

La casa de Pablo en Roma según Hch 28,16.30. Acercamiento a la interpretación lucana

Enrique Mena Salas

Facultad de Teología de Valencia

Resumen. A partir de los términos que indican “vivir de lo propio” y/o “casa alquilada” en Hch 28,16.30, el artículo se propone descubrir el valor que el autor les ha otorgado en el contexto de la conclusión de los Hechos y, particularmente, los sumarios de la estancia y predicación de Pablo en Roma. Para ello se analizará la imagen lucana de Pablo, como héroe victorioso y como mártir por la fe. Se comparará el fin de los Hechos, particularmente el sumario de 28,30-31, con paralelos en la literatura judeohelenista de corte y en Josefo. Y se finalizará dando una explicación de la visión política de Lucas y la situación de su comunidad: la casa permanente de Pablo implica la esperanza de tener un espacio en la *ecumene* romana y de seguridad intraeclesial.

Palabras clave: Pablo, casa alquilada, hospitalidad, misión, Roma, comunidad lucana

Abstract: This article wants to show the meaning that the author of the Acts of the Apostles has given to the terms “to live by himself” and “rented house” in Act 28,16.30, specially attending to the context of being found in the conclusion of the book of Acts, and specially focusing on being in the summaries of Paul’s life and preaching activities in Rome. To do so, this article first analyzes Luke’s image of Paul as a victorious hero and as a martyr of the Faith. Secondly, it will establish a comparison between the final passages of the Acts, specially the summary contained in Act 28,30-31, and other parallels in the courtly Hellenistic Jewish literature and Josephus. Finally, it will be explained Luke’s political vision of the moment and the situation of his community through the interpretation of the meaning of St. Paul’s permanent house as the hope of having a place in the roman *oecumene* and in the security of being part of the Church.

Keywords: Paul, rented house, hospitality, mission, Rome, Luke’s community.

1. HCH 28,14-31. LECTURA DEL TEXTO¹

Cuando un lector no iniciado del libro de los Hechos², después de seguir las aventuras casi novelescas de los apóstoles, especialmente de Pablo, va llegando al final de la obra puede sufrir una pequeña decepción. El relato, al menos entre los capítulos 21 al 28, narra el proceso de Pablo desde su captura en Jerusalén hasta su traslado y llegada a Roma. En notable paralelo a la decisión de Jesús de ir a Jerusalén según Lc 9,51, Pablo, en Hch 19,21 también elige dirigirse a la ciudad santa³. Como Jesús, él sabe que le esperan sufrimientos (Hch 20,22-23) entre cadenas. Pero lo más importante no es ya Jerusalén, sino la necesidad (δεῖ)⁴, casi obsesiva, de alcanzar Roma. Lucas quiso concebir al Apóstol como un personaje más de su obra, quien, dirigido por la mano divina, obedecía a un plan superior. El autor recurre a revelaciones nocturnas para validar ante el lector las disposiciones de lo alto (23,11; 27,23-24). Aunque sea preso o en proceso judicial, con la apelación al César (25,12), o incluso con las fuerzas naturales en contra, Roma será su destino.

Ante tal expectativa narrativa, la lectura del final del libro de los Hechos resulta aún más decepcionante, al menos en apariencia. Es verdad que finalmente Pablo ha llegado a Roma (vv.14 y 16) con los honores y cuidados apropiados de una figura heroica. Así, ciertos personajes lo reciben y agasajan: Publio en Malta (28,10) y los hermanos cristianos en Puteoli (28,13-14) y en las cercanías de Roma (28,15). Pero el autor omite relatar su comparecencia ante el César, elemento narrativo que había movido el viaje y el cumplimiento del plan de Dios revelado a Pablo (27,24). Se limita a breves alusiones a su situación de prisionero: tener un guardia en custodia (28,16) y estar encadenado (28,20).

¹ Hch 28,16-31 es considerado, generalmente, el final de la obra. Sin embargo, he considerado conveniente introducir los vv. 14 y 15, al tratarse de una transición con lo anterior, ya que en ellos Lucas narra el momento de la llegada a Roma, punto final del viaje lucano y, al tiempo, inicio de la estancia en la ciudad.

² Texto griego para citas bíblicas, Filón y Josefo tomado de: *BibleWorks 7* [6 CD-ROM; 12 cm.l. Versión 7.0.12g. Norfolk 2006.

³ G. Lüdemann – T. Hall, *The Acts of the Apostles. What Really Happened in the Earliest Days of the Church*, Amherst 2005, 255.

⁴ J. Fitzmyer, *El evangelio según Lucas. Introducción general*, Madrid 1986, vol. I, 301.

El texto revela otra condición aún más chocante. Enmarcado en una inclusión⁵, que se inicia y finaliza con la permanencia y la autosuficiencia del Apóstol en la capital del Imperio durante un bienio (vv.16 y 30), relata la doble convocatoria y posteriores encuentros con los judíos de Roma. En el primero Pablo pronunció su último discurso apologético, resumen de los acontecimientos pasados (28,17-20). En él acabó afirmando su inocencia y reiterando que la causa de su prisión era la esperanza de Israel, probablemente la resurrección de los muertos⁶. Invitado por los judíos a exponer su propia doctrina, Pablo los convocó otro día en que, de la mañana a la tarde, les hablaba del Reino de Dios y de Jesús según la Ley y los Profetas (28,23). Curiosamente un esquema análogo al que utilizará en el v.31 para dirigirse a todos los que venían a él.

Entre tanto, los judíos se habían dividido como tantas otras veces en el transcurso de la obra lucana⁷. Y también como otras tantas, Lucas justificaba el comportamiento de Israel usando un texto profético, Is 6,9-10 LXX. Consideraba con ello que tal comportamiento también estaba dirigido por Dios mismo (Hch 28,25-27) y facultaba a los misioneros a abrir su predicación y la salvación de Dios a los gentiles⁸.

Todo concluye evocando a un Pablo estable, sin mayores movimientos de viaje, al menos en un tiempo suficientemente extenso, dos años, y dedicado desde su hospedaje al anuncio del

⁵ H. Troftgruben, *A Conclusion Unhindered. A Study of the Ending of the Acts within its Literary Environment* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament II/280), Tübingen 2010, 116 y nota 6.

⁶ R. C. Tannehill, *The Narrative Unity of Luke-Acts. A Literary Interpretation. The Acts of the Apostles*, Minneapolis 1994, vol. II, 354. Sin embargo, otros han interpretado tal esperanza como la restauración de Israel, como J. Taylor, "Paul and the Leaders at Rome", en: Th. G. Casey – J. Taylor (eds.), *Paul's Jewish Matrix* (Studies in Judaism and Christianity. Bible in Dialogue 2), Roma 2011, 311-326, pp. 319-323, citando a Litwak.

⁷ Hch 13,46-47; 14,19; 17,5.13; 18,5; 23,7-8.

⁸ También en Hch 13,46-47 citando Is 49,6. Hch 11,19-20; 14,27; 15,3; 16,14, etc. Para unos, J. Jerwell, J. T. Sanders, R. C. Tannehill, la cita y la declaración final de Pablo suena a un rechazo definitivo de los judíos, como en J. B. Tyson, *Images of Judaism in Luke-Acts*, Columbia 1992, 174-178. Para otros, no hay tal rechazo final: la cita de Isaías indica que el desprecio inicial judío estaba dispuesto por el plan de Dios: R. F. O'Toole, "The Christian Mission and the Jews at the End of Acts of the Apostles", en: J. N. Aletti – J. L. Ska (eds.), *Biblical Exegesis in Progress. Old and New Testament Essays*, Rome 2009, 371-395.

Reino y a la enseñanza de los asuntos del Señor Jesús (v.31). Las dos últimas palabras son significativas al respecto. Esta predicación está hecha “con valentía y sin impedimento” (μετὰ πάσης παρρησίας ἀκωλύτως). La primera no es extraña en el vocabulario lucano. Indica la actitud de confianza y franqueza que debe dirigir la predicación del evangelio, por ejemplo, ante las persecuciones⁹. La segunda, sin embargo, un *hápax* en Lucas y en el NT, extraña también por su carácter adverbial¹⁰. Se refiere a la constatación de la falta de obstáculos que, según Lucas, gozó la predicación paulina durante el periodo señalado.

Así pues, con una palabra que expresaba un modo de libertad para el evangelio terminará la obra. Pablo parece diluirse en la bruma del tiempo. Da la impresión que a Lucas ya no le interesa o que lo aparta como uno más de sus personajes. Lo importante está dicho o está por hacer.

2. EL VOCABULARIO SOBRE LA ESTANCIA DE PABLO EN ROMA EN HCH 28,14-31

En este contexto debemos situar las expresiones que refieren la presencia y las condiciones de estancia del Apóstol en la capital del imperio en Hch 28.

El texto señala un punto de clausura del relato de viaje y de los azares de Pablo en 28,14b: es la llegada final a Roma que repite en el v.16, sugiriendo dos fuentes, una tradicional y otra redaccional¹¹. Entre ambas menciones, el v.15 refiere la doble acogida de los cristianos romanos antes de entrar en la ciudad, los cuales desaparecen después completamente de la escena.

Por otra parte, Lucas subraya en v.16 la importancia de la aceptación de la autoridad romana en el caso Pablo, a quien *fue*

⁹ C. Spicq, “Παρρησία”, *Notes de Lexicographie Néo-Testamentaire. Supplément* (Orbis biblicus et orientalis 22), Göttingen 1982, 526-532, vol. III, pp. 530-531.

¹⁰ T. H. Troftgruben, *A Conclusion Unhindered...*, 141.

¹¹ G. Lüdemann – T. Hall, *The Acts...*, 344-345. Para C. K. Barrett, *A Critical and Exegetical Commentary on The Acts of the Apostles. Introduction and Commentary on Acts XV-XXVIII*, London – New York 1998, vol. II, 1230, siguiendo a Marshall, 14b se puede traducir: “y así terminamos nuestro viaje a Roma”, desde que se encontraron con los hermanos romanos.

permitido (ἐπετρέπη τῷ Παύλῳ). Esta voz pasiva tiene por agente la autoridad constituida¹². Se trata del mismo verbo que, fielmente, utiliza el preso en otros momentos, sobre todo, para solicitar hablar en público¹³. Además, la entrada a Roma (εἰσήλθομεν εἰς Ῥώμην) tiene un notable paralelo con otra expresión de Hch 11,12, en que Pedro cuenta a la asamblea apostólica que había entrado en casa de Cornelio, el centurión romano convertido a la fe. En ambos casos, el trato a los misioneros cristianos es más que correcta, ofreciendo la hospitalidad romana (Hch 10,46 y 28,10), o aligerando la prisión en el caso de Pablo, permitiendo vivir de lo suyo, con un solo soldado de custodia (28,16), cuando lo propio eran dos¹⁴.

El objeto del permiso consistió en la acción de *permanecer* (μένειν), un verbo clave para las intenciones del autor. Tal es así que puede formar una inclusión con el v.30, donde Lucas insiste en la estancia estable de Pablo en Roma, durante dos años (ἔνεμείνεν δὲ διετίαν ὄλην). En muchos casos, el evangelista expresaba con dicho verbo la idea de residencia en cierto lugar¹⁵, aplicándose también al hospedaje de los misioneros, especialmente de Pablo. De ahí el paralelo con términos que indican hospedar y hospedaje, ξενίζεσθαι o ξενία, como aparece en Hch 28,23¹⁶. Como veremos después, esta hospitalidad conllevaba en el autor una intencionalidad misionera. Aunque en 28,16 esto no se halla explícito, aparece claramente en el sumario final (28,30-31). Y lo que parece más importante: iba a ocurrir con el permiso implícito de la autoridad romana.

Pero los términos que expresan las condiciones de permanencia de Pablo en Roma no dejan ver, en un principio, tales

¹² W. Bauer, “ἐπιτρέπω”, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*. Revised and augmented by F. W. Gingrich and F. W. Danker from W. Bauer’s Fifth Edition, 1958, Chicago – London ²1979, 303. Sobre las variantes del código Beza a Hch 28, 16 y su análisis: J. Rius Camps - J. Head-Heimerdinger, *The Message of Acts in Codex Bezae. A comparison with the Alexandrian Tradition*. Acts 18:24-28:31: *Rome via Ephesus and Jerusalem*, London 2009, vol. IV, 401, 406.

¹³ Hch 21,39-40; 26,1; 27,3.

¹⁴ H. W. Tajra, *The Martyrdom of Paul. Historical and Judicial Context, Traditions and Legends* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament II/67), Tübingen 1994, 43-44 y nota 39.

¹⁵ B. Rapske, *The Book of Acts in Its First Century Setting. The Book of Acts and Paul in Roman Custody*, Grand Rapids – Carlisle 1994, vol. III, 177.

¹⁶ Paralelo del μένειν: Hch 21,4.7.8.10 y ξενίζεσθαι en Hch 21,16 (ἔμειναμεν παρ’αὐτῷ: 21,8). Ver H. J. Cadbury, “Lexical Notes on Luke-Acts III. Luke’s Interest in Lodging”, *Journal of Biblical Literature* 45 (1926) 305-322, p. 320.

extremos. Sólo aluden a una estancia sufragada por los propios medios económicos del Apóstol. El giro καθ' ἑαυτὸν de v.16 es único en Hechos y raro en el NT, aunque no tanto en LXX¹⁷. Indica cómo Pablo vivía por su cuenta, de lo suyo o de lo propio¹⁸. Del mismo modo, la circunstancia que acompaña al verbo permanecer (ἐνέμεινεν) en Hch 28,30: ἐν ἰδίῳ μίσθῳματι, puede sugerir un sentido análogo¹⁹. Pablo viviría en Roma “con su propia paga, a su propia costa”. Este sentido de μίσθωμα sería el más común, el único que hallamos en los Setenta²⁰, y encajaría mejor con el vivir “de lo suyo” de 28,16.

Sin excluir que éste pueda ser el sentido básico, es preciso no olvidar la significación tradicional de μίσθωμα, es decir, “casa rentada o alquilada”. Primero, porque el verbo μισθῶ también fue usado entre los griegos con el sentido de rentar o contratar a alguien o algo²¹. Este sentido es especialmente abundante en papiros con contratos de alquiler de bienes inmuebles, de claro carácter legal²². Segundo, porque ciertos padres griegos, como Juan Crisóstomo²³, y, posteriormente, la *Vulgata* entendieron igualmente μίσθωμα como casa dada en renta. Spicq sugirió que este término, utilizado por Lucas sólo en un entorno romano, era un latinismo, ya que son varios los ejemplos en que su traducción, *conductum*, es igual al alquiler de un local, más que a una paga o sueldo²⁴. Y, en tercer lugar, porque Lucas utiliza los verbos μένειν y ἐμμένειν con el significado de vivir o residir, en sentido locativo, como ya se ha mencionado. Esto sugiere no sólo que μίσθωμα se pueda entender como casa en alquiler sino que καθ' ἑαυτὸν pueda referirse también a algo análogo. En definitiva, vivir en una ciudad por los propios medios incluiría naturalmente un lugar donde residir.

¹⁷ Gen 30,40; 39,6; Jue 7,21; 2Sam 7,10 (κατασκηνώσει καθ' ἑαυτὸν: habitará por sí mismo); Zac 12,6; 1Cro 17,9; 2Mac 13,13, etc.

¹⁸ B. Rapske, *The Book of Acts...*, 177.

¹⁹ H. J. Cadbury, *Lexical Notes...*, 322.

²⁰ Dt 23,19; Pro 19,13; Os 2,13; Mi 1,7; Ez 16,31-41, etc.

²¹ Demóstenes, *Oratio XXIII*, 150; XXVII, 15; μίσθωμα como sueldo o paga, cf. C. Spicq, “μίσθωμα”, *Notes de Lexicographie Néo-Testamentaire*, Tübingen 1978, vol. II, 566.

²² D. L. Mealand, “The Close of Acts and Its Hellenistic Greek Vocabulary”, *New Testament Studies* 36 (1990) 583-597, pp. 583-586.

²³ Juan Crisóstomo, *In Acta Apostolorum Homiliae* 55, 2, en: J. P. Migne (ed.), *Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca* Paris 1862, vol. LX, 382.

²⁴ C. Spicq, “μίσθωμα”, *Notes...*, 567 y nota 1. Propiamente, alquilar una casa, o vivir de alquiler: Jenofonte, *Symposion* 4,4; Marcial, *Epigrammae* XI, 83.

En este sentido, quizá sea iluminador el término *διετίαν*, los dos años que Pablo mantuvo esta situación. Mealand le otorga también carácter legal²⁵. En todo caso, no es extraño en Lucas utilizar un periodo exacto de tiempo para la misión paulina en un lugar. En Hch 18,11, por ejemplo, muestra el carácter sumarial de la misión en Corinto, con términos paralelos a los que encontraremos en otro sumario de misión: Hch 28,30-31. En año y medio de uno o en dos años de otro, Pablo necesitaba un lugar estable desde donde misionar.

Sin embargo, sólo en Hch 28,16.30 esta residencia es considerada como gasto propio del Apóstol o, como poco, con la necesidad de alquilar un local para vivir²⁶. No deja de ser extraño que Lucas apele, en Roma especialmente, a la autonomía de Pablo (con sus propios gastos, de lo suyo, en su casa alquilada), cuando siempre había subrayado cómo el misionero había sido recibido como huésped allá donde iba, ya libre ya preso. Resulta sospechoso que, a partir de Hch 28,15, se haga silencio sobre los cristianos romanos que tan bien habían recibido a Pablo. ¿Se trata de una estrategia de Lucas? ¿Es éste un dato compatible con el plan del autor?

3. LA IMAGEN DE PABLO EN HCH 28,14-31

a) *Pablo, el héroe victorioso de la fe al final de Hechos*

El final de la segunda obra de Lucas ha provocado en la investigación bíblica, desde siempre, el desconcierto y la intriga. Desde la clásica postura que consideraba que la narración está inconclusa, porque había dejado de narrar, entre otras cosas, el juicio y el destino final de Pablo²⁷, hasta los que suponen que todo

²⁵ D. L. Mealand, "The Close of Acts...", 589: sería el tiempo de duración del alquiler. Filón, *In Flaccum* § 128, usa el término para designar los dos años en espera de juicio, como refiere H. W. Tajra, *The Martyrdom of Paul...*, 47.

²⁶ Según Hch 19,9-10, algo parecido pudo suceder en Éfeso, donde enseñó dos años en la escuela de Tirano. Se discute si era un local alquilado: B. Witherington III, *The Acts of the Apostles. A Socio-Rhetorical Commentary*, Grand Rapids - Cambridge 1998, 575.

²⁷ Para un repaso de estas hipótesis clásicas: C. J. Hemer, *The Book of Acts in the Setting of Hellenistic History* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 49), Tübingen 1989, 383-387.

finaliza según el plan trazado por el autor²⁸, pues el misionero había llegado a Roma, fin de la tierra (Hch 1,8). En medio se sitúa un grupo importante de autores que apoya la intencionalidad del evangelista al clausurar su doble obra de esta manera, pero detectan también cierta apertura²⁹. En algunos de ellos se apela a los finales inconclusos de la literatura griega para hablar de una “retórica del silencio”, donde es el lector el encargado de imaginarse el fin³⁰. En otros, los destinatarios de la apología cristiana, que es Hechos, son los propios romanos ofreciendo al mundo una fe sometida a debate³¹.

Una postura muy interesante es la que, siguiendo la línea de los que comparan la literatura antigua con la obra lucana, han señalado la semejanza con la novela helenística³². En este género literario el autor sabe que debe finalizar, después de una trama de viajes, juicios, naufragios y peligros, en un final feliz con la exaltación de los héroes, una pareja de enamorados.

Da la impresión de que Lucas genera su obra como una estupenda novela, donde su protagonista, después de muchos avatares, viajes, juicios y naufragios, consigue su meta final: Roma. La imagen que dibuja del Apóstol sobrepasa la realidad histórica para ofrecernos otra ideal, modélica, ejemplar. Algún autor, como J. C. Lentz, ha propuesto que Lucas presentó a Pablo como “paradigma de virtud” a la autoridad aristocrática romana, ante

²⁸ El representante clásico es J. Dupont, “La conclusion des Actes et son rapport à l’ensemble de l’ouvrage de Luc”, en: J. Kremer (ed.), *Les Actes des Apôtres. Traditions, rédaction, théologie* (Bibliothèque des Études de Théologie de Louvain 48), Gembloux – Leuven 1979, 359-404. Otros autores son J. Hauser y B. Puskas, cf. T. H. Troftgruben, *A Conclusion Unhindered...*, 28-29.

²⁹ Un importante representante de esta hipótesis: clausura – apertura, es R. C. Tannehill, *The Narrative Unity of Luke-Acts...*, 354-356.

³⁰ D. Marguerat, “The Enigma of the End of Acts (28,16-31)”, *The First Christian Historian. Writing the Acts of the Apostles* (Society for New Testament Studies Monograph Series 121), Cambridge 2002, 205-230, pp. 215-216.229-230. Téngase en cuenta el trabajo de D. Moessner; también se ha considerado que Lucas pudo imitar el fin de 2Re o el de Marcos: cf. T. H. Troftgruben, *A Conclusion Unhindered...*, 33-34 y nota 93.

³¹ L. A. Alexander, “Reading Luke-Acts from back to front”, en: J. Verheyden (ed.), *The Unity of Luke-Acts* (Bibliothèque des Études de Théologie de Louvain 142), Leuven 1999, 419-446, pp. 444-446.

³² S. Schwartz, “The Trial Scene in the Greek Novels and in Acts”, en: T. C. Penner – C. van der Stichele (eds.), *Contextualizing Acts. Lukan Narrative and Greco-Roman Discourse* (Society of Biblical Literature Supplement Series 20), Atlanta 2003, 105-137, pp. 131-132.

la que la fe cristiana pretendía reivindicarse³³. De esta manera, el Apóstol debía ser revestido de autoridad y prestigio, tal como lo deseaban verlo las clases altas romanas. Por eso subrayó especialmente la nobleza de nacimiento (ser *civis romanus*)³⁴ y de comportamiento (*areté* o *virtus*). Y esta imagen sería la presentada por Lucas en el relato del juicio y la prisión (Hch 21,37 a 28,31).

Aunque la postura de Lentz es cuestionable como visión global, lo cierto es que hay detalles que avalarían esa imagen ideal y paradigmática del misionero. Vamos a reducirnos a Hch 27-28³⁵. El Pablo que aparece en la narración del viaje y naufragio hasta Malta es firme, no tiene miedo al mar ni a la muerte, porque sabe, por un sueño, que llegará a Roma (27,21-27). Por eso aconseja tomar alimento y da ánimos (27,33-36). Igualmente, en Malta figura como hombre divino, inmune a la serpiente e inocente ante los dioses³⁶, así como taumaturgo (28,7-9). Toda oposición será inútil contra el Pablo lucano. Llegará a Roma³⁷.

Igualmente, en Hch 28,15 Lucas califica el recibimiento a Pablo por parte de los cristianos romanos como *ἀπάντησις*³⁸. En sentido técnico, este término se usaba para designar la costumbre

³³ *Luke's portrait of Paul* (Society for New Testament Studies Monograph Series 77), Cambridge 1993, 3-4.

³⁴ W. Stegemann, "War der Apostel Paulus ein römischer Bürger?", *Zeitschrift für Neutestamentliche Wissenschaft* 78 (1987) 200-229; D. Álvarez Cineira, "Pablo ¿un ciudadano romano?", *Estudio Agustiniano* 33 (1998) 455-486.

³⁵ Sobre la relación y unidad literaria entre Hch 27 y 28: M. Labahn, "Boldly and Without Hindrance He Preached the Kingdom of God and Taught about the Lord Jesus Christ' (Acts 28,31). Paul's Public Proclamation in Rome as the *Finale* of a Shipwreck", en: J. Zangenberg – M. Labahn (eds.), *Christians as a Religious Minority in a Multicultural City. Modes of Interaction and Identity Formation in Early Imperial Rome*, London – New York 2004, 56-76, pp. 74-75. Sobre el sustrato helenístico del motivo del viaje y el naufragio en la novela griega: S. M. Praeder, "Acts 27:1 – 28:16: Sea Voyages in Ancient Literature and the Theology of Luke-Acts", *Catholic Biblical Quarterly* 46 (1984) 683-706.

³⁶ Hch 28,3-6.11: los Dióscuros. Véase Mc 16,18; Lc 10,19; Hch 14,8-11. C. K. Barrett, *A Critical and Exegetical Commentary...*, 1218-1219.

³⁷ Para S. D. Buttica, *L'identité de l'Église dans les Actes des Apôtres: De la restauration d'Israël à la conquête universelle* (Beihefte zur Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft 174), Berlin 2010, 444-447.451-452, Hch 27-28 mantiene el esquema de las leyendas de colonización y conquista griegas de nuevas tierras. Igual que Roma fue conquistadora, será conquistada o "colonizada" por la fe cristiana triunfante.

³⁸ Para J. C. Lentz, *Luke's portrait of Paul*, 166-167, es otro detalle que indicaría la *dignitas* del Apóstol ante los romanos.

cívica de dar la bienvenida pública a una ciudad a personajes muy importantes³⁹. Lucas pudo preparar dicho recibimiento solemne y glorioso con otros previos (Hch 21,7-8.15-17). Como en tales casos, los hermanos de Roma desaparecerán de la narración. Su función sólo era recibir al héroe.

A partir de este momento, Pablo deja de ser el prisionero peregrino dirigido por Dios, para convertirse en un misionero investido de autoridad. La transformación que sufre la figura de Pablo es muy importante⁴⁰. Si en Hch 28,16 se veía aún el signo del sometimiento romano: un soldado lo guardaba, los símbolos de custodia sólo aparecen citados luego en 28,20, cuando el Apóstol menciona a los judíos sus cadenas. Y finalmente, en v.31 se produce la misión sin estorbos, en libertad (ἀκωλύτως). Si antes aparecía un Pablo preso y dependiente de terceros, los guardias o los hermanos (v.15), a partir del v.16 y, sobre todo, en los vv.30-31, se muestra fuerte e independiente⁴¹, viviendo de sí mismo o en una casa alquilada. Ese mismo Pablo era capaz de tener una autoridad suficiente y superior a los judíos para convocarlos (v.17.23), resumir su vida y declarada inocente (v.17-20), anunciar con valentía el Reino a judíos y gentiles (v.23.31). El Pablo que es traído a Roma para ser juzgado, se siente profeta y juez ante la increencia de algunos judíos. De este modo, puede reflexionar sobre las razones de la misma, dar un juicio profético (Is 6,9-10 en Hch 28,26-27) y declarar que la predicación del evangelio se dirige, desde entonces, a los gentiles.

Así pues, el Pablo del fin de Hechos es más un héroe de novela, victorioso y honrado por lograr su meta, que un preso de la autoridad romana. Purificado de cualquier obstáculo hacia la meta, dar testimonio en Roma (Hch 23,11), Pablo es el misionero inocente ante Roma, justificado ante su pueblo, modelo de fe ante los cristianos.

³⁹ E. Peterson, “ἀπάντησις”, en: G. Kittel – G. Friedrich – G. W. Bromiley (eds.), *Theological Dictionary of the New Testament*, Grand Rapids 1964, vol. I, 380-381.

⁴⁰ Esta transformación ha sido señalada por F. Scott Spencer, *Journeying through Acts. A Literary-Cultural Reading*, Peabody 2004, 247-248; J. Roloff, *Hechos de los Apóstoles*, Madrid 1984, 492.

⁴¹ Incluso como el verdadero iniciador de la misión cristiana, a pesar de Hch 28,15: Ch. Mount, *Pauline Christianity. Luke-Acts and the Legacy of Paul* (Supplement to Novum Testamentum 104), Leiden – Boston – Köln 2002, 152 y nota 130.

b) *Pablo, el misionero mártir por la fe*

Según lo anterior, parece que la tesis de Lentz es correcta. La entrada de Pablo en Roma fue la de un gran señor, cuya autoridad acaba juzgando la increencia de judíos y favoreciendo la fe de los gentiles hacia la salvación. Sin embargo, ni siquiera bajo ese retrato Lucas puede engañar a nadie. Tampoco lo pretende. El Apóstol continúa siendo el misionero encadenado y vigilado, dirigido hacia el martirio. Difícilmente puede, de este modo, representar al gentilhomme romano⁴².

Ya sabemos que Lucas conocía el fin trágico de Pablo (Hch 20,22-25), aunque nunca lo narrara expresamente. Porque lo que el autor subraya con más interés es el carácter de gran paladín de la misión cristiana que era el Apóstol, dando cumplimiento en su obra al envío evangelizador de Jesús a los Doce (Lc 9,1-6)⁴³. No es nuestra intención hacer un análisis de dicho texto, sino mostrar ciertos paralelos en la redacción del autor.

Si en Lc 9,1 Jesús da “poder y autoridad” a los apóstoles (δύναμιν καὶ ἐξουσίαν) contra demonios y enfermedades, Pablo tiene capacidad en Éfeso, según Hch 19,11-12, de obrar milagros tales que con sólo tocarlo salieran enfermedades y espíritus malos⁴⁴. Esta misma capacidad taumatúrgica se revela en el Pablo que va llegando a Roma (Hch 28,7-9).

Si en Lc 9,2 les envía a anunciar el Reino de Dios y a curar (κηρύσσειν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ), y así lo realizan (9,6), algo análogo aparece ya en Hch 28,23 y 31.

Si en Lc 9,4 el Maestro manda a los misioneros entrar y *permanecer* (εἰσελήθητε, ἐκεῖ μένετε) en la misma casa, en calidad de

⁴² J.-F. Landont, “Soyez mes imitateurs, frères’ (Ph 3,17). Paul comme figure exemplaire dans le corpus paulinien et les Actes des Apôtres”, en: D. Marguerat (ed.), *Reception of Paulinism in Acts* (Bibliothèque des Études de Théologie de Louvain 239), Leuven – Paris – Walpole 2009, 261-294, p. 292.

⁴³ Mc 6,6-13; Mt 10,1.9-14; Lc 10,4-12. Bibliografía sobre el relato lucano se puede obtener en: J. Nolland, *Luke 1-9:20* (Word Biblical Commentary 35A), Dallas/Texas 1989, 424; F. Bovon, *El evangelio según San Lucas. Lc 1-9* (Biblioteca de Estudios Bíblicos 85), Salamanca 1995, vol. I, 638-639.

⁴⁴ Hch 19, 12: ἀπ’ αὐτῶν τὰς νόσους, τὰ τε πνεύματα τὰ πονηρὰ ἐκπορεύεσθαι; ver Hch 3,1-10; 9,36-40; 14,8-10; 20,7-12. Lucas tiende a hablar de demonios más que de espíritus malos, según J. Fitzmyer, *El evangelio de Lucas. Traducción y comentario. Capítulos 8,22-18,14*, Madrid 1986, vol. III, 57, pero tiende también a semejar las curaciones con exorcismos, como en caso de Lc 4,38-39, respecto a Mc 1,29-31: J. Nolland, *Luke 1-9:20*, 211.

huéspedes⁴⁵, esa misma idea tan de Lucas⁴⁶ se puede reflejar en los verbos que indican estancia prolongada en casa particular, como en Hch 28,16.30.

Finalmente, debemos añadir los vv.10-11⁴⁷. Si en Lc 9,11, Jesús abrumado por la multitud acogía (ἀποδεξάμενος) a la gente en actitud de hospitalidad y les hablaba del Reino de Dios, Pablo, usando Lucas el mismo verbo (ἀποδέχομαι), recibía también, según Hch 28,30, a los que venían a él, con anuncio y enseñanza del Reino.

Así pues, el evangelista, siguiendo el modelo de Lc 9,1-6.11, pudo elaborar el tramo final de su obra traspasando el mandato de Jesús de anunciar el evangelio a todos los pueblos hasta el fin de la tierra⁴⁸ desde los apóstoles a Pablo.

Por otra parte, este ejercicio del ministerio apostólico llevaba emparejado y asumido el testimonio y el martirio. Hay dos detalles al fin del relato de Hechos que apuntan en ese sentido. El primero se sitúa en Hch 28,15, en el encuentro (ἀπάντησις) con los cristianos romanos. Pablo al verlos, dio gracias y cobró ánimo (ἔλαβε θάρσος). Este ánimo, procedente de Dios al misionero, ya se anticipaba en Hch 23,11⁴⁹, donde una revelación divina, por medio de un sueño, le anunciaba el testimonio que, como en Jerusalén, daría también en Roma. Allí comparecería ante el César⁵⁰. Es interesante que esta señal martirial, como testimonio de Jesús, aparezca inmediatamente después del recibimiento glorioso de los cristianos romanos, casi como un signo que compensaba la exaltación del héroe Pablo.

⁴⁵ Lc 9,4: καὶ εἰς ἦν ἅν οικίαν εἰσέλθητε, ἐκεῖ μένετε, y si no son recibidos, según el v.5 (10,11), sacudir el polvo de los pies (Hch 13,51).

⁴⁶ Hch 10,7: 9,43; 16,15; 17,7; 18,3. Sobre el uso de casas particulares en que se acogía a los misioneros cristianos: B. Blue, "Acts and the House Church", en: D. W. J. Gill – C. Gempf (eds.), *The Book of Acts in Its First Century Setting. The Book of Acts in Its Greco-Roman Setting*, Grand Rapids – Carlisle 1994, vol. II, 119-222, pp. 172-189.

⁴⁷ F. Bovon, *El evangelio de Lucas...*, 658-659, al situar este verso en la introducción a la multiplicación de los panes, señala la diferencia con Mc 6,34: sustituye la compasión por la gente, por una expresión griega de hospitalidad. En relación a la hospitalidad: W. Grundmann, "δέχομαι", en: G. Kittel – G. Friedrich – G. W. Bromiley (eds.), *Theological Dictionary of the New Testament*, Grand Rapids 1964, vol. II, 50-59, p. 55.

⁴⁸ Lc 24,45-46; Hch 1,8, cf. Mt 28,19-20.

⁴⁹ θάρσει...εἰς Ῥώμην μαρτυρῆσαι, ver Hch 18,9-10; Jn 16,33. No me parece suficiente considerar que el ánimo de Pablo proceda sólo de ver la acogida de los cristianos romanos, como en J. Roloff, *Hechos...*, 493.

⁵⁰ Hch 25,12; 26,32; 28,19.

El segundo detalle se encuentra en Hch 28,31. A lo largo de su obra, Lucas había insistido en que la misión debía estar acompañada de “valentía pública en el discurso” (μετὰ πάσης παρρησίας)⁵¹. El evangelio contenía un pasaje (Lc 12,1-12) que podría iluminar Hch 28,30-31⁵².

En un contexto polémico contra escribas y fariseos (Lc 11,53-54), Jesús aconseja a sus discípulos, primeramente, guardarse de su hipocresía, pues todo llegará a descubrirse (12,1-2; Mt 10,26-27). Y luego afirma que lo dicho en habitaciones privadas finalmente será público, se oirá desde los terrados⁵³. Hay que subrayar el contraste entre lo comunicado en lo oculto y lo publicado después. Puede ser que Lucas esté pensando que así debía ser el mensaje y el anuncio evangélico, en los discípulos y ante miles de personas (v.1)⁵⁴. Y es posible también que en Hch 28,30-31 la relación: casa privada, predicación del Reino y valentía pública, mantenga para el autor el esquema natural a seguir para conformar la actuación de su ejemplo misionero, Pablo. Lo que comenzó oculto, en una casa alquilada, tiende a ser conocido por todos.

Pero lo más importante para reafirmar el carácter martirial de este pasaje de Hechos consiste en leer lo siguiente. Lc 12,4-12 contiene un conjunto de dichos sobre la muerte de los discípulos por el anuncio del Reino (v.4-5), el abandono en la providencia (v.6-7), el testimonio a favor del Hijo (v.8-9), el pecado contra el Espíritu (v.10) y, finalmente, la confianza del testigo ante sinagogas, magistrados y autoridades⁵⁵, fortalecida por el mismo Espíritu Santo (v.11-12). Frente al paralelo, Mt 10,18, Lc 12,11 (y 21,14) propone que no se debían preocupar sobre “cómo os defenderéis”

⁵¹ Hch 4,13.29.31; 9,28; 13,46, etc.

⁵² Esta secuencia está tomada de Q. Según F. Bovon, *El evangelio según san Lucas...*, 304-305, estas sentencias convienen a predicadores itinerantes imbuidos de perspectiva apocalíptica y profética. Sobre el sentido de la misión cristiana según Q, ver D. R. Catchpole, “The Mission Charge in Q”, *Semeia* (1991) 147-174.

⁵³ Lc 12,3: ἐλαλήσατε ἐν τοῖς ταμείοις κηρυχθήσεται ἐπὶ τῶν δωματίων; ver Lc 8,17. El término ταμείον, como habitación oscura, se opone a δῶμα como lugar público: “ταμείον”, en: H. Balz – G. Schneider (eds.), *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento* (Biblioteca de Estudios Bíblicos 91), Salamanca 1998, vol. II, 1676.

⁵⁴ F. Bovon, *El evangelio según san Lucas...*, 311-312.

⁵⁵ J. Fitzmyer, *El evangelio según Lucas...*, 435, señala cómo Lucas ha retocado el texto de Q con “sinagogas, magistrados y autoridades”, ausente en Mateo, para aclarar que las persecuciones de vv. 4-7.8-9 pueden provenir de judíos o de paganos (Lc 21,12).

(τί ἀπολογίασθε). La apología o defensa ante tribunales judíos o romanos es algo muy persistente en el Pablo lucano⁵⁶.

Por ello, sería difícil no conectar el esquema de Lc 12 y Hch 28: una predicación pública y valiente, desde la casa al mundo, vendrá acompañada de juicio y defensa, persecución y muerte del cuerpo. Aunque Lucas no lo dice expresamente, el último capítulo de su obra no es la exaltación de un gentilhombre para dialogar con Roma, sino la de un hombre custodiado, preso y encadenado, llevado a juicio. El misionero modelo, Pablo, es considerado finalmente por el autor como el hombre exaltado por y para la *Ecclesia*, para quien el Apóstol ha llegado a Roma a hablar públicamente de Cristo, su Señor, y a morir por su fe.

4. LA LITERATURA JUDEOHELENISTA DE CORTE, JOSEFO Y EL FINAL DE HECHOS

Así pues, Lucas supo compaginar la exaltación del héroe y la evocación al mártir misionero al final de su obra. Pero este planteamiento literario y teológico ya se hallaba en otra literatura previa y contemporánea: la judía de lengua griega. Puesto que los condicionantes sociales y políticos pueden considerarse análogos, haremos un breve repaso de estos documentos, cuyos paralelos pueden iluminar el sentido que el evangelista dio a la conclusión de su historia.

a) Las *novellae* judeohelenistas de corte: exaltación del héroe según Dios

La literatura judía llamada de corte pudo tener su ejemplo más antiguo en Dan 1-6⁵⁷. El contexto era, efectivamente, la corte

⁵⁶ Lc 21,12-15; Hch 16,9; 22,1; 24,10; 25,8.16; 26,2.24. Véase J. Nolland, *Luke 1-9:20...*, 680-681.

⁵⁷ J. J. Collins, "Daniel, Book of", en: D. N. Freedman (ed.), *The Anchor Bible Dictionary*, New York - London 1992, 29-37, vol. II, p. 31. S. R. Johnson, *Historical Fictions and Hellenistic Jewish Identity: Third Maccabees in its Cultural Context*, Berkeley - Los Angeles - London 2004, 9, enumera como literatura judía de corte: *Daniel*, *Judit*, *Tobías*, *Carta de Aristeas*, 2 y 3 *Maccabees*, *José y Asenet*, así como las novelas sobre los Tobíadas en las *Antiquitates* de Josefo.

de un rey extranjero en que se integraban, de una forma u otra, algunos judíos sobresalientes. Dicho monarca, casi siempre aconsejado por elementos contrarios a la comunidad hebrea, obligaba a ésta por decreto a quebrantar una disposición de la Ley, ya sea comer alimentos prohibidos, adorar la estatua real o de alguna divinidad local o, simplemente, disponer la eliminación de la diáspora hebrea en aquel lugar. Esta literatura exigía, por tanto, el derecho de subsistencia y convivencia de los judíos en medio de una sociedad dominadora no judía, casi siempre helenística. Tenía una función apologética: defender la identidad de Israel entre los gentiles y consolar a los fieles judíos presionados por el entorno⁵⁸.

El género novelado de corte requería, por ello, un empeoramiento de la situación: la existencia de dificultades casi insalvables, delaciones, juicios y persecuciones. Todo ello para concluir con la salvación milagrosa de los judíos, la exaltación de los héroes de Israel ante el propio rey y el castigo divino o real de los enemigos. Así estos escritos, ante el lector, casi siempre judío, revelaban la victoria del Dios único y de sus planes por encima de cualquier dificultad humana. El rey mismo declaraba inocentes a los judíos, confesaba el poder del Dios de los hebreos y sometía a la pena correspondiente a sus enemigos.

Esta situación puede verse de modo parecido en Hch 28,14-31, sobre todo en el sumario final (v.30-31). Una comparación entre ellos puede dar algunas pistas⁵⁹.

En 3 Macabeos el pueblo judío, perseguido por los griegos de Alejandría y el rey Ptolomeo Filopátor, es librado milagrosamente. En 7,10-22 relata la venganza del judaísmo fiel y la glorificación de los que no sucumbieron a la seducción del culto a Dionisio⁶⁰. He aquí un fragmento:

⁵⁸ S. Johnson, "Third Maccabees: Historical Fictions and the Shaping of Jewish Identity in the Hellenistic Period", en: J.-A. A. Brant – Ch. W. Hedrick – Ch. Shea (eds.), *Ancient Fiction. The Matrix of Early Christian and Jewish Narrative* (Society of Biblical Literature Symposium Series 32), Atlanta 2005, 185-197, pp. 190-192.

⁵⁹ Para una comparación del género *novella* helenística y judía de corte para iluminar el género literario de Hechos, ver R. I. Pervo, *Profit with Delight. The Literary Genre of the Acts of the Apostles*, Philadelphia 1987, 131-135.

⁶⁰ 3Mac 2,29. ver N. Hacham, "3 Maccabees: An Anti-Dionysian Polemic", en: J.-A. A. Brant – Ch. W. Hedrick – Ch. Shea (eds.), *Ancient Fiction...*, 167-183.

“Habían obtenido, en opinión de los enemigos, *un poder mayor que el de antes* con gloria y temor, sin extorsión por parte de nadie. Todos recuperaron todas sus propiedades (...) de modo que los que se habían apropiado de algo, lo devolvieron con gran temor porque el Dios supremo había hecho *cumplidamente cosas grandes para su salvación*” (τά μεγάλα τοῦ μεγίστου θεοῦ ποιήσαντος τελείως ἐπὶ σωτηρία αὐτῶν)⁶¹.

El texto evoca, naturalmente, la glorificación de Dios, que había librado a los judíos perseguidos. Resulta interesante también observar la presencia del término σωτηρία como aparece en Hch 28,28. En 3 Macabeos salvación para los judíos, en Lucas-Hechos debido al rechazo de Israel, para los gentiles⁶². Además, es curioso que casi finalice con un adverbio de modo (τελείως), como en Hch 28,31. En la obra macabea la exaltación del judaísmo llega a plenitud, en Lucas puede indicar apertura o libertad de la fe cristiana.

También en el final hebreo de Ester⁶³ (10,3) hay una glorificación de Mardoqueo, del que se dice que fue grande en el reino, ensalzado por los judíos y amado⁶⁴. La aureola con que se pinta a Mardoqueo procede de verbos sobre el honor y amor por su pueblo. Y supone el poder que finalmente obtuvo en el reino. Aunque sea sólo de pasada, puede evocar también la ἀπάντησις de que gozó Pablo y su autoridad declarada, según Lucas, ante cristianos y judíos. En el texto del decreto a favor de los judíos, procedente de la versión griega⁶⁵, aparece también una expresión de Hch 28,31: μετὰ παρησία, aludiendo en *Ester* a la libertad con que podrían aparecer públicamente los judíos observando sus costumbres y leyes. En seguida veremos un texto de Josefo con iguales pretensiones, como las que tendrían también la literatura de corte judeohelenística y, a su modo, Lucas.

⁶¹ 3Mac 7,21-22. Traducción española en N. Fernández Marcos – M^a. V. Spottorno Díaz-Caro (coords.), *La Biblia Griega. Septuaginta. Libros Históricos* (Biblioteca de Estudios Bíblicos 126), Salamanca 2011, vol. II, 929. Cursiva del autor.

⁶² De Lc 3,6 a Hch 13,46-47; 28,23-28.

⁶³ J. Vílchez Línchez, *Narraciones. Rut y Ester* (Nueva Biblia Española. Comentario teológico y literario), Estella 1998, 189-190. 353 (para Est A. E 19)

⁶⁴ Est 10,3 LXX (Texto B): καὶ μέγας ἦν ἐν τῇ βασιλείᾳ καὶ δεδοξασμένος ὑπὸ τῶν Ἰουδαίων καὶ φιλούμενος, citado según A. Rahlfs (ed.), *Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes*. Duo volumina in uno, Stuttgart 1979, vol. I, 972.

⁶⁵ Est 8,12s = Est A. E 19, cf. A. Rahlfs (ed.), *Septuaginta...*, 968.

Por último, hay que subrayar la importancia del modelo de José para este judaísmo de la diáspora⁶⁶. Él fue esclavo en Egipto, pero como permaneció fiel, fue rehabilitado por Dios en tierra extranjera hasta lograr los más altos cargos. Este paradigma era bien conocido en los escritos neotestamentarios y en Lucas⁶⁷. En la evocación que el libro de la *Sabiduría* hace de la historia del patriarca aparece este esquema del justo perseguido pero elevado por Dios hasta el cetro real, quien “no lo abandonó en las cadenas”⁶⁸. Lucas, que también subraya cómo la providencia divina libró a José (Hch 7,9-10), presenta a un Pablo dirigido y protegido por Dios aun entre cadenas⁶⁹, pero finalmente glorificado al final de la obra. Aunque el Apóstol no llegó a rey como José, fue casi presentado como tal, con toda independencia y libertad.

Según el retrato que Filón hace de José como hombre de estado⁷⁰, en el tratado *De Josepho*, presenta al patriarca caracterizado por la *παρρησία* en su hablar y en su obrar. Su discurso ante el faraón está lleno de franqueza y valentía (§ 107), con porte aristocrático, el de un rey a un súbdito. La mujer de Putifar, hablando del hombre de estado, le reprocha su integridad, austeridad, franqueza y fidelidad a la verdad (§ 65) y cómo, siendo esclavo, actuaba “como si fuera libre, con toda independencia” (§ 66). La respuesta de José es evidente: su conciencia es clara, no temerá ante amenazas, aunque fueran de muerte. Su valor supremo era, pues, su independencia y su valentía en decir y actuar (§ 68).

⁶⁶ Para un repaso de la influencia de la figura de José, hombre virtuoso, cuidado y exaltado por Dios, en la literatura judía de la diáspora, véase D. Marguerat, *Les Actes des Apôtres* (Commentaire du Nouveau Testament 5a), Genève 2007, 244-245, notas 74 y 75; J. Roloff, *Hechos...*, 168. El héroe piadoso judío ante las acechanzas de la gentilidad: R. Martínez Fernández – A. Piñero, “José y Asenet”, en: A. Díez Macho (dir.), *Apócrifos del Antiguo Testamento*, Madrid 1982, vol. III, 191-238, p. 199.

⁶⁷ Hch 7,9-16; Heb 11,22; cf. Gen 50,22-26; Sir 49,15; *JosyAs* 29,10-11.

⁶⁸ Sab 10,14. J. Vílchez Líndez, *Sapienciales. Sabiduría* (Nueva Biblia Española. Comentario teológico y literario), Estella 1990, vol. V, 305-306. El carácter real de José aparece en Josefo como el del modelo de hombre de estado de Platón o del Pericles de Tucídides: L. H. Feldman, “Josephus, Biblical Figures in”, en: J. Neusner – A. J. Avery-Peck – W. S. Green (eds.), *The Encyclopaedia of Judaism*, Leiden – Boston – Köln, 2003, vol. IV, 1779-1794, p. 1782.

⁶⁹ Hch 28,20: τὴν ἄλυσιν αὐτῆς; ver Flp 1,14; Col 4,18; Tit 1,8; Flm 1.9.

⁷⁰ Filón de Alejandría, *Sobre los sueños. Sobre José*. Introducción, traducción y notas de S. Torallas Tovar (Biblioteca Clásica Gredos 235), Madrid 1997, 38-40.220-221.230.

La representación filoniana de la figura de José judeohele-nista se acerca mucho a la actuación del Pablo misionero lucano. Ya no son José o Pablo quienes obran, sino las respectivas comunidades de las que son paradigmas de fe y actuación. José, como ejemplo de la autonomía y libertad que deseaban tener los judíos ante los dominadores griegos y romanos en Alejandría para observar sus leyes y costumbres religiosas⁷¹. Pablo, como modelo de actuación misionera cristiana, valiente y sin estorbos (o independiente), para anunciar el evangelio ante los gentiles o para permitir mantener su modo de vida cristiano entre los romanos. Esta misma actitud veremos en Josefo.

b) Josefo y Lucas: valentía, independencia y libertad
(sin obstáculos)

Desde hace tiempo, se han contrastado y detectado fuertes paralelos entre la obras de Flavio Josefo y la de Lucas⁷², de tal manera que hasta se ha considerado una real dependencia entre ellos, al menos a partir de ciertas fuentes⁷³. Sea como fuere, el caso es que ambos fueron contemporáneos, sus escritos procedían y estaban condicionados, de un modo u otro por la época Flavia y por una fuerte carga apologética, ya sea a favor de los judíos y de sí mismo, ya de los cristianos lucanos.

En relación a Hch 27-28, se han percibido también ciertos tópicos narrativos, repetidos en uno y en otro. Uno de ellos es el naufragio sufrido por Josefo en un viaje a Roma que había llevado a cabo a los veintiséis años para interceder por unos sacerdotes enviados al tribunal del César por, según él, una causa nimia⁷⁴. Habida cuenta de las características novelescas de ambos, con viajes marinos peligrosos, tormentas, aventuras y naufragios, se

⁷¹ El modelo de José, justo e incorrupto, del *De Josepho* puede oponerse a ciertos magistrados romanos, caso de Flaco, o del propio Calígula, instigadores de los incidentes contra la judería alejandrina del año 38. Véase R. Barraclough, "Philo's Politics. Roman Rule and Hellenistic Judaism", en: W. Haase – M. Temporini (eds.), *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt. Principat*, Berlin – New York 1984, parte II, vol. XXI, t. I, 418-553.

⁷² S. Mason, *Josephus and the New Testament*, Peabody 2003, 251-295.

⁷³ R. Gnuse, "Vita Apologetica: The Lives of Josephus and Paul in Apologetic Historiography", *Journal for the Study of the Pseudepigrapha* 13 (2002) 151-169, p. 167-169.

⁷⁴ *Vita* § 13-16; ver Hch 27. Para una introducción a *Vita*: S. Mason, *Josephus...*, 121-131.

ha supuesto que los dos utilizaron un modelo literario, extendido desde la *Odisea*, para construir sus relatos⁷⁵.

Más cercana a nuestro estudio es la descripción que el propio Josefo realiza de su entrada y acomodo en Roma como cliente de los príncipes Flavios. Según *Vita* § 423⁷⁶, recibió todo tipo de atenciones de Vespasiano: un alojamiento en la antigua casa del ahora César (κατάλυσιν⁷⁷), la ciudadanía romana (πολιτεία τε Ῥωμαίων ἐτίμησεν⁷⁸) y una pensión. Es significativo que Josefo repita dos veces el verbo τιμάω, honrar, y subraye, hasta el fin de esta obrita, que su situación habría sido la misma, o aún mejor, en época de Tito y Domiciano⁷⁹. El historiador judío parece reivindicar el antiguo motivo de glorificación del héroe hebreo de las novelas de corte, tal como pudo ser Daniel, Mardoqueo o José⁸⁰. Como en ellos, el honor y la elevación noble de estatus es lo más importante. Y esto lo consiguió con una residencia en Roma, sustento y la ciudadanía romana. Es decir: Josefo pudo presentarse así con cierta independencia y prestigio.

No hace falta hacer una comparación detenida para descubrir en Lucas circunstancias análogas de honor en Hch 28,16.30: el vivir de lo suyo al llegar a Roma (μένειν καθ' ἑαυτὸν) y/o el tener una casa alquilada (ἐν ἰδίῳ μισθώματι). En la misma línea puede aparecer también la capacidad de convocatoria del Apóstol a los judíos más importantes (Hch 28,17.23) y, por supuesto, la continuada declaración de estar en posesión, no de ser otorgada como

⁷⁵ D. Álvarez Cineira, "Pablo, ¿un ciudadano romano?", 479-481; Ch. Mount, *Pauline Christianity...*, 153, nota 235.

⁷⁶ He utilizado, para *Vita* y *Contra Apión* (CAp): F. Josefo, *Autobiografía. Contra Apión*. Traducción y notas de M. Rodríguez de Sepúlveda (Biblioteca Clásica Gredos 189), Madrid 1994; para *Antiquitates* (AJ): F. Josefo, *Antigüedades Judías. Libros XII-XX*. Edición de J. Vara Donado (Akal Clásica 46), Torrejón de Ardoz 1997.

⁷⁷ T. Rajak, "Josephus in the Diaspora", en: J. Edmundson – S. Mason – J. Rives (eds.), *Flavius Josephus and the Flavian Rome*, Oxford 2005, 79-97, p. 80: un apartamento temporal.

⁷⁸ H. M. Cotton – W. Erk, "Josephus' Roman Audience: Josephus and the Roman Elites", en: J. Edmundson – S. Mason – J. Rives (eds.), *Flavius Josephus*, 37-52, p. 39, señalan que, aunque Josefo intentase mostrarse como especialmente favorecido respecto de los demás, era la actuación rutinaria en el sistema de patronazgo romano respecto a los clientes.

⁷⁹ F. Josefo, *Vita* § 428-430.

⁸⁰ S. Mason, *Josephus...*, 94-95, partiendo de su explicación: el justo prospera y el malo cae y sufre, lo aplica a la novela de Herodes Agripa (AJ XVIII § 143-301), como también a Josefo mismo a su llegada a Roma.

en Josefo, de la ciudadanía romana. Esta situación le concedía una autonomía insospechada y muy apreciada. Con estos valores, el Pablo lucano quería ser visto como digno de honores, aunque fuera en un entorno martirial o quizá a causa de él.

Finalmente, Josefo ofrece una última lección al respecto. A partir de mediados de los años 80, la situación del historiador se fue degradando poco a poco frente a los nuevos césares, sobre todo en el entorno de la corte de Domiciano. Allí, comenzando por la intelectualidad romana de la época, apareció un creciente antijudaísmo. Sólo hay que ver las ideas de Plinio el Joven, Marcial, Tácito o Juvenal⁸¹. Por eso apeló a nuevos patronos, caso del liberto Epafrodito, a quien dedicará las obras posteriores a *Bellum Judaicum*. Y por eso también, su producción será notablemente apologética, primero de sí mismo y de su estatus y, por ende, de su origen judío y de su cultura⁸².

Como en el caso de las novelas de corte, Josefo subraya con mucho interés el carácter único de la Ley y constitución del pueblo hebreo, su fe en el Dios único y sus costumbres ancestrales inviolables⁸³. Del mismo modo, se defiende de todos sus enemigos presentando un surtido número de decretos del pasado en que los romanos mantenían los privilegios a los judíos de la diáspora en asuntos religiosos⁸⁴.

En dos de ellos aparece el adverbio ἀκολύτως. Uno se refiere a un decreto de Augusto permitiendo remitir al Templo de Jerusalén la tasa sagrada de medio shekel⁸⁵. El citado adverbio va al final del documento, como en Hch 28,31, y supone la apelación a la autoridad romana para que dejase libertad respecto a la actuación judía en asuntos religiosos.

El otro es aún más interesante. Se trata de un discurso, puesto en boca del ministro de Herodes, Nicolás de Damasco, ante M. Agripa, lugarteniente de Augusto, para defender los derechos particulares de la diáspora hebrea de Jonia contra los menoscabos

⁸¹ M. Hadas-Lebel, *Flavio Josefo, el judío de Roma*, Barcelona 2009, 201-204. Para un repaso general de las tendencias antijudías, ver J. L. Daniel, "Anti-Semitism in the Hellenistic-Roman Period", *Journal of Biblical Literature* 98 (1979) 45-65.

⁸² F. Josefo, *AJ* I § 5-9; *CAP* I § 2-3; II § 291-292.

⁸³ F. Josefo, *CAP* II § 157-235

⁸⁴ F. Josefo, *AJ* XIV § 185-270; XVI § 160-179.

⁸⁵ F. Josefo, *AJ* XVI § 166.

de los griegos⁸⁶. Nicolás solicitaba la protección de Roma frente a las vejaciones a que eran objeto. Esto se lleva a cabo ante Agripa con un discurso sincero, con valentía (καὶ παρρησία)⁸⁷, como lo será la predicación apostólica (Hch 28,31). Poco después, el discurso deja claro que el enemigo de los judíos no era Roma, sino todo lo contrario: era la fuente de todos los beneficios, el gran patrón⁸⁸. También en Hch 21-28, en todo el proceso de Pablo, el poder instituido nunca es cuestionado. Lucas reconoce el sometimiento fáctico a una autoridad establecida.

Por último, aparece en el discurso la petición formal tan arraigada en la apologética judía y, por supuesto, en Josefo: permitir observar *sin impedimento* el culto patrio (ἀκωλύτως τὴν πάτριον εὐσέβειαν)⁸⁹. Y no contento con ello, impetra el favor divino hacia Roma al dar legitimidad a tales costumbres. Es decir, los romanos no sólo estaban en el trasfondo como patrón benevolente del mundo y autoridad indiscutida, sino que, según Josefo, realizando tal gracia ejercían como lo que eran, patronos del mundo, y obtenían también el favor de los dioses o, en este caso, del Dios judío. Si esta idea estaba en la mente de Lucas cuando finalizó con ἀκωλύτως su obra, sólo falta cambiar el motivo de tal favor. No era la libertad para actuar según la Ley o realizar el culto judío, sino para anunciar el evangelio. Era así posible ofrecer una oportunidad para la benevolencia, tanto al entorno gentil en que vivía la comunidad lucana, como sobre todo, a las autoridades romanas. Y de este modo, obtendría el favor de los dioses o del Dios de Jesucristo, el mismo que tanto interés había mostrado a lo largo de la obra para que su misionero tipo llegase a Roma. Con esa actitud sin obstáculos, sería favorecida la Urbe. Quizá el fin de los Hechos, sin traba alguna y con valentía de predicación, quería expresar de esta manera un deseo y una esperanza de libertad e

⁸⁶ F. Josefo, *AJ* XVI § 27-50.

⁸⁷ F. Josefo, *AJ* XVI § 31.

⁸⁸ F. Josefo, *AJ* XVI § 38-39.

⁸⁹ F. Josefo, *AJ* XVI § 41. Para un repaso sobre el difícil tema de las relaciones legales y políticas de las comunidades judías con las ciudades y estados en que se habían instalado: S. Applebaum, "The Legal Status of the Jewish Community in the Diaspora", en: S. Safrai – M. Stern (eds.), in cooperation with D. Flusser – W. C. van Unnik, *The Jewish People in the First Century. Historical Geography, Political History, Social, Cultural and Religious Life and Institutions* (Compendia Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum), Assen 1974, 420-463.

independencia para la comunidad cristiana⁹⁰ al tiempo que una oferta de patronazgo inigualable para el entorno gentil.

Con esta pretensión, Josefo y Pablo, llegados a Roma se instalaron en una casa o vivían de lo suyo. Queda por saber el sentido de tener una residencia en una ciudad como Roma, tanto a nivel social como en el propio Lucas. Con ello cerraremos el círculo sobre la comprensión del sumario conclusivo del fin de Hechos.

5. LA CASA PROPIA DE PABLO EN ROMA, LEGITIMAR UN LUGAR EN EL MUNDO

a) *Recapitulación: la visión lucana de la casa misionera*

Este trabajo ha querido centrarse en las expresiones que indicaban que Pablo pudo vivir de sí mismo y tener una casa propia tomada a renta en Roma, aunque sometido a vigilancia. Y también ha analizado otros términos contextuales relacionados con dichas expresiones, especialmente las circunstancias misioneras subyacentes. Por una parte, el recibimiento de los hermanos cristianos, por otra, las circunstancias en que se pudo desarrollar su predicación en la propia casa: con toda valentía y sin obstáculos.

Estas expresiones, sobre todo καθ' ἑαυτὸν y μίσθωμα, resultan extrañas al vocabulario lucano. El evangelista, para hablar de la casa, ya se entienda un lugar físico o la familia, utiliza οἶκος y οὐκία⁹¹. Sin embargo, hemos constatado que la terminología conectada con la “casa” de Pablo tiene que ver con una actividad misionera, donde el lugar de hospedaje, pero no una casa rentada, es entendido como un punto focal de extensión del anuncio y de la convocatoria de la *Ecclesia*⁹². Pablo podía anunciar el Reino, enseñar sobre el Señor y recibir a los que venían a él (Hch 28,30-31). Los paralelos hallados en textos lucanos sobre los consejos

⁹⁰ M. Labahn, “Boldly and Without Hindrance...”, 73.

⁹¹ J. H. Elliott, “Temple versus Household in Luke-Acts. A contrast in Social Institutions”, *Harvard Theological Studies* 47 (1991) 88-120, p. 103.

⁹² Sobre la casa y la familia en Lucas: A. Destro – M. Pesce, “Father and Householders in the Jesus Movement: The Perspective of Gospel of Luke”, *Biblical Interpretation* 11 (2003) 211-238; cf. R. W. Gering, *House Church and Mission. The Importance of Household Structures in Early Christianity*, Peabody 2004.

de Jesús en el envío a los Doce (Lc 9,1-6.10-11) y sobre la valentía en la predicación que puede llevar a la persecución (Lc 12,1-12), subrayan que el evangelista quería aplicar también a Pablo el mandato del Maestro, legitimar su categoría apostólica y recordar implícitamente su martirio. Entre tales paralelos se encontraba la voluntad de *permanecer* en la misma casa durante la predicación (Lc 9,4; 10,11), algo que también subraya el fin de los Hechos (28,16.30). Así pues, aunque los términos no coincidan con las categorías lucanas de casa, entendida como lugar de hospedaje y motivo de hospitalidad para los misioneros cristianos, el contexto es redaccional. Pablo es para Lucas el modelo del apóstol y del mártir.

b) *La casa propia como lugar de autoridad, nobleza y autonomía*

En la misma línea argumental, se puede comprender la necesidad de aportar este matiz diferente a la casa en Lucas. Todas las demás residencias, ya en Pablo ya en otros misioneros, eran un lugar transitorio, siguiendo el consejo de Jesús, donde predominaba la hospitalidad. El misionero itinerante era mantenido por otros porque estaba en el viaje de misión y no había llegado aún al culmen del mismo, es decir a Roma, hacia donde todo tendía, al menos desde Hch 19,21. La vivienda rentada indicaría una estancia suficientemente prolongada. Ya se había llegado a la meta (Hch 28,14).

Por otra parte, el Pablo de Hch 28 parece el verdadero y único iniciador de la misión en Roma. Eso no es cierto, en tanto en 28,15 algunos hermanos ya cristianos lo habían recibido en Foro Apio y Tres Tabernas. Pero esos mismos inmediatamente desaparecen. No hay hospitalidad por parte de ellos, no hay misión conjunta. Solo y viviendo de sus propios medios, el Apóstol de los gentiles iniciaba por su cuenta su actividad. En esta situación Pablo es revestido por el autor de una inusitada autoridad. Es capaz de convocar a los judíos romanos y ser escuchado dos veces: una para declarar su inocencia y otra para anunciarles el Reino de Dios (28,17.23). Y finalmente los acaba juzgando indignos de la predicación (28,25-27).

Josefo siguiendo el modelo de José y de otros héroes judeo-helenistas, se declaraba *en una posición de honor* como cliente⁹³ de Vespasiano. Y entre los dones otorgados, uno era una residencia en Roma, la antigua del propio César, la ciudadanía romana y una pensión. Pablo, que ya gozada de tal ciudadanía, vivía de sí mismo (de sus propios bienes) y en su casa. A la exaltación del héroe lucano contribuye situarse en una posición de honor ante los romanos y ante la propia comunidad de Lucas, expresada en la autoridad mencionada.

Finalmente, la casa alquilada (μισθωμα) es también la condición, al tiempo física y teológica, de la autonomía y de la libertad de la predicación del Apóstol en la capital del Imperio. Si Lucas terminaba su obra con el extraño adverbio ἀκωλύτως, era para indicar que el misionero de Dios no podía tener trabas en la predicación, pues la fuerza divina era tal que todas serían vencidas. En Roma, punto de llegada, ya no podía haber tales obstáculos como tampoco había ya viaje ni tensión para acceder al punto final. Todo se había cumplido.

O puede considerarse el discurso de Nicolás de Damasco ante Agripa a favor de los judíos jonios, según contaba Josefo. En tal caso, el “sin obstáculos” se entendería en relación a Roma, que sería el gran patrón cuya gracia otorgaría la libertad de culto a los judíos, para Josefo, y de predicación y reunión a los cristianos, para Lucas. Si es así, el evangelista colocaría su ἀκωλύτως al fin como algo abierto, como la propia obra, algo por cumplir. Por ello, podemos hablar del deseo de Lucas y de su comunidad de tener un lugar en el mundo, de ser aceptados por el entorno pagano, de ser legitimados ante la autoridad constituida.

c) *Vivir en la ecumene romana, mantener un lugar en el mundo*

Cuando Roma llegó a ser el centro del mundo antiguo, la *ecumene*, la tendencia natural de las poblaciones fue, progresivamente, ir accediendo a la capital a buscar un medio mejor de vida. Séneca o Juvenal se quejaban de la cada vez más creciente población extranjera⁹⁴, bárbara, en la ciudad y la masificación de la misma en burbujas suburbanas y en barrios marginales.

⁹³ Sobre la definición de clientela, ver J. Guillén, *VRBS ROMA. Vida y costumbres de los romanos. Constitución y desarrollo de la sociedad* (El peso de los días 27), Salamanca 2000, vol. IV, 229-233.

⁹⁴ Véase D. Noy, *Foreigners at Rome. Citizens and Strangers*, London 2000, 90; J. Guillén, *VRBS ROMA. Vida y costumbres de los romanos...*, 146-147.

Con la diversidad de grupos humanos aparecían también sus culturas y sus divinidades. Muchos de ellos se organizaron en torno a asociaciones voluntarias, privadas o semipúblicas (*collegia*)⁹⁵, que aunque muy variadas, fueron consentidas por la autoridad romana en tanto no alterasen el orden público⁹⁶. Es decir, la obtención del título “sin obstáculo” indicaba implícitamente la aceptación de las mismas por parte de Roma.

Eso mismo se podría decir de la progresiva implantación de cultos orientales en la urbe, obra de esclavos, soldados o mercaderes. Salvo el caso del culto frigio de Cibeles, todos los demás acabaron en Roma como huéspedes no muy deseados de los dioses locales. Tal era el caso de *Dea Syria* o de Júpiter Duliqueno⁹⁷. Mucho más traumática fue la implantación de los cultos egipcios, especialmente el de Isis, pues venidos de la tierra de Cleopatra habían sido considerados por la República divinidades de un enemigo natural suyo⁹⁸.

En todo caso, todos se fueron implantando a lo largo del siglo I. Fue, sin embargo, en la época Flavia cuando dichas religiones comenzaron a tener mayor aceptación oficial por parte de los césares. Las campañas de Vespasiano y Tito en oriente asentaron las bases para el contacto religioso y la posible aceptación de los cultos ajenos en Roma. El primer Flavio, por ejemplo, que había recibido en el templo de Serapis de Alejandría la declaración de hombre divino capaz de hacer milagros, acogió favorablemente a Isis en Roma⁹⁹. Es conocida la política permisiva de Domiciano a algunas de estas religiones.

En todos ellos, hay un punto en común. Para que una religión foránea tuviera cierta legitimidad era preciso que fuera aceptada por la aristocracia romana y fundamentalmente, por el César o

⁹⁵ J. S. Kloppenborg, “Collegia and *Thiasoi*”, en: J. S. Kloppenborg – S. G. Wilson (eds.), *Voluntary Associations in the Greco-Roman World*, London – New York 1996, 16-29.

⁹⁶ J. Rives, “Flavian Religious Policy and the Destruction of the Jerusalem Temple”, en: J. Edmondson – S. Mason – J. Rives (eds.), *Flavius Josephus...*, 145-166, p. 160.

⁹⁷ J. M^a Blázquez, “Las creencias en la Roma imperial”, en: J. M. Roldán – J. M^a Blázquez – A. del Castillo (eds), *Historia de Roma. El Imperio Romano (siglos I-III)*, Madrid 2007, vol. II, 417-503, pp. 456-486.

⁹⁸ R. Turcan, *Les cultes orientaux dans le monde romain*, Paris 1989, 90-95.

⁹⁹ F. Mora, *Prosopografía Isiaca. Prosopografía storica e stadistica del culto isiaco (Études Préliminaires aux Religions Orientales dans l'Empire Romain 13)*, Leiden – New York – København – Köln 1990, vol. II, 108-109.

su entorno. Y para que esto ocurriera era imprescindible acceder a la capital del imperio y que tal culto fuera conocido. Es decir, había que tener un lugar donde asentarse en la capital, momento simbólico de presencia y posibilidad de aceptación por parte de los romanos.

La casa del Apóstol en Roma debió ser algo más que una nota colorista o, incluso, histórica. Era la reivindicación lucana de la presencia de la fe cristiana en una casa de actividad misionera sin ningún tipo de trabas, cuyos habitantes comenzaban a ser conocidos por la ciudad del Tíber.

Y por lo mismo, Roma pudo representar para Lucas el momento de publicidad y de llegada de la misión. El Pablo que la presenta no parece el típico preso judío, sino aquél otro más próximo al noble romano, que podía mostrar su fe a la autoridad y ésta concederle el “sin obstáculos” como si se tratara de una asociación voluntaria privada que respetase el orden público, inofensiva por tanto para la estabilidad política.

Tanto Josefo como Lucas¹⁰⁰ vivieron en época de los Flavios. Para uno, la defensa del judaísmo a vivir según su ley era una apología parecida a la que el evangelista pretendía. Para el otro, como ocurría en otras asociaciones y cultos orientales, favorecidos por los césares, sin impedimentos ni trabas, los cristianos tenían derecho a vivir, a mantener un lugar en el mundo.

6. COROLARIO: LA COMUNIDAD DE LUCAS, ENTRE LA LEGITIMIDAD ANTE ROMA Y LA AUTOAFIRMACIÓN INTRAECLÉSIAL

Propiamente hablando, con lo dicho arriba el estudio sobre el sentido teológico y social de la casa alquilada de Pablo en Roma, según Hch 28,16.30, podría darse por terminado. Aunque se ha aludido a él arriba, resta explicar, más sistemáticamente, en qué ambiente sociopolítico se movió la comunidad de Lucas y si éste se refleja en el final de los Hechos.

En el tema sobre la visión política de Lucas-Hechos, hay tres posturas fundamentales. La tradicional, que consideraba que

¹⁰⁰ Es lugar común situar la redacción de la obra lucana entre el 80 y el 90. Si fue en Roma o no, es difícil saberlo: J. Fitzmyer, *El evangelio según Lucas...*, vol. I, 107-108.

Lucas ve a la comunidad cristiana ya establecida en el Imperio e intenta convencer a la autoridad constituida para que sea aceptada como una religión entre otras, análoga a la *religio licita* judía (una *apología "pro Ecclesia"*)¹⁰¹. Por eso los romanos son tratados positivamente y Pablo, y con él los cristianos, son inocentes de cargos ante la ley romana. La de Walaskay argumenta que los destinatarios de la obra de Lucas eran cristianos ante los que Roma debía ser presentada como bienhechora y cuya autoridad era querida por Dios (*apología "pro Imperio"*)¹⁰². Y finalmente, la que propone que Lucas tenía la intención fundamental de fortalecer la fidelidad de la comunidad a Cristo, su único Señor y Rey, y manifestar cómo vivir como sus discípulos en época de persecución, tanto judía como, sobre todo, romana. Es la postura anti-imperial¹⁰³.

Si las reflexiones de este trabajo son válidas, Lucas deseaba presentar a la iglesia ante la autoridad romana como una asociación voluntaria religiosa inocente de acusaciones judías, cuyo modelo de justo sería Pablo, y legítima entre otros grupos extranjeros al pueblo romano¹⁰⁴. Esa final proclamación de inocencia se halla también en Hch 28,17, pero recorre la última parte de la obra¹⁰⁵. La legitimidad se deduce de aquélla, ya que Roma solía tolerar tales asociaciones si mantenían el orden público. La apología de Pablo está continuamente abierta a proclamar que frente a las acusaciones judías¹⁰⁶ su delito era proclamar que un tal

¹⁰¹ Como ejemplos: H. J. Cadbury, *The Making of Luke-Acts*, London 1927, 308; R. Maddox, *The Purpose of Luke-Acts*, Edinburg 1982, 91-99, p. 93. Una apología *pro Ecclesia* pero a partir de presentar al cristianismo a Roma como *religio antiqua*: Ph. F. Esler, *Community and Gospel in Luke-Acts. The Social and Political Motivations of Lucan Theology* (Society for New Testament Studies Monograph Series 57), Cambridge 1987, 201-219, p. 215.

¹⁰² P. Walaskay, 'And so we came to Rome'. *The Political Perspective of St. Luke* (Society for New Testament Studies Monograph Series 49), Cambridge 1983, 58.67.

¹⁰³ R. J. Cassidy, *Society and Politics in the Acts of the Apostles*, Maryknoll/New York 1987, 145-157; K. Yamazaki-Ramsom, *The Roman Empire in Luke's Narrative* (Library for the New Testament Studies. Journal for the Study of the New Testament Supplement Series 404), London 2010, 102.

¹⁰⁴ C.K. Rowe, *World Upside Down: Reading Acts in Greco-Roman Age*, Oxford 2009, 5. Para mi propuesta, seguiré a S. Walton, "The State they were in: Luke's view of the Roman Empire", en: P. Oakes (ed.), *Rome in the Bible and the Early Church*, Carlisle - Cumbria 2002, 1-41, pp. 33-35.

¹⁰⁵ Hch 23,9.29; 24,16; 26,32; 28,4-5.

¹⁰⁶ Hch 24,2-6 (v. 5).

Jesús había resucitado¹⁰⁷. Esa era la esperanza de Israel desde hacía tiempo como repetirá a los judíos romanos en Hch 28,20.

Roma, por tanto, no estaba en principio ni a favor ni en contra de esta polémica. Sólo era la autoridad del *status quo* establecido¹⁰⁸. Y la comunidad lucana reconocía dicha autoridad y se sometía a ella como lo harán otras comunidades reflejadas en diversos escritos del NT¹⁰⁹. El propio Pablo lucano nunca discutió la legalidad del tribunal romano a lo largo de su proceso, sino que incluso, se apoyó en él, pues apeló al César¹¹⁰. En ese sentido, la postura tradicional parece más acertada. Como el discurso de Nicolás de Damasco, según Josefo, el ἀκωλύτως de Hch 28,31 quería llamar la atención al entorno gentil para que el grupo cristiano fuera tratado más que como *religio licita* como un *collegium licitum*¹¹¹.

Sin embargo, hemos de reconocer que Lucas mantenía, también a las claras, cuál era el contenido de la predicación: un rey Jesús, un Reino de Dios, un salvador único, que no era el César. Él mismo repite, sin pudor, este mensaje del Reino al final de los Hechos como contenido esencial de la predicación de Pablo en Roma. Y sabe que va a provocar conflictos y persecución en el entorno judío y grecorromano. En la obra lucana, la conciencia de tribulación y persecución es recurrente en los misioneros cristianos y, especialmente, en la vocación paulina¹¹². Así pues, la comunidad del autor de Hechos sabía que el ambiente en que tenían que desarrollar su fe era hostil como ocurría en otros lugares¹¹³. En este contexto aparece la valentía o franqueza de discurso ante los tribunales (Lc 12,11; 21,12-15), la que Lucas muestra en las apologías paulinas (Hch 22-26) y en la predicación romana (Hch 28,31).

¹⁰⁷ Hch 23,6; 24,15.21; 26,6-8.

¹⁰⁸ L. Alexander, "Luke's Political Vision", *Interpretation* 66 (2012) 283-293.

¹⁰⁹ 1Pe 2,13-17; Rom 13,1-7; Tit 3,1. Cf. R. Aguirre, "El evangelio de Jesucristo y el Imperio Romano", *Estudios Eclesiásticos* 86 (2011) 213-240, pp. 233-237. Nótese la importancia del verbo *someter* (ὑποτάσσω) en la estructura socio-familiar y política grecorromana. Véase J. González Echegaray, *Hechos de los Apóstoles y el mundo romano* (Ágora 9), Estella 2002, 63.152-158.

¹¹⁰ Hch 25,10-12; 26; 26,32; 28,19.

¹¹¹ W. O. McCready, "Ekklesia and Voluntary Associations", en: J. S. Kloppenborg – S. G. Wilson (eds.), *Voluntary Associations...*, 59-73.

¹¹² Lc 12,11; 21,12-19; Hch 4,27-31; 7,55-60. Hch 9,16; 20,23; 21,13.

¹¹³ 1Pe 1,6-7; 4,12-19; Mt 10,16-20. Ver J. H. Elliott, *Un hogar para los que no tienen patria y hogar. Estudio crítico social de la carta primera de Pedro y de su situación y estrategia*, Estella 1995, 125-133.

En ese entorno, la alusión a una casa alquilada, a vivir por sí mismo y a hacerlo durante un tiempo suficientemente extenso, puede ser una llamada a la propia comunidad de Lucas para la estabilidad, para la seguridad de convivencia y misión y en definitiva, para permanecer en la fe, cuyo modelo era, para ellos, Pablo. No en vano el verbo de la permanencia aparece dos veces en este contexto, como también a lo largo de la obra los verbos que indican constancia en la fe¹¹⁴. La iglesia tendría simbólicamente su propio espacio de residencia en la sociedad romana y en el tiempo, su propio momento de misión, “sin obstáculos”. Sin embargo, la evocación a la *parresía* obligaba a no olvidar actitudes hostiles y la posibilidad de la persecución.

Finalmente, el Pablo lucano a pesar del ambiente aristocrático en que se presentaba, quizá para ayudar al reconocimiento legal del culto cristiano ante las clases altas (Lentz), en realidad sólo era un preso de Roma. Pero no por ello dejaba de ser un cautivo elevado en honor y gloria, como la otorgada a los héroes judeohelenísticos o a Josefo al llegar a Roma. A pesar de todo, en este punto parece hallarse el carácter paradójico de tal presentación. El honor de Pablo, ciudadano y con casa residente, consistía en el testimonio cristiano del mártir¹¹⁵. El prestigio estaba en el sufrimiento por el nombre cristiano, la gloria en confesar y dar testimonio de Jesús (Hch 28,23).

Por eso, en Lucas podemos observar igualmente, dos intenciones. La primera, la oferta al entorno romano, cuya autoridad constituida no se discute, a convivir bajo un mismo cielo, en la misma *ecumene*, como una asociación lícita y no beligerante. Y eso a pesar de una confesión de fe monoteísta y excluyente del culto imperial. La segunda, igualmente importante, consistirá en dar alientos y firmeza en la fe a una comunidad acosada por la incomprensión del entorno, por una persecución incipiente pero real, por un mundo, que es el suyo, que debe permitirles mantener un lugar donde vivir, creer y ser¹¹⁶.

¹¹⁴ Hch 14,22; 15,32.41; 18,23.

¹¹⁵ Hch 18,9-10; 23,11; 27,24.

¹¹⁶ Este trabajo ha sido realizado con la ayuda del Centro Español de Estudios Eclesiásticos anejo a la Iglesia Nacional Española de Santiago y Monserrat en Roma en el marco de los proyectos de investigación del curso 2014-2015.