

Stephen B. Bevens, SVD  
Roger P. Schroeder, SVD

# Teología para la misión hoy

Constantes en contexto

Prólogo de Eloy Bueno de la Fuente

*evd*

Editorial Verbo Divino  
Avenida de Pamplona, 41  
31200 Estella (Navarra), España  
Teléfono: 948 55 65 11  
Fax: 948 55 45 06  
www.verbodivino.es  
evd@verbodivino.es

1.ª edición (junio 2009)  
2.ª reimpresión (octubre 2009)

Diseño de cubierta: *Chapitel Comunicación*.

Título original: *Constants in Context. A Theology of Mission for Today*.

Traducción: *Julián Fernández de Gacero y Claudia Morales Cueto*.

© Orbis Books, Maryknoll, Nueva York, Estados Unidos, 2004.

© Editorial Verbo Divino, 2009.

Fotocomposición: NovaText, Mutilva Baja (Navarra).

Impresión: I.G. Castuera, S. A.

Impreso en España - *Printed in Spain*

Depósito legal: NA. 2.775-2009

ISBN: 978-84-8169-939-5

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra sólo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Dirijase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos - [www.cedro.org](http://www.cedro.org)), si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra.

## «Misionera por naturaleza»

*Contexto y misión de la Iglesia*

### **Los Hechos de los Apóstoles: surgimiento de la Iglesia en la misión**

Este primer capítulo trata de los orígenes de la Iglesia tal como ésta va surgiendo en el Nuevo Testamento, especialmente en el segundo volumen de la obra de Lucas sobre la historia de Jesús y de la primera comunidad, los Hechos de los Apóstoles. Nuestra tesis es que el estudio de Hechos confirmará que la Iglesia solamente se constituye en la medida en que comprende y acepta la misión en todos y en cada uno de los lugares del mundo. Al comienzo de Hechos, la comunidad de los discípulos (dispersada con el arresto de Jesús, pero reunida de nuevo en la fe de que Jesús ha sido resucitado de entre los muertos) se ve a sí misma como el verdadero Israel, un tipo de espiritualidad, movimiento religioso o secta dentro del judaísmo, sobre el que va a irrumpir de modo inminente el reinado de Dios. Pero según avanza Hechos, la comunidad, lentamente, incluso con dolor, comienza a tomar conciencia de que algo distinto está teniendo lugar a medida que el Espíritu «dirige» y «empuja» a incluir a «semijudíos» (samaritanos), a gentiles individuales prosélitos o «temerosos de Dios» (el oficial etíope), a gentiles de rango (Cornelio y su familia) y, finalmente, a gentiles en masa (en Antioquía). Aunque la misión hacia el judaísmo no cesa, se hace cada vez más claro que el futuro de este nuevo «camino» no está en el judaísmo, como una

parte del mismo, sino en el mundo entero como realidad separada, como Iglesia. A pesar de que la palabra *iglesia* se emplea en Hechos para designar alguna que otra vez a la comunidad (por ejemplo, 5,11; 8,1.4; 9,31), nuestra propuesta es que los discípulos en realidad no se reconocen a sí mismos plenamente como Iglesia —realidad separada del judaísmo— hasta reconocer que han sido llamados a una misión que tiene como objetivo «los confines de la tierra» (Hch 1,8). En realidad, por tanto, Pentecostés no fue, contrariamente a lo que es habitual oír, el «nacimiento de la Iglesia»; más bien la Iglesia sólo nació cuando los discípulos de Jesús gradual y dolorosamente caen en la cuenta de que han sido llamados más allá de ellos mismos, para ir a todos los pueblos hasta que (en formulación de Pablo) «entre la totalidad de los gentiles» (Rom 11,25).

La misión no sólo es la «madre de la teología», como dijo Martin Kähler a inicios del siglo XX y David Bosch nos lo ha recordado<sup>1</sup>. La misión puede también llamarse la «madre de la Iglesia»; el gran encargo que se les ha dado a los creyentes los une entre sí, los alimenta, concentra sus energías, cura su pecado y les otorga empuje y horizonte. «La comunidad cristiana ha surgido de la predicación del evangelio hecha por los apóstoles y permanece viva a través de la predicación.»<sup>2</sup>

La lucha por ir más allá de la dinámica centrípeta del judaísmo y no sólo *abrirse* a los gentiles sino *salir a buscarlos* fue la preocupación mayor de Pablo en sus cartas y de la mayor parte de la tradición evangélica<sup>3</sup>. En efecto, como sugiere Martin Hengel, toda la historia y la teología del primer cristianismo tiene que ser vista como «historia de la misión» y como «teología de la misión»<sup>4</sup>. Los Hechos de los Apóstoles, en efecto, quizás mucho más claramente que cualquier otro libro del Nuevo Testamento, señalan como origen de la Iglesia *el compromiso con la actividad misionera*. La finalidad de la obra de Lucas, en dos volúmenes, como afirman estudiosos contemporáneos, fue mostrar que la misión de Jesús de predicar, servir y dar testimonio del reinado de Dios era compartida auténticamente, y continuada, por la comunidad que surge en el período posterior a su

muerte y que ha experimentado la resurrección de su Señor<sup>5</sup>. Se reconoce generalmente que Hechos constituye nuestra principal fuente de información sobre los orígenes de la misión cristiana<sup>6</sup>. Nosotros creemos, no obstante, que es también correcto decir que Hechos es la principal fuente del Nuevo Testamento para ver cómo emerge la primera comprensión de la Iglesia acerca de sí misma. «Para Lucas, lo que hace a la Iglesia es la misión, y lo que está realmente en el corazón de la Iglesia es el impulso del Espíritu para el incremento de la palabra.»<sup>7</sup>

Los Hechos de los Apóstoles, naturalmente, representan apenas una de las corrientes de la teología del Nuevo Testamento; existe una amplia y rica bibliografía que trata más a fondo estos temas, pero que aquí tenemos que dar por supuestos<sup>8</sup>. Podríamos resumir dicha teología bíblica como sigue. Primero, la misión de inclusividad y de universalidad de la Iglesia hunde sus raíces en el Antiguo Testamento, especialmente en la visión de los profetas. La elección de Israel nunca fue para su propio beneficio, sino siempre de modo que en ella todas las naciones recibirían la bendición (Gn 12,3; Is 45,1-8; 49,1-6)<sup>9</sup>. Segundo, la misión de la Iglesia tiene sus raíces en el ministerio y en la persona de Jesús al proclamar, servir y dar testimonio del reinado de Dios y congregar a su alrededor una comunidad que le asiste en la tarea (por ejemplo, Mc 1,44-45; 6,7-13; Lc 10,1-20)<sup>10</sup>. La Iglesia, en otras palabras, está enraizada en la misión y en la persona de Jesús (RM 13), que aún así ambas perspectivas, la de «evangelio» y «evangelizador»<sup>11</sup>. Tercero, la misión de la Iglesia hunde sus raíces en la fe postpascual de los discípulos, que habían sido llamados a dar testimonio del evangelio *de* Jesús y del evangelio *acerca* de Jesús<sup>12</sup>. De hecho, confiesan que él mismo «es imagen de Dios invisible» (Col 1,15), la «Palabra hecha carne» (ver Jn 1,14). Este primer aspecto de la fe apostólica es palpable y evidente en Hechos (por ejemplo, 2,36; 4,8-12; 8,5,35; 10,34-42; 28,30); sin embargo, aparece con claridad especial en la literatura paulina (por ejemplo, Gal 2,15-20; 1 Cor 1,23-24; Rom 5,15-19; 2 Cor 5,19-21; Ef 1,7-10). Al mismo tiempo, los primeros discípulos estaban convencidos de que habían sido llamados

igualmente a proclamar, servir y encarnar el mismo evangelio de perdón, gracia, generosidad, inclusividad y justicia que Jesús había predicado, servido y testimoniado en el ministerio de su propia vida terrena (el evangelio de Jesús). Este aspecto de la fe de los primeros discípulos, aunque no representa de ningún modo el centro exclusivo de Hechos, encuentra en este libro del Nuevo Testamento una expresión particularmente nítida.

Nuestro interés en este capítulo, por tanto, se centra en los Hechos de los Apóstoles, porque creemos que dibuja una imagen particularmente viva e intensa de la Iglesia surgiendo como respuesta a la misión que se le ha encomendado y ofrece un ángulo especialmente apto para constatar la fidelidad de la Iglesia a las *constantes* de la misión en un *contexto* específico. Los interesados en un estudio más exhaustivo acerca de la misión en el Nuevo Testamento pueden consultar las obras que tratan más en general este tema.

Los Hechos de los Apóstoles es la historia funcional de Lucas, en cierto modo «unilineal»<sup>13</sup>, «construida cuidadosamente»<sup>14</sup>, idealizada y esquematizada<sup>15</sup>, una historia altamente teológica que abarca los primeros días, meses y años de la comunidad cristiana. Como historiador, Lucas es hoy considerado en general como fidedigno, aunque de ningún modo deba ser leído acríticamente. Ni el escepticismo de la escuela de Tubinga del siglo XIX, ni la perspectiva más «conservadora» de católicos como A. Wickenhauser o de evangélicos como F. F. Bruce se sostienen frente a los estudios contemporáneos<sup>16</sup>. Al final de su estudio sobre la misión a los gentiles en Lucas y Hechos, Stephen G. Wilson concluye que Lucas «trata de escribir historia de la buena aunque no siempre con éxito... Lucas, sin duda, ofrece con claridad su propia interpretación de los acontecimientos, pero deja también un número suficiente de lagunas y cabos sueltos para que nosotros podamos construir nuestra propia interpretación, y esto dice mucho acerca de su solvencia básica». Para el «lector atento y crítico, Hechos contiene una cantidad inmensa de datos de gran valor histórico»<sup>17</sup>. Como ha insistido Martin Hengel, la historia de Lucas «no es menos digna de confianza que la de otros historiadores de la antigüedad. Se ha hecho una gran

injusticia al asimilarlo demasiado con escritos edificantes, en gran parte de ficción, al estilo novelesco ... que inventan libremente hechos a su conveniencia cada vez que los necesitan»<sup>18</sup>. Del mismo modo que ningún historiador responsable descartaría *Las antigüedades judías* de Josefo o *Las vidas de los césares* de Suetonio, ningún lector de Lucas debería rechazar su fidelidad a toda prueba. Ciertamente, Lucas moldea su narración, pero atender a la forma en que lo hace supone «un paso importante para el reconocimiento de la *clase* de historia que está tratando de escribir»<sup>19</sup>.

La clase de narración que escribe Lucas es teológica. Wilson no aceptaría que Lucas es teólogo, pero su opinión es minoritaria<sup>20</sup>. Aunque todos los especialistas estudiados por Mark Allan Powell están en desacuerdo en numerosos aspectos (como las fuentes de Hechos, el género literario, la fiabilidad histórica, y otros más), hay un punto en el que todos coinciden: «Lucas es un teólogo. Escribió el libro de los Hechos, no simplemente para contarnos relatos interesantes o para documentar sucesos para la posteridad, sino con el fin de exponer sus ideas características acerca de la interacción de Dios con nosotros a través de Jesucristo y del Espíritu Santo»<sup>21</sup>. Ciertamente Hechos muestra fidelidad histórica, pero lo más importante, dice Luke Timothy Johnson, es el modo en que Lucas emplea la historia para «dar forma literaria a una visión teológica»<sup>22</sup>. En efecto, dice Jacques Dupont, Hechos es «una historia cargada de significación teológica»<sup>23</sup>. El empeño de Lucas, escribe Robert W. Wall, «es interpretar y otorgar significado teológico a eventos pasados más que describirlos objetivamente o con la precisión factual que respondería a un lector de nuestros días»<sup>24</sup>.

La narración de Lucas, hay que admitirlo, es muy selectiva; su relato se cuenta a través de una versión sumamente esquemática del desarrollo de la conciencia eclesial. En su evangelio, el movimiento de la acción es hacia Jerusalén, donde Jesús es entregado a la muerte y donde la comunidad experimenta su presencia como resucitado (difiere del evangelio de Mateo, en el que no hay apariciones del resucitado en Galilea, sino solamente en Jerusalén). En Hechos, la acción se dirige hacia fuera, de Jerusalén a Judea y Samaría, y

luego a los «confines de la tierra» (Hch 1,8). Según va tomando forma la misión, lo mismo sucede con la Iglesia.

Nuestro estudio de Hechos en este capítulo distingue siete pasos distintos en la brillante narración teológica<sup>25</sup>. Cada paso representa un momento específico en la comprensión de su misión por parte de la comunidad y la correspondiente comprensión de sí misma como el *qahal Yahweh, ekklesia tou Theou* o Iglesia. Lo que esperamos conseguir en este estudio es mostrar uno de los aspectos del profundo fundamento bíblico para las ideas con las que introducíamos el capítulo. Lo que esperamos que salga a la luz de nuestra lectura de Hechos es, primero, tomar claramente conciencia de que la Iglesia, ya en sus orígenes, es «por naturaleza misionera»; la misión, en otras palabras, es *previa* a la Iglesia, y constituye su misma existencia. En segundo lugar, esperamos mostrar que la naturaleza misionera de la Iglesia solamente surge cuando la comunidad se compromete con un contexto determinado, bajo la dirección del Espíritu Santo; la identidad judía de la comunidad se transforma en la Iglesia al reconocer al Espíritu entre los samaritanos, en el eunuco etíope, en Cornelio y su familia, y en la comunidad de Antioquía.

---

#### SETE PASOS DE LA MISIÓN EN HECHOS

---

- Primer paso:  
Antes de Pentecostés (Hechos 1)
  - Segundo paso:  
Pentecostés (Hechos 2-5)
  - Tercer paso:  
Esteban (Hechos 6-7)
  - Cuarto paso:  
Samaría y el eunuco etíope (Hechos 8)
  - Quinto paso:  
Cornelio y su familia (Hechos 10,1-11,18)
  - Sexto paso:  
Antioquía (Hechos 11,19-26)
  - Séptimo paso:  
La misión a los gentiles (Hechos 12-28)
- 

## Primer paso: antes de Pentecostés

Aunque los orígenes de la Iglesia hunden sus raíces en el ministerio y la persona de Jesús, su misión —la mayoría de los especialistas están de acuerdo en esto— fue la de proclamar, servir y dar testimonio del reinado de Dios, no la de establecer una comunidad separada de Israel. Desde luego, Jesús y el movimiento que comenzó representan uno de los muchos movimientos contemporáneos de renovación dentro del judaísmo<sup>26</sup>. También se está de acuerdo en el hecho de que lo que Jesús entendió por Reino de Dios es imposible captarlo en una definición nítida; uno puede aproximarse más bien por la reflexión sobre las palabras y los hechos de Jesús, tal como están documentados y recordados en las narraciones evangélicas. Jesús *predicó* el reinado de Dios principalmente con parábolas, relatos cortos y llenos de vitalidad que narraban el casi increíble amor misericordioso de Dios y su inminente cercanía. Su ministerio de curaciones y exorcismos servía al Reino de Dios como «parábolas en acción» que demostraban el amor y la cercanía de Dios y la oposición implacable de Dios al mal y al sufrimiento humano. La vida de acogida en hospitalidad de Jesús —su asociación abierta con las mujeres y los pobres, y su comunión de mesa con los tenidos por pecadores— eran un *testimonio* de que la irrupción del reinado de Dios ofrecía nuevas oportunidades, nuevas relaciones sociales e igualdad radical<sup>27</sup>. La misma vida de Jesús, dice Edward Schillebeeckx, fue una parábola, pues en ella se encarnaba la gracia del Dios por quien y con quien vivía<sup>28</sup>. Debido a su fidelidad a dicha visión y ministerio, cayó en desgracia ante las autoridades de su tiempo, conflicto que finalmente lo condujo a su arresto y ejecución<sup>29</sup>.

Mientras no cabe duda de que esta comprensión radical e incluyente de Dios y el inminente reinado de Dios fueron el fundamento sobre el que se construyó la comunidad de Jesús al salir para la misión a los gentiles, tenemos no obstante evidencia de que Jesús mismo no concibió claramente la misión más allá del judaísmo. Menos aún previó que sus discípulos iban a desarrollar la misión entre los gentiles. Je-

sús creyó, dice Stephen G. Wilson en su esmerado estudio al respecto, que su ministerio era ser heraldo del Fin, y por ello no había ni espacio ni tiempo para dicha misión. De acuerdo con el judaísmo del tiempo, «él mantuvo una esperanza positiva respecto a los gentiles, pero creía que esta esperanza se cumpliría en los acontecimientos apocalípticos del fin de los tiempos: entonces y sólo entonces entrarían los gentiles en el Reino de Dios»<sup>30</sup>. Como escriben Senior y Stuhlmüller: «En realidad, Jesús, *no* fue el primer misionero enviado a los gentiles ... la conexión entre el ministerio de Jesús y la actividad misionera pospascual de la Iglesia es más sutil, más evolutiva, más enraizada en el dinamismo de la historia»<sup>31</sup>.

Pero, a pesar de que tanto el establecimiento de una comunidad separada de Israel como la idea de una misión más allá de Israel estuvieron probablemente lejos de los pensamientos de Jesús, se puede afirmar que Jesús puso los cimientos de ambos procesos. Podemos afirmar, entonces, que el movimiento que empezó y fue creciendo después de la muerte y resurrección de Jesús estaba fundado, en sentido estricto, en su visión y en su persona. Con el establecimiento de los Doce (acción simbólica que anticipó la reconstrucción de la totalidad de Israel; ver Mc 3,13-19; Mt 10,1-4; Lc 6,1-5), la concesión del liderazgo a Pedro (Mt 16,13-19; Jn 21,15-19) y, ya al final, el mandato de Jesús de celebrar un banquete en su memoria (Lc 22,19), se le otorgaba a la comunidad –quizás no necesariamente de manera plenamente consciente de parte de Jesús, pero se le otorgaba de todas maneras– un sentido real de identidad y estructura. Al congregarse los discípulos tras su experiencia de Jesús resucitado de entre los muertos, tenían una configuración básica, una estructura básica y, en el testimonio del Señor resucitado, una visión y un mensaje básicos<sup>32</sup>.

Al inicio de los Hechos de los Apóstoles, encontramos a los Doce escuchando al Jesús resucitado que les enseña acerca del reinado de Dios y les dice que esperen en Jerusalén la venida del Espíritu Santo «dentro de pocos días» (1,5). Cuando Jesús dice esto, los Doce preguntan si ello significa que el reinado de Dios va a ser inaugurado «en este

momento» (1,6), es decir, con la venida del Espíritu. Jesús responde que el tiempo exacto no les corresponde a ellos saberlo, pero que recibirán poder cuando venga el Espíritu Santo y que darán testimonio de Jesús «en Jerusalén, en toda Judea y Samaría, y hasta los confines de la tierra» (1,8).

El mandato de Jesús anticipa sutilmente todo el plan del libro, porque éste va a ser el modo como Lucas describe la manera en que el Espíritu conducirá a la comunidad a su misión y hacia su identidad. Resulta difícil creer, sin embargo, que dicho mandato se adecue a los hechos históricos<sup>33</sup>. Por un lado, ya lo hemos señalado, Jesús no tenía noción de una misión universal. De otra parte –y quizás sea más significativo–, el resto de la narración en Hechos muestra a la comunidad sumamente vacilante a la hora de aceptar la posibilidad de la misión a los gentiles. Quizás es más verosímil pensar que los discípulos seguían asumiendo la expectación de Jesús del inminente fin de los tiempos. Esto explicaría tanto la pregunta aparentemente tonta que provoca el mandato de Jesús (1,6) como la predicción de los «dos hombres vestidos de blanco» (1,10) acerca de que el Jesús que ascendía al cielo delante de sus ojos volvería de la misma manera (1,11). Que los discípulos estaban aguardando la inauguración inminente del Reino de Dios, mediante la vuelta de Jesús, explica también el clima de «intensa expectación escatológica» que todavía se detecta en el trasfondo de estos primeros versículos y capítulos del libro<sup>34</sup>. Los discípulos no salieron inmediatamente a «Judea, Samaría y los confines de la tierra». Más bien, después de que Jesús desaparece de su vista, vuelven a Jerusalén, el lugar del cumplimiento escatológico, y esperan que vuelva de nuevo.

Otra señal de que esta espera en Jerusalén significaba la expectación de la inminente venida del Reino de Dios fue la decisión de completar el número de los Doce y la ulterior elección de Matías (1,15-26). La institución de los Doce era sin duda entendida como acción simbólica por la que se declaraba que el reinado de Dios estaba realmente ahora urrumpiendo en la historia humana<sup>35</sup>. La noción de la «restauración» de Israel era una parte importante de la expectación apocalíptica/escatológica/mesiánica de los tiempos

de Jesús, y aparece como tema significativo en la teología de Lucas<sup>36</sup>. Ahora, esperando el final en Jerusalén, los Doce se han reconstituido después de la defección y muerte de Judas, asegurándose de que el elegido cumpla los mismos requisitos que ellos al haber sido testigo de la resurrección de Jesús («uno de los hombres que anduvieron con nosotros todo el tiempo que el Señor Jesús convivió con nosotros, a partir del bautismo de Juan hasta el día que fue llevado de entre nosotros al cielo» [1,21-22]). Jesús había dicho que los Doce se sentarían en tronos para juzgar a las doce tribus de Israel (Lc 22,30; Mt 19,28); ¡la acción de elegir a Matías fue para asegurarse de que todos los tronos estarían ocupados!<sup>37</sup> Un indicio más del significado de este incidente en el esquema de Hechos es que, unos años más tarde, cuando Herodes mandó ejecutar a Santiago (el hermano de Juan e hijo del Zebedeo, 12,1-2), no hubo intento alguno de reemplazarlo en el número de los Doce. Para entonces, como veremos, la comunidad había caído en la cuenta de que la restauración nacionalista de Israel no estaba por llegar, y por eso la significación simbólica y la urgencia escatológica de los Doce habría perdido importancia<sup>38</sup>.

Pero, de momento, esperaban. Su «experiencia de Jesús resucitado de entre los muertos y su predicación acerca del Reino», escribe James G. Dunn, «les había llevado a creer (o confirmado en la fe) que el Reino ... estaba a punto de ser restaurado en Israel. Dicha expectación manifiesta una esperanza en sintonía completa con la esperanza de los profetas de Israel (la restauración de Israel), pero al mismo tiempo articulada en relación con aquella promesa anterior»<sup>39</sup>. Se palpa, no obstante, un sentimiento de vacío e incluso de perplejidad durante estos días de orante espera: «incertidumbre, perplejidad e impotencia, justo lo que necesitaba ser remediado con la venida del Espíritu Santo en Pentecostés»<sup>40</sup>.

## Segundo paso: Pentecostés

«Al llegar el día de Pentecostés» (2,1), la comunidad experimentó ciertamente el cumplimiento escatológico, pero

fue un cumplimiento bastante diferente del que los miembros habían esperado. La inauguración de los tiempos mesiánicos esperados no acontecía con la segunda venida de Jesús, sino con el descenso del Espíritu. El Espíritu dotó a la comunidad con el don de profecía y Pedro se convirtió en portavoz de la comunidad. En su discurso (2,14-40) Pedro cita ampliamente al profeta Joel, que habló acerca de los tiempos escatológicos como el derramarse del Espíritu sobre la humanidad (2,7), convocando a la gente a invocar el nombre del Señor, a quien Pedro identifica con Jesús resucitado.

La experiencia de Pentecostés no había sido exactamente lo que la comunidad aguardaba, si bien se enmarcaba suficientemente en la órbita del pensamiento judío para ser interpretada en términos propios del judaísmo. La «Iglesia» no había nacido aún, pero la comunidad de Jerusalén había dado un corto paso hacia su realización. Lo que sucedió en Pentecostés, a través de la nueva comprensión de la comunidad, no era el objetivo final sino un primer cumplimiento que convertía a la comunidad de los discípulos de Jesús en el «resto restaurado» de Israel<sup>41</sup>. La comunidad de Jesús empieza ahora a caer en la cuenta de que ha sido enviada de nuevo a Israel para ofrecerle una segunda oportunidad, a pesar de su rechazo previo de Jesús como Mesías<sup>42</sup>, y para que así sea salvado «de esta generación perversa» (2,40). David Stanley explica la comprensión que se hace luz en la comunidad tras los acontecimientos dramáticos de Pentecostés. De lo que se dio cuenta en este momento, dice, fue de que

«la “última era” comprendía dos momentos. Hubo un tiempo de preparación durante el cual el Señor, invisible, obró a través del Espíritu en la comunidad para la construcción de un reino espiritual. En consecuencia su papel en este período fue ayudar a congregar a todo Israel en la nueva fe. El segundo período iba a quedar marcado por la segunda venida de Cristo, cuando “venga el tiempo de la consolación” y “el tiempo de la restauración universal” (Hch 3,20-21). Aunque los discípulos no sabían la fecha de esta parusía, estaban sin embargo seguros de una cosa: la venida del Señor estaba pendiente de la conversión de Israel (Hch 3,19)»<sup>43</sup>.



El relato de Pentecostés cuenta con detalle el hecho de que quienes escuchaban el sermón de Pedro aquella mañana eran gentes de todas las partes del mundo: «nosotros ... partos, medos y elamitas; los que habitamos en Mesopotamia, Judea, Capadocia, el Ponto, Asia, Frigia, Panfilia, Egipto, la parte de Libia fronteriza con Cirene; los romanos residentes aquí, tanto judíos como prosélitos, cretenses y árabes» (2,9-11). A menudo se ha pensado que esta internacionalidad, que implica el reverso de lo que acontece en Babel (Gn 11,1-9), era la señal del nacimiento de la Iglesia. También se ha pensado que la cita que hace Pedro de Joel 3,1, y la declaración de que la promesa se hacía a todos los presentes «y para todos los que están lejos, para cuantos llame el Señor Dios nuestro» (2,39), significaba la inauguración de la misión a los gentiles. Pero, aunque Pentecostés seguramente es un indicio acerca de lo que está por surgir, el texto en verdad afirma (2,11) que los presentes son todos judíos o prosélitos –gentiles convertidos al judaísmo–, y que los varones de entre éstos habrán sido circuncidados y habrán asumido las costumbres judías y las regulaciones alimenticias. La función del discurso de Pedro es mostrar, más bien, que lo que ahora ha llegado es la realización plena del propio judaísmo. La profecía de Joel acerca del Espíritu que ha sido derramado sobre «todo mortal» (2,17) no necesita ser tomada literalmente en su contexto judío, y la frase «para todos los que están lejos» (2,39) «es apenas una nota menor en un discurso que principalmente pretende dirigirse a todo Israel»<sup>44</sup>. Robert Tannehill sugiere que la presencia de judíos de todas las partes del mundo y de lenguas diversas introduce una dimensión simbólica en la narración que tensa la situación «con relación al contexto en que se encuentran». Se trata del objetivo primero que tiene el evangelio de «dirigirse a todo Israel, en diáspora por todo el mundo»; pero el evangelio «debe dirigirse también a los habitantes gentiles de los países de los que provienen estos judíos»<sup>45</sup>.

Sin embargo, esta segunda fase tendría lugar sólo más tarde. De momento los discípulos están convencidos de encontrarse en los últimos días, y de que el final y la realización de Israel están muy cercanos. El éxito inmediato los

confirma ciertamente en su opinión. Su número iba creciendo a diario (2,17); gozaban de una intensa y feliz vida comunitaria (2,42-47; 4,32-35) –señal segura del fin–; y gozaban del aprecio de muchos en Jerusalén (5,12-16). Parecía acertado el quedarse contentos en Jerusalén, vivir la vida del resto restaurado y predicar la pronta y esperada restauración de todo el pueblo de Dios. Incluso el hecho de que experimentan la persecución por parte de los sacerdotes, saduceos, jefes, escribas y el Sanedrín (4,1-7; 5,17-42) no les hace desistir de su propósito. De hecho, les otorga determinación para seguir predicando e incluso les hace sentirse afortunados de «haber sido considerados dignos de sufrir ultrajes por el Nombre» (5,41). Realmente parecía que los tiempos escatológicos habían llegado.

La noción de una misión general y sistemática hacia los gentiles, o que el seguimiento de Jesús implique una ruptura radical con la tradición judía, estaba muy lejos de la mente de los discípulos. Continuidad con el judaísmo y no discontinuidad, era lo que buscaban, y la idea de acoger a los gentiles no conversos aún al judaísmo era, de momento, inconcebible. Tampoco para los otros judíos se diferenciaba aparentemente este grupo de otros, con sus peculiaridades, aunque dentro de las creencias y prácticas ortodoxas. Los seguidores «del Camino» eran percibidos en este período como poco diferentes de grupos como los esenios, o los fariseos. Hechos 2-5 presenta, a pesar de las persecuciones y del incidente de Ananías y Safira (5,1-11), una comunidad verdaderamente de «un solo corazón y una sola alma» (4,32)<sup>46</sup>. Como señala James G. Dunn, los discípulos de Jesús continuaban siendo aún judíos. Seguían observando la ley y no interpretaban sus tradiciones acerca de las palabras y hechos de Jesús de manera hostil; continuaban rezando en el templo; es de suponer que seguían participando del culto sacrificial del templo, a la vez que tenían poco interés por los gentiles o por la misión fuera de la ciudad de Jerusalén<sup>47</sup>.

Sin embargo, esta etapa idílica se iba a acabar pronto al comenzar los discípulos a tratar con miembros de la comunidad que tenían ideas muy distintas acerca del judaísmo y de su viabilidad definitiva.

### Tercer paso: Esteban

Al comienzo del capítulo 6 la melodía idílica de los cinco primeros capítulos se interrumpe bruscamente y suena en sordina «al introducir Lucas la primera nota discordante en la historia de la iglesia de Jerusalén»<sup>48</sup>. Aparentemente la situación parece no revestir demasiada gravedad –casi como si se estuviera haciendo una montaña de un grano de arena–: al ir creciendo el número de los discípulos, los de habla griega (literalmente, «helenistas») se quejaban de que sus viudas estaban siendo relegadas en la distribución diaria de los alimentos en comparación con las viudas de habla hebrea (literalmente, «hebreos»). Los Doce solucionaron el conflicto designando a siete varones para que se hiciesen cargo del asunto (ver 6,1-6).

Sin embargo, como dice Lucien Legrand, la problemática era mucho más grave que la «exigencia de instaurar un departamento de asistencia social»<sup>49</sup>. Quizás, dice, se nos ofrece un indicio del pluralismo original respecto a la perspectiva misionera de la iglesia de Jerusalén, o, como dice Dunn, la escena presenta un panorama de diversidad lingüística, cultural y, probablemente, también de diferencias sociales<sup>50</sup>. En todo caso, lo que parece percibirse en el trasfondo de este pasaje es un desacuerdo teológico entre ambos grupos. Los helenistas eran probablemente de habla griega, judíos helenizados que vivían en Jerusalén y se habían convertido tempranamente al Camino. Al estar más abiertos a los modos de pensar y vivir helenistas que sus hermanas y hermanos judíos de comunidad, podrían haber tenido una visión menos «tradicional» del judaísmo. Quizá habían sentido la atracción de hacerse discípulos de Jesús porque reconocieron que, como escribe Hengel, el mensaje de Jesús «tenía afinidades con el mundo universalista de habla griega y quizás también con ciertos contenidos del pensamiento griego. Podemos constatar no sólo conexiones cercanas con la corriente sapiencial judía sino a veces también ecos de la sabiduría poética griega y sobre todo con el pensamiento de los cínicos. Encontramos en esto la universalidad que E. Käsemann ha descrito con la frase «la llama-

da a la libertad»<sup>51</sup>. Hengel se atreve a reivindicar que los helenistas en la iglesia de Jerusalén «parecen lanzar una ofensiva para proclamar que la importancia de Jesús como Mesías de Israel, en esencia, reemplaza a la de Moisés en la historia de la salvación: el evangelio de Jesús suplantó al evangelio judío del Éxodo y del Sinaí como incomparable revelación escatológica que Dios lleva a la plenitud»<sup>52</sup>.

Sea como fuere, parece bastante claro, por los nombres griegos de los siete seleccionados, que todos eran helenistas. Además, porque ya no se habla más del servicio en las mesas, porque los varones elegidos están «llenos de Espíritu y de saber» (6,3), y porque a dos de ellos –Esteban y Felipe– se les presenta como predicadores llenos de energía, los comentaristas coinciden en que los siete podrían haber sido ya líderes en el grupo helenista de la comunidad de Jerusalén<sup>53</sup>.

Siguiendo la narración, se pone a Esteban de relieve como «lleno de gracia y de poder, [que] realizaba grandes prodigios y signos entre el pueblo» (6,8). Se cuenta que algunos helenistas de la «sinagoga llamada de los libertos» intentaron entrar en debate con Esteban, «pero no eran capaces de enfrentarse a la sabiduría y al Espíritu con que hablaba» (6,10). Escandalizados, como era de esperar, por el tipo de judaísmo que Esteban estaba predicando, pero incapaces de refutarlo, reaccionaron como lo hace la gente frustrada en similares circunstancias: jugaron sucio. Convencieron a algunos a presentar falsas acusaciones contra él –le endosaron que hablaba contra Moisés, contra Dios, contra el lugar santo y la ley– y esto llega a enfurecer a la gente, a los ancianos y escribas de tal manera que Esteban fue arrestado y conducido ante el Sanedrín (6,11-15).

Lucas de esta manera ha preparado el escenario para el discurso que, como dice Luke Timothy Johnson, es «la clave que Lucas nos facilita ... para la interpretación de los dos volúmenes de su narración»<sup>54</sup>. R. P. C. Hanson afirma que el discurso no apunta al movimiento de la comunidad hacia los gentiles, pero prepara al lector para distanciarse del judaísmo tradicional<sup>55</sup>. El discurso de Esteban es la primera señal de que el futuro de la comunidad no se encuentra dentro del judaísmo ni de la teología judía. La fe en Jesús va a implicar

algo muy distinto. Esteban no logra todavía captar totalmente el alcance de ese «más», pero él –y la teología helenista que representa su discurso– sospechan que ese «más» está ahí. Su discurso ofrece el primer indicio de que el Camino es un sistema religioso diferenciado, íntimamente conectado y sin embargo separado de manera muy peculiar –por la centralidad de Jesús– de las raíces judías<sup>56</sup>.

El discurso de Esteban, tan magistralmente elaborado por Lucas<sup>57</sup>, pasa revista a cuatro períodos cruciales en la historia de Israel tal como son representados por cuatro (o cinco) protagonistas: Abrahán (7,2-8), José (7,9-18), Moisés (7,19-44) y David/Salomón (7,45-50). La trama que entrelaza estos cuatro períodos en el discurso, dice John Stott, es el hecho de que «en ninguno de los casos la presencia de Dios se limita a un lugar particular. Por el contrario, el Dios del Antiguo Testamento era el Dios de la vida, un Dios en movimiento y en marcha, que no cesa de llamar a su pueblo hacia nuevas aventuras, acompañándolos siempre y conduciéndolos en el caminar»<sup>58</sup>. Pero, según va dando a entender Esteban en su exposición y según declara, sin andarse con rodeos, en la conclusión del discurso (7,51-53), Israel se ha opuesto sistemáticamente a la guía de Dios, oponiéndose y asesinando a los representantes de Dios, incluso, muy recientemente, al «Justo» (7,52), Jesús. El Espíritu de Dios, parece decir Esteban, siempre ha querido dirigir al judaísmo más allá de sí mismo, como cuando fue llamado a salir: hacia el país de Canaán (Abrahán), a Egipto (José), fuera de Egipto y al desierto (Moisés), y a la construcción de un templo, a pesar de que «el Altísimo no habita en casas fabricadas por manos humanas» (7,48-50). Pero una y otra vez Israel se conformó con el camino seguro, mostrándose celoso de José (7,9), forjándose el becerro de oro en el desierto (7,41-43) y asumiendo que la presencia de Dios se encerraba en un edificio (7,48-50), sin tener en cuenta para nada las promesas a Abrahán, a José, a Moisés y a toda la serie de los profetas hasta Jesús.

«Por consiguiente», resume John J. Kilgallen, «el discurso es abiertamente una larga disputa acusatoria, arguyendo que una revisión de la historia de Israel hasta la generación

presente demostrará que los hijos son como sus padres, siempre de dura cerviz y de corazón incircunciso, siempre en oposición al Espíritu Santo de Dios. Todas las secciones del discurso contribuyen a reforzar los razonamientos de Esteban»<sup>59</sup>.

Pero en última instancia, argumenta Kilgallen, es Jesús «el único medio necesario para la salvación» (Kilgallen hace referencia a 4,12), y esto resulta ser «la proclamación central del episodio de Esteban en su conjunto»<sup>60</sup>. En el centro de la concepción de la historia de Israel de Esteban, dice David Stanley, «subyace una intuición profunda de la verdad central de la predicación apostólica: la muerte de Cristo a manos de los judíos y su resurrección por el poder de Dios Padre» pone de manifiesto una verdad, «la naturaleza relativamente efímera del judaísmo», así como la «incompatibilidad lógica» entre el judaísmo (que parece destinado a volverse sobre sí mismo) y la nueva fe en Jesús (que supone un acto de confianza en el Dios que siempre convoca a la humanidad más allá de sí misma)<sup>61</sup>. La centralidad de Jesús y la naturaleza kerigmática del discurso es confirmada por Wilson cuando observa que los razonamientos de Esteban con relación a la historia de Israel no parecen ser suficientes para merecer su muerte. «En el fondo no es su actitud ante la ley o el templo sino su profesión de fe en Cristo la que, desde el punto de vista de Lucas, es la causa última de su muerte.»<sup>62</sup>

Esteban es llevado a rastras fuera de la ciudad (7,58) y apedreado, mientras confiesa a Jesús como Señor (7,5) e imita el perdón de Jesús a sus verdugos al morir (7,6). Lucas, muy incidentalmente, menciona que los que apedrearon a Esteban («los testigos») «depusieron sus mantos a los pies de un joven llamado Saulo» (7,58) y ese mismo Saulo «aprobaba su muerte» (8,1)<sup>63</sup>. De este modo es introducido el personaje de Saulo/Pablo, al que Lucas dará un papel tan importante en la segunda mitad de su relato. Grandes cosas le estaban reservadas, a él y a la Iglesia. De momento, sin embargo, Lucas se centra en el hecho de que el día de la muerte de Esteban «se desató una gran persecución contra la iglesia de Jerusalén (8,1), y «todos a excepción de los apóstoles» se dispersaron a través de Judea y Samaría.

Los estudiosos hacen notar la extrañeza de este hecho. «¿Podría realmente darse el caso», se pregunta Dunn, «de que la persecución pase por alto a los líderes del movimiento que persigue? Semejante afirmación sobrepasa la imaginación»<sup>64</sup>. La propuesta que presentan algunos especialistas es que la persecución no estaba dirigida de ningún modo contra los «hebreos» (6,1), los que más adelante serán llamados «cristianos judíos»<sup>65</sup>. Más bien tenía como objeto a los helenistas, aquellos miembros de la comunidad que, como Esteban, cuestionaban la validez del judaísmo, y que era orquestada por los judíos helenistas en Jerusalén, guiados por Pablo<sup>66</sup>. Luke Timothy Johnson coincide con esta opinión, pero dice que, incluso si tomamos a Lucas al pie de la letra, la persecución parece haber durado poco, pues en 9,31 Lucas advierte que la comunidad vivía en paz a través de Judea, Samaría y Galilea. De todos modos, dice, «sea cual sea la base histórica para la persecución, su función literaria como elemento narrativo de transición es obvia. La sección de Jerusalén queda esencialmente cerrada en el relato»<sup>67</sup>. Al dispersarse los discípulos, la predicación del evangelio se amplía de manera sorprendente y la comunidad comienza a tener cierto presentimiento de lo que Dios la está llamando a ser.

### Cuarto paso: Samaría y el eunuco etíope

Los helenistas probablemente tuvieron que huir de Jerusalén bajo la persecución, pero esto no les impidió predicar la palabra (8,4). El capítulo 8 se centra en el ministerio de Felipe, introducido previamente como uno de los «siete» (6,5). Este capítulo y el siguiente (que cuenta la conversión de Saulo) son «capítulos puente» hacia lo que sin lugar a dudas Lucas considera un avance importantísimo de estos primeros años –la verdadera misión a los gentiles que va a dar lugar a la comunidad a tomar conciencia de ser la Iglesia–. Lo que vemos en el capítulo 8 es el evangelio que incluye primero a «semijudíos» –samaritanos– y luego la inclusión del eunuco etíope, alguien que no es ni un gentil «temeroso de Dios», en buenos términos con el judaísmo, pero incapaz

por su modo de ser de hacerse judío, ni un prosélito, que, por eunuco, es marginado dentro de su fe de adopción. Paso a paso el círculo se hace más amplio, y a la comunidad se le va esclareciendo qué es lo que Dios le está llamando a ser.

John Stott comenta que es difícil, para el lector contemporáneo, comprender la audacia de Felipe al predicar a los samaritanos. Éstos eran «despreciados por los judíos como mezcla impura, tanto respecto a la raza como a la religión, siendo ambas cosas a la vez: herejes y cismáticos»<sup>68</sup>. A los ojos de los judíos de Judea, dice Luke Timothy Johnson, los samaritanos «estaban, en el mejor de los casos, entre las “ovejas perdidas” de Israel»<sup>69</sup>. Pero cuando Felipe predicó y llevó a cabo exorcismos y curaciones (8,6-8), los samaritanos –estos «medio judíos»– respondieron positivamente y aceptaron el bautismo, al parecer en gran cantidad (8,12). Como una especie de confirmación de la actividad por parte de la comunidad madre en Jerusalén, Pedro y Juan (dos de los Doce, líderes de la comunidad de Jerusalén) fueron enviados y, por si fuera necesario, completaron el trabajo de Felipe imponiendo las manos sobre los recién bautizados samaritanos de tal manera que recibieran el Espíritu (8,14-17). Lucas, por lo visto, es sabedor de los peligros a que se expone quien deja el judaísmo –Simón el Mago, ciertamente, ha malentendido el significado del poder que aporta el evangelio (8,18-24)–, pero está claro que la misión es legítima, ya que incluso Pedro y Juan predicar a los samaritanos en el camino de vuelta a Jerusalén (8,25).

En 8,26 Lucas da comienzo al maravilloso relato de la conversión del eunuco etíope. Felipe es otra vez el predicador, pero predica por iniciativa divina: se trata de un ángel que le dice a Felipe que vaya al camino que lleva de Jerusalén a Gaza (8,26), y es el Espíritu el que le manda que dé alcance al carro del eunuco (8,39) y el que arrebatará de nuevo a Felipe cuando haya terminado su trabajo. Dios está llevando a la comunidad más allá de sus fronteras, tal y como Esteban, compañero helenista de Felipe, había dicho que Dios lo había estado haciendo constantemente en la historia de Israel. Y los miembros del Camino se iban haciendo cargo de la aventura.

No hay opinión unánime en cuanto a la identidad del eunuco. Stephen G. Wilson insiste en que era un prosélito, y que la palabra *eunuco* puede significar o bien una persona con una deformación física o bien un funcionario de alto rango o tesorero. Wilson opta por la segunda acepción, ya que Lucas prefiere situar a Cornelio como el primer gentil que se convierte (Hch 10); la conversión del eunuco etíope, en otras palabras, vendría a ser la de un semijudío<sup>70</sup>. Esto supondría que el relato avanza un paso más, respecto a la conversión de los samaritanos, pero sin llegar a la conversión de un gentil en toda regla. John Stott cree que se trata de un eunuco en sentido físico, pero no de un gentil<sup>71</sup>. Luke Timothy Johnson se decide por una vía intermedia. El hombre era ciertamente un eunuco, pero que por su estado «no gozaba de los plenos privilegios de participación con la gente»<sup>72</sup>. Como tal, por tanto, su conversión «no representa todavía una apertura formal a los gentiles, sino más bien a los marginados ... Se trata de un justo de entre las naciones al que Dios atrae al pueblo restaurado»<sup>73</sup>.

Tannehill, Dunn y Hengel defienden, sin embargo, que el etíope es, en efecto, ambas cosas: eunuco y gentil. A pesar de que el término *eunuco* puede denotar a un funcionario político y militar, el hecho de que el texto diga «un etíope eunuco, alto funcionario» (8,27) sugiere que este funcionario, en efecto, estaba castrado<sup>74</sup>. Que el hombre era un gentil se sugiere por el hecho de que viene de un país que «representa las fronteras del conocimiento geográfico común»<sup>75</sup> y porque, según Deuteronomio 23,1, los varones sin genitales no podían ser admitidos dentro de la «comunidad del Señor». La visión de Isaías 56,3-4 revoca la prohibición del Deuteronomio, y tanto extranjeros como eunucos tienen acceso al pueblo de Dios. Quizás el relato del eunuco apunta al impresionante cumplimiento de la profecía de Isaías<sup>76</sup>. Aquí tenemos a un hombre que si pudiera sería miembro del pueblo de Dios, que viene en peregrinación a Jerusalén y que lee las Escrituras. Si no es judío, está muy cerca del judaísmo y es digno de ser incluido en el pueblo de Dios.

No importa cómo se identifique al etíope (por nuestra parte, nos convence la última serie de argumentos), el rela-

to muestra con claridad la perspectiva de la expansión de la primera comunidad, aunque para la comunidad de Jerusalén esto sea probablemente cuestionable, e incluso escandaloso. Precisamente la gran dificultad de estos pasos se verá en el relato de Cornelio en los capítulos 10 y 11.

Pero volviendo a la narración del capítulo 8, Felipe alcanza al hombre que está leyendo del capítulo 53 de Isaías. Felipe le pregunta si realmente capta lo que está leyendo (8,30), y el eunuco responde: «¿Cómo lo puedo ... si nadie me hace de guía?» (8,31). Entonces Felipe le explica el pasaje y lo toma como punto de partida para darle «la Buena Nueva de Jesús» (8,35). Cuando llegan al agua, el eunuco pregunta si hay algún impedimento para ser bautizado; y ya que nada lo impide, ni su estado físico, ni el ser extranjero, ni su raza, ni su condición de gentil, Felipe lo bautiza. El relato termina cuando Felipe es arrebatado por el Espíritu y el eunuco continúa gozoso su camino a Etiopía, los «confines de la tierra» (8,39).

## Quinto paso: Cornelio y su familia

El capítulo 9 podría describirse como una especie de entreacto en el drama que Lucas está desarrollando. Narra la asombrosa conversión de Saulo/Pablo de perseguidor de Jesús (9,4) en su evangelizador celoso, con una insinuación acerca del papel que va a desempeñar más adelante en la narración (9,15-16). También saca a Pedro de Jerusalén y lo lleva a Judea para ponerlo en su puesto para «la fase más crítica de la expansión del pueblo de Dios»<sup>77</sup>: la conversión de Cornelio. Así nos describe Luke Timothy Johnson el escenario de la acción:

«Después del interludio dedicado a la vocación de Saulo que será la vasija escogida para llevar el nombre a los gentiles (9,1-30), Lucas muestra nuevamente el trabajo de Pedro en Judea: cura al paralítico, resucita al muerto, y, al mismo tiempo, se está dirigiendo geográfica y étnicamente más cerca del límite, al lugar del mar de Jope, donde se hospeda con un impuro, Simón, curtidor de profesión, dispuesto a acoger la llamada a los gentiles de la ciudad de Cesarea (9,31-42). Ahora ya final-

mente está Lucas preparado para mostrar cómo la Iglesia da el paso más fundamental y peligroso, que acarrearía el conflicto más grave y exigiría la auto-reinterpretación más fundamental para el movimiento mesiánico naciente: que, de hecho, establecería en principio su identidad como religión universal y no simplemente étnica»<sup>78</sup>.

Wilson hace notar que ninguna otra narración en Hechos recibe un «tratamiento épico» más marcado que la narración de Cornelio. No sólo le dedica todo el capítulo 10 y dos tercios del 11, sino que el capítulo 15 repite una vez más la historia en forma abreviada<sup>79</sup>. El relato comienza en la ciudad romana de Cesarea, a unos 90-110 km al norte de Jope, donde se encuentra Pedro. Lucas presenta a Cornelio a los lectores, un centurión «de la compañía llamada Itálica» (10,1). A pesar de que «parece implícito que tiene soldados a su mando y sería oficial en activo» (10,7)<sup>80</sup>, Dunn no está tan seguro. No está documentada ninguna cohorte romana estacionada en Cesarea, y no parece probable que hubiera ahí asentadas tropas romanas durante el reinado de Herodes Agripa. Quizás Cornelio y su familia, junto con algunos de sus anteriores leales subordinados (10,7), se habían retirado a Cesarea<sup>81</sup>. Cornelio y su familia son descritos como «piadosos y temerosos de Dios» (10,1) y él mismo como generoso para con la gente del lugar y hombre de constante oración (10,2). Esta descripción quizás no indique que Cornelio sea un «prosélito de la puerta», un temeroso de Dios en sentido estricto: un gentil que ha aceptado el monoteísmo judío y las exigencias éticas, y que asistía a la sinagoga judía sin aceptar completamente el judaísmo (en otras palabras, la circuncisión)<sup>82</sup>. Pero queda claro que Cornelio es un gentil y buena persona. Wilson propone que Lucas estaría presentando en Cornelio un modelo de lo que un gentil es capaz como ser humano, digno de asociarse con los judíos y de ser incorporado al pueblo de Dios restaurado: «Visto lo cual no hay mucha diferencia entre un judío y un gentil. Los judíos no tienen motivo para mirarlos despectivamente como si fueran de inferior categoría, pues Dios ha demostrado que el piadoso centurión es objeto de atención y bendición tanto o más que cualquier judío de pura sangre»<sup>83</sup>.

Una tarde, mientras estaba en oración, Cornelio tuvo una visión. Un mensajero de Dios se presenta y le ordena ir a recoger a Pedro a Jope. En consecuencia, Cornelio envía a dos criados y un soldado piadoso a Jope, después de explicarles la experiencia que había tenido (10,3-8). La narración avanza rápida hasta el mediodía del día siguiente, cuando los tres hombres se están acercando a la ciudad. Pedro sube a la terraza a orar, siente hambre y pide alimento; mientras espera que se lo preparen entra en trance. Los cielos se abren y descende un gran lienzo, y dentro «había toda suerte de cuadrúpedos, reptiles de la tierra y aves del cielo» (10,12). Una voz le dice que puede sacrificar los animales que él quiera y comerlos, a lo que sorprendido Pedro replica: «De ninguna manera, Señor; porque jamás he comido nada profano o impuro» (10,14). Pero la voz le contesta: «Lo que Dios ha purificado no lo llames tú profano» (10,15). La visión se repite tres veces y, mientras queda Pedro intrigado acerca de su significado, los hombres de Cornelio llegan a la casa, y el Espíritu le manda a Pedro descender y agrega: «Vete con ellos sin vacilar» (10,20). Los hombres le dicen a Pedro quién los envía y que Cornelio le pide ir a Cesarea para escuchar lo que tiene que decirle (10,22). Pedro, en un gesto que escandalizará luego a la comunidad de Jerusalén —ya que ningún judío se atrevería a invitar a su casa a gentiles—, «les invitó a entrar y les dio hospedaje» (10,23).

Al día siguiente Pedro se pone en camino con los tres mensajeros de Cornelio, y Cornelio estará esperándolo «con sus parientes y amigos íntimos» (10,24). Cornelio saluda a Pedro de un modo tal que obviamente pone al apóstol en situación embarazosa, y Cornelio introduce a Pedro en la casa abarrotada. Dunn, de modo certero, pone por título a toda esta sección (10,1-29): «La conversión de Pedro»<sup>84</sup>, pues, mientras lo que se narra es la conversión de *Cornelio*, a un nivel totalmente distinto Pedro, y con él toda la comunidad de Jerusalén, va a ser transformado. Como Pedro sabe demasiado bien, «está prohibido a un judío juntarse con un extranjero», pero al mismo tiempo está convencido de que «me ha mostrado Dios que no hay que llamar profano

o impuro a ningún hombre» (10,28). Pedro descubre por qué Cornelio ha mandado a buscarlo y entonces comienza a proclamar a Cornelio y a los que están congregados «la Buena Nueva de la paz por medio de Jesucristo que es el Señor de todos» (10,36).

Prácticamente a la mitad del relato, el Espíritu desciende sobre todos los oyentes y –para sorpresa de los judíos que habían acompañado a Pedro desde Jope– Pedro pregunta qué puede impedir a estos gentiles para que sean bautizados (10,44-48). Luego ordena que Cornelio y su familia sean «bautizados en el nombre de Jesucristo» (10,48).

Accediendo a su invitación, Pedro se quedó con Cornelio y su familia algunos días más. Cuando volvió a Jerusalén, sin embargo, tuvo que dar algunas explicaciones. El texto es sutil, pero deja ver que no todos en la comunidad de Jerusalén habían aprobado la decisión de Pedro. El caso de los samaritanos era una cosa; después de todo, ellos eran medio judíos. El eunuco etíope fue considerado probablemente una excepción. Pero aquí se trataba de toda una familia gentil que era admitida en la comunidad.

Lucas enfatiza la gravedad del momento haciendo que Pedro relate de nuevo toda la historia. Pedro estaba convencido de que había actuado de acuerdo a los impulsos del Espíritu. No había ninguna duda, explicó. El Espíritu Santo había descendido sobre los gentiles, «como sucedió al principio sobre nosotros» (11,15). Pedro dijo a la comunidad que si Dios había otorgado a los gentiles el mismo Espíritu, ¿quién era él para interferir? Con esto, los de la comunidad de Jerusalén «se tranquilizaron y glorificaron a Dios diciendo: «Así pues, también a los gentiles les ha dado Dios la conversión que lleva a la vida» (11,18).

*¡Incluso a los gentiles!* Otro avance considerable en el desarrollo de la conciencia de la comunidad había tenido lugar. La comunidad reconoce que no sólo debe ir al encuentro de los judíos, sino que también puede dirigirse a los gentiles. También los gentiles pueden participar de las bendiciones de la era mesiánica, y judíos y gentiles pueden convivir y trabajar juntos al comunicar el mensaje. Este episo-

dio de la conversión de Cornelio es una verdadera ruptura, dice Tannhill. La conversión del eunuco etíope fue «un asunto privado y aislado»<sup>85</sup>, una excepción a la regla, mientras que la conversión de Cornelio fue pública, en presencia de testigos, de todo un grupo de gente, y llevada a cabo con la mediación y finalmente, aunque a regañadientes, con la aprobación de los líderes de Jerusalén. Tannhill presenta bastante convincentemente cómo la narración es una obra maestra en la que los esfuerzos divinos y humanos se entrecruzan<sup>86</sup>. Dios está mostrándole a la comunidad de Jesús un nuevo camino, y la comunidad –como Abrahán, José y Moisés y David/Salomón en el discurso de Esteban del capítulo 7– va dejándose guiar por Dios. Con el bautismo de Cornelio y su familia «se pone en marcha una redefinición de la religión misma»<sup>87</sup>.

## Sexto paso: Antioquía

Sigue el proceso, y la narración de Lucas empuja la conciencia de la comunidad aún más lejos. El relato de Cornelio termina a la mitad del capítulo 11. El versículo 15 da comienzo a un nuevo episodio, de tan sólo 21 versículos, pero en varios sentidos quizás incluso más importante. Andrew Walls califica este episodio «como el primer encuentro real de la fe cristiana con el mundo pagano» y «uno de los acontecimientos más críticos en la historia del cristianismo»<sup>88</sup>. Después del episodio de Cornelio, los lectores ya están preparados para el clímax del drama que Lucas está componiendo.

En 11,19 los helenistas que se habían dispersado a causa de la persecución después de la muerte de Esteban son presentados de nuevo a los lectores. Ya se sabía con anterioridad que se habían dispersado por Judea y Samaría (8,1); ahora Lucas nos descubre que algunos habían llegado incluso a Fenicia y Antioquía. Su evangelización se restringía a los judíos, supuestamente judíos helenistas de la diáspora. «Sin embargo», leemos en dos asombrosas frases en los versículos 20 y 21: «Algunos chipriotas y cirenenses ... al llegar

a Antioquía, hablaban también a los griegos» y «un crecido número recibió la fe y se convirtió al Señor». En el episodio de Cornelio se había puesto gran empeño por mostrar la dignidad de Cornelio, de sus amigos y familia para entrar en la comunidad. Aquí en Antioquía, una de las más grandes ciudades del Imperio romano<sup>89</sup>, se tiene la impresión de que la predicación es más incluyente, más programáticamente orientada a los gentiles –antiguos gentiles o prosélitos, gentiles simpatizantes con el judaísmo y otros gentiles–<sup>90</sup>. Antioquía fue donde «tuvo lugar el avance definitivo para una misión a los gentiles»<sup>91</sup>, donde judíos y gentiles convertidos vivían codo con codo.

Se tiene la impresión también de que la conversión de Cornelio no había sido la causa para una evangelización más general de los gentiles y para una comunidad definitivamente incluyente; de hecho, a causa de la conversión de los helenistas de Chipre y Cirene que llegaron a Antioquía en vísperas de la persecución de Jerusalén, uno podría argumentar que esta serie de acontecimientos tiene lugar antes o al mismo tiempo que la conversión de Cornelio<sup>92</sup>. Parece como si una nueva toma de conciencia estuviera irrumpiendo en distintas direcciones, al lograr el Espíritu convencer con paciencia a la comunidad para que reconociera todas las implicaciones del Señorío de Jesús. En la presentación esquemática de Lucas del desarrollo de dicho reconocimiento, sin embargo, la predicación más general a los gentiles se coloca después de la más específica del episodio de Cornelio<sup>93</sup>.

De diversas maneras se insinúa la naturaleza radical de lo que había sucedido en Antioquía. El primer indicio lo vemos en que el evangelio es representado en función del «Señor Jesús» (11,20). Mientras que en todas las proclamaciones anteriores, dice Andrew Walls, la relevancia de Jesús ha sido expresada usando el título judío de «Mesías» (traducido literalmente al griego *Christos*), los desconocidos de Chipre y Cirene lo anuncian a los gentiles de Antioquía en términos que podían entender mejor. Jesús es «Señor» –*Kyrios*–, «el título helenístico que los paganos daban en el culto a sus divinidades»<sup>94</sup>. Dicho cambio fue tan radical co-

mo vital. Fue radical porque, por primera vez, el mensaje evangélico estaba siendo presentado en términos tales que iban más allá de los límites del judaísmo. Fue vital porque es dudoso que los gentiles, a los que se predicaba el evangelio, «hubieran podido comprender la trascendencia de Jesús de otro modo»<sup>95</sup>. La sustitución de una palabra es quizás un pequeño indicio de un programa más amplio, que hoy llamaríamos inculturación, y una señal de que los creyentes en Jesús habían visto el papel salvífico de Jesús como algo que sobrepasaba con mucho al judaísmo y era válido para todo el mundo.

Un segundo indicio de la importancia de este pasaje se ve en el hecho de que, cuando la noticia llegó a Jerusalén, la comunidad envía un representante de confianza –Bernabé, que, como varios de los evangelizados de Antioquía, era helenista de Chipre (4,36)– para investigar la situación. Como Pedro y Juan, que fueron enviados de Jerusalén a investigar el anterior avance del evangelio entre los semijudíos, los samaritanos (8,14), lo que Bernabé descubrió fue que la gracia de Dios estaba verdaderamente en acción y, haciendo honor a su nombre (Bernabé significa «hijo de la exhortación», se nos dice en 4,36), «se alegró y exhortaba a todos a permanecer unidos al Señor» (11,23). No se dice, pero quizás tiene su relevancia, que Bernabé no tuvo que «completar» la evangelización como tuvieron que hacerlo Pedro y Juan (8,15-17). Como la capacidad de liderazgo de Bernabé, sumada a su integridad y santidad, era considerable, parece que la comunidad floreció y creció (11,24). Como demuestran los acontecimientos posteriores, Bernabé poseía un espléndido criterio acerca de las personas –y nos atreveríamos a decir que un sentido del riesgo– al viajar a Tarso para encontrarse con Saulo y persuadirlo de trabajar juntos en Antioquía (11,25). Ya había respaldado a Saulo cuando éste había vuelto a Jerusalén después de haber tenido que abandonar Damasco (9,27); ahora, «el captar que los talentos de Saulo podían ser empleados de manera excelente en una comunidad como la de Antioquía, era un golpe de genio, del cual ambos, Saulo y los cristianos de Antioquía, iban a sacar provecho»<sup>96</sup>.



Una tercera y última señal en el texto de que los pasos en Antioquía fueron un avance esencial para la creciente conciencia de sí misma de la comunidad como «iglesia», es la afirmación, en el versículo 26, de que «en Antioquía fue donde, por primera vez, los discípulos recibieron el nombre de cristianos». Aunque Luke Timothy Johnson sugiere que el nombre *cristianos*, al venir de extraños (probablemente de las autoridades romanas), tiene una cierta connotación negativa (compara dicha designación con el apodo «moonis»<sup>97</sup>, que se aplica hoy en día a los seguidores de la secta coreana de Sun Myung Moon) y, a pesar de que se usa solamente otras dos veces en el Nuevo Testamento (Hch 26,28 y 1 Pe 4,16)<sup>98</sup>, Hengel insiste en que el nombre indica que a la comunidad se la veía ya convertida en «una organización independiente por contraposición con la comunidad judía de la sinagoga. Para un extraño, la exitosa secta mesiánica podía aparecer ahora como un grupo autónomo, que se ha separado del judaísmo. Recibía su nombre propio, y su carácter independiente lo hacía fundamentalmente diferente de designaciones anteriores como “galileos” o “nazarenos” (Hch 24,5), que se referían a grupos judíos»<sup>99</sup>. Acaso esto raye en la exageración, pero parece relevante que Lucas dé a sus lectores esta información en este momento. La comunidad ha recibido un nombre muy diferenciado, y parece como si Lucas citara el nombre con aprobación. Jürgen Moltmann llega incluso a proponer que fue en Antioquía donde la palabra *iglesia* se usó por primera vez. La palabra, dice, apunta a la toma de conciencia de la comunidad que se sabe distinta de la sinagoga y «supone una actitud crítica ante la ley y una negativa a realizar el culto en el templo de Jerusalén»<sup>100</sup>.

El movimiento de Jesús se ha transformado a sí mismo, siempre, naturalmente, siguiendo en el fondo la guía del Espíritu. Ha llegado a ser mucho más de como se entendía a sí mismo antes de Pentecostés o durante los días idílicos posteriores a Pentecostés. La intuición de Esteban acerca de la diferencia fundamental del movimiento con relación al judaísmo se ha visto confirmada al ir sumándose más y más gentiles al número de los que se habían salvado (ver 2,47).

Además, al rechazar el mensaje más y más judíos (aunque no todos) –rechazo documentado en los restantes capítulos de la obra–, la prioridad de una misión de largo alcance que tiene como objetivo el mundo entero surge con una claridad siempre mayor. Y con el proceso de expansión de la conciencia de misión crece la expansión de la conciencia de ser iglesia<sup>101</sup>. Pero se trata ya de la historia que relataremos en el paso séptimo y final de la narración de Lucas.

### Séptimo paso: La misión a los gentiles

Los 17 capítulos restantes de Hechos (12-28) ofrecen el cuadro de una constante expansión de la misión a los gentiles, si bien Lucas es cuidadoso en mostrar la continuidad de este movimiento con las raíces judías de la comunidad más que su discontinuidad<sup>102</sup>. Los últimos versículos del capítulo 11 (27-30) establecen una vez más la conexión entre la nueva comunidad de Antioquía y la comunidad de Jerusalén, y el capítulo 12 narra la ejecución de Santiago por Herodes (el hermano de Juan [12,2], el hijo del Zebedeo, uno de los Doce), la detención de Pedro y la ulterior fuga milagrosa de la prisión y la espeluznante muerte de Herodes. Ésta será la última mirada a la comunidad de Jerusalén. De ahora en adelante Jerusalén aparecerá sólo incidentalmente en la narración como lugar donde se ha tomado la importante decisión con respecto a la libertad de los gentiles frente la ley (16,1-35), y donde Pablo será arrestado y comenzará su travesía encadenado a Roma. El capítulo 13 da comienzo a la segunda parte del libro, en la que los focos se van a centrar sobre Pablo y su misión<sup>103</sup>.

Al regreso de su misión de socorro a los hermanos de Jerusalén<sup>104</sup>, Bernabé y Pablo son escogidos por la comunidad y bajo la dirección del Espíritu son enviados a lo que más tarde se reconocerá como el «primer viaje misionero» (12,25-13,3) de Saulo/Pablo. Aunque ciertamente predicaron a judíos y gentiles a lo largo del viaje (13,5-12), el enfoque central de esta sección lo configura la predicación de Pablo en la colonia romana y centro administrativo de An-

tioquía de Pisidia<sup>105</sup>. El discurso que ofrece Pablo es probablemente similar al que habría dado a judíos y temerosos de Dios en las sinagogas y encuentra paralelos tanto con la predicación inaugural de Jesús en Nazaret (Lc 4) como con el discurso de Pedro en Pentecostés (Hch 2). Los judíos oyentes de Pablo en un primer momento reaccionan positivamente, pero luego, el sábado siguiente, cuando «se congregó casi toda la ciudad para escuchar la palabra de Dios» (13,44) –se sobreentiende obviamente que había muchos gentiles entre los asistentes–, los judíos «se llenaron de envidia» (13,45) y se comportaron de manera ofensiva y obstinada. Como respuesta, Bernabé y Pablo lanzaron la primera de las tres declaraciones formales en esta segunda parte de Hechos (las otras dos aparecen en 18,4-7 y 28,25-28): aunque se debe predicar a los judíos en primer lugar, dado que éstos han rechazado el mensaje «nos volvemos a los gentiles» (13,46). Los gentiles, por su parte «se alegraron» y «se pusieron a glorificar la palabra del Señor» (13,48). Pablo no va a parar de dirigirse a los judíos, como lo muestra claramente el resto de la narración, pero hemos expresado en este pasaje una clara advertencia a la cautela frente a lo que finalmente sucederá más adelante: a pesar de que no es culpa de la Iglesia naciente, los judíos rechazan el mensaje y los gentiles lo aceptan. Lo que empieza a desarrollarse en la comprensión de la comunidad es la convicción, expresada específicamente por Pablo en sus angustiosas reflexiones en Romanos y más sutilmente en Lucas, de que Israel se convertirá solamente cuando «entre la totalidad de los gentiles» (Rom 11,25)<sup>106</sup>. El futuro (para Pablo, y quizás incluso para Lucas, triste, en cierto modo)<sup>107</sup> se encuentra en los gentiles, y el reconocimiento de esta realidad y la respuesta a la misión que ello conlleva va a significar el surgimiento pleno de la «Iglesia».

Después de ser expulsados de Antioquía de Pisidia a causa de la traición de algunos judíos, y después de haber predicado en Iconio tanto a judíos como a griegos y escapando a duras penas de la muerte en Listra, Pablo y Bernabé vuelven a casa, a Antioquía, donde dan cuenta a la asamblea de cómo Dios «había abierto a los gentiles la puerta de

la fe» (14,27). Su retorno establece lo que tanto Johnson como Wilson llaman un «corte crucial, un antes y un después» en la historia teológica que Hechos está narrando: el Concilio de Jerusalén<sup>108</sup>. Aunque no se ha declarado explícitamente en la narración hasta el momento, los lectores comprenden ahora la total radicalidad de la práctica de la comunidad de Antioquía. Cuando llegaron algunos de Judea a Antioquía y comenzaron a insistir acerca de la necesidad de la circuncisión para los cristianos gentiles de la comunidad, se levantó tal controversia que se tomó la decisión de enviar a Pablo y Bernabé y a otros más a Jerusalén, para que pudieran presentar el asunto ante los líderes de la comunidad de allí.

Con breve pero sustancial detalle teológico, Lucas describe este momento crucial en el surgimiento y autorrealización de la Iglesia. La delegación de Antioquía fue recibida calurosamente en Jerusalén y «contaron cuanto Dios había hecho juntamente con ellos» (15,4), pero rápidamente encontraron la oposición de algunos fariseos convertidos que exigían que los gentiles fuesen circuncidados y que se les obligase a guardar todos los detalles de la ley de Moisés (15,5). Los líderes se reunieron y, después de gran discusión, Pedro, y luego Bernabé y Pablo, contaron sus experiencias, las cuales justificaban la conclusión de que «nos salvamos por la gracia del Señor Jesús, del mismo modo que ellos» (15,11). Después Santiago se levantó y manifestó su aprobación al hecho de que Dios «intervino para procurarse entre los gentiles un pueblo para su nombre» (15,14). El texto usa la palabra griega *laos*, que casi siempre se emplea para traducir el vocablo hebreo *'am*, la palabra con la que se refiere a la identidad de Israel como pueblo especialmente elegido por Dios<sup>109</sup>. Con este prólogo, que básicamente afirma que los gentiles incircuncisos, al igual que los judíos cristianos, son ahora el verdadero pueblo de Dios, todo lo que sigue baja en intensidad: «No se debe molestar a los gentiles que se convierten a Dios» (15,19). Así pues, se envió una carta a los cristianos de Antioquía en la que, asumidas ciertas condiciones, relativamente sencillas, se les libera de la observancia de la ley (15,20-29).

Luke Timothy Johnson quizás haya exagerado cuando dice que, hasta este punto del relato, la misión a los judíos había sido prioritaria, pero que ahora «se pone el énfasis claramente en el establecimiento de comunidades gentiles»<sup>10</sup>. De hecho, a lo largo del resto del libro Pablo es presentado constantemente predicando tanto a los judíos como también a los gentiles (16,13; 17,1-4.12.17; 18,4; 19,8; 28,17-28). No obstante, ha cambiado el tono del relato después de la decisión apostólica del capítulo 15. Lo que Lucas ofrece, desde el final del capítulo 15 hasta que Pablo es arrestado y encarcelado en el capítulo 21, es un condensado y «vivo recuento del trabajo misionero de Pablo en Europa y Asia, sus luchas continuas con la oposición de los judíos y su giro cada vez más decisivo hacia los gentiles»<sup>11</sup>.

Los capítulos finales del libro tratan del arresto y de los juicios de Pablo en Jerusalén, de su cautiverio en Cesarea, y de su viaje y llegada a Roma. En Roma, Pablo predica una vez más a los judíos, una vez más el evangelio es rechazado, y una vez más Pablo proclama que «esta salvación de Dios ha sido enviada a los gentiles; éstos sí que la oirán» (28,28). Los dos últimos versículos de la obra presentan a Pablo acogiendo a *todos* los que lo visitan, predicándoles el Reino de Dios y enseñando acerca del Señor Jesucristo (28,30-31).

Stephen G. Wilson sugiere que, al mismo tiempo que el final de Hechos es «retrospectivo» en orientación, apunta al cumplimiento del mandato de Jesús en 1,8, según el cual el evangelio será predicado hasta los confines de la tierra, representados aquí por Roma, el centro del poder mundial. Wilson sugiere, sin embargo, que el final puede tener también una «intención prospectiva». El hecho de que el evangelio haya llegado a Roma no significa que todo se haya logrado. Al contrario, «el énfasis en la proclamación abierta y sin trabas del evangelio a los gentiles, la finalidad del rechazo por parte de los judíos y la culminación del relato en Roma, todo apunta en la misma dirección: el futuro de la Iglesia se encuentra entre los gentiles; el cristianismo está llamado a ser una religión universal»<sup>12</sup>. Hechos termina, por tanto, mirando al futuro, invitando a la Iglesia a continuar con la obra de Pablo en su propio tiempo y contexto,

justamente como Pablo —y antes Esteban y Felipe y Pedro— continuó con la obra de Jesús.

## Conclusión

La propuesta de este capítulo ha sido que, en la medida en que la comunidad de Jesús responde a la llamada del Espíritu a continuar la misión de Jesús por nuevos e inimaginables caminos, en esa medida se convierte en Iglesia. Creemos que la lectura de los Hechos de los Apóstoles muestra que el origen de la Iglesia está íntimamente conectado con su conciencia de la misión que se abre ante ella, y que de este modo Hechos puede ofrecer, con razón, un fuerte fundamento bíblico para la afirmación de que la Iglesia es, «por naturaleza, misionera» (AG 2). Hechos es, en efecto, muy selectivo y funcional al presentar su versión de lo que aconteció en la Iglesia primitiva y de cómo se desarrolló la misión a los gentiles. El precio que paga es tener que dejar de lado tanto la diversidad de los esfuerzos misioneros de la primera comunidad (por ejemplo: ¿de dónde proviene la comunidad de Damasco? o ¿quién plantó la comunidad en Roma? o ¿qué sucedió con el eunuco etíope o con la comunidad samaritana?)<sup>13</sup>, como la diversidad de teologías dentro de las comunidades (Raymond E. Brown distingue *al menos* cuatro tipos de comunidades cristianas dentro del Nuevo Testamento)<sup>14</sup>. Como alega Dale T. Irving, dicha «funcionalidad», cuando se ha interpretado literalmente y no teológicamente, ha tenido graves consecuencias para el imaginario histórico de la Iglesia<sup>15</sup>.

No obstante, como insiste James G. Dunn en su *Unity and Diversity in the New Testament*, hubo ciertos límites a dicha diversidad y frente a ellos la «Gran Iglesia» se fue identificando a sí misma. En los inicios, los cristianos eran judíos. En muchos sentidos profesaban las mismas creencias y prácticas que otros grupos, como los ebionitas, que con el tiempo fueron considerados herejes. Pero la razón por la cual el ebionismo fue rechazado, dice Dunn, fue que, «en una situación en desarrollo, donde el cristianismo tenía que

desarrollarse y cambiar, ¡no lo hizo!»<sup>116</sup>. En lo que el ecumenismo se resistió a cambiar fue en la concepción de Jesús, pues no acertó a ver su relevancia universal; es decir, «cuando perdió flexibilidad y apertura ante la nueva revelación que ponía en entredicho la ley, cuando la misión exigía innovación y desarrollo, cuando se hizo rígido y excluyente»<sup>117</sup>. Irónicamente, por tanto, lo que se juzgó opinión no cristiana fue el rechazo a reconocer la diversidad fundamental, cultural y teológica del cristianismo. En otras palabras, lo que fue considerado esencial a la identidad cristiana, no fue una «ortodoxia» rígida, sino el reconocimiento de una identidad en la diferencia, una unidad en la diversidad<sup>118</sup>. Dicho análisis del surgimiento de la identidad de la Iglesia en el contexto de su primera pluralidad, nos atreveríamos a decir, es muy semejante a lo que encontramos en la lectura de Lucas, en especial en su segundo volumen, los Hechos de los Apóstoles.

Las observaciones de Dunn apuntan al segundo objetivo de reflexión en este capítulo, perspectiva central también para este libro. Si un aspecto clave de la ortodoxia, o de la identificación de la «Gran Iglesia» frente los grupos heréticos, consiste en haber desarrollado la Iglesia una comprensión de la relevancia universal de Jesucristo y un sentido de urgencia para predicar, servir y dar testimonio del reinado de Dios como lo hizo, quizás la necesidad de desarrollarse en respuesta a una situación particular (contexto) sea también constitutiva de la Iglesia. En otras palabras, si ser Iglesia es estar en misión, estar en misión es responder a las exigencias del evangelio en contextos concretos, estar la Iglesia continuamente «reinventándose» a sí misma para luchar y enfrentarse a nuevas situaciones, nuevos pueblos, nuevas culturas y nuevos desafíos. La existencia del cristianismo parece que está siempre vinculada a la expansión más allá de sí mismo, atravesando fronteras generacionales, culturales, etc. De hecho, como dice Walls, «la supervivencia del cristianismo como fe autónoma ha estado evidentemente vinculada al proceso de transmisión transcultural»<sup>119</sup>. Parece que existe una conexión inevitable, por tanto, entre la necesidad de la misión cristiana, de una parte, y la necesi-

dad de que esa misión sea siempre radicalmente contextual. La urgencia de la misión está vinculada a la urgencia del cambio, adaptación y traducción –en otras palabras, al contexto–. Siendo fiel a cada contexto, la Iglesia continúa siendo pro-vocada por su Señor a compartir y continuar su misión. «En lo que se refiere a la conexión con los apóstoles», escribe Moltmann, «la Iglesia histórica ha de preguntar por la *continuidad* e insistir en ella. Pero en lo tocante al futuro, al servicio del cual está su apostolado, ha de estar abierta a los *saltos* y a todo lo que constituye novedad. Aquí, “lo que constituye un signo en la mayoría de los casos no es lo viejo, que se conserva, sino lo nuevo, que acontece y surge”»<sup>120</sup>.

El capítulo se ha centrado en el *contexto* cambiante en el que la Iglesia se reconoce a sí misma como «misionera por naturaleza» («cuando se pregunta por el futuro de su apostolado y servicio»); el capítulo próximo expone las *constantes* a través de las cuales la Iglesia permanece fiel a su naturaleza («cuando se pregunta por el vínculo retrospectivo con los apóstoles»).