

LOS HECHOS EN EL ORIGEN DE LA MISIÓN ECLESIAL

Unas advertencias previas

Hablar de los Hechos como la descripción del origen de la misión eclesial supone tener en cuenta ciertas matizaciones importantes desde el punto de vista histórico y eclesial. En primer lugar, el «cristianismo» (más tarde explicaré por qué pongo este término entre comillas) no se inicia solo en Jerusalén, alrededor de los Doce y la familia de Jesús, que es la imagen que nos proporciona el libro de Hechos. Hay otros ámbitos sociales o espacios geográficos donde el movimiento mesiánico de Jesús inicia también la misión. Por ejemplo, sabemos por la tradición Q, asumida en los evangelios de Mateo y de Lucas, que hubo en Galilea misioneros itinerantes¹ que continuaron predicando la venida del reino de Dios, como lo había hecho Jesús, y que encontraron apoyo en grupos más asentados en los pueblos de Galilea, gente que seguramente había escuchado la predicación de Jesús. Hubo, pues, en Galilea “personas que habían escuchado y asumido el mensaje de Jesús sobre la llamada del reino de Dios y esperaban su retorno como «mesías/Hijo del hombre» en virtud del anuncio de su resurrección. Estos discípulos de Jesús no fueron simples conversos de una misión de Jerusalén después de Pascua, sino que debían su discipulado al Jesús terreno o a misioneros itinerantes que actuaban en zonas rurales”². Hechos desconoce totalmente esta misión, pero existió, y sus tradiciones confluyeron en la tradición evangélica (Mateo y Lucas) a finales del s.I³.

Sabemos también que paralelamente al crecimiento del «cristianismo» de Jerusalén y del de Galilea, hubo un cristianismo joánico que solo a principios del s.II perdió su autonomía y se acercó a la tradición «petrina» (algunos dicen la Gran Iglesia, aunque me parece un concepto un tanto redundante para ese tiempo). Pero hasta ese momento vivió su vida comunitaria llevando a cabo una misión a los judíos, los samaritanos y algunos gentiles⁴. Vemos así que el horizonte de la misión inicial es bastante más amplio de lo que nos describe el libro de los Hechos. Ese silencio sobre la tradición joánica nos indica que la historiografía del Nuevo Testamento deja sin duda zonas de sombra en la historia del cristianismo primitivo. Lo que nos hace constatar los límites de la reconstrucción histórica.

Una segunda advertencia es sobre el término «cristianismo», que en estas primeras etapas del movimiento de Jesús es totalmente inexistente. Pablo, que escribe entre los años 50 y 60, desconoce los términos «cristiano» y «cristianismo» y no los usa nunca en sus cartas. Por ello, el empleo de este término al comienzo de la misión eclesial, es anacrónico.

1 El estudio de estos «carismáticos itinerantes» que están en el origen de la misión galilea ha sido estudiado por Gerd THEISSEN, *Sociología del movimiento de Jesús. El nacimiento del cristianismo primitivo*, Sal Terrae, Santander 1979. Aparentemente estos profetas itinerantes constituyen los únicos dirigentes en esta tradición Q. No tienen relación ni con los Doce ni con la comunidad de Jerusalén.

2 Ludger SCHENKE, *La comunidad primitiva. Historia y teología*, Sígueme, Salamanca 1999, p.304.

3 Para un primer acercamiento a esta tradición de dichos de Jesús ver Santiago GUIJARRO, *Dichos primitivos de Jesús. Una introducción al «Proto-evangelio de dichos Q»*, Sígueme, Salamanca 2004. Ver también la descripción de esta misión galilea en Santiago GUIJARRO, *La primera evangelización*, Sígueme, Salamanca 2013, p.99-105.

4 Ver Mauro PESCE, *De Jesús al cristianismo*, San Pablo, Madrid 2017. en especial ver las páginas 283-307, dedicadas al “Evangelio de Juan y las fases judías del joanismo”. No olvidar sobre este tema el libro pionero de Raymond E.BROWN, *La comunidad del discípulo amado. Estudio de la eclesiología joánica*, Sígueme, Salamanca 1983.

“El Jesús histórico no fue el fundador de una nueva religión llamada «cristianismo». De hecho, el nombre de «cristianismo» como designación del nuevo movimiento no llega a aparecer hasta un siglo después de su muerte [...] Por tanto, hemos de ser cautos a la hora de suponer que la Iglesia cristiana irrumpió en la escena como una institución religiosa específica e identificable tras la muerte de Jesús”⁵. Los grupos del movimiento mesiánico de Jesús (este sería el concepto más adecuado para los «cristianos» en estos momentos iniciales), “viven primero dentro del judaísmo y después, lentamente y de diferentes maneras, se van apartando de las instituciones, de las prácticas, de las concepciones y de los modos de constituir las comunidades (o de entrar en ellas) que se pueden definir «judías». Es el periodo que comienza inmediatamente después de la muerte de Jesús, aproximadamente en los años treinta, y que *no sabemos cuándo acaba*, aunque ciertamente lo hace en momentos diferentes dependiendo de las distintas situaciones religiosas y geográficas”⁶. Solo a mediados del s.II podemos hablar de «cristianismo» como un «sistema religioso» con sus tres elementos fundamentales que lo diferencian del judaísmo: un grupo social propio, un conjunto coherente de prácticas religiosas y un sistema de concepciones culturales o cosmovisiones que comparte el grupo social⁷.

“«**Cristiano**» es sin duda un apodo inventado por los representantes de la autoridad romana [...] Por medio de esta definición, quizás sarcástica, pretendían sin duda etiquetar cómodamente y sin ninguna ambigüedad, un movimiento del que no sabrían decir con precisión en qué consistía, pero del que al menos un elemento les parecía claro: el nombre al que se referían: *Christos*. Nombraron *christiano*i a las gentes - judíos, griegos «judaizantes» y prosélitos- que hablaban de *Christos*, eran sus adeptos y hacían propaganda de él”⁸. Parece que anteriormente se les llamó «nazarenos» (Hch 24,5, donde se habla de «la secta de los nazarenos»).

Por todo lo que vamos diciendo debemos abandonar la idea muy extendida de una unidad ejemplar de la Iglesia primitiva que hoy debería servir de modelo. La imagen de un cristianismo en su origen perfectamente unido, pero diversificado y roto desgraciadamente después, es una construcción de la nostalgia y de la mala conciencia cristiana. Se debe constatar, se quiera o no, que la historia del cristianismo comienza por la pluralidad. La Iglesia primitiva es en realidad una vasta agrupación de movimientos que dialogan y a veces se enfrentan como veremos⁹.

Teniendo en cuenta estas advertencias acerquemos ahora nuestra mirada a los grupos de creyentes del movimiento de Jesús que inician su vida y su misión en Jerusalén en torno a los Doce, la familia de Jesús y algunos hombres y mujeres que le acompañaron durante su misión en Galilea. Es importante, sin embargo, precisar que lo que vamos a describir como

5 L. Michael WHITE, *De Jesús al cristianismo. El Nuevo Testamento y la fe cristiana: un proceso de cuatro generaciones*, Verbo Divino, Estella 2007, p. 153.

6 Mauro PESCE, o.c. p.284.

7 Para tener un panorama del desarrollo del cristianismo primitivo recomiendo la lectura de tres libros, no siempre coincidentes en sus opiniones, pero verdaderamente estimulantes. En primer lugar, el libro que ya he citado de L. Michael WHITE; Alexander J.M. WEDDERBURN, *Una historia de los primeros cristianos*, Sígueme, Salamanca 2007; Rafael AGUIRRE (editor), *Así empezó el cristianismo*, Verbo Divino, Estella 2010.

8 Maurice SACHOT, *La invención de Cristo. Génesis de una religión*, Biblioteca Nueva, Madrid 1998, p.103.

9 En este párrafo he seguido muy de cerca a François VOUGA, *À l'aube du christianisme. Une surprenante diversité*, Éditions du Moulin, Aubonne 1986, p.81.

origen de la misión eclesial es un relato del pasado que “constituye siempre un ejercicio de interpretación. No se puede recuperar el pasado sin interpretarlo”¹⁰. En cualquier caso el relato que vamos a contar se remonta al recuerdo de aquellos acontecimientos que formaban parte de la memoria del grupo de los seguidores de Jesús. Un relato que “se convirtió en su relato normativo, es decir, en el marco en que se recordaba y actualizaba la primera evangelización”¹¹.

La comunidad de Jerusalén

Los primeros capítulos del libro de los Hechos (Hch 1,1-8,3) nos cuentan la vida de la comunidad de Jerusalén, donde aquellos seguidores galileos de Jesús van a iniciar una vida comunitaria que está, sin embargo, muy unida todavía a las tradiciones judías. La importancia de Jerusalén para el nacimiento del movimiento de los discípulos de Jesús se explica por la centralidad del Templo en la religión de Israel, de la que aquellos primeros seguidores de Jesús no se desconectan todavía, y también porque la actividad pública de los últimos tiempos de Jesús estuvo centrada en aquella ciudad y fue además allí donde se produjo su encuentro con el Resucitado, un acontecimiento que impulsó la primera evangelización. Esta relación con la religión judía de aquellos seguidores de Jesús se ve claramente en su presencia en el Templo de Jerusalén, incluso en los momentos del culto de Israel. El Templo era el lugar en que, según la tradición de Israel, Dios se hacía presente (Ex 25,17-22; 29,42-46; Dt 12,5-7.10-12.17-18; Sal 80,1-2; Is 6,1-3; Ez 44,4). Los sacerdotes, como funcionarios del Templo, llevaban a cabo en él los sacrificios prescritos por la Ley. Pues bien, aquella comunidad naciente no se aparta de esos ritos. Es verdad que en estas etapas iniciales, se establece una tensión entre las autoridades del Templo y los seguidores de Jesús. En efecto, a pesar de su asiduidad a los ritos del Templo, los miembros de la comunidad ven cómo sus líderes son puestos en cuestión por el liderazgo del Templo. De hecho, esta primera sección del libro de los Hechos termina con una crítica del Templo enunciada por Esteban (7,44-50). Sin embargo, esto no es un rechazo radical del culto del Templo, sino una dura crítica del modo en que su sacerdocio ha malentendido la intención del culto que se celebraba en él y también ha interpretado mal su función en la vida de Israel.

Pero lo primero que la comunidad de Jerusalén va a llevar a cabo es la restauración del liderazgo comunitario que había sido quebrado por la traición de Judas. En efecto, previo a la descripción de la vida comunitaria y el comienzo de su misión, la comunidad necesita asentar la experiencia comunitaria en la continuidad con Jesús. Uno de los primeros objetivos del autor de esta obra, seguiremos hablando de Lucas por comodidad sin que esto implique que este fuera el autor de Hechos, es que el lector reconozca la continuidad con el relato del ministerio de Jesús, que en su caso es el evangelio de Lucas. No estamos ante un mero interés de continuidad narrativa entre la primera parte de su obra (el evangelio de Lucas) y la segunda parte (Hechos). Es sobre todo un interés teológico. El lector debe comprender que el relato del *Camino* (Hch 9,2) que va a ser narrado no puede ser separado de lo que ha ocurrido antes en la vida, muerte y resurrección de Jesús¹². Todo lo contrario,

10 Santiago GUIJARRO, *La primera evangelización*, p.17.

11 Santiago GUIJARRO, o.c. p.11.

12 Esta designación de los cristianos como «los que seguían aquel camino» (ver además 19,9.23; 22,4; 24,14.22) tiene, en primer lugar, un sentido ético, pero además tiene también un sentido soteriológico. “Los discípulos se consideraban obligados a cumplir las exigencias del «camino de la justicia» (Mt 21,32) [...] y al mismo tiempo

para el autor de Hechos lo que empezó en Jerusalén, empezó realmente en Jesús. Y para destacar esta relación el libro de los Hechos toma como su base cristológica inicial la ascensión de Jesús (Hch 1,4-11). Este acontecimiento le sirve de bisagra entre el evangelio (Lc 24,50-53) y Hechos. Es verdad que la orientación de los dos relatos, muy similares pero no idénticos, nos revelan dimensiones diferentes. En el evangelio, Jesús se separa de los suyos bendiciéndoles, y estos vuelven a Jerusalén alabando a Dios: la ascensión en el evangelio concluye la vida de Jesús. En Hechos, Jesús «asciende» confiando a los apóstoles una misión: ser sus testigos «hasta los confines del mundo» (Hch 1,8). La ascensión, en este caso, inicia la misión eclesial en el mundo. Jesús se eclipsa tras una nube para dejar lugar a los testigos del Evangelio. La mirada de los apóstoles es apartada del cielo y reorientada al presente de la historia y del mundo (1,11).

Establecida la relación de la comunidad con el Jesús del evangelio aparece entonces la necesidad, de la que hemos hablado, del restablecimiento de la lista de los Doce apóstoles, debido a la traición de Judas (1,15-26). El caso de Judas (calificado ya de traidor en el evangelio, Lc 6,16) provocó un grave problema teológico entre los primeros creyentes: ¿cómo aceptar que uno de los Doce haya entregado a su Maestro? Pedro, que inicia aquí su papel como líder del grupo de los apóstoles, explica esa desafección como cumplimiento de la Escritura (Sal 69,26; 109,8). Lo que no significa que la muerte de Judas fuese ordenada por Dios (Dios no determinó que Judas traicionara a Jesús, sino que aquel actuó con entera libertad), sino que adquiere sentido en el plan de Dios. La narración de la escena por la que se elegirá a Matías para cubrir el hueco de Judas quiere destacar la continuidad que existe entre la primera comunidad y la vida de Jesús. Por eso Pedro enuncia en su discurso las condiciones que debe tener el candidato (v.21-22): haber sido testigo de la totalidad del ministerio de Jesús, desde su bautismo hasta su resurrección (lo que hace que Pablo no es considerado como apóstol en la obra lucana¹³). Pero a pesar de esta importancia de la reconstrucción del grupo de los Doce, este grupo, después de la dispersión de los helenistas y el inicio de la misión a los gentiles, prácticamente desaparece. “Su huella se pierde en la oscuridad, salvo raras excepciones y noticias dudosas de la época posterior”¹⁴.

Falta todavía un elemento fundamental para que aquella pequeña comunidad tenga los elementos esenciales de una comunidad de Jesús que pueda iniciar la misión, y es la presencia en medio de su vida del Espíritu. Ya lo había anunciado el Resucitado: «Recibiréis la fuerza del Espíritu que va a venir sobre vosotros» (1,8). Así pues, es la presencia y el poder de Dios (cristalizado en el Resucitado y el Espíritu) lo que inicia la comunidad de creyentes en Cristo cuya perspectiva vital está marcada por una misión cuyo horizonte está en «los confines del mundo».

El recorrido geográfico de la misión que traza este texto de **1,8** corresponde al plan del libro de los Hechos: se dará testimonio en Jerusalén (caps. 1-7), en Samaría (caps.8-12) y la misión paulina abrirá al Evangelio las puertas del Imperio romano hasta llegar a Roma, su capital (caps.13-28). En cierta medida, la Iglesia hereda el encargo que Isaías

estaban convencidos de que Jesús los había colocado en un nuevo camino de salvación (16,17; Heb 10,20; Jn 14,6)”, Jürgen ROLOFF, *Hechos de los Apóstoles*, Cristiandad, Madrid 1984, p.203.

13 Pablo no tiene las cualidades que Lucas señala para ser de los Doce, según él apóstol. Pablo tiene otra visión del apóstol, declara la legitimidad de su propio apostolado en razón de su encuentro con el Resucitado (1 Cor 9,1), y no por su relación con «el Cristo según la carne». Esa relación le falta, pero casi se glorifica por ello (2 Cor 5,16).

14 Ludger SCHENKE, *o.c.*, p.110.

encomendó a Israel, «que lleves mi salvación hasta los confines de la tierra» (Is 49,6¹⁵; ver Lc 2,32; Hch 13,47). Estas palabras, pronunciadas por el Resucitado en el momento de la Ascensión, buscan reorientar la perspectiva de los discípulos de la experiencia de la parusía a la misión en el mundo. Clave en este texto es el término «testigos». Con él se refiere al grupos de los seguidores de Jesús, incluyendo en ellos a los más tarde llegarán (llegaremos) a ser discípulos sin haber sido testigos oculares del ministerio de Jesús. Y el testimonio que se debe dar no es el de nuestra experiencia espiritual, sino el de los hechos de Dios en la historia que culminan en el acontecimiento de Cristo (ver 1,11).

Todos los testimonios literarios del Nuevo Testamento, pero en especial el libro de los Hechos, están de acuerdo en que el movimiento mesiánico de Jesús se inició no por iniciativa humana, sino por la fuerza y la presencia del Espíritu. Mientras que el evangelio de Juan retrata a Jesús resucitado dando el Espíritu a sus seguidores, el primer día de Pascua (Jn 20,22), Lucas describe la venida del Espíritu el día de Pentecostés (2,1-11), cincuenta días después de Pascua, en la fiesta judía de las Semanas, *Shavuot*, que en el s.I conmemoraba el don de la Ley en el Sinaí. Mientras que en Qumrán se celebraba en ella la renovación de la alianza. El Espíritu desciende en ese día sobre los Doce que hablan en todas las lenguas del Imperio romano y son así entendidos por los judíos de la diáspora que estaban reunidos en Jerusalén para celebrar la fiesta de las Semanas (ver la enumeración en los v.9-11). Esa diversidad de lenguas nos proporciona el horizonte universal de la misión que se inicia en aquel día. Lucas construye así esta escena con la finalidad de representar a la Iglesia como una comunidad que, aunque empezó como una secta judía, llegó a ser una comunidad universal que trascendía lenguas y culturas. En cierta medida, Lucas describe esa experiencia de Pentecostés como la derrota de Babel y su confusión de lenguas (Gen 11). “De forma que lo que se nos describe en Hch 2 adquiere realmente el aspecto de una escena de anticipación. La Iglesia universal venidera se encuentra como condensada simbólicamente en la que la misión del primer día hace nacer en Jerusalén”¹⁶.

Esta presencia del Espíritu habilita a aquellos primeros creyentes para llevar a cabo la misión en este caso dirigida a los judíos de Jerusalén. Es lo que hace Pedro en su discurso de 2,14-36. Estamos, en efecto, ante un discurso misionero, no dirigido a la comunidad cristiana, al que también podríamos llamar evangelizador, ya que pretende presentar el Evangelio a un público judío¹⁷. Prueba de ello es que el punto de partida es un largo texto del profeta Joel citado en los v.17-21 de Hechos. Este texto profético busca ser la respuesta a la experiencia de Pentecostés que ha dejado conmocionado a sus espectadores y necesitaba una explicación. En este caso, como ocurre habitualmente en Hechos, estamos ante una creación lucana, a la manera de los historiadores griegos de su tiempo, poniendo en boca de Pedro las palabras apropiadas a la situación en que se introduce el discurso (así se expresaba el gran historiador griego Tucídides)¹⁸. El resto del discurso es una presentación del

15 Isaías expresa con estas palabras una cierta tendencia aperturista que convive con otra más integrista a lo largo de todo el Segundo Isaías, ver Joseph BLENKINSOPP, *El libro de Isaías (40-55)*, Sígueme, Salamanca 2016, p.333-340.

16 Michel GOURGUES, *Misión y comunidad. Hch 1-12*, Verbo Divino, Estella 1988, p.24.

17 Un ejemplo de un discurso dirigido a un público pagano es el discurso de Pablo en el areópago de Atenas (17,22-31). Pero el contexto de este discurso es totalmente diferente al del discurso de Pedro el día de Pentecostés. En él “se ilustra toda la constelación de obstáculos que encontraba el evangelio al entrar en contacto con una cultura religiosa marcada por la filosofía”, Jürgen ROLOFF, *o.c.* p.340.

18 “En términos generales podríamos decir que los discursos de Hechos nos son, ante todo y sobre todo, como los discursos de Jesús en los evangelios sinópticos, depósitos para conservar tradición, sino recursos narrativos para describir con toda viveza situaciones determinadas. Lucas introduce un discurso preferentemente cuando quiere

significado de Jesús, insistiendo en el contraste entre la muerte causada por los hombres y la resurrección como obra de Dios. Y es el Resucitado el que ha derramado el Espíritu sobre los creyentes.

Después del discurso de Pedro viene la llamada a la conversión (2,37-41). Estamos ante un acontecimiento que se despliega en varios momentos: conversión, bautismo, perdón de los pecados y don del Espíritu. El efecto del discurso de Pedro es fulminante, su palabra es acogida y se agregan a la comunidad creyente «unas tres mil personas». No parece que esta cifra sea realista. Ilustrar con grandes cifras las bendiciones de Dios es un procedimiento habitual en el AT (ver los relatos del éxodo); se trata de destacar el crecimiento de la Iglesia como efecto de la gracia divina.

Después de este momento inicial de la misión al mundo judío, donde vimos cómo la comunidad creyente ejerce un elemento esencial de la misión eclesial que es la inculturación (como lo hará igualmente desde una postura radicalmente distinta el discurso del areópago), el autor de Hechos hace una pausa para describir la vida eclesial. No creamos que hemos perdido el hilo de la misión. Si Hechos insiste mucho en el testimonio de la Iglesia ante el mundo, gran parte de ese testimonio lo da su propia vida. De aquí la importancia que esta descripción de la vida interna de la comunidad de Jerusalén tiene para su misión ante el mundo. Sin olvidar que esta descripción eclesial constituye la fase última de Pentecostés, describiendo los efectos de la acción del Espíritu: he aquí cómo el Espíritu crea la Iglesia. Estamos ante un sumario (2,42-47).

“Es el primero de los tres **sumarios** (2,42-47; 4,32-35; 5,11-16) que, en cierto modo, van vertebrando la presentación de los comienzos de la Iglesia de Jerusalén (2,1-5,42). Lucas quiere mostrar algunos rasgos concretos de especial importancia, que se pueden deducir de los sucesos narrados y que van configurando progresivamente una imagen coherente de lo que era la Iglesia de Jerusalén. Por eso sintetiza en los sumarios lo que él creía más característico y significativo para la vida de la Iglesia durante aquellos años [...] Además, al servir de conexión entre los relatos concretos y la unidad global mayor e ir rellenando las lagunas existentes, dan al lector la impresión de que está asistiendo al desarrollo continuado de unos acontecimientos que abarcan un largo periodo de tiempo”¹⁹.

Este retrato comunitario insiste en cuatro actividades, que son las marcas de identidad eclesial. En primer lugar está la perseverancia en la enseñanza de los apóstoles. Lo que se está pidiendo aquí es la continuidad y la insistencia en el keryma recibido. No veamos en esta indicación una referencia al primer anuncio misionero, más bien la referencia es a una enseñanza posterior que invita a la perseverancia en el kerygma. Esta tarea se define a lo largo de los Hechos con los verbos «exhortar», «consolar», «fortificar» y «confirmar» (ver 14,22; 16,40; 18,23; 20,1-2). Todos esos verbos sugieren el objetivo buscado: hacer estable la enseñanza inicial en una vida creyente.

La «comunidad», el segundo rasgo destacado, no es solo un sentimiento positivo para estar juntos, sino que busca que los creyentes compartan la vida, incluyendo la participación de los bienes («vendían posesiones y bienes y los repartían entre todos según sus necesidades», v.45). La confrontación con el griego profano de la época nos ayuda a comprender el significado plural de la palabra. En los escritores griegos «comunidad»

darnos «la línea de interpretación de un acontecimiento»(M.Dibelius).”, Jürgen ROLOFF, o.c. p.79.

19 Jürgen ROLOFF, o.c. p.98.

(*koinônia* en griego) significa tanto la posesión de los bienes en común como la comunicación vital de unos con otros.

La «fracción del pan» evoca sin duda la eucaristía. Veamos en ella una valencia religiosa y espiritual, no reducible a una simple comida de fraternidad, aunque la fracción se haga en el marco de una comida (en aquel tiempo inicial distinguir la comida de la eucaristía es prácticamente imposible). Una confirmación de esta interpretación la tenemos en 2,46: la fracción del pan en las casas se contraponen a la frecuencia cotidiana de la liturgia del Templo. No se olvida Hechos de establecer una relación entre esta eucaristía y las tradiciones que recordaban las comidas de Jesús con sus discípulos (Hch 1,4; Lc 24,35). “Pero si Lucas parece considerar la celebración de la eucaristía como un elemento fundamental de la vida comunitaria, se muestra sin embargo discreto a la hora de hablar de su desarrollo, de su frecuencia, del lugar exacto que ocupaba. En 2,46 se nos dice solamente que la fracción del pan tenía lugar en las casas privadas, como ocurre por otra parte en 20,7-12. Esto está igualmente de acuerdo con las indicaciones que nos ofrecen las cartas de Pablo”²⁰.

El cuarto y último rasgo de la vida eclesial es la perseverancia en la oración. El texto al hablar de ser constantes «en las oraciones» (en griego la palabra está en plural) se debe referir a las plegarias litúrgicas judías que se hacían en el Templo: «A diario acudían fielmente y unánimes al Templo» (2,46, ver 3,1). Pero este contexto inicial judío va a abrirse a momentos y perspectivas intracomunitarias donde la oración va a estar presente: cuando hay que elegir personas importantes en la vida ministerial de la Iglesia (1,24; 6,6; 13,3; 14,23), en los momentos de persecución (4,23-31; 12,5.12; 16,25), o en los momentos de acogida de los dones de Dios, de revelaciones de su voluntad (1,14; 8,15; 10,9.30; 11,5; 22,17). Sobre todo en este último caso, la comunidad al orar se pone en la sintonía de onda que permita acoger y hacer eficaz la acción salvífica de Dios.

“¿Serán estos los elementos constitutivos de toda comunidad cristiana? ¿O serán tan solo el eco idílico de una situación histórica concreta que, por otra parte, no duró mucho? ¿Hay que ver allí un modelo comunitario «generalizable», o se trata solo de una utopía generosa que solo puede realizarse en pequeña escala y en ambientes muy selectos?”²¹. Creo que es un punto de discusión interesante para las comunidades cristianas de nuestro tiempo.

La «alegría y sencillez de corazón» (2,46) les anima comunitariamente, pero provoca además el respeto del pueblo ante su testimonio con lo que se produce un nuevo crecimiento del número de los creyentes (2,47). Vemos así confirmado lo que dijimos anteriormente: la vida comunitaria evangélica influye positivamente en la misión eclesial. Para el autor de Hechos es importante transmitir no solo el kerygma sino también un estilo de vida que sintonice con la fe «objetiva», es decir, una vida evangélica.

La imagen que Hechos tiene de la Iglesia es enormemente positiva, incluso suele eliminar los duros conflictos que se produjeron entre diferentes personajes o tendencias del cristianismo primitivo. Elimina o desconoce totalmente el incidente de Antioquía entre Pedro y Pablo o los conflictos de este con sus comunidades de Gálatas o Corinto. “En los Hechos se nos ofrece una imagen triunfal. Todos los contratiempos son temporales y rápidamente se transforman en positivos dentro de un movimiento cristiano que está creciendo constantemente, tanto en número (2,41; 4,4; 6,1-7: 8,12) como en extensión geográfica (1,8). El plan de continuidad que se presenta en los Hechos se orienta hacia el

20 Michel GOURGUES, o.c. p.49.

21 Michel GOURGUES, o.c., p.14.

crecimiento y mejora, no prepara para derrotas y pérdidas irreparables. Una eclesiología de este tipo, tomada aisladamente, dejará perplejos a los cristianos cuando vean que sus instituciones comienzan a cerrarse, y que sus iglesias son abandonadas por escasez de miembros”²². Lo que nos obliga a completar la eclesiología de Hechos con otras tradiciones neotestamentarias, más complejas y menos «triumfalistas».

De Jerusalén hasta los confines del mundo

Asentada la comunidad de Jerusalén, e iniciada la misión, el horizonte eclesial cambia por varios motivos que van a incidir en su misión. En primer lugar, surge la *persecución* como respuesta a la predicación y al testimonio comunitario. El hecho de que la comunidad naciente empezase a predicar en Jerusalén, después de Pentecostés, y que se fuese ampliando continuamente el círculo de sus seguidores, tuvo que constituir una verdadera provocación, especialmente para aquellos que habían promovido la condena de Jesús. Se va a personalizar esta persecución en Pedro y Juan, los líderes reconocidos del movimiento mesiánico de Jesús, quienes son llevados ante las autoridades judías. Estos les envían a prisión para hacerles callar e impedir así que siguiera creciendo el número de los creyentes. Ocurre esta persecución en dos momentos (4,1-22 y 5,17-42). El testimonio de firmeza de los dos apóstoles provoca que el número de los creyentes crezca (4,4). La defensa de los apóstoles (ver especialmente 5,26-32) descubre lo que les anima y sostiene en su coraje «misional». Su defensa consiste en relatar los acontecimientos de la vida de Jesús, a quien obedecen. De ellos extraen su audacia inaudita: «no podemos renunciar a lo que hemos visto y oído» (4,20). Su testimonio está siempre acompañado por la oración comunitaria (4,24-30). La persecución no impidió que siguieran enseñando «en el Templo y por las casas, anunciando la buena noticia acerca del Mesías Jesús» (5,42). Las autoridades judías no lograron reprimir la libertad con la que la comunidad primitiva proclamaba el Evangelio. Quizá las autoridades judías tuvieron en cuenta en su decisión relativamente moderada (solo les azotaron y les prohibieron hablar en nombre de Jesús) las palabras procedentes de Gamaliel, un respetable doctor de la Ley, quien afirmó que si un movimiento religioso es cosa de Dios, ningún hombre sería capaz de frenarlo (5,39).

Un segundo rasgo importante de la comunidad de Jerusalén que se produce en ese momento es su *diversificación*. El crecimiento del número de discípulos va a llevar a la diversidad de los grupos cristianos: judíos de lengua aramea en su origen ven surgir junto a ellos a otros seguidores de Jesús, provenientes de la diáspora y que hablaban griego. Estamos ante un episodio que introduce una nueva etapa en el desarrollo del movimiento de Jesús. La entrada en escena de un nuevo grupo, los judeohelenistas de lengua griega, desata una cadena de acontecimientos que van a llevar al Evangelio más allá de las fronteras iniciales de Jerusalén, hasta alcanzar Judea, Samaría, las regiones colindantes de la costa y de Siria²³. Y esta diversidad cultural va a tener como consecuencia una diversificación de los servicios o «ministerios». Sobre este último punto es clave el texto de 6,1-7. Un texto que se leyó tradicionalmente como el comienzo del ministerio diaconal. En realidad estos siete hombre de lengua griega van a ser los líderes y evangelizadores de la comunidad de

22 Raymond E. BROWN, *Las Iglesias que los apóstoles nos dejaron*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1986, p.70.

23 Quizá esta diversificación tiene sus raíces en la misma praxis de Jesús. Cuando llega a Jerusalén, poco antes de su muerte, se relaciona con judíos procedentes de la diáspora (Jn 12,20-26). “Fue probablemente en estos encuentros con él donde se fueron fraguando los distintos grupos que encontramos en la ciudad después de su resurrección”, Santiago GUIJARRO, o.c. p.96.

creyentes de lengua griega, primero en Jerusalén y después por la costa, Damasco y Antioquía. Así pues, son líderes responsables de la misión helenista actuando de la misma manera que lo han hecho hasta ahora Pedro y los otros apóstoles en la comunidad judía de lengua aramea. Un dato importante: cuando ciertas tareas se hacen demasiado absorbentes, hay que buscar para confiárselas a otros. Los ministerios en aquellos tiempos primitivos, tengámoslo también en cuenta en nuestros días, surgen y se crean en función de las necesidades concretas. En cualquier caso, «ni los Doce ni los Siete tuvieron sucesores. Solo en la segunda generación cristiana se planteó el problema de unos ministerios organizados y de la sucesión de los mismos»²⁴.

La persecución que se desencadena después de la muerte de Esteban (8,1) no fue dirigida a todos los creyentes de Jerusalén, sino solo contra el grupo helenista. Los Doce no fueron molestados y evidentemente tampoco el grupo de creyentes de lengua aramea. Esto solo se puede explicar porque los seguidores de Jesús en Jerusalén se presentaban a los ojos de los extraños como dos grupos distintos entre sí. Y los helenistas, que ponían en cuestión la Ley y el Templo (ver el discurso de Esteban en el cap.7) tenían que ser rechazados por el judaísmo ortodoxo de Jerusalén.

Un tercer rasgo del movimiento mesiánico de Jesús, después de que la muerte de Esteban dispersara a los cristianos helenistas fuera de Jerusalén, es el iniciar la *predicación del Evangelio a personas ajenas a la fe de Israel*. En primer lugar, la fe llega a personas que viven al margen de Israel pero no totalmente alejados del mundo judío. Es, por ejemplo, el caso del eunuco etíope (8,26-40), cuya conversión y bautismo marcan la ruptura de las barreras que limitaban hasta entonces las fronteras de la misión eclesial. Este hombre estuvo en Jerusalén en peregrinación, lo que indica que era un simpatizante de la religión de Israel, pero su condición de eunuco le impedía entrar en el Templo, en el centro de la religión de Israel. Lo que no ha podido encontrar en Jerusalén, este hombre lo recibe de un testigo que le abre al sentido de la Escritura que iba leyendo. La tarea misional con el etíope la lleva a cabo Felipe, uno de los Siete, que estaba como misionero itinerante en Samaría. El relato nos indica un modelo de iniciación cristiana que pasa por el anuncio de Jesús y culmina en el bautismo²⁵. Otro ejemplo similar es el de la conversión del centurión Cornelio. Mientras que la conversión del eunuco etíope fue obra del helenista Felipe, en este caso es Pedro el que se encuentra en el centro del relato (caps.10 y 11). Hasta entonces la predicación de los apóstoles se había limitado al pueblo de Israel, a partir de ahora el Espíritu va a abrir la perspectivas personales de Pedro y de la comunidad de Jerusalén de forma que la llamada de Dios llegue también a las naciones. Para el autor de Hechos se sacan las últimas consecuencias de la venida de Jesús: los creyentes reciben de Dios no solo la autorización, sino el impulso de abrir la alianza de salvación a los no-judíos. El Espíritu de Dios invita a Pedro a acoger a los paganos en la comunidad de los discípulos de Jesús: «¿Se puede negar el agua del bautismo a los que han recibido el Espíritu Santo igual que nosotros?» (10,47). La comunidad de Jerusalén, después de escuchar a Pedro, reconoce que «también a los gentiles les ha otorgado Dios la conversión que lleva a la vida» (11,18).

Esta apertura al mundo gentil por parte de Pedro, en este momento inicial de la evangelización presenta múltiples **problemas históricos**. Sobre todo no encaja en el

24 Ludger SCHENKE, o.c. p.116.

25 El v.37 de este texto no se encuentra en las traducciones bíblicas. Se trata de un añadido en textos tardíos que incluyen una confesión de fe del eunuco, «Creo que Jesucristo es el Hijo de Dios». Probablemente era una práctica bautismal del tiempo en que se escribe el libro de Hechos.

relato del incidente de Antioquía que Pablo nos da en Gal 2,11-14. La reacción final de Pedro en este incidente, apartarse de la mesa que compartían judíos y gentiles, parece incomprensible si vivió tan profundamente su experiencia de conversión (la suya) en el relato de Cornelio. Ni tampoco explica el comportamiento de aquellos que habían venido «de parte de Santiago» (Gal 2,12) si la comunidad de Jerusalén hubiera actuado como nos dice Lucas que actuó en Hechos 11. Lo que está detrás de este relato de Pedro y Cornelio es el **interés teológico** de Lucas de postular que los diferentes pasos de la misión son pasos que dan los apóstoles o son aprobados por ellos, como ocurre con la conversión de samaritanos por obra de Felipe pero aprobada finalmente por Pedro y Juan (Hch 8,14-15).

A partir de este momento, y gracias sobre todo a la comunidad de Antioquía, que ha nacido de «los que se habían dispersado con motivo de la persecución promovida contra Esteban» (Hch 11,19), y a su evangelista Pablo, el Evangelio se va a predicar en todo el Oriente mediterráneo.

Lucas nos transmite en Hch 13,1 una lista con los nombres de los dirigentes de la comunidad de Antioquía, semejante a la lista de los Doce y los Siete que eran los dirigentes de la Iglesia de Jerusalén. Son cinco, entre los cuales están Bernabé y Saulo. Lucas “califica a los «cinco» como «**profetas y maestros**». A ellos incumbía, además de la función directiva carismática, la reflexión teológica y la conformación de la tradición comunitaria”²⁶. Como vemos la creatividad de la Iglesia primitiva con respecto a los ministerios no tiene límites.

Seguramente hubo también otros misioneros que anteriormente a Pablo o simultáneamente con él, llevaron el Evangelio a otros lugares como Egipto y Roma. Y no olvidemos el deseo que Pablo muestra de llevar la Palabra a España, que en aquel tiempo era el *finis terrae*²⁷. Se cumple así la perspectiva que el Resucitado había dado de la misión universal, se llega así a «los confines del mundo» (1,8). “Dada su tendencia misionera a ir cada vez más hacia Occidente, Pablo debió de concebir este viaje a España como el objetivo definitivo de su misión. Predicar allí era llevar el Evangelio desde su lugar de origen, en Oriente, en el borde oriental del Imperio, hacia sus límites occidentales”²⁸. Esta misión fuera de la tierra de Israel y dirigida preferentemente al mundo pagano, obligó a reestructurar no solo el ámbito cultural de la misión y la predicación, sino también a proponer «el mensaje y la forma de vida cristianos de modo convincente en un entorno de múltiples propuestas religiosas. Esta distinción permite así mismo entender las tensiones que se produjeron entre los diversos grupos de discípulos debido a la posición que adoptaran con respecto a los paganos, mucho más restrictiva en la tierra de Israel que en la diáspora”²⁹. Se ve esto con claridad en la crisis de la Iglesia paulina de Galacia, donde los judeocristianos enemigos de Pablo y procedentes de la comunidad de Jerusalén (seguramente muy próximos a Santiago, el hermano de Jesús y líder de la Iglesia de

26 Ludger SCHENKE, o.c. p.497.

27 “La mención por parte de Pablo del proyecto de ir a España [...] no implica en absoluto que tal viaje se verificara realmente [...] ninguna fuente antigua lo atestigua”, Romano PENNA, *Carta a los Romanos. Introducción, versión y comentario*, Verbo Divino, Estella 2013, p.1126.

28 Luis Fernando GARCÍA-VIANA, *Pablo, su mundo, su teología y sus cartas*, Idatz, SanSebastián 2009, p.30. Quizá detrás de España se encuentre la célebre Tarsis de Is 66,19 que, en una perspectiva escatológica, el Evangelio debía alcanzar antes de la parusía.

29 Santiago GUIJARRO, o.c. p.90.

Jerusalén) quieren imponer la circuncisión y la Ley a los paganos convertidos por Pablo. La respuesta de este está en su carta a los Gálatas, un escrito en el que tomando como punto de partida el choque concreto que acabamos de explicar, Pablo presenta una teología del movimiento de Jesús que empieza a alejarse de la perspectiva judeocristiana que dominaba en el ámbito de los Doce y de Jerusalén para describir un «cristianismo» (recordemos que Pablo desconoce este término) que se manifiesta como un nuevo culto en el «mercado» religioso del Oriente antiguo. L. Michael White describe muy bien esta distinción entre secta y culto. El movimiento mesiánico de Jesús se inició en Jerusalén como una secta del judaísmo. En este caso, la secta tiene una visión compartida del mundo con su religión de origen, aunque había algunos rasgos que aparecían en el «cristianismo incipiente» y que serán más tarde el origen de su distinción y separación del judaísmo. Al iniciar su andadura en el mundo helenista, el movimiento mesiánico de Jesús se transforma en un movimiento integrador con ciertos rasgos sincretistas, que se hace presente en un sistema cultural y religioso, con el que trata de sintetizar su novedosa visión del mundo. Así la secta se ha transformado en un culto, en una nueva religión³⁰.

De hecho, la acogida del Evangelio por los paganos en Antioquía planteó un problema nuevo que se discutió en lo que podemos llamar la asamblea de Jerusalén (Hch 15; Gal 2,1-10). Lucas llama a ese litigio, *zetema* en griego, «controversia» que se utiliza frecuentemente en Hechos para referirse a querellas de orden religioso (ver 18,15; 23,29; 25,19). Lo que se produce en Jerusalén es un encuentro de las dos tendencias misioneras que están presentes en Hechos. El tema que se plantea es la misión a los gentiles. ¿Tienen estos que acceder al Evangelio de Jesús mediante la circuncisión y la aceptación de la Ley o el bautismo es el rito suficiente para incorporarse a los discípulos de Jesús? Según Pablo en Gálatas se aceptó en la asamblea de Jerusalén la propuesta segunda, es decir, que los paganos convertidos no necesitaban aceptar también la circuncisión y la Ley para formar parte de las comunidades creyentes. Con lo que el trabajo de Bernabé y Pablo entre los paganos es legitimado. Y nada más se les impuso (Gal 2,6). Esa es la versión paulina de la asamblea de Jerusalén. Pero Hechos, aun aceptando el principio general de las iglesias paulinas, pide que los paganos que forman parte de las comunidades de Jesús deben respetar cuatro prohibiciones (Hch 15,20), de las cuales tres tienen que ver con reglas alimentarias³¹. Buscan estas prohibiciones que en las comunidades donde hay paganos y judíos todos puedan compartir la misma mesa, es decir, la eucaristía. Es muy probable que esas reglas para compartir la mesa no procedan del momento de la asamblea de Jerusalén, si fuera así Pablo lo habría indicado en Gálatas. Quizá “Lucas está evocando no solo aquel acuerdo inicial, sino su posterior aplicación”³². Así pues, la explicación más probable es que el llamado «decreto apostólico», así se llama a las cuatro prohibiciones, fue en realidad promulgado por Santiago después de la asamblea de Jerusalén³³. Lucas “habría unificado erróneamente dos acontecimientos distintos. Precisamente en la carta a los Gálatas se puede encontrar un cierto apoyo para esta suposición. En esa carta, Pablo cuenta el llamado «incidente de Antioquía» que tuvo lugar después del concilio apostólico (Gal 2,11-14). Durante la estancia de Pedro en Antioquía se presentó allí una delegación enviada por

30 L. Michael WHITE, o.c. p.168-170.

31 Se trata de prohibiciones que se imponen en el libro del Levítico a los extranjeros residentes en Israel para que pudieran compartir la mesa con los creyentes judíos (ver Lev 17-18).

32 Santiago GUIJARRO, o.c. p.125. Un estudio detallado de esta diferencia entre Hechos y Gálatas se puede ver en Alexander J.M. WEDERBURN, o.c. p.149-159.

33 En cualquier caso, este acuerdo no pudo durar mucho.

Santiago, que le recriminó su práctica de comer con los paganos convertidos al cristianismo; entonces Pedro se retrajo, causando así una profunda crisis en la comunidad [...] Da la impresión de que en el llamado decreto apostólico se recoge la reacción de Santiago y de su grupo de judeocristianos a la crisis provocada en Antioquía”³⁴. A partir de ese momento, Pablo inició su misión independiente (no parece que volviera más a Antioquía) en la que la circuncisión y la Ley dejaron de tener presencia en las comunidades que iban naciendo por obra de la misión paulina. “Fue en esa situación donde se hizo más visible la dimensión universal de la primera evangelización, que es uno de sus rasgos más característicos. Al abrirse a un horizonte más amplio, el dinamismo misionero del envío de Jesús se hizo más evidente. El testimonio sobre Jesús dejó de ser un asunto intrajudío para convertirse en una propuesta universal”³⁵. Y ahí estamos. ¿Somos nosotros capaces de tener la creatividad y diversidad cultural, teológica y ministerial que nos presenta esta breve historia de la misión eclesial en el s.I a.C. o seguimos pensando que unidad significa uniformidad?

Excursus sobre los discursos de Hechos

De los mil versículos de Hechos, los discursos cubren alrededor de trescientos. Si intentamos leer Hechos saltándonos los discursos nos enfrentaríamos a un libro sin sentido. Los discursos, colocados en lugares estratégicos que dan sustancia y profundidad al relato lucano, interpretan los acontecimientos, proclaman el Evangelio, denuncian desobediencias, exhortan a los creyentes, defienden frente a falsas acusaciones y revelan el poder de Dios que está detrás de los acontecimientos. ¿Son estos discursos una relación verbal de lo que se dijo en aquellas situaciones particulares? Contemplando los discursos de Hechos hay bastantes razones para eliminar esa posibilidad. Nos parece difícil imaginar, por ejemplo, que alguien tomara notas durante acontecimientos como Pentecostés, los tumultos en Éfeso y en Jerusalén (Hch 2; 19; 21-22). Ningún discípulo estaba presente cuando Gamaliel hizo su discurso ante el Sanedrín (5,34-39) o cuando el Sanedrín deliberó privadamente (4,16-17), o cuando algún judío habló con el Sumo Sacerdote (23,14-15), o cuando Festo y Agripa conversaron entre sí (25,14-22; 26,31-32).

Muchos de los discursos de Hechos son discursos misioneros dirigidos a los judíos o a los gentiles. Entre estos se incluyen el de Pedro en Pentecostés (2,14-40) o el de Pablo en Antioquía de Pisidia (13,16-41) y el pronunciado en el areópago de Atenas (17,22-31). Otros discursos, sin tener ese carácter misionero, tienen un papel importante en la narración lucana: la defensa de Esteban ante el Sanedrín (7,2-53), la despedida de Pablo a los ancianos de Éfeso (20,18-35), o los discursos de defensa de Pablo ante las autoridades romanas (24,10-31; 26,2-23), o los de Pedro y Santiago ante la comunidad de Jerusalén (15,7-11.13-21). Los discursos de Hechos tienen una intencionalidad importante: destacar para el lector el significado de los acontecimientos que les preceden (lo que era un procedimiento literario bien conocido en la historiografía de su tiempo). “Los discursos de Hechos no son, ante todo y sobre todo, como los discursos de Jesús en los sinópticos, depósitos para conservar tradición, sino recursos narrativos para descubrir con toda viveza situaciones determinadas. Lucas introduce un discurso preferentemente cuando quiere darnos la línea de interpretación de un acontecimiento”³⁶. Así, por ejemplo, Pentecostés suscita el asombro de los

34 Jürgen ROLOFF, o.c. p.303.

35 Santiago GUIJARRO, o.c. p.116.

36 Jürgen ROLOFF, o.c. p.79.

espectadores que lo interpretan como fruto de la borrachera («están borrachos», 2,13). El discurso de Pedro, que sigue a continuación, da la verdadera interpretación del acontecimiento. Palabras y hechos se apoyan mutuamente.

El autor de Hechos sigue así los procedimientos de los historiadores helenistas de su tiempo. No teniendo acceso a los discursos originales crea unos discursos que enlazan bien con las narraciones expresando su significado desde perspectivas teológicas lucanas. Por ello los personajes no se expresan con la retórica y la teología propias de cada uno de ellos, sino que el estilo es específicamente lucano y su teología también. Un buen ejemplo de ello lo tenemos en el discurso de Pablo en el areópago de Atenas (Hch 17) donde Pablo expone una teología que se adapta bien a la línea teológica lucana, pero que está en contradicción con la que el mismo Pablo expresa en sus cartas. Con lo que nos damos cuenta de que “los discursos deben ser leídos como composiciones lucanas, aunque oigamos las voces de Pedro, Esteban o Pablo. Lo que estamos en realidad oyendo es la voz de Lucas”³⁷.

Sin embargo, no podemos catalogar estos discursos solamente como comentarios a los hechos que han sucedido, como una pausa deliberativa en la acción del relato. “Los discursos tienen frecuentemente un papel performativo: avanzan la acción del relato al proporcionar la lógica y el impulso para desarrollos posteriores en la realización del objetivo narrativo de Lucas-Hechos. Los discursos de Esteban y Pedro en 7,2-53 y 10,34-43 (y 11,5-17), por ejemplo, aparecen en momentos cruciales, impulsando la narración más allá de Jerusalén y Judea y hasta el fin de la tierra (1,8)”³⁸.

Excursus sobre el Espíritu Santo en Hechos

Cuando Lucas nos habla de la irrupción del Espíritu en el origen del cristianismo (Hch 2), está expresando una convicción común de los primeros cristianos: la efusión del Espíritu fue *una realidad pospascual*. No fue un don del Jesús terreno, sino del Cristo elevado y resucitado (Gal 4,6; 2 Cor 3,17; Jn 15,26; 16,7; 20,22; Mt 28,19-20). Antes de Pascua, Jesús, desde su bautismo, es el único portador del Espíritu durante el periodo de su vida terrena (Lc 3,22). Pero Pascua y la Ascensión (las dos caras de la misma moneda) provocan un cambio: la historia pasa bajo el régimen de la ausencia de Jesús (Hch 1,11), y el Espíritu se derrama sobre los creyentes (Hch 2,33). Este rasgo separa a Hechos de la tradición bíblica. La historia bíblica está guiada por grandes líderes elegidos por Dios y llenos de la fuerza de su Espíritu, entre los que se incluye a Jesús (ver Lc 1,35; 3,22). La novedad que apostata Pentecostés es que el don del Espíritu llega en su plenitud y *para todos* los miembros de la comunidad. ¿Cómo se manifiesta el Espíritu en Hechos?

El Espíritu recibe una función muy precisa: «Recibiréis la fuerza del Espíritu Santo que va a venir sobre vosotros», dice el Resucitado a los discípulos, «y seréis mis testigos en Jerusalén, en toda Judea y Samaría y hasta el confín de la tierra» (1,8). El don del Espíritu habilita a los creyentes para ser *testigos* del Evangelio. Lucas no dice como Pablo que el Espíritu está en el origen de la fe personal (Gal 3,2; 1 Cor 12,9). Cuando Pedro recibe en Jafa una comunicación del Espíritu (Hch 10,9-20) o cuando Pablo es guiado por el Espíritu en Troas (16,7-8) es para avanzar en la evangelización eclesial. Tiene así una dimensión más comunitaria.

37 Carl R. HOLLADAY, *A Critical Introduction to the New Testament*, Abingdom Press, Nashville 2005, p.238.

38 Joel B. GREEN, “Acts of the Apostles” en Ralph P. MARTIN-Peter H. DAVIDS (editors), *Dictionary of the Later New Testament and Its Developments*, InterVarsity Press, Leicester 1997, p.11.

Uno de los propósitos principales del Espíritu en Hechos es *legitimar la ruptura de las barreras que separan a los judíos y a los gentiles*. “Desde la perspectiva de la economía de la salvación de Lucas aquellos que han recibido el Espíritu son creyentes. De esta manera el Espíritu clarifica el status de creyente, especialmente de los gentiles (10,45-47; 11,15-18; 15,8)”³⁹

Hechos comparte también con el judaísmo la concepción de que el Espíritu es esencialmente un *espíritu de profecía*. Cuando Pedro comenta el acontecimiento de Pentecostés con ayuda de unas palabras del profeta Joel, dice que el Espíritu descenderá sobre los creyentes y «ellos profetizarán» (2,18). El Espíritu no conduce al éxtasis sino a la comunicación de la palabra (ver 19,6).

El efecto del Espíritu de Pentecostés no se agota en la palabra sino que se inscribe concretamente en *la vida de la comunidad*. La comunión fraterna es el fruto del Espíritu (2,42-47). Se ha reprochado a veces a la pneumatología de Hechos el no describir la acción santificante del Espíritu en los creyentes. Pero la insistencia del narrador en describir la *koinônia* (= comunión) de la comunidad (2,42-47; 4,33-35; 5,12-14) señala que no es indiferente al camino que traza el Espíritu en el corazón de los creyentes.

Así pues, el Espíritu no solo mantiene vitalmente la vida interna de la comunidad, sino que la hace también *descubrir caminos nuevos* en su evangelización. “En los momentos decisivos, en los que el anuncio del Evangelio avanza significativamente, Lucas subraya el protagonismo del Espíritu para dejar claro que es Él quien rompe las barreras que los hombres ponen a ese alcance, quien elige a quienes han de dar testimonio de la resurrección de Jesús, quien los envía y acompaña; y también quien señala los caminos de la misión. Él es el verdadero protagonista de la misión”⁴⁰.

En Hechos *bautismo y Espíritu van siempre juntos*. Ser bautizado es ser perdonado y recibir el Espíritu (2,18). Es verdad que el conjunto de la narración de Hechos presenta tres anomalías: 10,44-48 (donde el don del Espíritu precede al bautismo), 8,4-25 y 19,1-6 (donde el bautismo se da sin el Espíritu). Ahora bien, estas tres excepciones confirman la regla, puesto que la intervención de Pedro y Pablo buscan restablecer la plenitud del bautismo y del don del Espíritu. En Cesarea (Hch 10), la irrupción del Espíritu destruye la barrera milenaria de lo puro y lo impuro. Pedro lo comprende y bautiza a Cornelio y su casa. En Samaría (Hch 8), Pedro y Juan, mediante la imposición de las manos, ratifican la misión samaritana. En su visita a Éfeso (Hch 19), Pablo descubre que ciertos creyentes habían recibido el bautismo de Juan y no el de Jesús. “Los creyentes son bautizados del único bautismo legítimo en régimen cristiano, «en el nombre del Señor Jesús», que introduce a los bautizados en la esfera de poder y pertenencia que representa el nombre. En conexión con el bautismo, siguiendo el uso litúrgico que refleja Lucas, la imposición de las manos es la mediación del don del Espíritu”⁴¹.

Como vemos, la manera en que el relato de Hechos presenta la entrada en la Iglesia de nuevos miembros y su recepción del Espíritu es bastante diversa y eso puede sorprender. Pero esa diversidad es sin duda testimonio de la diferencia de experiencias y prácticas existentes en los primeros tiempos de la Iglesia con respecto al rito que se estaba consolidando como el específico para la entrada en la comunidad de los creyentes en Jesús.

39 Joel B. GREEN, a.c. p.19.

40 Santiago GUIJARRO, “El don del Espíritu a la Iglesia. El testimonio de los Hechos de los Apóstoles” en *Reseña Bíblica*, n° 18, 1998, p.51.

41 Daniel MARGUERAT, *Les Actes des Apôtres (13-28)*, Labor et Fides, Genève 2015, p.192.

