en Sb 2, 13, donde *παῖς* no podía sino tener el significado de «hijo», como exige el contexto¹¹.

Pero ¿debemos pararnos aquí, es decir, que Lucas usa *παῖς* con el mismo sentido en que se usaba para los personajes del Antiguo Testamento o podemos ir más allá? La respuesta a esta pregunta sólo la podemos recabar del estudio de los textos en que aparece aplicado a Jesús.

II. LA GLORIA DEL SIERVO (HCH 3, 13)

ὁ θεὸς Ἀβραὰμ καὶ [ὁ θεὸς] Ἰσαὰκ καὶ [ὁ θεὸς] Ἰακώβ, ὁ θεὸς τῶν πατέρων ἡμῶν, ἐδόξασεν τὸν παῖδα αὐτοῦ Ἰησοῦν ὃν ὑμεῖς μὲν παρεδώκατε καὶ ἠρνήσασθε κατὰ πρόσωπον Πιλάτου, κρίναντος ἐκείνου ἀπολύειν.

5. W. Bauer, W. F. Arndt y F. W. Gingrich, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature*, Chicago-London 21979, 604.

6. Cf. *Ibid.*, 605.

7. *Ibid.*, 605.

8. O. Michel, «*παῖς θεοῦ*», en NIDNT 4 (1986) 611.

9. J. Kilgallen, «Your servant Jesus», 185.

10. W. Bauer, W. F. Arndt y F. W. Gingrich, *A Greek-English Lexicon*, 605.

11. Cf. el trabajo de I. Carbajosa, «El término *παῖς* en los LXX», que se publica en este mismo volumen.

El Dios de Abrahán, de Isaac y de Jacob, el Dios de nuestros padres ha glorificado a su siervo Jesús, a quien vosotros entregasteis y de quien renegasteis ante Pilato, cuando éste había decidido ponerle en libertad.

Este versículo comienza con una referencia explícita al Dios de los padres. «Con este inicio Pedro proclama que el nuevo mensaje que va a anunciar no concierne a una nueva divinidad, sino al Dios del Antiguo Testamento»¹². Ha sido precisamente este Dios, el Dios de nuestros padres, el que ἐδόξασεν τὸν παῖδα αὐτοῦ Ἰησοῦν. Estas palabras remiten claramente a Is 52, 13: συνήσει ὁ πᾶς μου καὶ ὑποθήσεται καὶ δοξασθήσεται σφόδρα. Esta referencia explícita a los cantos del Siervo ha desencadenado un vivísimo debate sobre si aquí, y en los otros textos en que aparece πᾶς en Hch, Lucas alude a Jesús como el siervo de Yahvé del Deutero-Isaías. ¿Se trata de una referencia al Siervo de Yahvé del Deutero-Isaías o no es más que la aplicación a Jesús de una de las formas más comunes con que se designaba, como hemos visto, a los grandes personajes del Antiguo Testamento?

No pocos autores defienden que el uso de πᾶς en Hch entraña una referencia al Deutero-Isaías¹³. La tajante afirmación de J. E. Menard, uno de los defensores, no deja lugar a dudas: «Esta designación del Mesías está basada sin duda alguna en los magníficos pasajes de Is 53»¹⁴. Otros autores se expresan con más cautela. La aplicación de πᾶς tanto a David como a Jesús, así como su abandono por parte de la comunidad helenística por insuficiente, muestra, según J. Jeremias, que πᾶς aquí es un título de honor tal como es aplicado a los eminentes hombres de Dios en el judaísmo tardío. Pero el hecho de hablar de Jesús como πᾶς tuvo que traer a la memoria de los autores del Nuevo Testamento los pasajes del Deutero-Isaías, como lo muestra la cita de Mt 12, 18, así como la re-

12. C. K. Barrett, *A Critical and Exegetical Commentary on the Acts of the Apostles*, (ICC), Edinburgh 1994, 194.

13. E. Jacquier, *Les Actes des Apôtres*, (EtB), Paris 1926, 104; C. C. Torrey, «The Influence of Second Isaiah in the Gospels and Acts»: JBL 48 (1929) 32-33; K. Lake y H. J. Cadbury, «The Acts of the Apostles. English Translation and Commentary», en F. J. Foakes Jackson y K. Lake (ed.), *The Beginnings of Christianity*, t. 4, London 1933, 35-36; J. Jeremias, «Ἀμῶς τοῦ θεοῦ - πᾶς θεοῦ»: ZNW 34 (1935) 119; H. W. Wolff, *Jesaja 53 im Urchristentum*, Berlin ³1952, 86-93; D. M. Stanley, «The Theme of the Servant of Yahweh in Primitive Christian Soteriology and its Transposition by St. Paul»: CBQ 16 (1954) 385-425; O. Cullmann, *The Christology of the New Testament*, (NTLi), Philadelphia 1959, 73-75; R. H. Fuller, *The Foundations of the New Testament Christology*, London 1965, 168-169; M. F. Van Iersel, «Der Sohn' in den synoptischen Jesusworten. Christusbezeichnung der Gemeinde oder Selbstbezeichnung Jesu?», (NT.S 3), Leiden 1961, 52-65; J. Jeremias, «πᾶς θεοῦ», en TDNT 5 (1967) 654-717; F. Hahn, *The Titles of Jesus in Christology. Their History in Early Christianity*, (Luttl), London 1969, 376. 400, n. 172; E. Haenchen, *The Acts of the Apostles. A Commentary*, Philadelphia 1971, 205; J. Schmitt, «Prédication apostolique», en DBS 8 (1972) 262-263; H. Conzelmann, *Die Apostelgeschichte*, (HNT 7), Tübingen 1963, 33; A. George, «Le sens de la mort», 195s.; G. Schneider, *Die Apostelgeschichte*, (HThNT) V/I, Freiburg-Basel-Wien 1980, 317; J. Fitzmyer, *The Acts of the Apostles*, (AnBib 31), New York 1998, 284.

14. J. E. Ménard, «Pais Theou as Messianic Title in the Book of Acts»: CBQ 19 (1957) 83.

ferencia de Is 52, 13ss en Hch 3, 12ss¹⁵. En efecto, la terminología de 3, 13s (ἐδόξασεν, παρεδώκατε, δικαιοῦν) habla en favor de la influencia de los cantos del Siervo en este contexto. Todo esto, junto a las pocas referencias o ausencia de ellas al πᾶς θεοῦ en Pablo, Juan..., lleva a J. Jeremias a la conclusión de que «la interpretación cristológica del siervo del Señor del Dt-Is pertenece a la época más primitiva de la comunidad cristiana, y muy pronto adquirió una forma fija. [...] la interpretación cristológica de estos pasajes deriva del estadio palestinese, pre-helenístico de la Iglesia primitiva»¹⁶.

Sin embargo, otros autores se niegan a aceptar que la presencia de πᾶς en Hch implique tal referencia al Siervo de Yahvé¹⁷. El hecho de que en el mismo contexto se aplique a David (4, 27. 30) indica que la designación de Jesús con este título no implica otra significación diferente de la que implicaba cuando se aplicaba a los personajes del Antiguo Testamento. La razón fundamental que aducen es que en los lugares donde πᾶς es usado no hay referencia alguna a la característica principal de los cantos del Siervo, el sufrimiento y su carácter reparador, y donde aparecen citados textualmente tales cantos, el término «siervo» no es empleado¹⁸. Es curioso a este respecto que Lucas haya encontrado el medio de citar en Hch 8, 32-33 uno de los pocos pasajes de Is 53 en que la muerte del Siervo no está puesta en relación con los pecados¹⁹. A esto hay que

15. J. Jeremias, «πᾶς θεοῦ», 704.

16. J. Jeremias, «πᾶς θεοῦ», 709. La existencia de tal cristología primitiva es admitida también por otros. O. Cullmann, *Christology*, escribe: «Los Hechos de los Apóstoles nos ofrecen la prueba más fuerte del hecho de que en el período más antiguo del cristianismo primitivo existió una explicación de la persona y de la obra de Jesús que designaríamos de una forma inapropiada como una cristología del *ebed Yahweh*, o más exactamente como una 'paidología'» (p. 73). D. M. Stanley y R. E. Brown (eds.), *Estudios sistemáticos* (Comentario Bíblico San Jerónimo), t. 5, Madrid 1971, 695: «Esta soteriología del Siervo fue una característica de la más antigua reflexión cristiana sobre el significado de la salvación. Es claro, como veremos, que tal soteriología no influyó en la evolución de la teología de Pablo sobre la redención». Cf. también a este respecto R. H. Fuller, *Foundations*, 169.

17. Véanse entre otros H. J. Cadbury, «The Titles of Jesus in Acts», en F. J. Foakes Jackson y K. Lake (eds.), *The Beginnings of Christianity*, t. 5, London 1933, 364-370; M. D. Hooker, *Jesus and the Servant*, 107-116; 150-152; J. C. O'Neill, *The Theology of Acts in its Historical Settings*, London 1961, 133-139; U. Wilckens, *Die Missionsreden der Apostelgeschichte. Form- und traditionsgeschichtliche Untersuchungen*, (WMANT 5), Neukirchen-Vluyn, 163-167; E. Kränkl, *Jesus der Knecht Gottes*, 125-129; D. L. Jones, «The Title 'Pais' in Luke-Acts», en K. H. Richards (ed.), *Seminar Papers*, (SBL.SP 21), Chico 1982, 217-226; ; A. Barbi, «La morte di Gesù a la condanna del giusto nell'opera lucana»: *Ricerche storico bibliche* 14/1-2 (2002) 209-234.

18. Cf. Lc 22, 37: Is 53, 12; Hch 8, 32-33: Is 53, 7-8.

19. A. George, «Le sens de la mort», 159. Respecto al empleo de Is 53 por Lc, este autor escribe también: «Lucas evita constantemente retomar la significación vicarial y expiatoria, tanto en su silencio sobre Mc 10, 45 y 14, 24 como en su disección de las citas de Lc 22, 37 y Hch 8, 32-33» (p. 195). A propósito de la cita de Is 53 en Hch 8, 32-33 escribe M. D. Hooker, *Jesus and the Servant*, 127: «... no se hace ninguna mención de la naturaleza vicaria de los sufrimientos del Siervo, y el relato no sugiere que Felipe usó el pasaje como base para predicar que los sufrimientos de Jesús y el perdón de los pecados estaban asociados». K. Lake y H. J. Cadbury, «Acts», 97, escriben sobre este versículo: «Es muy llamativo que ésta es la primera clara

unir el dato de que en Hch no se establece ninguna relación entre la muerte de Cristo y el perdón de los pecados, cosa que sería de esperar si se hubiera producido una identificación de Jesús con el Siervo²⁰. Ante estos datos, la referencia al Deutero-Isaías en Hch 3, 13 les parece a algunos de estos autores muy débil para fundamentar en ella todo el edificio²¹. Estas razones llevan a todos estos autores a rechazar en Hch tal cristología primitiva²². El significado de tal título debe quedar en los límites en que esta denominación era aplicada a los personajes del Antiguo Testamento²³.

No consideramos inatacables estos argumentos y creemos que en ellos no hay base suficiente para descartar totalmente alguna relación de Jesús con el Siervo de Isaías. No será nunca solución satisfactoria de un problema eliminar alguno de sus datos, como inexorablemente acaban haciendo quienes prescinden de Hch 3, 13 a la hora de dar una explicación. En efecto, los defensores de la posición minimalista se ven obligados, de hecho, a prescindir de la explícita referencia que hay en Hch 3, 13 al Siervo de Isaías. Pero es que además este texto es usado en un contexto en que no está ausente el sufrimiento. En efecto, en Hch 3,18 se habla explícitamente del sufrimiento del Mesías (*παθεῖν τὸν Χριστὸν*)²⁴. Anteriormente se ha designado a Jesús como *δικαιος* (v. 14), término que aparece en Is 53, 11 (*δικαιῶσαι δίκαιον εὔδουλεύοντα πολλοῖς*). En el versículo en cuestión (v. 13) Lucas usa el verbo *παραδίδωμι*, que «parece pertenecer —según R. F. O'Toole— a la estructura de las pala-

identificación de Jesús con los sufrimientos del Siervo. Sin embargo, es también destacable con qué exactitud la cita, tal como aparece, evita las muchas referencias a los pecados de otros en conexión con la muerte de la víctima». Cf. también E. Haenchen, *Acts*, 311.

20. M. D. Hooker, *Jesus and the Servant*, 110. A las objeciones presentadas habría que añadir las de U. Wilckens, *Missionsreden*, 165: 1) sería improbable una cristología del Siervo en la comunidad palestinese paralela a una tradición del Hijo del Hombre, que es, sin duda, palestinese; 2) el uso de *Pais* sólo se encuentra en Lucas. Estas dos objeciones nos parecen irrelevantes. Lo primero que hay que mostrar es que tal cristología del Hijo del Hombre existió. Por otra parte, que el uso de «Siervo» sea sólo lucano no es, en principio, ninguna objeción contra su antigüedad, en el supuesto, no probado, de ser lucano. C. F. D. Moule, «The Christology of Acts», en L. E. Keck y J. L. Martyn (ed.), *Studies in Luke-Acts*, Nashville-New York 1966, 169-170, ha sugerido que habría que diferenciar el uso de *παῖς* en Hch 3 y 4. En Hch 3, 13 (y quizás 26) tendríamos una alusión al Siervo de Isaías, mientras en 4, 27.30 el término designaría al siervo davídico real de la liturgia judía.

21. Cf. J. C. O'Neill, *Theology of Acts*, 136: «[...] la referencia a Isaías es tan débil que difícilmente se puede basar en este verso una teoría de la existencia de una clara cristología del *παῖς*, que automáticamente evocara todo un conjunto de imágenes de los pasajes del Siervo de Isaías». Semejante opinión sobre la insuficiencia de las referencias a Isaías puede verse también en F. J. Foakes Jackson y K. Lake, *Christology*, 391.

22. Una muestra de esta posición está reflejada en estas palabras de J. C. O'Neill, *Theology of Acts*, 138: «La discusión del significado de *Pais* muestra que no hay fundamento para creer que la Iglesia primitiva tenía una cristología del Siervo separada».

23. Cf. H. J. Cadbury, «Titles of Jesus», 367; M. D. Hooker, *Jesus and the Servant*, 110; J. C. O'Neill, *Theology of Acts*, 138; E. Kränkl, *Missionsreden*, 127.

24. Cf. J. E. Ménard, «Pais Theou», 89-90.

bras con que Lucas presenta a Jesús como siervo de Yahweh»²⁵. Ante este cúmulo de indicios, no es extraño que C. K. Barrett escriba a propósito del uso de Is 53, 13 en Hch 3, 13: «Este pasaje, el cuarto canto del Siervo, describe la humillación y el sufrimiento, seguido de la vindicación y la glorificación (aquí anticipada) de la descrita en Is 53, 11 como עַבְדִּי, *mi (de Dios) siervo* (la palabra *παῖς* no aparece en la LXX de Is 53). El alcance de la figura del Siervo sufriente en el Nuevo Testamento y su contribución a su cristología es asunto disputado; sin embargo, no hay duda que la figura está presente aquí, y el contexto aclara que el siervo es considerado no sólo como exaltado, sino también como sufriente. Es el hecho de la vindicación tras el sufrimiento que da significado al Siervo»²⁶.

De ello habla también el uso del verbo δοξάζειν, como ha señalado J. Fitzmyer:

En este contexto lucano *edoxasen* significaría, entonces, que Dios ha concedido a Jesús el estado de 'gloria', participar de su propia presencia, como en Rm 8, 30; cf. Lc 24-26; 1 Tm 3, 16; Jn 7, 39; 12, 16. Ese es el estado de Cristo resucitado. Lucas usa como un título cristológico, *país*, derivado de la traducción griega de 'ebed en los cantos del Siervo (Is 42, 1; 49, 6; 50, 10; 52, 13) o menos probablemente del usado de los grandes agentes de Dios en el Antiguo Testamento (Abraham, Gn 18, 17 (LXX); Moisés, Jos 1, 7. 13; 11, 12; David, Is 37, 35). Aparte de este verso y v. 15, en ningún otro sitio se establece una conexión entre este título y la resurrección²⁷.

En un contexto claramente impregnado de la presencia del sufrimiento y de la muerte, el uso de *παῖς* en Hch 3, 13 con evidente relación terminológica con Is 52, no permite reducir su significado al de los grandes personajes del Antiguo Testamento. Esto no significa que Lucas haya tomado todo su significado de los cantos del siervo. Veremos si el estudio de otros textos lo confirma.

25. R. F. O'Toole, «Servant of YHWH», 334-336. En estas páginas se puede encontrar el uso de este verbo en los textos lucanos.

26. C. K. Barrett, *Acts*, 245. Cf. también J. B. Green, «The Death of Jesus, God's Servant», en D. D. Sylva (ed.), *Reimaging the Death of the Lukan Jesus*, (BBB 73), Frankfurt a. M. 1990, 18-28; M. L. Strauss, *The Davidic Messiah in Luke-Acts: The Promise and its Fulfilment in Lukan Christology*, Sheffield 1995, 330-332.

27. J. Fitzmyer, *Acts*, 284-285. Cf. también R. F. O'Toole, «Servant of YHWH», 342-43. En contra de quienes quieren reducir el significado de *ἐδόξασεν* al milagro de la curación del tullido, como E. Haenchen, *Acts*, 205; G. Voss, *Die Christologie der lukanischen Schriften in Grundzügen*, (SN 2), Paris-Brügge 1965, 133; M. Rese, *Alttestamentliche Motive in der Christologie des Lukas*, (StNT 1), Gütersloh 1969, 112-113.

III. EL SIERVO ENVIADO A BENDECIR (HCH 3, 26)

El verso 26 dice así:

ὑμῖν πρῶτον ἀναστήσας ὁ θεὸς τὸν παῖδα αὐτοῦ ἀπέστειλεν αὐτὸν εὐλογοῦντα ὑμᾶς ἐν τῷ ἀποστρέφειν ἕκαστον ἀπὸ τῶν πονηριῶν ὑμῶν.
 Para vosotros, en primer lugar, Dios suscitando a su siervo le ha enviado a bendeciros perdonándoos a cada uno vuestros pecados.

Este verso, el último del discurso de Pedro tras la curación del paralítico constituye una obra de arte. El autor ha conseguido una síntesis perfecta del discurso al construir una frase tomando un elemento de cada uno los versículos anteriores: ὑμῖν (v. 22. 25), πρῶτον ἀναστήσας (v. 22), ὁ θεός (v. 13. 20. 25), τὸν παῖδα αὐτοῦ (v. 13), ἀπέστειλεν (v. 20), αὐτὸν εὐλογοῦντα (v. 25), ὑμᾶς ἐν τῷ ἀποστρέφειν (v. 19), ἕκαστον ἀπὸ τῶν πονηριῶν ὑμῶν (v.19). Como ha escrito M. D. Hamm, «de un modo admirable, Hch 3, 26 recopila armónicamente el discurso entero usando un vocabulario que está en contacto con todas sus partes»²⁸. Pero esta síntesis de elementos, que hacen de nuestro verso un discurso en miniatura, constituye a la vez una concentración de problemas: significado de ἀνίστημι, uso del verbo ἀποστέλλω, cumplimiento de la promesa de Abrahán (εὐλογοῦντα), tema de la conversión, etcétera.

No nos vamos a detener en todos ellos; sólo en aquellos que tienen interés para el esclarecimiento de πάσις. El punto de partida para el esclarecimiento del versículo es el aoristo ἀπέστειλεν. El hecho de que el Siervo haya ya sido enviado cuando habla el orador, Pedro, determina el significado del verbo ἀνίστημι. El uso frecuente de este verbo para hablar de la resurrección de Jesús ha llevado a no pocos autores a considerar que ése era el significado del verbo también en este caso. Pero una mirada atenta nos hace darnos cuenta inmediatamente de su imposibilidad. En efecto, si cuando habla el orador Pedro el siervo ha sido ya enviado como muestra el tiempo de ἀπέστειλεν, aoristo, eso implica que el verbo ἀνίστημι no significa resucitar, sino suscitar, como aparece también usado con frecuencia. La alternativa significaría postular un envío de Cristo después de la resurrección acaecida antes del discurso que Pedro está pronunciando, que es a todas luces descabellado. No puede catalogarse más que como escapatoria el intento de interpretar de modo figurado el significado de ἀπέστειλεν, no como un envío real de la persona de Jesús, sino como un envío ficticio a través de otro. Difícilmente esta hipótesis podrá, además, congeniar con que el enviado es el Siervo Jesús. El realismo del Siervo no se presta a demasiadas elucubraciones ni sentidos figurados. Su envío, por tanto, no puede ser otro que el envío de Jesús a la tierra a realizar su misión salvadora, de acuerdo con el uso

28. M. D. Hamm, *This Sign of Healing: Acts 3,1-10. A Study in Lukan Theology*, Ph. D. Diss. presentada en Saint Louis University 1975, 183.

del verbo ἀποστέλλω en el Nuevo Testamento: «Dios suscitando a su siervo lo ha enviado a bendeciros». De esta forma retoma los v. 20-21. El Mesías preparado ha sido enviado en primer lugar a los judíos.

De esta forma este envío tiene como objeto portar la bendición prometida a Abraham. El tema de la promesa a Abraham (v. 25) es recogido en el v. 26. Como ha sucedido con la promesa del «profeta como Moisés», mediante la repetición del mismo verbo ἀνίστημι (v. 22 y 26), el autor vuelve a referirse a la bendición prometida ἐνευλογηθήσονται (v. 25), simplemente por el uso del mismo verbo: εὐλογοῦντα. Pero, al hacer esto, el autor no está únicamente repitiendo lo dicho en el versículo anterior. Al atribuir al Siervo la misión de bendecir contenida en la promesa se identifica al Siervo con la «descendencia de Abraham», en la que serán benditas todas las familias de la tierra. Por medio de esta atribución, la promesa se presenta cumplida en Jesús: el Siervo Jesús, enviado por Dios a bendecir, es el portador de la bendición prometida. Pero, a la vez, si Jesús es el portador de tal bendición, Jesús es la «descendencia» en la que serán benditas las familias de la tierra. Sin necesidad de afirmarlo explícitamente, el autor ha conseguido expresar de este modo lo que Pablo dice en Ga 3, 16: «Y la descendencia era Cristo». Mediante este recurso, la «descendencia», que tenía en 3, 25 un carácter colectivo —los oyentes de Pedro eran «los hijos de la alianza»—, adquiere en 3, 26 un carácter individual, el Siervo Jesús.

Pero la interpretación individual de la «descendencia» no ha sido obra original de los primeros cristianos. Su única originalidad residió en aplicarla a Jesús. En el Antiguo Testamento, la «descendencia» tiene un sentido colectivo. Toda la descendencia de Abraham, que será más numerosa que la arena de la playa (Gn 13, 16) y que las estrellas del cielo (Gn 15, 5; 22, 17), está incluida en ella²⁹. La alianza fue establecida entre Dios, Abraham y «la descendencia después de él de generación en generación» (Gn 17, 7). Por eso, Abraham será «padre de una muchedumbre de gente». Pero junto a esta interpretación colectiva, «descendencia» tiene también un significado individual. En Isaac (Gn 26, 3-5) y posteriormente en Jacob (Gn 28, 13s; 35, 11s) serán bendecidas todas las razas de la tierra.

Sin embargo, lo más interesante para nuestro propósito es que, al menos en uno de los estratos de la promesa, se ha hecho una transposición de la promesa de Abraham a David³⁰. En efecto, entre los diferen-

29. Sobre el tema de la bendición a la descendencia puede verse M. Collaci, «Il semen Abrahae alla luce del Vecchio e Nuovo Testamento»: Bib 21 (1940) 1-27; J. Scharbert, *Solidarietà in Segen und Fluch im AT und in seiner Umwelt I. Väterfluch und Väterseggen*, (BBB 14), Bonn 1958; J. Schreiner, «Segen für die Völker in der Verheissung an die Vater»: BZ 6 (1962) 1-31; G. Wehmeier, *Der Segen im Alten Testament. Eine semasiologische Untersuchung der Wurzel brk*, Basel 1970, 177-179; M. Wilcox, «The Promise of the 'Seed' in the New Testament and the Targumim»: JSNT 5 (1979) 2-20.

30. F. Mussner, *Der Galaterbrief*, (HThNT 9), Freiburg-Basel-Wien 1974, 238-239.

tes aspectos de la promesa («será grande y padre de muchas naciones»; «serán benditas en él las naciones», etc.), uno de ellos —el referente a que su descendencia será más numerosa que «las estrellas del cielo» y «la arena de la playa» (Gn 22, 17)— es aplicado a David en Jr 33, 20-22. Una comparación entre ambos textos es significativa:

Yo te colmaré de bendiciones y acrecentaré muchísimo tu descendencia como las estrellas del cielo y como las arenas de la playa (Gn 22, 17).

Así dice Yahvé: Si rompes mi alianza con el día y mi alianza con la noche, de tal manera que no sea día y noche a su debido tiempo, entonces mi alianza con mi siervo David será rota, de suerte que no tendrá un hijo reinando sobre su trono, y con los levitas sacerdotes, mis servidores. Así como es incontable el ejército de los cielos, e incalculable la arena del mar, así multiplicaré la descendencia de mi siervo David y de los levitas que me sirven (Jr 33, 20-22).

«La alusión a Gn 22, 17 —comenta M. Wilcox a propósito del texto de Jr—, aunque no precisa, es sin embargo suficientemente clara: la alianza con David de que su hijo se sentaría sobre su trono, etc, es ejemplificada como una alianza eterna según el modelo aludido en Gn 22, 17»³¹. Como la descendencia de Abraham, así la de David se multiplicará como las estrellas del cielo y las arenas de la playa. Una vez hecha esta aplicación de la promesa de la descendencia numerosa de Abraham a David, el paso de David al Mesías es muy corto. El «linaje de David» es considerado no como colectivo, sino como individual, y en particular, como el «hijo de David», y, por tanto, como el «Mesías». Aparte otros testimonios del TM, LXX, Targumim, no se debe olvidar que la profecía de Natán a David de «fortificar la descendencia que saldrá de sus entrañas y consolidar su trono» es interpretada mesiánicamente en 4Q Flor 1, 10-12³².

Pero hay otro dato altamente significativo. En los cantos del Siervo de Isaías se atribuye la descendencia al Siervo³³:

Si se da a sí mismo en expiación, verá descendencia, alargará sus días y lo que le plazca a Yahvé se cumplirá por su mano (Is 53, 10).

31. M. Wilcox, «The Promise», 5. En este artículo puede encontrarse una exposición del proceso.

32. Cf. E. Lövestam, *Son and Saviour. A Study of Acts 13, 32-37*, (CNT 18), Lund-Copenhagen 1961, 7.12; O. Betz, *What do we know about Jesus?*, Philadelphia 1968, 88-89; A. Dupont-Sommer, *Essene Writings from Qumran*, Gloucester 1973, 311. El contenido del fragmento del *Florilegium* es la comunidad de Qumrán: «Describe su composición, su proceso presente y futuro, y su esperanza en la venida del Mesías davídico. Fue, pienso, con vistas a este tema como fueron reunidos varios pasajes de la Biblia» (p. 311). M. Wilcox, «The Promise», 11.

33. J. Scharbert, *Solidarität*, 150: «El profeta entiende por descendencia seguramente el inmenso grupo de descendientes en el sentido espiritual, de justos que forman el nuevo pueblo de Dios. Así el Siervo se sitúa como el padre de la estirpe de una nueva generación bendecida por Dios ante nuestros ojos». Citado por F. Mussner, *Galaterbrief*, 239.

La transposición que se ha hecho en el Antiguo Testamento de la promesa de la bendición de Abraham a David y, finalmente, al Siervo, nos permite entender que el paso dado por los primeros cristianos no fue sino la conclusión lógica de este proceso, del que nosotros hemos esbozado sólo sus líneas fundamentales. El reconocimiento por parte de los cristianos de que Jesús es el Mesías les lleva a ver en él al descendiente de David y al descendiente de Abraham, en/por quien serán benditas todas las familias de la tierra. En este contexto se entiende la frase de Pablo: «Y su descendencia era Cristo» (Ga 3, 16). Cristo, el verdadero descendiente en quien se cumple la promesa, es el único que puede traernos la bendición prometida. La ley queda definitivamente anulada.

En Hch 3, 26, donde la problemática de la ley está ausente, tenemos la misma afirmación fundamental. «También aquí —escribe F. Mussner— el Mesías Jesús es considerado como el portador escatológico de la promesa de la bendición hecha a Abraham, exactamente como en Ga 3, 16»³⁴. De manera parecida se expresa M. Wilcox a propósito del uso que la Iglesia primitiva hizo de la promesa a Abraham. Al identificar la «descendencia», que originariamente se refería a Isaac, con el Mesías y, para los cristianos, con Jesús, «la intención es claramente argüir que Jesús, como Mesías, es aquel en el que Dios ha hecho finalmente realidad las promesas a Abraham, o para decirlo con otras palabras, Jesús es aquel de quien Dios habló cuando hizo la promesa a Abraham»³⁵.

Este argumento, usado por Lucas y Pablo, muy posiblemente fue recibido por ellos y no es original de ninguno de los dos. La alternativa es, según el parecer de R. P. C. Hanson, «admitir un flagrante ‘paulinismo’ en Lucas»³⁶. Dado que parece difícil postular tal paulinismo en Lucas, la opción que queda es pensar que se trata de un argumento que ellos han heredado. De esta opinión son varios estudiosos. E. Kränkl, por ejemplo, escribe: «De los dos usos del pasaje de la Escritura, independientes entre sí, se puede concluir, pese a la diferente interpretación, que fue interpretado cristológicamente ya antes de Lucas y de Pablo»³⁷. Como la interpretación cristológica que se hace de la cita está basada, en su opinión, en la traducción griega del Antiguo Testamento, él concluye, con T. Holtz y M. Rese, que esta argumentación debió surgir en los círculos griegos de la primitiva comunidad cristiana, posiblemente en la misión a los gentiles.

Contra esta conclusión de E. Kränkl milita el uso de la promesa en 3, 25. En contraposición a la utilización que Pablo hace en algunos tex-

34. F. Mussner, *Galaterbrief*, 239, n. 41. Sobre el uso de la «descendencia de Abraham» en Lc y Pablo, consúltese también P. S. White, *Prophétie et prédication. Un étude herméneutique des citations de l'Ancien Testament dans les Sermons des Actes*, Lille 1973, 236-240.

35. M. Wilcox, «The Promise», 3.

36. R. P. C. Hanson, *The Acts in the Revised Standard Version*, Oxford 1967, 75-76.

37. E. Kränkl, *Jesus der Knecht Gottes*, 202.

tos de Romanos y Gálatas de la promesa de Abraham para su argumentación de que los gentiles estaban ya incluidos en la «descendencia» de Abraham, porque por haber creído en Cristo ellos son «hijos de Abraham» (Ga 3, 7), Lucas aplica la descendencia en sentido colectivo a los judíos. Ellos son los «hijos de los profetas y de la alianza que Dios hizo con sus padres». Si este uso de la «descendencia» referida a los judíos es más antiguo que el de Pablo a los paganos, como hemos mostrado anteriormente, es impensable que en esta forma sirviera a la misión entre los gentiles. Nos parece más razonable pensar que esta argumentación debió tener su origen en medios judeo-cristianos, aun cuando se usara la traducción griega para la argumentación, si bien esto no nos parece absolutamente necesario.

IV. EL SIERVO Y EL PERDÓN DE LOS PECADOS

El último elemento del v. 26 constituye uno de los problemas más debatidos de nuestro texto: el sentido de la expresión ἐν τῷ ἀποστρέφειν ἕκαστον ἀπὸ τῶν πονηριῶν ὑμῶν. En ella se concentran varias dificultades de diversa índole, aunque relacionadas entre sí. La primera de ellas reside en la construcción ἐν τῷ + infinitivo. ¿Qué sentido tiene esta construcción en este versículo? Íntimamente unida a ella está el valor de ἀποστρέφειν. De los dos valores reconocidos a este verbo, transitivo e intransitivo, ¿cuál es el más apropiado en esta ocasión? Que estas dificultades las experimentaron ya antiguamente los traductores lo pone de manifiesto una mirada a las versiones. La Peshitta ha traducido ἐν τῷ + infinitivo por condicional y el verbo ἀποστρέφειν como intransitivo: «si/a condición de que cada uno de vosotros se aparte de vuestras iniquidades». La Heraclena ha preferido el sentido usual de esta construcción en la LXX, el temporal: «cuando cada uno se convierta». La Vulgata, en cambio, opta por el sentido final de ἐν τῷ + infinitivo y el sentido intransitivo del verbo: «para que cada uno se convierta».

A pesar de los siglos transcurridos, poco se ha podido hacer para clarificar el sentido de esta expresión, como lo muestra la división de los comentaristas modernos a la hora de ofrecer una solución. Dos son las opciones entre las que se debaten hoy los estudiosos respecto de la construcción ἐν τῷ + infinitivo: el valor condicional o el modal-instrumental. J. Roloff se inclina por el valor condicional: «wenn sich ein jeder von euch von seinen bösen Taten abkehrt»³⁸. Lo mismo le sucede a su compatriota H. Conzelmann, que propone una traducción ligeramente diferente: «wenn ihr euch ein jeder von seiner Bosheit bekehrt»³⁹. K. Lake y H. J. Cadbury, sin embargo, optaron por el valor instrumental: «in

38. J. Roloff, *Die Apostelgeschichte*, (NTD 5), Göttingen 1981, 71.

39. H. Conzelmann, *Apostelgeschichte*, 34.

the turning of each from your wickedness»⁴⁰. A. Loisy, por su parte, ofrece esta versión de la frase: «chacun de vous se convertissant de ses méchancetés»⁴¹.

Íntimamente relacionada con la decisión que se adopte sobre la construcción ἐν τῷ + infinitivo está la otra dificultad: dar a ἀποστρέφειν un valor transitivo orienta la decisión, como ha señalado A. Barbi, hacia el sentido modal-instrumental de la construcción, mientras que escoger el valor intransitivo la orienta hacia el condicional⁴². La dificultad de la decisión reside en que desde el punto de vista gramatical todas las opciones son posibles. La construcción ἐν τῷ + infinitivo tiene, según los gramáticos del Nuevo Testamento, comúnmente valor temporal. Como esta construcción no existe en griego clásico con valor temporal, ellos reconocen en ella un hebraísmo, pues es la traducción común de la LXX para ׀ con infinitivo (hebreo) o ׀ con infinitivo (hebreo/arameo). Junto a este valor temporal, escogido por el traductor de la Heraclena para su versión, los gramáticos reconocen a esta construcción el de causal, modal-instrumental, final y epexegético⁴³. Ante estos hechos cualquier elección puede encontrar respaldo en la gramática.

Lo mismo sucede con el sentido transitivo o intransitivo de ἀποστρέφειν. Con ambos sentidos puede encontrarse usado en la LXX⁴⁴. Poca ayuda nos puede prestar el uso de este verbo en los escritos lucanos, pues sólo aparece una vez con sentido transitivo (Lc 23, 14).

Como en otras ocasiones, al no haber razones gramaticales que zanden la cuestión, el contexto de la frase se convierte en decisivo. Tendrá más probabilidades de acertar aquella interpretación que ofrezca mayor grado de coherencia con el contexto en que la frase está situada. Algunos autores se inclinan por el sentido condicional de ἐν τῷ + infinitivo

40. K. Lake y H. J. Cadbury, «Acts», 39.

41. A. Loisy, *Les Actes des Apôtres*, Paris 1920, 237.

42. E. Jacquier, *Actes*, 118-119 se inclina por el valor final de la construcción e intransitivo del verbo: «afin de détourner chacun (de vous) de vos (ses) méchancetés». Condicional e intransitivo: H. Wendt, *Die Apostelgeschichte*, (KEKNT 3), Göttingen ⁵1899, 35; R. Michiels, «La conception lucanienne de la conversion»: *EthL* 41 (1965) 45, n. 20; E. Haenchen, *Acts*, 210; A. Barbi, *Il Cristo celeste presente nella Chiesa. Tradizione e redazione in Atti 3, 19-21*, (AnBib 64), Roma 1979, 170-171. Temporal e intransitivo: J. Dupont, «La conversion dans les Actes des Apôtres», en *Études sur les Actes des Apôtres*, (LeDiv 45), 473: «du moment que chacun de vous se détourne de ses perversités». Instrumental y transitivo: K. Lake y H. J. Cadbury, «Acts», 39: «in the turning of each from your wickedness»; F. F. Bruce, *The Acts of the Apostles*, London 1951, 115; G. Stählin, *Die Apostelgeschichte* (NTD 5), Göttingen ¹²1968, 69.

43. J. H. Moulton, W. F. Howard y N. Turner, *A Grammar of New Testament Greek*, Edinburgh 1976, III, 144-146. En la introducción al tercer tomo de esta gramática, N. Turner, su autor, escribe que en ἐν τῷ + infinitivo «pertenece casi exclusivamente al griego bíblico a través de la influencia del hebreo» (p. 8). F. Blass, A. Debrunner y F. Rehkopf, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, Göttingen ¹⁴1976 § 404. Cf. A. Springhetti, *Introductio historica-grammatica in Graecitatem Novi Testamenti*, Romae 1966, 83; M. Zerwick, *Biblical Greek*, (SPIB 114), Romae 1963, § 387.

44. F. Zorell, *Lexicon Graecum Novi Testamenti*, Roma 1953, *ad vocem*; W. Bauer, *Lexicon, ad vocem*.

y el valor intransitivo del verbo ἀποστρέφειν, sin ofrecer explicación de tal opción⁴⁵. R. Michiels, en cambio, funda su decisión en la consideración de que el sentido intransitivo del verbo cuadra mejor con la concepción lucana de la conversión, entendida como condición para la remisión de los pecados, en este caso, para la bendición⁴⁶. Que Hechos presenta con frecuencia la conversión como una decisión del hombre es innegable. Basta como muestra este ejemplo elocuente. Tras el discurso que tuvo lugar después de Pentecostés, los oyentes, compungidos por lo que acaban de oír, preguntan a Pedro: «¿Qué hemos de hacer?» (2, 37). La respuesta de Pedro no puede ser más diáfana: «Convertíos» (2, 38). Tanto la pregunta como la respuesta no dejan lugar a dudas: la conversión es una acción humana que tiene a los oyentes como sujetos de esa acción. Sólo si ellos se convierten y aceptan ser bautizados, podrán conseguir el perdón de los pecados. Dado que la concepción de la conversión como acción humana aparece en distintas ocasiones en Hechos, no es extraño que R. Michiels haya optado por la única posibilidad que consigue respetar tal sentido en Hch 3, 26: interpretar ἀποστρέφειν como intransitivo, cuyo sujeto son los oyentes de Pedro. Interpretarlo transitivamente chocaría, según él, con la concepción lucana de la conversión, pues tal decisión implicaría que el sujeto del verbo fuera el Siervo, en cuyo caso la conversión sería obra del Siervo y no de los oyentes de Pedro.

De igual modo, A. Barbi ve en esta expresión la insistencia del autor de Hechos en que la conversión es la condición del perdón de los pecados, concluyendo así la llamada a la penitencia comenzada en el v. 19 y profundizada en los v. 19-24⁴⁷. Es evidente que si el verbo ἀποστρέφειν en el v. 26 se interpreta a la luz del v. 19, no queda otra alternativa que concederle valor intransitivo. Como en Hch 2, 37-38, en 3, 19 se exhorta a los oyentes a convertirse y arrepentirse de haber dado muerte a Jesús. Únicamente mediante la conversión podrán ser perdonados sus pecados. E. Kränkl mantiene una opinión muy semejante a las anteriores. Dar al verbo ἀποστρέφειν sentido transitivo supone, según él, que el apartamiento de las iniquidades es fruto de la gracia del Siervo, pensamiento extraño a Lucas, malogrando de este modo la intención parenética de todo el conjunto (3, 19-26)⁴⁸.

G. Stählin mantiene, sin embargo, la opinión contraria: el verbo ἀποστρέφειν tiene sentido transitivo, porque la conversión es presentada como obra de Dios. Los oyentes que han rechazado a Jesús (v. 13-15) tienen una nueva oportunidad de conseguir el perdón: «Pues el camino de la conversión está todavía abierto, y a partir del v. 26 aparece claro el sentido de invitación a la conversión del v. 19: dejaos convertir por

45. Entre otros, A. Wikenhauser, E. Haenchen, H. Conzelmann.

46. R. Michiels, «La conception lucanienne de la conversion», 44, n. 20.

47. A. Barbi, *Il Cristo celeste*, 170-171.

48. E. Kränkl, *Jesus der Knecht Gottes*, 95.

Cristo, volviéndoos a él»⁴⁹. No es extraño que esta diversidad de opiniones haya llevado a M. Rese a decir: «Aparentemente no hay una traducción clara»⁵⁰.

Ante este estado de cosas, ¿cuál sería la opción a tomar? En nuestra opinión, entender el verbo ἀποστρέφειν como intransitivo no está exento de dificultades. En ese caso la traducción sería: «Para vosotros en primer lugar Dios, suscitando a su siervo Jesús, le ha enviado a bendeciros, si os apartáis cada uno de vuestras iniquidades». Cuando se observa atentamente esta traducción, no se puede evitar la sensación de que se produce un cierto corte entre «bendecir» y la continuación de la frase. A lo largo de todo el versículo los oyentes son los destinatarios de la acción de Dios. «Para ellos» Dios ha enviado al Siervo, «a ellos» tiene el Siervo la misión de bendecir. Al interpretar ἀποστρέφειν con valor intransitivo, los oyentes pasan de destinatarios a protagonistas: son ellos quienes tienen que apartarse de sus malas acciones. Pese a que esto constituye un indicio que permite, al menos, sospechar del valor intransitivo del verbo en cuestión, no cabe duda que tal indicio no puede presentarse como decisivo para la opción en que nos debatimos. Hay, sin embargo, otro rasgo que puede aportarnos más luz. Se trata del contenido del verbo «bendecir». ¿Qué relación existe entre la misión del Siervo enviado a «bendecir» y apartar/apartarse de las malas acciones? Con la expresión ἐν τῷ ἀποστρέφειν, ¿el autor continúa aludiendo a la obra divina que debe llevar a cabo el Siervo y, en ese caso, la expresión sería una explicación del contenido de la bendición, o se trata, mas bien, de la condición para que la misión del Siervo a bendecir pueda cumplirse? Por la segunda alternativa optan todos aquellos que conceden a ἀποστρέφειν valor intransitivo. Otros autores, sin embargo, han visto en la expresión una explicación de la bendición. Así M. Zerwick escribe a propósito de ἐν τῷ ἀποστρέφειν: «indica en qué consiste la bendición»⁵¹. La misma razón lleva a M. Rese a conceder a ἀποστρέφειν valor transitivo: «En esto precisamente consiste la bendición. Así pues ἀποστρέφειν debió ser usado en 3, 26 en sentido transitivo»⁵². En apoyo de esta lectura se pueden aducir aún dos razones más. El valor transitivo de ἀποστρέφειν es —según K. Lake y H. J. Cadbury— el más común que este verbo tiene en la LXX, donde raramente es usado como intransitivo⁵³. Por otra parte, los gramáticos del Nuevo Testamento dan a ἐν τῷ + infinitivo de nuestro texto un valor instrumental, lo cual hace inclinar la balanza hacia el va-

49. G. Stählin, *Apostelgeschichte*, 69; O. Bauernfeind, *Die Apostelgeschichte*, (ThHK 5), Leipzig, 62.

50. M. Rese, *Motive*, 75.

51. M. Zerwick, *Analysis Philologica, ad locum*.

52. M. Rese, *Motive*, 75. Cf. también J. Schlosser, «Moïse, serviteur du kérygme apostolique d'après Ac 3,22- 26»: *RevSR* 61 (1987) 27; G. Schneider, *Apostelgeschichte*, 239, n. 124.

53. K. Lake y H. J. Cadbury, «Acts», 114: «Pero ἀποστρέφειν es raramente intransitivo, incluso en la LXX donde aparece cientos de veces».

lor transitivo del verbo. La expresión en cuestión viene, en ese caso, a explicitar el contenido de la bendición. Si se entiende así, el pensamiento parece más coherente: a lo largo de todo el versículo se describe la acción de Dios a través de su Siervo, cuyos destinatarios son los oyentes.

¿Qué decir de las objeciones contra el valor transitivo? Según R. Michiels, el valor transitivo militaría contra la concepción lucana de la conversión, según la cual la conversión es condición para el perdón de los pecados. Aceptando como válida esta concepción de la conversión, hay que decir inmediatamente que dar a ἀποστρέφειν un valor transitivo no milita contra esta concepción. En efecto, si ἀποστρέφειν tiene valor transitivo, aquí no se está aludiendo a la conversión de los oyentes, sino a la acción del Siervo de «apartarlos de sus pecados». Gracias al envío del Siervo, los oyentes tienen la posibilidad de «ser apartados de sus pecados». Por supuesto, que la condición es que se conviertan, es decir, que crean en Jesús, pero de esto, a lo que ya se ha aludido en 3, 19, no se habla directamente en el v. 26. Independientemente de la respuesta de los oyentes, el Siervo ha sido enviado a bendecir, es decir, a apartarlos de sus pecados. Dependerá de ellos que la bendición del Siervo se cumpla o no, pero su misión es ésa, bendecir, apartar de los pecados.

La idea de que el «apartar de las iniquidades» es fruto de la gracia del Siervo es, según E. Kränkl, una idea extraña a Lucas. La mejor respuesta a esta objeción es presentar algunos textos de Hechos y comprobar así la validez de esta afirmación. En el discurso de Pedro ante el Sannedrín se dice: «A éste lo ha exaltado Dios con su diestra como Jefe y Salvador, para dar (δοῦναι) a Israel la conversión y el perdón de los pecados» (Hch 5, 31). En este caso no se puede recurrir a la discusión del valor transitivo o intransitivo del verbo empleado: δοῦναι es, sin lugar a dudas, un verbo transitivo, cuyo sujeto es el Jesús exaltado y cuyo objeto es la conversión y el perdón de los pecados. La finalidad de la Exaltación de Jesús como Jefe y Salvador es dar a Israel la conversión y el perdón de los pecados. Este texto va más allá de 3, 26. La misión de Jesús no es sólo perdonar a quien convertido se acoge al perdón ofrecido en él, sino dar la conversión. Aunque se interprete esto como «dar la posibilidad de la conversión», como quiere R. Michiels, no cabe duda que «dar el perdón», es decir, «perdonar» es la misión fundamental del Jefe y Salvador⁵⁴.

En Hch 11, 18 tenemos expresada la misma idea, con la única diferencia de que, en este caso, se trata de los gentiles: «Así, pues, también a los gentiles les ha dado (ἔδωκεν) la conversión a la vida». Este texto es todavía más sorprendente. En él ha desaparecido la referencia al perdón de los pecados, y la conversión es presentada como algo dado por Dios a los gentiles.

54. R. Michiels, «La conception lucanienne de la conversion», 46: «Dios da a Israel la ocasión de arrepentirse (o de convertirse)».

Ante estos textos, la objeción propuesta por E. Kränkl aparece como carente de toda su fuerza. En este caso, la razón está de parte de J. Dupont, cuando escribe a propósito de Hch 5, 31: «Es claro que el perdón de los pecados no puede ser más que un don de Dios... El arrepentimiento y el perdón se presentan como el efecto último de la acción que Dios ha comenzado al resucitar a Jesús»⁵⁵.

Esta idea de que la misión de Jesús tiene por finalidad poner a disposición de los hombres, tanto judíos como gentiles, la posibilidad de obtener en él el perdón de los pecados aparece una y otra vez en Hechos. Cuando se invita a judíos y gentiles a «convertirse para que sus pecados sean perdonados» (3, 19; cf. 2, 38), se está proclamando que «todo el que cree en él alcanza, por su nombre, el perdón de los pecados» (10, 43). Pero esta posibilidad, que se ofrece a los oyentes, de obtener el perdón «por su nombre», sólo se hará realidad efectivamente cuando se conviertan, es decir, crean en Jesús.

Esto es exactamente lo que tenemos en 3, 19-20⁵⁶. Aquí se invita a los oyentes a convertirse para que «sus pecados sean perdonados» (v. 19). Es fácil descubrir tras esta forma del verbo un pasivo divino cuyo sujeto es Dios. Los judíos se tienen que convertir, pero es Dios quien concede el perdón. Los versos siguientes nos explican el modo como Dios perdona: «convertíos para que Dios perdone vuestros pecados, porque han venido de Dios los tiempos del refrigerio, pues ha enviado al Mesías Jesús» (3, 19-20). Los oyentes pueden obtener el perdón de los pecados porque Dios ha enviado a Jesús y con él se hacen accesibles a los hombres los bienes de la salvación. Afirmar esto, sin embargo, no implica que siempre deban estar presentes los tres pasos del proceso de una forma explícita: en Jesús se ofrece la posibilidad de alcanzar el perdón, la necesidad de la conversión para obtenerlo y su obtención misma.

Esto es, a nuestro juicio, lo que sucede en 3, 26. En el marco de una exhortación, se describe la misión de Jesús como un «envío a bendecir, para apartarlos de sus pecados». Que la bendición de la que el Siervo es portador consiste en el perdón de los pecados ha sido señalado acertadamente por N. A. Dahl: «La bendición está empleada para designar el perdón de los pecados»⁵⁷. No es nada sorprendente, pues la «bendición»

55. J. Dupont, «Repentir et conversion d'après les Actes des Apôtres», en *Études sur les Actes des Apôtres*, (LeDiv 45), Paris 1967, 447.

56. Para una exposición completa de nuestra interpretación de Hch 3, 19-26, cf. J. Carrón, *Jesús, el Mesías manifestado. Tradición literaria y trasfondo judío de Hch 3, 19-26*, (SSNT II), Madrid 1993.

57. N. A. Dahl, «The Story of Abraham in Luke-Acts», en L. E. Keck y J. L. Martyn (eds.), *Studies in Luke-Acts*, Nashville-New York 1966, 149; I. H. Marshall, *The Acts of the Apostles*, (TNTC 5), Grand Rapids 1980, 96: «La bendición otorgada en la alianza con Abraham por medio de Jesús consiste, pues, en hacer posible a los hombres el apartarse del pecado»; M. D. Hamm, *Sign of Healing*, 183: «El participio *enulougounta* se hace eco de Gn 22, 18 citado en el verso anterior e interpreta la proclamación de la misión del perdón como cumplimiento de la promesa a Abraham». Cf. también R. F. O'Toole, «Activity of the Risen Jesus in Luke-Acts»: Bib 62 (1981) 493-494.

de que habla el v. 26 no es sino otra forma de designar la salvación; y ésta consiste en el perdón de los pecados: «Una y otra vez en Hch el contenido de *σωτηρία* es el perdón de los pecados, 3, 19-26; 5, 31; 10, 43; 13, 38; 22, 16; 26, 18»⁵⁸. No es extraño, por tanto, que «Pedro —como subraya H. W. Beyer— puede resumir toda la obra de Cristo en la afirmación que Dios le ha enviado a bendecir»⁵⁹. Al describir la misión de Jesús como un envío a apartar de las iniquidades, es decir, a perdonar, no se malogra, como cree E. Kränkl, la intención parenética del discurso; todo lo contrario, esto constituye la mejor razón de la exhortación a la vez que sirve de magnífico cierre al discurso. A lo largo de éste se pone de relieve el error de los judíos al condenar a Jesús y se les invita a convertirse para obtener el perdón de los pecados. A continuación se alude el envío de Jesús como «profeta como Moisés», es decir, como Salvador y, finalmente, como portador de la bendición prometida a Abraham. Todo tiene su conclusión en el verso final: convertíos, pues Dios ha enviado a su siervo Jesús con la misión de «apartaros de vuestros pecados». Esta es la mejor razón que se podía dar a judíos para convertirse: a pesar del desatino cometido matando al Autor de la vida, ahora tenéis la posibilidad de alcanzar el perdón, si os convertís, porque Dios ha enviado al nuevo Moisés, al Mesías Jesús, con la misión de traerlos la bendición prometida a Abraham: el perdón de los pecados.

En resumen, Jesús es descrito en 3, 26 como el siervo, *παῖς*, enviado a bendecir, es decir, a perdonar los pecados. Con el estudio de este versículo damos un paso ulterior en el estudio de *παῖς* en Hch. En efecto, aquí encontramos que Jesús es llamado Siervo, pero no en un sentido genérico, sino como el que cumple la promesa de Abraham, por ser él su descendencia, y convertirse así en el portador de la bendición que consiste en el perdón de los pecados. Así pues, aunque se use el mismo término con el que se designaban a los grandes personajes, como David o Abraham, vemos que el contenido de su servicio supera por todas partes el de aquéllos.

V. EL SIERVO ELEGIDO (Hch 4, 27)

Los dos últimos textos en que aparece *παῖς* se encuentran en la oración que dirigen a Dios los responsables de la comunidad cristiana de Jerusalén tras la liberación de Pedro y Juan⁶⁰. Esta oración constituye, al decir

58. W. Foerster, «*σωτηρία*», en TDNT 7 (1971) 997. R. F. O'Toole, «Servant of YHWH», 343: «La bendición tras la resurrección consiste en convertir a cada uno de su mal».

59. H. W. Beyer, «*εὐλογέω*», en TDNT 2 (1964) 763.

60. Es discutido el significado *πρὸς τοὺς ἰδίους*. Algunos lo restringen al estrecho círculo de los apóstoles, mientras que otros incluyen la comunidad entera de Jerusalén. Para el estado de la discusión hasta la fecha de publicación, J. Dupont, «La prière des apôtres persécutés», en *Études sur les Actes des Apôtres*, (LeDiv 45), Paris 1967, 521-522. Más recientemente entre los au-

de Fitzmyer, el clímax del relato que comenzó en 3, 1 con la curación del lisiado ante la puerta Hermosa, que acabó con el arresto y la liberación de los dos apóstoles⁶¹. Dirigiéndose a Dios como Señor, que ha hecho los cielos y la tierra y que ha dicho por la boca de su siervo David que los reyes de la tierra se han congregado contra el Señor y contra su Ungido, continúa la oración:

Συνήχθησαν γὰρ ἐπ' ἀληθείας ἐν τῇ πόλει ταύτῃ ἐπὶ τὸν ἅγιον παῖδά σου Ἰησοῦν ὃν ἔχρισας Ἡρώδης τε καὶ Πόντιος Πιλάτος σὺν ἔθνεσιν καὶ λαοῖς Ἰσραήλ.

Pues verdaderamente en esta ciudad se han aliado Herodes y Poncio Pilato con las naciones y los pueblos de Israel contra tu santo siervo Jesús, a quien has ungido.

Como vemos, en este caso la mención de παῖς viene acompañada de una galaxia de complementos que lo definen con cierta precisión: se designa a Jesús como «tu santo siervo..., a quien has ungido».

Comencemos diciendo que en este caso parece fuera de toda duda razonable el significado de παῖς como «siervo». Así parecen indicarlo algunas evidencias. En primer lugar, la designación de Dios, a quien va dirigida la oración, como δέσποτα y, posteriormente, como κύριε, respecto al cual todos los demás son siervos, sea David o sea Jesús. Fórmula similar encontramos en el cántico de Simeón donde el anciano se dirige a Dios como δέσποτα, del que el anciano se considera su siervo. Lo significativo es que Lucas aquí usa δοῦλος en lugar de παῖς. En segundo lugar, el uso de la misma palabra παῖς para David y Jesús nos induce a pensar que aquí παῖς es comprendido en el sentido en que encontramos en el Antiguo Testamento como «siervos de Dios». «En 4, 25, παῖς está expre-

tores se han inclinado por incluir a toda la comunidad cristiana cf. E. Haenchen, *Acts*, 226; R. Pesch, *Apostelgeschichte* (Apg 1-12), (EKK V/1), Zürich 1986, 175; G. Krodel, *Acts*, Minneapolis 1986, 112. Entre los que prefieren restringirlo a los apóstoles está L. T. Johnson, *The Acts of the Apostles*, (Sacra Pagina), Collegiville 1992, 84; J. Fitzmyer, *Acts*, 307: «Lucas los describe reunidos en un lugar. Resulta absolutamente inverosímil que se refiriera a toda la comunidad cristiana de Jerusalén que ahora contaría con más de 8.000 personas». De la misma posición es U. C. Von Wahlde, «Acts 4,24-31: The Prayer of the Apostles in Response to the Persecution of Peter and John, and Its Consequences»: *Bib 77* (1996) 237, a quien las razones aducidas por J. Dupont para circunscribirla a los apóstoles siguen manteniendo toda su validez: la «audacia» (v. 29-31), «el obrar signos y prodigios» (v. 30), y «anunciar tu palabra» (v. 29-31) son «las cualidades y tareas que se encuentran siempre asociadas en Hechos con el círculo apostólico más que con la comunidad en su conjunto».

61. Cf. J. Fitzmyer, *Acts*, 306. Sobre esta oración, cf. A. Hamman, «La nouvelle Pentecôte (Actes 4,24-30): BVC 14 (1956) 82-90; D. Rimaud, «La première prière liturgique dans le livre des Actes, 4,23-31 (Ps. 2 et 145): *La Maison de Dieu* 51 (1957) 99-115. Sobre la oración en los escritos lucanos, cf. S. Cipriani, «La preghiera negli Atti degli Apostoli»: *BeO* 13 (1971) 27-41; H. M. Conn, «Luke's Theology of Prayer»: *ChrT* 17 (1972) 290-292; L. Monloubou, *La prière selon saint Luc. Recherche d'une structure*, (LeDiv 89), Paris 1976, 212-214; A. A. Trites, «The Prayer Motif in Luke-Acts», en C.H. Talbert (ed.), *Perspectives on Luke-Acts*, Edinburgh 1978, 168-186.

samente usado para David, por ello lo natural es concluir que, cuando es usado para Jesús en el v. 27, se emplea en el mismo sentido»⁶². Parece que Lucas ha querido resaltar la vinculación entre ambos a través de detalles literarios. Tanto para David como para Jesús, Lucas usa la misma denominación «tu siervo» (v. 25.27). Ambos son considerados «ungidos» (v. 26.27). U. C. Von Wahlde habla de «claro paralelismo entre cada uno como ‘ungido’»⁶³. Que estos dos elementos no son concebidos por Lucas como separados, se pone de manifiesto en la expresión «tu santo siervo Jesús, a quien tú has ungido». Parece obvio el sentido de esta apostilla: con ella «Lucas quiere unir la noción de ‘ungido’ con la de ‘siervo’»⁶⁴. El camino para conseguirlo es vincular el siervo con el Sal 2. Aquel contra quien se han aliado las naciones, el Ungido del Señor, es el santo siervo Jesús. Por todo ello parece razonable concluir con O. Michel que «en Hch 4, 27. 30 el significado ‘siervo’ es confirmado por 4, 25, donde, como en el judaísmo tardío, David es llamado ‘siervo’ de Dios, no su ‘hijo’»⁶⁵.

Ahora podemos comprender el papel que juega la presencia de David en el texto. Subrayando esta relación entre David y Jesús, Lucas trataría de mostrar que Jesús es el Mesías, porque es hijo de David. No hay que olvidar que una de las insistencias fundamentales de Lucas es justamente que Jesús es el Mesías prometido por David⁶⁶. «Uno responde a la cuestión de por qué se llama a Jesús Siervo de Dios en Hch 4, 27, diciendo que Lucas buscaba que Jesús fuera considerado el Ungido del Sal 2, y el camino para hacer esto es asumir que el Ungido del Sal es hijo de David y subrayar el hecho de que Jesús es el hijo de David designando a ambos, a Jesús y a David, como ‘siervos de Dios’»⁶⁷.

A esta concepción J. J. Kilgallen ha opuesto dos objeciones. La primera es que del hecho de que Jesús y David fueran descritos como «siervos de Dios» no se sigue que Jesús sea hijo de David y que, como consecuencia —ésta sería la segunda—, que Jesús sea el Cristo. Ahora bien, que esta explicación no sea satisfactoria, no quiere decir que no planteara un problema real: averiguar el motivo de la asociación de David y Jesús.

Para responder a esta cuestión J. J. Kilgallen trata de armonizar todos los elementos en juego: la presencia del Sal 2⁶⁸, la figura de David, la unción del siervo⁶⁹, etc. Éstas son sus palabras:

62. Moule, «Christology», 169.

63. U. C. Von Wahlde, «Acts 4,24-31», 241.

64. Kilgallen, «Your servant Jesus».

65. O. Michel, «παῖς θεοῦ», 611.

66. Cf. C. K. Barrett, Acts, 189; R. Pesch, *Apostelgeschichte*, I, 176.

67. Kilgallen, «Your servant Jesus», 189.

68. J. Roloff, *Apostelgeschichte*, 85: «Lo más decisivo es la interpretación teológica de la pasión de Jesús a base del Sal 2, que no corresponde a la argumentación escriturística de los precedentes discursos de Pedro y, por lo demás, cae fuera de la perspectiva usual. La argumentación

En 4, 27, Lucas revela la compleja comprensión que ha alcanzado sobre Jesús. Mientras que Jesús es concebido en términos del Sal 2 (LXX), el unguido de Dios contra quien las naciones y los pueblos hacen la guerra, el hecho de ser el Ungido es enriquecido por la semejanza de Cristo con David «su siervo», mediante la cual se subraya la predilección y la obediencia del Mesías. Aún más enriquecedora es la semejanza del Ungido con el Siervo de Isaías; por esta semejanza la misión del Siervo de Isaías se convierte en una característica del Ungido. Pero esta semejanza con las figuras antiguas debe ser reelaborada de modo que tenga en cuenta la naturaleza precisa del papel de Jesús ante Dios.

Su unción en su experiencia post-bautismal reveló que era un escogido por Dios para predicar el año de gracia de Dios⁷⁰ y para hacer del Reino de Dios una realidad en la derrota de Satán; por una parte, Jesús es como el escogido y obediente David, pero le sobrepasa en la realización de su papel, y, por otra parte, es como el Siervo de Dios de Isaías que no sólo trae la justicia, restaura a Israel y sufre la oposición de los que buscan su vida, sino que supera la figura isaiana en sus manifestaciones de poder y de gloria⁷¹.

En efecto, ese es el sentido de la unción tal como confirma Hch 10, 38: «Dios ungió a Jesús con Espíritu santo y con poder». Esto es lo que pone de manifiesto el último uso de *παῖς*.

VI. LA MEDIACIÓN DEL SIERVO (Hch 4, 30)

El repaso de los pasajes en que aparece *παῖς* culmina en 4, 30, el final de la oración. En ella se pide a Dios:

ἐν τῷ τὴν χεῖρα [σου] ἐκτείνειν σε εἰς ἴσιν καὶ σημεῖα καὶ τέρατα γίνεσθαι διὰ τοῦ ὀνόματος τοῦ ἁγίου παιδός σου Ἰησοῦ.

Extiende tu mano para realizar curaciones, signos y prodigios por el nombre de tu santo siervo Jesús.

escriturística no apunta a la exaltación de Jesús ni, por tanto, al contraste entre la actuación de Dios y la conducta humana, sino más bien pretende probar que en los misteriosos acontecimientos que desembocaron en la muerte de Jesús se manifestó la mano y la voluntad de Dios».

69. La mayoría de los estudiosos interpreta la unción como la que tuvo lugar en el bautismo de Jesús. J. Roloff, *Apostelgeschichte*, 86: «La alusión a la unción de Jesús hace referencia a Lc 4,18; Lucas interpreta el bautismo de Jesús como una unción para desempeñar su ministerio mesiánico».

70. Kilgallen, «Your servant Jesus», interpreta la unción de Cristo a la luz de Lc 4,18: «El Espíritu del Señor está sobre mí, me ha unguido», unción que tiene como objetivo anunciar la Buena Nueva a los pobres, anunciar un año de gracia del Señor, y Hch 10,33: «Jesús... pasó haciendo el bien y curando a todos los que estaban bajo el poder del diablo». «Las dos referencias a la unción (Lc 4,18 y Hch 10,38), pues, cuando se tienen en cuenta juntas, nos dan el sentido de lo que significa predicar el año de gracia del Señor y curar» (p. 196).

71. Kilgallen, «Your servant Jesus», 199.

Antes de liberarlos, los miembros del Sanedrín han prohibido a Pedro y Juan hablar y enseñar «en el nombre de Jesús» bajo ninguna circunstancia. Ahora ellos se dirigen a Dios para pedir justamente aquello que los miembros del Sanedrín quieren evitar a toda costa: «anunciar tu palabra» (λαλεῖν τὸν λόγον σου) «con toda libertad/audacia» (μετὰ παρηγοίας πάσης). Junto a ello piden también que Dios extienda su mano «para realizar curaciones, signos y prodigios».

Pero, como subraya, U. C. von Wahlde, «el elemento central de la oración es que se realice «por el nombre de tu santo siervo Jesús» (διὰ τοῦ ὀνόματος τοῦ ἁγίου παιδός σου Ἰησοῦ)⁷². No es necesario insistir en algo tan conocido como es el significado del nombre que se inserta en la tradición veterotestamentaria. Bastan como muestra estas palabras de J. Fitzmyer:

El uso de Lucas recuerda el de *sem*, «nombre» del Antiguo Testamento, que hace a una persona presente a otra: «Pues como es su nombre, así es ella» (1 S 25, 25). Para Lucas el «nombre de Jesús» connota la representación verdadera y efectiva de Jesús. Uno pone la fe en él, es bautizado en él; los milagros son realizados a través de él y la salvación se funda en él; los discípulos predicán el nombre y sufren por él⁷³.

Es, pues, de Dios a través de la persona de Jesús de quien se espera la audacia para predicar con valentía la palabra y los milagros. En efecto, «los prodigios mencionados aquí se ponen en relación con ‘la mano de Dios’ extendida y con el nombre de Jesús, el ‘santo siervo’ de Dios (cf. 3, 13). El hecho de que el ‘nombre de Jesús’ realice prodigios es una prueba del poder de Dios»⁷⁴. Si el poder de Dios actúa en el nombre de Jesús, esto implica su resurrección. Sería impensable que la comunidad cristiana primitiva pidiera a Dios realizar prodigios «por el nombre de su santo siervo Jesús», si no lo considerase resucitado. Como ha mostrado el milagro del paralítico, su curación es la ocasión dada a los judíos de reconocer a Cristo a quien ellos han rechazado, pero a quien Dios ha resucitado. Por eso, como ha señalado R. F. O’Toole, «los milagros de que se habla en este versículo deben ocurrir claramente tras la resurrección de Jesús, por tanto la petición de los cristianos pone de manifiesto una actividad por parte de Jesús resucitado»⁷⁵.

Los primeros cristianos lo entendieron bien al incluirla en la liturgia. Como subraya F. F. Bruce, «la frase ‘el santo siervo Jesús’ (cf. v. 30) desapareció de la liturgia con el tiempo, pero está bien atestiguada en la época primitiva (cf. Did 9, 2s; 10, 2 [διὰ Ἰησοῦ τοῦ παιδός σου]; 1Clem 59, 2 [διὰ τοῦ ἡγαπημένου παιδός αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ]; 59, 3 [διὰ τοῦ

72. U. C. Von Wahlde, «Acts 4,24-31», 243.

73. J. Fitzmyer, *Acts*, 266.

74. J. Roloff, *Apostelgeschichte*, 87.

75. R. F. O’Toole, «Servant of YHWH», 343.

ἡγαπήμενου παιδός σου]; 59, 4 [Ἰησοῦς Χριστός ὁ παῖς σου]; cf. también *MartPol.* 14, 3; 20, 3; Hipólito, *Tradición Apostólica* 4, 4. 13)⁷⁶.

VII. ANTIGÜEDAD DE ΠΑΙΣ

Siempre ha despertado interés entre los estudiosos el hecho de que παῖς no aparezca más que en los primeros capítulos del libro. «Que el término [παῖς] esté restringido a estos casos es ‘curioso’⁷⁷. ¿Por qué este uso de παῖς se restringe a los primeros capítulos de Hch? ¿Cuál es el origen de esta terminología? Es generalmente aceptado, a partir de un trabajo de A. Harnack a comienzos del pasado siglo, que el origen de esta designación hay que buscarla en la liturgia⁷⁸. Su conservación en oraciones del período post-apostólico es una buena muestra de ello⁷⁹. Esta respuesta, sin embargo, no resuelve todo el problema. Es cierto, como dice H. J. Cadbury, que lo que es litúrgico es antiguo, pero ¿se puede precisar más el grado de antigüedad?

F. C. Burkitt sugirió hace ya muchos años que παῖς derivaba de la LXX y que, por tanto, procedía de la comunidad helenística. «Éste es esencialmente un título griego»⁸⁰. Sin embargo, tal argumentación no convenció a M. D. Hooker, dado que nunca se habla de Jesús en Hch como «el siervo», sino como «tu siervo», subrayando así su especial relación con Dios y en exacto paralelo con el concepto *Ebed Yahweh* como título de honor. A ésta une la estudiosa otra razón: «el inequívoco carácter judío de los pasajes de Hechos donde el término es usado, sugiere que su origen hay que buscarlo en la comunidad palestinese, no en la helenística»⁸¹.

Que el uso de παῖς aplicado a Jesús en Hch tiene un carácter antiguo es defendido también por muchos de los estudiosos⁸². Ya J. Jeremias lla-

76. F. F. Bruce, *Acts*, 157.

77. Kilgallen, «Your servant Jesus», 192, n. 12.

78. A. Von Harnack, *Die Bezeichnung Jesu als «Knecht Gottes» und ihre Geschichte in der alten Kirche* (SDAW.PH), Berlin 1926, 212-238; H. J. Cadbury, «Titles of Jesus», 367; M. D. Hooker, *Jesus and the Servant*, 108; J. C. O'Neill, *Theology of Acts*, 133-139; U. Wilckens, *Missionsreden*, 163-168; M. Wilcox, *The Semitisms of Acts*, Oxford 1965, 71-74; E. Haenchen, *Acts*, 205; E. Kränkl, *Jesus der Knecht Gottes*, 129; C. F. D. Moule, «Christology of Acts», 170.

79. Cf. Did 9, 2s; 10, 2s; 1Clem 59, 2-4; MartPol 14, 1; 20, 2; PsBern 6, 1; 9, 2. En estos textos Jesús aparece designado como παῖς.

80. F. C. Burkitt, «Professor Torrey on 'Acts'»: JTS 20 (1919) 320-329, especialmente 328-329. Parecida opinión mantiene H. J. Cadbury, «Titles of Jesus», 367.

81. M. D. Hooker, *Jesus and the Servant*, 109.

82. Véanse entre otros W. Bousset, *Kyrios Christos. Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenaeus*, (FRLANT 21), Göttingen ²1921, 56-57; H. W. Wolff, *Jesaja 53 im Urchristentum*, Berlin ³1952, 86-93; V. Taylor, «The Origin of the Markan Passion-Sayings»: NTS 1 (1954-55) 160-167; B. M. F. van Iersel, «Der Sohn' in den synoptischen Jesusworten. Christusbezeichnung der Gemeinde oder Selbstbezeichnung Jesu?», Leiden 1961, 52-65; R. H. Fuller, *Foundations*, 169.

mó la atención sobre ello. La ausencia de esta expresión en círculos de cristianos gentiles, la ausencia de *χριστός* en los ejemplos más antiguos de la fórmula y el hecho de que *διὰ Δαυὶδ τοῦ παιδός σου* (4, 25) sea una antigua fórmula palestinese similar, llevan al estudioso alemán a considerar la fórmula como muy antigua⁸³. El hecho de que «Siervo de Dios» no sea característico de la cristología de Lucas y que tenga su patria en las primitivas oraciones litúrgicas permite suponer, según W. G. Kümmel, que «esta designación de Jesús procede de la tradición más primitiva»⁸⁴.

La antigüedad de la fórmula queda confirmada si se tiene en cuenta que las ocho veces que es usada en el Nuevo Testamento con el significado de *παῖς θεοῦ* aparece en pasajes de fuerte colorido judío⁸⁵. Es significativo de nuevo que los únicos textos donde encontramos el término con esta significación sean el *Benedictus* y el *Magnificat* (Lc 1, 54. 69), cuyo trasfondo judío nadie pone en duda⁸⁶. Como señaló hace tiempo P. Benoit, las «semejanzas verbales son tan chocantes que exigen un contacto literario»⁸⁷. La estrecha vinculación de estos textos de Hch con Lc 1 pone de manifiesto la relación que existe entre ellos, a la vez que confirma su procedencia de medios judeo-cristianos⁸⁸.

Por tanto, el uso de *παῖς* posee un carácter arcaico y ha debido de tener su origen en círculos fuertemente influenciados por el judaísmo, donde esta designación era corriente⁸⁹. La ausencia de su uso en círculos gentiles es una corroboración.

CONCLUSIÓN: EL SIERVO DE JESÚS EN HECHOS

El repaso de las apariciones de *παῖς* en Hch ha mostrado que, pese a su escasa presencia, su uso implica una riqueza considerable. Esta riqueza permite responder adecuadamente a la posición de quienes quieren reducir su significación al de un siervo semejante a otros bien conocidos

83. J. Jeremias, «*παῖς θεοῦ*», 703.

84. W. G. Kümmel, *Theologie*, 96-97.

85. M. D. Hooker, *Jesus and the Servant*, 108.

86. U. Wilckens, *Missionsreden*, 167, llama también la atención sobre este hecho: «También David es llamado en el *Benedictus* de Zacarías *παῖς θεοῦ* (Lc 1, 69). Esta designación de David está documentada generalmente en textos judíos, especialmente litúrgicos».

87. P. Benoit, «L'enfance de Jean-Baptiste selon Luc 1»: NTS 3 (1956) 187. Cf. también F. Gryglewicz, «Die Herkunft der Hymnen des Kindheitsevangeliums des Lukas»: NTS 21 (1974-75) 268-269, donde el autor pone de manifiesto las semejanzas de vocabulario entre estos textos.

88. Cf. F. Gryglewicz, «Die Herkunft», 269; J. A. Fitzmyer, *The Gospel according to Luke (I-IX)*, (AncB 28), Garden City 1981, 377-378; L. Schottroff, «Das Magnificat und die älteste Tradition über Jesus von Nazaret»: EvTh 38 (1978) 298-313. Cf. también S. Farris, *The Hymns of Luke's Infancy Narratives. Their origin, meaning and significance*, (JSNT.S 9), Sheffield 1985.

89. W. G. Kümmel, *Theologie*, 97, ha puesto en evidencia su uso en círculos apocalípticos aplicado al Mesías: «Así pudo suceder más fácilmente, porque en los apocalipsis judíos se encuentra ocasionalmente la designación 'Siervo de Dios' para el Mesías, por ejemplo, 'después de esto morirá mi Siervo, el Mesías'».

en el Antiguo Testamento. Esta posición puede sintetizarse en estas palabras de Barrett. El hecho de que *παῖς* sea usado para David muestra que «la palabra no tiene una designación exclusivamente cristológica»⁹⁰. Como con esta expresión el estudioso no pretenderá decir la obviedad que el término es usado no exclusivamente para Jesús, parece lo más normal considerar estas palabras como una declaración de que de Jesús no se puede en el fondo decir más que lo que se dice de David y, por tanto, no tendría significado cristológico propio.

Pero esta interpretación no será nunca satisfactoria porque se ve constreñida a prescindir de todos aquellos elementos que acompañan al uso de *παῖς* en los textos en que aparece. Basta un sumario elenco de los datos que han emergido del uso de *παῖς* en los pocos textos que lo encontramos para darnos cuenta del valor que Lucas le concede. En 3,13 hemos visto usado *παῖς* con el trasfondo del siervo de Isaías, glorificado por Dios, es decir, resucitado⁹¹. Este siervo ha portado la bendición de Abrahán, es decir, el perdón de los pecados (3, 26), por ser él la descendencia en quien se cumple la promesa. En Hch 4, en cambio, Jesús es el siervo ungido del Señor a quien los jefes de los judíos mataron, pero que Dios ha resucitado y, por este motivo, los cristianos pueden dirigirse a él para alcanzar la audacia que les permita hablar con valentía y realizar curaciones, signos y prodigios⁹². Lo curioso es observar lo que implica una petición de esta naturaleza. En efecto, los primeros cristianos sólo pudieron incluir la intercesión de Jesús, «por el nombre de tu santo siervo Jesús», porque estaban persuadidos de que estaba en sus manos el poder hacerlo. Lo que está implicado en esta forma de proceder salta a la vista. Ellos le consideran investido de un poder por la resurrección. Que esto no es una quimera forjada en su imaginación lo testimonia el parálitico curado. Por tanto, reducir el uso de *παῖς* en Hch al uso con que se aplicaba a los personajes del Antiguo Testamento va contra los datos que el mismo libro de los Hch nos proporciona. Su antigüedad nos pone ante uno de los primeros intentos llevado a cabo por los primeros cristianos de explicar el misterio de Jesús a través de una terminología que les era familiar.

90. C.K. Barrett, *Acts*, 245.

91. Como pone de manifiesto R. F. O'Toole, «Servant of YHWH», 344: «Aunque algunos autores han puesto en cuestión que la tradición del Siervo de Yahvé forme parte de la cristología de Lucas, los datos muestran al menos esto: algunos aspectos de la tradición sobre el Siervo forman un aspecto no insignificante de la cristología de Lucas».

92. R. F. O'Toole, «Servant of YHWH», 345: «Como siervo de YHWH, Jesús permanece activo tras su resurrección; pues bendice a los judíos convirtiéndolos de sus maldades, y los cristianos perseguidos piden que Dios realice signos y milagros por el nombre de su santo siervo. A través de sus siervos él lleva adelante su misión».