



Actas del II Simposio Internacional Helenismo Cristianismo (II SIHC)
2010
Alesso, Marta y Miranda, Raquel (editoras)
EdUNLPam
Universidad Gral. Sarmiento-Universidad Nacional de La Pampa
Los Polvorines, Buenos Aires, Argentina
Publicación online
ISSN 1853-0621

Los judíos y el rechazo del Mesías. Una lectura desde los discursos de Pedro y Esteban en *Hechos*

MARIANO SPLÉNDIDO

Universidad Nacional de La Plata-CONICET

Hacia fines del siglo I los cristianos de varias ciudades alrededor del Mediterráneo estaban atravesando una etapa de distinción de su matriz judía. Desde el ataque romano a Jerusalén en el año 70 había quedado patente para las iglesias el efectivo rechazo divino del pueblo elegido. Este acontecimiento potenció y consolidó la imagen mesiánica de Jesús y aceleró el predominio de la corriente cristiana paulinista, anclada en comunidades con mayoría de gentiles, por sobre las de corte judeo-cristiano. Sin embargo, las posturas en relación con el judaísmo variaban según las iglesias, oscilando entre condenas absolutas y miradas conciliadoras. Esta situación perduró hasta la mitad del siglo II, cuando la división fue tajante luego de la guerra de Bar Kochba (Justino. I Apología 47).

El pueblo judío aparece jugando un rol de primer orden en la literatura cristiana primitiva. Pese a reconocer que las promesas de Dios estaban en Israel, los cristianos fueron obligados a repensar la muerte de Jesús a la luz no solo de circunstancias político-sociales concretas, sino a la luz de un esquema mesiánico surgido de la interpretación de la tradición profética. Los cristianos construyeron un mesianismo muy particular anclado en la expiación del siervo inocente exaltado, el cual, resucitado, retornaría a cumplir su misión. En este esquema los judíos como nación participaban como los entregadores e instigadores de la muerte del mesías, pero no todos los cristianos acordaban sobre las características de dicha participación.

El objetivo de este trabajo será contraponer dos discursos pertenecientes al libro de *Hechos de los apóstoles* en los que se reflexiona sobre la revelación mesiánica de Jesús y la respuesta del pueblo judío. Por un lado tomaremos el discurso de Pedro frente al pórtico de Salomón (Hch 3. 11-26) y por otro el discurso de Esteban frente al sanedrín (Hch 7). Analizando cada uno por separado lograremos observar dos concepciones cristianas sobre el rol del pueblo judío en la venida mesiánica. Pedro exonera a sus hermanos por su complicidad en la ejecución del Cristo; Esteban condena al pueblo por su obstinación y su resistencia al designio divino. Estas divergencias señalan ya una ruptura interna de la primera comunidad jerosolimitana por la introducción de elementos de la diáspora que tendían hacia una extensión y una adaptación del mensaje mesiánico. La caída de Israel pasa a ser un tópico central para las primeras asambleas. Pablo de Tarso fue quien fusionó las posturas de Pedro y Esteban, llegando a una conclusión: Israel cayó no para hundirse, sino para dar ocasión a la conversión de los gentiles.

Sin embargo, antes de adentrarnos en nuestro análisis, sería útil evaluar la significación de los discursos en la obra completa de *Hechos de los apóstoles*. En la misma, su autor termina de trazar un itinerario espiritual que inició en su Evangelio, en el cual la misión de Jesús originada en Galilea llegaba a Jerusalén (Lc 18. 31-33). En *Hechos*, el objetivo de la misión apostólica es llevar el *kerygma*

desde Jerusalén a Roma. Ya al inicio de la obra se pone en boca de Jesús la proyección del evangelio: Jerusalén-Judea-Samaria-el fin del mundo (Hch 1. 8). En base a este esquema el autor de *Hechos* introduce los episodios, que pueden dividirse en dos secciones: una primera que abarca del capítulo 1 al 12 con centro en Jerusalén y en la figura de Pedro; una segunda que va del capítulo 12 al 28, centrada en las comunidades paulinas y en la figura de Pablo. Sin embargo, podríamos marcar un período intermedio de transición que el autor explota muy inteligentemente; dicho período iría del capítulo 8 al 14, en los cuales el protagonismo oscila entre varias figuras y el eje organizativo se va desplazando de Jerusalén para incluir a Judea (Hch 8. 26), Samaria (Hch 8. 5 y 40; 10.1) e incluso Antioquia de Pisidia e Iconio (Hch 13. 14 y 51). Este nudo interseccional de *Hechos* provee las primeras recusaciones del judaísmo y la integración de conversos gentiles en las comunidades.

Hecha esta división analítica debemos señalar la importancia de los discursos en el desenvolvimiento de los acontecimientos narrados. Martín Dibelius (1956: 150-165) ha propuesto que no todos los discursos de *Hechos* se ajustan a la ocasión, pero que colaboran con los objetivos del libro en su totalidad, ya que favorecen la repetición y el énfasis en ciertos temas de interés para el autor. Concretamente, en *Hechos* hay dos ideas que se retoman constantemente, al menos desde el capítulo 7: el rechazo del judaísmo y la voluntad divina de conversión de los gentiles. La idea de sustitución del pueblo homicida y entregador por los gentiles es rumiada en el texto, aunque se vislumbran posturas opuestas que el autor deja traslucir en cada discurso.

El discurso de Pedro

La figura de Pedro ocupa el rol protagónico para el autor de *Hechos*, al menos en la primera parte de la obra. Este personaje es el que da el paso hacia la gentilidad a partir del episodio del centurión Cornelio (Hch 13. 23-33 y 44-48). Mucho se ha insistido sobre el poder efectivo y real de la autoridad petrina en la primera comunidad, ya que varios analistas tienden a enfatizar por sobre su imagen la de Santiago, hermano de Jesús¹. El poder de Pedro sería, en el esquema narrativo de *Hechos*, un poder

en desplazamiento: decrece en tanto y en cuanto el personaje se abre a la gentilidad.

En el total de la obra se pueden contar siete discursos en boca de Pedro (Hch 1. 16-22; 2. 14-36; 3. 12-26; 4. 8-12; 10. 34-43; 11. 5-17; 15. 7-11), lo cual nos da una idea de la postura del autor, quien solo hace hablar a Santiago una vez y después de que Pedro ha emitido su parecer (Hch 15. 13-21). No hay dudas de que la tendencia de *Hechos* es antijudía y crítica de los judeocristianos radicales que le reprochan a Pedro su entrada en la casa de Cornelio (11) y que obligan a Pablo a purificarse en el Templo (12). En esta obra que vio la luz luego de la desaparición de la iglesia jerosolimitana y en medio de fuertes conflictos con los judaizantes, tal como lo atestiguan las epístolas deuteropaulinas, las pastorales y la *Didaché* (Col 2. 16; 1 Tm 4. 1-3; Tt 1. 10-16; Did. 8. 1), Pedro es presentado como el líder conciliador.

De todos los discursos petrininos nos centraremos en aquel que *Hechos* ubica en el pórtico de Salomón, luego de la curación del tullido (Hch 3. 12-26). Según Dibelius (1956: 165-167), los discursos de Pedro son meras repeticiones que el autor usa como recurso para enfatizar el *kerygma*. Sin embargo, Martín de Lera (1996: 45-55) y Daniélou (1970: 57-74) han visto detrás de este evidente artificio un trasfondo perteneciente a lo que habría sido el propio discurso de Pedro, postura que nosotros compartimos.

El discurso en el pórtico de Salomón entraña una concepción salvífica particular que bien puede atribuirse a un judeocristiano fiel al espacio ritual del Templo, como Pedro. En su esquema soteriológico el pueblo de Israel juega un papel central. Si dividimos el discurso del pórtico en dos partes veremos esto más claramente. En la primera sección (3, 12-16) las acciones del pueblo judío son descritas con una tríada verbal negativa: “entregasteis” (παρεδώκατε), “renegasteis” (ἠρνήσασθε) y “matasteis” (ἀπεκτείνατε) (Hch 3. 13-15). Esta tríada resume para los cristianos de fin del siglo I la actitud judía para con Jesús. Los romanos no son inculpados en este discurso, ya que se aclara que Pilato “había decidido liberarlo” (κρίναντος ἐκείνου ἀπολύειν) mientras que los judíos pedían que se les diese como un homicida (Hch 3. 13-14).

Jesús es presentado en el discurso de Pedro

como el Santo y el Justo. El título de Justo en boca de Pedro remite al siervo sufriente de Isaías (Is 53. 11), figura que la primera comunidad cristiana tomó como prototipo mesiánico de Jesús y que se explota particularmente en *Hechos* y en el evangelio del mismo autor (Lc 23. 47; Hch 8. 30-35; 22. 14). Que Pedro asocia el título de Justo con el texto de Isaías queda claro cuando llama a Jesús “siervo” (παῖς) y enfatiza el aspecto liberador mesiánico aplicado al mundo israelita concretamente. Pedro comprende la acción del Justo en un marco mesiánico nacionalista, no universal. El título de Santo (ἅγιος) apunta a reconocer la doble naturaleza de Jesús como Mesías y nos adentra en el sentido de pertenencia a Dios, de legitimación divina de su persona y de sus hechos².

Ahora bien, esta prédica petrina tiene una segunda sección que contrabalancea la primera negativa. A partir del versículo 17 el discurso toma un aire conciliador, ya que Pedro reconoce que el pueblo judío y sus líderes actuaron por ignorancia. Su obra de entrega-rechazo y muerte se ajusta inconscientemente al plan divino anunciado por los profetas, el cual el autor comprende desde la perspectiva cristiana de la doble venida de Cristo. En la espera de la *parusía* final los judíos pueden todavía convertirse y ser perdonados porque la alianza de Dios con Abraham aún perduraba a través de los profetas. Moisés es considerado el primer profeta y el iniciador de las profecías sobre el mesías, al cual presenta bajo el término “un profeta como yo”. Dicha denominación es un elogio desde la ortodoxia judeocristiana, pero Marcel Simon (1958: 59-63) correctamente ha señalado que esa frase cobra su sentido total cuando se comprende la idea de la excepcionalidad de Moisés como profeta, que se explica en Dt 34. 10: “No surgió otro profeta en Israel desde Moisés, quien vio al Señor cara a cara”. Para Pedro, ser un profeta como Moisés supone gozar de la intimidad personal de Dios.

El discurso de Pedro no busca la controversia con los judíos pese a acusarlos de los crímenes actuales contra el mesías. Esto es porque los patrones exegéticos judeocristianos comprendían la figura mesiánica en base al sufrimiento y al rechazo, necesarios para la postrera exaltación. En este discurso la muerte en la cruz es integrada al esquema salvífico, es una muerte anunciada, necesaria

y acorde a lo profetizado. Por esto, el efecto del discurso petrina es el arrepentimiento y la conversión de los oyentes (Hch 4. 4).

El discurso de Esteban

El discurso de Esteban presenta un quiebre significativo en la trama de *Hechos de los apóstoles*, pues es el disparador de la primera persecución a la secta cristiana, persecución que llevará a la expansión del evangelio a Judea y Samaria. A partir de este episodio de discurso y martirio Jerusalén pierde la primacía que venía teniendo en el relato como lugar de revelación y glorificación de Jesús y se inicia la pendulación hacia la gentilidad. Sin embargo, no debemos confundir estas cuestiones; Esteban no se manifiesta como promotor de la integración gentil sino que solamente repudia al judaísmo ritualista del Templo. Este rechazo debe comprenderse a partir del análisis de la mentalidad propia del grupo de cristianos helenistas del cual Esteban parece haber sido el líder.

Concordamos con otros analistas en que el discurso contenido en *Hechos* no procede de Esteban sino que es una invención del autor, interpolada hábilmente en el relato del martirio³. Sin embargo, no creemos que dicho discurso sea ajeno totalmente a las posiciones helenísticas originales. Hay un sustrato ideológico helenista bajo los artificios literarios del autor, punto en el que coincidimos con Simon (1958: 39-40). Esto nos lleva a indagar sobre las concepciones del grupo helenista, que aparece en *Hechos* como un sector minoritario en la asamblea jerosolimitana. El incidente de las viudas solo pone de relieve y legaliza una separación que ya existía de facto (Hch 6. 1-6). Esta podría deberse a cuestiones organizativas y también teológicas, ya que los helenistas provenían de la diáspora, espacio de comunidades judías abiertas a las innovaciones y de fuerte tendencia proselitista⁴. La línea de pensamiento que se manifiesta en el discurso de Esteban es de corte liberal y reformista, en línea con el profetismo judío. Esto le sirve al autor para contraponer su figura a la de Pedro, el líder conciliador de los discípulos hebreos. Esteban aparece como predicador en las sinagogas de Jerusalén que nucleaban a los judíos de diferentes partes de la diáspora (Hch 6. 9-10); Pedro y los apóstoles se refugiaban en el Templo para impartir

sus enseñanzas (Hch 2. 46; 3. 1; 5. 42). Vemos aquí una divergencia en cuanto al espacio misionero local. La misma persecución narrada al inicio del capítulo 8 se dirige contra el ala helenista del cristianismo de Jerusalén, ya que el autor señala que los apóstoles no fueron molestados, quizás debido a su mayor cercanía con la ortopraxis judía (Hch 8. 1). El discurso tiene como fin ilustrar la postura radical helenista, que llega a condenas extremas que no admiten ningún arrepentimiento o conversión.

El discurso de Esteban se inicia con la salida de Abraham de Mesopotamia luego de la revelación divina que comienza a guiarlo y le promete la herencia de la tierra después de un período de esclavitud. La circuncisión aparece como la marca de la alianza con Dios (Hch 7. 2-8). Sin embargo, esta alianza no es respetada por los descendientes de Abraham, situación ilustrada con las historias de José y de Moisés. José encarna la imagen del redentor del pueblo, ya que salva a Israel en medio del hambre y “la gran tribulación” a pesar de haber sido vendido por sus propios hermanos (Hch 7. 9-16). Moisés es sin duda la figura eje del discurso, pues es quien recibe la revelación directa de Dios en la zarza (Hch 7. 30-34). No obstante, lo enfatizado en la historia mosaica es el constante rechazo por parte del pueblo judío del líder elegido por Dios para ser su salvador. Primeramente es un israelita el que rechaza a Moisés y luego es todo el pueblo, el cual se vuelca a la fabricación del becerro de oro (Hch 7. 27-28 y 39-40). El becerro, “obra de sus manos” (ἔργον τῶν χειρῶν αὐτῶν), provoca la degeneración del pueblo, abocado a las ofrendas y sacrificios. Rechazado el líder, en este caso Moisés, el culto del pueblo necesariamente se vuelve idólatrico, pues el profeta elegido es quien debe marcar el camino del verdadero culto por la revelación del Espíritu Santo. Dios toma la iniciativa y da la espalda al pueblo, que por cuarenta años se asocia al culto de los astros en el desierto (Hch 7. 41-43).

En la sección dedicada al Templo, el discurso apunta, según Killgallen (1976: 87- 94), a una degradación idólatrica presentada en tres etapas: tienda (σκηνή)-morada (σκήνωμα)-casa (οἶκος). La primitiva tienda del testimonio había sido ordenada por Dios a través de Moisés, por lo cual contaba con la aprobación divina total. David pidió, pues estaba en gracia con Dios, la construcción

de una morada, pero el resultado fue la casa edificada por Salomón. Esa casa “hecha por manos humanas” (χειροποίητος) nuevamente distorsiona el significado de Dios y asimila su culto al de cualquier ídolo. En este sentido, la posición helenista es muy particular, pues se deja entrever una noción de divinidad independiente y activa a través de la mediación de elegidos. El dios de Israel no está atado ni a un espacio ni a instituciones, ya que se ha manifestado en la Mesopotamia a Abraham y en Egipto a José y a Moisés⁵. No sería de extrañar que esto reflejara la concepción de muchos judíos de la diáspora que no veían al accionar divino como subordinado a la Tierra Santa, sino que valoraban el carácter religioso nómada antiguo.

El autor de *Hechos* no obra inocentemente cuando hace hablar a sus personajes, ya que la aplicación de los mismos verbos en un discurso y en otro puede perseguir diferentes objetivos. En nuestro caso es notorio el uso de la tríada verbal que vimos presente en el discurso de Pedro, expandida en boca de Esteban hacia los tiempos pretéritos del pueblo de Israel: rechazaron (Hch 7. 35)⁶, entregaron (Hch 7. 42)⁷, mataron (Hch 7. 52)⁸. Los crímenes que Pedro concentraba en el presente, Esteban los proyecta al pasado y con su exégesis los utiliza como justificativos para el rechazo divino del Israel corrupto. La muerte del mesías, o sea, la crucifixión concretamente, no está integrada en el esquema salvífico divino, sino que es evaluada como un crimen más de la resistencia judía. La resurrección es ignorada, pero en su lugar aparece la imagen de Cristo profeta a la manera de Moisés, ya usada en el discurso petrino. En el discurso helenista Cristo es sobre todo un continuador de Moisés, ya que su segunda venida tendrá por objetivo restablecer la Ley Mosaica original, pervertida por la maldad de los judíos desde la fabricación del becerro de oro. Visto así, Esteban no se despegaba de los límites del judaísmo, sino que promueve una reforma radical del espacio ritualista por considerarlo producto de la proclividad idólatrica israelita. Jesús como mesías es quien restaurará la pureza de la Ley de Israel.

La conclusión del discurso es un estallido de furia que rompe el esquema narrativo y exegetico que se venía manteniendo. Las exclamaciones acentúan la rebeldía y la dureza de los israelitas y

su obstinación en resistir al Espíritu Santo, el cual se concebía como el motor de los profetas, la voluntad divina activa y manifiesta. Los judíos, según este esquema, estaban en contradicción con las palabras de los profetas y por eso los mataron y los persiguieron. Esa actitud renuente y homicida también provocó la muerte del anunciado mesías, al que Esteban presenta como “el Justo” (Hch 7. 51-53). Este título mesiánico, también utilizado en el discurso de Pedro, cobra en boca del helenista un matiz diferente, acorde a la situación de las prefiguraciones de Cristo antes presentadas. En el discurso de Esteban el término “Justo” no remite al siervo sufriente de Isaías, sino al *díkaios* acechado de *Sabiduría* (ἐνεδρεύσωμεν τὸν δίκαιον, ὅτι δύσχορηστος ἡμῖν ἐστίν) (Sb 2, 12). José y Moisés son prototipos de justos “acechados” por los hombres perversos. El Justo es un líder, un portador de palabras de vida que lidia con los hombres, no un siervo humillado cuyo propósito salvífico todos ignoran. Visto desde esta perspectiva, el discurso pondría en evidencia la plena conciencia de Israel en la persecución y muerte de los portadores del Espíritu Santo. Este sería el punto de inflexión para el autor de *Hechos*: la acusación total y extendida del pueblo judío. Pero esta posición radical no podía mantenerse.

Pablo y la justificación por la fe

Una vez contrapuestos los discursos de Pedro y Esteban podemos observar que el autor de *Hechos* parece haber conocido tradiciones divergentes dentro del primer cristianismo palestino. Sin embargo, las diferencias y controversias toman un carácter edulcorado en el relato, ya que el objetivo no es hacer una crónica histórica sino señalar un itinerario espiritual en el cual el pueblo judío va quedando rezagado pero no condenado. El discurso de Esteban persigue fines reformadores, no abolicionistas. Hay un momento en la historia judía en que se rompe la alianza con Dios pese a que la circuncisión se sigue practicando, y ese momento es el rechazo de Moisés (el justo “acechado”) y la Ley en pos del becerro primeramente y del Templo después, ambos “hechos por manos humanas” (χειροποίητοις). Esto cobra sentido para los cristianos de fines del siglo I porque la desgracia de Israel era un hecho conocido y el

abandono de Dios era evidente. El autor aboga a través del término “incircuncisos de corazón” por una religión más espiritual (Hch 7. 51), orientada hacia formas cúllicas despojadas y simples; esto no implica suponer que los helenistas fueran los primeros polemistas contra los preceptos como la circuncisión o los tabúes alimenticios. El autor de *Hechos* cierra con Esteban el ciclo de Jerusalén a través de una condena tajante a sus habitantes, cómplices directos y conscientes en la muerte del Justo. No obstante, la postura helenista no puede proyectarse, ya que su reclamo está muy localizado en el Templo, en la población y en las prácticas del clero jerosolimitano. Los helenistas dispersados no pueden mantener el mismo nivel de confrontación que Esteban porque se encuentran con otras realidades locales judías muy diferentes (Hch 8. 4-8)⁹. En esta salida de Jerusalén, los colaboradores de Esteban se irán dando cuenta paulatinamente de que la Buena Nueva podía predicarse a griegos, hecho que ocurre por primera vez en la comunidad de Antioquia de Siria, fundada por los helenistas (Hch 11. 19-21).

Pablo ha representado para ciertos analistas como Gignebert (1961: 142-150) el papel de continuador de Esteban, pero sus acciones y discursos relatados en *Hechos* lo acercan más a Pedro, con el que termina alineado en el concilio de Jerusalén. Sin embargo, Pedro mismo ha mutado en sus pareceres al favorecer la integración de gentiles a la fe, situación que lo aleja del poder en la comunidad de Jerusalén, que ahora pasa a detentar Santiago¹⁰. El autor de *Hechos* hace predicar a Pablo a los judíos de la diáspora en los mismos términos de Pedro. Esto es evidente en el discurso de Pablo en Antioquia de Pisidia (Hch 13. 16-41), en el cual el apóstol de los gentiles realiza un repaso de la historia salvífica de Israel en el que no se menciona ningún crimen del pueblo, sino solo la protección divina y el cumplimiento de la promesa¹¹. La ejecución de Jesús no se condena, pues los habitantes de Jerusalén y sus jefes cumplieron, sin saberlo, las escrituras de los profetas. La ignorancia perdona el crimen necesario. Sin embargo, Pablo va más allá y contrapone a Jesús con la Ley:

Tengan entendido, pues, hermanos, que por medio de este se les anuncia el perdón de los pecca-

dos; y de todas las cosas de las que no pudieron ser justificados por la Ley de Moisés, es justificado todo el que cree en él. (Hch 13. 38-39)

Lo que el discurso de Esteban había unido, Pablo lo separa. Para Esteban el mesías, concebido como un “profeta como Moisés”, debía restaurar la pureza de la Ley dada al pueblo. Pablo focaliza su prédica en la muerte de Jesús y en su resurrección, señales mesiánicas de justificación que desplazan a la Ley como marco de justicia. La fe debe suplantarse a la práctica. He aquí un punto de contacto con el reclamo de Esteban y los helenistas en pos de una religión más espiritualizada, reclamo que se entronca con el de los profetas.

El resultado del discurso paulino en Antioquia de Pisidia es la conversión de varios judíos y prosélitos; otros judíos boicotean la prédica de Pablo, por lo cual este y Bernabé rompen con ellos y declaran su intención de concentrarse en los gentiles (Hch 13. 42-49). Este mismo esquema se repite tres veces más en la obra, curiosamente en tres centros importantes del mundo antiguo: Corinto, Efeso y Roma (Hch 18. 5-6; 19. 8-10; 28. 23-31). Acorde con el avance de la fe, la ruptura con los judíos se va afirmando. Pese a eso siempre el primer paso misionero se da en la sinagoga local (Hch 13. 13 y 44-47; 14. 1; 17. 1-9; 18.4; 18. 18-23; 19. 8-10). Esta es una estrategia reconocida en Pablo, ya que lo pone en contacto con prosélitos y gente ya formada en la Escritura que podían comprender sus palabras¹².

El Pablo de las cartas no es tan conciliador como el de *Hechos*, ya que se enfrenta públicamente a Pedro, el cual no asume una postura definida sobre los gentiles (Ga 2. 11-14). Es así que Pablo se presenta a sí mismo como apóstol de los no circuncidados (Ga 2. 7-9). El tema de la participación de Israel en la muerte del mesías aparece desdibujado en sus epístolas, pues Cristo murió por una conjunción de voluntades superiores. En sus epístolas, Pablo es más abstracto al considerar el misterio de la cruz y la resurrección, por lo cual reduce el papel judío en este drama soteriológico (1 Cor 2. 6-8; Flp 2.8). El pueblo elegido de Dios no tiene pleno conocimiento de la divinidad y la Ley solo fue un pedagogo, una herramienta de control terapéutico hasta el cumplimiento de la promesa (Rm 10. 3; Ga 3. 24-25). El que cree en

la promesa, o sea, en Cristo, ya está bendecido y es llamado hijo de Dios (Rm 8. 14-17; Ga 4. 4-7). De hecho, parte de Israel ha sido fiel y ha recibido la promesa, dice Pablo; y el resto del pueblo judío ha caído para levantarse:

¿Han tropezado para quedar caídos? ¡De ningún modo! Sino que su tropiezo [es] la salvación de los gentiles. (Rm 11. 11)

En el esquema epistolar paulino la incredulidad de los judíos es solo una motivación para la conversión de los gentiles, ya que Israel, por celos, volverá a integrarse como pueblo de Dios junto a la gentilidad (Rm 11. 16-32).

Pablo no puede condenar a Israel pues comprende el conflicto soteriológico-mesiánico en términos cósmicos además de proféticos. En esto va más allá que Esteban, cuyo discurso presenta un argumento profético para la venida del “profeta como Moisés” que restaurará la pureza en las observancias israelitas. Ese anunciado, el Justo, fue muerto con conocimiento y complicidad del pueblo judío. Así como Esteban proyectaba la condena de Israel al pasado, Pablo proyecta la salvación definitiva de Israel hacia el futuro.

Conclusión

Hechos de los apóstoles no es una crónica histórica, pero es una fuente que recopila tendencias cristianas primitivas que se materializan en los discursos apostólicos. El tema de la caída y rechazo de Israel es central para el autor de *Hechos*, pues él mismo vive en un periodo en el que el cristianismo aún posee una tendencia teológica mayormente judeocristiana pese a la creciente proliferación de miembros provenientes de la gentilidad. Israel y su participación en la muerte del anunciado mesías despiertan la oposición entre los primeros sectarios cristianos de Jerusalén. Pedro parece haber mantenido una vinculación mayor con la ortodoxia judía, respetando el Templo y las prescripciones alimenticias, razón por la cual minimiza la culpabilidad judía en la muerte del Justo, ya que se estaban cumpliendo las Escrituras. El mesías vino primeramente para los judíos, los herederos de los profetas y de la promesa. Esteban no concuerda con este apego a las instituciones judías, pues pro-

viene de un grupo radical y reformista. La exégesis que promueve este grupo sobre la historia sagrada presenta al pueblo de Israel como opuesto al designio divino; designio expresado en los grandes líderes como José y Moisés. El crimen de Israel para la mentalidad helenista era más grave que una simple ejecución, sino que se prolongaba al pasado en el rechazo y asesinato de todos los portadores del Espíritu Santo. La idea que prima en este discurso es la proclividad idolátrica de Israel que concibe a Dios en términos incorrectos. No hay arrepentimiento posible después de tal acusación, y solo la nueva venida de Cristo renovará al pueblo corrompido por el incumplimiento de la Ley pura que recibieron¹³.

Estas tendencias parecen haber confluído en Pablo, aunque en *Hechos* se lo presente como la figura continuadora de Pedro en lo que se refiere a los términos de la predicación del *kerygma*. Pablo reconoce la primacía de Israel en cuanto a la promesa divina y también acuerda en la ignorancia del pueblo y de los líderes de Jerusalén a la hora de ejecutar al mesías. A la vez, Pablo sigue el camino trazado por los helenistas al predicar en las sinagogas al público de la diáspora. La innovación paulina queda clara en el discurso que el autor pone en boca del apóstol de Tarso en Antioquia de Pisidia. Allí aparecen como opuestos la Ley de Moisés y Cristo. La Ley pierde su eficacia una vez cumplida la promesa mesiánica. La justificación viene por la fe, no por la praxis.

En las epístolas reconocidas como de autoría propia, anteriores en unas décadas a *Hechos de los apóstoles*, Pablo aparece evaluando el conflicto salvífico en términos suprahumanos, vinculados a poderes muy superiores a los terrenales. Frente a esta concepción, la culpabilidad judía se reduce pero no desaparece. Israel ha tropezado, pero solo para dar la oportunidad de convertirse a los gentiles. El universalismo paulino no puede condenar a sus propios congéneres, pues eso equivaldría a arruinar su táctica misionera que consistía en iniciar la misión desde la sinagoga local. El autor de *Hechos* aún veía posibilidad de conversión en los judíos y evaluaba a la sinagoga como un espacio fértil en el avance de la nueva fe.

Notas

¹ Cf. Rius Camps (1991: 89-95), De Burgos (1991: 250-251), Cuenca (1991: 229-231), Gnilka (2003: 141-142).

² Coenen, Beyreuther y Bietenhard (1984: 152-153).

³ Trocmé (1957: 208), Haenchen (1971: 288), Loisy (1920: 318), Dibelius (1956: 168).

⁴ Simon y Benoit (1972: 21-27, 143-146), Gignebert (1959: 210-219).

⁵ Concordamos con Arichea en este punto. Sin embargo, su trabajo ve al discurso helenista como portador de concepciones universalistas que nosotros no creemos presentes Arichea (1965: 70-75).

⁶ El pueblo rechaza a Moisés.

⁷ Dios entrega a los israelitas a los cultos idolátricos luego de que estos fabrican el becerro.

⁸ El pueblo mató a los profetas que anunciaban la venida del Justo.

⁹ En Samaria se ve una mayor receptividad del mensaje de los helenistas perseguidos. Esto ha llevado a diversos analistas a postular un trasfondo samaritano para el grupo de Esteban, hipótesis que no ha tenido mucho éxito Albright y Mann (citados en Kilgallen 1976: 4), Sharlemann (1968: 50-51).

¹⁰ Eso es lo que puede inferirse de Hch 12. 17; 21. 18.

¹¹ El racconto de la historia salvífica que hace Pablo concuerda con los resúmenes presentes en los libros del Antiguo Testamento, en los cuales se resalta la bondad de Dios para con sus elegidos y se minimizan o se anulan las rebeldías. Jos 24. 2-13; Sal 105. 12-43; 106. 6-42; Neh 9. 7-31; Jud 5. 6-18.

¹² Hay oposición respecto de la naturaleza de la misión paulina. Para varios autores como Meeks (2003: 167-168) no había contacto entre las comunidades paulinas y la sinagoga, pues las cartas de Pablo casi no lo atestiguan y porque el apóstol pone de relieve que su Dios es el de judíos y gentiles juntos en la comunidad. Para otros, como Stark (2006: 124-133), la misión paulina ancló primero en las comunidades judías de la diáspora y desde allí construyó la asamblea cristiana local. El esfuerzo de conversión de Pablo iba primeramente a los judíos helenizados, ya que eran más fáciles de captar por su situación religiosa y social.

¹³ Hay continuidad de esta corriente de pensamiento en la *Epístola de Bernabé*, ya que varios han propuesto que proviene, al igual que Esteban, de un ambiente alejandrino por su vocabulario y ciertas tradiciones sobre personajes bíblicos (Cadbury citado en Simon 1958: 121).

Ediciones y traducciones

AA. VV. (2004). *Nuevo testamento de la Biblia de Jerusalén*. Bilbao: Desclée de Brouwer.

Bover, J. M. (1943). *Novi Testamenti. Biblia graeca et latina*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Bibliografía

Arichea, D.C. (1965). *A critical analysis of the Stephen speech in the Acts of the Apostles*. Diss. Duke University. Durham, North Carolina.

- Coenen, I., Beyreuther, E. y Bietenhard, H. (1984). *Diccionario teológico del Nuevo Testamento*. Vol. IV. Salamanca: Sígueme.
- Cuenca, F. (1991). “La tradición petrina en la tradición judeo-cristiana” en Aguirre Monasterio (ed.). *Pedro en la Iglesia primitiva*. Valencia: Verbo Divino; pp. 223- 233.
- Daniélou, J. (1970). *L'Église des apôtres*. París: Éditions Du Seuil.
- De Burgos, M. (1991). “Simon Pedro, ideología e historicidad en las tradiciones neotestamentarias” en Aguirre Monasterio (ed.). *Pedro en la Iglesia primitiva*. Valencia: Verbo Divino; pp. 235- 258.
- Dibelius, M. (1956). *Studies in the Acts of the apostles*. Londres: SCM Press.
- Gignebert, C. (1959). *El mundo judío hacia los tiempos de Jesús*. México: Uteha.
- _____ (1961) *Cristo*. México: Uteha.
- Gnilka, J. (2003). *Pedro y Roma. La figura de Pedro en los dos primeros siglos de la Iglesia*. Barcelona: Herder.
- Haenchen, E. (1971). *The Acts of the apostles*. Oxford: Oxford University Press.
- Kilgallen, J. (1976). *The Stephen speech. A literary and redactional study of Acts 7, 2-53*. Analecta Bíblica 67. Roma: Biblical Institute Press.
- Loisy, A. (1920). *Les Actes des apôtres*. París.
- Martín de Lera, A. J. (1996). “La figura de Pedro en los discursos de los Hechos de los apóstoles”: *Reseña Bíblica* No. 10; pp. 45- 55.
- Meeks, W. A. (2003). *The first urban christians*. New Haven: Yale University Press.
- Rius Camps, J. (1991) “La figura de Pedro en la doble obra lucana” en Aguirre Monasterio (ed.). *Pedro en la Iglesia primitiva*. Valencia: Verbo Divino; pp. 61- 99.
- Sharlemann, M. (1968) “Stephen: a singular saint”: *Analecta Bíblica* 34. Rome: Biblical Institute Press.
- Simon, M. (1958). *St. Stephen and the hellenists in the primitive church*. Bristol: Longman.
- Simon, M. y Benoit, A. (1972). *El judaísmo y el cristianismo anti-guero de Antíoco Epifanes a Constantino*. Barcelona: Labor.
- Stark, R. (2006). *Cities of God*. Nueva York: Harper Collins.
- Trocqué, E. (1957). *Le livre des Actes et l'histoire*. París.