

EL CONTRAPUNTO LUCANO
(HCH 9, 26-30; 11, 27-30; 12, 25 Y 15, 1-35)
A GAL 1, 18-20 Y 2, 1-10

Al presentar nuestro estudio sobre las dos visitas de San Pablo a Jerusalén, según su propio relato en Gal 1, 18-20 y 2, 1-10, recordábamos que los textos complementarios más inmediatos son los de Hch 9, 26-30; 11, 27-30; 12, 25 y 15, 1-35, cargados a su vez de oscuridades y aun disparidades. Tras haber considerado primero lo que dice el Apóstol en su contexto documental inmediato y en el de las demás paulinas, llegábamos a los siguientes resultados:

San Pablo hizo su primer viaje a Jerusalén sólo para conocer personalmente a Cefas. Es un testimonio inequívoco del prestigio y posición preeminente de Pedro en esos primeros años del movimiento cristiano. La segunda visita, hecha poco más de diez años después, se debió a la preocupación de Pablo y los antioquenos por la continuación y éxito de la misión a los paganos. Una misión que no les imponía la Ley y que habían comenzado a cuestionar judaizantes venidos de Judea. Pablo, movido por una revelación, viajó con Bernabé y Tito para obtener de los líderes indiscutidos de la iglesia jerosolimitana el reconocimiento explícito, del que estaba seguro, del Evangelio libre de la Ley; pues pensaba que con este apoyo podría frenar la campaña de los judaizantes.

Dejábamos en pie unos interrogantes, que tratamos ahora de confrontar con los relatos lucanos ¹.

¹ Cf. R. Trevijano, «Los primeros viajes de San Pablo a Jerusalén (Gal 1, 18-20 y 2, 1-10)», *Salmant.*, 42 (1995) 173-209.

LOS VIAJES A JERUSALÉN SEGÚN HECHOS

Lucas habla de cinco (o seis) visitas de Pablo a Jerusalén: La primera, con ocasión de su huida de Damasco (Hch 9, 25), narra su llegada a Jerusalén sin lograr de entrada integrarse en aquella comunidad, ya que los fieles desconfiaban de él. Fue preciso que Bernabé le presentase a los apóstoles, a quienes dio cuenta tanto de su visión en Damasco como de su actividad predicadora allí. Asociado ya con ellos pudo ir y venir por Jerusalén predicando y entrando en polémica con los judíos helenistas, que intentaron quitarle la vida. Por ello los fieles jerosolimitanos lo llevaron a Cesarea y de allí lo remitieron a Tarso (Hch 9, 26-30). La segunda, tras la llegada a Antioquía del profeta jerosolimitano Ágabo, que vaticina el hambre universal, que sobrevino reinando Claudio, para llevar socorros de los cristianos antioquenos a los de Judea. Fueron portadores, quizás dos veces, Bernabé y Saulo (Hch 11, 27-30 y 12, 25). La tercera para resolver la disputa con los judaizantes jerosolimitanos que, en Antioquía, habían reclamado la circuncisión de los paganos convertidos. Pablo y Bernabé son los comisionados antioquenos que, llegados a Jerusalén, se ven enfrentados con la misma exigencia por cristianos fariseos. En la asamblea de apóstoles y presbíteros para examinar la cuestión. Pedro y Santiago abogan por que no se imponga a los gentiles ese yugo ni se los inquiete más. Sólo que por iniciativa de Santiago la asamblea acuerda las cláusulas restrictivas (que denominamos como «Decreto apostólico»), expresadas en una carta con la que regresan a Antioquía los dos comisionados, acompañados por dos emisarios jerosolimitanos, Judas y Silas (Hch 15, 1-34). El cuarto, después de su expedición misionera hasta Corinto, correspondería a una visita de paso tras desembarcar en Cesarea y antes de seguir a Antioquía (Hch 18, 22). El quinto, que acarrea su prisión, cuando lleva la colecta para los fieles de Jerusalén (Hch 21, 15-23, 31).

Para el tiempo en que la cronología lucana habla de los tres primeros, Pablo afirma taxativamente que fueron sólo dos: el primero tres años tras su conversión (Gal 1, 18-19) y el segundo catorce después de aquella o de la primera visita (Gal 2, 1-10). En la investigación más reciente, la mayoría de los investigadores reduce los viajes a Jerusalén a los tres atestiguados por las paulinas (Gal 1, 18; 2, 1; Rom 15, 26-28); pero aún mantiene partidarios Lucas con sus cinco viajes ².

2 Cf. R. Riesner, *Die Frühzeit des Apostels Paulus. Studien zur Chronologie, Missionsstrategie und Theologie*, WUNT, 71 (Tübingen 1994) 25.

No hay que caer por sistema en la cómoda solución de deva-luar la historicidad de Hch atribuyendo las disparidades con las paulinas a error o composición libre con finalidad didáctica o polémica. Hch tiene sin duda muchas omisiones, como lo muestra el contraste entre su narración y el catálogo de *peristáseis* que da el Apóstol en 2 Cor 11, 23-32. Ha ignorado u omitido datos tan importantes como la muy probable prisión de san Pablo en Éfeso (cf. Hch 19, 23-20, 1 y Flp 1) o cómo acabó la cautividad romana del Apóstol (Hch 28, 30-31), aunque ha sugerido un final trágico en Hch 20, 25.36-39. Son muchas las veces en que las tradiciones de Hch prueban ser un complemento coherente y fiable de las paulinas. Lucas parece desconocerlas y sin embargo ha recogido muchas tradiciones básicamente fidedignas. Hay que contar con que algunas le pudieron llegar por tradiciones diversas o varias recensiones de la narración de un mismo episodio. Un caso palmario es el sus tres relatos de la conversión/vocación del Apóstol (Hch 9, 1-29; 22, 3-21; 26, 9-20). Además, como ya hizo en su evangelio, pudo colocar una tradición múltiple en encuadros diversos conforme a las conveniencias de su programa narrativo.

1. LA PRIMERA VISITA

El primer viaje tras la fuga de Damasco
(Hch 9, 25-26; Gal 1, 17-18)

Tras la cristofanía, Pablo partió muy pronto para Arabia. Su regreso de nuevo a Damasco (Gal 1, 17) implica que esta ciudad había sido su punto de partida a Arabia y que fue en ella o en sus alrededores donde aconteció la cristofanía. Es una localización coincidente con la que recoge de su tradición Hch 9, 2-3.10.18. Pablo no nos dice en 2 Cor 11, 32-33 a dónde se dirigió al escapar de Damasco. La secuencia de Gal 1, 17-18 y el hecho de que no vuelva a mencionar un regreso a Damasco (ni habla tampoco de ello Hch), permite entender que fue entonces cuando se dirigió a Jerusalén (Gal 1, 18). La secuencia de Hch 9, 23-25 y 26-30 supone también la conexión de la huida de Damasco y el viaje a Jerusalén³.

3 Si bien Pablo deja entender en 2 Cor 11, 32-33 que su fuga de Damasco se debió a la ira del rey Aretas por su misión entre los nabateos, Lucas (Hch 9, 20-25) la motiva en su triunfante confrontación con los judíos, que por ello conspiran para matarle. Para Lucas la huida le abre nuevas oportunidades para confrontar, refutar y superar a los judíos en el debate. Cf. M. Harding, «On the Historicity of Acts: Comparing Acts 9, 23-5 with 2 Corinthians 11, 32-3», *NTS*, 39 (1993) 518-538, en pp. 532 y 535.

En Gal 1, 16 -18, Pablo pone su énfasis en que no precisó consultar con nadie sobre el significado de la revelación que había recibido, ni sobre su manera de entenderla como una llamada a predicar el evangelio a los gentiles. Para cuando fue a Jerusalén ya habían pasado tres años ⁴ y tenía muy claro el sentido de la revelación recibida, sin ninguna referencia a otras agencias humanas (Gal 1, 1.11-12), incluyendo los apóstoles jerosolimitanos ⁵.

*¿Evangelización en Jerusalén (Hch 9, 26-30)
o visita privada (Gal 1, 18-19)?*

Hay quienes piensan que la de Gal 1, 18-19 fue una visita demasiado privada para dejar huella en las tradiciones recogida por Lucas ⁶, que ignora las paulinas. Para otros la identificación de la primera visita con la de Hch 9, 26-30 no ofrece dificultades ⁷.

Por de pronto, Pablo no dice nada de que Bernabé le sirviera de introductor. Se ha sostenido que este dato de Hch 9, 27 es muy verosímil ⁸. Sin embargo, es más probable que Lucas haya derivado esta noticia de Hch 11, 25-26 y la subsiguiente colaboración de Pablo y Bernabé hasta el tiempo del «concilio» ⁹.

Se busca apoyo a sus conversaciones e idas y venidas con los apóstoles jerosolimitanos en una propuesta de traducción, un tanto forzada, de Gal 1, 19: *pero fuera de los apóstoles no vi a ningún otro, salvo a Santiago el hermano del Señor* ¹⁰. Pablo ha deja-

4 Dado el modo antiguo de contarlos, acaso poco más de uno.

5 Cf. J. D. G. Dunn, «The Relationship between Paul and Jerusalem according to Galatians 1 and 2», *NTS*, 28 (1982) 461-478, en pp. 462-463.

6 Cf. D. R. de Lacey, «Paul in Jerusalem», *NTS*, 20 (1973-74) 82-86, en p. 84, quien identifica la primera visita de la que Lucas tuvo noticia (Hch 9, 26-30) con la segunda, esta vez pública, de Gal 2, 1-10.

7 J. M. González Ruiz, *Epístola de San Pablo a los Gálatas. Traducción y comentario* (Madrid 1964) 32, explica que sólo por un artificio de redacción aparece en Hch cronológicamente cercana a la conversión y que Lucas generaliza demasiado hablando de los apóstoles en general.

8 Cf. P. von der Osten-Sacken, «Paulus und die Wahrheit des Evangeliums. Zum Umgang des Apostels mit Evangelium, Gegner und Geschichte in Galater 1-2», en: *Die Heiligkeit der Tora. Studien zum Gesetz bei Paulus* (München 1989) 116-160, en p. 126.

9 Cf. T. Holtz, «Die Bedeutung des Apostelkonzils für Paulus», *NT*, 16 (1974) 110-148, en p. 111, n. 1

10 Cf. L. P. Trudinger, ἕτεροι δὲ τῶν ἀποστόλων οὐκ εἶδον εἰ μὴ Ἰάκωβον τὸν ἀδελφὸν τοῦ κυρίου. A Note on Galatians I 19», *NT* 17 (1975) 200-202, que descarta otras dos posibles traducciones: 1) «No vi a ninguno de los otros apóstoles salvo Santiago» (que es la que hemos preferido, porque pese a Hch 1, 14, Pablo sí cuen-

do bien claro en Gal 1, 18 que el objetivo de su primer viaje fue el conocer personalmente a Cefas. Lo que afirma es que no vio a ningún otro de los apóstoles salvo Santiago el hermano del Señor (Gal 1, 19). Esto no excluye que no viera a otros cristianos; pero da a entender que salvo para Cefas y Santiago pasó prácticamente desapercibido.

Nada sugiere que hubiere ido con intención de misionar. Además, si tenía claro de entrada que su llamada era para la evangelización de los gentiles (Gal 1, 16) —y su ida a Arabia (Gal 1, 17) y sus problemas con los nabateos (2 Cor 11, 32) parecen confirmarlo— no habría sido apropiado hacerlo precisamente en Jerusalén ¹¹.

San Pablo no cuenta, como hace Hch 9, 28-30, que su actuación doctrinal y polémica, en particular con judíos del sector de los «helenistas» de Jerusalén, puso en peligro su vida, por lo que los fieles cuidaron de sacarle de la ciudad y remitirle lejos a su ciudad natal. El relato lucano deja entender que la apologética de Pablo agudizó las tensiones entre los cristianos de Jerusalén y sus conciudadanos judíos y que aquellos consideraron oportuno poner término a una actividad comprometedora. Ambos relatos coinciden en que Pablo dejó Jerusalén y viajó hasta Cilicia; pero mientras Pablo subraya que esta primera visita a Jerusalén como cristiano no estuvo sino un par de semanas, la narración de Hch sugiere un tiempo más amplio.

A favor de que al trasladarse a Jerusalén, Pablo diese ya muestra patente de ser el perseguidor convertido en evangelizador y a su vez perseguido, se argumenta entendiendo Gal 1, 23-24 como eco positivo de las comunidades judeocristianas a la primera visita ¹². Estos mismos cristianos reconocieron plenamente la actuación de Dios en la vida de Pablo ¹³. Para salvar la contradicción entre el

ta a Santiago, el hermano del Señor como apóstol (cf. 1 Cor 15, 5.7); 2): «No vi a ninguno de los otros apóstoles, a no ser Santiago».

¹¹ Riesner (Tübingen 1994) 234, pone en relieve datos significativos como la coherencia entre Hch 22, 17-21 y Rom 15, 19 que sitúa Jerusalén como punto de partida de la misión paulina. Sin embargo (aparte de que Rom 15, 29 puede entenderse como recapitulación simbólica), su atención a la primera visita de Pablo cristiano a Jerusalén, según Hch 9, 26-30 (pp. 232-235), queda descompensada por su omisión del dato contradictorio de Gal 1, 19 (sólo una alusión marginal en p. 258).

¹² Cf. A. Suhl, «Der Beginn der selbständigen Mission des Paulus. Ein Beitrag zur Geschichte des Urchristentums», *NTS*, 38 (1992) 430-447, en p. 432.

¹³ Cf. D. J. Versput, «Paul's Gentile Mission and the Jewish Christian Community. A Study of the Narrative in Galatians 1 and 2», *NTS*, 39 (1993) 36-58, en pp. 42-43.

relato de la fuente primaria (Pablo era un desconocido para los cristianos de Judea, si bien tenían noticia de su anterior actuación como perseguidor y del cambio realizado) y el de la secundaria (Pablo tenía que ser demasiado conocido), hay quien explica el contraste entre Gal 1, 22 y Hch porque Pablo sólo habría perseguido a una comunidad cristiana crítica de la Ley, como la representada por los helenistas, no a judeocristianos fieles a la Ley¹⁴. Se alega, además, que el que *nos* perseguía de Gal 1, 23 sugiere que estos cristianos hablan de sí mismos, refiriéndose a los primeros tiempos de la comunidad jerosolimitana. Sin embargo, Pablo recuerda que era desconocido personalmente de las iglesias de Judea (Gal 1, 22) en un pasado inmediato a su traslado a Cilicia y Siria (Gal 1, 21). No hay por qué excluir Jerusalén de Judea. La denominación del territorio podría ser una simple variante estilista; aunque también podría ser intencionada. Puede que Pablo haya escogido el segundo término geográfico porque acaba de contar que le habían conocido personalmente las dos figuras más significativas de la iglesia de Jerusalén (Gal 1, 18-19). Lo sabido de oídas por los cristianos de Judea y la consecuente alabanza a Dios por la transformación del perseguidor en evangelista (Gal 1, 23-24) corresponde, según el contexto, al tiempo posterior de su traslado a Cilicia y Siria. Debe reflejar el eco positivo a las noticias que pudieron llegar de su actividad misionera en esas regiones, concretamente tras su integración en la comunidad de Antioquía (cf. Hch 11, 25-26).

El reconocimiento por parte de los cristianos de Judea, que no le conocían personalmente (Gal 1, 22) de su actividad evangelizadora (Gal 1, 23), es un indicio de que aún no tenían noticia de la controversia sobre la circuncisión como requisito para la salvación. Es probable que en una primera etapa, en el ámbito de la misión helenista y de la comunidad de Antioquía, la novedad estuyese en el haberse dirigido directamente a samaritanos y paganos; pero la circuncisión de los conversos, casos aislados de integración en la comunidad judeocristiana, fuese algo que no planteó problema por considerarse que iba de sí. Puede que sólo tras una misión de amplias proporciones con número relativamente considerable de conversos, procedentes de un ambiente mucho más desconectado del área de influencia judía (como la de Pablo y Bernabé de Hch 13-14 o, ya antes, como efecto del mismo desarrollo de la misión en Antioquía y Siria), se procediese a admitirlos sin

14 Chr. Dietzfelbinger, *Die Berufung des Paulus als Ursprung seiner Theologie*, WMNANT, 58 (Neukirchen-Vluyn 1985) 23.

esa práctica demasiado enojosa para ellos. Para Pablo mismo, en principio, circuncisión o incircuncisión son indiferentes (Gal 5, 6; 6, 15). La comunidad de Antioquía debió aceptar y hacer suyo este nuevo talante misionero. Fue entonces, y sólo así se explica el retraso en el origen de la controversia, cuando los llegados de Judea al descubrir que había incircuncisos en la comunidad, hicieron del reclamo de la circuncisión una cuestión salvífica. Pablo, a su vez, da a la liberación de esa práctica, y de la subsiguiente observancia de la Ley (cf. Rom 2, 25) una importancia fundamental y la descubre como instancia crítica del Evangelio. Entonces quedó clara la diferencia entre Pablo y los antioqueños, por un lado, y algunos jerosolimitanos, por otro, sobre las condiciones de la validez de la salvación, de la validez del Evangelio ¹⁵.

Las bases de la reconstrucción lucana

Opinamos, por otra parte, que la mención de Jerusalén en Hch 9, 26-30 no corresponde sólo a un empalme redaccional de Lucas conforme a su esquema misionero teológico y geográfico (Hch 1, 8), por el interés de vincular estrechamente la persona y ministerio de Pablo a la ciudad y a los apóstoles de Jerusalén. Admitimos que su tesis de que la evangelización cristiana parte de Jerusalén y queda vinculada a los apóstoles de Jerusalén influye en la narración y modela las conexiones literarias de los relatos. El episodio no debe ser comprendido en un sentido cronológico estricto, lo que estaría en contradicción con la anotación precisa de Gal 1, 17 ¹⁶. Estimamos que Lucas sabe de una temprana visita del Apóstol a Jerusalén tras su huida de Damasco y que de allí marchó a Tarso de Cilicia; pero carece de más datos. Ha construido su relato, en el que Bernabé introduce a Pablo, que hace una presentación de su evangelio (Hch 9, 27), con elementos de la segunda visita paulina (Hch 11, 30; 15, 2 = Gal 2, 1). Puede que le haya llegado un eco de la estima que por cierto tiempo se tuvo de Pablo entre los judeocristianos jerosolimitanos, como

15 Cf. Holtz, *NT*, 1974, pp. 137-143. Ve otro indicio de la práctica anterior y del retraso en el planteamiento de la controversia, en que, al parecer, la cuestión ni siquiera surgió en la visita informativa (por ambos lados) de Gal 1, 18 (p. 146).

16 Cf. J. Cambier, «Le Voyage de S. Paul à Jérusalem en Act. ix.26ss. et le Schéma Missionnaire Théologique de S. Luc», *NTS*, 8 (1981-82) 249-257, en pp. 252-257; pero no comprendemos cómo puede decir que Pablo viajó varias veces a Jerusalén antes de la asamblea del 49-50 «como lo dice él mismo en Gal 1, 18ss.» (p. 257).

paradigma del perseguidor convertido en evangelizador (Gal 1, 23-24), a cuya difusión podemos presumir que no fue ajeno Cefas (Gal 1, 18). A partir de estos elementos y del simple dato de un temprano viaje de Pablo a Jerusalén tras su fuga de Damasco, construye un contrapunto a su colocación de Saulo entre los que lapidaron a Esteban (Hch 7, 58; 8, 1). La disputa de Esteban con los judíos de la diáspora tiene su correspondencia en la discusión más tardía del recién convertido Pablo con los helenistas jerosolimitanos¹⁷. Ahora hace de Pablo un nuevo Esteban, que tiene por contradictores a los mismos judeohelenistas (cf. Hch 9, 29 y 6, 9). El fenómeno del celoso perseguidor que llega a ser testigo ardoroso del camino que había perseguido (cf. Hch 22, 4) es casi una personificación de uno de sus temas reiterados: ninguna persecución humana es capaz de hacer cesar la actividad misionera de los primeros cristianos¹⁸.

*El traslado a Tarso (Hch 9, 30):
Cilicia y Siria (Hch 11, 25-26) = Gal 1, 21*

Según Hch 9, 30 los cristianos de Jerusalén conducen a Saulo a Cesarea y de allí lo remiten a Tarso. Pablo dice que después de su breve viaje a Jerusalén se trasladó a las regiones de Siria y Cilicia (Gal 1, 21). La localización de Tarso coincide con el viaje a Cilicia. Pablo menciona primero Siria; pero puede deberse tanto a que, embarcando en Cesarea y desembarcando en Antioquía, siguiese luego por tierra a la capital de Cilicia, como a que, en mirada retrospectiva considerase mucho más prolongada o importante su actividad posterior en Siria. Una y otra hipótesis encajan con el relato de Hch 11, 25-26 que nos cuenta que Bernabé salió de Antioquía para Tarso con el fin de recoger a Saulo para llevarlo consigo a Antioquía, donde estuvieron juntos un año entero adoctrinando a una gran muchedumbre. Es sorprendente que hable sólo de un año de plazo, que podría corresponder al período que considera transcurrido antes de la subida de ambos a Jerusalén para llevar la colecta. En cambio Pablo da a entender que anduvo por Siria y Cilicia todo el tiempo pasado

17 Cf. G. Schneider, «Stephanus, die Hellenisten und Samaria», en: J. Kremer (ed.), *Les Actes de Apôtres. Traditions, rédaction, théologie*, BETL, 48 (Gembloux-Leuven 1979) 215-240, en p. 220.

18 Cf. B. Dehandschutter, «La persécution des chrétiens dans les Actes des Apôtres», en Kremer (Gembloux-Leuven 1979) 541-546, en pp. 543-544.

entre su primera visita a Jerusalén (al tercer año de su vocación) (Gal 1, 18) y el segundo viaje, a los catorce años (que podrían ser poco más de doce) de su vocación (Gal 2, 1). Pablo no dice que se viera forzado a huir y que buscara refugio en su lugar de origen, posiblemente con su familia. No hay base para calificar de muy inestable este periodo de la vida de Pablo y afirmar que los planes que pudo tener quedaron sujetos a frustración. Es cierto que no hay prueba de que Pablo haya poseído entonces un concepto concreto de sí mismo como apóstol de los gentiles; pero tampoco de que haya dado la impresión de un converso en busca de nueva identidad, una clarificación de pensamiento que redujese la disonancia entre antiguas y nuevas convicciones, y nuevos objetivos para una vida cuya dirección había cambiado radical e irreversiblemente. Es muy verosímil que su posterior asociación con Bernabé se debiera a que éste fuera a buscarle por ser bien conocida su actividad misionera en Cilicia (Hch 11, 25). Es probable que su nueva actividad en Antioquía asociado con Bernabé sea un hecho cuya importancia debería haber sido más apreciada por la ciencia neotestamentaria. Pablo, integrado plenamente en la vida de la comunidad cristiana antioquena, llegó a ser uno de sus líderes, aunque socio más joven de Bernabé en sus actividades misioneras¹⁹.

El gran viaje misionero con Bernabé (Hch 13-14)

Siria y Cilicia, las dos regiones mencionadas en Gal 1, 21 no abarcan los itinerarios del «primer viaje misionero» de Hch 13-15. Puede argüirse que Pablo no está aquí interesado en hacer la crónica de sus actividades en los años intermedios. El centro de su atención queda en las dos subidas a Jerusalén y, para el intermedio, le basta con aludir a las primeras regiones por las que anduvo. Se objeta, sin embargo, que ha cuidado de notar el viaje a Ara-

19 Cf. N. Taylor, «Paul, Antioch and Jerusalem. A Study in Relationship and Authority in Earliest Christianity», *JSNTS*, 66 (Sheffield 1992) 84-87. Disentimos sobre la confusión y frustración de Pablo y estamos de acuerdo en que aún no tendría del todo claro el alcance de su vocación para los gentiles.

20 Cf. U. Borse, «Paulus in Jerusalem», en: P. G. Müller - W. Stenger (eds.), *Kontinuität und Einheit. Für F. Mussner* (Freiburg 1981) 43-64, en pp. 52-55. Como resultan demasiados «años silenciosos» en la carrera de Pablo, aun contando los 14 como 12 y medio, propone interpretar 2, 1a «ya han transcurrido 14 años». Pablo los cuenta desde el presente, cuando escribe desde Macedonia en octubre del 57 y ya ha planeado su viaje para llevar personalmente la colecta a Jerusalén.

bia para el período centrado en Damasco. La sucesión: «después de tres años» (Gal 1, 18a), «después vine» (1, 21a) y «después de transcurridos catorce años» (2, 1a) ofrece al lector una sucesión continuada de sus etapas, para quitar peso a la visita a Jerusalén y destacar los tiempos de ausencia. Si en esta época hubiera tenido lugar el viaje a Chipre, Panfilia, Pisidia y Licaonia (Hch 13-14), se esperaría alguna alusión entre Gal 1, 24 y 2, 1²⁰. Por ello se ha difundido mucho la explicación que busca colocar el viaje misionero de Bernabé y Pablo después de Hch 15.

En sentido contrario y para llenar esos «años silenciosos» en Cilicia y Siria, se ha alegado que, por entonces, pudieron acontecer algunos de los incidentes ignorados por Lucas y recordados por Pablo en 2 Cor 11, 23-27; pero así se puede desbordar aún más el marco geográfico por él señalado²¹. Desde luego descartamos que haya suficientes indicaciones en las cartas paulinas que muestren que antes de la «Conferencia de Jerusalén» haya emprendido misiones en Galacia, Macedonia y Acaya²².

No es fácil sacar el «primer viaje misionero» de Hch 13-14 de su colocación cronológica en Hch para situarlo después del «concilio apostólico» de Hch 15, acercando más a este suceso la fundación de la iglesia de Antioquía. Tampoco puede asegurarse que Gal 1, 21 excluya ese viaje²³. En contra de tal exclusión se argumenta que no es precisamente lo que más ha llenado el entero tiempo intermedio de la permanencia de Pablo en Siria y Cilicia, sino sólo un periodo relativamente corto de ella, posiblemente en la etapa final. Los nombres de Bernabé y Pablo están firmemente vinculados con los sucesos de Hch 13-14, y, en cambio, quedan

21 Lo que hecha por tierra la reconstrucción de la carrera de Pablo entre el 37 y el 45 que ofrece R. E. Osborne, «St. Paul's Silent Years», *JBL*, 84 (1965) 59-65. Estimando que las Pastorales contienen fragmentos paulinos genuinos, llega a incluir misiones a Creta (Tit 1, 5) y al Ilírico (Tit 3, 12).

22 Contra la opinión de J. Murphy-O'Connor, «Pauline Missions before the Jerusalem Conference», *RB*, 89 (1982) 71-91, en p. 90.

23 C. Breytenbach, «Paulus und Bernabas in der Provinz Galatien. Studien zu Apostelgeschichte 13f.; 16, 6; 18, 23 und den Adressaten des Galaterbriefes», *AGAJU*, 38 (Leiden 1996) 96, coloca el viaje a Chipre y Galacia del sur antes del «concilio apostólico»; pues de lo contrario queda demasiado poco tiempo entre el «concilio» y la presentación de Pablo ante Galión en Corinto. Este planteamiento depende de los presupuestos sobre la fecha de la conversión de Pablo y el cálculo de los años que trascurren hasta el «concilio» (que coloca el 48). Además de que Breytenbach no tiene en cuenta el dato de Hch 15, 23, no nos parece satisfactoria su explicación de Gal 1, 21 (pp. 88-91): arguye, por un lado, antiguas imprecisiones sobre los límites regionales; por otro, que el interés de Pablo en Gal 1 no queda en precisar por dónde había estado.

separados en la gran empresa misionera de Pablo tras el «concilio» y su separación de Antioquía. En tal caso quedaría un vacío insoportable de por lo menos un decenio en la historia de Pablo. Parece improbable que el Apóstol durante la mayor parte de ese gran espacio de tiempo delimitado por Gal 1, 18-12, 1 haya estado moviéndose a su aire; hasta el punto de no habernos llegado tradiciones amplias e importantes sobre tal actividad. Dar eso por supuesto, implica que los helenistas todavía no habrían llegado a Antioquía y todavía no se habría fundado esa comunidad (Hch 11, 19-21). Por otra parte no sabemos nada de comunidades paulinas en ese territorio. Habría que conjeturar que la misión helenista dio un rodeo antes de llegar a Antioquía y se concentró en la vecina Cilicia. Pablo habría estado largos años vinculado de algún modo con esa misión centrada en Tarso; sin que ello haya dejado huellas en la tradición²⁴. En efecto, esta ausencia de noticias sería sorprendente, si no tuviéramos en cuenta los muchos interrogantes sobre las líneas de desarrollo del cristianismo primitivo que no encuentran respuesta en la obra lucana. Lucas pudo tener noticias, o pudo proporcionárselas, de haber querido informarnos sobre la misión de Pablo por entonces o describirnos el nacimiento de comunidades cristianas; pero no dice nada. Lo que le interesa particularmente de la actividad misionera es lo que marca el camino del Evangelio hasta el corazón del imperio romano²⁵.

Lo que podemos constatar es que hay una llamativa coincidencia entre el testimonio de Pablo en Gal 1, 21 y Hch 15, 23. Según este texto no se cuenta con comunidades pagano cristianas por el tiempo del «concilio apostólico» sino en Antioquía, Siria y Cilicia. Estimamos que fue, precisamente, el acuerdo logrado en Jerusalén lo que animó a la comunidad de Antioquía a organizar una expedición misionera con una notable ampliación geográfica (Hch 13-14).

2. LA SEGUNDA VISITA

Hch 11, 27-30 da la razón de un viaje de Bernabé y Saulo a Jerusalén en calidad de comisionados por la comunidad de Antioquía. Por su parte Pablo remite taxativamente a una segun-

²⁴ Cf. Holtz, *NT*, 1974, pp. 130-132

²⁵ Cf. M. Dibelius, «Paulus in der Apostelgeschichte», en: *Aufsätze zur Apostelgeschichte*, *FRLANT*, 60 (Göttingen 1961) 175-180, en p. 176.

da visita a Jerusalén después de su conversión en Gal 2, 1-10. Respecto a la segunda visita de Gal 2, 1-10, se han dado básicamente siete propuestas de solución: 1) Gal 2, 1-10 = Hch 15; 2) Gal 2, 1-10 = Hch 11, 27-30; 3) Gal 2, 1-10 = Hch 11, 27-30 = Hch 15; 4) Gal 2, 1-10 = Hch 18, 22; 5) Gal 2, 1-10 = Hch 15, 1-4.12; 6) Gal 2, 1-10 = Hch 11, 27-30 + Hch 15; 7) Gal 2, 1-10 no correspondería a ninguna de las visitas de Hch²⁶. Nuestro análisis nos va a conducir a la sexta propuesta.

*Venidas de cristianos jerosolimitanos
a Antioquía (Hch 11, 27) = Gal 2, 4-5*

Los contactos entre Antioquía y Jerusalén debían ser frecuentes. Hch 11, 27 nos cuenta (con la introducción genérica «por aquellos días») que llegaron unos profetas desde Jerusalén a Antioquía. Luego reseña la intervención de Ágabo y la respuesta solidaria de la comunidad que envía a Bernabé y Saulo con socorros para los fieles de Judea (Hch 11, 28-30).

Gal 2, 1.2.4-5 da como objetivo del segundo viaje a Jerusalén junto con Bernabé y llevando consigo a Tito (Gal 2, 1) la presentación del Evangelio por él predicado entre los paganos (Gal 2, 2b) y del que Tito, griego incircunciso, era la viva muestra (Gal 2, 3). Presentación que hicieron en privado a los líderes reconocidos de la comunidad jerosolimitana (Gal 2, 2c); no fuera a ser que hiciesen fracasar su carrera (Gal 2, 2d) unos falsos hermanos entrometidos que habían ido a espiar la libertad evangélica de la comunidad desde donde viajaron Pablo, Bernabé y Tito (que por la secuencia de Gal 2, 11 y las tradiciones de Hch podemos dar por seguro que era Antioquía). Los críticos habían ido —a juicio de Pablo— con la pretensión de esclavizar a los cristianos antioqueños de nuevo bajo las observancias judaicas (Gal 2, 4). Pablo lo tenía muy claro y ni por un momento se había sometido a fin de preservar la libertad evangélica, tanto entonces como siempre que se reiterase la situación, tal como ocurría en Galacia cuando esto escribe (Gal 2, 5). Habían recurrido a Jerusalén para contar con el respaldo explícito de los dirigentes de esta iglesia, fuera porque los intrusos venían de allí, fuera porque apelaban a los usos y la autoridad de esos líderes. El relato implica que los intrusos habían venido a espiar desde Jerusalén; pero no especifica si ejercían alguna fun-

²⁶ Cf. C. H. Talbert, «Again: Paul's Visits to Jerusalem», *NT*, 9 (1967) 26-40, en p. 26, n. 3

ción como la profética en esta comunidad. Hch 11, 27 coincide, pues, con Gal 2, 4-5 sólo en que unos cristianos de Jerusalén habían bajado a Antioquía. En el primer caso la intervención de un jerosolimitano es bien recibida y en el segundo son varios los que hacen una reclamación que es rechazada. No es contradictorio que se pudiesen dar intervenciones de un tipo y de otro aun dentro del mismo grupo de visitantes.

La profecía sobre la hambruna universal (Hch 11, 28)

Según Hch 11, 28 unos de los profetas jerosolimitanos era Ágabo que predijo inspiradamente una gran hambre universal, la que tuvo lugar en efecto reinando Claudio. Lucas recuerda, al parecer, un hecho preciso, no una situación endémica. Sin duda está universalizando el recuerdo de una situación muy dramática. Tenemos noticia de una situación muy seria en Roma el 50-51 y un año antes en Grecia. Flavio Josefo (*Ant XX 5, 2, §§ 100-101*) nos informa de que Judea fue azotada por el hambre, siendo procurador Tiberio Alejandro (entre el 46-47 y el 48); lo que dio ocasión a la reina Elena de Adiabene para gastar grandes sumas con el fin de importar trigo de Egipto y distribuirlo entre los necesitados. El sincronismo de la visita con la hambruna parece artificial, pues está tratando más de la profecía de Ágabo que de las secuelas que tuvo²⁷. Si se presenta la colecta como respuesta a una profecía y no a la mera comunicación de un hecho muy previsible, ha de preceder por lo menos un año a las primeras manifestaciones del hambre; algo que no suelen tener en cuenta los intérpretes.

Como el Apóstol dice en Gal 2, 2a que subió por una revelación, se ha identificado a veces este viaje con el episodio de revelación de Ágabo; pero podría haber sido una revelación distinta, del tipo de las aludidas en 1 Cor 14, 6.26. Sí pudo haber sido una revelación por medio de un profeta de la comunidad²⁸, que invitaba a plantear en Jerusalén la cuestión suscitada en la ciudad que fue el punto de partida de los viajeros²⁹. Pablo deja claro que no acudió

27 Cf. J. Dupont, «La famine sous Claude», en: *Études sur les Actes de Apôtres*, LD, 45 (Paris 1967) 163-165. Desde otra perspectiva coincidimos con su opinión que, desde el punto de vista cronológico, la visita a Jerusalén mencionada en Hch 11-12 corresponde a la misma época que la de Hch 15 y a la de los acontecimientos de Gal 2, 1-10.

28 Cf. P. Stuhlmacher, *Das paulinische Evangelium. I. Vorgeschichte*, FRLANT, 95 (Göttingen 1968) 85.

29 Contra la opinión de M. Dibelius, «Das Apostelkonzil», en: *Aufsätze* (Göttingen 1961) 84-90; en pp. 89-90 no vemos que sean incompatibles la apela-

convocado a rendir cuentas sino porque Dios se lo mandó. La actualidad de la cuestión pudo ser suscitada por críticas de algunos de esos judeocristianos venidos de Judea en la misma Antioquía, como las que según Hch 15, 2-3 motivan la «tercera visita» lucana.

La colecta antioquena y la comisión de Bernabé y Saulo (Hch 11, 29-30)

Según Hch 11, 29-30, tras el aviso de Ágabo, los fieles determinaron enviar algunos recursos para los cristianos de Judea. Así lo hicieron y se los enviaron a los presbíteros por medio de Bernabé y de Saulo. El viaje de ambos es coherente con el segundo viaje a Jerusalén de Pablo junto con Bernabé y llevando consigo a Tito (Gal 2, 1). Los presbíteros jerosolimitanos no aparecen como destinatarios en Gal 2; pero Lucas los menciona reiteradamente en su relato del tercer viaje (Hch 15, 2.4.6.22-23).

El mismo Lucas trasluce inseguridad sobre el tiempo de este viaje. Hch 11, 30 da la impresión de que tuvo lugar el envío de los comisionados para llevar la colecta a Jerusalén; pero no dice nada sobre cómo llegaron y fueron recibidos.

¿Regreso o reiteración del viaje? (Hch 12, 25)

Precisamente «por aquel tiempo» (Hch 12, 1) suceden en Jerusalén los graves sucesos que va a relatar Hch 12: la política persecutoria de Herodes Agripa I que hizo decapitar a Santiago el hermano de Juan (12, 2) y encarcelar a Pedro con intención de «presentarle al pueblo» después de Pascua (12, 3-5), la liberación milagrosa de Pedro y su marcha a otro lugar (12, 6-17), el alboroto ante la desaparición de Pedro y castigo de los centinelas (12, 18ab) y, por último, la muerte de Herodes en Cesarea (12, 18c-23).

Tras una típica fórmula de transición redaccional (Hch 12, 24)³⁰, parece cerrar el episodio de envío abierto en Hch 11, 30, la breve referencia al regreso de los comisionados (Hch 12, 25). Se ha visto en Hch 12, 25 la continuación de Hch 11, 27-30. La redacción lucana habría interpolado en un relato de su fuente antioquena la tradi-

ción de Pablo a una revelación y la de Lucas a una decisión de la comunidad. La revelación llevó a la decisión. Si no, no se explica que viajasen por lo menos tres miembros de la comunidad.

³⁰ Cf. Hch 6, 7; 19, 20.

ción sobre la persecución de Herodes Agripa I y su muerte³¹. La solución no nos convence. La utilización del verbo «regresar» no encaja con la presunta fuente y sólo se podría entender como una alusión del redactor a la coincidencia anterior de Pablo y Bernabé en Jerusalén según Hch 9, 26-30. Esta explicación falla también porque, si bien es cierto que el participio aoristo *πληρώσαντες* podría entenderse como expresión del objetivo del viaje (lo mismo que en la frase igualmente estructurada de Hch 25, 13), en 12, 25 la traducción final no resulta adecuada. El contexto del participio siguiente: «tomando consigo a Juan el llamado Marcos» muestra que hay que traducir el inciso anterior no «para cumplir» sino «cumplido su ministerio». Parece preferible explicar la frase como una redacción lucana ambigua intencionadamente, como es claramente redaccional la que la precede (Hch 12, 24).

El hecho de que el texto hable de un regreso a Jerusalén (*ὑπέστρεψαν εἰς Ἱερουσαλήμ*) resulta problemático desde antiguo y ello ha suscitado variantes textuales, discusión literaria e interpretaciones muy divergentes. Alguna juega demasiado con las peculiaridades lingüísticas del estilo de Lucas y la libertad con que construye sus frases³².

El que Bernabé y Pablo vuelvan a Jerusalén, cuando se no se ha hablado todavía del regreso del viaje a Jerusalén que hicieron enviados por los antioquenos (Hch 11, 27-30) ha motivado la variante *εἰς Ἀντιόχειαν* y la traducción «volvieron a Antioquía»³³. Otras líneas de tradición textual optaron por substituir el *εἰς* por *ἐξ*³⁴ o *ἀπο*³⁵, y la traducción «volvieron de Jerusalén». Con ello nos dan noticia de que Bernabé y Saulo volvieron de Jerusalén, habiendo cumplido el servicio y trayendo consigo a Juan el llamado Marcos (Hch 12, 25). Según esto, los comisionados habrían estado en Jerusalén durante el tiempo en que acontecieron esos graves sucesos antes narrados.

31 Cf. J. Jeremias, «Untersuchungen zum Quellenproblem der Apostelgeschichte», en: *Abba. Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte* (Göttingen 1966) 238-255 (= *ZNW*, 36 [1937] 205-221), en pp. 250-251.

32 J. Dupont, «La Mission de Paul "à Jérusalem" (Act. xii 25)», *NT*, 1 (1956) 275-303, en pp. 296-303, vinculando el *εἰς* no a «volvieron» sino a «ministerio», con el matiz de «en favor de», para traducir: «Bernabé y Saulo volvieron, tras haber cumplido el servicio *en favor de* Jerusalén, tomando consigo a Juan el llamado Marcos». Según dice, como en Rom 15, 31 («mi ministerio en favor de Jerusalén»); 2 Cor 8, 4 y 9, 1 («el ministerio en favor de los santos») y en inscripciones. Estimamos que la construcción gramatical es muy diferente.

33 Texto en E, 104, 323, 945, 1175, 1739; también en la versión siríaca pes-hita y el copto sahídico.

34 Lección atestiguada por \aleph ⁷⁴, A, 33, 945, 1739 y otros manuscritos.

35 Atestiguada entre otros por D, E, ψ , 36, 323, 453, 614, 1175).

Ambas variantes parecen corrección de la *lectio difficilior*: *eis* representada por \aleph , B, \mathfrak{M} y manuscritos coptos sahidicos. Son evidentemente intentos de solución del problema planteado por el *eis*, el mejor atestiguado³⁶. De ser esta la lectura original, Lucas estaría diciendo o que no hicieron hasta entonces el viaje programado en 11, 30 o bien que volvieron a hacerlo tras la dura prueba a que había sido sometida la comunidad jerosolimitana. El «volvieron a Jerusalén» (*ὑπέστρεψαν εἰς Ἱερουσαλήμ*) sugiere más bien un nuevo viaje.

Opinamos que Lucas no encuentra en su tradición datos para delimitar el tiempo del viaje de Hch 11, 30 = 12, 25. Ha creído encontrarlo en la noticia sobre una hambruna en tiempos de Claudio (41-54) y ha deducido que tuvo que ser más bien por los comienzos del reinado, esos primeros años en que se sitúa también la ampliación del reino de Herodes Agripa I con el territorio de Judea hasta su temprana muerte (41-44). Debió calcular que la profecía y el viaje ocurrirían en los meses precedentes a la Pascua del 43 o en los que siguieron a la muerte de Agripa en la primavera del 44. En la duda, reitera el viaje con expresiones calculadamente ambiguas para sugerir que se trata del mismo.

Admitido que Lucas ha colocado fuera de lugar el «viaje de la colecta» (Hch 11, 27-30; 12, 25), se ha pensado también que podría corresponder a un período posterior al «concilio apostólico» y haber sido una primera realización de la colecta entonces acordada, que tuvo por ocasión inmediata el hambre en Palestina³⁷. Es una explicación verosímil, pero no creemos que sea la más probable.

No han faltado otros intentos. Se ha alegado que Lucas ha mezclado tres recuerdos diferentes: 1. El viaje de Bernabé y Pablo al llamado «concilio apostólico»; 2. La colecta de las comunidades paulinas (no mencionada en Hch) que Pablo ha llevado a Jerusalén al final de su actividad misionera en la cuenca mediterránea oriental; 3. La noticia de una hambruna bajo Claudio, que no azotó al mundo entero sino a Palestina y Jerusalén³⁸. Se ha argumentado que, dado que Lucas no sólo mezcla fuentes sino que también

36 Cf. Dupont, *NT* 1956, p. 276-280.

37 Cf. F. Hahn, «Die Bedeutung des Apostelkonvents für die Einheit der Christenheit», en: F. Hahn, *Exegetische Beiträge zum Ökumenischen Gespräch. Gesammelte Aufsätze*, I (Göttingen 1986) 95-115, en p. 98.

38 Cf. E. Haenchen, «Die Apostelgeschichte als Quelle für die christliche Frühgeschichte», en: *Die Bibel und Wir. Gesammelte Aufsätze*, II (Tübingen 1968) 312-337, en p. 326, quien concluye que es seguro que Pablo no ha viajado a Jerusalén por el tiempo señalado en Hch 11, 30 por el recuento que hace de sus viajes a Jerusalén en Gal 1-2.

las separa, no hay dificultad en vincular ambos relatos y colocar Hch 15, 1-5.12b entre 11, 27-30 y 12, 25³⁹. Podríamos aceptarlo en el supuesto de que no haya solución de continuidad entre los tres textos (y dando su parte a la redacción lucana); porque el «segundo viaje» paulino ha de ser el del planteamiento sobre la libertad evangélica. Hay que reconocer que las posibilidades de explicación pueden ser tan variadas como los exegetas que han tratado la cuestión. También se ha propuesto ver en Hch 11, 27-30 + 15, 3-33 una redacción de Lucas, muy libre y primitivamente continua, sobre una tradición antioquina. La habría quebrado luego por la inserción de un trozo de tradición palestina (12, 1-23 + 24) y por otro de origen paulino (Hch 13-14). La vuelta de Jerusalén a Antioquía (12, 25) y la nueva misión de Antioquía a Jerusalén (15, 1-2) no serían sino suturas redaccionales tras esas interpolaciones⁴⁰.

¿El viaje de la colecta (Hch 11, 27-30/12, 25 = Gal 2, 1-10)?

En Gal 1, 11-2, 1 Pablo trata de mostrar su independencia respecto a los otros apóstoles. Se sirve de dos argumentos. Ha misionado durante muchos años sin contacto real con los otros apóstoles y ha sido muy amplio el tiempo transcurrido entre su visita de cortesía a Cefas y Santiago y el segundo encuentro decisivo para la misión pagana⁴¹. Luego subraya el pleno acuerdo con los estimados como pilares por la iglesia jerosolimitana, que no les añadieron ninguna carga (2, 6-9) y sólo les pidieron que se acordasen de los pobres, cosa que Pablo se había esforzado en cumplir (Gal 2, 10).

Aquí podría estar el origen de esas colecta paulina para los «santos», que el Apóstol había ya organizado en el curso de su último viaje misionero a su paso por Galacia (Hch 18, 23), remitiendo a los cristianos de Corinto a esa regulación (1 Cor 16, 1-4); de la que puede que recibieran noticia por Timoteo (1 Cor 4, 17). Se ve que ha

39 Cf. R. Pesch, «Das Jerusalemer Abkommen und die Lösung des Antiochenischen Konflikts. Ein Versuch über Gal 2, Apg 10, 1-11, 18, Apg 11, 27-30; 12, 25 und Apg 15, 1-41», en: P. G. Müller - W. Stenger (eds.), *Kontinuität und Einheit. Für F. Mussner* (Freiburg 1981) 105-122, en pp. 108-112.

40 Cf. P. Benoit, «La deuxième visite de saint Paul à Jérusalem», en: *Exégèse et Théologie*, III (Paris 1968) 285-299 (= *Bibl* 40 [1959] 210-224), en pp. 292-297.

41 Estamos de acuerdo con P. Klein, «Zum Verständnis von Gal 2, 1. Zugleich ein Beitrag zur Chronologie des Urchristentums», *ZNW*, 70 (1979) 250-251, en que Pablo deja intencionadamente en ambigüedad si los catorce años (¿doce y medio?) han de contar desde la primera visita o desde su conversión, para dar la impresión de un mayor tiempo sin contactos.

sido un firme empeño en esta etapa de su carrera misionera, como queda patente en sus recomendaciones a los cristianos de Macedonia y Acaya (2 Cor 8-9), que ya han completado su colecta cuando escribe desde Corinto a los cristianos de Roma (Rom 15, 26). Su interés por llevarla personalmente a Jerusalén le hace aplazar el propuesto viaje a España vía Roma (Rom 15, 25-29).

Sin embargo no se puede excluir que fuera precisamente la llegada de los misioneros antioquenos a Jerusalén para conseguir la desautorización de la exigencia de la circuncisión por parte de los judaizantes; pero trayendo a las par socorro para los «pobres de los santos» jerosolimitanos (Hch 11, 27-30; cf. Rom 15, 26), lo que sugiere a Santiago, Cefas y Juan la idea de solicitar que continuase la ayuda de ahí en adelante. La recomendación final pudo seguirse espontáneamente, si el viaje de Hch 15 es el mismo de Hch 11, 27-30 y Pablo y Bernabé habían traído lo recogido en Antioquía para los pobres de Jerusalén. La situación económica de los fieles de Jerusalén debía ser preocupante. Lo que llevó a la petición pudo derivar de las consecuencias económica del primitivo comunismo de la comunidad primitiva, agudizadas en tiempo de hambre. Ello llevaría a los apóstoles jerosolimitanos a pedir que la ayuda ocasional se convirtiese en un subsidio permanente y se ampliase a las demás comunidades de la gentilidad ⁴².

Una propuesta que Pablo tomó con empeño cuando volvió a visitar en su segundo viaje misionero (Hch 18.23-21, 15) las comunidades ya consolidadas que había fundado en su primer viaje misionero (Hch 15, 40-18, 22). Si no lo hizo en el primero fue porque en la etapa fundacional no podía dar pretexto a que le considerase como un sofista interesado (cf. 1 Tes 2,3-11).

La distribución lucana en dos viajes

Se ha tratado de explicar el «segundo viaje» (Hch 11, 27-30/12, 25) como una composición libre lucana. Según esto, el segundo viaje de Pablo a Jerusalén según Hch 11, 27-30 no ha tenido lugar sino que ha de entenderse como una composición de Lucas, que ha tratado de esbozar una evolución lineal geográfica, cronológica y sobre todo teológica en la historia eclesiástica. En su redacción

42 Cf. J. Jeremias, «Sabbathjahr und neutestamentliche Chronologie», en: *Abba. Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte* (Göttingen 1966) 233-238 (= *ZNW*, 27 119281 98-103), en p. 237

ha combinado diferentes elementos tradicionales. Uno de ellos es la entrada en escena del profeta Ágabo (cf. Hch 21, 10); aunque hay una evidente tensión entre el anuncio de un hambre universal (Hch 11, 27) y la colecta sólo para los cristianos de Judea (v. 28). Otro, el viaje conjunto de Pablo y Bernabé desde Antioquía (vv. 29-30), como delegados de esta comunidad (cf. Hch 15, 1-2). Por último el viaje de Pablo a Jerusalén al término de sus viajes misioneros para llevar la colecta (Hch 24, 17) ⁴³. Nos resulta demasiado simple el limitarse a negar historicidad al relato de Hch 11, 27-30; 12, 25 ⁴⁴. Secciones tan escuetas se explican mejor como elaboraciones lucanas de noticias que ha recogido de las comunidades ⁴⁵ y hay que contar con que pudo colocar noticias auténticas fuera de lugar ⁴⁶.

Parece más apropiado estimar que Lucas ha separado en su relato una tradición unitaria sobre un mismo viaje motivado también, y más aún, por las críticas de los jerosolimitanos a la libertad respecto a la Ley que caracterizaba a la comunidad mixta de Antioquía y que había quedado confirmada por el éxito de la misión de Pablo y Bernabé entre los paganos. Si bien Hch 15, 1 coloca esta crítica un tiempo después, tras el término de aquella misión, podría tratarse de dos aspectos de un mismo episodio. Es difícil encajar con los datos históricos la colocación cronológica de la segunda visita lucana. El viaje de la colecta sería anterior a la persecución de prominentes cristianos jerosolimitanos por Herodes Agripa I en la pascua del 43 y un segundo viaje o el regreso a Antioquía habría tenido lugar tras la muerte de Herodes en los primeros meses del 44. No consta de un hambre en Palestina entre

43 Cf. G. Strecker, «Die sogenannte Zweite Jerusalemreise des Paulus (Act 11, 27-30)», en: *Eschaton und Historie. Aufsätze* (Göttingen 1979) 132-141 (= *ZNW*, 53 [1962] 67-77), en pp. 136-141; en pp. 135-136 destaca el carácter lucano del vocabulario y lo redaccional de los motivos que constituyen su contenido.

44 Descartamos esta conclusión de J. Eckert, «Paulus und die Jerusalemer Autoritäten nach dem Galaterbrief und der Apostelgeschichte. Divergierende Geschichtsdarstellung im Neuen Testament als hermeneutische Problem», en: J. Ernst (ed.), *Schriftauslegung. Beiträge zur Hermeneutik des Neuen Testaments und im Neuen Testament* (München 1972) 281-311, en pp. 295-296.

45 M. Dibelius, «Stilkritisches zur Apostelgeschichte», en: *Aufsätze* (Göttingen 1961) 9-28; en p. 17 explica que secciones como éstas son demasiado frías y breves para leyendas, «Novelle» y anécdotas; demasiado independientes y cargadas de contenido para ser meras configuraciones del autor.

46 Según Dibelius, «Die Apostelgeschichte als Geschichtsquelle», en: *Aufsätze* (Göttingen 1961) 91-95; en p. 95, podría ser el caso del viaje de la colecta (Hch 11, 30) y del llamado decreto apostólico (Hch 15, 23-29); sucesos ambos que, según el testimonio de Gal, no corresponden a la situación en que Lucas los coloca.

el 41 y el 46 y en cambio la hubo entre el 47 y el 49. Por tanto, el «viaje de la colecta» es idéntico con el «viaje del concilio»⁴⁷.

Hay quien piensa que Lucas no desdobra un viaje sino que son dos distintos. Si Pablo ha omitido el de Hch 11 (viaje con Bernabé para llevar la colecta) es porque sólo reseña los dos que hacían al caso para su finalidad concreta. El de Hch 11 no entraba en cuestión porque había ido simplemente como portador de la colecta. Se alega que Gal 2, 10b, a la luz de Hch 11, 30 parece una alusión al viaje anterior de las limosnas: ya Pablo se esforzó (anteriormente) por hacerlo; pero el aoristo puede entenderse mejor como incoativo. Pablo ha seguido esforzándose en hacerlo, como bien saben los gálatas (cf. 1 Cor 16, 1). Nos parece demasiado aventurado sostener que Pablo pasó por alto en su argumentación un viaje notorio y que además se interpreta como prolongado⁴⁸.

Se ha tratado también de identificar el viaje de Hch 11, 27-30 y 12, 25 con la segunda subida de Pablo a Jerusalén de Gal 2, 1-10 y de remitir el viaje de Hch 15 para una etapa posterior⁴⁹; pero esto supone aferrarse a la par a la rotunda afirmación paulina de que el viaje de Gal 2, 1-10 fue el de su segunda visita a Jerusalén y a la distinción y anterioridad del viaje de Hch 11, 30-12, 25 respecto al de Hch 15. Lo que se hace a costa de ignorar la razón, si no única sin duda la más importante, y desde luego la única referida por él, del viaje contado por Pablo. El hecho de que Pablo no mencione la colecta como motivo secundario de su segunda visita, no tiene nada de sorprendente ya que está centrando toda su argumentación en el objetivo primario y ha podido considerar suficiente la alusión al motivo secundario implícita en Gal 2, 10⁵⁰.

47 Para Jeremías (Göttingen 1966) 235-237, Lucas es quien ha doblado el viaje (sucedido hacia el 48), colocándolo primero erróneamente antes del «primer viaje misionero» (Hch 13-14) y, de nuevo y acertadamente, después. Opinamos que hay que anticipar el viaje al 46-47 y que hay que situar posteriormente ese «primer viaje misionero».

48 F. Marín Heredia, «Evangelio de la gracia. Carta de San Pablo a los Gálatas. Traducción y comentario», *Carthaginensia*, 6 (1990) 3-137; en pp. 9-12, en su seguimiento acritico de la secuencia de Hch y afán concordista con Gal, piensa que el viaje fue el a. 43 (el año del hambre de que habla Josefo, Ant XX 3, 4; pero la cita no corresponde y la hambruna referida en XX 5, 2 ha de situarse entre el 46 y el 48) y que Pablo se quedó en Judea hasta después de la muerte de Herodes Agripa I el 44 (Hch 11, 27-29 + 12, 25).

49 Para Talbert, *NT*, 1967, pp. 34-36: 1) Gal 1, 18-19 = Hch 9, 26-30; 2) Gal 2, 1-10 = Hch 11, 27-30; 12, 25. La entera carta, suscitada por la reacción a la transmisión paulina del «Decreto», haría eco a Hch 15, que habría sido en una ocasión posterior a las dos visitas mencionadas en Gal (y al incidente narrado en Gal 2, 11-14) y anterior a Gal.

50 Contra la opinión de A. Schmidt, «Das historische Datum des Apostelkonzils», *ZNW*, 81 (1990) 122-131; en p. 126, para quien el silencio de Pablo sobre

Cuando Pablo escribe Gal, no cabe duda de que ha viajado con Bernabé a Jerusalén una sola vez. La posibilidad de que la segunda visita con Bernabé sea posterior a Gal no encaja con la cronología lucana para ambos viajes. A primera vista Hch ofrece dos relatos de un mismo suceso⁵¹.

Si, como argumentamos, el viaje de Hch 11, 30-12, 25 no puede ser distinto del de Gal 2, 1-10, ni éste del de Hch 15, hay que reconocer que Lucas ha dividido una tradición unitaria o ha querido aprovechar otra tradición independiente.

Como Lucas ha optado por concentrar la discusión en torno a la Ley en Hch 15, en Hch 11 da un contenido propio al episodio con la tradición de la profecía de Ágabo y la colecta antioquena. Ésta podría reflejar una tradición específicamente antioquena sobre el origen de la colecta. Pablo parece atribuirla a iniciativa de los jerosolimitanos; pero Gal 2, 10 no contradice que la petición hubiese sido sugerida por la misma iniciativa antioquena. No hay que descartar que Lucas conociera tradiciones antioquenas sobre las relaciones entre ambas iglesias. La centrada en la profecía de Ágabo y la respuesta solidaria de los antioquenos podría carecer de otras determinaciones. Lo mismo que trata de situarla cronológicamente por sus noticias sobre una hambruna bajo Claudio, pudo suponer que los portadores de la ayuda habían sido los dos portaestandartes de la misión antioquena que viene emparejando ya desde Hch 9, 27 y sobre todo a partir de 11, 25-26. Al no conocer las paulinas (o conservar sólo un recuerdo distante de su lectura de algunas), no podía descubrir que no había lugar para un segundo viaje del Apóstol a Jerusalén antes del de Hch 15 = Gal 2, 1-10.

Con ayuda de una tradición antioquena, puesto que no tiene interés especial por la colecta ni por determinar su origen, ha doblado la tradición sobre un único viaje con un claro motivo fundamental (la libertad evangélica) y otro muy secundario (un socorro para los jerosolimitanos). Ver fundidos ambos aspectos no significa atribuir a los antioquenos un intento de soborno. La firme solidaridad entre ambas comunidades encontraba su expresión tanto en la ayuda, que se podía llevar de una a otra, como en la seguridad con que los antioquenos van seguros de recibir un pleno respaldo frente a los críticos entrometidos.

la colecta contradice la argumentación de Jeremías sobre la identificación de los viajes de Hch 11, 27-30 y Hch 15.

51 Cf. Borse, *Fs. Mussner* (Freiburg 1981) 46.

3. EL TERCER VIAJE

*El viaje motivado por la controversia
con los venidos de Judea (Hch 15, 1-3 = Gal 2, 1-5)*

Hch 15, 1-2 habla de la bajada a Antioquía de algunos de Judea, que adoctrinaban a aquellos cristianos sobre la circuncisión mosaica como requisito indispensable para la salvación. Lo que provocó una notable protesta y discusión de Pablo y Bernabé con ellos. Por lo que los antioquenos decidieron que estos dos y algunos otros subiesen a Jerusalén para tratar con los apóstoles y presbíteros de esta disputa.

Según Gal 2, 1-3 Pablo sube a Jerusalén en su segunda visita junto con Bernabé y llevando consigo a Tito. Es Pablo, quien nos informa (Gal 2, 3) de que Tito, ignorado por Hch aunque relevante en 2 Cor ⁵² y las Pastorales ⁵³, era un converso del paganismo al cristianismo sin pasar por la circuncisión. Está claro que Bernabé y Pablo habían llevado ya adelante la misión pagana sin someter a los nuevos paganos a la exigencia de la circuncisión. Probablemente Pablo quiso que les acompañase en el viaje a Jerusalén como piedra de toque de la aceptación por los jerosolimitanos de la misión gentil libre de la Ley. La que llama «nuestra libertad en Cristo Jesús» (Gal 2, 4), «la verdad del Evangelio» (Gal 2, 5), a la que no está dispuesto a renunciar por mucho que presione un sector indeterminado de judeocristianos, a los que no duda en calificar de «falsos hermanos entrometidos» (Gal 2, 4).

Hch 15, 4-5 narra que, tras ser recibidos por los apóstoles y presbíteros y exponer su caso, se alzaron algunos de los judeocristianos de la secta farisea reclamándoles no sólo la circuncisión sino también la observancia de la ley mosaica.

Este reclamo de judeocristianos judeos y jerosolimitanos en dos tiempos y localidades distintas ha influido en la exégesis de Gal 2, 3-5. Se ha visto una vinculación gramatical e histórica entre estos versículos. Al estar acompañados Pablo y Bernabé por Tito, cristiano incircunciso, los judaizantes reclamaron su circuncisión; pese a que los Notables no la habían exigido. Pablo se negó a hacer la menor concesión a aquellos «falsos hermanos». En nuestra opinión, los vv. 4-5 no tratan de ser un comentario basado en su recuerdo al ataque a Tito cuando la segunda visita (opinión corriente en los comentaristas), sino que continúan el v. 2 dándonos la razón de la inquietud.

52 Cf. 2 Cor 2, 13; 7, 5.13, 14; 8, 6.16.23; 12, 18.

53 Cf. 2 Tim 4, 10 (Tito en Dalmacia); Tit 1, 4-5 (Tito en Creta).

tud de Pablo y el motivo del viaje. El v. 3 es una reflexión parentética hecha por Pablo sobre un dato de 2, 1 que resulta paradigmático del reconocimiento obtenido: Tito, que trajeron consigo como tipo de cristiano no judío incircunciso, no fue obligado a circuncidarse. La afirmación del v. 3 resulta antitética de los vv. 4-5. No creemos que los vv. 4-6 deban conectarse directamente con el v. 3⁵⁴; ni tampoco que el «ni siquiera Tito fue forzado a circuncidarse» del v. 3 tenga su continuación en el v. 6⁵⁵, sino que concreta la presentación del evangelio paulino (v. 2), del que era una viva muestra como cristiano incircunciso. La aceptación de Tito implica ya el reconocimiento de la misión paulina por parte de los Notables. Por eso el v. 6 podrá decir que no añadieron nada. La intromisión de los «falsos hermanos» no tuvo lugar en Jerusalén, sino en Antioquía⁵⁶. Estimamos que los vv. 4-5 dan la razón de la ocasión del viaje expresada en el v. 2c. La revelación le motivó a buscar el reconocimiento de las autoridades de Jerusalén para, con esta corroboración, salir al paso de las insidias de los judaizantes. El *δε* del v. 4 no tiene su sentido corriente adversativo⁵⁷ sino el explicativo (cf. Rom 3, 22)⁵⁸. Los vv. 4-5 son un anacoluto. El anacoluto acaba en el v. 5 y el v. 6 vuelve al relato principal. Pablo, al narrar el viaje, se acuerda del problema que había suscitado la incircuncisión de Tito y empieza una frase sobre los falsos hermanos, que no acaba por interferirse con el recuerdo de la resistencia que les opuso. Es una especie de aclaración de todo el problema⁵⁹. Al escribir los vv. 4-5 tiene en mira también la situación que se está dando en Galacia, como se ve por la formulación generalizante del v. 4 y la alocución directa del v. 5⁶⁰.

Estimamos, pues, que Hch 15, 4-5 no corresponde a la realidad histórica sino a un desdoble dramático lucano de la situación planteada en Antioquía, que ha descrito en Hch 15, 1-2.

54 Contra la opinión de A. Blommerde, «Is There an Ellipsis between Galatians 2, 3 and 2, 4», *Bibl.*, 56 (1973) 100-102.

55 J. B. Orchard, «Once again the Ellipsis between Gal. 2, 3 and 2, 4», *Bibl.*, 57 (1976) 254-255, tiene razón al argüir contra Blommerde por no tener en cuenta la distancia que separa el v. 3 del 6 e ignorar que Ἀπό al comienzo del v. 6 sólo puede significar «Por parte de» (*from*).

56 Cf. H. Schlier, *Der Brief an die Galater*, KEKNT (Göttingen 1971) 71.

57 Contra la interpretación de P. Bonnard, *L'Épître de Saint Paul aux Galates* (Neuchâtel 1972) 38.

58 Cf. M. J. Lagrange, *Saint Paul Épître aux Galates*, EB (Paris 1950) 31.

59 Cf. F. Pastor Ramos, *La libertad en la carta a los Gálatas. Estudio exegetico-teológico*, Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas Madrid, Estudios, 9 (Madrid 1977) 57-60.

60 Cf. Hahn (Göttingen 1986) 95-96; si bien opina que los maestros de error en Galacia no eran simplemente judaizantes sino, aún más, exponentes de una postura sincretista.

La presentación del Evangelio, ¿en público (Hch 15, 4.6.12) o en privado (Gal 2, 2)?

Hch 15, 4 narra la recepción de los delegados antioquenos por iglesia jerosolimitana, destacando en particular a los apóstoles y presbíteros. Es ante tal asamblea ante quienes los antioquenos hacen su exposición. Los apóstoles y presbíteros vuelven a reunirse para tratar el asunto (15, 6) tras la protesta y exigencia de los cristianos fariseos (15, 5). De nuevo Hch 15, 12 presenta a toda la asamblea a la escucha de la narración que hacen Bernabé y Pablo sobre sus experiencias misioneras entre los paganos.

A primera vista no queda claro en Gal 2, 2 a quien quiso hacer la presentación de su evangelio. Si se entiende el *αυτοῖς* (v. 2) de los habitantes de la ciudad antes nombrada, aquí se referiría a miembros indeterminados de la comunidad cristiana de Jerusalén⁶¹. Se ha dicho que la partícula *δέ* en el v. 2 remite a una distinción entre esta primera presentación y la que luego hizo en privado a los más cualificados⁶²; pero pensamos que la partícula concreta el círculo de los interlocutores. El *κατ' ἰδίαν* rige toda la frase: la exposición se hizo en un encuentro particular con los notables de la comunidad. La explicación alternativa, que Pablo trata primero con los notables en particular (v. 2) y sólo después entra en escena en una reunión pública de la comunidad, donde tropieza con las insidias de los falsos hermanos (v. 4)⁶³, no tiene apoyo en el texto. El *κατ' ἰδίαν* de 2, 2 refleja un encuentro privado, mientras que Hch 15 presenta una asamblea plenaria y formal. Pablo expuso su evangelio, pero aparte a los notables, ya que de no haberlo hecho así sus esfuerzos podían resultar inútiles. Quiere obtener de aquéllos un precioso apoyo para la prosecución de su actividad misionera, con la completa seguridad de que encontrarán una adecuación perfecta entre el evangelio proclamado por Pablo entre los gentiles y el que proponían los apóstoles a los judíos⁶⁴.

61 Cf. Schlier (Göttingen 1971) 66.

62 Cf. H. D. Betz, *Der Galaterbrief. Ein Kommentar zum Brief des Apostels Paulus an die Gemeinden in Galatien* (München 1988) 168.

63 Cf. Stuhlmacher (Göttingen 1968) 89, que opina que el v. 4 remite a la par a la ofensiva de los judaizantes en la asamblea jerosolimitana y a la previa en Antioquía.

64 Cf. A. Ródenas, «El coloquio privado de Pablo con "las autoridades" de la comunidad de Jerusalén (Gal 2, 2)», *NatGrac.*, 24 (1977) 309-328, en pp. 327-328.

*El discurso de Pedro (Hch 15, 7-11)
y el bautismo de la casa de Cornelio (Hch 10, 1-11, 18)*

En Hch 15, 6-7 entra en escena Pedro como uno de los apóstoles que, conjuntamente con los presbíteros, dirigen la comunidad. Por eso también son mencionados en primer lugar como autores y remitentes del llamado decreto apostólico en Hch 15, 22-23. El relato de Lucas en Hch no da pie a sostener que ya antes del «concilio apostólico», Santiago había substituido a Pedro al frente de la comunidad⁶⁵.

La investigación reciente ha destacado la tendencia del autor de Hch a presentar en paralelismo las figuras de Pedro y Pablo. Quizás Lucas haya querido mostrar, frente a los adversarios de Pablo, que éste no hacía otra cosa que continuar la tradición apostólica más auténtica: la que, a través de Pedro y los otros apóstoles, se vinculaba al mismo Jesús⁶⁶. El discurso de Pedro en Hch 15, 7-11 se expresa en un lenguaje que recuerda el propio de Pablo en Gal 2, 7-9.14-16⁶⁷. Concluye con una afirmación fundamental de teología paulina: la salvación tanto para los paganos como para los judíos la obra la gracia del Señor Jesús (Hch 15, 11; cf. Gal 2, 16). Lo primero lo ha argumentado desde una experiencia bien sabida por los cristianos jerosolimitanos. Desde mucho tiempo atrás Dios le había escogido para que los paganos escuchasen de su boca el mensaje evangélico y creyesen (15, 7) y lo había atestiguado dándoles también el Espíritu

65 Cf. Haenchen, «Petrus-Probleme», en: *Gott und Mensch. Gesammelte Aufsätze* (Tübingen 1965) 55-67 (= *NTS*, 7 [1960-61] 187-197), en p. 60.

66 Cf. C. Martini, «Pierre et Paul dans l'Église ancienne. Considérations sur la tradition textuelle des Actes des Apôtres», en: *La Parola di Dio alle origini della Chiesa*, AB, 93 (Roma 1980) 181-188, en pp. 181-182. Hace notar que la tradición textual occidental ha amplificado esta tendencia con la adición de detalles que ponen en mayor relieve tanto la figura de Pedro como la de Pablo (p. 188).

67 W. O. Walker, «Acts and the Pauline Corpus Reconsidered», *JSNT*, n. 84 (1985) 3-23, en pp. 14-17, argumenta que Lucas conoció al menos algunas de las paulinas e hizo uso de ellas, aunque ni las cita ni menciona nunca que Pablo escribiera cartas; pero reconoce que es muy dudoso que tuviera el texto de las paulinas delante cuando escribió su obra. Concluye que la influencia primaria de la teología de las cartas en la obra lucana se refleja, no en su presentación del mensaje de Pablo, sino en su retrato del mensaje y actividad de Pedro. Lucas lo hace para rescatar a Pablo para la Gran Iglesia, atribuyendo su doctrina (en forma suavizada) inicial y primariamente a Pedro y presentando al mismo Pedro como el fundador real de la misión gentil, para así legitimar tanto la actividad misionera de Pablo como las iglesias por él fundadas.

Santo (15, 8); con ello había mostrado que no hacía distinción entre los creyentes del paganismo y los del judaísmo al purificar también sus corazones por la fe (15, 9; cf. Rom 10, 12). Añade también muy paulinamente ⁶⁸ que no se podía tentar a Dios al someter a los fieles a un yugo que ni las generaciones pasadas judías ni la actual de los judeocristianos pudieron sobrellevar (15, 10; cf. Gal 5, 1).

Pedro se presenta, por lo tanto, como el iniciador de la misión gentil libre de la Ley ⁶⁹. El discurso que pone Lucas en su boca no es sino un recordatorio del episodio del bautismo de la casa de Cornelio que ha narrado detenidamente en Hch 10, 1-11, 18. Gracias a signos y prodigios como la visión en la terraza de la casa de Joppe (Hch 10, 9-16.27-28.34-35), el aviso del Espíritu (10, 19-20), y la efusión del Espíritu Santo (10, 44-45) sobre los que escucharon su predicación evangélica en casa de Cornelio (Hch 10, 34-43) ⁷⁰, Pedro había concluido que no se podía negar el bautismo a esos creyentes del paganismo, pues habían recibido ya el Espíritu Santo (10, 47-48).

Sin embargo al volver a Jerusalén había tenido que responder a las críticas de los judeocristianos, por haber entrado en casa de incircuncisos y comido con ellos (Hch 11, 2-3). Pedro tuvo que explicarles todo lo sucedido y la determinación que había tomado (11, 4-17), añadiendo como argumento la comprensión que esos

68 Aunque también conforme a la tradición cristiana común de rechazo de tradiciones haláquicas del judaísmo contemporáneo (cf. Mt 23, 4). Además un rasgo de la entera historia del AT es que la historia de Israel es la historia de un pueblo cuya ley era una obligación que nunca llegó realmente a cumplir. J. Nolland, «A Fresh Look at Acts 15.10», *NTS*, 27 (1980-81) 105-115; en p. 112 opina que Hch 15, 10 tiene en mira la historia bíblica de Israel, de la que la experiencia contemporánea judía es vista sólo como una continuación.

69 Si bien Lucas presenta así a Pedro como el primero que convierte a un pagano y comienza con ello la misión pagana (Hch 10-11; 15, 7.14), ha colocado la vocación de Pablo para misionero de los gentiles y de los israelitas (Hch 9, 1-18; particularmente en el v. 15) antes de la historia de Cornelio. El fundamento y la legitimación de la misión pagana no quedan en Pedro sino en las palabras del Señor (Hch 1, 8 y 9, 15). Cf. J. Jervell, «Paulus in der Apostelgeschichte und die Geschichte des Urchristentums», *NTS*, 32 (1986) 378-392, en p. 382.

70 Ya A. Weiser, «Tradition und lukanische Komposition in Apg 10, 36-43», en: *À cause de l'Évangile. Études sur les Synoptiques et les Actes. Mélanges offerts à J. Dupont, LD*, 123 (Paris 1985) 757-767, argumenta contra quienes creyeron reconocer en el trasfondo de Hch 10, 36-43 una tradición prelucaña más amplia; una estructura básica pre-evangelio que habría conducido a la configuración de los evangelios. Como señala R. C. Tannehill, «The Function of Peter's Mission Speeches in the Narrative of Acts», *NTS*, 37 (1991) 400-414; en pp. 411 y 413, la parte principal del discurso es un sumario en orden cronológico de la historia de Jesús tal como queda presentada en el evangelio lucano. Contrariamente a lo que cabría esperar en un discurso a paganos, el relato de Pedro subraya el contexto judío del ministerio de Jesús.

hechos proporcionaban de un dicho del Señor (11, 16)⁷¹. El relato concluye con la aceptación de lo realizado por Pedro por parte de sus críticos que glorificaban a Dios por haber dado también a los gentiles la conversión que lleva a la vida (11, 18).

Si el bautizo de gentiles conversos sin circuncisión hubiera sido ya aceptado con mucha anterioridad por los judeocristianos de Jerusalén, no se explicarían las reiteradas críticas a la misión de los antioquenos por parte de los judeos y jerosolimitanos en Hch 15, 1-2-5-7.⁷² Lo sucedido en Cesarea fraguó en una tradición a la que Lucas da tanta importancia como para contarla con detenimiento dos veces y recordarla una tercera. Estimamos que hay que reconocer la historicidad básica del episodio⁷³; pero no su colocación cronológica en la obra lucana. La decisión de Pedro de bautizar a la gente de Cornelio sin previa circuncisión debió ser posterior al acuerdo de Jerusalén y el pleno reconocimiento de la misión a los paganos libre de la Ley.

La distinción de campos misioneros (Gal 2, 7-8)

En los vv. 7-8 Pablo tiene en mente la expansión misionera, de la que Pedro mantiene el puesto de vanguardia en la misión a los judíos. El lenguaje es paulino. No se trata de expresiones tradicionales que haya que retrotraer a una tradición escrita. Los vv. 7-8 están compuesto quiásticamente. El doble paralelismo destaca la igualdad entre la misión de Pedro en el mundo judío y la de Pablo entre los paganos. Por dos veces Pablo habla de su misión, al comienzo y al final del pasaje, y por dos veces, en el centro, se compara con Pedro. Su interés queda en proclamar que su apostolado entre los gentiles tiene el mismo origen divino que el de Pedro entre los judíos⁷³. Asimismo que su apos-

71 Cf. Hch 1, 5; dicho que el mismo Lucas con la tradición sinóptica ha atribuido previamente al Bautista: Mc 1, 8/Mt 3, 11/Lc 3, 16.

72 Opinamos que M. Dibelius, «Die Bekehrung des Cornelius», en: *Aufsätze* (Göttingen 1961) 96-107; en pp. 106-107 exagera al considerar que la elaboración de la historia de Cornelio por Lucas no corresponde a la historia y acierta al decir que al menos no corresponde a la historia en este contexto. Según él, Lucas renuncia a menudo a la reproducción exacta de la tradición por su interés en una verdad superior: la idea de que la incorporación de los paganos a la Iglesia sin prescripciones legales no procede ni de Pablo ni de Pedro, sino de Dios.

73 Cf. S. A. Panimolle, «L'autorité de Pierre en Gal 1-2 et Ac 15», en: L. De Lorenzi (ed.), *Paul de Tarse. Apôtre du notre temps* (Rome 1979) 269-289, en p. 273.

tolado fue discutido y autorizado oficialmente por las autoridades jerosolimitanas ⁷⁴.

Esta reseña no puede corresponder a un «acta» del encuentro en Jerusalén ni, menos aún, a un reconocimiento cuando la primera visita de Pablo a Cefas. La redacción paulina, hacia fines de su último viaje misionero, cuando ya ha reclamado haber trabajado más que nadie (1 Cor 15, 10), proyecta sobre el tiempo del encuentro la situación que había ido fraguando en los años siguientes. Por el tiempo a que se refiere Gal 2, 7-8, Pedro debía ser ya el indiscutido líder de la misión judía; pero la misión gentil se había iniciado en la comunidad de Antioquía (cf. Hch 11, 20), de la que Bernabé y Pablo eran los comisionados. La misión cualificada por la prescindencia de la circuncisión debía ser relativamente reciente, como lo era el escándalo de los cristianos jerosolimitanos que habían visitado Antioquía. El reconocimiento había sido para los delegados antioqueños, como lo señala el mismo Pablo al volver a citar a Bernabé como coprotagonista del acuerdo (Gal 2, 9).

Pablo nos dice que los más estimados en Jerusalén habían reconocido que Dios le había confiado el evangelizar a los incircuncisos, lo mismo que a Pedro el dirigirse a los circuncisos. Los jerosolimitanos lo habían podido ver por un relato pormenorizado hecho por Pablo, Bernabé, y acaso el mismo Tito, de sus experiencias misioneras ⁷⁵; pero si se le reconocía a Pablo su dedicación al apostolado entre los paganos, lo mismo se hacía con Bernabé. Era el reconocimiento de un hecho; no un encargo con derecho exclusivo ⁷⁶. Hay que tener en cuenta que Pablo escribe Gal cuando tiene detrás una imponente tarea misionera, realizada por él solo, con pocos y variados colaboradores (cf. 1 Cor 15, 10). Podía sentirse «el misionero de los paganos». Desde esta perspectiva, remite a un tiempo en que aún no tenía esa posición independiente. La equiparación de su misión con la de Pedro (vv. 7-8) pierde fuerza cuando el mismo Pablo, fiel a la verdad, reconoce para concluir que los tres «pilares» dieron las manos tanto a él como a Bernabé (v. 9). Los tratos, por entonces, no eran entre Pedro y Pablo, sino entre Jerusalén y Antio-

⁷⁴ Cf. B. H. McLean, «Galatians 2, 7-9 and the Recognition of Paul's Apostolic Status at the Jerusalem Conference: a Critique of G. Luedemann's Solution», *NTS*, 37 (1991) 67-76, en pp. 74-76.

⁷⁵ Opinamos que todavía no había tenido lugar el viaje misionero que narra Hch 13-14.

⁷⁶ Verseput, *NTS*, 1993, pp. 50-51, excluye que se tratase de un acuerdo expresado formalmente. La división expresada en 2, 9c es una consecuencia de lo narrado hasta este punto. La aprobación era simplemente un reconocimiento de la situación existente, tal como queda presentada en el c. 1.

guía. Pablo era, como Bernabé, un representante, un comisionado de Antioquía. El acuerdo era un reconocimiento de la misión pagana, sin circuncisión, centrada en Antioquía⁷⁷.

La dedicación de Pedro al apostolado de los judíos debía responder también a una experiencia histórica; aunque es muy probable que partiera de una convicción teológica. Los primeros cristianos, y el mismo Pablo (Rom 1, 16) tenían muy claro que la oferta salvífica debía de hacerse primero al pueblo de la promesa. Debió pensarse que a Pedro, el principal de los discípulos del Jesús terreno y el primero de los testigos del Resucitado (1 Cor 15, 5; Lc 24, 34), cabeza de la iglesia madre de Jerusalén (según las tradiciones de Hch 1-12), correspondía también el liderazgo de la misión más importante teológicamente. Esto no está en consonancia con lo que nos narra Hch 10, 1-11, 18 (y recoge Hch 15, 7-8), al atribuir a Pedro la iniciativa de la misión gentil. Lo que ello pone en cuestión, no es la historicidad de esta tradición, sino más bien a su puesto cronológico en la obra lucana. El episodio de Cornelio encaja mejor entre el acuerdo de Jerusalén (Gal 2, 7-8), que sólo conoce a Pedro como misionero de los judíos, y el conflicto antioqueno, antes del cual también Pedro vivía de modo pagano (Gal 2, 14) y comía con los paganos (Gal 2, 12)⁷⁸. Si Pedro ya se hubiera adelantado en el bautismo de incircuncisos, Pablo no habría ignorado este dato, tan decisivo para su argumentación sobre el reconocimiento de su Evangelio como quebrantador de su distinción específica entre la misión de Pedro y la suya.

El mismo Pablo no entiende la distribución de campos como delimitación de ámbitos exclusivos. Tiempo después apela a su preocupación y esfuerzos por ganarse a los judíos (1 Cor 9, 20). Sólo se explica que sufriera cinco veces el castigo sinagogal de los azotes (2 Cor 11, 24) si siguió insistiendo en predicar en las sinagogas; pues no hay motivo para situar todos estos sufrimientos antes del acuerdo. Este debió limitarse a constatar la diversidad de resultados y aceptar la correspondiente diversificación misionera. Acaso implicaba una delimitación geográfica en el sentido de que la misión gentil, que podía provocar violento rechazo judío, no se desarrollase en Palestina.

Si lo entendemos de un modo más amplio, el acuerdo se había de mostrar pronto como impracticable, tanto bajo el punto de vista geográfico como bajo el etnográfico. Tampoco quedaba

77 Cf. Haenchen, «Petrus-Probleme», en: *Gott und Mensch* (Tübingen 1965) 55-67 (= *NTS*, 7 [1960-61] 187-197), en p. 62.

78 Cf. Pesch, en: *Für F. Mussner* (Freiburg 1981) 105-122, en pp. 112-116.

resuelta la cuestión de cómo comportarse si misioneros antioqueños o jerosolimitanos se encontraban en el ámbito de la diáspora, ni la cuestión eclesiológica sobre la posibilidad o no de la comunidad de mesa en comunidades mixtas. Tales problemas no habían sido abordados y de ahí derivan tanto el incidente de Antioquía (Gal 2, 11-14) como la agitación en Galacia.

El asunto discutido no había sido el Evangelio, anunciado entre los judíos, que podía integrar tácitamente, o aun con justificación teológica, la circuncisión y la obediencia a la Ley. No se debió cuestionar que judeocristianos como los de Jerusalén, por su pastoral misionera o su apego a la tradición, siguiesen fieles a sus costumbres. El acuerdo de Jerusalén implicaba un reconocimiento mutuo; pero sin que se llegase a admitir explícitamente dos tipos de cristianos: los de origen pagano, incircuncisos, y los de origen judío, circuncisos y sometidos a la Ley. El principio de la libertad evangélica valía para todos. De no ser así, Pablo, como cristiano judío, habría tenido que mantenerse sometido a las prescripciones legales en contra de sus firmes principios. El mismo Pedro haría uso de esa libertad al mostrarse pronto adaptado a vivir «al modo gentil» (Gal 2, 14). Reconocer como normativos dos tipos de cristianismo hubiese sido admitir dos evangelios⁷⁹. Sin embargo, el ahondamiento teológico en el alcance del único Evangelio proclamado por Pablo, reconocido y vivido por Pedro, topó con el creciente rechazo de un sector de la comunidad jerosolimitana (Gal 2, 4.12), y a la larga debió ser lo predominante en esa comunidad. Unos abogaban por un judeocristianismo estricto (cf. Hch 21, 20-21). Otros, podría ser el caso de los agitadores de Galacia —trataron de encarrilar judaicamente la misma misión gentil.

*El discurso de Santiago (Hch 15, 13-21)
y el «Decreto apostólico» (15, 20.28-29; 21, 25)*

El discurso que Lucas pone en boca de Santiago conecta con lo dicho por Pedro reconociendo su primado temporal en la intervención de Dios para procurarse un pueblo de entre los gentiles (15, 13) y lo confirma con oráculos proféticos de Jer 12, 15; Am 9, 11-12 LXX e Is 45, 21 (15, 14-18)⁸⁰. Llega así a la conclusión de que no se debe

⁷⁹ Disentimos de la opinión de F. Refoulé, «Date de l'Épître aux Galates», *RB*, 95 (1988) 161-183, en p. 171, de que Pablo los reconoce en Rom 4, 11.12.16; 15, 7-12.

molestar a los gentiles que se convierten a Dios (15, 19), para, a renglón seguido, proponer que se les escriba con las restricciones implicadas en cuatro cláusulas (15, 20). Luego apóstoles y presbíteros, de acuerdo con toda la iglesia, eligen a dos de los dirigentes jerosolimitanos (Judas Barsabas y Silas) para enviarlos a Antioquía junto con Pablo y Bernabé con una carta dirigida a los fieles de la gentilidad, en Antioquía, en Siria y en Cilicia (15, 22-23.25-27). La carta desautoriza la perturbación producida por jerosolimitanos carentes de mandato para ello (15, 24) y da una nueva relación de las cuatro cláusulas: abstención de los idolotitos, de la sangre, de los sofocados y de la *πορνεία* (15, 29) como únicas cargas indispensables impuestas por decisión del Espíritu Santo y de la asamblea (15, 28). El que llamamos «Decreto apostólico» vuelve a recordarse en Hch 21, 25. Es precisamente cuando Pablo llega a Jerusalén al término de su último viaje misionero para llevar la colecta cuando Santiago le informa de que se ha escrito a los cristianos de la gentilidad comunicándoles la decisión jerosolimitana.

El acuerdo sin añadiduras (Gal 2, 6.10)

No vemos que haya que distinguir entre «los reconocidos importantes» del v. 6 y «los reconocidos como pilares» del v.9, como si los primeros constituyesen el círculo de dirigentes de la comunidad (v. 6) y los segundos: Santiago, Cefas y Juan (v. 9), un sector más reducido del mismo, la instancia decisiva⁸¹. Cefas (Pedro) y Juan quedan emparejados como en las tradiciones de Hch sobre los primeros años de la comunidad de Jerusalén⁸². El Santiago que les precede, no por razón de rango⁸³, no puede

80 Al atribuirle Lucas estas pruebas escriturísticas, lo presenta conforme a la imagen que se tenía de él en la comunidad: como el piadoso que, desde su erudición escriturística, argumenta que la misión pagana estaba prevista desde tiempo atrás por la palabra de Dios. Cf. E. Haenchen, «Tradition und Komposition in der Apostelgeschichte», en: *Gott und Mensch* (Tübingen 1965), 206-226, en p. 211.

81 Contra la opinión de Schlier (Göttingen 1971) 67.

82 Hch 3, 1.3.4.11; 4, 13.19; 8, 14.

83 Si Santiago es nombrado el primero no es por ser el más importante, sino porque su adhesión es la más característica, ya que los judaizantes hacían de él su bandera. Cf. Lagrange (Paris 1950) 37. Como nota E. Haenchen, «Judentum und Christentum in der Apostelgeschichte», en: *Die Bibel und Wir* (Tübingen 1968) 357, si Pedro hubiese sido sólo el conductor de la misión judía subordinado a Santiago, entonces también Pablo se habría subordinado a Santiago, al equipararse con Pedro. Toda la argumentación paulina tiene sólo sentido si Pablo se iguala con el más destacado del otro lado y éste es Pedro.

ser el Zebedeida, hermano de Juan, cuya ejecución por Herodes Agripa I ha quedado mencionada en Hch 12, 2; a no ser que sostengamos que también Juan sufrió el martirio a la vez⁸⁴ y concluamos que el encuentro de Pablo con ambos tuvo lugar antes de la Pascua del 44⁸⁵; sino Santiago, el hermano del Señor, también testigo del Resucitado (1 Cor 15, 7), que había podido asumir el liderazgo de la iglesia jerosolimitana (cf. Hch 12, 17) con ocasión de la persecución de Herodes Agripa⁸⁶. Queda puesto en primer lugar, más que por haber llegado a ser el presidente de la comunidad jerosolimitana (cf. Hch 12, 17; 15, 13; 21, 18), por ser a quien apelaban los críticos procedentes de Jerusalén (Gal 2, 12). Fueron los apóstoles pilares los que hicieron el reconocimiento decisivo, que los antioquenos pudieron pensar que iba a bastar para frenar de ahí en adelante la campaña de los judaizantes.

El «no me añadieron nada» de Gal 2, 6, amplificado por Gal 2, 10, choca con los requisitos específicos impuestos por la asamblea de Hch 15, 22-29⁸⁷.

Posterioridad del «Decreto apostólico»

Parece ser Lucas quien ha combinado una tradición sobre el «concilio apostólico», que coincide básicamente con la reseña de

84 Contra la interpretación de E. Schwartz, «Über den Tod der Söhne Zebedei. Ein Beitrag zur Geschichte des Johannesevangeliums», en: *Zum Neuen Testaments und zum Urchristentum. Gesammelte Schriften*, V (Berlín 1963) 48-123, en pp. 50-51. A partir de Mc 10, 38-39 considera hecho histórico la ejecución de Santiago y Juan por el rey Agripa en el 43-44. Estima preferible el relato de Papias (según la Epítome de la HE de Felipe de Side) al de Hch 12, que habría pasado por alto la ejecución de Juan, en atención a la tradición posterior sobre su prolongada supervivencia. Identifica al Juan de Gal 2, 9 con Juan Marcos.

85 E. Schwartz, «Zur Chronologie des Paulus», en: *Zum Neuen Testaments und zum Urchristentum. Gesammelte Schriften*, V (Berlín 1963) 124-169; en p. 128-131 corrige su interpretación anterior. Admite que el Juan de Gal 2, 9 es el Zebedeida (y Santiago, el hermano del Señor); pero, desde el presupuesto de que Juan ya había muerto con su hermano, coloca el encuentro de Pablo con los líderes jerosolimitanos en el invierno del 43-44.

86 D. Wenham - A. D. A. Moses, «There are some standing here...»: Did they Become the «Reputed Pillars of the Jerusalem Church? Some Reflections on Mark 9:1, Galatians 2:9 and the Transfiguration», *NTS*, 36 (1994) 146-163; en pp. 153-158, proponen una conexión entre los tres testigos de la Trasfiguración (Mc 9, 2-8), el trasfondo hebreo de la expresión «los que se mantienen firmes» (Mc 9, 1) y los «pilares» de Gal 2, 9 (con la substitución de un Santiago por el otro).

87 Cf. D. R. Catchpole, «Paul, James and the Apostolic Decree», *NTS*, 23 (1976-77) 428-44, en p. 432.

Pablo en Gal, y el llamado «decreto apostólico», que trasmite tres veces: como propuesta de Santiago (Hch 15, 20), como carta de la asamblea (Hch 15, 29) y como información de Santiago a Pablo (Hch 21, 25). Ya varían los términos y el orden de la primera a la segunda. Que esta última no es simple composición de Lucas lo muestra la introducción de Judas y Silas como portadores de la carta, que vaya dirigida no sólo a los cristianos de Antioquía sino también a los de Siria y Cilicia, sobre cuya evangelización no ha dado previa noticia, y que no recuerde las comunidades fundadas durante la misión en Chipre, Panfilia, Pisidia y Licaonia en el curso de la expedición misionera de Bernabé y Pablo que ha relatado en Hch 13-14. Hay, pues, partes de la carta que pueden reflejar tradición prelucaña y 15, 29 puede transmitir la forma más temprana del texto de las cuatro prohibiciones. Hch 15, 20, que asienta las bases para promulgar el decreto, puede corresponder a la interpretación propia de Lucas y su comprensión de los términos. La «repetición» de Hch 21, 25 queda más cerca de la formulación de la carta⁸⁸.

El Decreto nos ha llegado en dos recensiones: el texto oriental, representado por las recensiones egipcia (Ⲛ B A) y *κοινή* (H L P) y el texto sirio-occidental (atestiguado fragmentariamente por D 614 y algunas traducciones siriacas y latinas). Este texto (*δ*) omite los términos *καὶ πικτῶν* y añade con poca destreza la *regula aurea*. La primera forma del texto se ha valorado como un decreto ritual. La segunda se ha interpretado como una revisión ética⁸⁹. Jugando con la ambigüedad de las otras tres cláusulas, lo exigido a los paganos convertidos quedaría en el encuadre de la catequesis cristiana resumida en el triple rechazo de la idolatría, el homicidio y la impudicia. La adición de la *regula aurea* subrayaría el nuevo carác-

88 Cf. A. J. M. Wedderburn, «The «Apostolic Decree»: Tradition and Redaction», *NT*, 35 (1993) 362-389, en pp. 372-379. Estima que el alcance original del decreto no era ni cultural (pureza ritual por razón de convivencia) ni ético (como ya comienza a entenderlo Lucas y subraya la tradición textual occidental), sino de prevención contra prácticas idolátricas.

89 Si bien L. Cerfaux, «Le chapitre XV^e du livre des Actes à la lumière de la littérature ancienne», en: *Recueil Lucien Cerfaux. Études d'Exégèse et d'Histoire Religieuse*, II (Gembloux 1954) 105-124; en p. 113-116 entiende que la insistencia de los autores modernos sobre medidas para facilitar las comidas comunitarias y la tendencia de los antiguos a cambiar el decreto por reglas morales son igualmente injustificadas. No le cabe duda de que por el decreto se impone a los gentiles reglas de pureza, por decirlo así, esenciales; a las que están obligados no tanto en virtud de la Ley como por la naturaleza misma de las cosas (p. e., carácter sagrado y contaminante de la sangre en el mundo religioso antiguo).

ter ético del decreto⁹⁰. Esta moralización de los mandatos alimenticios en el Decreto apostólico y la introducción de la Regla de Oro en su forma negativa queda en una amplia corriente de tradición del cristianismo antiguo⁹¹.

Si seguimos la recensión occidental, el encuentro de Jerusalén separó la exigencia de la circuncisión de un uso cristiano de la tradición judía para los prosélitos, tal como lo hacían los catálogos contra los vicios paganos. El catálogo «muestra» incluido en la carta a las iglesias de Antioquía, Siria y Cilicia (Hch 15, 23-30), fue interpretado en algunos círculos para subrayar vicios éticos paganos junto con la idolatría. Es lo que aparece en la recensión occidental junto con la regla de oro. Algo semejante a lo que integra Pablo mismo en 1 Cor 6, 9-11 y Gal 5, 13-21 y 22-23. La explicación de que la forma original del decreto es la del texto occidental con su contenido ético, no resulta satisfactoria⁹². Sería sorprendente tanta solemnidad para recordar los tres mandamientos considerados como los más importantes e incondicionales del AT. No respondería a ningún problema concreto planteado en la primitiva historia cristiana; puesto que eran mandamientos también indiscutibles para los misioneros de la gentilidad. Su única ventaja es la de conciliar de lleno Gal 2, 6 con las decisiones de Hch 15; pero a costa de la inverosimilitud.

Se ha sostenido también el carácter original del texto occidental explicando que el decreto fue activado en línea con Lev 17-18 para especificar cuestiones de dieta, como en la versión alejandrina. La gente de Santiago de Gal 2, 11-14, como los que abogaban en Corinto por una estricta observancia de las prescripciones dietéticas (1 Cor 8), habrían sido de los que activaron los elementos de observancia dietética en línea con la tradición judía para los prosélitos. Hasta podían pensar que Pablo las aceptaba también puesto que la cuestión discutida en Jerusalén había sido sólo la de

90 Cf. Y. Tissot, «Les prescriptions des presbytres (Actes XV, 41, D). Exégèse et origine du décret dans le texte syro-occidental des Actes», *RB*, 77 (1970) 321-346, en pp. 322 y 325.

91 Cf. H. W. Bartsch, «Traditionsgeschichtliches zur «goldenen Regel» und zum Aposteldekret», *ZNW*, 75 (1984) 128-132, que, a partir del Códice Beza (D), pondera los testimonios de las Constituciones eclesiásticas del siglo III.

92 Contra la explicación de Th. Boman, «Das textkritische Problem des sogenannten Aposteldekrets», *NT*, 7 (1964-65) 26-36, que explica el origen de «lo sofocado» en Hch 15, 29 por derivación de una retroversión al arameo de la carta redactada en griego, por la que «sangre» (homicidio) pasó a entenderse «alimento de sangre» y acabó añadiéndose «lo sofocado» como concreción. Pasada la primera generación se pensó que tal texto jerosolimitano era el original y ello explica la amplia difusión de la recensión «oriental» (pp. 31-32).

la circuncisión física y sólo esta exigencia había sido la expresamente quitada de la tradición judía para los prosélitos⁹³.

Si lo tomamos literalmente según la recensión oriental u alejandrina, tendría que tratarse de una decisión posterior, que Pablo no conoce o no reconoce. De haberla conocido, habría tenido sobrada oportunidad para mencionarla en su discusión sobre los idolotitos de 1 Cor 8-9⁹⁴. La falta de referencias de Pablo al Decreto en su discusión de 1 Cor 8 implica que todavía no había sido promulgado o que Pablo tuvo sus razones para omitirlo⁹⁵. Podemos suponer que tal decisión jerosolimitana trataba de conciliar la convivencia de judeocristianos observantes de la Ley y paganos liberados de las estipulaciones rituales con un reclamo de mínimos⁹⁶. Caso de haberse enviado y recibido en Antioquía cuando la coloca Hch, no habría habido ocasión para el «incidente» de Antioquía que narra Pablo en Gal 2, 11-14. Cabe pensar que fue un compromiso de la comunidad de Jerusalén con Bernabé y la de Antioquía para evitar en el futuro tales incidentes. Lo más probable es que se llegase al compromiso después de que Pablo, disgustado por lo que consideraba claudicación de Cefas y Bernabé y, probablemente, el grueso de la comunidad, decidiese desligarse de Bernabé y Antioquía y volver a misionar, esta vez por su cuenta. En tanto que los cristianos antioqueños acabaron por resolver el problema de la comunidad de mesa entre judeo- y paganocristianos, tras ulterior consulta con la iglesia de Jerusalén, mediante la promulgación del Decreto Apostólico, Pablo se marchó de Antioquía y comenzó una carrera de actividad misionera independiente⁹⁷.

Según Hch 15, 13-21 las estipulaciones del Decreto son una propuesta de mediación del hermano del Señor, Santiago, que formula aquí un programa de exigencias mínimas para los paganos.

93 Cf. P. Borgen, «Catalogues of Vices, The Apostolic Decree, and the Jerusalem Meeting», en: J. Neusner - P. Borgen - E. S. Frerichs - R. Horsley (ed.), *The Social World of Formative Christianity. Essays in Tribute to H. C. Kee* (Philadelphia 1988) 126-141, en pp. 136-139.

94 Nos parece gratuita la conjetura de Talbert, *NT*, 1967, pp. 34-35, de que fue precisamente la transmisión por Pablo a los gálatas del Decreto apostólico, en el curso de su segunda visita tras el «concilio» de Jerusalén lo que dio pie a sus adversarios «sincretistas» par acusarle de dependencia de una autoridad humana.

95 Cf. Catchpole, *NTS*, 1976-77, en p. 432

96 W. G. Kümmel, «Die älteste Form des Aposteldekrets», en: *Heilsgeschehen und Geschichte. Gesammelte Aufsätze 1933-1964*, MThSt, 3 (Marburg 1965) 278-288; en p. 287 estima muy probable que esos mínimos culturales tuviesen también como objetivo el imposibilitar la contaminación demoníaca de los pagano-cristianos.

97 Cf. Taylor (Sheffield 1992) 143-144.

Sobre la base de la posición tradicional judía (los siete mandamientos noáquicos)⁹⁸, las cláusulas suponen una reducción en las cargas y a la par una ampliación en los efectos⁹⁹. Son las cargas que se estiman necesarias y suficientes para preservar la unidad comunitaria.

La legislación noáquica del judaísmo, dirigida a los semi-prosélitos o «temerosos de Dios», constituía una regla de vida que incluía preceptos morales y rituales¹⁰⁰. Sin embargo, no se consideraba suficiente para que tales «temerosos de Dios» formasen parte de la comunidad judía; ni permitía a un judío sentarse a su mesa (cf. Hch 11, 2-3). En cambio parece que el objetivo del Decreto (simplemente un código de pureza levítica añadido a los mandamientos éticos del Decálogo) era establecer una comunidad efectiva entre pagano-cristianos y judeocristianos, particularmente en lo referente a las comidas, posibilitando así una celebración conjunta de la Cena del Señor. Desde una perspectiva paulina podía parecer un paso atrás; pero, si atendemos a una situación que tenía que contar con judeocristianos de activismo agresivo y nada propensos a compromisos, supone el logro de la autonomía de la Iglesia cristiana respecto a la Sinagoga¹⁰¹.

La propuesta de compromiso de Santiago encaja de lleno en el desarrollo del problema tras el incidente de Antioquía, en el que habían participado tanto partidarios de Santiago como el mismo Pedro. Tiene peso histórico la noticia de que la información fue transmitida a Antioquía, Siria y Cilicia para aviso de las comunidades locales inquietas. La redacción de Hch 21, 25 da pie a la interpretación de que fue al llegar Pablo a Jerusalén con la

98 Sobre los seis mandamientos que se consideraba dados por Dios a Adán para toda la humanidad y renovados por Noé, tras el diluvio, con la adición de un séptimo, cf. G. F. Moore, *Judaism in the First Centuries of the Christian Era. The Age of the Tannaim*, I (Cambridge, Mass.: 1927) 274-275.

99 M. Simon, «De l'Observance Rituelle à l'Ascèse. Recherches sur le Decret Apostolique», en: *Le Christianisme antique et son contexte religieux. Scripta Varia, II*, WUNT, 23 (Tübingen 1981) 725-802; en pp. 750-752 entiende que el Decreto presupone la legislación noáquica y se inspira en ella; pero que no retiene sino elementos rituales o ético-rituales.

100 Los llamados mandamientos noáquicos se encuentran en la literatura rabínica desde los Oráculos Sibílicos a las decisiones del concilio rabínico de Lydda (h. 135). Conforme a Gen 9, 3-6 se entendían que fueron impuestos por Noé a todas las razas humanas. Esta legislación para toda la humanidad reaparece en su parte ritual y dietaria en Lev 17, 10-14. Lev 17-18 proveen la base para las partes rituales o ético-rituales tanto de los mandamientos noáquicos como del Decreto.

101 Cf. M. Simon, «The Apostolic Decree and its Setting in the ancient Church», en: *Le Christianisme* (Tübingen 1981) 414-437, en pp. 416-417 y 436-437.

colecta, tras su segundo gran viaje como jefe de misión, cuando Santiago le informó de las tres (o cuatro) cláusulas del «decreto» como decisión del consejo de ancianos de la comunidad jerosolomitana ¹⁰². Hasta se ha podido ver todo el relato sobre el «concilio de Jerusalén» (Hch 14, 27-15, 35), denominado perícopa del Decreto, como una interpolación lucana cuyo punto de partida estaría precisamente en Hch 21, 25 ¹⁰³.

Lo probable es que el «Decreto» fuese una decisión tomada como consecuencia tardía del incidente mientras Pablo estaba ya en su último viaje misionero ¹⁰⁴. Ya en la última etapa de ese viaje, las noticias del acuerdo (una «imposición» que se desdecía del consenso anterior) pudieron pillarle de sorpresa y causarle parte de las dificultades que reflejan Gal y 2 Cor 11-12. La regulación estaba inspirada por un espíritu de compromiso nada paulino; pero sí con la buena voluntad de encontrar, acomodándose a la situación, un compromiso útil para ambos lados. Puede que los jerosolimitanos buscasen cortar la relación de comunidad de mesa entre judeocristianos y paganocristianos en Antioquía porque ello podía dar pretexto a una persecución de la comunidad cristiana en Jerusalén ¹⁰⁵. Lo que Cefas y los líderes de la iglesia madre habían pretendido (sin contar con Pablo) era un reglamento que daba cierto margen al nomismo donde en el fondo resultaba menos peligroso, en la esfera de lo cultural-ceremonial. La decisión no iba de ninguna manera contra Pablo y los agano-cristianos, aunque éste lo pudiese sentir así, sobre todo si los judaizantes, encargados de difundirla, se extralimitaban y la falseaban al recomendar también la circuncisión. Cuando Santiago al término del viaje misionero del Apóstol le informa oficialmente, le pone al tanto de un hecho consumado, contra el que Pablo no debía sentirse ya en condiciones de oponerse. Debió revisar su rechazo inicial a algo que tenía en mira preservar la unidad de las comunidades, la cohesión de la Iglesia de la que pendía también su crédito en el mundo pagano. El esfuerzo por la unidad de la Iglesia tiene tanta importancia

102 Cf. Strobel, *Fs. Mussner* (Freiburg 1981) 91-94.

103 Cf. U. Borse, «Kompositionsgeschichtliche Beobachtungen zum Apostelkonzil», en J. Zmijewski - E. Nellesen (ed.), *Begegnung mit dem Wort. Festschrift für H. Zimmermann*. BBB. 53 (Bonn 1980) 195-211, en p. 210.

104 Haenchen, «Die Apostelgeschichte als Quelle für die christliche Frühgeschichte», en: *Die Bibel und Wir* (Tübingen 1968) 326, concluye de Gal 2, 6.10 que las cuatro exigencias fueron propuestas y acordadas en una reunión posterior en la que Pablo ya no participaba.

105 Cf. Taylor (Sheffield 1992) 143-144.

como la lucha por la recta doctrina y hay casos límites del camino de la Iglesia en que los mismos comprometidos no ven claro de entrada ¹⁰⁶.

El relato de Pablo muestra que la cuestión de la circuncisión había sido ya resuelta antes de que la cuestión de la comensalidad llegase a ser objeto de controversia ¹⁰⁷. Hemos de concluir de Gal 2, 6 que el decreto fue formulado con posterioridad a lo relatado en Gal 2, 1-10. La disputa sobre la comunidad de mesa en Gal 2, 11-14 no se habría dado si el problema hubiese sido enfrentado y resuelto del modo indicado por el Decreto ¹⁰⁸. La falta de referencias de Pablo al Decreto en su discusión de 1 Cor 8 implica que todavía no había sido promulgado o que Pablo tuvo sus razones para omitirlo ¹⁰⁹.

Hay pocas huellas del Decreto apostólico dentro del NT. Podría ser el caso de Heb (9, 10) y del Ap (2, 14.20.24b); aunque ya en este último se puede advertir la transposición ética del texto occidental ¹¹⁰. Todavía en los siglos II y III ¹¹¹ quedan atestiguadas algunas adherencias a las prescripciones rituales judías ¹¹². Sea cual fuere la fuente e intención del «decreto», acabó resultando impracticable. En Antioquía, antes o después del «concilio», se había logrado un modo de vida que posibilitaba la unidad de la comunidad hasta en la mesa eucarística, con una libertad fundamental respecto al modo de vida judío. Era un tomar conciencia de que la vida en el espacio salvífico del Evangelio es una posibilidad universal que no queda condicionada por una configuración histórica concreta. La gente de Santiago tenía otra perspectiva. Representaban a los

106 Cf. A. Strobel, «Das Aposteldekret in Galatien: Zur Situation von Gal I und II», *NTS*, 20 (1973-74) 177-190, en pp. 186-190.

107 Cf. J. D. G. Dunn, «The Incident at Antioch (Gal 2, 11-18)», *JSNT*, 18 (1983) 3-57, en p. 37.

108 Disentimos de O. Böcher, «Das sogenannte Aposteldekret», en: H. Frankemölle - K. Kertelge (eds.), *Von Urchristentum zu Jesus. Für Joachim Gnilka* (Freiburg 1989) 325-336; en pp. 329-331, para quien Gal 2, 1-10 y Hch 15, 1-35 narran los mismos sucesos; y de su identificación del incidente de Antioquía (Gal 2, 11-21) con el conflicto de Hch 15, 1-2; que coloca, por tanto, antes del concilio apostólico. Estaríamos de acuerdo si se tratara de una asamblea sobre el decreto, posterior al encuentro y acuerdo de Gal 2, 1-10.

109 Cf. Catchpole, *NTS*, 1976-77, en p. 432

110 Cf. Ap 9, 20-21; 21, 8; 22, 15.

111 Justino, *Dial* 34, 8; Novaciano, *De cibis Iudaicis*, 7 (idolotitos); los mártires de Lyon y Vienne (Eusebio, *HE* V 1, 26), Minucio Félix (*Octavio* 30, 6), Tertuliano (*Apologetium* 9, 13; *De pudicitia*, 12, 4-5) y los *Canones Apostolorum*, 63, parecen presuponer que los cristianos seguían la práctica judía de abstenerse de carne con sangre.

112 Cf. Böcher, *Fs. Gnilka* (Freiburg 1989) 333-336

judeocristianos condicionados por su tradición histórica de pureza ritual para la que reclamaban respeto. Pedro aparece en Antioquía como quien trata a la par de preservar la unidad de la Iglesia y el derecho de los judeocristianos a su propia tradición. No es extraño que le siguiesen «los demás judíos» y el mismo Bernabé. Lo más probable es que el «Decreto apostólico» (o lo que haya de histórico en él) haya sido un efecto del incidente de Antioquía. Por influjo de los jerosolimitanos, aquí debió fraguar una reglamentación definitiva de las comidas comunes a los cristianos de una u otra procedencia, que llegó a tener validez en el ámbito de Antioquía, Siria y Cilicia (Hch 15, 23). Que los dirigentes de Jerusalén quedasen satisfechos con tan pocos requisitos corresponde al espíritu del «concilio». Se reconoce a los paganos como tales (como a los paganos en Israel según Lev 17); pero también los judíos pueden seguir viviendo su propia historia. Las regulaciones del «Decreto» se extendieron a toda la Iglesia ¹¹³. En el siglo II estas normas llegan a ser de algún modo tradicionales; pero gradualmente comienzan a faltar en algunas comunidades las motivaciones precisas, al haberse cerrado el diálogo con el judaísmo. Se dan los primeros intentos explícitos de una interpretación en sentido moral. En un momento no definible del proceso, el texto mismo queda transformado para poder tomar un significado ético de valor universal ¹¹⁴.

El Decreto trataba de regular un problema de la práctica eclesial y como muchas de estas regulaciones tuvo sólo una validez condicional. Como va de sí por el hecho de que la ocasión que las origina puede perder pronto actualidad y puede cambiar el encuadre en que se comprenden ¹¹⁵. La Iglesia siguió históricamente, mientras hubo lugar para ello, el camino marcado por Santiago, Pedro y Bernabé; pero canonizó la posición teológica de Pablo. La primera opción corría el riesgo de condicionar el Evangelio a una situación histórica concreta. La segunda de escapar a la necesidad de llegar a los hombres en su realidad histórica. Ni Pedro (cf. 1 Cor 9, 5) ni Pablo (1 Cor 8-10; Rom 14-15) sucumbieron a estos peligros. Quienes llevaron al extremo la vinculación del Evangelio a la forma de vida judía fueron los Nazarenos y los

¹¹³ Nos parece demasiado conjetural la interpretación de Tissot, *RB*, 1970, pp. 339-346, que ve en Hch 15, 20 un decreto protolucano tripartito, que le parece como un estadio intermedio entre el decreto original, cuya forma queda conservada por el texto occidental, y el decreto de tipo oriental.

¹¹⁴ Cf. C. Martini, «Il decreto del concilio di Gerusalemme», en: *La Parola* (Roma 1980) 283-293, en pp. 353-354.

¹¹⁵ Cf. Hahn (Göttingen 1986) 113.

Ebionitas ¹¹⁶. Los Gnósticos llevaron a cabo la desvinculación de la realidad histórica en nombre de Pablo ¹¹⁷.

El compromiso de la colecta (Gal 2, 10)

La recomendación final pudo seguirse espontáneamente, si el viaje de Hch 15 es el mismo de Hch 11, 27-30 y Pablo y Bernabé habían traído lo recogido en Antioquía para los pobres de Jerusalén. No hay que entender el «sólo» del v. 10 como una restricción del tajante «no me impusieron nada» del v. 6 ¹¹⁸. El sentido del compromiso del v. 10 es expresar y corroborar la solidaridad afirmada en el v. 9. Implica un reconocimiento agradecido del papel de Jerusalén como comunidad madre; pero no puede derivarse de ello el reclamo de una preeminencia jurídica de Jerusalén. No había todavía una estructura orgánica de la Iglesia universal con ministerios universales; pero sí la conciencia de una *κοινωνία* fundada en la participación común de todos en el único Evangelio. El concepto clave del v. 9 explica la secuencia del v. 10 ¹¹⁹. *Κοινωνία* será su término predilecto para designar la colecta ¹²⁰.

La colecta no era para Pablo una especie de tributo eclesiástico, en analogía el tributo judío para el Templo, ni expresión de reconocimiento de un primado de jurisdicción de la iglesia jerosolimitana. Todo el contexto muestra que san Pablo no entendió la colecta como una sumisión a autoridades humanas, sino que el Apóstol estaba muy interesado en mantener la unidad con

116 Durante la revisión del «escrito de base» de las Pseudoclementinas, la terminología del Decreto Apostólico influyó en la regla sobre la sangre. Su resultado fue la identificación de las comidas sacrificiales con toda comida de carne que no hubiese sido degollada del modo apropiada. Cf. A. F. J. Klijn, «The Pseudo-Clementines and the Apostolic Decree», *NT*, 10 (1968) 305-312, en p. 312.

117 Cf. T. Holtz, «Der antiochenische Zwischenfall (Galater 2. 11-14)», *NTS*, 32 (1986) 344-361, en pp. 351-357.

118 Según K. Holl, «Der Kirchenbegriff des Paulus in seinem Verhältnis zu dem der Urgemeinde», en: *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*, II. *Der Osten* (Darmstadt 1964 = Tübingen 1928) 44-67; en p. 60-61 se trataría de una prestación obligada de las comunidades gentiles a la iglesia madre que Pablo, influido por lo dicho en el v. 6, describe como una concesión sin importancia.

119 Cf. J. Hainz, «Gemeinschaft (*κοινωνία*) zwischen Paulus und Jerusalem (Gal 2, 9f.). Zum paulinischen Verständnis von der Einheit der Kirche», en: P. G. Müller - W. Stenger (ed.), *Kontinuität und Einheit. Für F. Mussner* (Freiburg 1981) 30-42, en pp. 40-42. Destaca que el término tiene un carácter de clave para la comprensión de Gal 2, 9-10 y con ello del cristianismo primitivo.

120 Cf. 2 Cor 8, 4; 9, 13; Rom 15, 26.

Jerusalén. Lo que se manifiesta en el «servicio» para los «santos de Jerusalén» (Rom 15, 25.31) es el reconocimiento de una prioridad histórico salvífica de la comunidad primitiva jerosolimitana, representante de la comunidad de salvación escatológica y del resto santo de Israel. Pablo recuerda la colecta en su argumento contra los judaizantes. Dar limosnas para los pobres es algo que determina la relación de solidaridad de las comunidades paulinas con la de Jerusalén.

Pablo se ha esforzado en cumplir ese compromiso al promover la colecta en las comunidades que ha fundado (1 Cor 16, 1-4; 2 Cor 8-9; Rom 15, 25-28.31). Ya lo sabían los gálatas (Gal 6, 6-10), a quienes había ganado para la colecta en el curso de su segunda estancia con ellos, antes de escoger como base misionera Éfeso. Desde aquí remite a los corintios a las mismas instrucciones que había dado ya en Galacia (1 Cor 16, 1-2). Las podían conocer por la carta anterior (cf. 1 Cor 5, 9), o por formar parte de esas instrucciones comunes a todas las iglesias que les había de recordar Timoteo (cf. 1 Cor 4, 17). Cuando escribe 2 Cor 8, 6 y 10 recuerda que el año anterior Tito había comenzado a organizar la colecta en Corinto saliendo al encuentro de una iniciativa de esos mismos fieles.

Sin embargo, el interés por la colecta no aparece hasta su segundo viaje misionero (el «tercero» de Hch 18, 23-21, 14). Se ha tratado de explicar que no estaría muy dispuesto cuando se separó de Bernabé y de la comunidad de Antioquía, por su disparidad cuando el «incidente de Antioquía», provocado por la intromisión de los críticos jerosolimitanos (Gal 2, 11-14), y de que debió de reanudar las relaciones, si no rotas sí muy frías, con antioquenos y jerosolimitanos, cuando acabó su primer viaje como jefe de misión volviendo de Corinto a Antioquía (Hch 18, 22). A partir de entonces tomaría con particular empeño el llevar adelante la colecta ¹²¹. En nuestra opinión Pablo no ha perdido nunca de vista su compromiso; pero ha antepuesto siempre las urgencias de su misión. En las visitas fundacionales no podía correr el riesgo de que le confundiesen con un sofista aprovechado, si comenzaba en seguida la recaudación (cf. 1 Tes 2, 5.9) ¹²². Sólo la propuso a las comunidades ya consolidadas en el curso de su segundo viaje.

121 Cf. Taylor (Sheffield 1992) 204-205 y 225-226.

122 Cf. Trevijano, *Salmant.*, 1995, pp. 175-209.

La composición lucana

Lucas ignora que no pudo darse un segundo viaje del Apóstol a Jerusalén con el objetivo limitado a llevar la primera colecta. Por tradición antioquena o jerosolimitana tiene noticia del pleno reconocimiento de la misión antioquena por los líderes de Jerusalén. También sabe que para solucionar las tensiones que podía provocar la convivencia y comunidad de mesa entre judeocristianos adheridos a sus costumbres ancestrales y los nuevos cristianos de origen pagano, se había llegado a pedir a éstos que aceptasen unas restricciones principalmente dietéticas. Si tiene noticia del incidente de Antioquía (Gal 2, 11-14) prefiere pasarlo por alto¹²³. Probablemente está al tanto de que Pablo fue informado de la decisión jerosolimitana aceptada por Antioquía y otras comunidades de Siria y Cilicia en un estadio tardío de su carrera misionera (cf. Hch 21, 25). Ha optado por combinar el acuerdo fundamental y el complemento de conveniencia práctica en un encuentro que él o su tradición han convertido en asamblea plenaria de la iglesia de Jerusalén con los delegados antioquenos¹²⁴. Si bien la apertura misionera de Pedro a los gentiles, ejemplificada en la casa de Cornelio en Cesarea, (Hch 10, 1-11, 18), así como su acomodación personal a la libertad respecto a las observancias legales (cf. Gal 2, 12), ha de corresponder a un período posterior al acuerdo, los ha integrado en su relato por su fuerza argumentativa. Pone en boca de Pedro una detallada alusión al episodio de Cornelio (Hch 15, 7-9) y una denuncia de la insoportable carga de esas observancia (15, 8).

Es verosímil que Lucas haya combinado en Hch 15 dos encuentros distintos en Jerusalén. Uno anterior (en el que Pablo estaba presente), que rehusó exigir la circuncisión de los gentiles conversos, y otro posterior (en el que Pablo no estaba presente), en el que

123 La relación de Gal 2, 1-10 con Gal 2, 11-14 y la separación de Pablo de Bernabé y Marcos (Hch 15:39) muestra que los problemas no se resolvieron por largo tiempo tan unánimemente como aparenta la descripción lucana. Como en otras partes de Hch, Lucas trata en su descripción de limar aristas. Esto corresponde a la conciencia histórica, comprobable también en el judaísmo antiguo, que idealiza el pasado como un tiempo de plena unidad y recapitula en una sola sesión la evolución de períodos enteros. Cf. A. Weiser, «Das Apostelkonzil (Apg 15, 1-35). Exegesis. Überlieferung, lukanische Deutung», en: *Studien zu Christsein und Kirche*. SBAB, 9 (Stuttgart 1990) 185-210, en p. 208 (= *BZ*, 28 [1984] 145-167).

124 Haenchen, «Tradition und Komposition in der Apostelgeschichte», en: *Gott und Mensch* (Tübingen 1965) p. 210, entiende que es Lucas quien ha sabido vincular unitariamente tradiciones de tipo muy diferente para componer una escena viva.

se aprobó el Decreto apostólico ¹²⁵. Puede que Lucas haya mezclado la tradición de la subida de Bernabé y Pablo a Jerusalén para obtener la confirmación de los Notables contra la crítica de los judaizantes con la de una asamblea plenaria de la comunidad de Jerusalén que sin desdecirse del acuerdo anterior buscaba un compromiso para facilitar la convivencia entre los cristianos libres de la Ley y los que se consideraban vinculados con su tradición judía. En tal asamblea, descrita también en Hch 15, debieron intervenir Bernabé, Pedro y Santiago; pero Pablo estaría ausente. El problema de base ya lo habían resuelto Bernabé y Pablo con Santiago, Pedro y Juan en el encuentro privado de Gal 2, 1-10, que Lucas coloca acaso (sin ese contenido) en Hch 11. Gal 2, 1-10 encuentra su correspondencia histórica en Hch 11, 30 + Hch 15, 1-2.7-15.

* * *

El primer viaje lucano (Hch 9, 25-26 = Gal 1, 17-18.21) es una composición sobre tres datos de auténtica tradición paulina: tiene noticia de una temprana visita del Apóstol a Jerusalén, tras su huida de Damasco, y antes de su traslado a Cilicia. Lucas no está al tanto ni del encuadre cronológico (al tercer año de la cristofanía) ni del carácter privado del viaje, motivado por su interés en conocer personalmente a Cefas, sin verse mas que con éste y Santiago el hermano del Señor. Construye, pues, un episodio, en que Pablo, introducido por Bernabé y en trato con los apóstoles se dedica a misionar y polemizar con los judeohelenistas; con ello su vida corre peligro y los fieles le sacan de la ciudad, remitiéndole a Tarso de Cilicia. El perseguidor convertido en evangelizador y a su vez perseguido, es un contrapunto a su presentación anterior del Saulo asociado a los judeohelenistas perseguidores del grupo de Esteban.

El viaje a Tarso (Hch 9, 30), a las regiones de Cilicia y Siria (Hch 11, 25-26), coincide de hecho con el traslado reseñado en Gal 1, 21. Si su primer viaje a Jerusalén había tenido lugar al tercer año (con el cálculo antiguo, quizás sólo uno y medio después) de su vocación (Gal 1, 18) y el segundo pasados catorce (¿doce y medio?) (Gal 2, 1), quedan unos diez años «silenciosos» de actividad del apóstol. La mayor parte los pasaría colaborando con Bernabé en la actividad misionera de la comunidad de Antioquía. Es

¹²⁵ Cf. F. F. Bruce, «The apostolic decree of Acts 15», en: W. Schrage (ed.), *Studien zum Text und Ethik des Neuen Testaments. Festschrift für H. Greeven. BZNW*, 47 (Berlín 1986) 115-124, en pp. 121-122.

tentador colocar en este tiempo, como hace Lucas, el gran viaje misionero con Bernabé (Hch 13-14); pero los itinerarios del «primer viaje misionero» se salen de Siria y Cilicia, las dos regiones mencionadas en Gal 1, 21. Tampoco Hch 15, 23 cuenta con comunidades pagano cristianas, por el tiempo del «concilio apostólico» sino en Antioquía, Siria y Cilicia. Estimamos que el acuerdo logrado en Jerusalén fue lo que animó a la comunidad de Antioquía a organizar una expedición misionera con una notable ampliación geográfica (Hch 13-14).

Hch 11, 27-30 describe un viaje a Jerusalén de Bernabé y Saulo con el fin de llevar socorros de los fieles de Antioquía para los de Judea a raíz de la profecía de Ágabo. Lucas duda de su colocación cronológica y da a entender que pudo ser antes de la persecución de Herodes Agripa (Pascua del 43) o después de la muerte del rey en Cesarea el año 44 (Hch 12). Su redacción en Hch 12, 25 deja en la ambigüedad si está refiriendo la vuelta de los comisionados o la realización del viaje ultimado en Hch 11, 27-30; pero aplazado por la serie de dramáticos sucesos.

El segundo viaje paulino tiene un objetivo muy distinto (Gal 2, 1-10); pero los comisionados antioquenos pudieron traer además consigo un socorro para los jerosolimitanos; lo que pudo dar pie a la petición de que se mantuviese esa ayuda (Gal 2, 10). Tal colecta entre las comunidades de la gentilidad perdió actualidad con la prisión de Pablo y la primera guerra judía. Lucas no está interesado por ella. Al encontrarse con una tradición antioquena sobre su origen en la profecía de Ágabo y un viaje a Jerusalén para llevarla, pudo pensar que se trataba de una ocasión anterior (aunque no sabe bien cuando situarla) al viaje en defensa de la libertad evangélica que centrará su desarrollo en Hch 15. Por ello su redacción distribuye el auténtico segundo viaje de Pablo en dos (o tres) distintos: Hch 11, 27-30; 12, 25; Hch 15.

El tercer viaje lucano, como el segundo paulino, está motivado por la controversia con los judaizantes venidos de Judea (Hch 15, 1-3 = Gal 2, 1-5). Sólo que Hch dramatiza lo que fue un encuentro privado con los dirigentes jerosolimitanos (Gal 2, 2-3.6-9) en una presentación ante la asamblea plenaria de apóstoles y presbíteros (Hch 15, 4.12), tras una nueva contradicción, esta vez por parte de fariseos cristianos (Hch 15, 5-7), y el apoyo a la causa de la libertad evangélica por parte de Pedro (Hch 15, 7-11) y Santiago (Hch 15, 13-21). Pablo subraya el pleno acuerdo por parte de Santiago, Cefas y Juan, que no les añadieron nada (Gal 2, 6-9). Hch ignora la participación de Juan. En contraste con Gal 2, 7-8 presenta a Pedro como el iniciador; tiempo atrás, de la misión gentil (Hch 15, 7-9; cf. Hch 10, 1-11, 18) y,

en contradicción con Gal 2, 6, a Santiago proponiendo las restricciones del «Decreto apostólico» (Hch 15, 20). Así se acuerda y se transmite por carta junto con emisarios jerosolimitanos que acompañan en su regreso a los antioquenos (Hch 15, 22-29). La apertura de Pedro a la conversión de gentiles sin circuncisión debe ser posterior al acuerdo; lo mismo que su acomodación al modo de vida pagano (Gal 2, 12.14). La delimitación de campos misioneros (Gal 2, 9) constataba un hecho anterior al acuerdo; pero se había de mostrar pronto inviable (cf. 1 Cor 9, 20). Garantizada la libertad respecto a la circuncisión, habían quedado cuestiones sin aclarar. Lo mostraría pronto el incidente de Antioquía (Gal 2, 11-14). A partir de entonces, Pablo emprendió su propio camino misionero (Hch 15, 40-21, 30; Rom 15, 15-29); en tanto que los antioquenos debieron ponerse pronto de acuerdo con los jerosolomitanos (quizás en una asamblea en Jerusalén como la que describe Hch 15 y por iniciativa de Santiago) sobre unas restricciones, las estipuladas en el «Decreto apostólico», que facilitasen la convivencia entre los cristianos de ambas procedencias.

RAMÓN TREVIJANO ETCHEVERRÍA

SUMMARY

Acts 9.26-30 is based on three authentic pieces of data from Paul's first journey to Jerusalem (Gal 1, 18-19.21), in order to compose an episode which presents the persecutor, converted into a spreader of the Gospel who becomes, in his turn, the persecuted one. Ignoring the fact that the second journey was the one that had to do with the question of circumcision (Gal 2, 1-10), it splits into one or two journeys (Acts 11, 27-30; 12, 25); at an unspecified time, the one which took the collection to Jerusalem. This one could be the same one as Paul remembers only for the private presentation of his gospel and his full agreement with the leaders in Jerusalem (Gal 2, 1-10). Luke has narrated it as a separate journey in order to air the question and obtain recognition in a full assembly (Acts 15). In contrast to Gal 2, 6, he adds here the «apostolic decree» (Acts 15, 20.28-29; 21, 25) to which one will come, with Paul already far away, after the incident in Antioch (Gal 2, 11-14). Both the pagan mission of Peter (Acts 10, 1-11, 18; 15, 7-9) and the missionary «first journey» of Barnabas and Paul (Acts 13-14) must be later than the Jerusalem agreement.