

Filiación VI
Cultura pagana, religión de Israel,
orígenes del cristianismo
La filiación en Clemente de Alejandría

Filiación VI
Cultura pagana, religión de Israel, orígenes del cristianismo
La filiación en Clemente de Alejandría

Actas de las XI y XII Jornadas de Estudio
«La filiación en los inicios de la reflexión cristiana»
Facultad de Literatura Cristiana y Clásica San Justino, UESD, Madrid
18, 19 y 20 de noviembre de 2013
17, 18 y 19 de noviembre de 2014

Andrés Sáez Gutiérrez
Guillermo Cano Gómez
Clara Sanvito
(editores)

E D I T O R I A L T R O T T A
F U N D A C I Ó N S A N J U S T I N O

COLECCIÓN ESTRUCTURAS Y PROCESOS
Serie Religión

© Editorial Trotta, S.A., 2015
Ferraz, 55. 28008 Madrid
Teléfono: 91 543 03 61
Fax: 91 543 14 88
E-mail: editorial@trotta.es
<http://www.trotta.es>

© Fundación San Justino, 2015

© Andrés Sáez Gutiérrez, Guillermo Cano Gómez, Clara Sanvito, 2015

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra (www.conlicencia.com; 91 702 19 70 / 93 272 04 45).

ISBN: 978-84-9879-650-6
Depósito Legal: M-15727-2016

Impresión
Gráficas De Diego

CONTENIDO

Presentación: <i>Andrés Sáez Gutiérrez</i>	9
<i>Abreviaturas utilizadas</i>	13

CULTURA PAGANA

La filiación en la antigua Mesopotamia a partir de las adopciones infantiles: <i>Daniel Justel Vicente</i>	19
La filiación en Cicerón: <i>Carlos Lévy</i>	33
La filiación en la cosmología de Cicerón: <i>Ángel Escobar Chico</i>	45

RELIGIÓN DE ISRAEL

Hijas del Faraón, esposas de Israel: un ejemplo rabínico de filiación: <i>Lorena Miralles Maciá</i>	71
---	----

ORÍGENES DEL CRISTIANISMO

Los bienaventurados y el hijo del hombre en <i>Lc 6,20-23</i> y en <i>Io 6: Pino Di Luccio</i>	91
La filiación en las genealogías de Mateo y Lucas: <i>Christophe Guignard</i>	113
Filiación y resurrección de Jesús: <i>Ps 2,7</i> en los <i>Hechos de los apóstoles</i> : <i>Andrés Sáez Gutiérrez</i>	149

LA FILIACIÓN EN CLEMENTE DE ALEJANDRÍA

Alejandro, Clemente y su obra: <i>Hildegard König</i>	183
Dios en su bondad, paternidad y maternidad en Clemente Alejandrino: <i>Patricio de Navascués Benlloch</i>	201

CONTENIDO

¿Un <i>Logos</i> , dos <i>Logoi</i> , tres <i>Logoi</i> ? La unidad del <i>Logos</i> y el fr. 23 de Clemente Alejandrino (<i>Hypotyposeis</i>) <i>apud</i> Focio, <i>Bibliotheca. Cod.</i> 109: <i>Patricio de Navascués Benlloch</i>	217
Algunos aspectos del Hijo como Mediador en Clemente de Alejandría: <i>Andrés Sáez Gutiérrez</i>	233
La recepción de Platón, <i>Timeo</i> 28C en Clemente de Alejandría: <i>Lautaro Roig Lanzillotta</i>	259
Filiación y encarnación según Clemente de Alejandría: <i>Alain Le Boulluec</i>	281
Filiación y paternidad en el hombre creado: <i>Matteo Monfrinotti</i>	309
Filiación del hombre regenerado en Clemente de Alejandría: <i>Bogdan G. Bucur</i>	349
Matrimonio y procreación en <i>Stromateis III</i> : algunas observaciones: <i>Manuel José Crespo Losada</i>	377
Imágenes de filiación en el <i>Protréptico</i> de Clemente de Alejandría: <i>Miguel Herrero de Jáuregui</i>	391
<i>Índice bíblico</i>	403
<i>Índice onomástico</i>	411

PRESENTACIÓN

Andrés Sáez Gutiérrez

Facultad de Literatura Cristiana y Clásica San Justino (UESD, Madrid)

Tengo el honor de presentar el volumen VI de la serie *Filiación. Cultura pagana, religión de Israel, orígenes del cristianismo*, el cual recoge las Actas de las XI y XII Jornadas de Estudio sobre «La filiación en los orígenes de la reflexión cristiana», organizadas por la Facultad de Literatura Cristiana y Clásica San Justino de la Universidad Eclesiástica San Dámaso en Madrid en noviembre de 2013 y 2014 respectivamente. En básica continuidad con los volúmenes precedentes —de hecho, sigue como siempre la estructura reflejada en su subtítulo—, este sexto número de la serie de *Filiación* presenta una novedad. Hasta ahora habíamos dedicado varias ponencias, nunca más de tres, a un mismo autor (por ejemplo, a Plutarco o a Justino). En este caso, más de la mitad de las contribuciones contenidas en *Filiación VI* corresponden al estudio de nuestro tema en un único autor, Clemente de Alejandría, a quien, por la extensión e importancia de su obra, dedicamos monográficamente las *Jornadas* de 2013 y todavía una ponencia adicional en las de 2014. Dios mediante, haremos lo propio con autores o corrientes de una envergadura semejante.

Por este motivo, las secciones dedicadas a la *Cultura pagana* y a la *Religión de Israel* resultan más breves que de costumbre, aunque con la misma profundidad de siempre. Para comenzar, nos hemos introducido por primera vez en el mundo de la Antigua Mesopotamia y en particular en su concepción de la adopción infantil de la mano de Daniel Justel Vicente, en cuya contribución intenta comparar el estatuto del hijo legítimo y del hijo adoptado a partir del análisis de las fuentes cuneiformes al respecto. A continuación, el lector puede encontrar dos interesantes estudios sobre la filiación en un autor latino de máximo interés como es Cicerón. Por un lado, Ángel Escobar, presenta el concepto que el autor tiene de la filiación desde un punto de vista cosmológico; por otro, Carlos

Lévy hace lo propio desde el punto de vista socio-antropológico, mostrando cómo Cicerón, crítico con el pensamiento epicúreo, se posiciona, en el marco de su adhesión a la tradición y a las diferentes versiones de la tradición platónica, entre quienes consideran que la filiación tiene un fundamento natural en el ser humano, dejando ver en algunos pasajes una cierta orientación trascendente.

A continuación, ya en la sección correspondiente a la *Religión de Israel*, Lorena Miralles Maciá presenta un ejemplo rabínico de filiación. En concreto, analiza la imagen que las tradiciones rabínicas nos han transmitido de las «hijas del Faraón» mencionadas en la Biblia, mostrando cómo los Sabios percibieron de un modo ya negativo —es el caso de la hija del Faraón que contrajo matrimonio con el rey Salomón—, ya positivo —como sucede con la hija del Faraón que salvó a Moisés de las aguas—, la vinculación de dichos personajes con Israel y su Dios.

Por lo que se refiere a los orígenes del cristianismo, el volumen cuenta antes de llegar a Clemente con tres contribuciones. Pino Di Luccio estudia la relación de los bienaventurados con el «Hijo del Hombre» en las Bienaventuranzas de *Lc* 6,20-23 y en las tradiciones atestiguadas en el discurso de Jesús en la sinagoga de Cafarnaum en *Io* 6, recurriendo para iluminar su estudio a la literatura judía del Segundo Templo y a diversas tradiciones rabínicas. En segundo lugar, Christophe Guignard ofrece un estudio detallado acerca de las genealogías de Jesús presentes en los evangelios de *Mt* y *Lc*, mostrando sus semejanzas y también sus diferentes acentos. A continuación, el lector podrá encontrar un análisis realizado por quien escribe estas líneas acerca de la recepción que el autor de los *Hechos de los apóstoles* hace de *Ps* 2,7 —«Tú eres mi hijo, yo te he engendrado hoy»—, poniendo de manifiesto el vínculo que se refleja entre filiación y resurrección de Jesús.

Por fin, los estudios dedicados a Clemente Alejandrino, introducidos por un ponencia marco a cargo de Hildegard König acerca de Alejandría, Clemente y su obra, han sido dispuestos según un orden básicamente histórico-salvífico. Tres contribuciones están dedicadas a la filiación en el ámbito de la eternidad y de la preexistencia divinas. En primer lugar, Patricio de Navascués Benlloch estudia el Primer Principio clementino en su eternidad, anterior a toda economía, así como sus rasgos afectivos, paternos y maternos, que van a caracterizar la generación del Hijo. A continuación, de nuevo el profesor P. de Navascués ofrece una valiosa presentación crítica de la historia de la investigación relativa a un complejo pasaje atribuido a Clemente y que se nos ha transmitido en la *Bibliotheca* de Focio. Las interpretaciones acerca del número de *logoi* a los que se refiere el fragmento y a su significado son dispares entre sí. De entre todas ellas, sobresale la explicación del patrólogo español A. Orbe, expuesta aquí en detalle. En tercer lugar, yo mismo he tratado de exponer algunos aspectos del Hijo como Mediador según el pensamiento del Alejandrino. En concreto, tras presentar algunos pasajes que parecen reflejar

el vínculo que existe para Clemente entre generación, creación e historia de la salvación, el estudio presenta al Mediador Hijo con sus dos características inseparables: el Hijo es igual al Padre en virtud de su unción preexistente; y el Hijo es accesible y comunicable en su relación con el mundo creado.

Por su parte, Lautaro Roig Lanzillota, desde un punto de vista cosmológico, analiza el legado platónico que se descubre en la noción de Dios del Alejandrino, en particular «como creador y padre» (*Timeo* 28C), para lo cual examina el uso que Clemente hace de la filosofía y el contexto medioplatónicos en los que se mueve la teología de la época. A continuación, Alain Le Boulluec estudia la relación entre filiación y encarnación en el *Protréptico*, en el *Pedagogo* y en los *Stromateis*, mostrando las constantes que se reflejan en todos ellos, más allá de sus diferencias de estilo y destinatarios, constantes que se concentran en la revelación del Padre y de su amor en la revelación del Hijo.

El estudio de sesgo más cristológico da paso a ponencias tres ponencias de orden antropológico, eclesiológico y sacramental. Así, Matteo Monfrinotti ofrece un estudio acerca de la filiación del hombre creado en Clemente, donde expone como marco la protología y la antropología de nuestro autor, su concepción sobre la paternidad de Dios Creador y sobre la filiación universal del hombre creado a imagen y semejanza. Seguidamente, el volumen cuenta con una contribución de Bogdan G. Bucur acerca de la filiación del hombre regenerado en el Padre alejandrino, en la que el estudioso rumano distingue dos niveles en la enseñanza clementina. Mientras que en el *Protréptico*, en el *Pedagogo* y en los *Stromateis*, Clemente presenta su pensamiento sobre la filiación en relación con el bautismo, la vida ascética y la escatología, en sus obras más avanzadas —*Eglogas proféticas*, *Adumbraciones* y *Excerpta ex Theodoto*—, el Alejandrino desarrolla un programa ascético para que el creyente alcance, bajo la guía de un maestro gnóstico, la angelificación-deificación. Por su parte, Manuel J. Crespo Losada explora en su contribución el pensamiento clementino en torno al matrimonio y a la procreación a partir de *Stromateis* III.

El volumen se cierra con un estudio de Miguel Herrero de Jáuregui acerca de la relación que existe entre el modo de presentar la filiación cristiana y la pagana en el *Protréptico*, señalando diferencias y analogías de fondo.

No podemos terminar esta presentación sin agradecer la labor de todos aquellos que han contribuido a la realización del presente volumen. La publicación de las Actas de estas Jornadas no habría sido posible sin la colaboración de la Consejería de Educación de la Comunidad de Madrid. Imprescindible fue el trabajo de los otros dos editores: Guillermo Cano y Clara Sanvito. Y sin solución de continuidad, el apoyo incondicional de Patricio de Navascués, Decano de la Facultad de Literatura Cristiana y Clásica San Justino y promotor de este proyecto, el de todo

el Claustro de profesores de dicha Facultad, así como el de los profesores Juan José Ayán —también promotor de las Jornadas de filiación— y Manuel Aroztegui. Por fin, no podemos olvidar la labor callada y eficaz de Jesús Delgado en el trabajo de traducción y el de Marta Soto, Carmen García-Martón y María del Carmen Pajuelo en la Secretaría. Que Dios se lo pague a todos.

ABREVIATURAS UTILIZADAS

AASOR	Annual of the American Schools of Oriental Research
ABR	<i>Australian Biblical Review</i>
AJPh	American Journal of Philology
AIT	D. J. Wiseman, <i>The Alalakh Tablets</i> , Londres 1953
AncB	Anchor Bible
AncSoc	Ancient Society
AuOrS	Aula Orientalis Supplementa
BAC	Biblioteca de Autores Cristianos
BAR	Biblical Archaeology Review
BE	<i>The Babylonian Expedition of the University of Pennsylvania</i> , Filadelfia 1893ss.
BETL	Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium
BibRes	Biblical Research
BM	Sigla de tablillas de la colección del Museo Británico
BTL	Bibliotheca Teubneriana Latina
BU	Biblische Untersuchungen
BZNW	Beiträge zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft
CBQ	The Catholic Biblical Quarterly
CCL	Corpus Christianorum Latinorum
CIG	Corpus inscriptionum Graecarum
CQ	The Classical Quarterly
CR	Classical Review
CSEL	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum
EA	Epigraphica Anatolica. Zeitschrift für Epigraphik und historische Geographik Anatoliens
EKK	Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament
EMP	Edizioni Messaggero Padova
Epigraphica	Epigraphica. Rivista italiana di Epigrafia
EPRO	Études préliminaires aux religions orientales dans l'empire romain
EtB	Études bibliques
EthSt	Erfurter Theologische Studien
ETL	Ephemerides Theologicae Lovanienses
FGrH	Fragmenta der griechischen Historiker

ABREVIATURAS UTILIZADAS

FuP	Fuentes Patristicas
GCS	Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte
Glotta	Zeitschrift für griechische und lateinische Sprache
HAR	Hebrew Annual Review
HSPh	Harvard Studies in Classical Philology
HSS	<i>Harvard Semitic Series</i>
HThR	Harvard Theological Review
ICC	The International Critical Commentary
IG	Inscriptiones Graecae
IK	Inschriften Griechischer Städte aus Kleinasien
JAOS	Journal of the American Oriental Society
JBL	Journal of Biblical Literature
JEN	<i>Joint Expedition with the Iraq Museum at Nuzi</i> , Paris 1927ss.
JETS	Journal of the Evangelical Theological Society
JHS	Journal of Hellenic Studies
JIES	Journal of Indo-European Studies
JSJ	Journal for the Study of Judaism
JSOT.SS	Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series
KAJ	E. Ebeling, <i>Keilschrifttexte aus Assur juristischen Inhalts</i> , Leipzig 1927
KEK	Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament
Ki	V. Donbaz y N. Yoffee, <i>Old Babylonian Texts from Kish Conserved in the Istanbul Archaeological Museums</i> , Malibu 1986
LavalTP	Laval Théologique et Philosophique
Lediv	Lectio divina
MAH	Sigla de tablillas de la colección del Museo de Arte e Historia de Ginebra
MAMA	Monumenta Asiae Minoris Antiquae
MDAI(A)	Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts (Athenische Abt.)
MDAI(I)	Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts (Abt. Istanbul)
MEFRA	Mélanges de l'École française de Rome
MSL	<i>Materialen zum sumerischen Lexikon</i> , Roma 1937ss.
NDPAC	Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane
NHC	Nag Hammadi Codices
NHMS	Nag Hammadi and Manichaean Studies
NHS	Nag Hammadi Studies
NTS	New Testament Studies
OECT	<i>Oxford Editions of Cuneiform Texts</i> , Oxford 1923ss.
OrNS	Orientalia Nova Series
PG	Patrologia griega
PL	Patrologia Latina
PO	Patrologia Orientalis
RB	Revue Biblique
REL	Revue des Études Latines
RFD	Al-Rāfidān. Journal of Western Asiatic Studies
RIDA	Revue Internationale des Droits de l'Antiquité
RS	Ras Shamra/Ugarit (signatura de excavación)
RSLR	Rivista di storia e letteratura religiosa

ABREVIATURAS UTILIZADAS

RSPHTh	Revue de sciences philosophiques et théologiques
RSR	Recherches de science religieuse
SBL	Society of Biblical Literature
SC	Sources Chrétiennes
SCCNH	<i>Studies on the Civilization and Culture of Nuzi and the Hurrians</i> , Winona Lake, 1981ss.
SE	Studi Etruschi
SEG	Supplementum epigraphicum Graecum
SGO	R. Merkelbach y J. Stauber, <i>Steinepigramme aus dem Griechischen Osten</i> , Munich-Saur 1998-2004
SMSR	Studi e Materiali di Storia delle Religioni
SNTS.MS	Studiorum Novi Testamenti Societas. Monograph Series
SO	Symbolae Osloenses
SPh	Studia Philologica
SPIB	Scripta Pontifici Institutii biblici
SSNT	Studia Semitica Novi Testamenti
StAr	Studia Archaeologica
STDJ	Studies on the Texts of the Desert of Judah
TAM IV1	F. K. Dörner y M. B. von Strizky (eds.), <i>Tituli Asiae Minoris: Tituli Bithyniae</i> , Wien 1978
TAM V	J. Keil y P. Herrmann (eds.), <i>Tituli Asiae Minoris: Tituli Lydiae</i> , Wien 1989
TDNT	<i>Theological Dictionary of the New Testament</i>
THAT	Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament
ThPh	Theologie et philosophie
ThRdschau	Theologische Rundschau. Tubinga
ThS	Theological Studies
ThWNT	Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament
TU	Texte und Untersuchungen
TWAT	Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament
Tyche	Tyche. Beiträge zur Alten Geschichte, Papyrologie und Epigraphik
TZ	Theologische Zeitschrift
VT	Vetus Testamentum
WMANT	Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament
WUNT	Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament
ZA	Zeitschrift für Assyriologie und vorderasiatische Archäologie
ZAR	Zeitschrift für altorientalische und biblische Rechtsgeschichte
ZPhF	Zeitschrift für philosophische Forschung

ORÍGENES DEL CRISTIANISMO

FILIACIÓN Y RESURRECCIÓN DE JESÚS: *Ps 2,7 EN LOS HECHOS DE LOS APÓSTOLES*

Andrés Sáez Gutiérrez

Facultad de Literatura Cristiana y Clásica San Justino (UESD, Madrid)

1. Introducción

Nos ocupamos en esta contribución de un tema con solera. Como es sabido, el Salmo 2 y en concreto *Ps 2,7* forman parte de los pasajes escriturísticos más atestiguados en los textos cristianos primitivos. En un principio, pensábamos estudiar la recepción de nuestro versículo también en otras obras, en *Hebreos*, en el evangelio de Lucas¹, incluso en Justino mártir. La abundancia de la bibliografía secundaria nos lo ha desaconsejado. Nos hemos centrado, pues, en la recepción de *Ps 2,7* en el libro de los *Hechos de los apóstoles*².

1. *Ps 2,7* (υἱός μου εἶ σύ, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε) está atestiguado en *Lc 3,22* en el Codex Bezae (D), en muchas de las llamadas *Veteres latinae* (it), en Justino, Clemente, Metodio, Hilario y Agustín según *Novum Testamentum Graece*, ed. K. y B. Aland, J. Karavidopoulos, C. M. Martini y B. M. Metzger, Stuttgart ²⁸2012, 190. Por su parte, *New Testament Manuscripts. Variant Readings Arranged in Horizontal Lines Against Codex Vaticanus. Luke*, Sheffield-Pasadena, CA 1995, p. 54, remite sólo a D y a Clemente. En este último caso, la cita de *Ps 2,7* incluye un elemento (ἀγαπητός) del texto de *Lc 3,22* mayoritariamente atestiguado (σύ εἶ ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ἐν σοὶ εὐδόκησα). Cf. *paed.* I,25,2 (υἱός μου εἶ σύ ἀγαπητός, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε).

2. En relación con este tema se puede ver: J. Pilcher, *Paulusrezeption in der Apostelgeschichte. Untersuchungen zur Rede im pisischen Antiochien*, Innsbruck-Inn 1997; M. F.-J. Buss, *Die Missionspredigt des Apostels Paulus im Pisischen Antiochien. Analyse von Apg 13,16-41 im Hinblick auf die literarische und thematische Einheit der Paulusrede*, Stuttgart 1980; M. Dumais, *Le langage de l'évangélisation. L'annonce missionnaire en milieu juif (Actes 13,16-41)*, Tournai-Montréal 1976; E. Lövestam, *Son and Saviour. A Study of Acts 13,32-37*, Lund 1961; J. Schmitt, «Kerygma pascal et lecture scripturaire dans l'instruction d'Antioche (Act. 13,23-37)», en J. Kremer (ed.), *Les Actes des Apôtres. Tradition, rédaction, théologie*, Leuven 1979, 155-167; R. F. O'Toole, «Christ's Resurrection in Acts 13,13-52», *Bibl* 60 (1979) 361-372. Desde una perspectiva más amplia se acercan también a nuestro tema: U. Wilckens, *Die Missionsreden der Apostelgeschichte*, Neukirchen ³1974; F. Lentzen-Deis, «Ps 2,7, ein Motiv früher "hellenistischer" Christologie?», *ThPh* 44 (1969) 342-362; A. Descamps, «Le Messianisme royal dans le Nouveau

Mucho se ha discutido acerca de la posibilidad de conocer la cristología de Lucas-Hechos en una obra que pretende narrar la historia de Jesús y de los primeros cristianos; acerca de la diferencia entre la teología del autor real y la de la obra que compuso, de si hay una o varias o muchas cristologías en su díptico, de hasta qué punto el autor del mismo se identifica con la enseñanza de su escrito. Nuestra tarea no es entrar en todas estas discusiones metodológicas, las cuales se reflejan en algunas contribuciones recientes³. En todo caso, algunas observaciones introductorias se imponen.

En primer lugar, es evidente que la obra lucana no es una obra de teología sistemática. Ahora bien, esto no quiere decir que no se pueda hablar de concepción teológica ya explicitada ya subyacente en *Lc-Act* ni que historia y mensaje religioso o teológico sean excluyentes o se opongan el uno al otro. Al contrario, como ha afirmado D. Marguerat, los *Hechos de los apóstoles* narran una historia (alcance historiográfico) para presentar el movimiento cristiano (alcance teológico)⁴.

En segundo lugar, pensamos que para narrar por escrito a sus contemporáneos la historia de Jesús y de los primeros cristianos, el autor se ha servido de diversas fuentes, las cuales no presentaban probablemente a Jesús del mismo modo, en la misma perspectiva, con el mismo alcance. Asimismo en cuanto fuentes limitadas, no sólo no agotan el misterio de la persona de Jesús, sino tampoco el pensamiento del autor sobre la misma. Ahora bien, Lucas, en cualquier caso, ha debido de considerar que dichas fuentes presentaban al mismo Jesús y en este sentido que eran compatibles entre sí.

Por ello, pensamos que a la hora de seleccionar y emplear fuentes más antiguas para componer su obra, el autor de Lucas-Hechos ha realizado un trabajo unitario tanto literariamente, según lo demuestra el fracaso de todas las teorías documentarias desarrolladas en los siglos XIX-XX⁵, como

Testament», en *L'Attente du Messie*, Brügge 1954, 57-84; L. Cerfaux, «Citations scripturaires et tradition textuelle dans le livre des Actes», en *Aux sources de la tradition chrétienne*, Neuchâtel 1950, 43-51. Mención particular merecen a mi juicio los trabajos del benedictino belga Jacques Dupont: «L'interprétation des Psaumes dans les Actes des Apôtres», en Id., *Études sur les Actes des Apôtres*, Paris 1967, 282-307; «ΤΑ ὍΣΙΑ ΔΑΙΔ ΤΑ ΠΙΣΤΑ (Actes 13,34 = Isaïe 55,3)», en *Études*, 337-359; «L'utilisation apologétique de l'Ancient Testament dans les discours des Actes», en *Études*, 245-282; «Filius meus es tu». L'interprétation des Ps II,7 dans le Nouveau Testament», *RSR* 35 (1948) 522-543. Además, hemos consultado algunos de los numerosos comentarios al libro de los *Hechos de los apóstoles*: D. Marguerat, *Les Actes des apôtres (1-12)*, Genève 2007; J. A. Fitzmyer, *The Acts of the Apostles*, New Haven-London 1998; R. Pesch, *Die Apostelgeschichte*, Zürich-Einsiedeln-Köln-Neukirchen-Vluyn 1986.

3. Cf. al respecto C. M. Tuckett, «The Christology of Luke-Acts», en J. Verheyden (ed.), *The Unity of Luke-Acts*, Leuven 1999, 133-164.

4. Cf. D. Marguerat, *Les Actes des apôtres*, 24.

5. D. Marguerat, *Les Actes des apôtres*, 23. Cf. J. Dupont, *Les sources du livre des Actes. Etat de la question*, Bruges 1960. Lucas ha recurrido a fuentes, pero se ha propuesto eliminar las costuras redaccionales y lo ha conseguido. El fracaso de las teorías documentarias, es decir, de las teorías que pretendían adscribir con garantías los diversos pasajes de *Hechos* a fuentes diversas (antioquena, paulina, jerosolimitana) indica *a contrario* la excelencia del trabajo literario de Lucas.

desde el punto de vista de su concepción religiosa, a partir de una estrategia teológica bien precisa, completando creativamente lo que sus fuentes no le proporcionaban⁶.

2. El pasaje en cuestión (Act 13,26-37) y su contexto

Ps 2,7 aparece atestiguado dentro del primer discurso de Pablo en *Hechos*, pronunciado en la sinagoga de Antioquía de Pisidia⁷. Reproduciremos Act 13,26-37, versículos que suelen ser considerados la parte central del mismo⁸:

Ἄνδρες ἀδελφοί, υἱοὶ γένους Ἀβραάμ καὶ οἱ ἐν ὑμῖν φοβούμενοι τὸν θεόν, ἡμῖν ὁ λόγος τῆς σωτηρίας ταύτης ἐξαπεστάλη. οἱ γὰρ κατοικοῦντες ἐν Ἱερουσαλὴμ καὶ οἱ ἄρχοντες αὐτῶν τοῦτον ἀγνοήσαντες καὶ τὰς φωνὰς τῶν προφητῶν τὰς κατὰ πᾶν σάββατον ἀναγινωσκομένας κρίναντες ἐπλήρωσαν, καὶ μηδεμίαν αἰτίαν θανάτου εὐρόντες ἠτήσαντο Πιλάτον ἀναιρεθῆναι αὐτόν ὡς δὲ ἐτέλεσαν πάντα τὰ περὶ αὐτοῦ γεγραμμένα, καθελόντες ἀπὸ τοῦ ξύλου ἔθηκαν εἰς μνημεῖον. ὁ δὲ θεὸς ἤγειρεν αὐτὸν ἐκ νεκρῶν ὡς ὡφθη ἐπὶ ἡμέρας πλείους τοῖς συναναβᾶσιν αὐτῷ ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας εἰς Ἱερουσαλὴμ, οἵτινες [νῦν] εἰσιν μάρτυρες αὐτοῦ πρὸς τὸν λαόν. καὶ ἡμεῖς ὑμᾶς εὐαγγελιζόμεθα τὴν πρὸς τοὺς πατέρας ἐπαγγελίαν γενομένην, ὅτι ταύτην ὁ θεὸς ἐκπεπλήρωκεν τοῖς τέκνοις [αὐτῶν] ἡμῖν ἀναστήσας Ἰησοῦν, ὡς καὶ ἐν τῷ ψαλμῷ γέγραπται τῷ δευτέρῳ, «αἰὸς μου εἶ σύ, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε» (Ps 2,7). ὅτι δὲ ἀνέστησεν αὐτὸν ἐκ νεκρῶν μηκέτι μέλλοντα ὑποστρέφειν εἰς διαφθοράν, οὕτως εἶρηκεν ὅτι «δώσω ὑμῖν τὰ ὅσια Δαυὶδ τὰ πιστά» (Is 55,3). διότι καὶ ἐν ἐτέρῳ λέγει, «οὐ δώσεις τὸν ὅσιόν σου ἰδεῖν διαφθοράν» (Ps 15,10 LXX). Δαυὶδ μὲν γὰρ ἰδίᾳ γενεᾷ ὑπερητήσας τῆ τοῦ θεοῦ βουλῆ ἐκοιμήθη καὶ προσετέθη πρὸς τοὺς πατέρας αὐτοῦ καὶ εἶδεν διαφθοράν, ὃν δὲ ὁ θεὸς ἤγειρεν, οὐκ εἶδεν διαφθοράν⁹.

6. Los procedimientos narrativos ponen también de manifiesto la unidad literaria de *Hechos*, la cual, además, está vinculada a la estrategia teológica, ella misma de una continuidad fundante. A su cristiandad esencialmente paganocristiana y separada de la sinagoga Lucas quiere transmitir por un lado que pertenece al pueblo de Dios y que hereda las promesas de la salvación, por otro que la separación de los judíos es para los cristianos una ruptura no deseada. Por ello, entre Israel y la misión cristiana, el autor construye una continuidad teológica sin fisuras. Cf. D. Marguerat, *Les Actes des apôtres*, 25-30.

7. Contenido en Act 13,16-41. Anteriormente se encuentran en *Hechos* discursos en boca de Pedro (c. 2, 3 y 4, a los judíos) y en boca de Esteban (c. 7).

8. Cf. M. L. Soards, *The Speeches in Acts*, Louisville, Kentucky 1994, 79.

9. «Varones hermanos, hijos del linaje de Abraham y cuantos entre vosotros temen a Dios: a nosotros ha sido enviada la palabra de esta salvación. Pues los habitantes de Jerusalén y sus jefes, no reconociendo a éste (= Jesús, cf. v. 23) ni las palabras de los profetas que se leen cada sábado, las cumplieron al condenarlo; y aunque no encontraron causa alguna de muerte, pidieron a Pilato que fuera condenado a muerte. Y cuando cumplieron todo lo que estaba escrito de él, lo pusieron, tras bajarlo del madero, en un sepulcro. Pero Dios lo resucitó de entre los muertos, el cual se apareció durante muchos días a quienes habían subido con él de Galilea a Jerusalén, los cuales son [ahora] sus testigos ante el pueblo. También nosotros os anunciamos que la promesa hecha a los padres, Dios nos la ha cumplido a nosotros, [sus] hijos, resucitando a Jesús, como también está escrito en el salmo segundo: “Hijo mío eres tú, yo te he engendrado hoy” (Ps 2,7). Y que lo resucitó de entre los muertos para no retornar jamás a la corrupción, así está declarado: “Os daré las cosas santas de David, las verdaderas” (Is 55,3). Por eso dice también en otro lugar: “No darás

El pasaje se sitúa en una franja de *Hechos* en la que, en su propósito de narrar cómo la salvación alcanza desde Jerusalén la capital del Imperio y los confines de la tierra, la trama se concentra cada vez más en la misión paulina. El contexto que precede al discurso es el siguiente. Bernabé y Pablo son enviados por la comunidad de Antioquía de Siria a anunciar la salvación, lo que les conduce a Chipre y después, pasando por Perge, a Antioquía de Pisidia, en la provincia romana de Galacia. Entran en la sinagoga el sábado y se sientan. Tras la lectura de la ley y de los profetas, los jefes de la sinagoga les invitan a dirigir la palabra a la asamblea, en concreto un discurso o palabra de exhortación (*λόγος παρακλήσεως*), lo que da lugar al primer y más largo discurso puesto en *Hechos* en boca de Pablo.

Como es sabido, los discursos, que ocupan más de un tercio de la extensión de *Hechos*, son relevantes dentro una obra historiográfica para estudiar el pensamiento del autor. En ellos, el autor de Lucas-*Hechos* ha adoptado sustancialmente el uso de los historiadores grecorromanos, según el cual el discurso debía expresar lo que los oradores habrían podido decir en una determinada situación¹⁰. Así, ha empleado para cada uno de sus oradores el lenguaje que le convenía y ha sido un maestro en el arte de la *imitatio* estilística valorada entre los autores griegos¹¹. Por otro lado, el lenguaje y los temas de los discursos siguen obviamente más de cerca las narraciones históricas de LXX¹². Además, algunos estudiosos

a tu santo conocer la corrupción” (Ps 15,10 LXX). De hecho, mientras que David murió, después de haber servido en sus días al designio de Dios, se reunió con sus padres y conoció la corrupción, aquel a quien Dios resucitó, no conoció la corrupción». Si no decimos lo contrario, citamos los pasajes neotestamentarios según la edición de *Novum Testamentum Graece* citada en la n. 1.

10. Formulado por TUCÍDIDES, *Guerra del Peloponeso* 1,22,1: «En cuanto a los discursos que pronunciaron los de cada bando, bien cuando iban a entrar en guerra bien cuando ya estaban en ella, era difícil recordar la literalidad misma de las palabras pronunciadas, tanto para mí mismo en los casos en los que los había escuchado como para mis comunicantes a partir de otras fuentes. Tal como me parecía que cada orador habría hablado, con las palabras más adecuadas a las circunstancias de cada momento, ciñéndome lo más posible a la idea global de las palabras verdaderamente pronunciadas, en este sentido están redactados los discursos de mi obra». Traducción tomada de TUCÍDIDES, *Historia de la Guerra del Peloponeso. Libros I-II*, tr. J. J. Torres Esbarranch, Madrid 1990, 162-163.

11. Cf. Soards, *The Speeches in Acts*, 143. En la forma y en el estilo los discursos de *Hechos* están relacionados con los de la historiografía helenística, aunque no se puede hablar de una exacta correspondencia. En cuanto al contenido la diferencia es clara, principalmente en las partes del discurso que se apartan de las circunstancias concretas. Por ejemplo, la repetición de la información no situacional en *Hechos* se aleja del uso de la historiografía griega. Al respecto se puede ver también un interesante artículo de W. C. van Unnik, «Luke’s Second Book and the Rules of Hellenistic Historiography», en J. Kremer (ed.), *Les Actes des Apôtres. Tradition, rédaction, théologie*, Leuven 1979, 37-60.

12. Cf. Soards, *The Speeches in Acts*, 156-157. El uso declarado de LXX en los discursos de *Hechos* indica una relación entre ambos. Además, los discursos de *Hechos* funcionan por medio de la figura de la «repetición» como factor unificador del relato, de modo análogo a lo que sucede con los grandes discursos de la historia deuteronomista. Soards piensa también que la recapitulación de la historia de 2 *Esdras* 19 muestra suficientes paralelos en forma, estilo y contenido como para sugerir que esta podría haber inspirado elementos en ciertos discursos de *Hechos* (especialmente en *Act* 7, pero también en *Act* 4 y 13). Finalmente 1 *Mac* ilustra el empleo del género histo-

han llamado la atención sobre la cercanía de Lucas con la literatura judía helenista a la hora de elaborar una obra historiográfica con el fin de transmitir convicciones religiosas, lo que en el caso de Lucas incluiría los discursos¹³. Por último, se ha hecho notar como característica relevante de los discursos de *Hechos* el empleo de la figura retórica de la repetición con el propósito de otorgar unidad al relato¹⁴. Así, Marion L. Soards, en su estudio monográfico *The Speeches in Acts* afirma: «One can say that the most distinctive feature of the speeches is repetition —of forms and of content... At the most basic level the regularly repeated act of speaking unifies the narrative through the phenomenon of repetition»¹⁵. Este recurso de la repetición no estaría reñido con el contraste o la diferencia entre los discursos que hacen progresar una narración y los acontecimientos que en ella se contienen, o con la *imitatio* a la que antes nos referíamos, pues «repetition is two-sided in its function. It simultaneously unifies and creates difference in literature»¹⁶, de modo que en teoría lingüística se suele hablar también para referirse a este fenómeno no tanto de «repetition», sino de «near-repetition»¹⁷.

Por lo que respecta al discurso de Pablo en la sinagoga de Antioquía de Pisidia, aun con diversos acentos y divisiones, la estructura del mismo no ha sido causa de importantes divergencias entre los estudiosos, los cuales suelen decantarse por un esquema tripartito¹⁸. Pablo se dirige a los israelitas, llamados también hijos de la estirpe de Abraham (v. 26) y hermanos (v. 38); y a los que temen a Dios (v. 16.26). En una primera parte, el apóstol presenta un breve compendio de la historia de la salvación a partir de la elección de los padres, en referencia probablemente a los patriarcas y en particular a Abraham; y de la liberación poderosa del pueblo de Egipto (v. 17). Dios guió maternalmente al pueblo durante cuarenta años por el desierto (v. 18), después de lo cual les dio en heren-

riográfico para la presentación de la comprensión teológica de los acontecimientos. No obstante, es clara la evolución temática en los discursos de *Hechos* en relación con LXX. Asimismo hay que notar el tono apologético de los discursos en la obra de Lucas, lo que no aparece en los discursos de LXX a los que hemos aludido.

13. Cf. Soards, *The Speeches in Acts*, 160. Aunque este estudioso no ve puntos específicos de comparación con los discursos de la literatura del judaísmo helenista, advierte de que no hay que perder de vista un punto de contacto más genérico entre *Hechos* y en particular sus discursos y la literatura judía helenista: tienen en común el empleo de la historiografía para la presentación, defensa y aprobación de asuntos religiosos, cuando había también otros modos para hacerlo (literatura sapiencial, escritos abiertamente apologéticos, etc.).

14. La figura ya aparece en los discursos de la historia deuteronomista (LXX). En *Hechos* resulta ciertamente llamativa.

15. Cf. Soards, *The Speeches in Acts*, 161.182-183.

16. Cf. T. B. Dozeman, *God on the Mountain: A Study of Redaction, Theology and Canon in Exodus 19-24*, Atlanta 1989, 148, cita tomada de Soards, *The Speeches in Acts*, 183 n. 4.

17. Es decir, el contraste o la evolución en la historia está incluido o pertenece al *tropos* de la «repetición». Por ello, el nombre de «near-repetition».

18. Cf. Pesch, *Die Apostelgeschichte*, II, 30; Fitzmyer, *The Acts of the Apostles*, 507. Hay otros autores que dividen el discurso en cuatro partes, subdividiendo la segunda en dos, lo que no resulta significativo para el análisis de su contenido.

cia, también de modo portentoso, la tierra de Canaán, exterminando las siete naciones que la habitaban (v. 19). Aun en continuidad con la anterior, una etapa relativamente nueva se abre cuando Dios les otorga jueces hasta Samuel (v. 20b). Entonces los israelitas piden un rey a Dios, el cual les dio a Saúl por cuarenta años (v. 21). Cuando lo depuso, suscitó como rey a David, el cual, como veremos, constituye el culmen de esta fase del discurso (vv. 22-23). El eslabón previo a la entrada en escena del Salvador lo constituye Juan Bautista, a quien están dedicados los vv. 24-25, los cuales trataremos también en detalle más adelante.

La segunda parte del discurso, reproducida anteriormente, se puede considerar la sección cristológica del mismo (vv. 26-37). Pablo presenta en un primer momento los acontecimientos en torno a la muerte de Jesús. Los habitantes y los jefes de Jerusalén, a pesar de ser los destinatarios de la salvación, condenaron a Jesús cumpliendo las Escrituras. Aunque no encontraron en Él culpa alguna, pidieron a Pilato que lo hiciera matar. Bajándolo del madero, lo pusieron en un sepulcro. A continuación, el apóstol anuncia los acontecimientos relativos a la resurrección en varios pasos y ofrece varios testimonios de la Escritura al respecto.

Por último, la tercera parte (vv. 38-41¹⁹) del discurso contiene una llamada a la conversión con el fin de alcanzar el perdón de los pecados y la justificación. Además, resulta significativo que, tras una respuesta positiva por parte de su auditorio (vv. 42-44), una semana después, en el mismo escenario, «los judíos» se rebelan contra Pablo y Bernabé, lo que provoca que estos se vuelvan hacia los gentiles (vv. 45-52).

Tanto el contexto del discurso como su contenido han contribuido a que los estudiosos lo consideren el discurso programático de Pablo dentro de la segunda parte de la obra lucana²⁰.

3. La promesa y su dinamismo en Lc-Act

Los estudiosos del discurso han hecho notar la importancia que en el mismo ocupa el tema de la promesa²¹. En los vv. 32-33a Pablo afirma: *καὶ ἡμεῖς ὑμᾶς εὐαγγελιζόμεθα τὴν πρὸς τοὺς πατέρας ἐπαγγελίαν γενομένην ὅτι αὐτὴν ὁ θεὸς ἐκπεπλήρωκεν τοῖς τέκνοις [αὐτῶν] ἡμῖν*. La estructura de la frase, construida con el verbo *εὐαγγελιζόμεθα* con doble acusativo, se

19. «γνωστὸν οὖν ἔστω ὑμῖν, ἄνδρες ἀδελφοί, ὅτι διὰ τούτου ὑμῖν ἄφεσις ἁμαρτιῶν καταγγέλλεται. [καί] ἀπὸ πάντων ὧν οὐκ ἠδυνήθητε ἐν νόμῳ Μωϋσέως δικαιοθῆναι ἐν τούτῳ πᾶς ὁ πιστεύων δικαιοῦται. βλέπετε οὖν μὴ ἐπέλθῃ τὸ εἰρημένον ἐν τοῖς προφήταις, ἴδετε, οἱ καταφρονηταί, καὶ θαυμάσατε καὶ ἀφανίσθητε, ὅτι ἔργον ἐργάζομαι ἐγὼ ἐν ταῖς ἡμέραις ὑμῶν, ἔργον ὃ οὐ μὴ πιστεύσητε ἐάν τις ἐκδοιγῆται ὑμῖν» (*Hab 1,5*). «Tened, pues, entendido, hermanos, que por medio de este os es anunciado el perdón de los pecados; [y] de todo lo que no pudisteis ser justificados en la ley de Moisés, en este todo el que cree es justificado. Cuidad, pues, de que no sobrevenga lo dicho en los profetas: “Mirad, los que despreciáis, asombraos y desapareced, porque en vuestros días yo voy a realizar una obra, que no creeréis aunque os la cuenten” (*Hab 1,5*)».

20. Cf. Marguerat, *Les Actes des apôtres*, 24.

21. Cf. Buss, *Die Missionspredigt*, 26-31.

caracteriza por la prolepsis o anticipación del término *ἐπαγγελία*, figura que sirve para subrayar el concepto y crear expectativa²². Por otra parte, es evidente el efecto que supone en una sinagoga, en un discurso de exhortación, hacer del objeto del verbo *εὐαγγελιζόμεθα* no ya la promesa, sino su cumplimiento (*ἐκπεπλήρωκεν*)²³, el cual en este caso se identifica con la resurrección de Jesús (*ἀναστήσας Ἰησοῦν*), culmen en general de la predicación de *Hechos* y en particular del discurso paulino de *Act* 13. A la hora de profundizar en su sentido, no ha pasado inadvertido que el término *ἐπαγγελία* aparece otra vez en el discurso. Leamos los vv. 22-23:

καὶ μεταστήσας αὐτὸν ἤγειρεν τὸν Δαυὶδ αὐτοῖς εἰς βασιλεία ἧ καὶ εἶπεν μαρτυρήσας, εὗρον Δαυὶδ τὸν τοῦ Ἰεσσαί, ἄνδρα κατὰ τὴν καρδίαν μου, ὃς ποιήσει πάντα τὰ θελήματά μου. τούτου ὁ θεὸς ἀπὸ τοῦ σπέρματος κατ' ἐπαγγελίαν ἤγαγεν τῷ Ἰσραὴλ σωτῆρα Ἰησοῦν²⁴.

De la descendencia de David, Dios, según o de acuerdo a la promesa (*κατ' ἐπαγγελίαν*), suscitó para Israel a Jesús como Salvador. En comparación con los vv. 32-33, donde se explicita que la promesa fue dirigida a los padres (*πρὸς τοὺς πατέρας*)²⁵, no encontramos aquí ninguna precisión al respecto, aunque no pienso que esto introduzca diferencias entre una promesa y otra²⁶. Por otro lado, tampoco aparece en este pasaje una alusión explícita al vocabulario del cumplimiento. En este caso, la realización de la promesa aparece ligada de un modo más genérico a la venida y presencia de Jesús como Salvador (*ἤγαγεν*²⁷ τῷ Ἰσραὴλ σωτῆρα Ἰησοῦν), seguramente entendida en su conjunto.

22. Cf. Buss, *Die Missionspredigt*, 86.

23. «Nicht ein neuer Inhalt unterscheidet nach Lukas... die christliche Lehre von der jüdischen Heilserwartung, sondern nur das Eine, dass Gott diese Erwartung in Jesus erfüllt hat und ihr damit den Inhalt gegeben hat, auf den sie hinzielt»: G. Voss, *Die Christologie der lukanischen Schriften in Grundzügen*, Paris-Brügge 1965, 145. Cita tomada de Buss, *Die Missionspredigt*, 85.

24. «Y habiéndolo depuesto, les suscitó por rey a David, a favor del cual dio también testimonio diciendo: “Hallé a David, el hijo de Jesé, varón según mi corazón, que cumplirá todas mis voluntades”. De la descendencia de éste, Dios, según la promesa, envió a Israel como Salvador a Jesús».

25. Los padres pueden ser en general los antepasados de los judíos, aunque tal vez pueda existir aquí una referencia particular a los patriarcas: cf. dentro del discurso *Act* 13,17; y *Act* 13,36 donde se habla de los padres de David, sus antepasados. Cf. *Lc* 1,55 para una expresión parecida en boca de Zacarías. En *Act* 3,25, Pedro se refiere a la alianza que Dios hizo con los padres de los judíos diciendo a Abraham: «En tu posteridad serán bendecidas todas las familias de la tierra». En *Act* 7,12, los padres son en boca de Esteban aquellos a quienes Jacob mandó a Egipto por primera vez. Cf. también *Act* 7,19. En *Act* 26,6 también se habla de la promesa realizada a nuestros padres, padres que han dado lugar al pueblo de las doce tribus. Sin embargo, en *Act* 28,25 los padres son los antepasados de los judíos, duros de oído y corazón.

26. Probablemente la promesa tiene un sentido inclusivo, es decir, abarca todas las promesas veterotestamentarias. Así como la categoría «padres» abarca a los antepasados de los judíos, concentrándose tal vez en los patriarcas o partiendo de ellos, la promesa comienza con Abraham, pero se transmite y renueva de generación en generación a lo largo de toda la historia de Israel. Pueden cambiar sus formulaciones, pero la promesa permanece en sustancia la misma.

27. Matthäus F.-J. Buss, *Die Missionspredigt*, 46-47 afirma estar de acuerdo con J. Dupont, «L'utilisation», en *Études*, 254 n. 13 acerca de la originalidad de la variante textual *ἤγειρεν* en

En este sentido, se podría hablar dentro del mismo discurso y sin que la promesa deje de ser la misma, de un cierto desplazamiento en su objeto, lo que no extraña si analizamos el empleo que hace Lucas del término *ἐπαγγελία* en el conjunto de su obra. Por un lado, en *Lc 24,49* y en *Act 1,4*, es decir, en pasajes que sirven de gozne entre la primera y la segunda parte de su díptico, Jesús habla de «la promesa de mi Padre» (*τὴν ἐπαγγελίαν τοῦ πατρὸς μου*) y de «la promesa del Padre» (*τὴν ἐπαγγελίαν τοῦ πατρὸς*) que va a enviar sobre sus discípulos y que estos tienen que aguardar, en referencia al don del Espíritu Santo en el que van a ser bautizados (cf. *Act 1,5*). Todavía en un contexto similar, en *Act 2,33*, dentro del discurso de Pedro a los judíos en Pentecostés, el apóstol afirma que Jesús, elevado por la diestra de Dios y habiendo recibido del Padre la promesa del Espíritu Santo (*τὴν τε ἐπαγγελίαν τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου λαβὼν παρὰ τοῦ πατρὸς*), lo ha derramado sobre el grupo de los creyentes²⁸, donde el genitivo *τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου* se considera explicativo, de modo que la promesa se identificaría sin más con el Espíritu Santo²⁹. Por otro lado, en *Act 26,6-8*, también dentro de un discurso, Pablo habla de la promesa hecha por Dios, la cual el pueblo de las doce tribus espera alcanzar, lo que se cumple para el apóstol en la resurrección de entre los muertos. En este caso, la *ἐπαγγελία* adquiere un colorido primero antropológico-escatológico, aunque el paralelismo implícito con la promesa que Dios ha cumplido en la resurrección de Jesús, tal como aparece formulado en *Act 13,33*, resulta plausible.

Así pues, la promesa y su cumplimiento aparecen en Lucas vinculados por un lado más genéricamente a la vida y misión de Jesús como Salvador en *Lc 13,23*. Más en detalle, el discurso parece fijarse en el período del ministerio público de Jesús, puesto que la afirmación «Dios... envió a Israel como Salvador a Jesús» es seguida inmediatamente (vv. 24-25) por una referencia a la predicación de Juan Bautista (*προκηρύξαντος Ἰωάννου πρὸ προσώπου τῆς εἰσόδου αὐτοῦ*). Por otro lado, dicho cumplimiento parece concentrarse con frecuencia en los acontecimientos pascales: resurrección de Jesús, exaltación de Jesús, momento —nótese— en el que es Él quien recibe la promesa, y efusión por su parte del Espíritu.

Volviendo a nuestro discurso, se podría pensar que este carácter analógico y dinámico de la promesa se plasma cuando el autor afirma que Dios suscitó a Jesús como Salvador con un genérico *κατ' ἐπαγγελίαν*, mientras que subraya su cumplimiento en la resurrección por medio del verbo *ἐκπεπλήρωκεν*. Además, este dinamismo habría de ser entendido tal vez en un horizonte más amplio, principalmente por la relación del con-

cuanto *lectio difficilior*, la cual tendría la capacidad de mantener el mismo sentido básico de *ἤγαγεν* y de abrirse a la vez al cumplimiento de la promesa en la resurrección, lo que se afirmará después en el discurso. Según Dupont, *ἤγαγεν* sería una corrección de proveniencia alejandrina.

28. En *Act 2,39* añade que la promesa es «para vosotros, para vuestros hijos y para todos los que están lejos».

29. Cf. Marguerat, *Les Actes des apôtres*, 93 n. 43.

cepto *επαγγελία* en *Lc-Act* con la exaltación de Jesús y con el envío del Espíritu por su parte.

4. Jesús, descendiente de David

La promesa cuyo contenido según los vv. 22-23 consiste en suscitar como Salvador a Jesús presenta a este como descendiente de David (τούτου... ἀπὸ τοῦ σπέρματος), expresión en la que se puede advertir el lugar anómalo y enfático del demostrativo, poniendo de relieve la figura del rey³⁰. El empleo del término σπέρμα en *Lc-Act* invitaría a entender la relación como una continuidad de estirpe³¹, aunque ciertamente el dato no sea decisivo y en cualquier caso dicha continuidad no se reduzca a este aspecto. En nuestro discurso, Pablo recurre al testimonio divino a favor de David, hijo de Jesé (εἶρον Δαυιδ [cf. *Ps* 88,21] τὸν τοῦ Ἰεσσαί), el cual es descrito como un hombre según el corazón de Dios (ἄνδρα κατὰ τὴν καρδίαν μου: cf. *1 Sam* 13,14), el cual cumplirá todo su querer (ὅς ποιήσει πάντα τὰ θελήματά μου: cf. *Is* 44,28), lo que es repetido hacia el final del discurso en términos parecidos (*Act* 13,36: ἰδίᾳ γενεᾷ ὑπηρετήσας τῇ τοῦ θεοῦ βουλῇ). Dicho testimonio se refiere sin duda a la vocación y misión que David recibió como rey, lo que es también *a contrario* subrayado por el hecho de que Pablo, aun nombrando previamente a Saúl, no llama a este βασιλεύς³².

Esta relación entre David y Jesús se refleja también en otros lugares de la obra de Lucas. Así, se puede advertir la continuidad entre ambos en el discernimiento de lo que Dios quiere en *Lc* 6,3ss: lo que hacen Jesús y los discípulos, arrancar espigas en sábado y comerlas, es situado en la senda de lo que hizo David cuando tuvo hambre y entró en la casa de Dios y tomó los panes de la proposición. Asimismo es reseñable que Zacarías señale en *Lc* 1,69 que Dios ha suscitado una fuerza de salvación en la casa de David, su siervo (ἤγειρεν κέρας σωτηρίας ἡμῖν ἐν οἴκῳ Δαυιδ παιδὸς αὐτοῦ); y que sea llamado hijo de David por el ciego de Jericó (*Lc* 18,38.39). Pero sobre todo es relevante para valorar la importancia de la relación entre David y Jesús *Lc* 1,32-33. En estos conocidísimos versículos dice el ángel a María:

οὗτος ἔσται μέγας καὶ υἱὸς ὑψίστου κληθήσεται καὶ δώσει αὐτῷ κύριος ὁ θεὸς τὸν θρόνον Δαυιδ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ, καὶ βασιλεύσει ἐπὶ τὸν οἶκον Ἰακώβ εἰς τοὺς αἰῶνας καὶ τῆς βασιλείας αὐτοῦ οὐκ ἔσται τέλος³³.

30. Cf. Buss, *Die Missionspredigt*, 45.

31. Cf. *Lc* 1,55; 20,28. En los dos casos el término σπέρμα se refiere a descendencia física. También en *Act* 3,25 (cf. *Gen* 22,18); y *Act* 7,5.6 (cf. *Gen* 12,7; 15,13).

32. Cf. Buss, *Die Missionspredigt*, 44.

33. «Este será grande y será llamado hijo del Altísimo y le dará el Señor Dios el trono de David su padre y reinará sobre la casa de Jacob para siempre y su reinado no tendrá fin».

María pondrá al hijo que nacerá de su seno el nombre de Jesús (cf. *Lc* 1,31). Por su parte, Dios lo llamará —según el empleo del pasivo divino— hijo del Altísimo³⁴, lo que se pone en paralelo con el hecho de otorgarle el trono de David, el cual es llamado inversamente «su padre»; y con el hecho de reinar sobre la casa de Jacob para siempre, sin fin. Nótese que en este caso el paralelismo entre David y Jesús contiene un elemento de discontinuidad. El reinado del primero duró un tiempo, mientras que según el autor de *Lc-Act*, el reinado de Jesús no tendrá fin, llevando a cumplimiento en este sentido, como heredero suyo, la condición real del primero.

En el segundo acto del díptico, la relación entre David y Jesús es profetizada por el primero, aportando nuevos elementos al cuadro de conjunto³⁵. Así, según *Act* 4,25-26, Dios habló por medio del Espíritu Santo y por boca de David su siervo (παιδός σου) profetizando en *Ps* 2,1-2 (ἵνα τί ἐρρούαξαν ἔθνη καὶ λαοὶ ἐμελέτησαν κενά; παρέστησαν οἱ βασιλεῖς τῆς γῆς καὶ οἱ ἄρχοντες συνήχθησαν ἐπὶ τὸ αὐτὸ κατὰ τοῦ κυρίου καὶ κατὰ τοῦ Χριστοῦ αὐτοῦ) la rebelión contra el Señor y su Mesías que se ha cumplido en la pasión de Jesús, curiosamente llamado también en la explicación subsiguiente παῖς, en concreto, ἅγιος παῖς (cf. *Act* 4,27). Es decir, David y Jesús son también puestos en paralelo por lo que respecta a los sufrimientos que padecen por llevar a término el querer de Dios.

En la misma línea y en el discurso de Pedro el día de Pentecostés, su primer discurso misionero y en ese sentido de carácter igualmente programático que el de Pablo en Antioquía de Pisidia, el apóstol señala que David (cf. *Act* 2,25-31), en cuanto profeta, sabiendo que Dios le había jurado solemnemente que asentaría sobre su trono a uno de sus descendientes (εἰδὼς ὅτι ὄρκω ὤμοσεν αὐτῷ ὁ θεὸς ἐκ καρποῦ τῆς ὀσφύος αὐτοῦ καθίσει ἐπὶ τὸν θρόνον αὐτοῦ: *Act* 2,30³⁶), anunció la resurrección del Mesías sin corrupción (cf. *Ps* 15, texto que también es citado en *Act* 13,34ss dentro de nuestro discurso), pues el patriarca David murió y fue sepultado, mientras que Jesús no experimentó la corrupción. Así pues, se pone aquí de manifiesto que la resurrección de entre los muertos es el momento en el que Jesús hereda definitivamente el trono de David. Por último y al final del mismo discurso, Pedro declara que David anunció también

34. Cf. I. Howard Marshall, *Commentary on Luke*, 1978, 67: «the passive form (κληθήσεται) indicates, as often, divine action». Cf. J. Jeremias, *New Testament Theology*, I, London 1971, 9-14. Otros comentarios no se hacen ecos de este rasgo. A mi juicio, es muy posible que adquiera este sentido. A ello apunta el hecho de que a continuación, en paralelo, se diga que el Señor Dios le dará el trono de David, su padre.

35. Además de los pasajes a los que nos referimos a continuación, cf. *Act* 1,16, donde en el discurso de Pedro para la elección de Matías, el apóstol señala que el Espíritu Santo anunció de antemano por boca de David acerca de Judas... Cf. también para la relación entre David y Jesús *Amos* 9,11s en *Act* 15,16.

36. El versículo retoma la profecía de Natán en 2 *Sam* 7,5-16, pasaje que ha jugado un papel fundamental en el origen de la esperanza mesiánica. Cf. también *Ps* 88,4-5 y *Ps* 131,11, el cual es citado aquí. Cf. Marguerat, *Les Actes des apôtres*, 92.

la ascensión de Jesús en el Salmo 109,1 (εἶπεν κύριος τῷ κυρίῳ μου, κάθου ἐκ δεξιῶν μου ἕως ἂν θῶ τοὺς ἐχθρούς σου ὑπο πόδιον τῶν ποδῶν σου: Act 2,34-35).

Pienso que a la luz de estos datos se entiende mejor la relación entre David y Jesús tal como aparece en el discurso de Pablo en Antioquía de Pisidia. La continuidad entre David y Jesús en cuanto reyes es discontinua. Ambos padecen como consecuencia de su fidelidad en el ejercicio de su realeza al querer de Dios. Ahora bien, mientras para uno dicho ejercicio acabó en muerte y corrupción, para el otro acabó en muerte y resurrección, lo que ha supuesto, según lo anuncia el ángel en la Anunciación, acceder a un trono real para siempre; y en ascensión a la diestra del Padre.

Además, considero que puede ser útil realizar la siguiente observación. Esta continuidad discontinua entre David y Jesús se aplica —como por otra parte resulta lógico— a la realidad humana de Jesús. Descendiente según la estirpe, hijo de David y heredero de su trono por sus padecimientos, resurrección y ascensión, tienen sentido si se aplican a Jesús en cuanto hombre, lo cual tampoco ha sido subrayado por Lucas, seguramente porque lo ha dado por supuesto. Con ello —y subrayo esta aclaración— no se prejuzga ni se agota la identidad personal de Jesús según la concepción lucana.

5. *Juan Bautista, precursor de Jesús*

La mención de David ha traído consigo un adelanto en el discurso del apóstol por lo que a las etapas de la historia de la salvación se refiere, introduciendo ya una primera mención del Salvador. Sin embargo, antes de anunciar el kerigma propiamente dicho, Pablo se detiene todavía en una etapa intermedia en los vv. 24-25, dedicados a Juan Bautista:

προκηρύξαντος Ἰωάννου πρὸ προσώπου τῆς εἰσόδου αὐτοῦ βάπτισμα μετανοίας παντὶ τῷ λαῷ Ἰσραήλ. ὡς δὲ ἐπλήρου Ἰωάννης τὸν δρόμον, ἔλεγεν, τί ἐμὲ ὑπονοεῖτε εἶναι; οὐκ εἰμὶ ἐγώ· ἀλλ' ἰδοὺ ἔρχεται μετ' ἐμὲ οὐ οὐκ εἰμὶ ἄξιος τὸ ὑπόδημα τῶν ποδῶν λῦσαι³⁷.

El pasaje se puede describir como una pequeña biografía del Bautista en dos fases o vertientes principales, la de la predicación del bautismo de conversión a todo Israel y la del anuncio del Mesías, a partir de diversas informaciones ya presentes en la primera parte de la obra de Lucas. Los estudiosos de *Lc-Act* han constatado desde antiguo que entre los sinópticos el especialista para presentar la relación entre Juan y Jesús es

37. «... una vez que Juan hubo predicado antes de su advenimiento bautismo de penitencia a todo el pueblo de Israel. Y cuando cumplía Juan su carrera, decía: “Quien pensáis que soy, no soy. Pero he aquí que viene en pos de mí aquel, de quien no soy digno de desatar el calzado de los pies” (cf. *Lc* 3,16)».

Lucas³⁸. Ahora bien, como es sabido, se ha discutido enormemente acerca del lugar que ocupa el Bautista en su concepción histórico-salvífica, a saber, si éste ha de ser encuadrado en el tiempo de Jesús o en el tiempo anterior, el de los profetas.

Esta discusión ha afectado a *Act* 13,24 y en particular al sentido del verbo *προκηρύξαντος* y de la frase que introduce³⁹. Anticipando la conclusión del análisis, pienso que la relación entre Juan y Jesús, excesivamente polarizada en la discusión académica, en busca de una respuesta tajante a una pregunta que delata la rigidez de sus presupuestos, ha de ser de nuevo comprendida en términos de continuidad y discontinuidad.

En primer lugar, el participio *προκηρύξαντος* y la expresión *πρὸ προσώπου*, aunque puedan tener también un valor local (delante de), cobran aquí un sentido predominantemente temporal⁴⁰. De hecho, el discurso de Pablo en la sinagoga de Antioquía marca claramente las diversas etapas de la historia de la salvación. Así pues, la misión de Jesús como Salvador, es decir, su *εἰσόδος*, comienza propiamente dicha a partir de o tras la predicación de Juan. Que este momento es gozne en la concepción histórico-salvífica de Lucas aparece también en otros dos pasajes de *Hechos*. En 1,22 Pedro declara en su discurso previo a la elección de Matías que aquel que se asocie a los Once como testigo de la resurrección debe haber estado con ellos a partir del bautismo de Juan hasta el día de su ascensión

38. Cf. Buss, *Die Missionspredigt*, 50. Como este autor (cf. p. 52), pensamos que estos versículos no son simplemente una inserción parentética sin significado, sino que forman un conjunto unitario de significado con los versículos anteriores y los siguientes.

39. Cf. Buss, *Die Missionspredigt*, 50-58 para una discusión en profundidad.

40. Al contrario de lo que piensa Buss, *Die Missionspredigt*, 52-54. La interpretación de este estudioso pretende mostrar que Juan no pertenece al tiempo del Antiguo Testamento, sino al tiempo de Jesús. En este sentido, tiende a urgir que el verbo *προκηρύξαντος* puede significar lo mismo que *κηρύξαντος*, lo cual es verdad. Sin embargo, que esto pueda ocurrir no es una prueba de que la preposición *πρὸ* no otorgue aquí a *προκηρύξαντος* un sentido temporal. Aduce Buss que como el participio tiene como objeto en acusativo «bautismo de conversión», es decir, algo que Juan está predicando en el presente y no algo que va a suceder en el futuro, no tiene sentido traducir el verbo como «predicar de antemano», lo que Buss entiende en el sentido de «predicar proféticamente». Ahora bien, la preposición *πρὸ* puede también modificar el sentido del verbo otorgándole simplemente un sentido de anterioridad. Además, el hecho de que Lucas emplee *κηρύσσω* habitualmente para referirse a la predicación de Juan y aquí emplee *προκηρύσσω* podría ser un indicio, como afirma Buss, de que emplea los verbos de modo equivalente; pero también de que que precisamente aquí le ha querido dar un matiz temporal, puesto que si no, podría haber empleado el habitual *κηρύσσω*. En cualquier caso, aunque Buss tuviera razón y *προκηρύξαντος* y *κηρύξαντος* fueran aquí sinónimos, no habría que olvidar que el genitivo absoluto del que forma parte *προκηρύξαντος* puede adquirir el sentido de una oración subordinada adverbial en relación en este caso con la oración que le antecede. Ahora bien, este sentido es con toda probabilidad temporal. En efecto, es capital darse cuenta de la importancia que tiene por lo general para Lucas y en concreto en el discurso de Antioquía marcar las diversas fases de la única historia de la salvación. El mismo Buss atenúa finalmente su postura, otorgando a la oración en su conjunto un sentido local-temporal. Por otro lado, el hecho de conceder un valor temporal al verbo y a la construcción subsiguiente no implica necesariamente crear una distancia enorme o un hiato entre Juan y Jesús, como hace, según señala Buss, U. Wilckens, *Missionsreden*, 101-106. A mi juicio, su confrontación con este estudioso ha podido llevar a Buss a extremar en cierto sentido su posición.

(ἀρξάμενος ἀπὸ τοῦ βαπτίσματος Ἰωάννου ἕως τῆς ἡμέρας ἧς ἀνελήμφθη ἀφ' ἡμῶν). De modo similar, en su discurso en la casa del centurión Cornelio (cf. *Act* 10,37-38), el apóstol anuncia el acontecimiento⁴¹ que ha acaecido en Judea, comenzando por Galilea tras el bautismo que predicó Juan, a Jesús de Nazaret: Dios lo ungió en Espíritu Santo y poder... (ὁμοίως οἶδατε τὸ γενόμενον ῥῆμα καθ' ὅλης τῆς Ἰουδαίας ἀρξάμενος ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας⁴² μετὰ τὸ βάπτισμα ὃ ἐκήρυξεν Ἰωάννης, Ἰησοῦν τὸν ἀπὸ Ναζαρέθ, ὡς ἔχρισεν αὐτὸν ὁ θεὸς πνεύματι ἁγίῳ καὶ δυνάμει...).

Así pues, por un lado resulta difícil obviar que la predicación y el bautismo de Juan, así como el bautismo de Jesús⁴³ abren una fase singular dentro de la vida de este último⁴⁴. Es cierto que Lucas llama también a Jesús Salvador desde su nacimiento, lo que invita a pensar, teniendo en cuenta la claridad de los testimonios a los que nos acabamos de referir, que el concepto «Salvador» posee en la concepción lucana un carácter dinámico no siempre explicitado o subrayado⁴⁵. Jesús, el Salvador des-

41. Para este sentido de ῥῆμα, cf. *Lc* 1,65; 2,15.

42. Esta construcción, en la que el participio ἀρξάμενος carece de antecedente masculino y parece referirse en cualquier caso a ῥῆμα o a Jesús mismo, retoma tal vez *Lc* 23,5: cf. Marguerat, *Les Actes des apôtres*, 392 n. 124.

43. *Act* 10,37-38, pasaje al que nos acabamos de referir, declara que Dios ungió a Jesús en Espíritu Santo y poder (ὁμοίως οἶδατε τὸ γενόμενον ῥῆμα καθ' ὅλης τῆς Ἰουδαίας, ἀρξάμενος ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας μετὰ τὸ βάπτισμα ὃ ἐκήρυξεν Ἰωάννης, Ἰησοῦν τὸν ἀπὸ Ναζαρέθ, ὡς ἔχρισεν αὐτὸν ὁ θεὸς πνεύματι ἁγίῳ καὶ δυνάμει, ὃς διήλθεν εὐεργετῶν καὶ ἰώμενος πάντας τοὺς καταδυναστευομένους ὑπὸ τοῦ διαβόλου...), sin explicitar cuándo tuvo lugar tal unción. En un artículo importante, I. de la Potterie, «L'onction du Christ», *Nouvelle Revue Theologique* 3 (1958) 225-252, aquí 226ss, afirma que *Act* 10,38 se refiere a la escena del bautismo de Jesús (cf. *Lc* 3,21s), al igual que *Lc* 4,18 y *Act* 4,27, pasajes que se iluminan unos a otros en este sentido. A mi juicio, la tesis del gran estudioso belga es acertada y los argumentos del artículo muy interesantes. Igualmente refiere *Act* 10,38 al bautismo D. Marguerat, *Les Actes des apôtres*, 393. Me atrevo a sugerir a propósito de *Act* 10,38 que la expresión ὡς ἔχρισεν αὐτὸν ὁ θεὸς πνεύματι ἁγίῳ καὶ δυνάμει se podría entender en sentido temporal: una vez que Dios lo ungió en Espíritu Santo y poder. Otra traducción posible sería: por cuanto Dios lo ungió en Espíritu Santo y poder. Los estudiosos suelen traducir: cómo Dios lo ungió en Espíritu Santo y poder. Cf. I. de la Potterie, «L'onction du Christ», 229; D. Marguerat, *Les Actes des apôtres*, 360. Ahora bien, esta traducción resulta, por un lado, algo genérica; por otro, parece situar la unción en Galilea, lo que no se corresponde con el lugar en el que Jesús fue bautizado.

44. De otra manera lo apunta *Lc* 16,16: la ley y los profetas (llegan) hasta Juan; desde entonces es anunciado el evangelio del Reino de Dios.

45. Un primer análisis del vocabulario en torno a la salvación en *Lc-Act* confirma que el autor no subraya por medio de sus términos la evolución que se produce en la historia que narra, lo que evidentemente no quiere decir que esta no exista y que esta tenga también una vertiente cristológica, la cual se deja sentir en sus efectos soteriológicos. Estos son los datos. Salvador (σωτήρ) se aplica a Dios en *Lc* 1,47 en el cántico de María. Por su parte, Zacarías se refiere a la fuerza de salvación (σωτηρία) que Dios ha suscitado en la casa de David, a la salvación que libra de los enemigos y al conocimiento de la salvación (*Lc* 1,69.71.77). En *Lc* 2,11 el ángel anuncia a los pastores que les ha nacido un Salvador, el cual es Mesías Señor (σωτήρ ὃς ἔστιν χριστὸς κύριος). El niño es llamado τὸ σωτήριόν σου por Simeón en *Lc* 2,30. En *Lc* 3,6, citando *Is* 40,3ss, se afirma que toda carne verá τὸ σωτήριον τοῦ θεοῦ. La σωτηρία entra en la casa de Zaqueo en *Lc* 19,9. En *Act* 4,12, Pedro ante el sanedrín afirma que sólo en Jesucristo nazareno se da la salvación. En *Act* 5,31 de nuevo ante el sanedrín dice Pedro que Dios ha exaltado a Jesús como Caudillo y Salvador. *Act* 7,25 alude a la salvación que Dios da a Israel por medio de Moisés. En *Act* 13,26 Pablo afirma que el *logos* «de esta salvación» fue enviado a nosotros. En *Act* 16,17, una muchacha con

de su nacimiento, es suscitado como tal de un modo singular a partir del Bautismo y es exaltado también como Salvador en su Ascensión según *Act* 5,31. Por otro, la predicación y bautismo de Juan son comprendidos en estos pasajes como pórtico o antesala de dicha fase de la vida de Jesús, en concreto, como llamada a la conversión para acoger la salvación que está a punto de realizarse⁴⁶.

En segundo lugar, la descripción de Juan que encontramos en nuestro discurso resume, como ya hemos observado, lo que sabemos de él a partir del resto de la obra lucana. Así *Lc* 3 caracteriza el objeto de la predicación de Juan como bautismo de conversión, según *Is* 40,3ss. Asimismo unos versículos más adelante (vv. 15ss), en un contexto en el que se discute si él es el Mesías, Juan afirma que el que viene lo supera en fuerza, lo que es confirmado después en la confesión de Pedro, en un contexto en el que algunos confunden a Jesús con Juan (cf. *Lc* 9,19). Unido a esto, el bautismo con agua da paso al bautismo en Espíritu Santo y fuego. Este contraste entre los dos bautismos es explicitado también en *Act* 1,5, antes de la Ascensión de Jesús y de la efusión del Espíritu el día de Pentecostés y en otros lugares de la segunda parte del díptico lucano⁴⁷. Y de forma elocuente se expresa el contraste entre Juan y Jesús en *Lc* 7,18ss cuando el Bautista es descrito por Jesús como profeta (cf. también *Lc* 1,67ss) y más que profeta, el mayor de los profetas entre los nacidos de mujer, si bien el menor en el reino de Dios es mayor que él⁴⁸.

Así pues, ni se trata de distanciar lo más posible a Juan de Jesús ni de no ver en la obra de Lucas diferencias entre la predicación y el bautismo del primero y la misión y el bautismo del segundo. Los datos apuntan a pensar que, dentro de una esencial continuidad, la discontinuidad entre Juan y Jesús comienza con la predicación del primero y culmina con el bautismo del segundo, en concreto, con su unción en Espíritu Santo y poder. O más sencillo: de entre los profetas, Juan ha sido el precursor inmediato, sensible y tangible, de la fase salvífica decisiva de la vida de Jesús.

un espíritu pitón afirma que Pablo y sus acompañantes son siervos del Dios altísimo, los cuales anuncian el camino de la salvación. Por fin, en *Act* 28,28 Pablo declara ante los judíos que a los gentiles les fue enviado τοῦτο τὸ σωτήριον τοῦ θεοῦ. Pienso que es razonable suponer un progreso —se entiende dentro de la identidad— entre el Salvador de *Lc* 2,11, el Salvador al que se refiere *Act* 13,23 y al que alude *Act* 5,31. Lo mismo se puede decir del τὸ σωτήριον que Σίμων tiene en sus manos y contempla; y aquel que ha sido enviado a los gentiles en *Act* 28,28 o el que verá toda carne (cf. *Lc* 3,6).

46. Cf. *Lc* 3,1-18; *Act* 19,3-4.

47. Cf. *Act* 11,16, donde Pedro da razón del bautismo a los gentiles, remitiéndose a lo dicho por el mismo Señor: Juan bautizó con agua, vosotros seréis bautizados en Espíritu Santo; *Act* 18,25, versículo en el que se afirma que Apolo solamente conoce el bautismo de Juan; y *Act* 19,1ss, pasaje en el que Pablo bautiza a unos discípulos de Juan en Éfeso y pone de manifiesto el contraste entre el bautismo de conversión de Juan, quien decía además al pueblo que creyese en el que había de venir tras él, en Jesús; y el bautismo en el nombre del Señor Jesús, el cual otorga el Espíritu Santo.

48. Cf. de nuevo *Lc* 16,16.

6. La resurrección de Jesús y el testimonio de la Escritura

6.1. El culmen del discurso: la resurrección de Jesús

El culmen del discurso de Pablo en Antioquía de Pisidia es inequívocamente la resurrección de Jesús (vv. 30-37), como por otra parte lo es del conjunto de la predicación de *Lc-Act*⁴⁹. Examinemos más de cerca el desarrollo de estos versículos:

a) En el v. 30 encontramos la primera referencia a la resurrección: *ὁ δὲ θεὸς ἤγειρεν αὐτὸν ἐκ νεκρῶν*. La partícula *δὲ* expresa el paso de la condena, de la muerte, crucifixión y sepultura de Jesús a la resurrección, subrayando que nada se ha podido interponer en el cumplimiento de la promesa de Dios a los padres⁵⁰.

b) El v. 31 (*ὃς ὄφθη ἐπὶ ἡμέρας πλείους τοῖς συναναβάσιν αὐτῷ ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας εἰς Ἱερουσαλήμ, οἵτινες [νῦν] εἰσὶν μάρτυρες αὐτοῦ πρὸς τὸν λαόν*) está dedicado a las apariciones del Resucitado a los discípulos que acompañaron a Jesús de Galilea a Jerusalén, los cuales son sus testigos ante el pueblo⁵¹.

c) En los vv. 32-33a (*καὶ ἡμεῖς ὑμᾶς εὐαγγελιζόμεθα τὴν πρὸς τοὺς πατέρας ἐπαγγελίαν γενομένην, ὅτι ταύτην ὁ θεὸς ἐκπεπλήρωκεν τοῖς τέκνοις [αὐτῶν] ἡμῖν ἀναστήσας Ἰησοῦν*) se introduce la segunda referencia explícita a la resurrección. Los sujetos del anuncio son ahora Pablo y Bernabé. A mi juicio la expresión *καὶ ἡμεῖς* que abre el v. 32 ha de ser entendida en continuidad con el testimonio de los primeros testigos, es decir, también Pablo y Bernabé anuncian que la promesa dirigida a los padres Dios la ha cumplido resucitando a Jesús. En efecto, aunque no aparece en nuestro pasaje de modo expreso, el testimonio de los primeros apóstoles sobre Jesús y en particular sobre la resurrección incluye en la concepción lucana el recurso a las Escrituras⁵².

49. Según D. Marguerat, *Les Actes des apôtres*, 29, entre los desplazamientos de la teología lucana respecto a la de Pablo, hay que señalar que la centralidad de la cruz es sustituida por la de la resurrección. No es que la cruz se elimine (tampoco falta la resurrección en Pablo), pero el binomio cruz-resurrección es resuelto de otro modo. En Lucas no es escándalo la cruz, sino la resurrección.

50. D. Marguerat, *Les Actes des apôtres*, 24, piensa que entre las tradiciones preexistentes, el autor de *Lc-Act* cuenta con una fórmula kerigmática de contraste, la cual emplea en los discursos de Pedro (cf. por ejemplo *Act* 2 y 3) y en el de Pablo en Antioquía de Pisidia (*Act* 13): Jesús, a quien vosotros habéis matado, Dios lo ha resucitado, de lo que nosotros somos testigos.

51. Antes de su Ascensión, los apóstoles son llamados testigos de Jesús (cf. *Act* 1,8). En *Act* 1,22, aquel que se una a los Once será constituido junto con ellos testigo de su resurrección. En *Act* 2,32, dentro del discurso de Pedro en Pentecostés leemos: *τοῦτον τὸν Ἰησοῦν ἀνέστησεν ὁ θεός, οὗ πάντες ἡμεῖς ἐσμεν μάρτυρες*. Algo parecido se encuentra en *Act* 3,15 y *Act* 5,32. Cf. también *Act* 10,39.

52. Cf. por ejemplo *Lc* 24,44-49: Jesús abre las inteligencias de los apóstoles para que comprendan las Escrituras. Se da a entender que el testimonio apostólico desde el principio integra en sí mismo el testimonio profético de las Escrituras. M. F.-J. Buss, *Die Missionspredigt*, 83-84 se inclina, en cambio, por traducir la partícula *καὶ* por «y», puesto que el discurso aparece construido según etapas histórico-salvíficas y por el contenido del mismo, según el cual los Once sería los tes-

d) El anuncio anterior da lugar en el v. 33b a la primera cita escriturística, *Ps* 2,7: ὡς καὶ ἐν τῷ ψαλμῷ γέγραπται τῷ δευτέρῳ, υἱός μου εἶ σύ, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε. La introducción de la frase mediante ὡς καὶ parece querer añadir el testimonio de las Escrituras al testimonio primero de Pablo y Bernabé acerca del cumplimiento de la promesa de Dios a los padres en la resurrección de Jesús.

e) En la tercera referencia explícita a la resurrección (v. 34: ὅτι δὲ ἀνέστησεν αὐτὸν ἐκ νεκρῶν μηκέτι μέλλοντα ὑποστρέφειν εἰς διαφθοράν, οὕτως εἶρηκεν ὅτι δώσω ὑμῖν τὰ ὅσια Δαυὶδ τὰ πιστά), Pablo quiere probablemente precisar en qué consiste la resurrección a la que se ha referido anteriormente. En concreto, Dios resucitó a Jesús de entre los muertos para ya no volver nunca más a la corrupción, lo que está atestiguado también en la Escritura, en este caso en *Is* 55,3.

f) Por la misma razón parece aducir también el testimonio de *Ps* 15,10, citado en el v. 35: διότι καὶ ἐν ἐτέρῳ λέγει, οὐ δώσεις τὸν ὅσιόν σου ἰδεῖν διαφθοράν.

g) En los vv. 36-37 (Δαυὶδ μὲν γὰρ ἰδίᾳ γενεᾷ ὑπηρετήσας τῇ τοῦ θεοῦ βουλῇ ἐκοιμήθη καὶ προσετέθη πρὸς τοὺς πατέρας αὐτοῦ καὶ εἶδεν διαφθοράν, ὃν δὲ ὁ θεὸς ἤγειρεν οὐκ εἶδεν διαφθοράν), Pablo declara que David no cumplió las profecías, en particular la de *Ps* 15,10, pues murió y fue agregado a sus padres y conoció la corrupción. Las ha cumplido, sin embargo, aquel a quien Dios resucitó de entre los muertos⁵³.

Como se puede observar, las alusiones a la resurrección de Jesús alternan los verbos ἀνίστημι y ἐγείρω, sin que haya que extraer de ahí consecuencias conceptuales. Por lo que respecta al v. 33 (ὅτι ταύτην ὁ θεὸς ἐκπεπλήρωκεν τοῖς τέκνοις [αὐτῶν] ἡμῖν ἀναστήσας Ἰησοῦν, ὡς καὶ ἐν τῷ ψαλμῷ γέγραπται τῷ δευτέρῳ, υἱός μου εἶ σύ, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε), se puede llamar la atención en primer lugar sobre la construcción de ὅτι más indicativo, empleada para constatar acontecimientos; y el uso del perfecto ἐκπεπλήρωκεν en un discurso de exhortación pronunciado en una sinagoga, donde las promesas se orientaban al futuro. Es un hecho: la promesa se ha cumplido y tiene un efecto permanente, efecto soteriológico que también se pone de manifiesto en el dativo τοῖς τέκνοις [αὐτῶν] ἡμῖν.

tigos, mientras que Pablo y sus compañeros serían los predicadores. Ninguna de las dos razones me convencen. En primer lugar, que καὶ tenga sentido adverbial («también») no obsta para que haya un progreso entre el testimonio de los Once y el de Pablo, incluso literariamente —de hecho, son dos oraciones distintas—, punto en el que estamos de acuerdo con Buss, no sólo a partir de este discurso, sino del conjunto de *Act* (cf. A. Sáez, *Canon y autoridad en los dos primeros siglos*, Roma 2014, 277-293). Por otro lado, distinguir tan netamente la etapa de los testigos y la de los predicadores no parece responder a la concepción de Lucas. Principalmente porque es imposible negar que los Once (Doce con Matías) han predicado como parte de su testimonio.

53. En la última parte del discurso (vv. 38-41), Pablo anuncia los bienes salvíficos que Jesús resucitado ha alcanzado para sus hermanos, en particular el perdón de los pecados y la justificación (γνωστὸν οὖν ἔστω ὑμῖν, ἄνδρες ἀδελφοί, ὅτι διὰ τούτου ὑμῖν ἄφεσις ἁμαρτιῶν καταγγέλλεται [καὶ] ἀπὸ πάντων ὧν οὐκ ἠδυνήθητε ἐν νόμῳ Μωϋσέως δικαιοθῆναι ἐν τούτῳ πᾶς ὁ πιστεύων δικαιοῦται) y exhorta a no despreciar la salvación.

En segundo lugar, Pablo afirma que la promesa se ha cumplido en la resurrección de Jesús (ἀναστήσας Ἰησοῦν). Al respecto no repetiré aquí la discusión en torno al significado de ἀναστήσας⁵⁴. Encuentro equivocada la postura de los estudiosos que han sostenido que el sentido del verbo es aquí no «resucitar», sino «suscitar», es decir, un sentido parecido al de ἡγαγεν en el v. 23 dentro del discurso y al del verbo ἀνίστημι en *Act* 3,22.26 y 7,37, siempre en conexión con *Dt* 18,15⁵⁵.

6.2. El testimonio de la Escritura: *Ps* 2,7 y su interpretación lucana en *Act* 13,33

A partir del v. 33b, Lucas aporta el testimonio de la Escritura en relación con el acontecimiento de la resurrección al que se acaba de referir. Los estudiosos del discurso han discutido acerca del carácter y objetivo de estas citas escriturísticas. A mi juicio el debate tiene parte de razón, pero también parte de polémica terminológica. Quienes piensan que Pablo pretende probar mediante los pasajes de la Escritura el acontecimiento de la resurrección son rebatidos por aquellos que sostienen que la fe en la resurrección se da por supuesta y que el desarrollo es más una primera reflexión teológica, incipiente, sobre su significado⁵⁶. Como si probar e ilustrar fueran dos acciones totalmente incompatibles y excluyentes. A mi juicio el testimonio de la Escritura refleja de nuevo que la promesa realizada a los padres se ha cumplido en la resurrección de Jesús —y en este sentido constituye una prueba, la cual, sin embargo, acompaña al testimonio viviente de un apóstol o enviado⁵⁷— a la vez que enriquece y describe sus características y significado.

El primero de los testimonios de la Escritura aducidos por Pablo es el de *Ps* 2,7. Es innegable el vínculo gramatical que Lucas establece entre el cumplimiento de la promesa en la ἀνάστασις de Jesús y nuestro versículo: Dios ha cumplido la promesa resucitando a Jesús, ὡς καὶ ἐν τῷ ψαλμῷ γέ-

54. Al respecto, cf. J. Dupont, «Filius meus es tu», 528-535, el cual no puede ponerse más objeciones a la hora de demostrar su propia postura, es decir, que el sentido del verbo es el de «resucitar». Resumidamente ἀναστήσας se refiere a la resurrección en *Act* 13,33 por las siguientes razones: a) Jesús como complemento es en *Act* más propio de la resurrección que de la misión divina; b) el contexto subsiguiente (vv. 34ss); c) el discurso de Pedro en *Act* 2, construido según un mismo patrón. Cf. también Buss, *Die Missionspredigt*, 89 y la n. 47. Entre los comentaristas más recientes, F. F. Bruce, *The Acts of the Apostles*, Grand Rapids, Michigan 1990, 309, se inclina por el sentido de «suscitar»; Fitzmyer, *The Acts of the Apostles*, 516, por el de «resucitar».

55. Προφήτην ὑμῖν ἀναστήσει κύριος ὁ θεὸς ὑμῶν ἐκ τῶν ἀδελφῶν ὑμῶν ὡς ἐμέ.

56. Cf. Buss, *Die Missionspredigt*, 89s.

57. Se suele decir que el recurso de Pablo a la Escritura para probar su predicación está determinado por el hecho de que el apóstol no es testigo ocular. Esta afirmación es insostenible según la concepción de Lucas, pues en los primeros discursos Pedro y los demás apóstoles recurren sistemáticamente a la Escritura para ilustrar los acontecimientos pertenecientes al kerigma. Pero todavía hay más. Que Pablo no sea testigo ocular del ministerio público de Jesús y en este sentido que exista diferencia entre su testimonio y el de los Doce, no quiere decir que su testimonio como apóstol no tenga autoridad.

γραπται τῷ δευτέρῳ, υἱός μου εἶ σύ, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε. Ahora bien, ¿qué sentido hay que dar a dicho vínculo?

En aras de la claridad, podemos resumir las posturas de la historia de la investigación de la siguiente manera. Algunos estudiosos han interpretado el significado de *Ps* 2,7 a partir del acontecimiento de la ἀνάστασις, independientemente del contexto y del significado original del testimonio escriturístico. En este caso, Lucas habría querido ilustrar la resurrección mediante *Ps* 2,7 como un nuevo nacimiento o generación, se entiende de entre los muertos, según la cual Dios se habría dirigido a él de un modo singular con el nombre de hijo. En una versión radical de esta postura, G. Lohfink ha sostenido que Lucas no conocía ya el contexto y el sentido que *Ps* 2,7 pudo tener tanto en su origen como en la historia de su transmisión⁵⁸.

La segunda posibilidad consiste en entender que Lucas ha querido enriquecer el sentido de la ἀνάστασις de Jesús teniendo en cuenta el sentido con el que el *Ps* 2 fue compuesto o con alguno de los sentidos según los cuales fue interpretado en los siglos posteriores. A este respecto, los estudiosos del salmo se han hecho eco de la dificultad que dicho texto entraña en cuanto a su forma literaria, su contenido, su composición, su datación y su posición en el salterio⁵⁹. Numerosos estudiosos, a partir de H. Gunkel, han defendido el origen preexílico del salmo y su *Sitz im Leben* en el ritual de entronización del rey. Sin embargo, dado que estas declaraciones aparecen en una forma teológica y literaria refleja, nunca se apagaron las voces que lo consideraban expresión de concepciones postexílicas relacionadas con una expectación y un ordenamiento mesiánicos⁶⁰. Según F. Hartenstein, «beide Zugänge haben gute Gründe für sich, und zugleich vermag keiner von ihnen den Text hinreichend zu erklären»⁶¹. Entre estas dos posturas, también se han propuesto soluciones intermedias, las cuales suponen de maneras diversas un núcleo antiguo

58. Cf. *Die Himmelfahrt Jesu*, München 1971, 232-236.240: «Lukas behält Ps 2,7 als Schriftbeweis bei, interpretiert ihn aber als Zeugung Christi zum Leben der Auferstehung. App 13,33 ist also, was die lukanische Sinngebung angeht, kein Erhöhungstext... In 13,32f. hat Lukas eine Tradition verarbeitet, die mit Hilfe von Ps 2,7 die Auferweckung Jesu als himmlische Inthronisation deutete. Für Lukas waren diese Zusammenhänge allerdings nicht mehr klar».

59. Cf. al respecto F. Hartenstein y B. Janowski, *Biblischer Kommentar. Altes Testament. XV/1. Psalmen. Lieferung 1*, Neukirchen-Vluyn 2012; F.-L. Hossfeld y E. Zenger, *Die Psalmen. I. Psalm 1-50*, Würzburg 1993, 49-54; L. A. Schöckel y C. Carniti, *Salmos*, I, Estella 1992, 141-161. Uno de estos estudiosos, F. Hartenstein, «“Der im Himmel thront, lacht (Ps 2,4). Psalm 2 im Wandel religions- und theologischeschichtlicher Kontexte”», en D. Sänger (ed.), *Gottessohn und Menschensohn. Exegetische Studien zu zwei Paradigmen biblischer Intertextualität*, Neukirchen-Vluyn 2004, 158, ha afirmado: «So haben die von der Psalmenexegese bereit gestellten methodischen Zugänge zwar ihren Beitrag zur Erhellung der Probleme von Ps 2 geleistet, führten aber zu keiner wirklich tragfähigen Gesamtdeutung».

60. Cf. Schöckel y Carniti, *Salmos*, I, 155-156, quienes, recociendo el riesgo que supone, se decantan en su obra sobre los salmos por un origen postexílico de la composición. Así también E. Zenger en F.-L. Hossfeld y E. Zenger, *Die Psalmen*, 49-51.

61. F. Hartenstein, «“Der im Himmel thront, lacht (Ps 2,4)”», 159.

y una configuración más reciente. El propio F. Hartenstein⁶² considera, dentro de esta última perspectiva, que *Ps 2* es una composición culta que une perspectivas proféticas y sapienciales. En los vv. 7-9 se recogería una tradición preexílica en torno a la concepción del rey de Jerusalén, la cual habría sido introducida en periodo postexílico como legitimación para la perspectiva regia mesiánica del Salmo 2, tal vez en conexión con la formación de la parte mesiánica del Salterio. En cualquier caso, por lo que respecta a nosotros y dejando a un lado las cuestiones debatidas, un núcleo parece firme. Bien en el proceso de su composición, bien durante la historia de su recepción, bien en ambos momentos, el Salmo 2 aparece vinculado a una expectación mesiánica relacionada con la restauración de la monarquía davídica⁶³.

Ahora bien, ¿conocía Lucas este trasfondo del Salmo 2? ¿Lo ha asumido conscientemente de alguna manera cuando ha recurrido a *Ps 2,7* en *Act 13,33*? A mi juicio, parece indudable que lo conocía y que lo ha tenido en cuenta al ponerlo en boca de Pablo. Y no sólo porque por lo general las citas escriturísticas en *Hechos* no deban ser leídas sin acudir al contexto del que han sido tomadas⁶⁴, sino principalmente porque el Salmo 2, en concreto *Ps 2,1-2* (ἰνατί ἐφρύαξαν ἔθνη καὶ λαοὶ ἐμελέτησαν κενά; παρέστησαν οἱ βασιλεῖς τῆς γῆς καὶ οἱ ἄρχοντες συνήχθησαν ἐπὶ τὸ αὐτὸ κατὰ τοῦ κυρίου καὶ κατὰ τοῦ Χριστοῦ αὐτοῦ) es citado en *Act 4,25-26* y referido a la alianza conjunta de Herodes y Pilato con las naciones y los pueblos de Israel «contra tu santo siervo Jesús, a quien ungieste... para realizar lo que tu poder y tu voluntad habían predeterminado que sucediera» (ἐπὶ τὸν ἅγιον παῖδά σου Ἰησοῦν, ὃν ἔχρισας... ποιῆσαι ὅσα ἡ χεὶρ σου καὶ ἡ βουλή σου προῶρισεν γενέσθαι⁶⁵). Es decir, la rebelión de la que habla el salmo ha sido aplicada por Lucas a los acontecimientos en torno a la pasión y muerte de Jesús, quien había sido ungido para realizar el designio de Dios⁶⁶, el cual, aun en medio de un duro combate, es llevado a término según lo que el poder y la voluntad de Dios habían determinado que sucediera.

Pues bien, resulta difícil pensar que el autor de *Lc-Act* haya interpretado mesiánicamente *Ps 2,1-2* en *Act 4,25-26* y que sin embargo haya prescindido de tal perspectiva en *Act 13,33*. De hecho, la rebelión a la que alude *Ps 2,1-2* y la interpretación lucana del mismo aparecen, aun a su modo, dentro del mismo discurso de Pablo en Antioquía de Pisidia, en los vv. 27-30⁶⁷, donde el apóstol explicita la responsabilidad conjunta de los habitantes y los jefes de Jerusalén y de Pilato en la muerte de Jesús,

62. Cf. «Der im Himmel thront, lacht (Ps 2,4)», 160.

63. Cf. Schöckel, 155.

64. Cf. C. H. Dodd, *According to the Scriptures*, London 1952, 123.

65. *Act 4,27-28*.

66. Cf. también *Act 3,18*, donde Pedro declara en su discurso al pueblo que Dios cumplió lo que había anunciado por los profetas: que su Ungido padecería.

67. Cf. J. Pichler, *Paulusrezeption in der Apostelgeschichte*, Innsbruck 1997, 242.

así como el contraste entre el designio de Dios y la voluntad contrapuesta de los hombres, la cual sin embargo no ha podido imponerse al plan divino. Por otra parte, la cita de *Ps* 2,1-2 se inserta en el contexto de una oración de la comunidad (cf. *Act* 4,23-31) una vez que Pedro y Juan han quedado libres del Sanedrín. En este pasaje no se habla explícitamente de la resurrección de Jesús, pero se supone claramente⁶⁸. Es más, el santo siervo Jesús, a quien Dios ungió y a quien Herodes y Pilato persiguieron, es ahora aquel en cuyo nombre Dios realiza curaciones, señales y prodigios, lo que da a entender que el Ungido del Señor ha salido victorioso en su resurrección.

Así pues, resulta del todo razonable concluir que esta concepción mesiánica y real ha sido aplicada por Lucas al acontecimiento de la resurrección cuando ha citado *Ps* 2,7 en *Act* 13,33. Ante la rebelión de los reyes de la tierra contra el Señor y contra su Mesías, *Ps* 2,6-7 LXX responde por boca del propio rey-ungido, declarando y ratificando su condición y remitiéndose a la fórmula de su nombramiento: ἐγὼ δὲ κατεστάθην βασιλεὺς ὑπ' αὐτοῦ ἐπὶ Σιων ὄρος τὸ ἅγιον αὐτοῦ, διαγγέλλων τὸ πρόσταγμα κυρίου, κύριος εἶπεν πρὸς με υἱός μου εἶ σύ, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε. En la reinterpretación lucana del salmo, la rebelión contra el Ungido del Señor ha supuesto la muerte del primero, muerte, sin embargo, no definitiva. La resurrección es, pues, por un lado, la ratificación de la condición real y mesiánica de Jesús. Por otro, no se trata de una ratificación cualquiera, sino de una entronización definitiva y escatológica, la cual, a la vez que está intrínsecamente vinculada con la historia pasada del Mesías, la introduce en una fase nueva⁶⁹. Tal vez para subrayar este último aspecto ha citado Lucas sólo *Ps* 2,7 y ha omitido el v. 6, versículo que conecta claramente la condición presente del Mesías-Rey con su entronización pasada. A partir de aquí, en la resurrección de Jesús se reflejarían para Lucas los elementos propios de una entronización, aunque, como hemos señalado, de modo nuevo. Resucitando a Jesús, Dios lo ha consagrado, lo ha confirmado y constituido definitivamente como Mesías, lo ha constituido Rey para siempre, lo ha hecho de alguna manera hijo, es decir lo ha engendrado, análogamente a como era hecho hijo el monarca davídico, ha establecido una dinastía, le ha dado como herencia las naciones y los confines de la tierra⁷⁰, le ha otorgado poder como mediador de vida y de bienes salvíficos.

68. No sólo porque los discípulos, quienes como Jesús experimentan ahora la persecución, oran para que su testimonio —el cual sólo puede ser testimonio del Resucitado— pueda realizarse con toda valentía, sino porque además el anuncio de la resurrección aparece expresamente tanto en la escena anterior en el Sanedrín (cf. *Act* 4,10) como en el breve resumen subsiguiente de la actividad apostólica (cf. *Act* 4,33).

69. Lo cual es subrayado en la continuación del testimonio escriturístico en *Act* 13,34-36, como tendremos ocasión de mostrar más claramente.

70. Cf. *Ps* 2,8, versículo citado en *Act* 13,33 según el Codex Bezae. Cf. *infra*.

6.3. El Salmo 2 y la concepción dinámica de la cristología lucana

Profundizando en nuestra reflexión precedente, hemos que subrayar que la interpretación lucana del Salmo 2 refleja también la concepción dinámica de la cristología del autor de *Lc-Act*. En efecto, en *Act* 4,27 Jesús es presentado como el Ungido del Señor cuando va a hacer frente a su Pasión. Es decir, la unción de Jesús como Mesías sería anterior a aquella. Ahora bien, según nuestra interpretación de *Act* 13,33, esta unción y la condición real asociada a la misma no serían definitivas. De un modo análogo aunque no idéntico a lo que sucede en la acción reflejada en el Salmo 2, Herodes y Pilato la han puesto en entredicho, hasta el punto de que Jesús murió. En la resurrección, sin embargo, Dios ha confirmado y constituido a Jesús como Mesías y Rey definitivamente, para siempre, con un significado soteriológico universal.

Nuestra explicación encuentra apoyo y confirmación en otros pasajes de *Hechos*, en particular, en otros discursos, en los que se refleja con claridad esta concepción dinámica de la cristología. Sobre todo resulta pertinente una comparación con el discurso de Pedro el día de Pentecostés (cf. *Act* 2,14-36), como ya mostró el benedictino belga J. Dupont⁷¹. En efecto, sin negar las peculiaridades de cada uno⁷², la redacción de los dos discursos está construida sobre el mismo esquema. En particular, al igual que Pablo, Pedro explicita la muerte de Jesús por parte de los judíos y la resurrección de Jesús de acuerdo al querer de Dios, acontecimientos que explica recurriendo como el apóstol de Tarso al Salmo 15, además de a *Ps* 109,1. Examinemos más de cerca estos testimonios escriturísticos en su relación con los aducidos por Pablo en su discurso en Antioquía de Pisidia.

En relación con el primero, Pedro, tras citar *Ps* 15,8-11 (cf. *Act* 2,25-28), declara que el pasaje no se refiere al patriarca David, el cual murió y fue sepultado y cuya tumba existe todavía. Es más, el propio rey —el cual es descrito como profeta en *Act* 2,30—, sabiendo que Dios le había jurado solemnemente que asentaría sobre su trono a uno de sus descendientes (cf. *2 Sam* 7,5-16; *Ps* 89,4s; 132,11), anunció la resurrección del Ungido del Señor, el cual ni sería abandonado a los infiernos ni experimentaría la corrupción (cf. *Act* 2,24-25.29-31). Las analogías con *Act* 13,35-36 son patentes⁷³.

71. Cf. «Filius meus es tu», 533-534; Id., «L'utilisation apologetique», 267; Id., «L'interpretation», 292-294. Cf. también D. Marguerat, *Les Actes des apôtres*, 94.

72. Es verdad que el acontecimiento de Pentecostés invita a Pedro a partir no de la historia de Israel como hace Pablo en *Act* 13, sino de la profecía de *Jl* 3,1-5. Además, tampoco se remite a la predicación de Juan Bautista, sino a los milagros, prodigios y señales que Dios hizo por medio de Jesús, aunque en cualquier caso estos milagros pertenecen a la fase del ministerio público a la que da paso la predicación del Bautista, anterior a la muerte del Mesías.

73. En *Act* 2,24 Pedro afirma que Dios resucitó a Jesús, pues no era posible que este fuera dominado por la muerte, lo que es ilustrado recurriendo a *Ps* 15,8-11, palabras del mismo David. Tras la cita, en el v. 29, el apóstol aclara que el patriarca David murió y fue sepultado y su sepul-

Por su parte, *Ps* 109,1 (εἶπεν κύριος τῷ κυρίῳ μου, κάθου ἐκ δεξιῶν μου ἕως ἄν θῶ τοὺς ἐχθρούς σου ὑποπόδιον τῶν ποδῶν σου), versículo que sirvió en el primer cristianismo para vincular a Jesús con el Mesías⁷⁴, es aducido en particular por Pedro en *Act* 2,34-35 para ilustrar la exaltación o ascensión de Jesús por la diestra del Padre, misterio presentado como subsiguiente a la resurrección⁷⁵. A este propósito Dupont llamó la atención sobre la función análoga de este versículo en el discurso petrino y de *Ps* 2,7 en el discurso de Pablo en Antioquía de Pisidia⁷⁶. En ambos casos, las citas escriturísticas sirven para presentar de modo similar un argumento de tipo mesiánico, es decir, prueban que Jesús, descendiente de David, ha sido constituido Mesías en su resurrección-ascensión. En este sentido, la conclusión del discurso de *Act* 2 no puede ser más explícita: por su resurrección y ascensión, Cristo ha sido constituido Señor y Mesías (*Act* 2,36: ἀσφαλῶς οὖν γινωσκέτω πᾶς οἶκος Ἰσραὴλ ὅτι καὶ κύριον αὐτὸν καὶ Χριστὸν ἐποίησεν ὁ θεός). Así pues, se confirma nuestra tesis inicial. En el discurso de Pedro en Pentecostés se pone claramente de manifiesto el carácter dinámico de la Unción de Jesús, de su señorío y de su constitución como Mesías. Sólo tras la resurrección de su cuerpo y su ascensión es Señor, Mesías y Rey de modo perfecto⁷⁷.

cro subsiste hasta hoy. Es decir, él ha sido dominado por la muerte y ha experimentado la corrupción, mientras que David, por medio de las palabras del salmo ya había profetizado la resurrección del Mesías, es decir, que no sería abandonado a los infernos ni experimentaría la corrupción (v. 31). Por su parte, tras citar *Ps* 15,10 en *Act* 13,35 («no permitirás que tu santo experimente la corrupción»), Pablo explica en el v. 36 de modo similar a Pedro en *Act* 2 que David murió, fue agregado a los padres y conoció la corrupción. Aquel a quien Dios resucitó, no ha conocido la corrupción. Así pues, tanto en *Act* 2 como en *Act* 13, el Salmo 15 sirve fundamentalmente para mostrar que el Mesías no había de conocer la corrupción y no la ha conocido. En ambos casos, además, se recalca que el salmo no se refiere a David, sino al Mesías, subrayando que el primero ha muerto, ha sido sepultado y ha conocido la corrupción.

74. Cf. J. Dupont, «L'utilisation apologetique», 267. El empleo en época apostólica, entre citas y posibles alusiones (en algunos casos discutibles), es profuso. Cf. *Mt* 22,4 y paralelos; 26,64 y paralelos; *Mc* 16,19; *Act* 7,55-56; *Rom* 8,34; *1 Cor* 15,25; *Eph* 1,20; *Col* 3,1; *Hbr* 1,3.13; 8,1; 10,12; 12,2; *1 Ptr* 3,22.

75. «A este Jesús Dios lo resucitó, de lo cual todos nosotros somos testigos. Habiendo sido exaltado por la diestra de Dios y habiendo recibido la promesa del Espíritu Santo de parte del Padre, ha derramado esto que vosotros veis y oís. Pues David no subió a los cielos, sino que él mismo dice: "Dijo el Señor a mi Señor: Siéntate a mi diestra, hasta que ponga a tus enemigos por escabel de tus pies": *Act* 2,32-35.

76. Cf. J. Dupont, «L'interpretation des Psaumes», 294: «Les deux grands discours inauguraux des princes des apôtres ont une manière toute pareille de présenter l'argumentation scripturaire tendant à montrer que Jésus ressuscité est réellement le Messie; mais tandis qu'au ch. 2 Pierre joint à l'argument du Ps 16 celui que lui fournit le Ps 110, Paul au ch. 13, rapproche du Ps 16 le Ps 2,7». Cf. también Id., «L'utilisation apologetique», 267: «La comparaison du premier grand discours de Pierre avec le premier grand discours de Paul permet d'établir un parallélisme entre le Ps 110,1, cité par Pierre, et le Ps 2,7 cité par Paul; les deux citations constituent, avec celle du Ps 16, v. 10, un argument messianique présenté exactement de la même manière».

77. La comparación supone asumir que la resurrección y ascensión de *Act* 2 equivalen a la resurrección a la que se refiere explícitamente Pablo en *Act* 13,33. Acerca de esta cuestión, la cual toca un punto controvertido de la teología lucana, a saber, si este ha distinguido o no entre resurrección y ascensión, véase el siguiente apartado de nuestro estudio.

En la misma línea hay que considerar todavía el breve discurso de Pedro ante el Sanedrín en *Act* 4,8-12, según el cual Jesucristo Nazareno, a quien Dios ha resucitado de entre los muertos, ha venido a ser la piedra angular (ὁ γενόμενος εἰς κεφαλὴν γωνίας). Asimismo las palabras ante el Sanedrín en *Act* 5,29-31, donde Pedro y los apóstoles afirman: «el Dios de nuestros padres resucitó a Jesús, a quien vosotros matasteis colgándolo de un madero; y a este Dios exaltó con su diestra como Soberano y Salvador con el fin de otorgar a Israel penitencia y remisión de los pecados (ὁ θεὸς ἀρχηγὸν καὶ σωτῆρα ὑψώσεν τῇ δεξιᾷ αὐτοῦ, δοῦναι μετάνοιαν τῷ Ἰσραὴλ καὶ ἄφεσιν ἁμαρτιῶν). En tercer lugar, Pedro afirma en *Act* 10,34, en el discurso en la casa del centurión Cornelio que el Resucitado ha sido constituido Juez de vivos y muertos (οὗτός ἐστιν ὁ ὀρισμένος ὑπὸ τοῦ θεοῦ κριτῆς ζώντων καὶ νεκρῶν), por quien recibe remisión de los pecados (ἄφεσιν ἁμαρτιῶν) todo el que cree en Él.

Extrayendo conclusiones a la luz del conjunto de los testimonios aducidos, se abre paso espontáneamente una consideración, a saber, si en lugar o como paráfrasis de *Ps* 2,7, Lucas no podría haber dicho que Dios hizo, constituyó o exaltó a Jesús en su resurrección como hijo suyo; o bien que Jesús llegó a ser hijo de Dios⁷⁸. Si así hubiera sido, nuestro autor no habría hecho sino expresar de otro modo lo que de hecho explicitó repetidas veces de formas diversas.

Por último, la tradición textual de *Hechos* también converge hacia la explicación que hemos propuesto, si examinamos *Act* 13,33 según la lectura de algunos testigos textuales⁷⁹, los cuales han ampliado la cita del Salmo 2, reproduciendo, además del v. 7, el v. 8: «Pídeme y te daré las naciones como herencia tuya y los confines de la tierra como propiedad tuya» (αἰτήσαι παρ' ἐμοῦ καὶ δώσω σοι ἔθνη τὴν κληρονομίαν σου καὶ τὴν κατάσχεσίν σου τὰ πέρατα τῆς γῆς), lo que vuelve a incidir en el carácter de dominio y de soberanía universal del Resucitado, Mediador salvífico eficaz a partir de su resurrección.

6.4. El sentido de ἀνίστημι en *Act* 13,33

Antes de terminar y extraer conclusiones definitivas, vamos a abordar dos cuestiones relacionadas con nuestro objeto de estudio. En primer lugar, dentro de la analogía de fondo que hemos constatado entre la cristología de *Act* 13 y la de otros discursos del escrito, en particular con el de *Act* 2, se advierte no obstante que Pablo sólo se refiere explícitamente en nuestro pasaje a la resurrección de Jesús, ya sea por medio del verbo

78. De nuevo quiero aclarar que esto no prejuzga el carácter preexistente o divino por naturaleza de Jesús según la concepción lucana, la cual evidentemente no es expresada en estos términos, anacrónicos para su tiempo. En cualquier caso, se trata simplemente, de otro punto de su cristología, no incompatible de por sí con dicho carácter divino.

79. Como el *Codex Bezae*, una lectura marginal de la versión siríaca harklense o una versión copta del medio Egipto. Cf. *Novum Testamentum Graece*, 424.

ἀνίστημι, ya sea por medio del verbo ἐγείρω; y no al misterio de su exaltación o ascensión ni a la efusión del Espíritu. Ahora bien, según nuestra argumentación precedente, precisamente la cita de *Ps* 2,7, entre otros elementos, invitaba a ampliar el horizonte de lo que en dicho caso los verbos indicarían de modo sintético hasta abarcar todos los acontecimientos pascales, resurrección, ascensión, posición a la diestra del Padre y don soteriológico. ¿Supone el empleo de ἀνίστημι en *Act* 13,33 una dificultad al respecto? ¿Tiene algún sentido hablar de un carácter englobante de los conceptos ἀνίστημι y ἐγείρω en la teología lucana, los cuales designan claramente de modo primario e inmediato la resurrección de Jesús? Intentaremos responder a estas cuestiones por medio de los cuatro argumentos siguientes.

A. En primer lugar, vamos a analizar el efecto soteriológico que para Lucas tienen los acontecimientos pascales. Según el final de nuestro discurso (vv. 37-38), Jesús ofrece a los judíos remisión de los pecados y justificación (διὰ τούτου ὑμῖν ἄφεσις ἁμαρτιῶν καταγγέλλεται [καὶ] ἀπὸ πάντων ὧν οὐκ ἠδυνήθητε ἐν νόμῳ Μωϋσέως δικαιωθῆναι ἐν τούτῳ πᾶς ὁ πιστεύων δικαιούται). El perdón de los pecados aparece en *Lc* 3,3 aplicado al bautismo de conversión predicado por Juan⁸⁰. En la predicación de Jesús aparece en el Padre Nuestro (cf. *Lc* 11,4). Más iluminador resulta para nosotros *Lc* 24,46-49. En las últimas instrucciones del Resucitado, éste explica a los Once que el Mesías debía padecer y resucitar de entre los muertos al tercer día y que habían de ser predicadas penitencia y remisión de los pecados a todas las naciones (μετάνοιαν καὶ ἄφεσιν ἁμαρτιῶν εἰς πάντα τὰ ἔθνη⁸¹), comenzando por Jerusalén (vv. 46-47). Los Once son constituidos testigos de estos acontecimientos, a lo que se vincula la promesa del Espíritu (vv. 48-49). Así pues, el pasaje permite entrever que a la resurrección sigue el envío del Espíritu y su efusión para remisión de los pecados. Pues bien, pensamos que este es también el trasfondo, aun no explicitado, de *Act* 13. Es decir, cuando Pablo se refiere a la resurrección de Jesús y después señala que se derrama sobre aquellos que creen la remisión de los pecados, está otorgando a la resurrección un sentido que engloba ascensión y don soteriológico, lo que, como hemos visto, es precisamente apoyado por medio de la cita de *Ps* 2,7.

Lo mismo se deduce de *Act* 2,37-41, pasaje que narra el eco que el discurso de Pedro en Pentecostés tuvo entre sus oyentes, los cuales preguntan al apóstol qué tienen que hacer. Pedro les invita a arrepentirse y a bautizarse para remisión de los pecados, lo que supone recibir el don del Espíritu Santo y hacer suya la promesa que se ha cumplido en la re-

80. Cf. también *Lc* 1,77, aunque el pasaje no me resulta tan claro como se suele explicar en su relación con Juan Bautista.

81. Así leen A, C, D y otros muchos testigos textuales. Cf. *Novum Testamentum Graecum*, 291, quien sin embargo en esta edición ofrece en el texto principal la lectura de P⁷⁵ y B entre otros: μετάνοιαν εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν εἰς πάντα τὰ ἔθνη. La variante no afecta a nuestra argumentación.

surrección y ascensión de Jesús, como ha dejado claro el apóstol en su discurso⁸².

B. En segundo lugar, que el Resucitado está sentado a la derecha del Padre y es el dador de los dones soteriológicos lo muestra también en la continuación del testimonio escriturístico en el discurso de Pablo en Antioquía de Pisidia (vv. 34-37)⁸³. En el v. 34, el apóstol explicita que Jesús ha resucitado para no volver nunca a la corrupción. Es decir, no se trata de una resurrección como simple reunión del cuerpo y del alma, sino de una resurrección a la que sigue su ascensión y exaltación a la diestra del Padre y que lo hace por tanto invulnerable a la muerte para siempre y lo hace capaz de derramar dones salvíficos.

Este último punto es subrayado en particular por la cita de *Is 55,3* (δώσω ὑμῖν τὰ ὅσια Δαυὶδ τὰ πιστά), pasaje cuyo contexto de origen se refiere a la alianza nueva que Dios va a derramar gratuita y universalmente y que Lucas aplica a la resurrección de Jesús y a su efecto soteriológico. Más en concreto, la expresión τὰ ὅσια Δαυὶδ τὰ πιστά significa, según el análisis realizado por J. Dupont⁸⁴, la santidad del nuevo David, Jesucristo, santidad por un lado que se refiere al servicio de Dios, a una vida agradable a Dios, rasgo en el que Jesús se parece a David; pero santidad por otro lado verdadera por ser inamisible, a partir de la resurrección de entre los muertos, lo que distingue a ambos⁸⁵. Además, la versión lucana de la cita de Isaías subraya el alcance soteriológico de la resurrección de Jesús por medio del pronombre ὑμῖν, el cual describe a los destinatarios de los dones salvíficos, elemento que contrasta con la determinación ἰδίᾳ γενεῆ del v. 37. En efecto, mientras que David, aun santo, no pudo otorgar a su generación dones salvíficos porque murió y vio la corrupción,

82. En la misma línea orienta el discurso de Pedro al pueblo en *Act 3*. Dios glorificó a Jesús (cf. *Act 3,13*). La conversión y el arrepentimiento hacen que se borren los pecados (cf. v. 19). Asimismo las palabras del apóstol ante el sanedrín en *Act 5,31*, donde se afirma que Dios exaltó por su diestra a Jesús como Soberano y Salvador para otorgar a Israel penitencia y remisión de los pecados (δοῦναι μετάνοιαν τῷ Ἰσραὴλ καὶ ἄφεσιν ἁμαρτιῶν). Cf. también el discurso en la casa del centurión Cornelio (*Act 10,43*: Jesucristo ha sido constituido Juez de vivos y muertos, por cuyo nombre recibe remisión de los pecados todo el que cree en Él); y *Act 26,18*, en el tercer relato de la vocación de Pablo, donde el efecto soteriológico de la conversión es la remisión de los pecados y la herencia entre los santos por la fe en Jesús, el cual evidentemente no es sólo el Resucitado, sino también Aquel que ha ascendido al cielo y ha derramado el Espíritu.

83. ὅτι δὲ ἀνέστησεν αὐτὸν ἐκ νεκρῶν μηκέτι μέλλοντα ὑποστρέφειν εἰς διαφθοράν, οὕτως εἶρηκεν ὅτι «δώσω ὑμῖν τὰ ὅσια Δαυὶδ τὰ πιστά» (*Is 55,3*), διότι καὶ ἐν ἑτέρῳ λέγει, «οὐ δώσεις τὸν ὄσιόν σου ἰδεῖν διαφθοράν» (*Ps 15,10 LXX*). Δαυὶδ μὲν γὰρ ἰδίᾳ γενεῆᾳ ὑπηρετήσας τῇ τοῦ θεοῦ βουλῇ ἐκοιμήθη καὶ προσετέθη πρὸς τοὺς πατέρας αὐτοῦ καὶ εἶδεν διαφθοράν, ὃν δὲ ὁ θεὸς ἤγειρεν, οὐκ εἶδεν διαφθοράν. «Y que lo resucitó de entre los muertos para no retornar jamás a la corrupción, así está declarado: “Os daré las cosas santas de David, las verdaderas” (*Is 55,3*). Por eso dice también en otro lugar: “No darás a tu santo conocer la corrupción” (*Ps 15,10 LXX*). De hecho, mientras que David murió, después de haber servido en sus días al designio de Dios, se reunió con sus padres y conoció la corrupción, aquél a quien Dios resucitó, no conoció la corrupción».

84. Cf. «ΤΑ ὍΣΙΑ ΔΑΙΔ ΤΑ ΠΙΣΤΑ (*Actes 13,34 = Isaie 55,3*)», en particular aquí 355-356.

85. Nótese que esta discontinuidad en la continuidad es la que ha aparecido en nuestro análisis de la relación entre David y Cristo. Cf. *supra*.

el nuevo David, Jesucristo, está en condiciones de dárselos a los judíos que escuchan el discurso de Pablo. Ahora bien, es claro que estos dones salvíficos suponen no sólo la resurrección en sí, sino la resurrección, ascensión, posición del Mesías a la diestra del Padre y efusión del Espíritu.

C. Por otro lado, el misterio de la resurrección parece adquirir cierto carácter englobante en otros lugares de la obra lucana. Así en *Act* 1,21-22, aquel que sustituya a Judas ha de ser elegido entre aquellos que han tenido contacto directo con Jesús desde el bautismo de Juan hasta la ascensión. Ahora bien, a continuación Lucas afirma que el elegido se asociará a los Once como testigo de la resurrección (μάρτυρα τῆς ἀναστάσεως αὐτοῦ), lo que evidentemente no quiere decir que tenga que omitir el resto de acontecimientos pertenecientes al arco de tiempo al que nos hemos referido⁸⁶. Por otro lado, en el discurso de Pedro en Pentecostés, leemos en *Act* 2,30-31 que David profetizó la resurrección del Ungido (περὶ τῆς ἀναστάσεως τοῦ Χριστοῦ), sabiendo que Dios le había jurado solemnemente que asentaría sobre su trono a uno de sus descendientes, lo que supone aplicar la idea de entronización y de señorío a la resurrección, de nuevo ampliando su sentido.

Estos datos no impiden reconocer que la resurrección suele aparecer explícitamente en los primeros capítulos de *Hechos* al lado de la ascensión o de la exaltación⁸⁷. Por el contrario, el carácter sintético del anuncio kerigmático y de los discursos según avanza la narración en *Hechos* es evidente, en particular, por lo que respecta al anuncio paulino. Así en *Act* 17,3, aunque se dice que Pablo discutió acerca de las Escrituras durante tres sábados en la sinagoga, lo único que se nos cuenta es que el apóstol puso de manifiesto que el Mesías había de padecer, que resucitaría de entre los muertos y que este es Jesús (τὸν Χριστὸν ἔδει παθεῖν καὶ ἀναστῆναι ἐκ νεκρῶν καὶ ὅτι οὗτός ἐστιν ὁ Χριστός [ὁ] Ἰησοῦς). Lo mismo se puede decir del resumen que Lucas presenta sobre la discusión de Pablo en el ágora ateniense: les anunciaba a Jesús y su resurrección (17,18: τὸν Ἰησοῦν καὶ τὴν ἀνάστασιν). Algo parecido sucede en el discurso en el areópago (cf. *Act* 17,31-32) y en *Act* 26,8.23 ante Festo y Agripa, pasajes que también suponen tras la resurrección los efectos soteriológicos a favor de los creyentes.

En conclusión, se puede decir que la resurrección de Jesús tiene en Lucas un carácter englobante para hablar de los misterios pascuales, tendencia que se agudiza en buena medida según avanza la narración. En particular, es notoria en la predicación puesta en boca de Pablo.

D. Esta última observación nos invita a preguntarnos si este hecho no se corresponde con la visión de las cartas paulinas acerca de los mismos

86. Cf. *Act* 4,33, donde se dice de modo igualmente genérico que los apóstoles daban con gran fortaleza el testimonio de la resurrección del Señor Jesús que se les había confiado.

87. Cf. por ejemplo el final del discurso de Pedro en Pentecostés, *Act* 2,29-36. Cf. también *Act* 1,1-11; 1,22; 3,13; 5,31.

acontecimientos, lo cual no sería el primer rasgo en este sentido dentro del discurso de Pablo en la sinagoga de Antioquía de Pisidia, pues unánimemente los estudiosos se hacen eco de que la inclusión entre los efectos soteriológicos de la justificación al final del mismo (cf. *Act* 13,38) responde ciertamente a la predicación que encontramos en sus cartas (cf. *Rom* 3,24ss; 4,25; *Gal* 2,16; 3,11; 5,4) y a la figura de la *imitatio* a la que nos referimos al inicio de nuestro estudio.

A este respecto hay que señalar en primer lugar que Pablo conoce también los misterios de la exaltación de Cristo (*Phil* 2,9) y de su glorificación (*Rom* 8,17; 2 *Cor* 3,18), así como su puesto a la diestra del Padre (*Rom* 8,34). Además, el apóstol emplea en sus cartas el verbo ἐγείρω transitivamente y sólo una vez el verbo ἀνίστημι de modo intransitivo para referirse a la resurrección de Jesús, diversamente a lo que sucede en *Act* 13, donde tanto ἐγείρω como ἀνίστημι son empleados transitiva y equivalentemente. No obstante, Pablo emplea el sustantivo ἀνάστασις, sustantivo además correspondiente al empleo transitivo del verbo ἐγείρω (cf. *Rom* 6,4-9).

Ahora bien, este estado de cosas no obsta para que encontremos en las cartas paulinas pasajes en los que el Apóstol parece expresar el conjunto del misterio pascual por medio de los verbos ἐγείρω y ἀνίστημι y del sustantivo ἀνάστασις⁸⁸. Es significativo el comienzo de *Rom* 6, en particular *Rom* 6,8-9: «Si morimos con Cristo, creemos que también viviremos con él; sabiendo que Cristo, resucitado de entre los muertos, ya no muere más, la muerte no tiene señorío sobre él (εἰδότες ὅτι Χριστὸς ἐγερθεὶς ἐκ νεκρῶν οὐκέτι ἀποθνήσκει, θάνατος αὐτοῦ οὐκέτι κυριεύει)». En efecto, en un contexto en el que aparece el sustantivo ἀνάστασις (v. 5), resucitar (ἐγείρω) es identificado con vivir con Cristo resucitado, el cual ya no muere más, lo que implica algo más que la sola reunión del cuerpo y del alma. El pasaje resulta además de interés para nosotros porque la expresión «Cristo, resucitado de entre los muertos, ya no muere más», tiene resonancias conceptuales en *Act* 13,34, donde se afirma que Dios ha resucitado a Jesús para nunca más ver la corrupción.

De modo similar Pablo declara en 1 *Thess* 4,14 que si creemos que Jesús murió y resucitó —se trata de la única vez que se emplea el verbo ἀνίστημι con esta acepción, además en su uso intransitivo—, también Dios llevará consigo a los que durmieron con Jesús, resultando que siempre estarán con el Señor. Asimismo recapituladora parece la mención de la resurrección en un pasaje programático como es el proemio de la carta a los Romanos, *Rom* 1,1-4, donde el Hijo de Dios, el cual nació de la estirpe de David según la carne y fue constituido hijo de Dios en poder según el espíritu de santificación a partir de la resurrección de entre los

88. Cf. 1 *Thess* 4,14 (ἀνίστημι intransitivo); *Rom* 1,4; 6,5; *Phil* 3,10 (ἀνάστασις); 1 *Thess* 1,10; *Rom* 4,24.25; 6,4.9; 7,4; 8,11; 10,9; 1 *Cor* 6,14; 15 passim; 2 *Cor* 4,14; 5,15; *Gal* 1,1 (ἐγείρω).

muertos, es llamado conclusivamente Jesucristo nuestro Señor, mediador salvífico de todos los dones divinos⁸⁹.

Así pues, estos ejemplos y otros pasajes que se podrían aducir muestran que el misterio de la resurrección aparece también en Pablo con carácter englobante. Que Lucas haya seguido este uso paulino para otorgárselo también en sus escritos o que lo haya aplicado en particular cuando ha dado voz al apóstol de los gentiles es posible, pero también difícil de probar.

E. En conclusión, nos parece que la objeción que nos habíamos puesto no es insalvable. El paralelismo establecido entre el discurso de Pedro en *Act 2* y el de Pablo en *Act 13* es válido. El análisis de los efectos soteriológicos de la vida de Cristo en la obra lucana, el significado igualmente soteriológico de *Is 55,3* en *Act 13,34* y el carácter englobante que la resurrección puede adoptar en *Hechos* y en las cartas paulinas invitan a pensar que cuando Lucas pone en boca de Pablo el anuncio de la resurrección en su discurso en la sinagoga de Antioquía de Pisidia, ésta ha de ser entendida en sentido amplio, abarcando, pues, su ascensión y entronización a la derecha del Padre y la efusión de los dones salvíficos.

6.5. ¿Por qué ha recurrido Lucas a *Ps 2,7* en el discurso de Pablo en Antioquía de Pisidia?

Por último, nos podemos preguntar por qué Lucas ha recurrido a *Ps 2,7* para ilustrar el sentido de la resurrección de Jesús en el discurso de Pablo en Antioquía de Pisidia. Al respecto se ha llamado la atención sobre la muy poca frecuencia con la que aparece el nombre «hijo» aplicado a Jesús en *Hechos*: una vez es llamado «hijo del hombre» y dos veces «Hijo de Dios». En efecto, en *Act 7,56*, Esteban, a punto de morir, ve al hijo del hombre de pie a la diestra de Dios. Más nos interesa advertir que las dos veces que Lucas emplea «Hijo de Dios» en *Hechos* es para ponerlo en boca de Pablo. Además de la cita de *Ps 2,7* en *Act 13,33*, Lucas resume la primera predicación de Pablo en las sinagogas de Damasco en *Act 9,20*: «Este es el Hijo de Dios» (οὗτός ἐστιν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ). Y a continuación, en *9,22* señala que Pablo confundía a los judíos demostrando que Jesús era el Mesías (οὗτός ἐστιν ὁ Χριστός).

Ahora bien, como es sabido, «Hijo de Dios» es un nombre fundamental de Jesús en la teología paulina. El apóstol designa a menudo por medio de él al Hijo preexistente. Es evidente, por ejemplo en *Gal 4,4*, donde afirma que en la plenitud del tiempo Dios envió a su Hijo (ἐξαπέστειλεν ὁ θεὸς τὸν υἱὸν αὐτοῦ). Asimismo en *Rom 8,3* Pablo afirma que Dios envió a su propio Hijo en semejanza de carne de pecado (ὁ θεὸς τὸν ἑαυτοῦ υἱὸν πέμψας ἐν ὁμοιωμάτι σαρκὸς ἁμαρτίας).

89. Para este pasaje, véase también el último apartado de esta contribución.

Otros muchos pasajes de Pablo reflejan también esta realidad preexistente, aunque pienso que a la vez ponen en evidencia que la realidad del Hijo después de la encarnación resulta más compleja. Por ejemplo, en *Rom 5,10* Pablo afirma que, cuando todavía éramos enemigos, fuimos reconciliados con Dios por la muerte de su Hijo (διὰ τοῦ θανάτου τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ). La expresión τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ se refiere probablemente a al Hijo preexistente. Ahora bien, es imposible que este muera en cuanto Dios, por lo que la expresión de Pablo pone de manifiesto que en este caso la acción afecta al Hijo de Dios en la carne, aunque no lo explicita⁹⁰. Esta complejidad se pone de manifiesto principalmente en el proemio de la carta a los Romanos, *Rom 1,1-4*:

Παῦλος δοῦλος Χριστοῦ Ἰησοῦ, κλητὸς ἀπόστολος, ἀφορισμένος εἰς εὐαγγέλιον θεοῦ, ὃ προεπηγγείλατο διὰ τῶν προφητῶν αὐτοῦ ἐν γραφαῖς ἀγίαις, περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ τοῦ γενομένου ἐκ σπέρματος Δαυὶδ κατὰ σάρκα, τοῦ ὀρισθέντος υἱοῦ θεοῦ ἐν δυνάμει κατὰ πνεῦμα ἀγιοσύνης ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν, Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν⁹¹.

Pablo, en su presentación como apóstol ante la comunidad de Roma, se describe como ἀφορισμένος εἰς εὐαγγέλιον θεοῦ. El objeto de este evangelio es el Hijo de Dios, según es explicitado mediante el genitivo con preposición —περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ⁹²—. Sin embargo, el Apóstol no se limita a mencionar de pasada dicho objeto, sino que, a continuación, declara en aposición al genitivo τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ dos momentos singulares de su vida: su nacimiento según la carne de la estirpe de David y su filiación divina en la carne según el Espíritu de santidad por la resurrección de entre los muertos. Como colofón, Pablo indica que se trata de Jesucristo, nuestro Señor. Las referencias sintéticas «evangelio acerca de su Hijo» y «Jesucristo nuestro Señor», enmarcan, según el parecer mayoritario de

90. En mayor o menor medida, este hecho se podría rastrear también en otros pasajes. En *Rom 8,29*, el Apóstol habla de aquellos a quienes predestinó a ser conformes a la imagen de su Hijo (τῆς εἰκόνος τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ). En *Rom 8,32* señala que no perdonó a su propio Hijo (ὅς γε τοῦ ἰδίου υἱοῦ οὐκ ἐφείσατο). En *1 Cor 1,9* afirma que los corintios fueron llamados «a la comunión de su Hijo Jesucristo nuestro Señor» (τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν). En *1 Cor 15,28* señala que el Hijo mismo se someterá al que le sometió todo (αὐτὸς ὁ υἱὸς ὑποταγήσεται τῷ ὑποτάξαντι αὐτῷ τὰ πάντα). En *2 Cor 1,19* Pablo se refiere al Hijo de Dios, Jesucristo, el que entre vosotros fue predicado (ὃ τοῦ θεοῦ γὰρ υἱὸς Ἰησοῦς Χριστὸς ὃ ἐν ὑμῖν δι' ἡμῶν κηρυχθεῖς). En *Gal 1,16* el Apóstol afirma que Dios quiso revelarle a su Hijo (τὸν υἱὸν αὐτοῦ). En *Gal 2,20* declara que vive en la fe en el Hijo de Dios (τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ). Y en *4,6* habla del Espíritu de su Hijo (τὸ πνεῦμα τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ) que Dios ha derramado en los corazones de los creyentes. En *1 Thess 1,10* afirma que los tesalonicenses se convirtieron de los ídolos a Dios para servir al Dios vivo y verdadero y para aguardar de los cielos a su Hijo (τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐκ τῶν οὐρανῶν), a quien resucitó de entre los muertos, a Jesús.

91. «Pablo, siervo de Cristo Jesús, llamado a ser apóstol, escogido para el evangelio de Dios, que Él prometió de antemano por medio de sus profetas en las Escrituras santas acerca de su Hijo, el cual nació de la estirpe de David según la carne, fue constituido hijo de Dios en poder según el Espíritu de santidad por su resurrección de entre los muertos, Jesucristo, Señor nuestro».

92. En *Rom 1,9* habla del evangelio de su Hijo (ἐν τῷ εὐαγγελίῳ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ).

los exegetas, una fórmula de fe prepaulina⁹³, la cual parece englobar toda la vida humana de Jesús, puesto que los dos misterios de la vida de Jesús a los que nos acabamos de referir son el pórtillo y la culminación de la misma⁹⁴. El Hijo de Dios que existe antes de todo⁹⁵ y que según la carne ha tenido un comienzo y un fin indicados por su nacimiento y por su constitución como hijo de Dios en poder a partir de la resurrección de entre los muertos es Jesucristo, nuestro Señor. Estaríamos, pues, ante un caso paradigmático en el que Pablo habría plasmado una concepción acerca de la filiación de Jesús formada por varios elementos, compatibles entre sí y también distinguibles⁹⁶.

Pues bien, ¿plasman las dos apariciones del nombre «Hijo de Dios» en *Hechos* la concepción paulina al respecto? En primer lugar hay que reconocer que el material del que disponemos para formular un juicio rotundo es escaso. Aun así, es notable que «Hijo de Dios» sólo aparezca en la segunda parte del díptico lucano y en boca de Pablo. Por lo que se refiere a *Act* 13,33, nuestra interpretación sitúa el pensamiento de Lucas en la línea del expresado por Pablo en *Rom* 1,4. En efecto, ambos versículos se refieren a una filiación propia de una cristología pascual o ascendente vinculada a la resurrección, pero con un alcance mayor, es decir, vinculada también a la exaltación de Cristo por la diestra del Padre. Por su parte, el pasaje de *Act* 9,20: «Este es el Hijo de Dios» (οὗτός ἐστιν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ) es tan sucinto que es arriesgado tomar postura. No se puede excluir que se refiera a la preexistencia y uno estaría incluso inclinado a interpretarlo así. Por otro lado, la afirmación paralela en la que Lucas afirma que Pablo demostraba que Jesús era el Mesías parece más bien una declaración de tipo pascual, en la línea lucana de *Hechos*. Además, ambas afirmaciones se refieren a Jesús resucitado, lo que unido a la concepción dinámica de Lucas acerca del Mesías, hace también posible que con una única afirmación —οὗτός ἐστιν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ—, el autor esté integrando diversas realidades, aquí no desplegadas.

En cualquier caso, si como piensan algunos autores⁹⁷, tanto en *Act* 9,20 como en *Act* 13,33 las notas paulinas son queridas por parte de Lucas, *Ps* 2,7 se prestaba perfectamente a su propósito, precisamente por-

93. Se trata de una fórmula de fe de cuño judeocristiano parcialmente retocada por el Apóstol. Cf. R. Penna, *Lettera ai romani*, I, Bologna 2004, 93-101; H. Schlier, *Der Römerbrief*, Freiburg-Basel-Wien 31987, 23-27; J. N. D. Kelly, *Early Christian Creeds*, London-New York 32006, 17.

94. El carácter programático del pasaje situado al inicio de una carta dirigida a una comunidad no evangelizada por Pablo también apoya esta reflexión.

95. Cf. *Rom* 1,3; *Phil* 2,5-7; *Gal* 4,4.

96. Para la explicación teológica del texto, cf. A. Orbe, «¿San Ireneo adopcionista? En torno a Adv. Haer., III,19,1», *Greg* 64/2 (1983) 5-52. En el *praescriptum* de *Rom* encontramos la filiación preexistente de Dios, su filiación en la carne de la estirpe de David en la persona de María y la filiación que el Espíritu de adopción obra también en la carne a partir de su efusión en el Bautismo del Jordán y cuyo cumplimiento se realiza en la resurrección-glorificación. Cf. también Sáez, *Canon y autoridad*, 26-27.

97. Cf. D. Marguerat, *Les Actes des apôtres*, 338.

que se adaptaba al uso de «Hijo» por parte del Apóstol, en particular al reflejado sintéticamente en *Rom* 1,1-4, sin por ello romper la unidad de la obra lucana y en concreto la de los discursos, sobre todo la de los de Pedro y Pablo en *Act* 2 y *Act* 13, unidad para la que la presentación de Cristo como el Mesías davídico a partir de la resurrección y ascensión de Jesús es fundamental. El hecho de que la composición de *Hechos* no aparezca por lo general como dejada al capricho de las fuerzas del destino, nos invita a no descartar que Lucas haya recurrido intencionadamente a *Ps* 2,7 con dicho fin.

7. Conclusión

Numerosos estudios de la obra lucana se han ocupado de diversos modos de la condición divina —es decir, anacrónicamente, preexistente— del Jesús presentado en su díptico. Nuestra contribución no se ha dedicado a tratar este aspecto de la cristología de Lucas, el cual, por otro lado, parece más bien un dato que el autor ha dado por supuesto, al menos, en la mayor parte de su obra⁹⁸.

Por nuestra parte, el análisis del discurso paulino en la sinagoga de Antioquía de Pisidia y en particular de la recepción que Lucas hace en él de *Ps* 2,7 («Tú eres mi hijo, yo te he engendrado hoy»), nos ha conducido a poner de relieve otro aspecto de una cristología riquísima en la que se integran diversos elementos, a saber el del dinamismo que afecta a Jesús en cuanto hombre, en cuanto hijo de David y Mesías a quien señalaba sensiblemente el Bautista y que le ha afectado a lo largo de toda su vida humana. En particular, nuestros desarrollos acerca de la promesa y del Bautista nos han mostrado la importancia particular de su vida pública a partir del bautismo del Jordán. Por fin, la resurrección-glorificación de Jesús supone el momento concreto en el que Jesús llega a ser en su humanidad de modo perfecto Mesías, Señor, Hijo, Rey, piedra angular, Juez de vivos y muertos. La humanidad de Jesús es introducida así de modo perfecto en el ámbito de la divinidad. Con otras palabras, Jesús a la diestra del Padre es fruto no sólo de la condición divina del Mesías, sino también de su vida humana, en particular a partir del Bautismo, a lo largo de la cual ha sido el Mesías sufriente que ha muerto a manos de los hombres para llegar a ser Mesías Señor por su resurrección, ascensión y recepción del Espíritu, cumpliendo en su verdad última el reinado de David. Una vez que ha recibido en su humanidad la promesa del Padre, esta puede alcanzar sin distinción a judíos y a gentiles.

98. Cf. por ejemplo R. F. O'Toole, *Luke's Presentation of Jesus: A Christology*, Roma 2004, 229-230; y H. Douglas Buckwalter, *The Character and Purpose of Luke's Christology*, Cambridge 1996, 191-192.

