

HACIA UNA DEFINICION DEL "DISCURSO MISIONERO": LOS DISCURSOS MISIONEROS DE LOS HECHOS DE LOS APOSTOLES A LA LUZ DE LA RETORICA ANTIGUA

MIGUEL RODRÍGUEZ RUIZ
Phil.-Theol. Hochschule der Salesianer
Benediktbeuern

Resumen

Un análisis de estos discursos demuestra que Lucas conoce y utiliza los preceptos de la retórica antigua sobre las partes del discurso y las formas de argumentación. La elaboración del material discursivo de Hch de acuerdo con esos preceptos revela un claro intento de hacer el kerigma cristiano más asequible a la mentalidad del mundo greco-latino. La obra de Lucas constituye así una aportación consecuente al proceso de inculturación del cristianismo primitivo.

Summary

An analysis of these speeches proves Luke knows and uses the rules of ancient rhetoric concerning the parts of the discourse and the means of argumentation. In keeping with these rules the working out of the discursive material in Acts shows a clear attempt to make the Christian kerygma more accesible to Greco-Latin world. In this manner, the Lucan work is a consistent contribution to the inculturation process of early Christianity.

I. CUESTIONES INTRODUCTORIAS

1. *Estado de la cuestión*

Los discursos misioneros de Pedro y Pablo, que Lucas pone en situaciones importantes de la misión de la Iglesia a partir del día de Pentecostés (2,14-40) hasta el primer encuentro del cristianismo con la mentalidad griega de Atenas, son los más antiguos que conocemos en su género. Sin duda alguna, constituyen una creación original cristiana. En realidad, no tenemos elementos de juicio suficientes para

afirmar si se trata de una creación del mismo Lucas o de misioneros anteriores a él, como Apolo, que debió de emplear ya recursos retóricos de argumentación y persuasión (cf. Hch 18,24-28; 1 Cor 1,12; 2, 1-4; 4,4-6). Aunque no conocemos con seguridad la forma en que Pedro y Pablo expusieron a sus oyentes judíos el mensaje cristiano, es natural que lo hicieran según la costumbre de la predicación sinagoga y la interpretación judía de la Escritura¹.

El discurso del día de Pentecostés, como los demás de Hch, se debe, por lo menos en cuanto a su forma, a la pluma de Lucas. Sin embargo, es verosímil que Pedro se dirigiera a los judíos el día de Pentecostés para explicarles los acontecimientos que habían tenido lugar en la comunidad de Jerusalén y anunciarles a Jesús de Nazaret como el Mesías prometido y el Señor exaltado a la derecha de Dios según las Escrituras. No hay razones serias para dudar que la Iglesia se dio a conocer públicamente en Pentecostés y que en esos días tuvo que suceder en ella algo extraordinario. Según una tradición bien fundada (cf. Mt 28,7.10.16-20; Mc 16,7), después de Pascua los discípulos habían abandonado Jerusalén para ir a Galilea. Pero no es en Galilea, sino en Jerusalén donde se constituye y surge la Iglesia, con Pedro y los demás apóstoles a la cabeza, después de que volvieron a la ciudad santa en espera del cumplimiento de la promesa de Jesús (Hch 1,4)². El mensaje cristiano se da a conocer con tal pujanza que no sólo se convierte en una realidad manifiesta en Jerusalén, sino que desde aquí se irradia a otras partes de dentro y fuera de Palestina, sin que sepamos nada de una comunidad cristiana, al mismo tiempo, en Galilea³. Esta fuerza incontenible de la Iglesia de Jerusalén pare-

¹ Cf. J. Schmitt, "Les discours missionnaires des Acts et l'histoire des traditions prépaullieniennes": *RSR* 69 (1981) 165-180, esp. 172.

² Cf. E. Schweizer, *Jüngerschaft und Kirche: Anfänge der Kirche im Neuen Testament* (F. Hahn, A. Strobel y E. Schweizer, eds.; Göttingen 1967) 78-90: "Una de las poquísimas cosas ciertas es que los discípulos, como resulta evidente bajo el influjo de la soberanía de (Jesús) exaltado (por Dios), han roto definitivamente sus vínculos con Galilea, es decir, con sus familias, y se han trasladado de allí a Jerusalén" (p. 90); cf. además G. Kretschmar, "Himmelfahrt und Pfingsten": *ZKG* 66 (1954/55) 209-253; C. F. D. Moule, "The Post-Resurrection Appearances in the Light of Festival Pilgrimages": *NTS* 4 (1957/58) 58-61; J. Kremer, *Pfingstbericht und Pfingstgeschehen* (SBS 63.64; Stuttgart 1973) 24; F. Bovon, *Luc le Théologien* (Neuchâtel-Paris 1978) 239.

³ Algunos autores modernos afirman que el milagro de hablar en lenguas extrañas no se encontraría en el relato prelucaño, sino que sería una transformación del fenómeno de glosolalia en el prodigio espectacular de hablar en lenguas extranjeras. Las razones de crítica literaria y de historia de la tradición que aducen no nos parecen decisivas. No son más convincentes las razones que alegan los mismos autores para negar que fuera el día de la fiesta judía de Pentecostés cuando se produjo el gran acontecimiento que describe Lucas; según ellos, fue Lucas quien hizo coincidir la venida del Espíritu Santo con el día de Pentecostés. El que en Jn 20 se comunique el Espíritu a los discípulos el día de Pascua no es argumento contra Hch 2, como tampoco el que no conocemos nada de la celebración del Pentecostés cristiano en los primeros siglos, cuando ya se

ce estar exigiendo un acontecimiento como el que Lucas sitúa en la primera gran fiesta judía después de Pascua⁴.

La forma del discurso de Pentecostés y de los demás discursos misioneros se debe ciertamente a Lucas, pero el contenido de ellos se remonta a los orígenes de la primera misión de la Iglesia. Los temas o lugares comunes de los discursos misioneros de Pablo a los paganos proceden del discurso propagandístico del judaísmo helenístico, que, a su vez, está inspirado en el discurso deliberativo-exhortativo de la filosofía helenista con su crítica del politeísmo (Hch 14,15-17; 17,22-31; también Rom 1,18-31; 1 Tes 1,9-10)⁵. Por lo que se refiere a los discursos misioneros dirigidos a los judíos. U. Wilckens, que se había pronunciado contra una continuidad entre la forma del kerigma lucano de estos discursos y la del kerigma paulino, se ha retractado de su tesis en la nueva edición de su libro, admitiendo ahora la continuidad entre ambos⁶. En el presente trabajo dejamos a un lado esta cuestión referente al carácter tradicional del kerigma de los discursos misioneros de Hch y nos centramos en la forma que Lucas les ha dado para hacer más asequible el kerigma tradicional a la mentalidad griega.

Siempre se ha reconocido a Lucas una competencia literaria y retórica, como lo ponen de manifiesto el prólogo de su evangelio, que no desmerece estilísticamente de los de otros autores helenísticos, y los discursos de defensa de Pablo en los últimos capítulos de Hch⁷. Sin embargo, un examen crítico y atento de Hch desde el punto de vista literario ha llevado a opiniones divergentes acerca de la unidad de obra y autor: algunos han postulado un autor y un redactor para las diversas partes, mientras que otros opinan que Lucas sabe respetar el carácter de sus fuentes y tradiciones, al servicio como está de la tradición y del anuncio cristiano (cf. Lc 1,1-4)⁸. En los discursos

conocía Hch. Contra A. Weiser, *Die Apostelgeschichte I* (Gütersloh-Würzburg 1981) 79-80; G. Lüdemann, *Das frühe Christentum nach den Traditionen der Apostelgeschichte. Ein Kommentar* (Göttingen 1987) 48-49.

⁴ Cf. J. Kremer, o.c., 24-27.

⁵ Cf. C. Bussmann, *Themen der paulinischen Missionspredigt auf dem Hintergrund der spätjüdisch-hellenistischen Missionsliteratur* (Frankfurt am Main 1971) 191-193.

⁶ Cf. U. Wilckens, *Die Missionsreden der Apostelgeschichte* (Neukirchen 1974) 187-224.

⁷ Así, p. ej., H. D. Betz, *Hellenismus III*, en *TRE* 15 (Berlin-New York 1986) 30, da como cierta la convicción de que "Lucas literariamente debe ser puesto al lado de historiadores helenistas como Polibio, Plutarco, Josefo y Tácito". Para una valoración desde el punto de la historiografía antigua, cf. W. Gasque, *A History of the Criticism of the Acts of the Apostles* (Tübingen 1975) 136-163; C. J. Hemer, *The Book of Acts in the Setting of Hellenistic History* (Tübingen 1989) 63-100.

⁸ Sobre la cuestión de las fuentes de Hch, cf. J. Dupont, *Les sources du Livre des Actes* (Bruges 1960); Th. L. Brodie, *Greco-Roman Imitation of Texts as a*

misioneros de Hch encontramos expresiones (cf. 2,24a.32a; 3,13b; 10, 40a; 13,33a.34a.37a) y concepciones cristológicas extrañas (cf. 3,20-24) que podríamos considerar arcaizantes para la fecha en que Lucas escribe su obra. A este respecto es lícito preguntarse si nuestro autor intenta arcaizar a la manera de otros autores de la antigüedad, como es el caso de Tucídides, o si transmite tradiciones del cristianismo más antiguo⁹. Tal uso arcaizante —tenemos que admitir sin más— rebaja notablemente el valor retórico de los discursos lucanos¹⁰. Por otra parte, la larga introducción del discurso de Pablo en Antioquía de Pisidia (13,16-25) se aparta bastante de lo que es el exordio de un discurso (cf. 2,14-21; 17,22-23; 24,2-4.10) para acercarse al género de la homilética judía¹¹. Con estas reservas, intentamos examinar los aspectos de los discursos misioneros de Hch, aparentemente influidos por la retórica griega.

2. *Análisis retórico de los discursos misioneros de Hch*

La aplicación de la retórica antigua a los textos neotestamentarios ha cobrado gran importancia en los últimos años por influjo, sobre todo, de la exégesis norteamericana¹². En Europa —más concretamente en Alemania— se comienza también a prestar atención al uso de la retórica antigua en la exégesis del NT, en especial a propósito de las cartas paulinas¹³. Pero también aquí vale aquello de “nihil sub sole novum”. C. J. Classen ha mostrado cómo, a lo largo de la historia de la exégesis, ha habido autores que se han servido de la retórica antigua o grecolatina en la explicación del NT. Entre los antiguos mencio-

Partial Guide to Luke's Use of Sources: Luke-Acts (Ch. H. Talbert, ed.; New York 1984) 37-38.

⁹ Cf. E. Plümacher, *Lukas als hellenistischer Schriftsteller. Studien zur Apostelgeschichte* (Göttingen 1972) 38-79.

¹⁰ El estilo oscuro de los discursos de Tucídides es censurado por Cicerón, *Brutus* 287; igualmente en *Orator* 30: “illae contiones ita multas habent obscuras abditas sententias...; quod est in oratione civili vitium vel maximum”. Quint. IV, 2,36, recomienda evitar “palabras rebuscadas y fuera de uso”.

¹¹ Cf. H. Thyen, *Der Stil der jüdisch-hellenistischen Homilie* (Göttingen 1955); A. Niebergall, *Predigt*, en *RGV* V, 217.

¹² Cf. una abundante lista de artículos al respecto en C. J. Classen, “Paulus und die antike Rhetorik”: *ZNW* 82 (1991) 1-33. Cf. además G. A. Kennedy, *New Testament Interpretation through Rhetorical Criticism* (Chapel Hill 1984); B. L. Mack, *Rhetoric and New Testament* (Minneapolis 1990).

¹³ Cf. F. Siegert, *Argumentation bei Paulus gezeigt am Röm 9-11* (WUNT 34; Tübingen 1985); T. Deist, *Rhetorik bei Paulus: Eine rhetorische Analyse von 1 Kor 1-4* (Göttingen 1989); J. Habekost, *Elemente der antiken Rhetorik in Melanchthons Exegese der Paulusbrieve* (Göttingen 1990). En cuanto a artículos, cf. F. Vouga, “Zur rhetorischen Gattung des Galaterbriefes”: *ZNW* 79 (1988) 291-292; H. J. Klauck, “Zur rhetorischen Analyse der Johannesbriefe”: *ZNW* 81 (1990) 205-224.

na especialmente a San Agustín, que ya empleó en su *De doctrina christiana* el arte dialéctica de la "inventio", y en la exégesis de textos bíblicos la retórica. Entre los numerosos exegetas-humanistas que hicieron abundante uso de la retórica menciona a Melancthon en sus análisis de las cartas paulinas a los Gálatas y a los Romanos¹⁴. Del siglo pasado cita a Ch. G. Wilke y J. Weiss, y de la primera parte del siglo xx a R. Bultmann¹⁵. En el artículo citado critica Classen la estructuración retórica de la carta a los Gálatas realizada por H. D. Betz, combinando antigua retórica y epistolografía antiguas: tal mezcla no se encuentra en los textos antiguos; por otra parte, aparece claro que Betz no se ha atendido rigurosamente al texto de Gálatas. A pesar de los errores e inexactitudes de este y otros exegetas, el método retórico es un instrumento útil para la exégesis del NT, siempre que se sepa emplear juiciosamente, partiendo no de concepciones *a priori*, sino del texto concreto que se estudia¹⁶.

De los trabajos acerca de la existencia de elementos retóricos en Hch hay que mencionar, de modo especial, los realizados por W. S. Kurz, quien ha destacado la originalidad de Lucas al usar la prueba cristológica, partiendo de las profecías veterotestamentarias que se refieren a Cristo, lo que él llama entimema o silogismo retórico lucano, y la prosopopeya en los discursos de Hch, que otros autores llaman también etopeya, de la cual el logógrafo Lisias es un genial maestro¹⁷. Inspirándose en el exegeta anterior, J. Neyrey ha estudiado —en un artículo excelente— la forma y función de los discursos del proceso de Pablo en Hch 22-26 desde el punto de vista del género del discurso forense de la retórica antigua, refutando la tesis de F. Veltman de que la equivalencia entre los discursos de defensa de la literatura clásica y los de Pablo de Hch es más bien escasa —a diferencia del marco de los discursos del proceso de Pablo— y de que en la literatura clásica antigua no se da una forma típica de discurso de defensa¹⁸. A. A.

¹⁴ Cf. o.c., 2.

¹⁵ Ch. G. Wilke, *Die neutestamentliche Rhetorik. Ein Seitenstück zur Grammatik des neutestamentlichen Sprachidioms* (Dresden-Leipzig 1843); J. Weiss, *Beiträge zur Paulinischen Rhetorik*, en D. B. Weiss, *Theologische Studien* (Göttingen 1897); R. Bultmann, *Der Stil der paulinischen Predigt und die kynisch-stoische Diatribe* (FRLANT 13; Göttingen 1990, reimpresión 1984). Y tenemos que añadir: E. Norden, *Antike Kunstprosa I-II* (Leipzig Berlin 1909, 1918, reimpresión Darmstadt 1983), en especial para la literatura cristiana vol. II; id., *Agnostos Theos* (Leipzig 1913, reimpresión Darmstadt 1974).

¹⁶ Cf. H. D. Betz, "The Literary Composition and Function of Paul's Letter to the Galatians": *NTS* 21 (1974/75) 353-379; cf. C. J. Classen, o.c., 29-33.

¹⁷ Cf. W. S. Kurz, *The Function of Christological Proof from Prophecy for Luke and Justin* (Ph. D. diss; Yale 1977); id., "Hellenistic Rhetoric in the Christological Proof of Luke-Acts": *CBQ* 42 (1980) 171-195. Cf. además, S. Usher, *Die individuelle Charakterisierung bei Lysias: Kleinere attische Redner* (A. Anastassiou-D. Inmer, eds.; Darmstadt 1977) 218-241.

¹⁸ J. Neyrey, *The Forensic Defense Speech and Paul's Trial Speeches in Acts*

Trites ha subrayado la importancia del lenguaje y de las escenas jurídicas de Hch, pero mezclando lo proveniente del AT con lo proveniente del mundo griego y sin apenas profundizar en los detalles del texto¹⁹. Más interesante es el estudio de H. W. Tajra, quien examina los términos jurídicos y la legislación romana subyacente a las escenas en que Pablo sufre percances con los representantes de la autoridad romana y al proceso de Pablo en la segunda parte de Hch; pero el estudio no tiene apenas en cuenta los aspectos retóricos²⁰. Como era de esperar, el discurso del Areópago ha sido también objeto de estudio desde el punto de vista de la retórica antigua, pues se trata del único discurso de Pablo ante un público pagano culto, cuya reacción final, a pesar de cierta aquiescencia inicial, muestra lo duro del choque entre fe cristiana y espíritu griego²¹.

Por lo que se refiere a los discursos misioneros de Hch desde el punto de vista retórico, salvo los estudios ya citados de W. S. Kurz, no encontramos más que alguna nota aislada²². Es interesante, sin embargo, el estudio de E. Plümacher desde el punto de la historiografía helenista. Este autor se opone a la opinión de M. Dibelius de que los discursos misioneros de Hch no ejercen influjo alguno sobre el curso de los acontecimientos. Su comparación con los de los historiadores de la época helenista (Dionisio de Halicarnaso, Tito Livio, etc.) demuestra que los discursos misioneros de Hch tienen una estrecha relación con la trama de la narración e influyen, en cuanto palabra pronunciada, sobre la historia narrada²³. Pero esto no exigía adherirse a la opinión de la que se iba a retractar U. Wilckens años más tarde y negar que la tradición en ellos contenida se remonte a la tradición primitiva. El aspecto descubierto por E. Plümacher mediante la comparación con discursos de autores helenistas ha sido puesto de relieve, en lo que se refiere a la conexión particular de cada discurso mi-

22-26: *Form and Function*, en *Luke-Acts. New Perspectives from the Society of Biblical Literature Seminar* (Ch. H. Talbert, eds.; New York 1984) 210-224; F. Veltmann, *The Defense Speeches of Paul in Acts* (Th. D. diss.; Berkeley Graduate Theological Union 1975).

¹⁹ Cf. A. A. Trites, "The Importance of Legal Scenes and Languages in the Book of Acts": *NT* 15 (1974) 278-284.

²⁰ Cf. H. W. Tajra, "L'appel à César: Séparation d'avec le Christianisme?": *ETR* 56 (1981) 593-598; id., *The Trial of St. Paul. A Juridical Exegesis of the Second Half of the Acts of the Apostles* (WUNT, 2.35; Tübingen 1989); cf. la recensión de G. Schille: *ThLZ* 116 (1961) 599-601.

²¹ Cf. D. Zweck, "The Exordium of the Areopagus Speech, Acts 17,22-23": *NTS* 35 (1989) 94-103.

²² Cf. D. Mínguez, *Pentecostés. Ensayo de semiótica narrativa en Hch 2* (AnBib 75; Roma 1976) 42-56.

²³ Cf. o.c., 33-38.

sionero con la trama narrativa desde el punto de vista del método narrativo, por R. C. Tannehill²⁴.

Esos aspectos redaccionales destacados por E. Plümacher y R. C. Tannehill se compaginan perfectamente con la fundada opinión de J. Schmitt —que hace innecesaria la de U. Wilckens—, según la cual hay que distinguir entre el texto de 1 Cor 15,3b-5 y los discursos misioneros de Hch, dado que se trata de textos distintos que reflejan tradiciones distintas; el contenido de éstos se remontaría a los primeros momentos de la misión de la Iglesia²⁵. Lo nuevo de los discursos misioneros de Hch son los influjos del mundo helenista a que está sometido su autor y la forma nueva en que ofrece la tradición primitiva. Como Plümacher se ha fijado en el aspecto historiográfico de los discursos misioneros de Hch, nosotros queremos fijarnos en los aspectos retóricos.

3. Número de los discursos misioneros

Nos interesan aquí los discursos de Pedro y Pablo dirigidos a oyentes no cristianos, sean judíos o paganos, exhortándolos a convertirse y aceptar el mensaje cristiano: la disuasión de su conducta anterior y exhortación a aceptar a Jesús de Nazaret como Mesías y Señor, en el primer caso, o como Juez universal, en el segundo. En los discursos del procesamiento de Pablo prevalece el motivo de su defensa, aunque el apóstol no pierda la ocasión para exhortar a sus oyentes y jueces a la conversión (22,1-21; 24,10-21; 25,8-12; 26,2-29). En los discursos misioneros dirigidos a los judíos se da también el aspecto de defensa de Jesús y de acusación de los judíos, pero aparece subordinado al aspecto exhortativo.

El importante discurso de Pablo a los presbíteros de Efeso en Mileto no es misionero, sino un discurso de despedida o discurso-testamento²⁶. Tampoco se pueden considerar como misioneros los discursos del llamado concilio de Jerusalén, aunque en ellos se trate del importantísimo problema de la misión de los gentiles, pues su carácter deliberativo tiene lugar sólo dentro de la comunidad (15,7-11.13.21; cf. también 11,5-17). Tampoco el discurso de Esteban es considerado, salvo por algún autor aislado, como misionero, porque difícilmente se puede interpretar como invitación a la conversión; es una acusación implacable contra los adversarios, de los que no hay nada que esperar,

²⁴ Cf. R. C. Tannehill, "The Functions of Peter's Mission Speeches in the Narrative of Acts": *NTS* 37 (1991) 400-414.

²⁵ Cf. J. Schmitt, *art. cit.*, 174-180.

²⁶ Cf. R. Pesch, *Die Apostelgeschichte II* (EKK V/2; Zürich-Köln 1986) 198.

aunque la pieza pueda tener su origen en la misión primitiva de la comunidad judeocristiana helenista con los judíos de Jerusalén²⁷.

Como discursos estrictamente misioneros se suelen presentar los siguientes: los de Pedro a los judíos en Jerusalén (2,14-40; 3,12-26) y de Pablo en la sinagoga de Antioquía de Pisidia a los judíos de la diáspora (13,16-41); las dos breves defensas de Pedro ante el sanedrín (4, 8-12; 5,29-32), que se caracterizan por la manera típicamente lucana de argumentar, partiendo de la Escritura, y proclaman a Jesús como único salvador y guía de la salvación; el discurso de Pedro en casa de Cornelio (10,34-43) no sería, según U. Wilckens en un artículo anterior a su libro, un discurso propiamente misionero, sino un esbozo del tercer evangelio, cuyos destinatarios más apropiados serían los cristianos²⁸. Ciertamente llama la atención el hecho de que Pedro subraye el contexto judío de la vida de Jesús. Sin embargo, la proclamación de Jesús como "Señor universal" (v. 36) y "Juez de vivos y muertos" (v. 42) insinúa el significado misionero del discurso; además, el exordio del discurso hace referencia al inicio de la misión de los gentiles: "Dios no hace acepción de personas, sino que en toda nación el que le teme y obra justicia le es acepto" (vv. 34-35). El que Pedro subraye el contexto judío de la vida de Jesús es natural, pues Pedro supone a sus oyentes gentiles enterados de alguna manera de los acontecimientos ocurridos en Jesús (cf. v. 37), y la vida de Jesús con su carácter judío pertenece también a la catequización de los gentiles.

Lucas ofrece además dos discursos misioneros ante diferentes públicos paganos: el uno con creencias politeístas populares en Listra (14,15-17); el otro, representante de la cultura griega, que, en general, rechaza el mensaje cristiano de la resurrección (17,21-31). Los temas del primer discurso se encuentran más desarrollados en el segundo, donde Pablo intenta un acercamiento a la cultura y mentalidad griega²⁹.

Estos ocho discursos de Hch son los que podemos llamar "misioneros"³⁰. Han sido objeto de estudio no sólo por su contenido, en el que se ha visto el kerigma más primitivo predicado por Pedro el día

²⁷ J. Schmitt, *art. cit.*, 173, considera Hch 7,1-53 como discurso misionero por tener su origen en el diálogo misionero de los judeocristianos helenistas con la sinagoga palestinese.

²⁸ Cf. "Kerygma und Evangelium bei Lukas. Beobachtungen zu Acta 10,34-43": ZNW 49 (1958) 223-37. Pero en su obra antes citada parece admitir el carácter misionero del discurso: cf. *id.*, *Missionsreden*, 31.

²⁹ Cf. W. Elliger, "Die Rede des Apostels Paulus auf dem Areopag": *Der altsprachliche Unterricht* 25 (1982) 63-79; E. Delebecque, "Les deux versions du discours de saint Paul à Aréopage": *Études Classiques* 52 (1984) 233-250.

³⁰ Cf. M. Dibelius, *Die reden der Apostelgeschichte und die antike Geschichtsschreibung*, en *id.*, *Aufsätze zur Apostelgeschichte* (Göttingen 1961) 120-162, esp. 142-150; U. Wilckens, *o.c.*, 30-31; E. Plümacher, *o.c.*, 32; R. C. Tannehill *art. cit.*, 400-414.

de Pentecostés, sino también por su forma y conexión con la concepción narrativa de Lucas en Hch. M. Dibelius distinguió dos clases de discursos en Hch: una incluye aquellos que Lucas, siguiendo el ejemplo de los historiadores griegos, introduce en la narración discursos que sirven, no para esclarecer la circunstancia concreta en que se sitúan, sino el curso general de los hechos decisivos de la Iglesia: misión de los gentiles (11,5-17; 15,7-11.13-21; 22,1-21), encuentro del evangelio con la cultura y mundo griegos (17,21-31), futuro de la Iglesia después de la muerte de los apóstoles (20,18-35); los discursos de la segunda clase se limitan a transmitir, de forma doctrinal y edificante, la tradición o kerigma apostólicos, sin influir en los acontecimientos, y no reflejan en absoluto el modelo historiográfico griego, empleando la repetición como recurso literario para destacar la importancia de la tradición en ellos contenida; a esta clase pertenece buena parte de los discursos misioneros³¹. En el apartado anterior, al hablar de la aplicación de la historiografía helenista a los discursos misioneros mencionamos el estudio de E. Plümacher, que refuta la tesis de M. Dibelius.

II. LA RETÓRICA ANTIGUA Y SU APLICACIÓN A LOS DISCURSOS MISIONEROS DE HCH

1. Naturaleza, función y partes de la retórica antigua

La dialéctica y la retórica se corresponden: ambas intentan convencer, sacando conclusiones, pero mientras aquella se dirige exclusivamente al entendimiento, la retórica trata de "encontrar en cada objeto los medios posibles de persuasión"³². La retórica es, como dice Quintiliano, "la ciencia del bien decir", si bien hay que tener en cuenta que "bien decir" se ha de entender de modo universal, incluyendo sobre todo el aspecto moral o lo que en griego llamaríamos ἦθος o ἐπιείκεια³³. La tarea del orador consiste en "enseñar, mover y deleitar", lo cual destaca la cara humana del arte retórica, cosa que significan los dos términos griegos mencionados³⁴. La retórica antigua consta de cinco partes: invención, disposición, elocución, memorización y declamación. A nosotros nos interesan aquí sólo las dos primeras, so-

³¹ M. Dibelius, *art. cit.*, 125-150.

³² Cf. Arist. *Ars Rhet.* 1354^a-1358^a (cap. 1-2).

³³ Cf. Quint. II, 15.34.38; VI, 2.8-19.

³⁴ Cf. Cicerón, *De optimo genere oratorum* 1.3; 5.18-19; *Part. orat.* 1.4-5; Quint. III, 5.2.

bre todo la invención. Sin embargo, es de suponer que Lucas, dada su cultura, tuvo que ejercitarse, como los demás jóvenes de su tiempo, en las cinco partes del arte retórica³⁵.

2. Los tres géneros del discurso retórico

El arte de la persuasión se ejercita en tres campos o géneros retóricos, que, siguiendo a Aristóteles, se denominan deliberativo (συμβουλευτικόν, *genus deliberativum*) o político ante la asamblea (πολιτικόν, *contionale*), jurídico o forense (δικανικόν, *iuridiciale*) y de ostentación (ἐπιδεικτικόν) o de alabanza (*laudativum*)³⁶. El discurso deliberativo versa sobre lo útil y conveniente (τὸ συμφέρον), sobre lo digno, honesto y espiritual, y sobre si aquello a que se exhorta o de que se quiere prevenir es posible o imposible de alcanzar (δυνατόν; ἀδύνατον)³⁷.

En todos los discursos misioneros de Hch aparecen explícita o implícitamente el perdón de los pecados y la salvación como algo conveniente y posible de obtener (cf. 2,37-40; 3,25-26; 13,38-41); es en la peroración o epílogo donde el orador intenta mover el ánimo de sus oyentes hacia unos fines que les presenta como algo bueno y asequible³⁸.

En las partes centrales de los discursos misioneros de Hch destinados a los judíos tiene una relevancia especial la defensa de Jesús, condenado injustamente por los jefes de los judíos, si bien su pasión y muerte, permitidas por Dios, obedecen a un plan divino inescrutable. Por vez primera protesta Pedro públicamente contra el procesamiento injusto de Jesús y su condena por el sanedrín, reivindicando su inocencia y demostrando la verdad de su afirmación acerca de su exaltación a la derecha del poder divino (cf. 2,22-28.33-36 y *Lc 22,69*). El discurso judicial o forense tiene por objeto demostrar que una persona es justa o injusta, dando lugar a la defensa o acusación³⁹. En uno y otro caso debe cambiar la estrategia: así, el reo, cuando se siente culpable, recorta la narración o la omite completamente, al re-

³⁵ W. S. Kurz, *Hellenistic Rhetoric*, 184-195.

³⁶ Arist., *o.c.*, 1358^a 38-38; 1358^b 1-20; Cic., *De inventione* I,5,7; *Part. orat.* 3,10-17.

³⁷ Cf. Arist., 1358^b 21-24; 1359^a 11-15. En el primer discurso olintíaco, Demóstenes trata de convencer a los atenienses de que es conveniente luchar contra Filipo y es posible vencerle: cf. Ulpiano, *Scholía Demosthenica* (M. R. Dilts, ed.) I (Leipzig, Teubner, 1983) 14ss.

³⁸ En el exordio, pero sobre todo en la conclusión o peroración, el orador intenta mover los ánimos de los oyentes hacia lo que quiere conseguir: cf. Cic., *De invent.* I, 15-18.52-56; Quint., VI, 1,1-53.

³⁹ Arist., 1358^b 10-12; Quint., III, 9,1.

vés que el acusador⁴⁰. Quintiliano opina que está permitido censurar a los jueces por decisiones anteriores injustamente falladas, aunque avisa que esto debe hacerse raramente⁴¹. Esta recomendación no tiene sentido en el caso de Pedro, que a partir de Pentecostés se halla en una condición de superioridad con relación a los jueces judíos.

El discurso de alabanza, que en su origen era un discurso de ostentación y alarde del panegirista con ocasión de acontecimientos solemnes, tanto con ocasión de fiestas panhelénicas (cf. Lisias, *disc.* 32; Isócrates, *disc.* 4) como de luto por los caídos (cf. Lisias, *disc.* 2; Demóstenes, *disc.* 60; Hiperides, *disc.* 6), tiene por objeto la alabanza, pero también el vituperio, y sirve no sólo para alabar a un personaje, sino también una virtud o arte; necesita pruebas, por lo cual recibe también el nombre de "genus demonstrativum"⁴². Dado que tiene por objeto alabar también las virtudes y, de modo general, lo honesto, se acerca en algunos casos al deliberativo⁴³. Según los autores antiguos, es frecuente entremezclar alabanzas o vituperios en los discursos de tipo deliberativo y judicial⁴⁴.

Los discursos misioneros de Hch no se pueden encasillar dentro de un solo género de discurso; más bien se encuentran en casi todos ellos aspectos de los tres: defensa de la inocencia de Jesús y de su afirmación mesiánica de exaltación a la derecha de Dios con el reproche consiguiente de la conducta de los jueces judíos en el pasado (cf. 2,23; 3,13-14; 4,10c; 5,30; 10,39b; 13,27-29), testimonio de su exaltación y glorificación (2,33; 3,13.20-24; 4,11; 5,31; 10,42; 13,39), y exhortación (προτροπή)⁴⁵ a convertirse y aceptar la salvación, con la promesa de recibir el Espíritu Santo o, por el contrario, con la amenaza de ser excluidos del pueblo elegido y de la salvación (2,38-40; 3,20-26; 4,12; 5,32; 13,39-41). Está claro entre los autores de retórica que la referencia al futuro pertenece al discurso deliberativo, en el que se toman decisiones para el porvenir. Naturalmente, hay una peculiaridad en los discursos de Hch, donde cada oyente debe tomar una decisión enteramente personal y libremente *para sí*, mientras que los senadores o la asamblea del pueblo toman sus decisiones para la colectividad de ciudadanos de la πόλις o de la *res publica*⁴⁶.

⁴⁰ Cf. Cic., *Part. orat.*, 4,14; 5,1.

⁴¹ Quint., V, 2,2.

⁴² Cf. Cic., *De inv.* I, 6; Quint., III, 4,12.

⁴³ Cf. Quint., III, 7,28: "Totum autem habet aliquid simile suasoris, quia plerumque eadem illic suaderi, hic laudari solent".

⁴⁴ Cf. Arist., 1418^a 29-38.

⁴⁵ Cf. Anaximenes, *Ars Rhet.* (Leipzig, Teubner, 1966) 1421^a 18-35.

⁴⁶ Cf. Arist., 1358^b 4-5: ὁ μὲν περὶ τῶν μελλόντων κρίνων ὁ ἐκκλησιαστικός; Cic., *Part. orat.* 3,10: "Statuit autem aut de praeteritis, ut iudex, aut de futuris, ut senator".

Al pasado, por el contrario, se refieren tanto el discurso judicial como el discurso de alabanza: el juez juzga de hechos pasados y el panegirista alaba acciones pasadas de un personaje divino o humano muerto o vivo; pero también se pueden ensalzar realidades presentes como cualidades y virtudes⁴⁷. Los discursos de Pedro y Pablo no constituyen parte de un nuevo proceso propiamente tal en que se trocarían los papeles, sino que intentan revelar el juicio de Dios (cf. 2,23-24; 13,27-30) y lograr que los responsables reconozcan su culpa y se conviertan. No son, por tanto, discursos propiamente de defensa, sino que dan cabida al aspecto deliberativo de conversión y a motivos de alabanza y proclamación de Jesús como Mesías, Señor y guía de la vida, títulos que se fundan objetivamente en su glorificación y exaltación por Dios.

3. La cuestión fundamental o "status quaestionis"

Uno de los puntos más importantes en un discurso es la determinación del "status" o cuestión fundamental que constituye el eje del discurso. Este "status" se da en los tres géneros de discurso, pero en el jurídico tiene un papel decisivo⁴⁸. El término técnico "status" (στάσις) indica la pregunta que se desprende de la afirmación de uno de los contendientes y su negación por el otro, de tal modo que los jueces u oyentes se plantean la cuestión de si el hecho ha tenido realmente lugar o no (status coniecturalis; an fuerit, an sit?), o de si el hecho realmente cometido recibe en verdad tal *nombre*, v. g. robo (status finitivus o definitionis; quid sit?), o si el hecho, de cuya existencia y nombre no se duda, fue realizado *justa* o *injustamente* (status qualitatis; quale sit?)⁴⁹. En el último caso (es decir, status qualitatis)

⁴⁷ Arist., 1358^b 6 recalca en el γένος ἐπιδεικτικόν la ostentación (δύναμις) del orador, y Cicerón, *Part. orat.* 3,10, la deleitación del oyente; en cambio, según Quint., III, 4,7, el panegirista alaba o vitupera acciones del pasado: "praeterita laudamus aut vituperamus". Pero objeto de alabanza no son sólo la majestad y beneficios de los dioses (III, 7,7s), sino también virtudes y cualidades (III, 7,13-18).

⁴⁸ Acerca de la definición e historia del término "status", cf. Quint., III, 6,1-22, especialm. 11: "causarum prima conflictio, non quaestionum". La causa es, según Quint., III, 5,17, "negotium, cuius finis est controversia", o, siguiendo a Cic., *Topica* 21,80: "causa certis personis, locis, temporibus, actionibus, negotiis cernitur aut in omnibus aut in plerisque eorum". Acerca de que no sólo en el género judicial, sino también en el deliberativo y de alabanza es importante el "status" cf. Quint., III, 5,16; 7,28; 8,4-5; VII, 4,2-3.

⁴⁹ Arist., 1417^a 1-2 admite cuatro "status", o sea, añade el de cantidad (quantum et quam multum sit?); cf. además 1417^b 24-37; 1374^a 1-15. Cic., *De inv.* I, 8,10, había admitido cuatro "status" ("Omnis res... aut facti aut nominis aut generis aut actionis continet quaestionem"), pero en *Part. orat.* 9,33 sólo defiende tres: "Quoniam... omne, quod in controversiam venit, id aut sit necne sit aut quid sit aut quale sit quaeritur, in primo coniectura valet, in altero definitio, in tertio ratio". Cf. la extensa exposición de Quint., VII, 2-4.

puede plantearse la duda de si el hecho, aunque prohibido por el texto de la ley citada, no está permitido o justificado por la intención o voluntad del legislador (*scriptum et voluntas*) o por una ley superior⁵⁰. Conviene advertir que en un discurso o una causa pueden plantearse muchas cuestiones; el "status" viene dado, en ese caso, por la cuestión más grave e importante⁵¹.

¿Qué alcance tiene todo esto en los discursos misioneros de Hch? Como queda dicho, en ellos se encuentran elementos de los tres aspectos, si bien predominan el jurídico y deliberativo. También el "status" o cuestión fundamental se encuentra con mayor o menor intensidad en cada género. ¿Cuál es, pues, la cuestión principal en el primer discurso de Pedro? El estudio de este discurso puede servirnos de modelo para los demás. Examinemos brevemente las cuestiones que se plantean en él. Jesús ha sido ratificado por Dios con pruebas extraordinarias durante su vida pública (2,22); Jesús, que fue crucificado y ha sido resucitado por Dios, es el Mesías prometido en las Escrituras (vv. 23-32); Jesús es el Señor exaltado por Dios a su derecha y envía el Espíritu Santo según las Escrituras (vv. 33-36).

La pregunta clave del primer discurso podemos formularla así: ¿Es Jesús de Nazaret el Señor exaltado a la derecha de Dios y quien envía el Espíritu Santo? Indudablemente, ésta es la cuestión más importante, la pregunta clave, que explica las maravillas de Pentecostés; además parece como si el autor, haciendo preceder en la conclusión el título de Señor al de Mesías, quisiera recalcar su importancia: κύριον αὐτὸν καὶ Χριστὸν ἐποίησεν ὁ θεός (v. 36). La exaltación de Cristo a la derecha de Dios es su paso definitivo, en espera de la venida para juzgar a los hombres, según la cristología lucana (cf. Lc 24,26.49; Hch 1,3-5). De este modo salvamos la unidad del discurso de Pedro, lo cual supone salvar también la unidad de su cristología. La segunda pregunta se refiere a la clase de "status", es decir, si la afirmación de Pedro y su posible rechazo por algún oyente podría suscitar en otros la cuestión o conjetura de si Jesús es el Mesías glorificado; según la lógica del discurso, los oyentes aceptan la afirmación de Pedro, por lo cual no parece hacer el autor hincapié en el estado conjetural. Tampoco el "status finitivus" tiene un papel preponderante, si bien Pedro ha de explicar a sus oyentes qué significa "Mesías" según las Escrituras: "tener que morir y resucitar" (vv. 24-32).

⁵⁰ Sobre el problema de interpretar humanamente los textos legales teniendo en cuenta la intención del legislador, cf. Arist., 174^a 25-36; 1375^b 1-25; Hermágoras, *Fragmenta* (D. Matthes, ed.; Leipzig, Teubner, 1962) 47,7ss.14s.23s.; 48,2.8s; Quint., VII, 6,1-5.9; 7,7-9; 8,1s.

⁵¹ Cf. Quint., III, 6,11.12.21: cuando hay varias cuestiones, el "status" se encuentra en aquel punto, "quod esset in ea potentissimum et in quo maxime res verteretur".

Sin embargo, el peculiar uso lucano de los textos de la Escritura, según las reglas del silogismo retórico o del entimema, como veremos más tarde, evidencia que el punto de vista principal del discurso de Pedro, como de los demás discursos misioneros de Hch, se refiere a las cualidades de Jesús como Mesías sometido injustamente a la muerte, resucitado y exaltado como Señor a la derecha del poder divino según la voluntad y predestinación de Dios (cf. vv. 23-36). Esta concepción lucana, tal como aparece en el discurso, responde a la noción del "status qualitatis". Al hablar Cicerón de los tres "status", afirma que en el tercero se pregunta "quale sit" y que se refiere a la "ratio": "in tertio (valet) ratio". Quintiliano, a su vez, se refiere al "συλλογισμός, qui est maxime qualitatis"⁵². El "status qualitatis" pregunta si un hecho se ha realizado conforme a la ley y al derecho (iure). Hablando en términos teológicos, la "ratio theologica" última es la voluntad de Dios, la que ha predestinado a Jesús, en cuanto hombre, a tal meta (cf. 2,23.36). En la Escritura se contiene esa voluntad divina, que los judíos no han acertado a ver. Acerca de la interpretación de la Escritura se plantea también la cuestión de "scriptum et voluntas", a que aludimos anteriormente.

4. Partes del discurso

La parte más importante y decisiva del discurso la constituye la demostración (ἀπόδειξις) o las pruebas (πίστεις), siendo necesario que preceda la proposición (πρόθεσις) de lo que se quiere probar. Sus partes esenciales son, pues, la proposición y la prueba, aunque por lo general vienen encuadradas por el exordio (προοίμιον) y la conclusión (ἐπίλογος; peroratio)⁵³. Así se pueden considerar como verdaderos discursos los más breves de Pedro ante el sanedrín (4,8-12; 5,29-32). Algunos autores añaden otras partes, como Quintiliano, que coloca la "refutatio" después de la "probatio", mientras que Aristóteles la había incluido en la demostración⁵⁴. En Hch 2,29s y 13,36 ocurren sendas refutaciones de que las profecías mesiánicas allí citadas se refieren a David y no a Jesús de Nazaret.

a) Exordio.

El exordio tiene por objeto ganarse la simpatía y benevolencia de los jueces u oyentes y disponerlos convenientemente para el asunto

⁵² *Part. orat.* 9,33; *Quint.*, III, 6,88.

⁵³ Cf. *Arist.*, 1414^a 31-37.

⁵⁴ Cf. III, 9,1.

que se va a tratar⁵⁵. Esto aparece claramente en los discursos de Hch retóricamente mejor compuestos (2,14-22; 13,16-26; 17,22-23). Otra función del exordio es rechazar las calumnias y acusaciones injustas, y hacer que se desvanezcan los posibles prejuicios. En el exordio del primer discurso, en el que Pedro rechaza la sospecha de que él y sus condiscípulos estén borrachos, aparece el verbo ὑπολαμβάνειν, que se menciona junto con el sustantivo ὑπόληψις en los libros de retórica en relación con los prejuicios de los oyentes contra quien pronuncia el discurso⁵⁶. Quintiliano se refiere al empeño que debe poner el orador en refutar sospechas de que los testimonios de los testigos hayan sido dados bajo el influjo del vino⁵⁷. El discurso de Pablo en Antioquía de Pisidia consta de un largo exordio en el que profesa su fe en las promesas mesiánicas, lo cual sirve para ganarse la confianza de sus oyentes e insinuar el tema del discurso: que Jesús es el Mesías (13,16-26)⁵⁸. En el del Areópago trata el apóstol de ganarse la simpatía de sus oyentes alabando su religiosidad, pero al mismo tiempo rechaza la sospecha de que venga a introducir dioses extranjeros, y así insinúa que el Dios desconocido que ellos adoran es el Dios verdadero, creador del universo y de la humanidad entera (17,22-23)⁵⁹.

Rasgos característicos de los exordios en general, aplicables a nuestro caso, son la tendencia a ligar oraciones (cf. 2,14-15; 10,34-35; 17,22-23) —mientras que en las peroraciones abunda el asíndeton— y la adecuada expresión de los sentimientos del orador, lo cual corresponde al género de lo "admirabile" y "honestum"⁶⁰. En los exordios de los discursos misioneros afloran la autoridad y los sentimientos (ἤθος) de Pedro, jefe y portavoz de la comunidad de Jerusalén, y la actitud de Pablo, el judío creyente y fiel a la fe de los padres, el misionero cristiano por excelencia, que se hace todo para todos (1 Cor 9,22)⁶¹. En los discursos muy ligados a la situación concreta, como es el caso

⁵⁵ Cf. Arist., 1415^a 34-36; Ad. C. Herennium, I, 3,4; Cic., *De inv.* I, 15,20; Quint., IV, 1,5; 2,80: "nusquam esse eorum maiorem usum, quam ubi animus iudicis ab aliqua contra nos insita opinione flectendus est".

⁵⁶ Cf. Arist., 1415^b 36s: ἐάν μὴ ἤλιχον βούλει ὑπολαμβάνωσιν; 1416^a 4-5: περὶ δὲ διαβολῆς ἐν μὲν τὸ ἐξ ὧν ἂν τις ὑπόληψιν δυσχερῆ ἀπολύσαιτο; Anaximenes, *Ars rhet.* (M. Fuhrmann, ed.; Leipzig, Teubner, 1966) 1436^b (29,10) 1437^a (29,11-12,26,28).

⁵⁷ Cf. V, 7,36: "circa eius modi quoque instrumenta firmanda vel destruenda multum operis oratio, si quae sunt voces per vinum, somnum... emissae".

⁵⁸ Cf. Quint., IV, 1,7: "plurimum... ad omnia momenti est in hoc positum, si vir bonus creditur". Pablo trata de presentarse ante la sinagoga como un judío ortodoxo que cree en las promesas.

⁵⁹ Cf. D. Zweck, exordium (cf. nota 20) 101-103.

⁶⁰ Cf. Quint., IV, 1,40s.

⁶¹ Cf. N. E. Sterling, *Paul's First Missionary Journey as Paradigm: A Literary-Critical Assessment of Acts 13-14* (Universidad de Boston [University Microfilm International] 1982) 152-156, resalta la imagen de Pablo como misionero ideal en Hch 13-14 mediante el análisis de recursos literarios como la anticipación, retrospectión y quiasmo.

en los discursos breves, es innecesario el exordio (cf. 3,12; 4,8-12; 5, 29-32; 14,15-17)⁶². Con frecuencia, el final del exordio contiene la proposición de lo que se va a exponer o probar a continuación (cf. 10,36; 13,26; 17,23b)⁶³.

b) Narración y proposición de los hechos.

Hay que distinguir entre narración (διήγησις, narratio) y proposición (πρόθεσις). Esta contiene un breve resumen de los hechos o del tema que se va a tratar, mientras que la primera consiste en una explicación más amplia, si bien los autores de retórica aconsejan que sea también breve⁶⁴. La narración no se da en todos los géneros de discurso ni en todo discurso: en los deliberativos o políticos falta con frecuencia, pues los oyentes y adversarios políticos saben ya de qué se trata; por el contrario, en los jurídicos es casi siempre necesaria. Pero es necesaria en cualquier caso la proposición clara de la cuestión o tema⁶⁵. La narración, preparada por la proposición o insinuación del tema en el exordio, tiene por objeto presentar los hechos como creíbles o probables⁶⁶.

El discurso de alabanza narra no seguidamente, sino "por partes" (κατὰ μέρος), como observa Aristóteles⁶⁷. Los ensalzamientos y aprobaciones de Jesús juntamente con los reproches y vituperios de los judíos responsables de su muerte pueden pertenecer tanto al género de defensa como al de alabanza, pues defienden la inocencia de Jesús, a la vez que se sitúan en el contexto de su glorificación y exaltación (cf. 2,22-33-36; 3,13-15.21-22; 4,10-12; 5,30-31; 10,38-40.42; 13,33-35). Esas aprobaciones y exaltaciones se caracterizan por su objetividad y dignidad⁶⁸.

⁶² Cf. Arist., 1415^a 24-25; 1415^b 7.33-35; Quint., IV, 1,72.

⁶³ Cf. Cic., *Part. orat.* 8, 29; Quint., IV, 1,35.76-78.

⁶⁴ Cf. Arist., 1416^a 26-28 (οἱ πολλοὶ λόγους οὐδὲν δεόνται διηγῆσεως) 33-34 (μὴ μακρῶς διηγείσθαι).

⁶⁵ Cf. *ibid.*, 1417^b 13-16; Cic., *Part. orat.* 4,13: "Nec multum sane saepe narrandum (est)"; Quint., IV, 2,4: "sunt... quaedam tam breves causae, ut propositionem potius habeant quam narrationem". Esto tiene lugar precisamente en los discursos breves de Hch.

⁶⁶ Cf. Cic., *De inv.* 21,29; *Part. orat.* 9,31: "narratio... est quasi sedes et fundamentum constituendae fidei"...; Quint., IV, 2,54: "ne illud quidem fuerit inutile, semina quaedam probationum spargere"; 55: "omnia denique, quae probatione tractaturi sumus, ...narratione delibabimus"; 79: "narratio est probationis continua propositio, rursus probatio narrationi congruens confirmatio".

⁶⁷ Arist., 1416^b 16-18.

⁶⁸ Arist., 1367^b 37-38 afirma que el discurso de alabanza y de consejo tienen una estructura común: ἔχει δὲ κοινὸν εἶδος ὁ ἔπαινος καὶ αἱ συμβουλαί; cf. Quint., III, 7,28. No sólo la retórica romana, según Quint., III, 7,2-3, considera normal incluir alabanzas y reproches en los discursos de acusación y defensa, sino también la griega: cf. Arist., 1418^a 30-34; *Lisias disc.* 16.

Una narración propiamente tal no aparece en ninguno de los discursos misioneros, excepto en 10,37-42, donde la narración absorbe la demostración, pero sin que falte la prueba, y en 13,27-31. Es natural que, dada la clase de destinatarios de ambos discursos, se necesite una información un poco más extensa. En los textos de 2,22 y 3,13-18 encontramos una serie de elementos narrativos que presentan la condición requerida por toda narración: ser breve y probable o creíble. En la narración del primer discurso, Jesús de Nazaret es presentado como un taumaturgo aprobado por Dios, de lo que los mismos oyentes de Pedro son testigos. Ese primer juicio sobre Jesús es asequible incluso para los que no creen en él (cf. Jn 3,2); no se encuentra aún, pues, en 2,22 la prueba cristológica clave, pues la narración debe ser probable, según la preceptiva retórica, pero no usurpar el puesto de la demostración⁶⁹. En 3,13-18 no parece observarse esta regla, pues la demostración de que Jesús es el Mesías glorificado por Dios y guía de la vida priva a los elementos narrativos de toda autonomía, a diferencia de lo que ocurre en 10,37-42.

c) Demostración y pruebas.

La demostración se hace con pruebas (πίστεις), que se dividen en no artificiales (ἄτεχνοι) y artificiales (ἐντεχνοι)⁷⁰. Las primeras no necesitan ser encontradas por la retórica, sino que le vienen dadas de fuera; la búsqueda de las segundas es, por el contrario, su objeto propio⁷¹. Aunque las pruebas no artificiales vengan dadas desde fuera, su valor puede ser anulado o rebajado, por lo cual necesitan la ayuda del arte retórica⁷².

1) Pruebas no artificiales.

Entre las pruebas no artificiales la más importante en general, y en particular para Lucas, es el testimonio de los testigos. Pero también es la más controvertida⁷³. Así, Pedro tiene que defenderse de acusaciones y reproches infundados (2,13.15-16), a la vez que apela al testimonio de sus oyentes (2,22.33), no para reforzar sus afirmaciones, sino para hacerlas incontrovertibles; en sí, el testimonio de los discípulos es ya incontrovertible. El hincapié que hace Lucas en el testimonio de los discípulos subraya el valor que tal testimonio tiene para él en

⁶⁹ En la narración está permitido probar alguna vez, incluso con algún argumento sencillo y breve, como en Hch 2,22: cf. Quint., IV, 2,54-55; no hay que olvidarse, sin embargo, de que estamos en la narración; cf. IV, 2,108: "argumentabimur in narratione, ut dixi, numquam: argumentum ponemus aliquando".

⁷⁰ Cf. Arist., 1355^b 35-39; Anaximenes, 1428^a 16-19; Quint., V, 1,1.

⁷¹ Cf. Arist., 1354^a 13-16; Quint., V, 8,1-3.

⁷² Cf. Quint., V, 1,2.

⁷³ Cf. *id.*, V, 7,1.

relación con la verdad del evangelio (Lc 1,2-4) y de modo especial con la verdad de la resurrección y las apariciones (cf. Lc 24,37-43; Hch 1,3).

Como explicaremos luego, el testimonio acerca de las apariciones y la resurrección, que se apoya tanto en el “ver y oír” como en el “conversar” y “tocar”, adquiere un valor infalible. El testimonio del oído y de la vista posee valor de *certeza*: “Pro certis autem habemus primum quae sensibus percipiuntur, ut quae videmus, audimus, qualia sunt signa, deinde ea, <ad> quae communi opinione consensum est ‘deos esse, praestandam pietatem parentibus’”⁷⁴. En realidad, se requiere algo que no necesite ser probado: “necesse est esse aliquid in causa, quod probatione non egeat”⁷⁵. Los “signa indubitata” (τεκμήρια: Hch 1,3), los llamados “topica” o lugares comunes, que presupone toda argumentación, proporcionan la base de certeza requerida⁷⁶. Esto puede chocar a una mentalidad moderna crítica; sin embargo, es metódicamente equivocado comenzar a hacer exégesis atribuyendo a los autores antiguos nuestra mentalidad crítica moderna, proveniente de la Ilustración: el exegeta deberá estudiar la mentalidad antigua y sus formas de expresión con sus géneros literarios.

Hecha esta aclaración, podemos examinar brevemente el peso y la importancia que adquiere, según Lucas, el testimonio de los discípulos en cuanto testigos oculares. Ya hemos indicado que Pedro depura su testimonio y el de sus condiscípulos de toda sospecha que pudiera empañarlo, para lo cual llama la atención de sus oyentes sobre el carácter sobrenatural del ministerio público de Jesús de Nazaret (2,22) y sobre los acontecimientos de que ellos mismos son testigos (2,33). Así pierden toda posible ambigüedad tanto el testimonio de los discípulos acerca de la resurrección y exaltación de Jesús como el acontecimiento de Pentecostés (cf. 2,32.36). En 3,15 se hace igualmente referencia al testimonio de los discípulos acerca de la resurrección, al cual se añade el milagro espectacular de la curación del cojo, que pierde con tal indicación toda su ambigüedad (cf. asimismo 4,9-12; 5,32; 10,37.39-41). De modo parecido, Pablo da una importancia especial al testimonio de los Doce, colocado dentro del contexto del testimonio de Juan Bautista y de los acontecimientos finales de la vida de Jesús (13,24-29).

En la retórica antigua se concede importancia a los testimonios de poetas y personajes célebres; éstos son los más fidedignos, porque no

⁷⁴ Cf. Quint., V, 10,12.

⁷⁵ Cf. *ibid.*, V, 10,11.

⁷⁶ Cf. Cic., *Part. orat.*, cap. 10-12; *Topica* cap. 2-9; Quint., V, 10,20 (excusamus nunc argumentorum locos...)-52. Hubiera sido interesante estudiar este capítulo de los τόποι (cf. Arist., 1369^b-1400^b) o “loci communes” con detenimiento, pero alargaría excesivamente el presente artículo.

pueden ser falseados⁷⁷. Más raro es el uso de testimonios y oráculos divinos, pues no carecen de dificultad, dada la discusión que acerca de su valor mantienen estoicos y epicúreos: "his adicere si qui volet ea, quae divina testimonia vocant... in quo inter Stoicos et Epicuri secutam secutos pugna perpetua est, regaturne providentia mundum"⁷⁸ (cf. Hch 17,18). Las profecías del AT tienen cierta semejanza con los testimonios de poetas, personajes célebres y oráculos divinos, si bien para judíos y cristianos las profecías del AT poseen la máxima autoridad.

Otra clase de testimonios no artificiales, de interés para nosotros, son los juramentos (ὄρκοι) y los pactos o alianzas (συνθήκαι; en los LXX y en el NT διαθήκη; cf. especialm. Hch 3,25), cuya validez debe ser demostrada⁷⁹. La mención del juramento divino a David acerca del descendiente mesiánico, depositario de la promesa (ἐπαγγελία: Hch 1,4; 2,33-39; 13,23-32), acentúa la voluntad de Dios tanto con respecto a su Mesías como con respecto a los beneficiarios de las promesas mesiánicas. El valor del testimonio divino en relación con la alianza y la promesa tiene gran importancia en los discursos dirigidos a los judíos. Aquí sirve la distinción de "scriptum et voluntas"; la discusión entre judíos y cristianos acerca de quiénes son los beneficiarios de la alianza o promesa es resuelta por Pedro y Pablo con un "vosotros" (2,39; 3,25-26; 13,33-34). Su validez depende de la demostración de que Jesús de Nazaret es el Mesías resucitado y exaltado a la derecha de Dios, por él viene el Espíritu Santo y se obtiene la conversión y la fe (2,37-38; 3,19; 13,39-41).

2) Pruebas artificiales.

Su hallazgo constituye el objeto propio de la retórica. Se distinguen tres clases de pruebas artificiales: signos, argumentos y ejemplos⁸⁰. Con respecto a los primeros hay que distinguir los signos que no ofrecen duda alguna ("signa indubitata", en griego τεκμήρια), los cuales vienen dados con la causa misma, no necesitan ser encontrados ni pertenecen, por tanto, a las causas artificiales, y los signos que sólo causan probabilidad ("εἰκότα σημεῖα", y que, en consecuencia, son controvertibles y dudosos de por sí⁸¹. A los primeros ("signa indubitata" o τεκμήρια; cf. Hch 1,3) pertenecen las apariciones del Resucitado con sus circunstancias (cf. Lc 24,30-31.35.39-43), aunque en estos lugares no aparezca el término τεκμήριον (ἐν πολλοῖς τεκμηρίοις se re-

⁷⁷ Cf. Arist., 1375^b 27-35; Quint., I, 8,10-12; V, 11,36-37.

⁷⁸ Cf. Quint., V, 7,35.

⁷⁹ Cf. Arist., 1375^a 24-25. 1376^a 33-34. 1376^b 1-30. 1377^a 7e-29; Quint., V, 6,1-6.

⁸⁰ Cf. Quint., V, 9,1-7.

⁸¹ Cf. *ibid.*, V, 9,8-16.

fire ciertamente a ellos). Estos signos no necesitan apoyo de otros indicios o testimonios, pues se bastan por sí solos, pero esto no quiere decir que no puedan ser puestos en duda por personas ajenas a la experiencia que suponen (cf. 2,13; 26,24). El orador cristiano tendrá que ir deshaciendo las objeciones que vayan surgiendo. La verdad de la resurrección de Jesús, expresada en esos signos indudables, nos va a proporcionar la premisa *menor* para demostrar que Jesús es el Mesías y Señor exaltado a la derecha de Dios. Para conseguir eso nos falta aún formar la premisa *mayor* y explicar en qué consiste la prueba artificial de la *argumentación*.

Los argumentos con que se lleva a cabo esa operación reciben tres nombres distintos, cuyas diferencias no parecen esenciales y en las que no podemos entrar: ἐνθυμήματα, ἐπιχειρήματα y ἀποδείξεις⁸². Siguiendo a Aristóteles, hablaremos de entimema que corresponde en retórica a lo que es el silogismo en la dialéctica. Pero a la retórica no le conviene argumentar partiendo de premisas universales y necesarias, pues en lugar de convencer y persuadir suscitaría la hilaridad de los oyentes. El entimema se puede considerar como silogismo imperfecto, porque no necesita expresar todos los pasos, a diferencia del silogismo dialéctico. Quintiliano da el siguiente ejemplo de silogismo retórico o entimema: “*syllogismus talis ‘solum bonum virtus, nam id demum bonum est, quo nemo male uti potest: virtute nemo male uti potest, bonum est ergo virtus’. Enthymema ex consequentibus: ‘bonum est virtus, qua nemo male uti potest’*”⁸³. La última forma de argumentar constituye lo que llamamos entimema.

Lucas parece ser el primero que ha aplicado la forma del entimema a su argumentación cristológica a partir de las profecías veterotestamentarias. La premisa mayor la ha sacado del testimonio infalible de las profecías, precisamente de aquella institución, la Sagrada Escritura, que pertenece a lo que Quintiliano llama “*judaica superstitio*”⁸⁴. Para ello el autor de Hch define la categoría cristológica a partir del AT, que tiene autoridad divina para judíos y cristianos: “*Mesías significa ser condenado a muerte, resucitar y ser exaltado a la derecha del poder divino*”. Ahora bien, como afirman los testigos autorizados de las apariciones del Resucitado, todo lo expresado en la primera proposición se ha cumplido en Jesús de Nazaret. Luego Jesús de Nazaret es el Mesías y Señor. Sin embargo, Lucas no formaliza así su argumentación, pues ya no se trataría de un entimema, sino de un silogismo normal. La última prueba artificial, el ejemplo

⁸² Cf. Arist., 1355^a 6-13. 1356^b 4. 1357^a 13.16; Quint., V, 10,1-8.

⁸³ Cf. Quint., V, 14,25.

⁸⁴ Cf. Quint., III, 7,21: “*et est conditoribus urbium infame contraxisse aliquam perniciosam ceteris gentem, qualis est primus Iudaicae superstitionis auctor*”.

(*exemplum* o *παράδειγμα*), carece de aplicación cristológica en los discursos misioneros de Hch, por lo cual prescindimos de ella.

d) Peroración.

Tiene dos funciones principales: recordar al oyente los puntos principales y moverle a tomar decisiones. Se refiere al género deliberativo, tal como aparece en los discursos misioneros de Hch. En los discursos breves puede omitirse (cf. 4,8-12; 5,29-32; 14,15-17)⁸⁵. Los tres discursos más extensos tienen una peroración en la que se expone brevemente el contenido cristológico y se exhorta a la conversión y a aceptar la salvación, lo que podemos llamar τὸ συμφέρον, cuya consecución es posible (δυνατόν), con amenazas para el caso de que se rechace la oferta (cf. 2,36-40; 3,19-26; 13,38-41). Mientras el discurso en casa de Cornelio contiene en sus últimas frases una invitación a creer en Jesús (10,43), el del Areópago contiene una peroración con los motivos típicos de misión de los gentiles: invitación a todos los hombres a arrepentirse en vista del juicio que se avecina y que va a ser realizado por un hombre resucitado por Dios⁸⁶.

En los tres grandes discursos se encuentra la "excusatio" de los responsables de la muerte de Jesús (2,23: un poco velada; 2,17; 13,33); en el segundo es más interesante por dirigirse directamente a los oyentes. En 3,17 se coloca la "excusatio" al comienzo de la peroración o exhortación a la conversión, mientras que en 13,27 (cf. 2,23) aparece en la "narratio"⁸⁷.

El segundo discurso (3,12-26), en el que predomina la exhortación, es decir, la peroración, es como un complemento del primero; le podríamos denominar una δευτερολογία. Entre los discursos de los oradores antiguos se han conservado algunos que fueron pronunciados por un segundo orador, el cual tenía que esmerarse para no repetir lo dicho por el primero (cf. Dem., *disc.* 22; Hiper., *disc.* 5). Aunque los dos discursos de Hch 2 y 3 sean pronunciados por la misma persona y, en el fondo, repitan el mismo tema, tienen una forma algo distinta: en el segundo predomina lo exhortativo, sin que la argumentación llegue al nivel del primero.

⁸⁵ Cf. Anax., *Ars Rhet.* 1446^a 27-30; Quint., VI, 1.1.

⁸⁶ Según M. Dibelius, *Paulus auf dem Areopag: Aufsätze zur Apostelgeschichte* (M. Dibelius, ed.; Göttingen 1961) 30; D. Zweck, *art. cit.*, 97-98. 100: forman los vv. 30-31 la peroración.

⁸⁷ Sobre la "excusatio" cf. Quint., VII, 4,3.14-15: "hinc quoque exclusis excusatio superest, ea est aut ignorantiae...: aut necessitatis". Cf. Ulplano, *Scholium demosth.* II (Leipzig 1986) 23,97: τὴν γὰρ ἄγνωσιν μέρος συγγνώμης οἱ παλαιοὶ ἐποιοῦντο.

III. LA ARGUMENTACIÓN EN LOS DISCURSOS MISIONEROS DE HCH

1. Argumentación cristológica partiendo de la Escritura

a) El discurso de Pedro el día de Pentecostés (2,14-40).

Después de un exordio perfecto, con su saludo a los oyentes, rechazo de las insinuaciones infamantes, interpretación alusiva a la realización de los tiempos mesiánicos en los acontecimientos presentes el día de Pentecostés y la invitación a invocar al Señor, a la que se añade una llamada a escuchar el discurso con atención (vv. 14-21), sigue la breve parte narrativa del discurso (v. 22). Ambas partes se caracterizan por το ἠθικόν (“lo relativo a aspectos personales”) y το εἰκός (“verosímil, conveniente y probable”). Según Aristóteles, no dice bien argumentar en los lugares donde predomina το εἰκός⁸⁸; sin embargo, sirve para preparar la argumentación, parte central del discurso, apartando posibles obstáculos que podrían hacer difícil asentir a la demostración. La argumentación comienza con la indicación del escándalo de la muerte de Jesús, que tiene carácter narrativo, pero por su relación con la resurrección y la prueba de la Escritura no se refiere ya al ministerio de la vida pública de Jesús, sino al misterio, a la cuestión fundamental de quién es realmente Jesús de Nazaret. Esta cuestión se resuelve con el entimema que encontramos en los vv. 23-32: “Jesús de Nazaret es el Mesías, porque cumple las condiciones que las profecías veterotestamentarias atribuyen al Mesías: morir y resucitar”. En los vv. 29-32 se refuta (“refutatio”) que estas condiciones se hayan cumplido en David. El “status quaestionis” no se plantea propiamente desde el punto de vista conjetural o “finitivus”, sino cualitativo; nuestra opinión viene corroborada por la presencia del silogismo.

En los vv. 33-35 se añade un segundo entimema que, por la estrecha conexión con el primero, podemos llamar epentimema⁸⁹. La Escritura y los acontecimientos milagrosos de Pentecostés, de los que son testigos no sólo Pedro y los discípulos, sino todos sus oyentes, demuestran que Jesús es, además de Mesías, el Señor que envía el Espíritu Santo. Esta última demostración aclara, a su vez, el significado de los acontecimientos a los que aludía la profecía de Joel (vv. 17-21).

⁸⁸ Cf. Arist., 1418^a 12-17.

⁸⁹ Stephanus, *Th. Ling. Graec.* IV (Graz 1954) 1481, define el ἐπενθύμημα como “enthymema enthymemati additum” o “adiectio enthymematis unius ad alterum”; ofrece algunos ejemplos.

La peroración, en que predomina el aspecto deliberativo, saca las conclusiones prácticas para los oyentes.

b) El segundo discurso de Pedro a los judíos (3,12-26).

Por una parte, plantea las mismas cuestiones cristológicas que el primer discurso: "Jesús es el Siervo de Yahvé (v. 13: Is 52,13) y el guía de la salvación "por haber resucitado, conforme a las Escrituras" (vv. 15.18). La afirmación correspondiente a la exaltación de 2,33-35 la encontramos en los vv. 20-24: "Jesús es el Mesías predestinado para el tiempo de la universal restauración y el Profeta" anunciado, a quien hay que escuchar, bajo amenaza de ser excluido del pueblo elegido, como afirma la Escritura. Igual que en el discurso anterior, aquí podemos hablar de epentimema. Por otra parte, sin embargo, predomina en este segundo discurso lo deliberativo sobre lo argumentativo. Casi da la impresión de una larga peroración que continuase el discurso anterior, si no fuera por la nueva circunstancia que da lugar al discurso. Digna de notarse es la "excusatio" del v. 17, que trata de rebajar la culpabilidad de los oyentes, invitándolos a la conversión. Y, puesto que Jesús es el Profeta esperado de Israel y el descendiente de Abrahán, en quien serán bendecidos todos los pueblos de la tierra, señala a los creyentes y discípulos de Jesús como los verdaderos herederos de las promesas en contra de las pretensiones de los judíos (distinción "scriptum et voluntas").

c) Los dos breves discursos de Pedro ante el sanedrín (4,8-12; 5,29-32).

Estos discursos son interesantes por dos razones: porque aparece en su nitidez la forma del entimema lucano (texto bíblico referente al Mesías y su cumplimiento en Jesús), y porque encontramos el axioma o sentencia: "Se debe obedecer antes a Dios que a los hombres" (5,29; cf. también 4,19), que recuerda la respuesta de Sócrates a sus jueces (Plat. *apol.* 17,29d: *πεισομαι δὲ μᾶλλον τῷ θεῷ ἢ ὑμῖν*)⁹⁰. El ejemplo más claro de entimema lucano lo encontramos en Hch 17, 2-3: "y por tres sábados discutió con ellos a base de las Escrituras... que el Mesías había de padecer y resucitar de entre los muertos y que éste es el Mesías, Jesús, a quien yo os anuncio"⁹¹.

En el segundo discurso no encontramos una explícita referencia a texto alguno de la Escritura, aunque se insinúa por razón del contexto de los capítulos precedentes. La sentencia (*γνώμη*) o axioma de

⁹⁰ Cf. H. Lausberg, *Handbuch der literarischen Rhetorik* I (München 1960) 98: "El derecho natural está sobre el positivo, por lo cual tiene aquél mayor grado de evidencia, que es presupuesta por la 'qualitas absoluta' ". Cf. Arist., 1375^a 27-35; 1375^b 1-4.

⁹¹ W. S. Kurz, *Function* (cf. n. 17) 97-154.

5,29b hace las veces de premisa mayor de un entimema, que en este caso no es cristológico, sino simplemente ético o moral, cuya formulación sería la siguiente: "Puesto que se debe obedecer antes a Dios que a los hombres, no podemos obedeceros a vosotros en lugar de a él" (cf. 4,19-20)⁹².

d) El discurso de Pedro en casa de Cornelio (10,34-43).

Comienza con una γνώμη importante para la misión de los no judíos "Dios no tiene acepción de personas, sino que en toda nación el que le teme y obra justicia le es acepto" (10,34; cf. 17,27; Rom 2,13-15). Dada la condición de los oyentes, la argumentación a partir de la Escritura para presentar a Jesús de Nazaret como el Mesías (cf. vv. 36-38.43) pierde importancia; en cambio, se destacan su actuación tautatúrgica, que hace referencia a los aspectos ἠθικόν y εἰκόσ, y los acontecimientos pascales, que muestran que él es el Señor universal y el Juez de vivos y muertos (vv. 36.42). Este discurso misionero constituye una especie de puente entre los discursos dirigidos estrictamente a los judíos y los dos de Pablo cuyos oyentes son exclusivamente paganos (14,15-17; 17,22-31). En él se unen la tradición judeocristiana, el AT y anuncio de los acontecimientos de Cristo, y una teología en la que Jesucristo es el Señor universal y el Juez de vivos y muertos.

e) El discurso de Pablo en Antioquía de Pisidia a judíos de la diáspora (13,16-43).

A pesar de la semejanza de este discurso con el primero de Pedro, hay que reconocer diferencias notables. Así, la argumentación de que la salvación o justificación del creyente (13,26.39) se funda en la resurrección de Jesús, la cual se funda, a su vez, en su filiación divina (vv. 33-39), difiere en la forma de la de Pedro en Hch 2 y 3: en vez del envío del Espíritu Santo por el Señor exaltado a la derecha de Dios se menciona el kerigma paulino de la justificación en Cristo para todo el que cree, kerigma que supone la resurrección de Jesús, Mesías e Hijo de Dios (cf. Rom 1,3-4.16; 10,9-13)⁹³. Los dos pilares de la argumentación lucana, que elabora tradición paulina, son las profecías mesiánicas del AT (Hch 13,27.29.33-35) y la resurrección, atestiguada por los discípulos que le vieron después de su resurrección (vv. 30-31; cf. Hch 1,3).

⁹² Cf. Arist., 1393^a 25: ἡ γὰρ γνώμη μέρος ἐνθυμήματος ἐστίν.

⁹³ E. Schweizer, *Zu den Reden der Apostelgeschichte: Neotestamentica* (id., ed.; Stuttgart 1963) 418-428, apunta las diferencias entre los discursos de Hch dentro de su uniformidad, pero señala al mismo tiempo la manera tan poco paulina de entender la justificación del creyente en 13,38s (cf. *ibid.*, 427).

2. *Argumentación teológica en los discursos dirigidos a paganos*

a) El discurso de Pablo en Listra (14,15-17).

Anteriormente ya hemos aludido al entimema de 5,29-32, cuya premisa mayor se funda en un principio de ley natural: hay que obedecer antes a Dios que a los hombres. En este primer discurso de Pablo a los paganos, el apóstol emplea los lugares comunes de la teología judeohelenista con rasgos de la Escritura, como es la descripción del Dios vivo creador del universo (cf. v. 15b y Ex 20,11; Sal 146,6). En los oradores paganos se encuentran a veces disquisiciones sobre el proceder de la divinidad (cf. Antifonte, 5,81-83; Lisias, 6,19-20). Podríamos presentar el silogismo retórico de Pablo de la manera siguiente: el Dios viviente, creador del cielo y la tierra, da pruebas de su existencia y bondad, mientras que los ídolos, por ser vanidades, no dan prueba alguna de ocuparse de los hombres. El Dios predicado por Pablo y Bernabé se cuida de los hombres, a diferencia de los ídolos. Luego él es el Dios verdadero, y no los ídolos.

b) El discurso del Areópago (17,22-31).

El tema es fundamentalmente el mismo del discurso anterior, aunque más desarrollado. Frente a los dioses vanos de metal y piedra pone Pablo al Dios viviente, que creó el mundo y no puede ser encerrado en templos fabricados por hombres, ni necesita al hombre, sino que éste necesita de él, lo cual es manifiesto tanto en el mundo físico-natural como en el espiritual. Este es el Dios viviente, mientras que los ídolos son proyecciones del hombre. Después de la "excusatio" (συγγνώμη) de las generaciones pasadas (17,30; cf. 14,16), Dios se manifiesta ahora anunciando por medio de Pablo algo que debería conmover a los atenienses: el juicio universal por medio de un hombre destinado que, resucitado de entre los muertos, ofrece a todos la fe (17,31).

IV. CONCLUSIONES

De cuanto precede se deduce que Lucas no sólo da pruebas de conocer la retórica antigua, sino que la usa con maestría. Esto no es extraño si se tiene en cuenta que su estudio y práctica pertenecía a la formación de toda persona culta de la época helenista. Desde el punto de vista del contacto del cristianismo con el pensamiento y la cultura griega, la obra de Lucas es el intento más serio y consecuente de inculturación del mensaje cristiano, cuyas raíces son judías, en

un mundo distinto, cual es el griego, en la primera época de la Iglesia. Lucas ha tenido predecesores tanto en el cristianismo como en el judaísmo helenista. Pablo es un predecesor de Lucas, y sus cartas dan pruebas del uso de la retórica antigua. Lucas destaca los aspectos extraordinarios que atañen a la salvación del hombre (10,36-38; 13,26; cf. también 2,22).

La identidad de Jesús, en cuanto Mesías, Señor, Guía de la vida, Salvador y Juez universal, y su significado para el que se convierte y cree en él, son los aspectos en que Lucas centra su fuerza argumentativa, haciendo un uso original del silogismo retórico griego. La argumentación cristológica a base de las profecías mesiánicas, sirviéndose del entimema o silogismo imperfecto, parece ser un hallazgo del mismo Lucas. En el diálogo misionero con los judíos, Lucas puede partir de la Escritura, lugar común de máxima autoridad para judíos y cristianos, y apoyarse en la creencia y esperanza de la resurrección, que ha tenido lugar en Jesús de Nazaret; en cambio, en el diálogo misionero con los paganos tiene que partir de otros "topoi", tomados de la filosofía popular griega, pero enriquecida e iluminada por la teología del judaísmo helenista. El motivo del juicio universal por medio de Jesús, el hombre constituido Juez y Señor de todos, tiene una función fundamental para la conversión de la vida anterior a la fe en Cristo (cf. 10,42; 17,31; 24,25; cf. también 1 Tes 1,9-10). Estas apremiantes cuestiones cristológicas, que Lucas pone en sus discursos misioneros, conservan toda su validez para la misión de hoy día. Lucas nos enseña además a tener en cuenta la situación concreta del interlocutor en el diálogo misionero.