

PANORAMA DE LA EVOLUCION DE LOS ESTUDIOS LUCANOS

JOSÉ ANTONIO JÁUREGUI
UNIVERSIDAD DE DEUSTO
BILBAO

I. SAN LUCAS: DE HISTORIADOR A TEÓLOGO DE LA SALVACIÓN

Aunque los temas que se tratan en este artículo remiten preferentemente al librito de los Hechos de los Apóstoles (Hch), considero importante recalcar desde el principio mi intención de hablar de este libro no aisladamente sino siempre referido al tercer Evangelio, según Lucas (Lc). La investigación sobre los Hch ha demostrado hasta la unanimidad entre los estudiosos, la unidad indisoluble de esta doble obra (Lc/Hch) del mismo autor, dado que Hch, considerado aisladamente de esta vinculación con Lc, resulta un verdadero enigma para los investigadores. Muchos argumentos de índole estructural, literaria y teológica rubrican esta unidad y confirman positivamente que cuando el autor de Hch habla en el prólogo de “mi primer libro” no alude a otro libro desconocido, escrito anteriormente por el mismo autor, sino a su evangelio, al tercer Evangelio, al que la tradición cristiana ha llamado siempre Evangelio según Lucas. La unidad de esta doble obra de la literatura cristiana, por más elemental y evidente que nos parezca, ha influido de una manera decisiva en su conocimiento y en las nuevas y cambiantes orientaciones que han impulsado los estudios sobre este libro o, tal vez, mejor dicho, los estudios lucanos.

Además de la referencia ya aludida del prólogo de Hch (1,1) al libro anterior (*proton lógon*), se han elaborado rigurosamente varias pruebas que demuestran dicha unidad de Lc y Hch. Ante todo el paralelismo estructural, así como sus coincidencias de vocabulario y, sobre todo, su unidad temática que cubre toda la doble obra desde el principio del evangelio hasta el final de

Hch, con un claro esquema histórico-salvífico de promesa de la Escritura (Lc 3,6: “Toda carne verá la salvación de Dios”, citando Is 40,5) y cumplimiento (Hch 28,28: “Esta salvación de Dios ha sido comunicada a los gentiles”).

II. TRATAMIENTO TRADICIONAL DE HECHOS COMO LIBRO HISTÓRICO

El título de este capítulo y el término escogido *Panorama de la evolución* imponen una mirada retrospectiva a los tiempos, todavía no muy lejanos, en que san Lucas, a pesar de ser aceptado siempre como el autor único del tercer Evangelio y de los Hechos de los Apóstoles, era tratado mayoritariamente de una manera muy peculiar. En efecto, bajo el nombre de “Pablo” (“Escritos paulinos”) se estudiaban y explicaban todos los escritos del *Corpus paulinum* tradicional, a pesar de la cuestionada autenticidad paulina de algunas cartas. Lo mismo acaecía con los “Escritos joánicos”. Bajo este epígrafe se incluían el cuarto evangelio, las tres cartas e incluso el Apocalipsis. El caso de Lucas era distinto. Era normal tratar bajo epígrafes diferentes y en distintas áreas del Nuevo Testamento el tercer Evangelio y los Hechos. Lc iba siempre asociado a Mt y Mc por su afinidad sinóptica. La descripción de la “Época apostólica” en Hch era como un capítulo aparte. Se le ponía en relación, más bien, con las cartas paulinas, dado el protagonismo de Pablo, sobre todo, en la segunda parte de Hechos (cf. Hch 13-28). El estudioso de los Hch veía invadida su parcela tanto por el historiador de los orígenes cristianos como –sobre todo en la época de las especialidades bíblicas–, por los especialistas de Pablo y de los Sinópticos. Se le podría aplicar a la obra de Lucas el lema del escudo de un territorio patrio que reza *Utrinque roditur*.

Cabe decir, simplificando un tanto, que hasta 1950 el autor de Hch era tratado como un historiador. La pregunta que preocupaba a los grandes investigadores de Hch era su valor histórico. Sobre todo en el campo católico tradicional era la defensa obstinada de su *akribía histórica*, a pesar de y contra el descrédito en que había caído Lucas, como historiador a lo largo del siglo XIX. Influyeron mucho en lograr ese descrédito los embates de la Escuela de Tubinga, conducida por Ferdinand Christian Baur bajo la égida de la filosofía hegeliana¹ y el desencanto al que llevó el Historicismo positivo de Albrecht Ritschl² en su afán de ser histórico-científico puro. Tal estado de

¹ F. C. BAUR, *Paulus, der Apostel Jesu Christi* (Tübingen 1845).

² A. RITSCHL, *Die Entstehung der altkatholischen Kirche* (Bonn 1857).

postración de la investigación sobre los Hch encontró un estímulo positivo en la labor arqueológica de William Ramsay, divulgada hace pocos decenios por W. W. Gasque³. También la obra de Adolf von Harnack, quien descuella entre otros muchos estudiosos de las fuentes de Hch, contribuyó eficazmente a la rehabilitación de Lucas como historiador.

Ayudaron a elaborar un argumento interno precioso que exaltó la figura de Lucas como historiador los llamados *fragmentos nosotros* (Hch 16,10-17; 20,5-15; 21,1-18; 17,1-28,16). Estos fragmentos apuntaban, en opinión de Harnack, a un compañero de Pablo cuyo estilo literario no muestra huellas de pertenecer a un autor distinto del de todo el libro. El conocimiento detallado de lugares geográficos en circunstancias históricas bien circunscritas temporalmente a la época descrita por Lucas contribuyó en gran medida, gracias a las publicaciones del gran arqueólogo W. Ramsay, a la revalorización del crédito perdido de Lucas historiador. Ciertas divergencias de detalle, como las distintas versiones del concilio apostólico reseñadas en Hch 15 y en Gal 2, o el número de viajes de Pablo a Jerusalén entre su conversión y el concilio, no tardaron en encontrar una solución apañada desde las diversas intenciones narrativas de uno y otro autor.

Otro investigador de gran talla que impulsó el estudio confiado de la obra histórica de Lucas fue C. C. Torrey⁴. A falta de un material sinóptico de Hch que ayude, como en el caso de los evangelios, a descubrir fuentes anteriores, Torrey abrió una pista hacia el descubrimiento de fuentes escritas seguras. Con derroche de erudición trató de demostrar que en la base de Hch 1-5 subyace un antiquísimo documento escrito originariamente en lengua aramea. Algunos giros incorrectos del texto griego que poseemos, retraducidos a ese presunto arameo latente, recobraban de pronto una perfecta corrección sintáctica y constituían –según Torrey– una prueba irrefutable de la gran antigüedad de los escritos lucanos y de su fidelidad en la transmisión de sus fuentes anteriores. Un ejemplo elocuente que, veinte años más tarde, le resultaba claro a Ch. H. Dodd era el controvertido pasaje de Hch 10,36ss. Este texto parece a todas luces incorrecto gramaticalmente en griego. Pero retraducido por Torrey al arameo resultaba diáfano y correcto y constituía para Dodd, como veremos, una pieza fidedigna de predicación apostólica de la Iglesia de habla aramea de Jerusalén.

No fueron pocos los contemporáneos de Torrey que opusieron resistencia a este intento de reconstrucción quasi-arqueológica. La investigación más

³ W. W. GASQUE, "The Historical Value of the Book of Acts": *ThZ* 28 (1972) 177-196.

⁴ C. C. TORREY, *Data and Composition of Acts* (Cambridge 1916).

técnica y depurada de los años 50 estaba llamada a demostrar que esos “semitismos” o traducciones antiquísimas del arameo presuntamente original, son más bien “Septuagintismos”, es decir, arcaísmos deliberados del autor de Hch, quien en sus descripciones y discursos utilizaba el conocido recurso historiográfico de la *mímesis* o imitación del estilo de la Biblia de los LXX de uso habitual en aquellas iglesias del tiempo de Lucas.

Por lo demás, surgieron contra el método de Torrey reparos muy graves. Por mencionar sólo uno: en su afán por encontrar fuentes arameas subyacentes, se le escapó por completo el influjo de la Biblia griega de los LXX en las citas bíblicas de Hch. Es el caso de Hch 1,20; 15,16-17, textos difíciles de adaptar a la situación narrada a partir de la Biblia hebrea. Toda la fuerza de la prueba escriturística estriba en el texto griego de la versión LXX.

No obstante, las tesis de C. C. Torrey influyeron muy positivamente en el estudio de los discursos de Hch. Dicho estudio se centró de modo especial en ciertas ideas cristológicas que aparecen en los discursos kerigmáticos de Hch (2,14-39; 3,12-26; 4,9-12; 5,30-32; 10,34-43; 13,16-41). Muy en particular desde que Adolf von Harnack en su obra *Die Bezeichnung Jesu als Knecht Gottes* (1926) atribuyó el título cristológico *País Theoû* a una antiquísima Cristología palestinese. Esta tesis, avalada por la autoridad de su autor, alcanzó una enorme resonancia. Más tarde, ampliando el punto de mira a la identidad esquemática de los discursos apostólicos de Hch 1-13, creyó percibir una cristología ingenuamente sencilla de carácter adopcionista que veía en Jesús, a tenor de Hch 2,22, a “un hombre (*andra*) acreditado por Dios con milagros, signos y prodigios (...), a quien Dios había exaltado a la dignidad de Mesías y Señor por la Resurrección y Elevación a los cielos” (Hch 2,36). Esta cristología presuntamente primitiva, y tan divergente de la del autor de Lc/Hch, explícitamente expresada en términos como “Hijo del Altísimo” (Lc 1,32) e “Hijo de Dios” (Lc 1,35) en boca del ángel de la anunciación a María, era para Harnack un argumento irrefutable de la fidelidad histórica de Lucas en la transmisión de sus fuentes escritas.

III. TRATAMIENTO DE HECHOS COMO FUENTE DE PREDICACIÓN CRISTIANA PRIMITIVA

Estas observaciones sobre la “crítica literaria” orientada a la búsqueda de las fuentes literarias de Hch cobraron verdadero peso específico con el impulso del nuevo método de investigación bíblica que se llamó “Formgeschichte”, es decir, el método histórico-crítico empeñado en reconstruir los pasos de la formación del Nuevo Testamento y aplicado a los discursos de Hch

independientemente por M. Dibelius en Alemania y por Ch. H. Dodd en Inglaterra. Con este nuevo método entró la investigación sobre toda la literatura cristiana en un nuevo estadio que, al principio, quiso ser y fue constructivo. Este método histórico-crítico superó la estrechez de miras de la “crítica literaria” tradicional. Ésta andaba preocupada por alumbrar las fuentes escritas, guiada por el prejuicio –indemostrable en el caso de los escritos lucanos– de que cuanto más cerca nos situemos temporalmente del estrato literario más próximo al acontecimiento narrado más cerca estaremos del acontecimiento mismo y, por consiguiente, de la verdad histórica de la narración. El método histórico-crítico de la formación literaria de los escritos del Nuevo Testamento (“Formgeschichte”) amplía considerablemente el punto de mira a todo el proceso multiforme de la tradición oral previa a la puesta por escrito. Y lo hace, como es bien sabido, por medio de la aplicación al texto de dos principios metodológicos: el “principio estético” se aplica para descubrir y describir las formas pre-literarias más sencillas y primitivas. El “principio sociológico” trata de dar con el ambiente original (“Sitz im Leben”) en el que surgieron dichas formas pre-literarias por medio del conocimiento científico de las leyes que regulan el origen y la evolución de las tradiciones orales del cristianismo primitivo. Los textos escritos que poseemos, confrontados con este conjunto variado, reflejan el último estadio de una larga tradición desde la cual hay que entenderlos e interpretarlos.

1. *Labor crítico-literaria de Martin Dibelius (1923-1944)*

Los resultados de los trabajos de M. Dibelius desde 1923 fueron entregados a la Real Academia de las Ciencias de Heidelberg el 19 de febrero de 1944 y publicados en 1949, dos años después de su muerte (el 17-11-1947) y se pueden resumir en este enunciado: Los discursos de Hch son en su conjunto una composición de Lucas, el autor de Hch⁵. Lucas utilizó la técnica historiográfica de los antiguos historiadores griegos. Tucídides fue quien elaboró la teoría de esta técnica del empleo de los discursos; pero Jenofonte, más sencillo, más orador, más dramático está considerado por los autores helenistas como el maestro consumado de este género. La finalidad asignada a estos discursos no invita al historiador antiguo a preocuparse por la cuestión de saber si sus personajes tuvieron realmente el propósito que les atribuye y mucho menos precisamente en las circunstancias descritas por el autor. Aun cuando el autor poseyera a veces el texto auténtico de un discurs-

⁵ M. DIBELIUS, *Aufsätze zur Apostelgeschichte* (Göttingen 1961) 4ª ed. de H. Greeven, 157.

so, no tenía el menor escrúpulo en arreglarlo a su manera. Basten como muestras el ejemplo de Tácito (*Annales* XI,24): el discurso de Claudio sobre la concesión del *ius honorum* a los galos se conserva inscrito en CIL XIII 1668; Tácito no asumió este texto, sino que lo elaboró con vistas a la unidad estilística de su obra. Igualmente Flavio Josefo en el segundo libro de su *Arqueología*: cita el Génesis, pero no a la letra, sino sometiendo el texto al punto de vista del discurso. La misma manera de proceder se revela en *Bellum Judaicum* I,19,4 & 313ss; *Antiquitates* XV 5,3; 127ss: ambos textos ofrecen el mismo discurso de Herodes en la guerra contra los árabes y no coinciden⁶. De acuerdo con este sentido de la historiografía, los discursos que jalonan una obra histórica deben entenderse de acuerdo con la función que desempeñan dentro del proyecto general de la obra.

Ante estos procedimientos nos asalta la pregunta: ¿procedió Lucas también con esta libertad historiográfica propia de los antiguos historiadores griegos? Dibelius sale al paso de esta dificultad alegando que los discursos de Hch 2-13 hay que sacarlos fuera del número de tales discursos historiográficos. En primer lugar, por su forma literaria en la que destaca sobre todo el recurso de la repetición⁷. En segundo lugar, y especialmente, por su contenido y por la estructura estereotipada del material tradicional. Estos rasgos muestran que el autor de Hch se propuso una meta distinta. “La finalidad política de los antiguos historiadores queda aquí sustituida por la finalidad de la predicación y de la catequesis”⁸.

Ahora bien, —se pregunta Dibelius— ¿dónde se inspiró Lucas o dónde encontró esta forma tan peculiar de predicación?

Ya en 1913 se había planteado Dibelius esta pregunta en el ámbito más amplio de los evangelios sinópticos. En su obra *Die Formgeschichte des Evangeliums*, publicada aquel mismo año⁹, trató de encontrar los ambientes originales (“Sitz im Leben”) del Cristianismo primitivo en los que se fue configurando todo este material sinóptico y muy en particular los ambientes en los que se vio la necesidad de empezar a coleccionar este acervo de materiales tradicionales. El prólogo de Lc 1,1-4 le proporcionó la respuesta a estas dos preguntas. El mismo Dibelius formuló la respuesta en estos términos: “La

⁶ Cf “Die Reden der Apostelgeschichte und die antike Geschichtsschreibung”, en: DIBELIUS, *Aufsätze*, o. c., 121.

⁷ DIBELIUS, *Aufsätze*, o. c., 142.

⁸ *Ibid.*, 144.

⁹ M. DIBELIUS, *Die Formgeschichte des Evangeliums* (Tübingen 1933; ⁶1971). Traducción castellana de J. M. DÍAZ RODELAS, *Historia de las Formas evangélicas* (Valencia 1983).

misión ofreció la ocasión y la predicación el recurso para transmitir lo que los discípulos conservaban como un recuerdo¹⁰. Por consiguiente, la predicación fue el marco en el que quedaron encuadrados los relatos de Jesús para confirmación y fundamentación de la predicación. Siguiendo sus pesquisas Dibelius encontró ejemplos evidentes de estas predicaciones en los discursos de la primera parte de Hch, porque precisamente el recurso literario de la repetición demuestra que en la base de su composición subyace un esquema de predicación que estuvo a disposición de Lucas en la misma predicación de la Iglesia de su tiempo y él lo utilizó para la composición de los discursos. Con una discreción que el tiempo ha venido a confirmar sacó la conclusión de que, con independencia de la posible existencia de una diversidad de viejas tradiciones kerigmáticas en la Iglesia primitiva –posibilidad que Dibelius dejó sabiamente abierta– resulta indiscutible para Dibelius que la meta de Lucas fue mostrar y transmitir la unidad de la predicación cristiana y no su diversidad, a tenor de la frase con la que san Pablo introduce el kerigma más primitivo recibido por él: “Así os predicamos y por esta predicación habéis sido hechos cristianos” (1 Co 15,1). En conclusión “estos discursos... constituyen un modelo ejemplar de predicación y, por cierto, muy antiguo”.

Este resultado encontraba una confirmación en las observaciones de Harnack a propósito de una Cristología primitiva y sencilla de carácter adopcionista. Dibelius hizo propios –sobre todo en los discursos de Hch 3 y 4– los resultados de Harnack en su estudio sobre el título cristológico *Siervo de Dios*. Por medio de su planteamiento general de índole histórico-crítica de las formas literarias pudo confirmar las observaciones de Harnack desde el nivel de las tradiciones preliterarias.

Esta convergencia enriquecida de resultados propios y ajenos llevó al convencimiento de que los discursos de Hch y algunos pasajes selectos de las cartas paulinas –sobre todo en 1 Co 15,1ss.– demuestran la existencia de una tradición general de predicación misionera que se había transmitido concienzuda y meticulosamente. Pablo atestigua haberla recibido tal y como la transmite a los corintios en los años 50, es decir, en fórmulas kerigmáticas fijadas literalmente. Por consiguiente, la gran antigüedad de estas formulaciones es una conclusión que se desprende –según Dibelius– no sólo del estilo primitivo del material, sino también del testimonio de Pablo.

Con estas conclusiones se creyó autorizado Dibelius para hacer una valoración positiva, constructiva de los discursos de Hch en su relación con el origen mismo del acervo de tradición sinóptica. Sobre todo y en primer lugar

¹⁰ DIBELIUS, *Aufsätze*, o. c., 143.

por lo que concierne al esquema estructural de predicación que hace de armazón común a todos estos discursos. No dudó Dibelius de que Lucas había recibido este esquema común desde la tradición más antigua de la predicación cristiana¹¹. Dibelius llegó a opinar más tarde¹² que este esquema estaba acuñado antes de que Lucas escribiera su obra. Dando un paso más, se inclinó claramente por el carácter tradicional, no sólo del esquema, sino incluso de las formulaciones nucleares del kerigma tal como se encuentra en los discursos de Hch.

Observó además Dibelius que en estos discursos se encuentran frases compendiosas sobre los milagros de Jesús (Hch 2,22), sobre su actividad salvadora (10,38), su Bautismo (10,37), sobre la predicación de Juan Bautista (10,37; 13,24s). Vio en estas formulaciones escuetas el “ambiente originario” (“Sitz im Leben”) del que surgieron poco a poco las narraciones aisladas más antiguas de la tradición sinóptica. Estos discursos estereotipados –pensó– son modelos de predicación. Dibelius los llamó *Paradigmas*. Aparecen siempre en el centro la pasión, muerte y resurrección de Jesús. Esta esquematización fija encaja perfectamente con la observación acerca de la antigüedad de la pasión en los evangelios, conformados originariamente a partir de la predicación apostólica.

Esta concepción constructiva de M. Dibelius fue aceptada por la investigación neotestamentaria como una hipótesis genial, capaz de dar una explicación unitaria al origen de la tradición sinóptica y kerigmática. Los resultados constructivos de los trabajos de Dibelius, además de enriquecer las posibilidades metodológicas de la investigación neotestamentaria, ponían en primer plano una imagen orgánica del desarrollo interno del Cristianismo primitivo, convirtiendo la historia de la época apostólica, recogida sistemáticamente en los discursos de Hch, en la proto-historia del cristianismo.

2. Labor constructiva y coincidente de Ch. H. Dodd a partir de 1936

No fue menos estimulante y constructiva la labor de Ch. H. Dodd. Hizo época su obra *The apostolic Preaching and its Developments* (Hodder and London 1936). C. F. Evans (*The Kerygma* [JThSt 7; 1956] 1-35) describía acertadamente la situación histórica y teológica desde la que Dodd desarrolló su planteamiento:

¹¹ Cf. M. DIBELIUS, “Zur Formgeschichte des NT”: *NF* 3 (1931) 212.

¹² *Id.*, *Aufsätze*, o. c., 142.

“Desde que empezaron a aplicarse al Nuevo Testamento los métodos histórico-críticos con el consiguiente colapso de la doctrina de la inspiración apriorística, el problema principal de todo el NT ha sido el de su unidad e, íntimamente unido a éste, el problema de su núcleo central. Cuando quedaron sueltos todos los hilos que forman la trama del NT y se aplicó a cada hilo por separado la lente de aproximación sobre el fondo histórico y doctrinal, y una vez que las diversas partes habían dejado de mantener su unidad desde fuera en virtud de una doctrina que trataba todo el NT uniformemente como Palabra de Dios, se hizo acuciante esta pregunta: ¿Tiene el NT una unidad desde dentro? ¿Existe un punto fijo para su estudio?”.

La aportación de Ch. H. Dodd hay que estudiarla y valorarla desde esta perspectiva sistemática. Dodd se propuso la tarea de deducir de entre la multitud de textos que componen la trama del NT “aquellos elementos tan comunes a ellos que forzosamente deban ser considerados como parte integrante de una tradición común y central que hubo de ser más o menos la torre de control de todos los textos del NT”. El objetivo de Dodd fue dar con “el punto de partida cronológico de la historia del Cristianismo primitivo”¹³.

Esta tradición común a todos los textos del NT y origen común histórico de toda la multiforme historia de la Teología cristiana primitiva tenía que ser –según la genial intuición de Dodd– la predicación misionera de los apóstoles, *el kerigma*. En frase de Evans: el esqueleto que da consistencia a todo el cuerpo del Nuevo Testamento y a toda la Teología cristiana primitiva.

En esta intuición Dodd no procedía a priori o impulsado exclusivamente por la necesidad acuciante de dar con esa pretendida unidad del NT. Encontró una base de su intuición en 1 Co 3,10ss, donde Pablo distingue entre la base fundamental que él había echado y la superestructura que él y los otros edificaron sobre ella. De acuerdo con este principio, Dodd trató de encontrar en los textos cristianos más antiguos (cartas de Pablo) huellas de la tradición primitiva. Se fijó de modo especial en los textos siguientes: en primer lugar 1 Co 15,1ss, un texto que parece recoger textualmente las mismísimas palabras de la predicación ordinaria de Pablo. Por debajo de implicaciones que añade Pablo y pertenecen a la superestructura teológica de su propio pensamiento, laten en la base los hechos salvíficos de la muerte, sepultura y resurrección de Cristo.

La misma idea late en Ga 3,1: Cristo fue expuesto ante los cristianos de Galacia como crucificado. El sentido soteriológico de su muerte por nosotros según las Escrituras lo parafrasea Pablo en Ga 1,4 de este modo: “Se entre-

¹³ Cf. C. H. DODD, *According to the Scriptures* (London 1952).

gó a sí mismo por nosotros para rescatarnos de este tiempo presente perverso". Esta frase en la introducción misma de la carta alude indudablemente a la predicación de Pablo en Galacia. Pablo interpreta en ella que, en virtud de la muerte y resurrección de Cristo, de acuerdo con la doctrina judía de los dos eones, se ha superado el límite entre las dos edades y, por tanto, los creyentes ya no pertenecen a la era presente mala, sino a la era gloriosa que viene. También Rm 10,8-9 recalca nuevamente la palabra de fe que predicamos en estos términos "que Jesús es Señor y que Dios le ha resucitado de entre los muertos". La proclamación de la resurrección lleva implícita una proclamación de la exaltación a la dignidad de Señor. Rm 10,14 refuerza esta misma implicación en términos de finalidad misma de la muerte y resurrección de Cristo: "Pues para esto murió y vino Cristo a la vida: para ejercitar su señorío sobre vivos y muertos". Este pasaje conduce como sin solución de continuidad a una referencia al juicio venidero: "Pues todos compareceremos ante el tribunal de Dios", tribunal que en 2 Co 5,10 viene a ser el "tribunal de Cristo". La asociación de ideas en la mente de Pablo es bien clara: muerte por nosotros - resurrección - exaltación como Señor - juicio.

Rasgo característico común del kerigma paulino es la segunda venida de Cristo como juez. En 1 Ts 1,9s. resume Pablo las consecuencias de su predicación en Tesalónica en estos términos: "...y cómo os convertisteis a Dios, dejando los ídolos para servir al Dios vivo y verdadero, y esperar que venga su Hijo de los cielos, el que nos libra de la ira venidera". Dodd concluye:

"El kerigma paulino es una proclamación de los hechos de la muerte y resurrección de Cristo dentro de una dimensión escatológica que da sentido propio a estos hechos. Ellos marcan el paso desde el tiempo malo presente al tiempo venidero. El tiempo venidero es el tiempo del cumplimiento de las profecías bíblicas. De aquí la importancia de la expresión repetida 'Cristo murió y resucitó según las Escrituras'. En las profecías bíblicas iba referido al día del Señor. El cumplimiento de la profecía significa, por consiguiente, que el día del Señor ha llegado, el tiempo venidero ha irrumpido. La muerte y la resurrección son el cumplimiento crucial de la profecía escriturística. Lo cual quiere decir que, en virtud de estos acontecimientos, los creyentes han sido liberados de la era presente perversa. El nuevo tiempo se ha hecho presente y Cristo, en virtud de su muerte y resurrección, es el Señor de este nuevo tiempo. Él vendrá como juez y salvador cuando este tiempo llegue a su consumación".

Ante este método de trabajo y estos resultados hay una pregunta que cae por su peso: ¿Por qué escogió Dodd precisamente estos textos? De hecho se puede demostrar que la mayor parte de estos giros, desde la perspectiva de la crítica histórica de las formas, son tradicionales. Pero Dodd no se guió

por los principios metodológicos de la *Formgeschichte*, sino por una idea más o menos preconcebida de lo que presumía ser el contenido del kerigma. Dodd sigue adelante su investigación. Por medio de una comparación con los rasgos que el mismo Pablo considera procedentes de los apóstoles anteriores a él, deduce “fragmentariamente” el kerigma común y concluye la gran antigüedad de estas tradiciones pre-paulinas. Dodd no duda en opinar que Pablo lo recibió directamente de Pedro en su primera visita a Jerusalén “no más de siete años después de la crucifixión”¹⁴.

Con estos resultados se dirige Dodd a los discursos de Hch. Hay que advertir que Dodd fija la composición de Hch “más bien en los años 90 que en los 80 ó 70”, y opina que los discursos fueron compuestos por el autor de Hch. Sostiene, no obstante, que Lucas se impuso una extremada reserva en el uso de las libertades propias de los historiadores griegos. En primer lugar, porque no encuentra apenas ideas o expresiones en Hch que sugieran una semejanza sospechosa con escritos procedentes de la Iglesia del siglo I. Tampoco registra Dodd un solo eco de una teología que pueda llamarse paulina, a pesar de que el autor debió de estar en contacto con iglesias fundadas por el Apóstol.

Dodd sale al paso de ulteriores objeciones que han de marcar la etapa crítica de su aceptación inicial y que hemos de reseñar en esta exposición. Aduce estas razones de carácter positivo: a) los discursos, lo mismo que las secciones narrativas en las que están enmarcados, manifiestan un claro color semítico; b) La clase de hebreísmo que late en los discursos difiere del que late en la traducción griega de los LXX. Se trata de arameísmos semejantes a los que topamos en los dichos de Jesús en los evangelios. Y añade: “Suponer que esto se deba a arcaísmos deliberados es atribuir al autor de Hch la perspectiva de un autor moderno”. Y concluye:

“Hay buenas razones para suponer que los discursos atribuidos a Pedro están basados en un material que procede de la Iglesia de habla aramea de Jerusalén, y era substancialmente más antiguo que el período en el que se compuso el libro de los Hechos de los Apóstoles”¹⁵.

De esta manera, los resultados de la investigación sobre los discursos de Hch –lo mismo que antes los giros tradicionales que delineaban fragmentariamente el kerigma paulino– nos remontan a Jerusalén, concretamente a

¹⁴ H. DODD, *The apostolic Preaching and its developments* (London 1936; ⁹1963). Traducción española: *La predicación apostólica y sus desarrollos* (Madrid 1974)

¹⁵ *Ibid.*, 20.

Pedro, quien queda erigido, desde una perspectiva tradicional, en el primero y genuino garante del evangelio cristiano.

Pero lo más importante para Ch. H. Dodd –quien, como sabemos, no busca garantías históricas– es la coincidencia objetiva entre la tradición kerigmática pre-paulina y la predicación de Pedro en Hch. Esta coincidencia demuestra que en este kerigma está el origen y el núcleo perenne del Cristianismo primitivo, la unidad objetiva e histórica de todo el NT.

De esta manera coincidían en resultados y planteamientos M. Dibelius y Ch. H. Dodd, a pesar de su total dependencia mutua. Conviene observar, no obstante, que Dibelius orientó su interés hacia *la formación misma de la tradición*, mientras Dodd estudió exclusivamente *los contenidos* de la tradición. Esta diversidad de interés conlleva una diversidad también de actitudes ante la unicidad de la predicación kerigmática de Hch 1-13. Dibelius aceptaba abiertamente la existencia de una diversidad primitiva de viejas tradiciones kerigmáticas. Dodd, en cambio, dio un valor normativo y definitivo a la unidad de contenido del kerigma primitivo.

3. *Consecuencias de estos resultados en la exégesis católica y protestante*

Las divergencias que acabamos de enunciar quedaron pronto allanadas ante el enorme empuje de las posiciones sistemáticas de la Escuela “dialéctica”, interesada fundamentalmente por una Teología de la Palabra. Esta opción teológica estuvo en la causa de que los planteamientos de la exégesis neotestamentaria se orientaran más bien hacia los contenidos de la tradición kerigmática cristiana (Dodd) que al proceso de su desarrollo (Dibelius).

Aquí es donde hay que situar el florecimiento pujante de la exégesis católica, estimulada, desde su interés sistemático, con el nuevo método histórico-crítico de las tradiciones. Algunos críticos protestantes radicales señalan, no sin un deje de picardía, que la exégesis católica, alentada por los resultados constructivos iniciales de la “Formgeschichte” a los que siguió la encíclica *Divino Afflante Spiritu* de Pío XII¹⁶ entrevió en el descubrimiento de tradiciones antiquísimas en el seno de la formación de los discursos de Hch y del kerigma paulino una base exegética sólida para fundamentar la doctrina apostólica romana de la tradición como fuente de la divina revelación.

¹⁶ AAS 35 (1943) 297-326. Cf. EB 538-569, traducción castellana en: S. MUÑOZ IGLESIAS, *Doctrina Pontificia I. Documentos Bíblicos* (Madrid 1955) 518-560, nn. 623-654.

Bajo el presupuesto confesado de que es posible demostrar que estos discursos en su totalidad son testimonios de antiquísimas tradiciones, surgió en todos los ámbitos de la investigación la seguridad de remontarse hasta la iglesia primitiva de Jerusalén.

En este sentido se expresaban abiertamente autores católicos como J. Gewiess¹⁷, si bien en esta obra se echa de menos un tratamiento del problema acerca del carácter literario especial de los discursos de Hch. Esto no obstante, al final de su estudio, Gewiess enuncia este resultado:

“Hch garantiza valiosísimas noticias para el estudio del pensamiento teológico de la Comunidad primitiva (...) Hoy es indiscutible que Lucas en la primera parte de Hch se inspira en una tradición muy antigua”.

Destaca en esta dirección J. R. Geiselman¹⁸, según el cual:

“El esquema de los discursos de Hch en conjunto está íntimamente unido a una concepción global de carácter histórico-salvífico que ha de ser reconocida como ‘el principio determinante del kerigma apostólico acerca de Jesús el Cristo’ y bajo cuya dirección el acontecimiento Cristo se manifiesta como el ‘Cumplimiento’ y el Centro de la historia de la salvación”¹⁹.

Una serie de exégetas católicos trató de demostrar que la historia de la tradición kerigmática en el Cristianismo primitivo no fue sino el desarrollo pedagógico unitario, ideado sobre la base de la primitiva predicación apostólica registrada en los discursos de Hch y en las cartas paulinas. Baste citar a Mgr. Lucien Cerfaux²⁰, J. Schmitt²¹ y R. Schnackenburg²².

También un buen número de autores evangélicos concedió gran valor crítico a los discursos de Hch desde el punto de vista crítico de las tradiciones subyacentes. Destacaron, entre otros, M. Goguel²³ y E. Stauffer²⁴, quien

¹⁷ J. GEWIESS, *Die urapostolische Heilsverkündigung in der Apostelgeschichte* (Breslau 1939).

¹⁸ J. R. GEISELMANN, *Jesus der Christus. Die Urform des apostolischen Kerygmas als Norm unserer Verkündigung und Theologie von Jesus Christus* (Stuttgart 1951).

¹⁹ *Ibid.*, 16.

²⁰ L. CERFAUX, *Le Christ dans la Théologie de St. Paul* (Paris 1954); trad. española: *Cristo en la teología de Pablo* (Bilbao 1962).

²¹ J. SCHMITT, *Jésus ressuscité dans la prédication apostolique* (Paris 1949) 3-36.

²² R. SCHNACKENBURG, *Gottes Herrschaft und Reich* (Freiburg 1965); Trad. española: *Reino y Reinado de Dios* (Madrid 1967).

²³ M. GOGUEL, *La foi à la résurrection dans le Christianisme primitif* (Paris 1933).

²⁴ E. STAUFFER, *Theologie des Neuen Testaments* (Gütersloh 1948).

concede que la historia de la Teología primitiva cristiana vino a ser un desarrollo de un núcleo central. Afirma efectivamente:

“Una tradición pedagógica, en la que han quedado fijadas las distintas fórmulas con valor dogmático, entra muy pronto en la historia de la Cristiandad primitiva (...) La tradición es un torrente que arrastra a través del tiempo y sedimenta las doctrinas dogmáticas. Y, al mismo tiempo, es la piedra de toque que garantiza su valor normativo”²⁵.

Esta tradición –según Stauffer– tiene su origen histórico en las fórmulas petrinas de Hch. “En ellas se apoya Pablo” (...) “y toda la teología cristiana primitiva”²⁶. O. Cullmann²⁷ llega esencialmente al mismo resultado: toda teología es el resultado de fórmulas de fe. El fundamento se encuentra en los discursos de Pedro en Hch. También la investigación anglo-americana ha seguido confiadamente las huellas de Dodd durante decenios. Existe una bibliografía abundante de carácter eminentemente empírico y constructivo. Baste nombrar aquí autores como F. F. Bruce²⁸, Denney²⁹ y otros como C. S. C. Williams, W. L. Knox, A. Rawlinson³⁰. No exento de cierto noble orgullo afirmaba el mismo Dodd:

“Puede decirse que se ha conseguido un auténtico ‘consensus’ acerca del contenido y del carácter de la tradición común y central”³¹.

En consecuencia, el kerigma viene a ser declarado como el Evangelio anterior a los evangelios, la parádoxis (*Traditio*) normativa que está en la base de toda la historia de la salvación. Y esto no sólo por sus contenidos sino también por la forma literaria de sus enunciados.

Este resurgimiento de la exégesis católica y protestante moderada, siguiendo las huellas de M. Dibelius y de Ch. H. Dodd, pretendía que los discursos de Hch son la fuente y la norma inmediata no sólo de la predicación paulina, sino en general de toda la teología cristiana primitiva; más aún, el

²⁵ STAUFFER, *Theologie*, o. c., 215.

²⁶ *Ibid.*, 232 y 223 respectivamente.

²⁷ O. CULLMANN, *Les premières Confessions de Foi Chrétiennes* (Paris 1943); cf. también la *Christologie du Nouveau Testament* (Neuchatel-Paris 1966) 276s. 282; trad. española: *Cristología del Nuevo Testamento* (Salamanca).

²⁸ F. F. BRUCE, *The Speeches of the Acts* (London 1944).

²⁹ J. DENNEY, *The Death of Christ* (London 1952).

³⁰ Para una bibliografía exhaustiva hasta 1975, cf la tesis erudita de W. W. GASQUE, *A History of the Criticism of the Acts of the Apostles* (BGE 17; Tübingen 1975).

³¹ DODD, *According to the Scriptures*, o. c., 11.

principio de donde arrancó toda la teología cristiana. De esta manera la historia de la tradición kerigmática en el cristianismo primitivo se presentaba como una evolución unitaria de la doctrina cristiana sobre la base imperecedera e inmovible de la predicación apostólica

4. Aportación del método histórico-crítico de las tradiciones

Pero no tardaron en dejarse oír voces críticas que mostraron su escepticismo y su oposición a los resultados de la escuela de Dodd. Entre ellos hay que nombrar en primer lugar al gran maestro de la investigación anglosajona sobre Hechos: Henry James Cadbury. A él debemos un estudio sobre el estilo y el método literario de Lucas publicado en la revista *Harvard Theol. Studies* 6 (1919-1920), así como un libro titulado *The Making of Luke-Acts* y la parte literaria y lingüística de los tomos IV y V de la obra editada por F. C. Foakes-K. Lake, *The Beginnings of Christianity*³². En 1955 publicó un suplemento bajo el título *The Book of the Acts of the Apostles* donde pasa revista a la posición de Hch en su ambiente: primero en general, luego en su entorno griego, romano, judío y cristiano. Termina dando una visión sobre el destino más amplio del libro. E. Haenchen dice de él que nadie ha sabido presentar la conexión de Hch con todos los elementos de su tiempo con tanta lucidez y convencimiento como lo hace Cadbury con su dominio soberano de la literatura primaria y secundaria. Opuso precauciones al método seguido hasta entonces en el estudio de los discursos de Hch: "Se corre el peligro de caer en un círculo vicioso cuando se pretende deducir de los discursos de Hch el auténtico kerigma apostólico, partiendo para ello de nuestras propias ideas acerca de lo que debe constituir el kerigma primitivo, sin caer en la cuenta de que nuestras ideas las hemos sacado previamente de los mismos discursos de Hch". Cadbury rechazó los intentos de investigación conservadora que pretendía incluso demostrar la autenticidad de los discursos de Pedro. Se mostró, asimismo, muy escéptico respecto de las fuentes tradicionales pre-lucanas³³ y vio claramente que no debería desestimarse la participación de Lucas en la composición de los discursos.

³² H. J. CADBURY, *The Making of Luke-Acts* (London 1927.1958.1961.1968); F. C. FOAKES-K. LAKE (eds.), *The Beginnings of Christianity* IV y V (London 1920-1933).

³³ Cf. al respecto H. J. CADBURY, *Acts and Eschatologie* (Cambridge 1956).

En esta línea iniciada por H. J. Cadbury, destacaron otros estudiosos de habla inglesa, como D. E. Nineham³⁴, F. D. Grant³⁵ y sobre todo C. F. Evans, quien, en un artículo magistral³⁶, pone en tela de juicio todo el planteamiento general de las tesis de Dodd y, por otra parte, empalma perfectamente con algunos estudios alemanes que empiezan a atisbar la existencia de una Teología específicamente lucana en Lc/Hch.

IV. DESCUBRIMIENTO DE LUCAS COMO TEÓLOGO DE LA HISTORIA DE LA SALVACIÓN

La investigación alemana sobre Hch discurría paralela a la de habla inglesa sin que apenas mediara una intercomunicación, ni siquiera un conocimiento mutuo. La investigación anglo-americana era más bien empírica; sus grandes epígonos se inspiraban más en los métodos modernos de la investigación histórica y en los logros de una escuela en la que descollaban grandes papirólogos, filólogos y, sobre todo, eminentes arqueólogos. La escuela centro-europea de habla alemana estaba sobrecargada de prejuicios filosóficos y teológicos. El proceso fue largo y describió una gigantesca parábola desde que, se trató de penetrar en el sentido unitario de la doble obra de Lucas (Lc-Hch) planteando una pregunta que se cernía en los ámbitos centro-europeos de investigación neotestamentaria desde comienzos de los años 50 del siglo XX: ¿Por qué un buen día se le ocurrió a Lucas –y no a Marcos, ni a Mateo, ni a Juan– prolongar su evangelio con un segundo volumen acerca de los apóstoles y de la Iglesia?

Un grupo nutrido de eminentes exégetas alemanes –Ph. Vielhauer, E. Haenchen, H. Conzelmann, E. Käsemann, G. Klein, E. Grässer, S. Schulz– vieron en Hch una respuesta teológica a algún problema bien concreto, si bien no se daba entre ellos unanimidad a la hora de precisarlo. Su tendencia común asociaba la intención de Lucas a un proceso de desescatologización-mundanización característico de la evolución del cristianismo primitivo en los últimos decenios del siglo I.

El precursor de esta tendencia había sido F. Overbeck, quien medía la fidelidad de los escritos del NT a la fe cristiana primitiva con la vara de su

³⁴ *Studies in the Gospel* (Oxford 1957).

³⁵ F. D. GRANT, *The Earliest Gospel* (New York-Nashville 1943).

³⁶ C. F. EVANS, "The Kerygma": *JThSt NS* 78 (1956) 25-41.

hostilidad al mundo, de su distancia respecto de todo lo que representaba la cultura ambiental: la literatura en general y, muy en particular, la historiografía. Las tesis de F. Overbeck acerca del carácter infraliterario de los escritos del NT, desarrolladas más tarde por el método que vino a llamarse de la *Formgeschichte*, fueron modificadas por los pioneros de esta nueva metodología porque descubrieron que Lc/Hch habían sido claramente planificados como una obra unitaria en dos volúmenes. Sobre todo M. Dibelius, K. L. Schmidt y R. Bultmann se anticiparon de alguna manera al método histórico-crítico de la Redacción. Entendieron muy pronto que resultaba imposible explicar la doble obra unitaria de Lc/Hch como una simple amalgama de pequeñas unidades preexistentes de origen popular. Por eso se distanciaron de F. Overbeck en la valoración infra-literaria de los escritos de Lucas y se adhirieron a las posiciones de A. von Harnack, quien había valorado mucho más seriamente a Lucas como historiador. El resultado fue que Lucas vino a convertirse en el primer historiador cristiano, el primero que hizo de muchas historietas (διηγήσεις; *narraciones*) una historia (*narración*). Pero, mientras este hallazgo lo había valorado Harnack positivamente, todos aquellos otros autores centro-europeos, inducidos a ello por su arraigado prejuicio teológico derivado de la dialéctica bultmanniana, lo valoraron negativamente, coincidiendo así con F. Overbeck en su antilucanismo.

“Lo que Lucas presenta como tema de su doble obra es un desatino de dimensiones descomunales; la máxima transgresión que cabe desde un falso punto de vista (...) Lucas transmite como historia lo que nunca había sido historia, ni se había transmitido como tal”³⁷.

La prolongación del género literario *Evangelio*, acuñado por Marcos y seguido por Mateo, provocó la grave sospecha de que evidenciaba un cambio sustancial de actitud y de perspectiva en la Iglesia lucana respecto del Cristianismo primitivo.

1. *Lucas entre el yunque de la teología bultmanniana y el martillo del método histórico-crítico de la redacción ("Redaktionsgeschichte")*

El primero que se planteó ante un público más amplio estas preguntas, influido por los principios de la teología dialéctica bultmanniana, fue Ernst Käsemann en una famosa conferencia que pronunció en Jugenheim el 20-10-1953 y que apareció poco más tarde en la revista *Zeitschrift für Theologie*

³⁷ OVERBECK, *Christentum und Kultur*, o. c., 78ss.

*und Kirche*³⁸. Esta conferencia, además de revolucionar la investigación sobre el Jesús histórico y el Cristo de la fe, imponiendo a la exégesis centro-europea un planteamiento distinto del bultmanniano tradicional ("Die neue Frage"), dedica dos páginas a los escritos de Lucas y sostiene la siguiente tesis: el mero hecho de la adición de Hch al tercer evangelio (Lc) supone un cambio de actitudes vitales en la Iglesia lucana, que representa una desviación radical de la Escatología genuina del Cristianismo primitivo.

En la base más inmediata de este pronunciamiento radical de Käsemann están dos grandes investigadores alemanes: Philipp Vielhauer quien ha dado juego abundante a toda una nueva época de investigación sobre la obra de Lucas con un artículo publicado en 1950 en la revista *Evangelische Theologie*³⁹ y en el que se pronuncia explícitamente por la valoración sobre la obra de Lucas realizada por F. Overbeck; el segundo autor fue Hans Conzelmann con su famosa monografía *Die Mitte der Zeit*, publicada en 1954⁴⁰ Hay que añadir el comentario de Ernst Haenchen sobre los Hechos de los Apóstoles⁴¹.

Philipp Vielhauer ya en 1950 atisbó la existencia de una posible teología de Lucas pasando al Pablo de los Hch por el crisol del Pablo de las cartas genuinas del Apóstol. Lucas es un sincero admirador de Pablo. A él le dedica la mitad de Hch. Pero, si bien comparte con él la concepción del Evangelio destinado a los gentiles y liberado de la Ley judía, en realidad Lucas no entiende a Pablo. Vielhauer centra en cuatro puntos cardinales las diferencias entre el Pablo de Hch y el de las cartas.

1) Del discurso pronunciado por Pablo en el areópago de Atenas (Hch 17,22ss.) se desprende la existencia de una *teología natural* que lleva una divisa completamente opuesta a la tesis-programa de Rm 1 (*ex fide in fidem*). Pablo en Hch 17 proclama que la historia, la cultura y el mundo religioso pagano son una pre-historia del Cristianismo, preámbulos de la fe cristiana. Pablo cita frases de filósofos paganos (ARATOS, *Phaenomena*, 5) que atisba-

³⁸ E. KÄSEMANN, "Das Problem des historischen Jesus": *ZThK* 51 (1954) 125-153; trad. española: "El problema del Jesús histórico", en: W. KÄSEMANN, *Ensayos exegeticos* (Salamanca 1978) 159-189.

³⁹ P. VIELHAUER, "Zum 'Paulinismus' der Apostelgeschichte": *EvTh* 10 (1950) 1-15; trad. inglesa: "On the 'Paulinism' of Acts", en: L. E. KECK-J. L. MARTYN (ed.), *Studies in Luke-Acts* (London 1968) 33-50.

⁴⁰ H. CONZELMANN, *Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas* (Tübingen 1954); trad. española: *El Centro del Tiempo* (Madrid 1974).

⁴¹ E. HAENCHEN, *Die Apostelgeschichte* (Göttingen 1956; ⁵1965).

ron la existencia del Dios verdadero de la fe cristiana (cf. Hch 17,27s). Con esta concepción Lucas se muestra muy lejano del Pablo de las cartas.

2) *La Ley judía*. Hch describe siempre a Pablo como un judío cristiano fiel a la Ley. Un judío auténtico porque, contrariamente al pueblo judío endurecido, cree que Jesús es el Mesías. Según las cartas genuinas, en cambio, aunque se adapte constantemente, se haga “todo a todos” (1 Co 9,22), Pablo es inflexible en cuanto ve amenazada la esencia del Evangelio. Todo cuanto enseña Pablo en las cartas está de acuerdo con la acusación judía de que ha apostatado de Moisés. Pablo en las cartas niega que la Ley sea un camino de salvación y que las prácticas judías sean eficaces para la salvación. En cambio, Hch presenta invariablemente las acusaciones de los judíos contra Pablo como calumnias injustificadas, y la enemistad de los judíos como envidia o falta de fe en la mesianidad de Jesús. Nunca fundamenta Lucas la enemistad de los judíos contra Pablo en las enseñanzas de éste acerca de la libertad cristiana respecto de la Ley judía. Lucas habla exclusivamente de la insuficiencia de la Ley. Pablo en las cartas habla del fin de la Ley, que es Cristo. Todo lo que Lucas enseña acerca de la Ley no deja lugar ninguno para una *Theologia crucis*, punto central, nuclear de la teología paulina. Tal teología –según Vielhauer– carecería de sentido en Hch. La diferencia entre ambos Pablos radica en la diversidad cristológica.

3) *Cristología*. Las afirmaciones cristológicas de Hch puestas en boca de Pablo no son específicamente paulinas, ni lucanas; son propias de la comunidad primitiva y tienen carácter adopcianista. Así opinaba Vielhauer siguiendo a A. von Harnack. Más aún, la concepción del Pablo lucano de Hch acerca de la obra salvífica de Cristo es distinta de la del Pablo de las cartas. Según éstas, la Cruz es un juicio sobre el mundo y, al mismo tiempo, una reconciliación de los hombres con Dios (Rm 5,6-11; 2 Co 5,14-21). Por la cruz –que en la concepción paulina abarca también la resurrección– ha llegado el fin de los tiempos, el *εσχάτον*. El tiempo presente es para Pablo “la última hora” (cf. 2 Co 6,2: “La ocasión propicia está aquí, ahora; aquí está ahora el tiempo de la salvación”). El que cree en esta proclamación paulina, existe en Cristo, forma parte del nuevo mundo, es “nueva criatura”. Esto se hace posible, es verdad, en el modo de existir dentro de la Iglesia; pero en la cruz de Cristo la salvación de Cristo se ha realizado totalmente.

En cambio, en Hch no se dice nada acerca de la importancia salvífica de la Cruz, no se expresa nunca una relación directa entre la cruz y el perdón de los pecados. La muerte de Jesús carece prácticamente de carácter soteriológico. La muerte es un error de la justicia y un pecado de los judíos por no haber querido reconocer en Jesús al Mesías, a pesar de su conocimiento de las Escrituras. Según Hch, habían sido profetizadas la pasión y muerte de

Jesús y los judíos, por su ignorancia de las Escrituras, colaboraron en el cumplimiento de la profecía. El Mesías demuestra su poder en la misión de la Iglesia, dirigiendo la misión a los gentiles por medio del Espíritu (cf. Hch 13,2; 16,6ss.) y por los efectos maravillosos de su Nombre. Pero todavía no está completo el Poder mesiánico de Jesús. Se completará únicamente en la Parusía, cuando el Señor vuelva (cf. Hch 3,19ss).

4) *Escatología*. Este es el aspecto más sensible en la apreciativa de Viehauer: la Escatología en los discursos de Hch lleva una existencia marginal, modesta, expresada en términos de esperanza en la resurrección y de fe en la vuelta de Cristo en calidad de Juez universal (cf. Hch 10,47; 17,30s). Queda desplazada del lugar central que ocupaba en la fe paulina para venir a ser un *locus de novissimis*.

En este punto se distingue Lucas tanto de Pablo como de la comunidad primitiva. Esta y aquél habían vivido de la “espera próxima”, la cual había determinado el “leit-motiv” de la misión paulina y su relación con el mundo, tal como se expresa en 1 Co 7,29 (“Vivir como si no...”). Según la concepción paulina no podía ya suceder nada sustancialmente nuevo entre la Pascua y la Parusía en el orden histórico-salvífico. Según Hch –en cambio– el tiempo entre Pentecostés y Parusía es el tiempo del Espíritu y de la misión universal, el tiempo de una historia progresiva de la salvación. De la perspectiva lucana ha desaparecido la espera próxima de la Parusía. La demora de la Parusía deja de constituir un problema. Lucas *sustituye* la espera próxima –factor constitutivo esencial del cristianismo primitivo– y la escatología cristológica de Pablo por una teoría de historia de salvación. En otros términos: el vocabulario y el estilo histórico de Lucas son síntoma de un cristianismo desescatologizado y mundiforme, que ya no es capaz de provocar, más que esporádicamente, el arrepentimiento. La marginación la transforma radicalmente. En consecuencia, la escatología lucana es infiel a la esencia de la Escatología cristiana primitiva, que consistía en la simultaneidad paradójica del presente y del futuro de la salvación. Lucas, con su teoría de historia de la salvación, realiza una especie de amalgama que anuda en términos cronológicos los lazos que unen el *ya sí* pero *todavía no* de un tiempo intermedio entre la Pascua y la Parusía, totalmente inconciliable con la mentalidad escatológica de la Cristiandad primitiva. La existencia misma del libro de Hch sugiere ya un Cristianismo que ha vuelto la espalda a la Escatología primitiva y se ha instalado en este mundo. Así se explica el poco interés que muestra Lucas por la Escatología en los discursos de Hch. Desde la intención historicizante del prólogo (Lc 1,1-4) y su afán de recoger material histórico Lucas representa una enorme prolepsis de los apologetas griegos del siglo II y de la historiografía cristiana del siglo IV.

Vielhauer se adhiere a la diagnosis de F. Overbeck enunciada arriba y declara radicalmente ilegítima la solución histórico-salvífica de Lucas en los discursos de Hch. Un juicio duro y radical que se encargará de matizar y corregir sensiblemente la misma corriente crítica de investigación que provocará este artículo a lo largo de la segunda parte del siglo XX.

Hans Conzelmann en su monografía ya citada *Die Mitte der Zeit* (1954) extendía a todo el tercer evangelio y demostraba la existencia de un programa teológico de historia de salvación propio de Lucas. En el lugar que ocupaba en la vida de la Cristiandad primitiva la Escatología aparece en Lc un proceso en continuidad históricamente verificable de historia de la salvación que se desarrolla a lo largo del tiempo de la Iglesia. Este tiempo tiene un nuevo comienzo en Jerusalén después de la Ascensión y se proyecta hasta la Parusía temporalmente imprevisible. Es el tiempo de la Iglesia que sigue al tiempo de Jesús y tiene una categoría de ser propia. Este programa que se desarrolla a lo largo de Hch en términos de una historia en continuidad con el evangelio no puede explicarse desde la perspectiva de la tradición cristiana anterior a Lucas; es sencillamente un programa teológico propio de Lucas, el Redactor del evangelio y de los Hch.

Ernst Haenchen no pone tanto énfasis en la idea de la historia de la salvación. Sostiene más bien que el lazo que empalma Lc con Hch es la palabra de Dios. El mensaje de Jesús llevaba consigo el perdón de los pecados y la salvación en el juicio. Todo esto era una realidad palpable en el tiempo de salvación durante la vida de Jesús, pero debe ser proclamado a todos los hombres. En la época en la que escribe Lucas, la misión a los gentiles era ya un hecho consumado; ya no era un problema. Pero este mismo hecho planteaba un problema, dado que los judíos habían rechazado la salvación en Jesús y los gentiles, en cambio, la habían aceptado: ¿qué papel desempeñaba Jesús en todo este proceso? ¿No se había operado una verdadera ruptura en el proceso de la historia de la salvación? Así planteaba Haenchen el gran problema de identidad de la Iglesia del tiempo de Lucas.

La respuesta de Lucas a estas preguntas –según Haenchen– consistió en demostrar que todo esto había acontecido de acuerdo con un plan de Dios. Dios mismo había querido una cristiandad sin Ley judía. Y aunque Lucas ya no esperaba una conversión de Israel como la esperó Pablo (cf. Rm 11,25-36), subraya la relación entre cristianismo y judaísmo con el fin de prevenir a las autoridades romanas contra el peligro de mirar al cristianismo como una religión nueva y peligrosa.

Haenchen califica la obra de Lucas de “libro edificante”, un género que en la mente de Haenchen implica una valoración peyorativa: quiere decir que Lucas no trabajó como un historiador riguroso, sino con una gran libertad,

con el fin de presentar a sus lectores un cuadro conmovedor del despliegue de la salvación según el plan de Dios. En consecuencia, toda la labor “historiográfica” de Lucas está puesta al servicio de una idea apologética y es, por lo tanto, insuficiente porque resulta puramente redaccional e inverificable.

Otro autor que resalta la subversión cristiana que representa el programa teológico de Lucas, desde el mismo proemio de su evangelio, es Günther Klein en un artículo de 1964⁴², que resume él mismo en estos términos:

“Lucas, haciendo seguir el curso de los acontecimientos del evangelio en Hch, pone en continuidad histórica la tradición que arranca de Jesús y, a través de la Iglesia primitiva, llega hasta el presente (de Lucas). Pero con este modo de proceder pone de manifiesto la enorme aporía a la que conduce todo concepto teológico de la historia. Lucas antepone la certeza histórica a la certeza de la salvación y, en consecuencia, elimina esta última. Asumiendo la *akribía* histórica como garantía de la *ασφαλεια* (= solidez) deja la seguridad de la fe a merced del esfuerzo de la investigación humana. Pero sabemos que la investigación histórica está abocada a la relatividad y, por tanto, no puede menos de dar una base precaria e insuficiente a la certeza de la fe. El que concibe el objeto de la fe como una consecuencia de unos hechos históricos verificados no puede escapar a este destino”.

Todo esto logró hacer de la doble obra de Lucas —en acertada frase del profesor Van Unnik— el epicentro de una tormenta de discusiones exegéticas a lo largo de la segunda mitad del siglo XX. Basta ojear las obras eruditísimas de François Bovon⁴³, de Emilio Rasco⁴⁴, de W. W. Gasque⁴⁵.

De estos análisis realizados con el método de historia-crítica de la Redacción sobre la base de la Teología dialéctica de R. Bultmann surgió un Lucas cuya labor no habría consistido en componer con un estilo unitario unas tradiciones antiquísimas recogidas y transmitidas con la fidelidad propia de un modesto redactor, tal como lo entendieran los investigadores de la Crítica de la Formas. Lucas venía a ser de pronto un Redactor en el sentido técnico, nuevo de la nueva metodología exegética de la escuela crítica de la Redacción, descubierta y rubricada por los autores arriba mencionados. Según este

⁴² G. KLEIN, “Lukas 1,1-4 als theologisches Programm”, en: *Zeit und Geschichte. Homenaje a R. Bultmann sum 80 Geburtstag* (Tübingen 1964) 193-216.

⁴³ F. BOVON, *Luc le Théologien. Vingt-cinq ans de recherches (1950-1975)* (Neuchatel-Paris 1978).

⁴⁴ E. RASCO, *La Teología de Lucas: Origen, Desarrollo, Orientaciones* (Roma 1976).

⁴⁵ W. W. GASQUE, *A History of the Interpretation of the Acts of the Apostles* (Peabody² 1989); puede verse además el boletín bibliográfico de J. A. JÁUREGUI, “Historiografía y teología en Hechos. Estado de la Investigación desde 1980”: *EB* 53 (1995) 97-123.

sentido nuevo del término Redactor, Lucas, lejos de ser un diligente recopilador y transmisor de viejas fuentes y tradiciones del primitivo cristianismo, venía a ser un teólogo que, sirviéndose de un acervo de materiales anteriores con un método aparentemente historiográfico, no tenía el menor interés en dejarnos huellas desde las cuales poder reconstruir el pasado tal como sucedió. El teólogo Lucas planificó y ejecutó su trabajo poniendo todo el material tradicional al servicio de la finalidad teológica de su obra, transformando y transfigurando así sensiblemente, sobre todo en los discursos de Hch, el sentido de las tradiciones que manejó. El resultado fue que: el cuadro trazado por Lucas acerca de la vida de Jesús y de la Iglesia primitiva no recibe su consistencia desde la verificabilidad histórica de la base de sus tradiciones —la cual viene a ser irrastreable desde la composición de sus escritos— sino desde su plan teológico redaccional. Este descubrimiento literario hizo que pasara a segundo plano de la investigación sobre la obra de Lucas el interés por lo narrado para ceder su puesto a un interés creciente, apasionado, por la narración misma, un principio de metodología exegética que rompe radicalmente con cualquier intento de entender la obra de Lucas como algo que responda de alguna manera al mito de la historiografía decimonónica, que persiguió siempre con método científico puro el principio rankiano de la reconstrucción del acontecimiento histórico pasado “wie es eigentlich gewesen” (“tal como sucedió”). Este descubrimiento de un Lucas teólogo de la historia de la salvación ha sido sin lugar a dudas el mayor estímulo en la fase por la que han atravesado los estudios lucanos en los últimos decenios.

Ahora bien ¿Qué tipo de teología desarrolla Lucas en su doble obra? Esta pregunta puede parafrasearse del modo siguiente: ¿Cuáles han sido las vicisitudes por las que ha tenido que pasar la obra de Lucas sometida a la crítica de la investigación radical? La adición en continuidad de Hch al tercer evangelio provocó una producción literaria cargada de prejuicio teológico. Tal adición era, según Käsemann, un indicio del gran cambio de perspectiva operado en la Iglesia lucana respecto de la mentalidad propia del genuino Cristianismo primitivo, porque está indicando que la Iglesia había empezado a interesarse por su propia historia. Y a nadie se le ocurre escribir una historia de la Iglesia cuando se está esperando el fin inminente del mundo. La adición de Hch a Lc en términos de una continuidad histórica es un claro indicio de que el autor no estaba esperando el retorno del Señor con un talante de espera próxima, como lo habían vivido los primeros cristianos e incluso Pablo (cf. 2 Co 7,29). Lucas, en virtud de este cambio de mentalidad propio de un *homo historicus*, sustituyó el mensaje escatológico original del Cristianismo por un desarrollo histórico. Los que defienden esta posición ven una huella clara de este cambio de perspectivas en Lc 21,20 (“Pero cuando

veáis a Jerusalén rodeada por ejércitos, sabed entonces que se acerca su desolación”). En este texto –dicen– queda *sustituida* la profecía general sobre el fin del mundo por una referencia al hecho histórico *ya pasado* de la caída de Jerusalén.

Hay otros textos redaccionales de Lucas no menos expresivos de un desplazamiento de la fe en la vuelta inminente del Señor (cf. Lc 21,9s; 21,24; Hch 1,7). Reconoce Käsemann que la esperanza escatológica sigue viva y sigue siendo una parte del mensaje cristiano, pero el tiempo, es decir, el momento de su realización queda pospuesto; el juicio final se coloca en un futuro más o menos indefinido y deja de ser el “élan vital” de la vida cristiana. Es verdad –dicen– que Lucas transmite sentencias de carácter eminentemente escatológico, como puede ser, por ejemplo, Hch 2,17: “Y sucederá en los últimos días...” Pero –añade Conzelmann– su sentido queda encofrado dentro del molde redaccional de Lucas que da un enfoque nuevo a toda su obra, el que reporta un esquema de historia de salvación inscrito en la historia universal (cf. Lc 2,1; 3,1). En virtud de esta inscripción en la historia universal, toda la vida y obra de Jesús viene a ser el comienzo (αρχή) del cristianismo y Hch una descripción de la vida cristiana en la obra presente, que es la Iglesia (cf. Hch 13,41). En esta obra resalta la función medianera de la Iglesia como garantía autoritativa para el individuo de la traditio (παραδοσις) fidedigna de la Palabra de Dios. En este proceso de historia de la salvación, la Iglesia viene a constituirse en una especie de Institutio salutis, a la que el individuo queda sometido y mediatizado. Así entra en juego la función medianera de la Iglesia fuera de la cual no hay salvación para el individuo. En opinión de S. Schulz, Lucas echa así las bases de la *Ecclesia Una, Sancta, Apostolica*.

Conzelmann describe este proceso de historia de salvación en tres períodos cuantitativamente distintos: 1) el tiempo de la promesa (desde la creación hasta Juan el Bautista inclusive; 2) el centro del tiempo o tiempo de Jesús (desde el Bautismo hasta la pasión en Getsemaní); 3) el tiempo de la Iglesia, según un esquema que Lucas sugiere en su evangelio. Texto clave, según Conzelmann, es Lc 16,16: “La Ley y los Profetas hasta Juan el Bautista; desde ahora se anuncia el Reino de Dios”. Semejante interpretación de este texto lucano ha sido muy discutida, ya que, según otros autores muy insigues, en él sólo se pueden descubrir dos tiempos cualitativamente distintos: uno de “promesa” y otro de “cumplimiento”. Así lo han defendido con

muchos argumentos H. Flender⁴⁶, H. Schürmann⁴⁷, Dom Jacques Dupont, en muchas de sus publicaciones sobre Hechos, y muchos otros católicos.

La diferencia de perspectiva escatológica entre Pablo y Lucas la ilustra Conzelmann comparando el texto significativo de 2 Co r 6,2 ("Ahora es el día de la salvación") con Lc 4,21 ("Hoy se ha cumplido esta Escritura en vosotros"): estas palabras de Lucas responden a un esquema mental histórico-salvífico de promesa-cumplimiento de la Escritura y, sobre todo, proyectan a un tiempo lejano ya pasado de la vida de Jesús.

El factor determinante de este cambio fundamental de perspectiva cristiana fue el retraso de la parusía o retorno del Señor y la consiguiente conciencia de historia que este factor fue creando en el *homo historicus* de la segunda generación cristiana. En la época en que Lucas decidió escribir en Hch una historia de los Apóstoles en continuidad con el Evangelio, el curso de los acontecimientos había demostrado que la actitud cristiana inicial de espera próxima de la parusía era ya insostenible e imposible de ser transmitida a la siguiente generación. Habían acontecido ya todos los signos que la Apocalíptica tradicional había considerado presagios del final inminente y el mundo seguía igual. ¿No significaba esto un fracaso rotundo de la totalidad del mensaje? Esta pregunta tuvo que provocar una crisis angustiosa de fe en la iglesia del tiempo de Lucas. Esta era al menos la convicción unánime de toda aquella pléyade de eminentes exégetas formados bajo los auspicios de la teología dialéctica bultmanniana. La Iglesia, en consecuencia, tuvo que hacer frente a esta crisis y adaptarse a la nueva situación de una existencia continuada, sin un final previsible de este mundo.

Lucas resolvió esta crisis añadiendo el libro de Hch a su evangelio. Con esta solución se vio forzado a dar otra orientación y otro orden al material tradicional sobre Jesús, lo cual implicaba avanzar peligrosamente por un mar proceloso entre las fauces de dos monstruos: Scila y Caribdis. La primera amenazaba con rebajar el evangelio a los cánones de la historia y de la historiografía; la segunda, con elevar la historia de la Iglesia al nivel del Evangelio escatológico, supratemporal, eterno. Esta fue la razón por la que Lucas, en frase feliz de F. Bovon, se vio atrapado entre el yunque de la teología dialéctica de Bultmann y el martillo de la exégesis crítica de la redacción.

⁴⁶ H. FLENDER, *Heil und Geschichte in der Theologie des Lukas* (München 1967).

⁴⁷ H. SCHÜRMAN, "Evangelische Schrift und kirchliche Unterweisung": *Miscellanea Erfordiana* (1962) 48-72; reproducido en H. SCHÜRMAN, *Traditions-geschichtliche Untersuchungen zu den synoptischen Evangelien* (Düsseldorf 1968) 251-271.

2. Juicios de valor de la crítica redaccional de Lc/Hch

En un artículo aparecido el año 1970⁴⁸, W. G. Kümmel sentó a Lucas en el banquillo de los acusados, señalándolo con el dedo de una larga serie de exégetas, y declarándolo culpable de haber historizado el kerigma apostólico primitivo y transformado el sublime mensaje paulino de la reconciliación de Dios con los hombres por medio de la cruz de Cristo en un proceso escalonado de acontecimientos en el que la cruz, aquel centro paradójico de un mensaje siempre actual, queda reducido a un fracaso, un obstáculo humano superado en tres días por un Dios cuya omnipotencia resulta espectacular, un *Deus ex machina*. La consecuencia es depauperante: la muerte de Cristo pierde todo su sentido soteriológico y su razón interna de ser. La única respuesta que da Lucas a la pregunta ¿Por qué muere Cristo? Es puramente extrínseca: porque Dios lo quiso.

Ante este panorama de un drama divino-humano histórico, se preguntan estos estudiosos de la obra de Lucas: ¿Quién nos asegura que la imagen de ese Dios sigue siendo la del Dios de la Biblia? Lucas –según S. Schulz, por ejemplo– identifica al Dios providente de Lucas con el avatar de un *fatum* greco-romano de decisiones ineluctables. En este punto advierte Bovon una clara división de opiniones entre los autores más radicales. Según unos, en el proceso historizante de Lucas desempeña un papel muy importante el libre albedrío del hombre, al que el evangelista trata con desenfado indigno de quien conoce medianamente bien la doctrina de la gracia. A estos autores Lucas les crea la impresión de conceder demasiada beligerancia al hombre y relegar a Dios a su cielo de la Ascensión; de donde se deriva el juego que dio la obra de Lucas a la teología de la secularización como último peldaño, inevitable, de la historización. Pero, al mismo tiempo, a otro grupo de exégetas le hiere la impresión de que Lucas transforma a los hombres en marionetas al servicio del avance irresistible de la Palabra, que es la protagonista de toda su obra literaria. Estos autores califican de insoportablemente imperialistas las intervenciones de Dios en la historia descrita por Lucas. La historia de la salvación avanza imparable a fuerza de milagros. El resultado de este proceso lo resume así F. Bovon:

“Demasiado humano, por un lado; excesivamente ‘teófilo’ por otro, Lucas sale de este proceso admirado, sí, con la admiración que se tributa a los inculpados con talento y genio de artistas, pero, a la postre, culpable y condenado. Hasta el punto de que algunos protestantes se

⁴⁸ W. G. KÜMMEL, “Luc en accusation dans la théologie contemporaine”: *ETL* 46 (1970) 265-281.

preguntan qué hace en el Canon de los libros sagrados del NT un autor tan católico”.

Esta diagnosis nos lleva como de la mano a uno de los rasgos de la ecle-siología lucana contra el que la crítica arremetió con especial crudeza, mote-jándolo de *catolicismo incipiente* (“Frühkatholizismus”). Este ‘sambenito’ ve-nía cerniéndose sobre varios escritos del NT desde el siglo XIX. La crítica radical protestante a mediados del siglo XX fijó esta etiqueta a todos los es-critos neotestamentarios publicados en la época más tardía de la formación del NT y que mostraban, a su parecer, huellas o tendencias en las siguientes direcciones: 1) Organización de la Iglesia según un orden jerárquico en con-traste con un ministerio carismático. 2) Desarrollo de un episcopado monár-quico. 3) Objetivación de la predicación poniendo el énfasis en la regla de fe formulada estrictamente. 4) Preponderancia de la ortodoxia o sana doctrina para librarse de los falsos maestros. 5) Moralización de la fe y concepción del Evangelio como nueva Ley. 6) Un modo de entender la fe en términos más objetivos que subjetivos, más estáticos que dinámicos; como *fides quae cre-ditur* en contraste con la *fides qua creditur*. 7) Desarrollo del principio de su-cesión apostólica y de autoridad transmitida hasta formar cadenas de obis-pos sucesores de los primeros Apóstoles. 8) Distinción entre laicado y clero. 9) Concepción de una interpretación autoritativa de la Sda. Escritura. 10) Tendencia al “sacramentalismo”. 11) Formulación de una teología natural. 12) Interés por la unidad y consolidación eclesiástica. 13) Interés por colec-cionar escritos apostólicos⁴⁹.

Los documentos del NT que parecen incluir algunos de estos rasgos, como es el caso de Lc-Hch, partes de Mt, las Pastorales, Ef, Jn y 2P, fueron considerados por estos autores como productos representativos del Catoli-cismo incipiente y calificados de *escritos tardíos* (compuestos entre los años 130-150 d. C.). En esa época, la Iglesia, reaccionando contra doctrinas y prácticas de diversa índole, se vio forzada a recopilar y conservar tradiciones transmitidas por los testigos oculares apostólicos y a consolidarlas no sólo con una organización eclesial, sino también con una doctrina sana y unitaria. Todo esto fue necesario no sólo para conservar la Tradición apostólica, sino también para distinguir lo verdadero de lo falso y para contar con una autori-dad apostólica y un frente unido contra el sincretismo gnóstico y otros movi-mientos doctrinales que amenazaban la proclamación ecuaníme y equilibra-

⁴⁹ Cf. J. ELLIOT, “A Catholic Gospel. Reflections on ‘Early Catholicism’ in the New Testa-ment”: *CBQ* 31 (1969) 213-223.

da del Evangelio. Tales documentos –llamados también proto-católicos– fueron un resultado inevitable de la época en que surgieron.

Ernst Käsemann en una conferencia pronunciada el 13-10-1949 en Herborn y publicada luego en una recopilación de artículos⁵⁰ compara los conceptos de la organización de la disciplina comunitaria en las cartas paulinas los de las cartas pastorales y en Hch. En el Pablo de las cartas genuinas comprueba un ministerio apostólico claramente carismático y personal. En las Pastorales y en Lc-Hch se da ya una estructura jerárquica de apóstoles, presbíteros y obispos. Dado que el problema de las Pastorales es el de los falsos maestros gnósticos, no se pone ya el énfasis en el Espíritu común a todos los cristianos, como en Pablo, sino en el Espíritu otorgado a aquellos que están ordenados por la imposición de las manos, Käsemann cita 1 Tm 4,14; 5,22; 2 Tm 1,6. En 1 Tm 1,10 y 2 Tm 4,10, la ordenación otorga la responsabilidad para cuidar y conservar la “sana doctrina”. De donde concluye Käsemann:

“Luego el verdadero portador del Espíritu es un oficio, un ministerio que coloca a un cristiano por encima de la comunidad. El punto de vista de la comunidad primitiva, según el cual cada cristiano recibe el Espíritu en el Bautismo, pasa a segundo plano y, de hecho, desaparece por objetivos de tipo práctico (...) Se acepta tácitamente que la autoridad del ministerio institucional está garantizado por el principio de tradición y sucesión apostólicas y estos dos factores se convierten en la base misma de todo orden eclesiástico”.

Hans Conzelmann supo mantenerse en un cierto equilibrio al negar la existencia de “catolicismo incipiente” en Lc-Hch. Otros exégetas del área centro-europea radical no supieron tener esta moderación. Un ejemplo de ello fue la obra de habilitación de Günter Klein, titulada *Die zwölf Apostel*⁵¹, cuyos resultados se ha encargado la crítica posterior de reducir a términos más tradicionales y matizados. G. Klein veía en Hch un desarrollo parecido al que Käsemann descubriera en las Pastorales. En la obra de Lucas desaparecía –según Klein– el concepto de carisma; el testimonio apostólico se convertía en un testimonio de hechos históricos verificables. No sólo los “Siete”; también Pablo recibe el Espíritu por imposición de manos (Hch 9,17: Ananías). Con laborioso método exegético extraía Klein de Hch el puesto subordinado que ocupa el apostolado de Pablo en su relación con los doce apósto-

⁵⁰ E. KÄSEMANN, “*Amt und Gemeinde im Neuen Testament*”, *Exegetische Versuche und Besinnungen* (Göttingen 1964) 109-134.

⁵¹ G. KLEIN, *Die zwölf Apostel* (Göttingen 1961).

les. De la condición formulada en Hch 1,21s. para poder acceder al puesto vacante de Judas en el grupo de los Doce, condición erigida por Klein en “carta magna del apostolado lucano”, extrae conclusiones que sobreestiman la capacidad creadora del redactor Lucas:

“Cuando Lucas propone en Hch 1,21s. como condición imprescindible para ser Apóstol haber sido testigo ocular de la vida de Jesús y cuando en Hch 1,8b queda proclamado de modo *'praegnans'* el carácter autoritativo de la tradición y la sucesión apostólica como sustitutivos de la parusía en retraso, queda ya definida de modo irrevocable la preponderancia de los Doce Apóstoles, como únicos apóstoles, por encima de cualesquiera otros enviados de las iglesias (...) El apostolado carismático de Pablo, tan bravamente defendido por él en sus cartas 1 Co y Ga, sufre en la obra de Lucas un proceso de subordinación a los Doce y a Jerusalén”.

Un aspecto –sigue Klein– que lo niega Pablo explícitamente desde la misma *praescriptio* de la carta a los Gálatas y en 1 Co 9. Pablo en Hch ni siquiera llega a recibir el título de Apóstol. Es un mero enviado de la iglesia de Jerusalén. La única analogía que concede Klein entre los Doce y Pablo es la meramente formal que cae dentro de un plan que considera como esencial y constitutivo de la Iglesia el principio de continuidad de la tradición y sucesión histórica. Pero aun esta analogía queda relativizada por Lucas, ya que en Hch 1,8b los doce apóstoles están contenidos en toda la tradición “hasta los confines de la tierra”, mientras Pablo viene a ser un eslabón contingente dentro de la cadena que representa el desarrollo histórico de dicha sucesión apostólica. A la vista de todas estas modificaciones redaccionales de Lucas, se preguntaba Käsemann:

“¿Cuál es la finalidad de estas transformaciones redaccionales sino defender la legitimidad de la situación de su propia iglesia y sostener a ultranza que, fuera de los límites de la Iglesia –con su ministerio sacro y su tradición–, no es posible recibir el Espíritu ni salvarse? (...) A mi manera de ver las cosas, Lucas fue el primero en propagar la teoría de la tradición y legítima sucesión, notas características del catolicismo incipiente” (p. 132).

Hans Conzelmann –como he apuntado arriba– es más moderado a la hora de pronunciarse en este punto de la eclesiología lucana. Concede que la idea de tradición está presente en el Nuevo Testamento desde el principio. Hunde sus raíces en la referencia de la fe a los acontecimientos históricos. La idea de tradición se hace católica cuando queda asegurada por la tradición eclesiástica institucional, por el magisterio, por las normas jurídicas de la Iglesia y, sobre todo, por la sucesión oficial: cuando el Espíritu y los sacramentos quedan vinculados a la institución y, por consiguiente, cuando la

Iglesia se entiende como *Institutio salutis* concebida jurídicamente. Desde estas premisas Conzelmann matiza:

“Lucas conoce el apostolado como un ministerio, pero sin idea de sucesión. Conoce la tradición, pero no tiene todavía idea de una organización jurídica de la transmisión”⁵².

Conzelmann sostenía que la teología de Lucas es una teología intermedia porque está a medio camino entre Marcos, quien al lado de Lucas resulta “primitivo”, y los apologetas del siglo II⁵³.

IV. CRÍTICA DE ESTOS RESULTADOS Y NUEVAS ORIENTACIONES DE LA INVESTIGACIÓN

¿Qué juicio han merecido estos resultados atribuidos a la obra de Lucas? El prof. W. C. Van Unnik de Utrecht⁵⁴ sometía a una crítica ponderada y serena las posiciones de los autores más significados de la exégesis centro-europea y emitía sobre ellos el siguiente juicio:

“No puedo menos de confesar que la base exegética de muchas posiciones en los actuales ataques contra Lc-Hch frecuentemente dista mucho de ser convincente; al menos en mi opinión, es altamente dudosa. Aparte de que algunas concepciones generales necesitan ser probadas por medio de una investigación más concienzuda”.

Añade luego una cuantas preguntas que, desde entonces, han encauzado unas vías de moderación exegética, por las que ha discurrido posteriormente la investigación sobre la obra de Lucas, sobre todo desde que fueron envejeciendo los grandes promotores de la crítica radical y tendenciosa. He aquí las preguntas formuladas por Van Unnik, que pueden servir de guía para la exposición de este panorama de la evolución de los estudios lucanos.

1. *El retraso de la parusía y sus efectos en la obra lucana*

Van Unnik preguntaba en primer lugar: ¿Produjo realmente el retraso de la parusía el estrago que a veces se presupone? ¿No reaccionaron los pri-

⁵² H. CONZELMANN, *Grundriss der Theologie des Neuen Testaments* (München 1969) 129.

⁵³ *Id.*, “Luke's Place in Early Christianity”, en: KECK-MARTYN, *Studies in Luke-Acts*, o. c., 303, contra O'NEILL, *The Theology of Acts in its Historical Setting* (London 1967).

⁵⁴ W. C. van Unnik, “Luke-Acts, a Storm Center in Contemporary Scholarship”, KECK-MARTYN, *Studies in Luke-Acts*, o. c., 15-32.

meros cristianos, conscientes de tal retraso, de modo muy distinto del que suponen esos investigadores modernos? A la luz de la historia del cristianismo primitivo –se adelanta a contestar el mismo Van Unnik–, se ha exagerado considerablemente el efecto del retraso de la parusía. La fe de los primeros cristianos no se basaba en el conocimiento de una fecha fija, sino en la obra salvífica de Cristo.

No tardaron en saltar a la palestra autores de reconocida autoridad que con sus escritos trataron de matizar las consecuencias de la dilación de la Parusía en la fe escatológica de los primeros cristianos. Uno de los primeros fue el eminente exégeta católico Heinz Schürmann⁵⁵. Pero también hubo otros muchos, cuyo elenco completo sería imposible reproducir sin caer en pretericiones lamentables. En aquellos años de mi iniciación en estudios lucanos me ayudaron, además del gran maestro Dom Jacques Dupont⁵⁶, G. Braunmann⁵⁷, Ch. H. Talbert⁵⁸, H. Flender y A. George⁵⁹. Junto a otros muchos, estos autores trataron de relativizar la importancia decisiva y única del retraso de la parusía para la captación del momento histórico de la fe en la iglesia lucana. Braunmann y George acentuaron el valor de signos de los tiempos que habían logrado en la conciencia de Lucas la destrucción del templo de Jerusalén, la persecución generalizada, la misión de la Iglesia enviada a los gentiles, así como el Espíritu Santo y el papel de los testigos del Resucitado. También Ph. H. Menoud, en un clarividente artículo⁶⁰ contribuyó a esclarecer el papel de los testigos del Resucitado en la obra de Lucas poniendo límites claros al interés del evangelista por una reconstrucción histórica de los primeros comienzos del cristianismo, como expondré más adelante. Estos factores positivos influyeron más que el meramente negativo de la dilación de la parusía en la captación del momento eclesial y en la configuración del esquema histórico de la salvación iniciada en Cristo y llevada a su cumplimiento en la vida de la Iglesia.

Otro autor que ayudó a dismantelar la tesis de Conzelmann sobre el influjo de la parusía y el sentido del programa general de Hch (1,8) como un su-

⁵⁵ H. SCHÜRMAN, "Evangelienchrift und kirchliche Unterweisung", en: *Miscellanea Erfordiana* (1962) 48-72.

⁵⁶ J. DUPONT, *Études sur les Actes des Apôtres* (Paris 1967).

⁵⁷ G. BRAUNMANN, "Das Mittel der Zeit": *ZNW* 54 (1963) 117ss.

⁵⁸ C. H. TALBERT, *Luke and the Gnostics* (New York 1966).

⁵⁹ A. GEORGE, "Tradition et Rédaction chez Luc": *ETL* 43 (1967) 100-129.

⁶⁰ P. H. MENOUD, "Jésus et ses témoins": *Bulletin de la Faculté de Théologie protestante de Paris* 23 (1960) 7-20.

cedáneo de la escatología fundamental del cristianismo primitivo fue E. E. Ellis⁶¹, quien denunciaba y desmontaba la base hegeliana de la teoría de Conzelmann, la cual otorgaba valor constitutivo a la dilación de la parusía en el proyecto secundario lucano de historia de la salvación. Decía textualmente Ellis:

“Una objeción fundamental contra la concepción de Bultmann y de Conzelmann es la dialéctica hegeliana subyacente. En ella estriba la clave para su reconstrucción del Cristianismo primitivo: La esperanza apocalíptica (es decir, la 'espera próxima' de la parusía) (TESIS) topa con el problema de la ausencia de Jesús que se prolonga interminablemente (es decir, choca con la dilación de la parusía) (ANTITESIS) y lo resuelve, en el caso de Lucas, por medio de una teoría de historia de salvación (SINTESIS)”.

Comenzando por la “antítesis”, Ellis ponía en duda que el retraso de la parusía fuera un motivo constitutivo de un proyecto secundario de historia de la salvación:

“Este motivo tiene en la obra de Lucas un sentido funcional y esta función no consiste en presentar un problema que deba resolverse a toda costa. Lucas lo emplea para corregir o denunciar una expectativa demasiado ansiosa o falsa de la parusía. En todo caso, difícilmente podría explicarse este tema en su origen como una solución inspirada en la decepción causada por la ausencia prolongada de Jesús, ya que el motivo de la dilación aparece antes de que hubiera pasado un tiempo razonable para provocar tal decepción”.

Por otra parte, tampoco veía bien Ellis la “tesis” de la dialéctica hegeliana de Conzelmann. Más bien, a la luz de las aportaciones conocidas de O. Cullmann⁶² y W. G. Kümmel⁶³ el Jesús apocalíptico propugnado por la escuela teológica bultmanniana por influjo de J. Weiss y A. Schweizer aparecía ya como una figura unilateral y bastante artificiosa. Tampoco, pues, la tesis conzelmanniana de la espera próxima parecía presentar una base sólida como elemento constitutivo del Cristianismo primitivo. Ellis se inclinaba a pensar que el lugar teológico de la escatología lucana se había desarrollado sobre dos planos aparentemente contradictorios; sin embargo, en ellos el prevalente, es decir, el que no parece contar con una vuelta inminente del

⁶¹ E. E. ELLIS, "Die Funktion der Eschatologie im Lukasevangelium": *ZThK* 66 (1969) 400.

⁶² O. CULLMANN, *Christ et le Temps* (Neuchâtel 1966) y *Le salut dans l'histoire* (Neuchâtel 1966).

⁶³ W. G. KÜMMEL, *Promise and Fulfilment* (London 1966).

Señor, contra la opinión de Conzelmann, no suplantó al otro. El mismo Ellis lo formula en estos términos:

“El motivo de la dilación de la parusía es solamente un aspecto dentro de un doble motivo que iba incluido en la tradición prelucana y constaba no sólo de conciencia de dilación sino también –paradójicamente– de insistencia en la inminencia de la parusía”⁶⁴.

Ellis, después de desmontar esta argumentación hegeliana, abría nuevos derroteros para la investigación acerca del sentido meramente funcional que tuvo en la obra de Lucas la conciencia de dilación de la parusía. S. G. Wilson⁶⁵ defendía una función pastoral; H. Schürmann⁶⁶ se inclinaba por una función eclesial, y Joseph Ernst⁶⁷ propugnaba una función cristológica de la escatología lucana. Estos tres autores, independientes entre sí, irrumpían contra el presupuesto de la teología dialéctica bultmanniana aplicada a la obra de Lucas por H. Conzelmann y confirmaban las intuiciones de E. E. Ellis y, anteriormente, de Van Unnik, según las cuales la escatología original no fue el factor constitutivo esencial del Cristianismo primitivo, sino *función* de algo más importante y substancial que fue capaz de unir a todos los cristianos en la misma fe a lo largo de las primeras generaciones y por encima de todas las crisis perceptibles en la composición de la obra de Lucas.

También G. Lohfink⁶⁸ demostró convincentemente que el texto de Hch 1,6-8, tantas veces barajado por la crítica radical para demostrar la descalificación lucana de la espera próxima⁶⁹, no tiene la función de expresar la fe cristiana primitiva ni el estado psicológico de los primeros apóstoles y mucho menos la de declarar herética la espera próxima de la parusía. La pregunta y la respuesta están formuladas por Lucas, tienen una función literaria y la pregunta a tres niveles está calcada desde los tres niveles de la respuesta de Jesús. Lohfink demuestra que es un recurso literario, repetidas veces utilizado por Lucas en su doble obra (cf. Lc 11,45s; 15,2; 17,5s; Lc 1,34; 17,37b; 13,24; Hch 11,4-17).

⁶⁴ ELLIS, “Die Funktion der Eschatologie”, a. c., 401s.

⁶⁵ S. G. WILSON, “Lukan Eschatology”: NTS 15 (1969/70) 330-347; *Id.*, *The Gentiles and the Gentile Mission in Luke-Acts* (Cambridge 1973) 60ss.

⁶⁶ H. SCHÜRMAN, *Das hermeneutische Hauptproblem der Verkündigung Jesu* (Düsseldorf 1968).

⁶⁷ J. ERNST, *Herr der Geschichte* (Stuttgart 1978).

⁶⁸ G. LOHFINK, *Die Himmelfahrt Jesu* (München 1971) 252s.

⁶⁹ Cf. por ejemplo, E. GRÄSSER, *Das Problem der Parusieverzögerung in den synoptischen Evangelien und in der Apostelgeschichte* (BZNW 22; Berlin 1957) 102ss.

2. Rehabilitación del término "historia de la salvación"

Preguntaba en segundo lugar Van Unnik: "¿Cuál es el significado real del término 'historia de la salvación'? Con frecuencia usan estos autores tal término en un sentido marcadamente despectivo. ¿No late en el fondo de esta agresividad una reacción tácita contra ciertas formas de pietismo germano? Debo confesar que no entiendo por qué "historia de la salvación" tenga que ser una cosa tan mala. ¿No se ha medido a veces a Lucas con una concepción unilateral de paulinismo? O, dicho con otras palabras, ¿no era, tal vez, para los primeros cristianos la relación entre escatología, salvación e historia algo diferente de lo que propugnan muchos intérpretes modernos?". Confesaba Van Unnik que se sentía inclinado a dar una respuesta positiva a estas preguntas.

a) Pablo criterio único de la teología y de la historia cristiana.

La perspectiva que dan los años pasados desde entonces ayuda a confirmar la perspicacia de Van Unnik en estas preguntas y en su actitud menos cargada de prejuicio teológico frente a la actividad historiográfica de Lucas.

En primer lugar, la adopción de Pablo como único criterio para medir exhaustivamente la quintaesencia del cristianismo original impulsó a la exégesis centro-europea a hacer de su comprensión protestante de Pablo la medida única y unilateral de toda la producción literaria posterior en la Iglesia. Lo hemos visto ya en los posicionamientos de Vielhauer ante los cuatro temas anotados arriba y en las diagnósis de Käsemann. Y lo hemos de ver repetidas veces a lo largo de este trabajo. Por una parte llevó al convencimiento de que Lucas, como historiador, falseaba los hechos controlables desde los escritos de Pablo, testigo directo y privilegiado de acontecimientos históricos como el concilio de Jerusalén o los viajes de Pablo a Jerusalén, no coincidentes en las versiones de Pablo en Ga 1-2 y Lucas en Hch (9-15).

Asimismo, la comparación de Lucas teólogo con Pablo arrojó siempre un saldo negativo para Lucas: Vielhauer sentenciaba que Lucas no había entendido la relación paulina entre naturaleza y gracia cuando dio luz verde en Atenas a una teología natural; tampoco entendió el significado paulino de la relación Ley y Evangelio. Sacrificó la *Theologia crucis* de Pablo en aras de una *Theologia gloriae*. Según Wilckens, empobreció el sentido intrínseco de la muerte de Cristo despojándolo de su profundo sentido soteriológico con la eliminación de la relación directa entre muerte de Cristo y perdón de los pecados. Todos estos aspectos de la concepción histórico-salvífica extraídos de la obra lucana por estos autores radicales han sido objeto de largas discusiones irreconciliables, debidas a las pre-comprensiones condicionadas

por las confesiones de los distintos autores. Desde nuestra perspectiva actual se puede decir que toda esta larga tormenta de investigación ha arrojado un saldo positivo. Desde dentro mismo de esta investigación se ha ido abriendo paso un descubrimiento de las tradiciones que subyacen a la redacción lucana así como un mayor conocimiento de lo que a fines de siglo I constituyó la *receptio in ecclesia* de la teología paulina que ha hecho saltar por los aires el prejuicio teológico de la comprensión protestante radical de Pablo como criterio único y total de Cristianismo original y también de la fiabilidad histórica de Lucas⁷⁰.

b) Dilación de la parusía e historia de la salvación.

El descubrimiento y descripción de la teoría lucana de una historia de la salvación como "sucedáneo" de la quintaesencia del cristianismo primitivo, consistente en la espera próxima de la parusía inminente, desencadenó una verdadera inundación de escritos que dejaron como resultado sintomático el convencimiento de que el problema de la dilación de la parusía y la consiguiente construcción de una teoría específicamente lucana de historia de la salvación son insuficientes para explicar toda la materia narrativa de Lc-Hch. En concreto no bastan para explicar el interés innegable por la figura de Pablo con su actividad misionera y sus vicisitudes procesales hasta llegar a Roma. Por eso desde dentro mismo de este movimiento crítico se fueron añadiendo otras finalidades ulteriores. E. Haenchen añadió una finalidad apologético-política: Lucas subrayaría la relación cristianismo-judaísmo con el fin de prevenir a las autoridades romanas contra el peligro de mirar al cristianismo como una religión nueva y peligrosa.

Posteriormente se ha visto que esta tesis fracasa por varias razones: 1º) porque el material orientado a recabar de las autoridades romanas una tolerancia recalando la inocuidad de los cristianos y presentando a los oficiales romanos con rasgos de benevolencia es muy escaso y disperso; y 2º) porque la obra de Lucas, si presenta algo de apologética, no va precisamente dirigida a las autoridades romanas, sino más bien a la comunidad cristiana en su totalidad y, por cierto, con un sentido ético-social muy distinto del sugerido

⁷⁰ En este punto de la exposición me remito a dos artículos de K. Löning que tendré ocasión de exponer más adelante: "Paulinismus in der Apostelgeschichte", en: K. KERTELGE (ed.), *Paulus in den neutestamentlichen Spätschriften* (Freiburg 1981) y "Der Stephanuskreis und seine Mission", en: J. BECKER (ed.), *Die Anfänge des Christentums* (Stuttgart 1987) 80-101.

por Haenchen⁷¹. E. Käsemann añade otra finalidad que denomina *antignóstica*⁷²; le siguen otros autores como G. Klein, S. Schulz y W. Schmitthals.

Está claro que en el seno mismo de la teología dialéctica bultmanniana, que está en la base de la formación filosófico-teológica de los autores que trabajaron con el método de la "Redaktionsgeschichte", deja de hablarse de una única finalidad que explique la unidad literaria de Lc-Hch.

c) Relación entre historia y teología.

Precisamente uno de los presupuestos indiscutidos de la teología dialéctica bultmanniana era el convencimiento de la incompatibilidad entre el ministerio de la proclamación kerigmática, característica de la evangelización de los primeros testigos, y la idea de escribir historia, sobre todo, historia griega. Desde otros ámbitos exegéticos se trabajó denodadamente por romper con semejante incompatibilidad entre la dimensión historiográfica y la teológica en Lucas. Ya hemos mencionado la argumentación de E. E. Ellis para dismantelar la concepción hegeliana subyacente a la teoría de H. Conzelmann. Entre los autores del área anglosajona destacó con luz propia I. Howard Marshall, quien⁷³ arremetió bravamente contra la concepción kerigmática de la esencia original del cristianismo propia de la escuela bultmanniana:

"Ante todo, ese presupuesto general, según el cual, el ministerio de la proclamación kerigmática y el oficio de escribir historia son incompatibles, carece de fundamento. Tal presupuesto presenta una doble vertiente: en primer lugar, niega que la fe pueda depender de hechos históricos. Tal negación se funda en una comprensión inadecuada de la fe. La fe contiene un elemento intelectual. Creer en un mensaje (...) o en una persona (...) incluye la aceptación de que el mensaje es verdadero o de que la persona posee un carácter especial o ha realizado cosas especiales. La fe, por lo tanto, no puede ser indiferente a los hechos históricos (...). La segunda sugerencia que se hace en este postulado es que una persona dedicada a la proclamación o a la teología es incapaz de escribir historia (...) Late aquí un falso entendimiento de la naturaleza de la historiografía (...) No es el motivo que tiene una persona para indagar el pasado lo que determina que el resultado de la investigación sea historia; es más bien su diligencia, su precisión y su perspicacia como investigador. Se puede, por tanto, desechar la teoría

⁷¹ HAENCHEN, *Die Apostelgeschichte*, o. c., 87ss.

⁷² E. KÄSEMANN, "Problemas neotestamentarios actuales", en: *Id.*, *Ensayos exegéticos* (Salamanca 1978) 55.

⁷³ I. H. MARSHALL, *Luke: Historian and Theologian* (Exeter 1970).

historiográfica que postule una incompatibilidad entre los oficios de proclamar teología y de escribir historia”.

Marshall trató de demostrar que la obra de Lucas, “uno de los mejores historiadores de la antigüedad”, responde incluso a las exigencias de la historiografía moderna⁷⁴. Adviértase, no obstante, la posición intermedia que adopta Marshall, la “via media” que busca, siguiendo la línea iniciada por Van Unnik y rubricada por la investigación anglosajona. E. Rasco la describía así:

“Entre la posición de comienzos de siglo de Sir William Ramsay (1851-1939) y la moderna exaltación de Lucas como gran teólogo, sin exagerar lo de ‘historiador de primera categoría’ (afirmado por Ramsay), I. H. Marshall asocia ambos términos, como ya dice el título de su obra. Y si Käsemann había dicho que sólo podemos comprender a Lucas historiador cuando lo hayamos entendido primero como teólogo, Marshall piensa que para apreciarlo como teólogo hay que haberlo reconocido como historiador. Más justamente, con un término que abarca ambos extremos, Lucas es para Marshall un ‘Evangelista’. Lucas, como alguien que comunica la tradición, puso la historia al servicio de la teología (...) El motivo central de la teología de Lucas es el concepto de salvación, *la salvación en su realidad*. Pero no un concepto abstracto de salvación, sino vinculado a la historia, puesto que Dios se reveló en hechos históricos, y el fundamental de estos hechos toca a la persona y al ministerio de Jesús. Esta interpretación teológica de lo que pasó en Jesús la presenta Lucas como histórica”⁷⁵.

El significado específico que tiene para Marshall esta apretada síntesis entre historiador y teólogo se entiende mejor leyendo su comentario a Hch. Lo característico de este comentario es que no descubre en la composición de Hch una intención específica por resolver o superar un problema particular o una situación nueva de la Iglesia. Lucas estaba interesado en presentar a sus lectores el evangelio de la salvación para conducirlos a la fe o para confirmarlos en ella. Así, el fin primario fue evangélico, lo mismo que en los evangelios de Mc y Mt. El tema que ocupó la mente de Lucas no fue la historia de la salvación, sino la salvación en sí misma, en su realidad.

El interés que guió la pluma de Marshall fue más dialéctico y casi polémico que estrictamente exegético. Pretendió llevar el fiel de la balanza al extremo dialécticamente opuesto para intentar desde allí una lectura distinta de los textos. Lo dice él mismo expresamente:

⁷⁴ MARSHALL, *Luke, Historian*, o. c., 37-41.

⁷⁵ RASCO, *La Teología de Lucas*, o. c., 77s.

“Nuestro intento ha sido tratar la idea falsa, según la cual, si Lucas fue un teólogo, no pudo ya ser historiador. Hemos querido reivindicar para Lucas las dos cualidades: la de historiador y la de teólogo (...) Y hemos concluido que su calidad de teólogo estriba cabalmente en su fiabilidad como historiador; no hay contradicción entre ambas dimensiones. De igual modo, cuando propugnamos que la finalidad de la obra de Lucas es la salvación –y no la historia de la salvación, como defendía Conzelmann–, queremos decir únicamente que el interés de Lucas se centra más en el significado salvífico de la historia que en la historia misma”⁷⁶.

Esta *via media* intentó con afán constructivo reivindicar para Lucas la categoría de historiador mediante una aproximación a la historiografía helenística de la época neotestamentaria. Quiero destacar aquí a otros tres autores como exponentes de esta misma intención reivindicativa de la aproximación a la historiografía helenística. Ante todo, el ya mencionado W. C. Van Unnik⁷⁷, quien pasa a Lucas por el crisol de los criterios historiográficos helenísticos tal como se exponen en la carta de Dionisio de Halicarnaso a Cn. Pompeyo Gémino y en el *¿Cómo se ha de escribir historia?* de Luciano de Samosata. Los criterios evocados son múltiples: elección de un argumento noble, utilidad del lector, independencia del historiador, comienzo y fin apropiados del libro, actividad de preparación, selección del material basada en la importancia y la variedad, armonía y coherencia en la disposición del material, vivacidad de la descripción, moderación en los detalles topográficos, introducción apropiada de los discursos. Lucas sale airoso de la prueba. Van Unnik demuestra que Lucas se coloca dentro de los cánones historiográficos de su tiempo. Hch es una obra histórica de cuño helenístico.

También E. Schweizer⁷⁸ demuestra que Lucas conocía las cinco tesis que describen los objetos propios de la filosofía analítica de la historia⁷⁹. Asimismo Dom Jacques Dupont O.S.B.⁸⁰ demuestra que la trabazón de las distintas partes que forman la estructura de Hch responde a las normas de estilo e

⁷⁶ MARSHALL, *Luke, Historian, o. c.*, 85.

⁷⁷ W. C. VAN UNNIK, “Luke’s Second Book and the Rules of the Hellenistic Historiography”, en: J. KREMER (ed.), *Les Actes des Apôtres* (Gembloux-Louvain 1979).

⁷⁸ E. SCHWEIZER, “Plädoyer der Verteidigung in Sachen: Moderne Theologie versus Lukas”: *ThLZ* 105 (1980) 211-213.

⁷⁹ Cf. J. A. JÁUREGUI, “Historiografía y Teología en Hechos. Estado de la investigación desde 1980”: *EB* 53 (1995) 99.

⁸⁰ J. DUPONT, “La question du plan des Actes des Apôtres à la lumière d’un texte du Lucien de Samosate” en: *Id.*, *Nouvelles études sur les Actes des Apôtres* (Paris 1984) 24-36.

imbricación mutua exigidas por Luciano de Samosata en la historiografía helenística.

Josef Ernst, en su monografía sobre Escatología lucana⁸¹, acepta y sostiene que “el problema del tercer evangelio es el tiempo que el hombre de Iglesia de la segunda generación post-pascual experimentó conscientemente y sobre el que reflexionó”. Pero añade con mucho acierto: “El tiempo, como problema de la segunda generación cristiana, se opone a la escatología, ya que ésta, de cualquier modo que se la interprete, es relativización y cuestionamiento del factor tiempo”⁸².

A Marshall le ha acusado la crítica de que parece cerrar los ojos al impacto que la doctrina sobre la proximidad del Reino y la conciencia de dilación de la parusía dejaron en la obra de Lucas.

Desde la mera constatación de los textos, A. George⁸³ aceptó abiertamente que Lucas tuvo que enfrentarse con la problemática de la dilación de la parusía. Las expresiones tajantes de Lucas acerca de la proximidad de la parusía constituyen para George un delicado problema de interpretación. Hay unos datos ciertos y claramente comprobados: Lucas rechaza todo conocimiento a fecha fija y ya no entiende por proximidad una inminencia inmediata. No da un solo dato acerca de la duración del tiempo intermediario entre Pentecostés y la parusía ni relaciona la misión de los gentiles con el fin, como hicieron Marcos (13,10) y Mt (24,14), sino que la relaciona con el cumplimiento de la promesa de la Escritura (cf Lc 24,44ss.); es decir, dicha misión es resultado de un proceso histórico-salvífico de promesa y cumplimiento. George está seguro de que Lucas es consciente de la duración de la historia. Por otra parte, se han cumplido para él casi todos los signos del discurso apocalíptico de Jesús (Lc 21,5-36); el evangelista sabe distinguir perfectamente entre la catástrofe histórica de Jerusalén y el fin del mundo y, sin embargo, aquella catástrofe sigue teniendo para él un aspecto escatológico: la ve como una anticipación y una prefiguración del juicio final.

Todos estos hallazgos deducidos de la historiografía griega han distado mucho de convencer de modo positivo a la crítica radical centro-europea. Más bien provocaron en ella una reacción que confirma la divergencia diametral de posiciones que ha rubricado la investigación sobre la historiografía lucana. Lo decisivo de la oposición contra Lucas estriba precisamente en su

⁸¹ J. ERNST, *Herr der Geschichte. Perspektiven der lukanischen Eschatologie* (Stuttgart 1978).

⁸² *Ibid.*, 11s.

⁸³ A. GEORGE, "L'eschatologie", en: *Id.*, *Études sur l'oeuvre del Luc* (Paris 1978) 321-347.

manera griega de escribir y entender la historia. El resultado de esta exégesis centro-europea lo resume F. Bovon en estos términos:

“Una historia integrada en el kerigma ha venido a ser, en la obra de Lucas, un kerigma integrado en la historia”⁸⁴.

Tal vez fue E. Plümacher, el estudioso que destacó más por sus estudios acerca de los géneros literarios afines a Hch en el mundo cultural helenístico así como en el mundo bíblico-judío⁸⁵. Plümacher orientó sus esfuerzos de investigación a aquilatar el género literario de Hch y superar la presunta imposibilidad de conciliar historia y teología en la obra de Lucas. Calificó a Hch de *Monografía histórica*, un género que aparece descrito en una carta de Cicerón a su amigo Luceyo (56 d. C.) donde le pedía que escribiera un ensayo dedicado exclusivamente a “las vicisitudes desde el comienzo de la conjuración hasta nuestro regreso”. Tal ensayo debía ser de dimensiones moderadas (*modicum quoddam corpus*). Para componerlo “has de separar del conjunto de tus escritos esta especie de fábula de nuestras vicisitudes y experiencias”. Tenemos también ejemplos de este género en la literatura helenística: TIMEO, *Sobre la guerra de Pirro*; POLIBIO, *Sobre la guerra de Numancia*; CALISTENES DE OLINTO, *Sobre la guerra santa*; Salustio, *Conjuración de Catilina*; *Guerra de Yugurta*. En la literatura judía destaca 2 Mac.

Plümacher veía plasmados en Hch los elementos formales característicos de la *Monografía histórica*. Tales son: 1) el prólogo, que hace referencia al libro anterior (Lc) como a su primer tomo. 2) Los discursos kerigmáticos ante judíos (Hch 2-5; 10; 13), o ante paganos (Hch 14; 17), discursos apologéticos (Hch 22; 24; 26) y el discurso intra-ecclesial de despedida (Hch 20). 3) El estilo episódico-dramático. 4) La “mímesis”, o imitación del estilo de la Biblia griega de los LXX. 5) Los sumarios (Hch 2,41-47; 4,32-35; 5,11-16) y notas sumariales (Hch 6,7; 9,31; 12,24; 16,5; 19,20). 6) Otros recursos como las cartas (Hch 15; 23) las oraciones (Hch 1; 4) o los relatos en forma “nosotros” (Hch 16; 20s; 27s).

Alfons Weiser⁸⁶ observa dos diferencias entre la obra de Lucas y estas obras análogas: 1) la historiografía trágico-patética no tenía por finalidad la exposición neutra de los hechos históricos, sino más bien la *psicagogía* del lector, proporcionando al efecto valores ideales e instrucción en la buena conducta. La historiografía helenística buscaba ese objetivo por medio de la

⁸⁴ BOVON, *Luc le Théologien*, o. c., 279, n.1.

⁸⁵ Cf. las publicaciones de este autor en JÁUREGUI, “Historiografía y Teología”, a. c., 102.

⁸⁶ A. WEISER, *Die Apostelgeschichte* (Gütersloh-Würzburg 1981) 31s.

hedoné (la delectación). Lo específico de Hch consiste en que la visión religiosa de la historia y la orientación hacia el recto comportamiento derivada de ella salta al primer plano con mayor fuerza. Este modo de ver la historia propio de Lucas en Hch se desprende de la revelación de Dios en el Antiguo Testamento y del acontecimiento de Cristo. Lucas sustituye en Hch la *hedoné* por la *elpís* (esperanza) y por la *oikodomé* (edificación eclesial). Por eso resulta legítimo hablar de una concepción específicamente lucana de la historia. 2) Pero el rasgo más sobresaliente de la historiografía lucana es su carácter de predicación. Lucas es en Hch un evangelista. Este carácter se manifiesta sobre todo en los discursos. En este recurso historiográfico se resume la difícil síntesis entre obra historiográfica y kerigma, porque Lucas se sirve de la antigua historiografía para resolver un problema teológico. Esta síntesis de Weiser descalifica definitivamente el juicio de Overbeck, suscrito por Vielhauer, Käsemann y Conzelmann, quienes vieron en la obra historiográfica de Lucas “un desatino de dimensiones cósmicas porque transmitió como historia lo que nunca había sido historia, sino kerigma”.

d) Aproximación a los cánones de la historiografía bíblico-judaica.

Martin Hengel fue uno de los autores centro-europeos que se opuso a esta manera radical de hacer exégesis. Refiriéndose a la doble dimensión de Lucas historiador y teólogo⁸⁷, no tenía dificultad en aceptar su fiabilidad histórica. Sin embargo, prefirió sacar a Lucas de las filas de los historiadores grecorromanos para asociarlo a los cánones de la historiografía veterotestamentaria y judía. Hengel recuerda el libro XII de las *Antigüedades judías* de Flavio Josefo, los libros de los Macabeos y, más en concreto, la obra de Jasón de Cirene resumida en 2 Mac, las monografías sobre la persecución de los judíos en Alejandría y sobre la *Legatio ad Gaium* de Filón de Alejandría. Para Hengel es también evidente que Lucas estuvo influenciado por la historiografía religiosa derivada de los LXX. Su imitación del estilo de los LXX demuestra que estaba dentro de esta tradición.

También Ch. Perrot se adhiere a esta orientación historiográfica bíblico-judaica⁸⁸. Propone como paralelo de Hch las *Antigüedades bíblicas*, del Pseudo-Filón, una historiografía religiosa que Lucas parece haber conocido, como sugieren ciertas huellas de ella en Hch 7,2-47; 13,17-22.

⁸⁷ M. HENGEL, *Zur urchristlichen Geschichtsschreibung* (Stuttgart 1979).

⁸⁸ Cf. C. PERROT, "Los Hechos de los Apóstoles", en: A. GEORGE-P. GRELOT, *Introducción crítica al Nuevo Testamento I* (Barcelona 1983) 471-473.

e) Superación del dilema historia-teología.

Bajo este epígrafe queremos dar paso a la investigación sobre la obra de Hch que recogió la sugerencia de van Unnik en sus preguntas tercera y cuarta del mencionado artículo, como trataré de exponer a continuación. La tercera pregunta de Van Unnik decía así: “¿Cuál es la relación de Lucas respecto del Antiguo Testamento y respecto de la imagen judía de la historia de aquel pueblo? Dicho en otros términos: ¿Cuál es la relación Iglesia-Israel en la obra de Lucas?”. La cuarta pregunta, no menos sugerente, venía a ser un complemento de la tercera y ha dado mucho juego a la investigación reciente sobre la obra conjunta de Lucas:

“Se ha defendido frecuentemente que Lucas escribió su segundo volumen como el comienzo de la historia de la Iglesia o como la historia de las misiones cristianas. Pero ¿describen estos términos convenientemente la finalidad de la composición de Hch? No debemos contestar guiados por impresiones subjetivas, sino por las indicaciones que ofrece el mismo autor a este respecto. En el programa de todo el libro (Hch 1,8) el Señor no se limita a enviar a sus discípulos; los llama ‘Testigos’. Desde este punto de vista todo el problema de la relación entre los dos libros recibe un enfoque totalmente distinto”.

La investigación más reciente ha trabajado con una hipótesis historiográfica que considera insatisfactorias todas las aproximaciones que hemos mencionado hasta ahora porque “no pasan de ser haces de luz proyectados sobre la obra de Lucas desde motivos extrínsecos”. Los cánones de la historiografía moderna están sometiendo a revisión esa actitud crítica extrínseca que procede de un concepto apriorístico de historiografía manejado más o menos conscientemente por los investigadores.

Esta novísima teoría profesa que toda narración histórica está vinculada a una finalidad y toda visión histórica lo es tal a partir de una perspectiva. Lo más original de este nuevo planteamiento consiste en dar una respuesta única válida para la doble obra de Lucas, evitando explicar por separado la finalidad del tercer evangelio y la adición de Hch.

También el género “monografía histórica”, analizado y aplicado a Hch por E. Plümacher, resulta insuficiente cuando se intenta calificar con él toda la intención de Hch unido a Lc, ya que deja sin responder la pregunta decisiva: ¿cuál es el tema específico de esa monografía y qué resultado arroja un análisis de la estructura interna de todo el relato lucano?

Para contestar a estas preguntas la investigación reciente, como si hubiera tratado de seguir dócilmente las pautas de van Unnik en sus preguntas tercera y cuarta, ve una dirección más acertada en la *perspectiva* orientada hacia la relación de la Iglesia del tiempo de Lucas con Israel y con los paga-

nos, ya que éste es el único tema capaz de mantener el interés de la composición de Lc y Hch desde el comienzo hasta el final. El arco tenso que describe la intención polarizada entre la búsqueda de las raíces israelitas del mensaje lucano y la presentación actualizada de la solidez y legitimidad de ese *Soterion tou Theoû* (Lc 3,6; Hch 28,28) define mejor que otros propósitos el punto de mira, la *perspectiva* que recorre toda la obra de Lucas, dando unidad a la estructura interna de Lc-Hch. Lucas resuelve así en términos de continuidad histórica y dentro de un esquema escatológico de promesa y cumplimiento el gravísimo problema de la identidad de la Iglesia de fines del siglo I. Este problema se plantea a lo largo y ancho de toda la obra lucana dejando claro que la promesa del AT subsiste todavía en el cumplimiento concreto, avalado por la prueba escriturística, y poniendo de relieve, al mismo tiempo, que ese cumplimiento arrastra consigo la novedad cristiana de la Iglesia con respecto a la expectativa de la promesa.

Así lo ha puesto de relieve y defendido con gran erudición y profundo conocimiento de la historiografía moderna y de la exégesis centro-europea y anglosajona un nutrido grupo de exégetas católicos y protestantes. En su aplicación a la obra de Lucas merecen especial mención la obra *Teologia della Chiesa negli Atti degli Apostoli* de Dom Jacques Dupont⁸⁹, donde encontramos la siguiente afirmación:

“El centro del pensamiento eclesiológico de Lucas está en la relación polarizada de la Iglesia con Israel y los paganos, una relación que a su vez se traduce en la relación entre las Escrituras del AT y el acontecimiento cristiano”.

En la misma línea se sitúan G. Betori⁹⁰ y V. Fusco⁹¹. Este último autor afirma en concreto:

“El estímulo que movió a Lucas (...) en la dirección historiográfica (...) provino del kerigma mediatamente, pasando a través de la exigencia apologético-eclesiológica de esclarecer la relación Iglesia-Israel-paganos”.

Y concluye su artículo adhiriéndose a la diagnosis del recordado y eminente estudioso de la obra lucana Emilio Rasco⁹²:

⁸⁹ J. DUPONT, *Teologia della Chiesa negli Atti degli Apostoli* (Bologna 1984).

⁹⁰ G. BETORI, “Chiesa e Israele nel libro degli Atti”: *RivBibIt* 36 (1988) 80-97.

⁹¹ V. FUSCO, “Progetto storiografico e progetto teologico nell'opera lucana”, en: AA.VV., *La storiografia nella Bibbia* (Bologna 1986).

⁹² E. RASCO, *La teología de Lucas. Origen, desarrollo, orientaciones* (Roma 1976)147-157.

“Por tanto, son falacias las contraposiciones entre Lucas historiador y Lucas teólogo. Ni pura historiografía en sí misma ni especulación teológica abstracta, sino reflexión teológica que pasa por la narración, la reconstrucción de acontecimientos bien determinados: compromiso historiográfico en el horizonte de la fe”.

También F. Bovon trabajó con acierto este enfoque de la obra lucana con resultados idénticos. Lo más original y ambicioso del planteamiento nuevo provocado por esta orientación de sensatez exegética es que Lucas no pretendió dar con una respuesta para la finalidad del tercer evangelio y con otra distinta para explicar la prolongación del evangelio por medio de la adición de Hch. Lucas tuvo una única y unitaria intención en la composición conjunta de su doble obra.

En todos los planteamientos anteriores guiados por el binomio historia-teología, la respuesta, cargada de prejuicio teológico y filosófico, a la pregunta acerca del propósito de Hch se cernía entre dos abismos igualmente peligrosos señalados arriba. El nuevo enfoque ha visto la salida a esta alternativa tratando de dar respuesta con criterios internos a esta pregunta: ¿Existe un punto de vista, una perspectiva historiográfica, teológica o historiográfica-teológica, que permita captar la finalidad de los dos volúmenes y, con ella, el sentido de su unidad, sin caer en esa alternativa fatal? Con otras palabras: ¿Existe algún aspecto del relato que empieza en Lc que mantenga viva su tensión hasta el final de Hch? Pasando por este espeso tamiz todos los perfiles que recorren la obra de Lucas, se desprende que algunas metas propuestas por los investigadores se quedan demasiado cortas; otras en cambio resultan demasiado amplias, desbordan la pretensión del relato global de la doble obra de Lucas.

1) Perfiles demasiado cortos:

1) *Perfil cristológico*: No explica toda la prolongación que representa Hch. El perfil cristológico termina propiamente en Lc 24,50-53 con la ascensión del Señor. Hch 1,9-11 viene a repetir la misma escena contemplada desde otra perspectiva distinta. El resto de Hch no añade nada a esta dimensión cristológica del Evangelio.

2) *Perfil escatológico*: Desde el ambiente mismo donde surgió esta solución se ha visto la necesidad - como hemos expuesto arriba - de apelar a finalidades suplementarias que expliquen todo el relato de Hch hasta Roma. Este perfil, más que un tema propio constitutivo del cristianismo inicial, es un presupuesto, un horizonte que estuvo desde el principio puesto al servicio de otra función más importante que cubre toda la obra de Lc-Hch.

3) *Perfil pneumatológico*. Lo esencial sobre esta tema queda suficientemente explicado al final de Hch 2. Es verdad que el Espíritu sigue interviniendo en los momentos más decisivos de Hch, se renueva cuando quiere (cf. Hch 4,31; 10,36ss; 16,6-10; 19,6), pero el Espíritu no viene a ser en Hch lo que Jesús es en el evangelio.

4) *Perfil eclesiológico*: Tampoco abarca propiamente todo el relato de Hch. Este perfil se concluye de forma positiva al final del primer volumen; tan sólo queda entonces esperar a que los testigos sean revestidos del poder de lo alto, cosa que acontece de modo espectacular en Pentecostés. Sí resulta de gran interés observar que esta secuencia, tras la interpretación autoritativa de Pedro en su primer discurso (Hch 2, 14-36), culmina en una descripción paradigmática de la vida eclesial (Hch 2,42-47). El único aspecto de esta realidad ya iniciada que quedará abierto es el de su imbricación con Israel, porque de ella surgirá lo que Lucas llamará enfáticamente, cuando se entienda bien su sentido, *ekklesia tou Theou* (cf. Hch 20,28)⁹³. Pero esto ya nos orienta hacia otro perfil que cubre de verdad todo el relato de la doble obra lucana, como tendremos ocasión de comprobar.

5) *Perfil parenético*. Esta preocupación aflora también a veces en Hch; pero en lo esencial se concentra en el evangelio.

En resumen: todos estos aspectos o perfiles, tan ricos y fecundos en la obra de Lucas, no explican por qué el segundo volumen se prolonga hasta Roma. Se quedan demasiado cortos.

2) Perfiles demasiado largos:

Se ha demostrado desde antiguo con muchos argumentos que el perfil historiográfico en general, aplicado a Hch, le viene demasiado ancho. Ya Philipp H. Menoud observaba el poco interés que muestra Lucas por muchas preguntas históricas que nos asaltan en la lectura de su obra⁹⁴. Mencionaba en concreto tres clases de lagunas, las suficientes para demostrar que Hch no tuvo en la intención de su autor la pretensión de ser la primera historia de la Iglesia:

- lagunas en el desarrollo exterior de la Iglesia;
- lagunas en la descripción de los grandes misioneros que marcan los jalones de Hch. Lucas no muestra interés biográfico. Todos los personajes importantes desaparecen en un momento dado, cuidadosamente fijado por el autor, antes de acabar su carrera y satisfacer la curiosidad natural del lector.

⁹³ Cf. G. LOHFINK, *Eine Untersuchung zur lukianischen Ekklesiologie* (München 1975) 89-92.

⁹⁴ Cf. P. H. MENOUD, "Jésus et ses témoins", en: *Extrait d'Église et Théologie* (Juin 1960) 2-4.

Llama la atención la desaparición de Pedro en Hch 12,17 para “ir a otro lugar”, que Lucas no se molesta en nombrar. Dígase lo mismo del final abrupto de Hch, donde no se menciona el proceso esperado de Pablo ante el emperador ni la realización de sus proyectos ulteriores (cf. Rm 15,28). De donde se sigue que Lucas no tuvo interés por presentar un cuadro histórico completo de los Apóstoles. Desde este punto de vista sería sumamente incompleto. En cambio, se ha cumplido el plan del autor desde la perspectiva del testimonio encomendado programáticamente en Hch 1,8.

Una tercera clase de lagunas la constituye el silencio acerca de la vida interna de las comunidades cristianas, de su culto y de su organización. Ni una palabra sobre el origen de los Siete, ni sobre la aparición súbita de los presbíteros en la iglesia de Jerusalén, ni sobre el acceso de Santiago a la dirección de la Iglesia. En Hch 14,23 tenemos una noticia escueta sobre el nombramiento de presbíteros en las iglesias fundadas por Bernabé y Pablo, sin añadir nada sobre la organización de las iglesias paulinas.

En síntesis: el perfil historiográfico entendido como historia de la Iglesia resulta demasiado genérico; entendido como biografía de Pedro y Pablo, resulta demasiado específico. Por eso la investigación reciente ve una dirección más exacta, capaz de dar unidad a la estructura de la doble obra de Lucas, en la relación Iglesia-Israel-paganos.

Este nuevo planteamiento responde satisfactoriamente, a su vez, a la quinta pregunta que planteara Van Unnik en su artículo tantas veces citado:

“¿No convendría ser más moderado a la hora de plantear cuestiones a Lucas? No se sigue que Lucas sea indigno de confianza en lo que nos cuenta o que fuera un predicador piadoso pero falaz por el hecho de que no fuera omnisciente de todos los acontecimientos de la época apostólica. ¿No debemos concederle la libertad de no tener interés por todas las cuestiones que nos interesan a nosotros hoy?”.

V. LA EXÉGESIS SOCIOLÓGICA APLICADA A HECHOS

Para terminar sólo nos queda exponer brevemente el rumbo seguido por la investigación sociológica aplicada a la obra de Lucas. Con intuición certera veía van Unnik el problema de Lc-Hch inseparablemente unido al problema más amplio de la helenización del cristianismo.

“La transición del mundo judío al mundo griego se ha contemplado frecuentemente en simples términos de oposición con las sinagogas helenísticas, consideradas más bien como precursoras sospechosas y cuestionables de la Cristiandad. Se ha sugerido, más que expresado claramente, que esta transición supuso una violación del verdadero

mensaje, el comienzo de la gran apostasía. Pero ¿es esto una verdad *de facto*? ¿Cuál hubiera podido ser la alternativa?”.

La investigación sociológica aplicada sobre todo a los discursos de Hch ha confirmado abundantemente esta sugerencia, demostrando que los discursos de Hch, sobre todo en Hch 13 y 17, son ejemplos emblemáticos de la gran labor transcultural de la Iglesia primitiva dentro de la relación tensa entre la cultura judeo-cristiana de la que surgió el Cristianismo primitivo y la cultura helenística representada en los paganos, siendo Pablo el vínculo de unión entre ambas culturas, el vaso de elección enviado por Jesús a los paganos.

Imposible omitir en esta línea el nombre de Marcel Dumais. Su obra ya clásica *Le langage de l'évangélisation*⁹⁵ es un elocuente ejemplo de esta orientación exegética de resultados muy constructivos en el conocimiento de la relación del Cristianismo primitivo con las culturas ambientales.

También Karl Löning⁹⁶ supera con creces la estrechez de miras de Ph. Vielhauer. Löning demuestra la fiabilidad histórica de Lucas desde la solidez de las tradiciones que subyacen a la labor redaccional del evangelista, orientando su estudio hacia la recepción de los teologemas paulinos en la iglesia lucana de fines del siglo I y enfilando las soluciones lucanas hacia la problemática suscitada por el encuentro de las culturas ambientales. Lo que M. Dumais demostraba con sus análisis de los discursos de Pablo en Hch 13 y 17, lo demuestra Löning con sus análisis de los discursos de Pedro y Santiago en el concilio de Jerusalén y sus consecuencias para la misión paulina.

Esta ampliación de horizontes aportada por los métodos lingüístico y sociológico aplicados a la obra de Lucas ha confirmado los resultados más moderados de la exégesis histórico-crítica provocada por la reacción contra el movimiento crítico radical de la escuela dialéctica bultmanniana. A las mismas conclusiones ha llegado la evolución de los estudios lucanos sobre otros temas de la llamada teología lucana, denunciados por Ph. Vielhauer en su emblemático estudio sobre al paulinismo de los Hechos de los Apóstoles como son la teología natural en Hch 17, la relación Ley y Evangelio en Hch 15 y el sentido soteriológico de la muerte de Cristo.

⁹⁵ M. DUMAIS, *Le langage de l'évangélisation* (Paris 1976).

⁹⁶ K. LÖNING, *Die Saulustradition in der Apostelgeschichte* (Münster 1973); *Id.*, "Paulinismus in der Apostelgeschichte", en: K. KERTELGE (ed.), *Paulus in neut. Spätschriften*, y sobre todo "Der Stephanuskreis und seine Mission", en: J. BECKER (ed.), *Die Anfänge des Christentums* (Stuttgart 1987) 80-101.

Resumen.- Este artículo expone el desarrollo de la investigación exegética sobre la predicación apostólica en los Hechos de los Apóstoles, que describe un arco tenso a lo largo el siglo XX. Lucas, el primer historiador de la Iglesia, hubo de pasar por la espesa criba de la Crítica tendenciosa derivada de la teología dialéctica bultmanniana y de la "Redaktionsgeschichte". De ella surgió el descubrimiento de un Lucas teólogo de la historia de la salvación pero con un absoluto descrédito de su fama de historiador. Los últimos estudios han buscado una *tertia via* que ha reivindicado la conciliación de ambas dimensiones –historiador y teólogo– y se ha orientado con método histórico y sociológico a la legitimación de la Iglesia lucana, sumida en una crisis de identidad a fines del siglo I. d. C.

Summary.- This article offers the developments of the exegetic research into the apostolic preaching in the Actsof the Apostles. These span a tense arc throughout the twentieth century. Luke, the first historian of the Church, had to undergo severe trials due to the tendentious criticism proceding from the dialectic Bultmann's theology and the "Redaktionsgeschichte". From this critic emerged a Luke theologian of the history of salvation at the expense of his reputation as a historian. The last studies have tried to find a thrid way conciliating both dimensions –the historian and the theologian– and is orientated with historical and sociological methods to legitimize Luke's Church, which was submerged in a crisis of identity at the end of the first century AC.