



FACULTAD DE TEOLOGÍA  
SAN VICENTE FERRER

# ANNALES VALENTINOS

REVISTA DE FILOSOFÍA Y TEOLOGÍA  
Nueva Serie 2019 Año VI/Núm. 12

## ÍNDICE

José Manuel Bernal Llorente <b>El fervor de lo ético mata la doxología</b> .....	243
M <sup>ra</sup> . Amparo Olivares Pardo <b>Percepción y sentido de la vida a través de <i>El mundo en el que vivo</i> de Helen Keller</b> .....	261
Enrique Mena Salas <b>Ir a Roma, ir al César. Interés político-religioso en el acceso de Pablo a Roma según Hch 27,1–28,16</b> .....	275
Vicente Tur Palau <b>Reflexiones en torno a la homilía como acto de comunicación</b> .....	317
Alfonso López Benito <b>El sínodo diocesano. Fundamento teólogo-eclesiológico y su tipificación canónica</b> .....	355
Santiago Bohigues Fernández <b>La asamblea conjunta. A los 50 años de la Comisión Episcopal del Clero</b> .....	387
Alfonso Esponera Cerdán <b>Algunos materiales sobre la educación familiar en la casa de los Ferrer Miquel</b> .....	405
José Francisco Castelló Colomer <b>Lección inaugural del Curso 2019-2020: El Derecho Canónico al servicio de la reforma de las estructuras eclesíásticas impulsada por el papa Francisco</b> .....	419
Memoria Académica del Curso 2018-2019 .....	441
Recensiones .....	467
Publicaciones recibidas .....	489

# IR A ROMA, IR AL CÉSAR

## INTERÉS POLÍTICO-RELIGIOSO EN EL ACCESO DE PABLO A ROMA SEGÚN HCH 27,1–28,16\*

*Enrique Mena Salas\*\**

### RESUMEN

Este trabajo se ha planteado dilucidar las causas por las que el autor de los *Hechos* apunta a Roma como final literario y geográfico de Pablo. Así se anuncia en tres sumarios previos, en que Dios planifica el viaje del Apóstol a la capital del Imperio, a diferencia de las intenciones del Pablo histórico. Lucas, que sabía que había sido acusado de venerar una *superstitio*, se halla en el dilema de ser súbdito del César pero creer también en el providente Dios salvador de Jesús. En medio, un juicio dirime la inocencia de Pablo y los cristianos. Los argumentos a favor de los mismos aparecen en Hch 27–28: varios de ellos eran ciudadanos romanos, dignos de apelar al patronazgo del César, pues Roma era su casa y hasta sus dioses tradicionales eran sus garantes. Así pues, el emperador pudo verse reflejado en Teófilo, noble romano a quien Lucas había dedicado su obra, para mostrar la inocencia y firmeza de la fe en Jesús.

### PALABRAS CLAVE

Pablo, *Pietas*, *Superstitio*, Juicio, Inocencia, Emperador

### ABSTRACT

This work has set out to elucidate the reasons why the author of the Acts points to Rome as Paul's literary and geographical end. This is announced in three previous summaries, in which God plans the Apostle's travel to the capital of the Empire, unlike the intentions of the historical Paul. Luke, who knew that he had been accused of venerating a *superstitio*, finds himself in the dilemma of being Caesar's subject but also believing in the provident saving God of Jesus. In the midst, a trial directs the innocence of Paul and Christians. The arguments in favor of them appear in Acts 27–28: several of several of them were Roman citizens, worthy of appealing to Caesar's patronage, cause Rome was their home and even their traditional gods were their guarantors. Thus, the emperor could see himself reflected in Theophilus, a Roman nobleman to whom Luke had dedicated his work, to show the innocence and firmness of faith in Jesus.

### KEYWORDS

Paul, *Pietas*, *Superstitio*, Judgment, Innocence, Emperor

---

\* Este trabajo ha sido realizado con la ayuda del Centro Español de Estudios Eclesiásticos anejo a la Iglesia Nacional Española de Santiago y Monserrat en Roma en el marco de los proyectos de investigación del curso 2017-2018.

\*\* Profesor de la Facultad de Teología San Vicente Ferrer de Valencia y del Seminario C. San Julián de Cuenca. (España).

“No hay nada que se muestre de amable a mis ojos igual que mi tierra”.  
*Odisea IX, 27-28*

## INTRODUCCIÓN

La investigación crítica sobre la obra de Lucas ha reflexionado en profundidad sobre la posición de su autor respecto al poder de Roma.<sup>1</sup> El horizonte del Imperio se va reflejando, por ejemplo, en las alusiones directas a los césares,<sup>2</sup> en la mención a instituciones, a magistraturas o a la ciudadanía propiamente romana,<sup>3</sup> y, finalmente, en referencia al espacio geográfico en que el autor sitúa a los personajes, siempre en la civilización implantada por Roma, percibida especialmente en las ciudades.<sup>4</sup>

En este contexto político y social, Lucas intentó exponer narrativamente el origen y propagación del evangelio de Jesús, al que se le calificaba de Cristo, un rey (Hch 17,7) inaugurador de un Reino de Dios liberador y salvador (Lc 2,11; 4,43; Hch 8,12). Esta terminología tuvo que sonar muy extraña y peligrosa a oídos romanos, para quienes el único *basileus* era el César, el único reino, el imperio, la única salvación, las obras divinas del poder generado por el promotor de la *pax romana augusta*.<sup>5</sup> Era esa misma paz de la que se beneficiaba Lucas y los cristianos. Sin embargo, al parecer, los miembros de este grupo, nacido recientemente de las doctrinas de un sedicioso judío crucificado, sin raíces en la antigua tradición, intentaban subvertir el orden establecido y provocaban revueltas.<sup>6</sup>

Hay, por tanto, en la obra de Lucas una profunda tensión respecto a cómo podía situarse el grupo cristiano en relación al poder instituido. Por una parte, se había originado en la cultura y sociedad romanas. El autor respetaba e, incluso, admiraba el marco político y jurídico que había logrado mantener y gestionar tan gran imperio.<sup>7</sup> Pero, por otro, se sentía rechazado por un entorno que, siendo el suyo, no aceptaba su fe.

<sup>1</sup> Para un repaso sobre la investigación: A. LANDI, *La testimonianza necessaria*, 320-326.

<sup>2</sup> Lc 2,1; 3,1-2; Hch 11,28; 18,2; 25,26.

<sup>3</sup> Lc 2,2; 7,1; 23,1; Hch 10,1; 16,12.22.35-38; 18,12; 19,35; 21,31; 22,25-29; 23,26; 24,1.27; 25,12.

<sup>4</sup> Lc 2,1; 4,5; 21,26; Hch 11,28; 16,13; 17,6.31; 19,27; 24,5.

<sup>5</sup> VIRGILIO, *Aeneida* VI, 851-853; *Eglogae* IV, 11-17. Cf. S. WEINSTOCK, “Pax and the “Ara Pacis””, *Journal of Roman Studies* 50 (1960) 44-58.

<sup>6</sup> Lc 23,2; Hch 17,5; 24,5.

<sup>7</sup> D. MARGUERAT, *Lo storico di Dio. Luca e gli Atti degli Apostoli*, (Strumenti. Biblica 78), Claudiana, Turin 2018, 20-21.

Aunque varios de entre ellos, como poco, pudieron ser conciudadanos, eran tratados con recelo y hostilidad y sufrían cierta persecución.<sup>8</sup>

A partir de lo expuesto, este trabajo va a analizar cómo y por qué Lucas presenta el viaje de Pablo a Roma, según Hch 27,1-28,16, partiendo de los anuncios que se van produciendo anteriormente en el relato (Hch 19,21-22; 23,11; 27,23-24), pero teniendo en cuenta también el horizonte judicial de Hch 21-26 y la apelación al César por parte de Pablo (Hch 25,12). Intentaremos mostrar cómo el emperador está de trasfondo en casi toda la narración del viaje y del naufragio hasta llegar a Roma y cómo esa tensión, antes mencionada, es particularmente evidente en los capítulos finales de los *Hechos*.

## 1. EL DILEMA CRISTIANO SEGÚN LUCAS: ENTRE LA FASCINACIÓN Y EL RECHAZO DE ROMA

La atracción por las ciudades es tan antiguo como el hombre, desde el momento en que, hecho sedentario por la agricultura, comenzó a organizarse en pequeños grupos urbanos. En ellos se gozaba de un nivel de vida más sofisticado, más protegido de la inclemencia natural o humana, más próximo a los dioses locales.<sup>9</sup> Era la diferencia entre la vida salvaje y la civilizada.<sup>10</sup> Era también el lugar del orden, del comercio, de la progresiva acumulación de la riqueza y de la localización del poder.

Esta breve descripción de la ciudad antigua valía también para Roma, aunque en esta todas las condiciones de una agrupación urbana, para bien o para mal, se debían corregir al alza desmesuradamente. La Urbe, en el siglo I, había dejado de ser, desde hacía bastante tiempo, la típica ciudad estado de contornos localizados para convertirse en la gran metrópoli de la cuenca del Mediterráneo, tanto más grande en amplitud y población cuanto más lejos había ensanchado los límites de su dominio.

---

<sup>8</sup> Lc 6,27-28; cf. 1Pe 2,12; 3,13. La teología de la persecución es fundamental en Lucas-Hechos, como motivo para la realización del plan de Dios y parecerse a Jesús mártir: cf. S. CUNNINGHAM, "Through Many Tribulations". *The Theology of Persecution in Luke-Acts*, (Journal of the Study of the New Testament Supplements 142), Sheffield Academic P., Sheffield 1997, 287-294, lo que sugiere su existencia en el entorno de Lucas.

<sup>9</sup> F. DE COULANGES, *La ciudad antigua* (Historia, Ciencia, Sociedad 188), Península, Barcelona 1988, 143-157.

<sup>10</sup> Así se simboliza entre Enkidu y Gilgamesh, en el *Poema de Gilgamesh* Tablilla III, 1-50, según *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament*, J.B. Pritchard (ed.), Princeton University P., Princeton-New Jersey 1969<sup>3</sup>, 74-75.

A ella miraban todos los pueblos y hacia ella se dirigían gentes de toda condición venidas de provincias e incluso de fuera del imperio. Solo Roma, con toda justicia, podía ser considerada como capital del mundo.<sup>11</sup>

Séneca o Marcial aluden a ese aluvión incontrolado de individuos y a las diversas motivaciones que les habían conducido a la ciudad.<sup>12</sup> Entre ellas no son mencionadas las específicamente religiosas, pero hay noticias que ya señalaban la presencia de diversas religiones orientales que, fueran queridos o no por la rancia nobleza republicana, se fueron instalando progresivamente en las orillas del Tíber.<sup>13</sup> Era obvio que la resonancia que todo movimiento, filosofía o secta podían tener en Roma debía ser mucho mayor que en su lugar de origen.<sup>14</sup>

Tener allí un lugar de residencia y de culto representaba, además, gozar del permiso legal, explícito o implícito, de los hombres del poder, no solo en la ciudad sino en cualquier lugar del imperio donde Roma estuviera representada en sus instituciones. A obtener dicha tolerancia, y hasta aquiescencia, contribuyó en parte la condición religiosa de los mismos romanos, para quienes toda la realidad se movía por *numena* sagrados que hacían tomar conciencia de una cierta idea espiritual de la vida del hombre.<sup>15</sup> A esto también influyó notablemente el respeto reverencial que los romanos profesaron por las divinidades de los pueblos conquistados, tan protectores de estos como los tradicionales de Roma lo eran de la ciudad y del imperio.<sup>16</sup> Todo *numen* debía ser reverenciado, sobre todo aquel que había sostenido la tradición de los mayores (*mos maiorum*), la familia o el clan. Esta había creado un vínculo indeleble entre dioses y padres, que, a su vez, generaba la protección y fundaba la existencia de sus descendientes. Eso era para los romanos *religio*,<sup>17</sup> entendida tanto para sí mismos como para otros pueblos. Era

<sup>11</sup> LUCANO, *Pharsalia* II, 655-656: *caput mundi*. Cf. A. LANDI, *La testimonianza necessaria*, 338, nota 82.

<sup>12</sup> SÉNECA, *Consolatio ad Helviam* 6,2-3; MARCIAL, *Epigrammae* III, 38; IV, 5. Cf. J. GUILLÉN, *VRBS ROMA. Vida y costumbres de los romanos*, IV, *Constitución y desarrollo de la sociedad*, (El peso de los días 27), Sígueme, Salamanca 2000, 146.

<sup>13</sup> Sobre la atracción a Roma por motivos religiosos: D. NOY, *Foreigners at Rome. Citizens and Strangers*, Dukworth with the Classical P., Londres 2000, 125. Sobre religiones orientales en Roma: G. LA PIANA, "Foreign Groups in Rome during the First Centuries of the Empire", *Harvard Theological Review* 20 (1927) 282-320.

<sup>14</sup> R. PERVO, *Acts*, 483, nota 73.

<sup>15</sup> CICERÓN, *De Natura Deorum* I, 18.32.

<sup>16</sup> J. GUILLÉN, *VRBS ROMA. Vida y costumbres de los romanos*, II, *Religión y ejército* (El peso de los días 9), Sígueme, Salamanca 1994, 371.

<sup>17</sup> CICERÓN, *De Natura Deorum* III, 2,5. Cf. E. FERGUSON, *Background of Early Christianity*, Eerdmans Pub., Grand Rapids 2003<sup>3</sup>, 171-173.

pública, era honorable, era justa y constituía el origen de la obligación (*officium*) que todo romano tenía con dioses y ancestros (*pietas*).<sup>18</sup>

Por eso mismo, siempre resultó sospechoso para ellos el abanico de movimientos religiosos que no pudiese avalar la condición tradicional y segura de su culto. En estos grupos de tales veneraciones, no se veía clara la identificación de sus divinidades con el orden establecido, con la tradición más antigua y con la seguridad que esta conllevaba. Sus miembros eran, frecuentemente, de la más baja estopa o directamente esclavos, sin personalidad propia, sin honor, sin abolengo. Igualmente, sus divinidades tenían que estar, en la jerarquía de los espíritus (δαίμονες) por encima del hombre, entre lo más común, diosecillos insignificantes para gentes sin nombre.<sup>19</sup> Eran extraños y actuaban en lo oculto, sin respeto ni lealtad a Roma. A este tipo de culto, tan alejado de la rancia tradición, se le llamó *superstitio*, en griego δεισιδαιμονία.<sup>20</sup>

Según estos parámetros, la fe cristiana, en tiempos de Lucas, pudo ser considerada como una de esas sectas extrañas y nuevas, llena de δεισιδαιμονία.<sup>21</sup> Varios detalles son indicio de esta profunda preocupación. El primero procede de justificar la antigüedad y seriedad de la fe cristiana, basada en la resurrección de Cristo, a través del arraigo profundo en la tradición judía y en su ley.<sup>22</sup> Hay una tradición de padres y una voluntad de los dioses, pues el Dios judío se había revelado y había querido que la historia llevase tal plan: era una auténtica *religio*. La segunda incide en el carácter público de la fe cristiana,<sup>23</sup> opuesto a las acusaciones vertidas contra ella de opacidad, oscurantismo y disimulo, a partir de gente perversa dispuesta siempre a la subversión del orden social romano.<sup>24</sup>

<sup>18</sup> J. HELLEGOUARC'H, *Le vocabulaire latin des relations et des partis politiques sous la République*, (Publications de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines de l'Université de Lille 11), Les Belles Lettres, París 1963, 276-279.

<sup>19</sup> JÁMBLICO, *De Mysteriis* II, 7. Era la condición religiosa animista: PLUTARCO, *De Superstitione* 7, 168C.

<sup>20</sup> L.F. JANSSEN, "Superstitio and the Persecution of the Christians", *Vigiliae Christianae* 33 (1979) 152-153.

<sup>21</sup> Hch 17,22; 25,19. Sobre llamar a los cultos extranjeros *superstitio*: J.G. COOK, *Roman Attitudes toward the Christians from Claudius to Hadrian*, (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 261), Mohr Siebeck, Tubinga 2010, 51, nota 10: en referencia a Tácito; 173: como locura, en Plinio el Joven. Sobre la acusación de que los cristianos desarrollaron un culto novedoso e inseguro: CELSO, en ORÍGENES, *Contra Celsum* V, 25.

<sup>22</sup> La esperanza de Israel: Hch 23,6; 24,15; 26,6-7; 28,20. Nótese la importancia de subrayar la *antiquitas iudaica* como defensa del judaísmo: F. JOSEFO, *Contra Apionem* I, 1.

<sup>23</sup> Hch 26,26. Cf. A.J. MALHERBE, "'Not in a Corner': Early Christian Apologetic in Acts 26:26", en *Paul and the Popular Philosophers*, Fortress P., Mineápolis 1989, 155.

<sup>24</sup> MINUCIO FÉLIX, *Octavius* 5.

Para Lucas es importantísimo el testimonio del acontecimiento cristiano que garantiza la veracidad y la extensión del mensaje.<sup>25</sup> Diríamos hoy que, para el autor, Jesús y los misioneros eran famosos y gozarán del honor correspondiente.<sup>26</sup>

Por último, Lucas refleja en el prólogo de su evangelio (Lc 1,1-4) la voluntad de elaborar un relato con el fin de asegurar con firmeza la autenticidad de los acontecimientos en torno a Jesús y a los misioneros cristianos, que habían conducido a una fe determinada en el grupo de Lucas. Teófilo, al que dedicó la doble obra, ya sea su nombre verdadero o un seudónimo, remite a un personaje de alto estatus social, probablemente un romano al que se le debía honrar de κρῆτιστε, un título que el autor solo utiliza para magistrados imperiales.<sup>27</sup>

En él podía estar resumida toda la aristocracia de la ciudad del Tíber para aceptar o no el nuevo (o antiguo) culto sobre Jesús, el Cristo de Israel. Como otros lo habían hecho antes, parece que Lucas también se encaminaba hacia Roma, literaria y teológicamente, para justificar su lugar en el mundo.

## 2. EL VIAJE DE PABLO A ROMA SEGÚN LA CARTA A LOS ROMANOS Y SEGÚN EL PLAN TEOLÓGICO DE LUCAS

### *Los tres anuncios lucanos del viaje de Pablo a Roma: contexto redaccional*

Lucas finaliza las campañas de misión independiente de Pablo, iniciadas en Hch 15,36, en 19,20, con un sumario sobre la difusión de la Palabra divina (Hch 2,41; 6,7), previa victoria de la fe cristiana sobre los

<sup>25</sup> Ser testigo: Lc 24,48; Hch 1,8; 2,32; 3,15; 5,32; 10,39.41.

<sup>26</sup> J. NOLLAND, "Impressed Unbelievers as Witnesses to Christ (Lc 4,22a)", *Journal of Biblical Literature* 98 (1979) 226-228; R.L. ROHRBAUGH, "Honor: valor esencial en el mundo bíblico", en D. Neufeld y R.E. DeMaris (ed.), *Para entender el mundo social del Nuevo Testamento*, (Ágora 35), Verbo Divino, Estella 2014, 183-186.

<sup>27</sup> Hch 23,26; 24,3; 26,25. Sin embargo, el título pertenece al conjunto de los utilizados para exaltar a aquellos a los que se ha dedicado una obra. No prueba que sea un magistrado romano: L.C.A. ALEXANDER, *The preface to Luke's Gospel. Literary Convention and social Context in Luke 1.1-4 and Acts 1.1*, (Society of New Testament Studies Monograph Series 78), Cambridge University P., Cambridge 1993, 132-133, pero tampoco se niega su pertenencia a la élite. Las traducciones latinas: *optime, egregie, clarissime*, así lo avalan. Sobre *egregius*: J.F. RODRÍGUEZ NEILA, "Elogio público de un magistrado municipal romano", *Habis* 18-19 (1987-1988) 415.

demonios y sobre la magia (Hch 19,11-19),<sup>28</sup> que, como veremos, tiene su arco inclusivo en la superioridad del Dios de Pablo sobre los dioses grecorromanos, que aparecerá, particularmente, en Hch 27,1–28,16.

Inmediatamente después, el autor anuncia la última parte de *Hechos* (21,1–28,31) con un sumario anticipador (Hch 19,21-22) en el que, en paralelo evidente con la decisión de Jesús, según Lc 9,51-52, Pablo se propuso también ir a Jerusalén.<sup>29</sup> En ambos textos, hallamos notables semejanzas, propias del uso continuado de la técnica literaria de la *synkrisis*.<sup>30</sup> En primer lugar, se produce un giro en la narración, haciendo balance de lo anterior, que Lucas expresa con la idea de cumplimiento del tiempo de resolución del plan de Dios (ἐπιλήρωθη).<sup>31</sup> Este vínculo directo entre las obras humanas y la disposición de la voluntad divina a dirigirlas está reflejado en Lucas, muchas veces, con el verbo δεῖ,<sup>32</sup> que también aparecerá en cada uno de los anuncios de la llegada de Pablo a Roma (Hch 19,21; 23,11; 27,23-24). Idéntico sentido adquiere el recurso literario a la visión divina nocturna, como hallamos en el segundo y en el tercero.<sup>33</sup> Siempre que una dificultad sobreviene a la misión paulina, hay una revelación de lo alto confirmando la decisión favorable de Dios (Hch 16,6; 18,9). Por lo tanto, el plan divino no se reducirá a ir a Jerusalén, también abarcará la capital del Imperio.

<sup>28</sup> C.K. ROWE, *World Upside Down. Reading Acts in the Greco-Roman Age*, Oxford University P., Oxford 2009, 88; D. MARGUERAT, *Lo storico di Dio*, 61-62.

<sup>29</sup> R.C. TANNEHILL, *The Narrative Unity of Luke-Acts. A literary Interpretation*, II, *The Acts of the Apostles*, Fortress P., Mineápolis 1990, 240. A pesar de la elaboración lucana, son rescatables datos de valor histórico: G. LÜDEMANN, *The Acts of the Apostles. What Really Happened in the Earliest Days of the Church*, Prometheus Books, Amherst 2005, 256. ¿Existe también una semejanza entre la muerte de Jesús y la de Pablo como mártires?: CH.H. TALBERT, "The Theology of Sea Storms in Luke-Acts", en *Reading Luke-Acts in its Mediterranean Milieu*, (Supplements to Novum Testamentum 107), Brill, Leiden-Boston 2003, 193-195.

<sup>30</sup> L. ROSSI, *Pietro e Paolo testimoni del Crocifisso-Risorto. La synkrisis in Atti 12,1-33 e 27,1-28,16: continuità e discontinuità di un paralelismo nell' opera lucana*, (Analecta Biblica 205), Gregorian & Biblical P., Roma 2014, 428-435; A.C. CLARK, *Parallel Lives. The Relation of Paul to the Apostles in the Lukan Perspective*, (Paternoster Biblical Monographs), Paternoster P., Bletley-Waynesboro 2001, 81-101.

<sup>31</sup> Lc 4,21, aunque Lc 9,51 y Hch 2,1 prefieren συμπληροῦσθαι. La fórmula dice relación, en Mt 2,17; 13,48; 27,9, al cumplimiento de la Escritura para que se ratifique la validez del plan divino en Jesús. Sobre συμπληροῦσθαι: A. DENAUX, "The Delineation of the Lukan Travel Narrative within the Overall Structure of the Gospel of Luke", en C. Focant (ed.), *The Synoptic Gospels. Source Criticism and the Literary Criticism*, (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovanensium 110), Leuven University P., Lovaina 1993, 374-375.

<sup>32</sup> Ch.H. COSGROVE, "The divine δεῖ in Luke-Acts", *Novum Testamentum* 26 (1984) 176-179.

<sup>33</sup> Hch 23,11; 27,23. J.B.F. MILLER, *Convinced that God had Called Us. Dreams, Visions and the Perception of God's Will in Luke-Acts*, (Biblical Interpretation Series 85), Brill, Leiden-Boston 2007, 225-233.



En segundo lugar, Lucas provoca un movimiento de viaje,<sup>34</sup> que en este caso será doble. Uno análogo al de Jesús: ir a Jerusalén (πορεύεσθαι εἰς Ἱεροσόλυμα), y otro con un destino diverso: ver Roma (Ρώμην ἰδεῖν). Si atendemos tanto al camino de Jesús como a la intención del autor de llevar a Pablo a Roma, aparece como tema común el testimonio por la fe frente a la persecución y la posibilidad de muerte ante las autoridades civiles y religiosas.<sup>35</sup> Explícitamente, Lucas propone en el segundo sumario anticipador (Hch 23,11), justo después de la comparecencia de Pablo ante el Sanedrín y el altercado consiguiente (Hch 23,1-10), el poder de testimoniar (διεμαρτύρω, μαρτυρῆσαι) como la misión fundamental, querida por Dios, de la presencia de Pablo en Roma. Y ese testimonio consistió, en ese momento, en confesar la fe en la resurrección de los muertos (Hch 23,6).<sup>36</sup>

Es interesante comprobar que el autor, entre ambos anuncios, culmina y clausura el ciclo de Éfeso con el discurso a los presbíteros de esta ciudad, en Mileto (Hch 20,18-35), e inaugura la sección final (Hch 21-28), elaborada con un hilo conductor común: Pablo en juicio ante judíos y romanos. El discurso es un verdadero testamento del Apóstol,<sup>37</sup> el gran padre de las iglesias por él fundadas que, con su misión, había llevado el mensaje evangélico hasta el final de su carrera y daba consejos para prevenir los falsos maestros. En su primera parte (Hch 20,18-27),<sup>38</sup> hace un repaso por su misión evangelizadora en Asia, subrayando especialmente su inocencia y su misión divina, con expresiones en torno a testimonio y a testimoniar, ya sea en relación a la llamada a la conversión y a la fe (v. 21: διαμαρτυρόμενος),<sup>39</sup> a cómo las revelaciones del Espíritu le testifican tribulaciones hasta Jerusalén (v. 23) o de qué manera Pablo debía cumplir el encargo divino de dar

<sup>34</sup> Sobre el significado teológico del motivo de viaje lucano: D. MOESSNER, *Lord of the Banquet. The Literary and Theological Significance of the Lukan Travel Narrative*, Trinity P. International, Harrisburg 1989, 294-315.

<sup>35</sup> Son predicciones de la pasión, de mano lucana: Lc 12,50; 17,24-25. Y son discursos de Jesús: Lc 12,1-9; 21,12-19, dirigidos a los discípulos.

<sup>36</sup> Para una clara exposición sobre el concepto lucano de testimonio a partir de Hch 1,21-22: P. COSTA, *Paolo a Tessalonica. At 17,1-10a: esegesi, storia, diritto*, Citadella Ed., Asís 2018, 79-85.

<sup>37</sup> D. MARGUERAT, *Les Actes des Apôtres (13-28)*, 230-233.

<sup>38</sup> J. DUPONT, *Le discours de Milete, testament pastoral de Saint Paul (Actes 20,18-36)*, (Lectio Divina 32), Cerf, París 1962, 24, divide el discurso en dos grandes partes: 18-25, Pablo habla de sí mismo; 28-35, Pablo habla de los deberes de los líderes de la iglesia.

<sup>39</sup> R.I. PERVO, *Acts*, 520, alude a este término como típicamente lucano para la proclamación: Hch 20,21.23-24; en Pedro en Jerusalén: 2,40, y en Pablo en Roma: 28,23.

testimonio del evangelio de la gracia (v. 24).<sup>40</sup> Con disposición inclusiva, en v. 20 y en v. 27, Pablo subraya que realizó tal misión sin cobardía (ὕπεστειλáμην), casi una lítotes lucana para expresar, en realidad, la valentía de discurso ante las autoridades, la παρρησία.<sup>41</sup>

Así pues, el Pablo lucano subrayaba con insistencia el testimonio, de tal manera que, cuando todo terminase, al final de la carrera, no importara la persona del Apóstol,<sup>42</sup> sino el cumplimiento del servicio al Señor, es decir, la extensión de la Palabra, tan querida por Lucas y ya anunciada en 19,20, antes de decidir ir a Jerusalén o a Roma. El contexto judicial en que se mueve Hch 21–28 ayuda a entender ese afán por presentar al personaje de Pablo como testigo favorable y no como acusado. De esto último sería tratado el mismo evangelio del Jesús crucificado y resucitado, es decir, la Palabra predicada. Y todas las pruebas apuntaban a que dicha predicación era inocente ante las autoridades romanas.

El último aspecto importante a destacar, especialmente en el primer sumario, tiene que ver con los discípulos, tanto de Jesús como de Pablo.<sup>43</sup> En ambos aparece un envío previo a su llegada.<sup>44</sup> Dichos mensajeros, además, van a tierra de gentiles, ya de Samaria ya de Macedonia. En ambos casos, hay también un viaje, el cual sirve en el evangelio para la progresiva instrucción del discipulado (Lc 9,56-62), que consiste en imitar a Jesús para participar de su misión, incluyendo los valores de la persecución y el sufrimiento.<sup>45</sup> Eso mismo ya estaba presente en la vocación-conversión de Saulo (Hch 9,15-16), donde tanto la misión a los gentiles como la persecución serán anunciados a Pablo y se irán cumpliendo progresivamente.

En el tercer sumario anticipador, Hch 27,23-24, confluyen varios de los temas que han ido apareciendo hasta ahora. El contexto literario es la

<sup>40</sup> R.C. TANNEHILL, *The Narrative Unity of Luke-Acts*, II, 255-257.

<sup>41</sup> D. MARGUERAT, *Les Actes des Apôtres (13–28)*, 234. Sobre una pretendida alusión crítica a los gnósticos como los que tenían enseñanzas ocultas, como en Col 1,28, frente a la publicidad del Apóstol: C.K. BARRETT, *Exegetical Commentary on the Acts...*, II, 968.

<sup>42</sup> 2Tim 4,7. Sobre diversos paralelos y alusiones en el discurso de Mileto a las cartas paulinas auténticas y las pastorales: C.K. BARRETT, *Exegetical Commentary on the Acts...*, II, 964-965.

<sup>43</sup> Para un análisis de la *synkrisis* Jesús-Pablo en contexto judicial: A. LANDI, *La testimonianza necessaria*, 299-318.

<sup>44</sup> Lc 9,52: ἀπέστειλεν ἄγγελους; Hch 19,22: ἀποστείλας... δύο τῶν διακονούντων.

<sup>45</sup> J.B. GREEN, *The Gospel of Luke*, (The New International Commentary on the New Testament), Eerdmans Pub., Grand Rapids-Cambridge 1997, 406-407.

tormenta en el mar y el subsiguiente naufragio<sup>46</sup> que, a su vez, se engloba en la sección judicial, en que Pablo está bajo custodia (Hch 21–28).<sup>47</sup> Lucas intenta concluir las pruebas sobre la inocencia del evangelio de Jesús mostrando a sus lectores que ni siquiera las fuerzas naturales desatadas habían logrado vencer el designio divino. Por el contrario, gracias a esta aparente desgracia, no solo Pablo sino también todos los presentes en el barco serán salvos. Siguiendo la división de Hch 27 según S. Praeder,<sup>48</sup> el tercer anuncio anticipador se halla en Hch 27,21-26, que es paralelo en la narración a Hch 27,33-38. En ambos fragmentos hay una palabra de ánimo (Hch 27,22.25.34.36) para todos los del barco, ya a punto de desesperar (Hch 27,20). En los dos hallamos una promesa de salvación (Hch 27,22.24.34), corroborada por la fe firme de Pablo (Hch 27,26) y su consejo de comer para recuperar fuerzas (Hch 27,33-34.36). Y todo concluye con un final feliz (Hch 27,44 y 28,1). Así pues, el designio divino vence: Pablo se salva, porque tiene que comparecer ante el César, y, con él, todos los demás, aunque sean gentiles. Mismo sentido se percibe en el episodio de Malta.<sup>49</sup> Pablo supera la picadura de la víbora (Hch 28,2-6) y se produce la salvación de los nativos malteses, con diversas curaciones (Hch 28,7-10). El Apóstol, es decir, el evangelio, es ratificado como inocente por parte de los paganos.

Sin embargo, dos detalles llaman la atención en este tercer anuncio divino según Hch 27,23-24. El primero de ellos refleja el papel de mediador o de mensajero con que Pablo es investido por el autor.<sup>50</sup> El verbo *παρίστημι*, presentarse, es utilizado tanto para expresar la actividad del ángel ante Pablo en la visión (v. 23) como para indicar la comparecencia del Apóstol ante el César (v. 24). Como si Pablo llevara ante el emperador el mismo mensaje de salvación que antes le había transmitido el mensajero divino.

El segundo se percibe cuando Lucas sustituye la promesa de llegar a Roma, en los dos anuncios anteriores, por el más definido de presentarse

---

<sup>46</sup> El contexto judicial en un ambiente gentil se ha percibido en Hch 27 desde G.B. MILES – G. TROMPF, “Luke and Antiphon. The Theology of Acts 27–28 in the Light of Pagan Beliefs about Divine Retribution, Pollution and Shipwreck”, *Harvard Theological Review* 69 (1976) 259-267.

<sup>47</sup> M.L. SKINNER, *Locating Paul. Places of Custody as Narrative Settings in Acts 21–28*, (Society of Biblical Literature Academia Biblica 13), Brill, Leiden-Boston 2003, 151-173.

<sup>48</sup> S.M. PRAEDER, “Acts 27:1-28:16: Sea Voyages”, 695.

<sup>49</sup> D. LADOUCEUR, “Hellenistic Preconceptions of Shipwreck and Pollution as a Context for Acts 27–28”, *Harvard Theological Review* 73 (1980) 435-449.

<sup>50</sup> D. MARGUERAT, *Les Actes des Apôtres (13–28)*, 358.

ante el tribunal del César. Se puede percibir un progreso semántico en los anuncios de llegar a Roma. En el primero se conforma con ver Roma, que puede confundirse con una simple visita. En el segundo, ya asegura que es un testimonio en Roma, lo cual ya sugiere un ámbito judicial. Pero en el último aparece una indicación expresa: el único fin al alcanzar Roma era ejercer como testigo de la nueva fe ante el emperador.

Hay que tener en cuenta que el contexto judicial sigue resonando. Lucas, al realizar el cambio de Roma por el más concreto del tribunal imperial, está recordando la defensa de Pablo ante Festo a favor de su inocencia, haciendo frente a las acusaciones de ir contra los judíos, el Templo y el César (Hch 25,9). Así pues, la apelación al tribunal del César (Hch 25,11-12) y la inocencia del Apóstol permanecen como un eco en estos capítulos hasta la partida a Italia.<sup>51</sup> En definitiva, el horizonte imperial parece estar en el trasfondo del texto y en la mente de Lucas como punto de fuga<sup>52</sup> de toda su argumentación en defensa de la nueva fe. Vamos ahora a delimitar mejor dicho planteamiento comparándolo con la idea que de Roma tenía el Pablo histórico en su carta a los Romanos.

### *Ir a Roma en la carta a los Romanos y en el plan de Lucas*

Desde un famoso artículo de Ph. Vielhauer, se ha analizado e interpretado en profundidad la imagen que el autor de los *Hechos* tenía de Pablo.<sup>53</sup> Esto ha sido posible porque los estudiosos han gozado de la fuente de información más cercana al Apóstol de los gentiles: su propia correspondencia. Para el objeto de este trabajo, será fundamental considerar las motivaciones teológicas y misioneras que refleja la carta a los *Romanos*, apoyándonos en informaciones aportadas por el resto de sus mi-

---

<sup>51</sup> Hch 23,29; 25,19-21; 26,31-32; de modo paralelo, la triple declaración de inocencia de Jesús ante Pilato: Lc 23,4.14.22. Pero, para Lucas, los romanos tampoco eran inocentes, pues entregaron a Jesús y dejaron en prisión a Pablo: S. WALTON, "The State They Were In: Luke's View of the Roman Empire", en E.D. Barreto, M.L. Skinner y S. Walton (ed.), *Reading Acts in the Discourses of Masculinity and Politics*, (Library of New Testament Studies 559), Bloomsbury, Londres-Oxford-Nueva York-Nueva Delhi-Sydney 2017, 92-97.

<sup>52</sup> S. SCHWARTZ, "The Trial Scene in the Greek Novels and in Acts", en T.C. Penner y C. van der Stichele (ed.), *Contextualizing Acts. Lukan Narrative and Greco-Roman Discourse* (Society of Biblical Literature Symposia Series 20), Scholar P., Atlanta 2003, 132.

<sup>53</sup> PH. VIELHAUER, "Zum "Paulinismus" der Apostelgeschichte", *Evangelische Theologie* 10 (1950-51) 1-15. Para una completa bibliografía: D. MARGUERAT, *Paul in Acts and Paul in His Letters*, (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 310), Mohr Siebeck, Tübinga 2013, 23, nota 6.

sivas. A partir de ellas, estableceremos una comparación de continuidad y diferencia con el interés que tenían ambos para ir a Roma.

A partir de una llamada, extraña y particular (1Cor 15,9), de Jesús, el Mesías resucitado (Gál 1,1.12.15-16), Pablo tomó conciencia progresivamente de ser un enviado suyo,<sup>54</sup> es decir, de ser un apóstol del Dios que, en la etapa final de la historia, había mandado a su Hijo a los hombres, en un intento último de salvación previo al juicio. Y como ese Jesús, ya en su vida terrena, había dirigido a sus discípulos al anuncio de ese Reino de Dios, lleno de gracia y misericordia, que él mismo ya comenzaba a hacer realidad en su vida, también Pablo se sintió predicador de la misma buena noticia, del evangelio del Hijo. Una experiencia de revelación, análoga a las que tuvieron los profetas clásicos, le hizo comprender el carácter universal y definitivo de esta llamada.<sup>55</sup> Si no hay más oportunidad para los hombres, este evangelio tenía que ser conocido, no solo por el pueblo judío sino por todas las naciones, en el corto espacio de tiempo que restaba para el fin de la historia.<sup>56</sup>

Así pues, Pablo asumió el título de apóstol de los gentiles, frente a Cefas y los demás apóstoles de los circuncisos (Gál 2,9). En la carta a los *Romanos* subraya especialmente esta misión, teniendo en cuenta, según él, el origen étnico pagano de los destinatarios.<sup>57</sup> Por esa razón, consideraba legítimo visitar también a los cristianos de la capital del mundo conocido, tan afamados por su fe (Rom 1,8), ya que todas las comunidades venidas de la gentilidad, incluidas las romanas, le incumbían, a pesar de no ser él fundador de estas últimas.<sup>58</sup> Pero el Apóstol miraba más allá, hasta el fin del orbe grecorromano, hacia Hispania (Rom 15,24.28).<sup>59</sup>

---

<sup>54</sup> T.L. MARQUIS, *Transient Apostle. Paul, Travel, and the Rhetoric of Empire*, Yale University P., New Haven-Londres 2013, 40-43.

<sup>55</sup> Is 49,1.6; Jer 1,5. Cf. H.D. BETZ, *Galatians. A Commentary on Paul's Letter to the Churches in Galatia*, (Hermeneia), Fortress P., Filadelfia 1979, 69-70.

<sup>56</sup> 1Cor 7,31; 2Cor 6,2. Sobre la comprensión apocalíptica del universalismo paulino hacia occidente: N.T. WRIGHT, "Paul's Western Missionary Project: Jerusalem, Rome, Spain in Historical and Theological Perspectives", en A. Puig i Tàrrach, J.M.G. Barclay y J. Frey (ed.), *The Last Years of Paul. Essays from the Tarragona Conference, June 2013*, Mohr Siebeck, Tübinga 2015, 49-66.

<sup>57</sup> Rom 1,5.13; 11,13; 15,17-19. Cf. J. KNOX, "Romans 15:14-33 and Paul's Conception of His Apostolic Mission", *Journal of Biblical Literature* 83 (1964) 1-11.

<sup>58</sup> Rom 15,20; 2Cor 10,15-16. Cf. J.D.G. DUNN, *Romans 1-8*, (Word Biblical Commentary 38A), Word Books, Dallas 1988, lv.

<sup>59</sup> Sobre Hispania como el extremo occidental en los mapas griegos: J.M. SCOTT, "Luke's Geographical Horizon", en D.W.J. Gill y C. Gempf (ed.), *The Book of Acts in Its First Century Setting, II: The Book of Acts in Its Greco-Roman Setting*, Eerdmans Pub.-The Paternoster P., Grand Rapids-Carliste 1994, 527 y nota 168.

Roma, en su plan, sería un lugar de apoyo logístico y espiritual para dar el paso hacia occidente.

Lucas, sin embargo, menciona un encargo del Resucitado, mucho más amplio, para los Once, con un programa que, comenzando por Jerusalén, alcanzaba el confín de la tierra y a todas las gentes.<sup>60</sup> Puesto que el autor acaba su obra con Pablo en Roma, se ha creído a menudo que la Urbe sería el supuesto fin de la tierra.<sup>61</sup> Según Lucas no había que viajar a Hispania para conseguir el cumplimiento de la promesa profética (Is 49,6); solo con llegar a Roma se habría realizado simbólicamente.<sup>62</sup> La ciudad representaba el centro del mundo dominado por su Imperio, síntesis del conjunto de sus provincias, lugar en que se hacían presentes gentes de todo el mundo conocido. Alcanzar el centro sería como llegar al confín de la tierra habitada, logrando un eco más profundo de la predicación del reino de Dios y su palabra (Hch 28,31).

¿Tenía Pablo una motivación política de conquista del mundo romano? O, por el contrario, esas ansias por llegar a Roma (Rom 1,10.13; 15,23), ¿no encajarían mejor con su afán por acceder al occidente de las tierras habitadas, para que se acelerase el fin de este mundo perverso y llegase el Reino de Dios? ¿No tenía que entrar toda la gentilidad para la conversión escatológica del pueblo elegido (Rom 11,25-27)?

Desde la exégesis postcolonial, el modelo político se ha propuesto como clave fundamental para explicar la motivación misionera paulina.<sup>63</sup> Sin caer en ciertas exageraciones de este acercamiento interpretativo, es interesante hacer notar cómo Pablo recurrió a expresiones de la propaganda imperial para aplicarlas a la fe cristiana y a su Cristo.<sup>64</sup> Un ejemplo va a ser ilustrativo para entender la variación en la motivación entre Pablo y Lucas respecto a Roma.

<sup>60</sup> Lc 24,49; Hch 1,8; cf. Mt 28,19. Téngase en cuenta Is 49,6 LXX en Lc 2,36 y Hch 13,47.

<sup>61</sup> *Salmos de Salomón* 8,15.

<sup>62</sup> J.M. SCOTT, *Geography in Early Judaism and Christianity. The Book of Jubilees* (Society for New Testament Studies Monograph Series 113), Cambridge University P., Cambridge-Nueva York 2002, 61 y 211, nota 117.

<sup>63</sup> Para un repaso sobre esta corriente exegética en la literatura paulina: J. DIEHL, "Empire and Epistles: Anti-Roman Rhetoric in the New Testament Epistles", *Currents in Biblical Research* 10 (2012) 229-252.

<sup>64</sup> En términos como *παρουσία* o *ἀπάντησις*, como, por ejemplo, en 1Tes 2,19; 3,13; 4,15.17; 5,2.23; Hch 28,15. Cf. J.R. HARRISON, *Paul and the Imperial Authorities at Thessalonica and Rome. A Study in the Conflict of Ideology*, (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 273), Mohr Siebeck, Tubinga 2011, 56-63.

En Rom 1,14 el Apóstol se sabe deudor de toda la gentilidad, incluidos los romanos, a los que califica, según la división clásica, de griegos y extranjeros (βαρβάρους), de sabios e ignorantes (ἀνοήτοις). Esta clasificación étnica de los pueblos, común a la arrogante conciencia de superioridad de la civilización grecorromana,<sup>65</sup> es, sin embargo, muy extraña en Pablo, para quien, educado en el judaísmo, separaba a la humanidad en judíos y griegos.<sup>66</sup> Salvo que, ya en esta cita, estuviera pensando que los “bárbaros” (βαρβάρους) fueran específicamente los habitantes de Hispania,<sup>67</sup> lo más probable es que el Apóstol, utilizando una expresión del imperio dominador, otorgase la categoría de extranjero estúpido al tiempo que civilizado griego a los residentes en Roma.<sup>68</sup> Para él, todos ellos podían ser susceptibles de conversión al Mesías Jesús crucificado y resucitado, pues nadie había justo ante Dios (Rom 3,20), nadie era sabio ante él (1Cor 1,19). Tampoco los orgullosos conquistadores romanos.

Lucas también utiliza el término βαρβάρους. En este caso, designaba a los nativos de la isla de Malta (Hch 28,2.4).<sup>69</sup> El comportamiento de estos era considerado propio de gentes salvajes e ignorantes, pues estaban localizados en una isla lejana,<sup>70</sup> al extremo de occidente. Para una mente greco-oriental como, al parecer, era la de Lucas, eso era sinónimo de incivilización.<sup>71</sup> El mundo de los malteses giraba en torno a una religiosidad primitiva que mostraba la justicia divina solamente a partir de la

<sup>65</sup> ARISTÓFANES, *Nubes* 492: el bárbaro es el ignorante, frente a la civilizada ecúmene griega. Cf. Ph.F. ESLER, *Conflicto e identidad en la carta a los Romanos. El contexto social de la carta de Pablo*, (Ágora 19), Verbo Divino, Estella 2006, 95-96.

<sup>66</sup> Rom 1,16; 2,9-10; 10,12 1Cor 1,22.24; 10,32; 12,13; Gál 3,28; Col 3,11.

<sup>67</sup> R. JEWETT, *Romans. A Commentary*, (Hermeneia), Fortress P., Mineápolis 2006, 88.

<sup>68</sup> Para una imagen de romano como bárbaro: E.A. RAMOS JURADO, “La valoración de los romanos por los griegos en época helenística”, *Excerpta Philologica* 10-12 (2000-2002) 148.

<sup>69</sup> Sobre las diversas hipótesis para localizar la isla del naufragio: J.M. GILCHRIST, “The Historicity of Paul’s Shipwreck”, *Journal for the Study of the New Testament* 61 (1996) 39-50.

<sup>70</sup> Es la isla Utopía, la del buen salvaje, o el lugar lejano de la felicidad: HOMERO, *Odisea* VI, 242-246. Cf. D.R. MACDONALD, “The Shipwrecks of Odysseus and Paul”, *New Testament Studies* 45 (1999) 104-105.

<sup>71</sup> L.C.A. ALEXANDER, ““In Journeyings Often”: Voyaging in the Acts of the Apostles and in Greek Romance”, en *Acts in its Ancient Literary Context. A Classicist Looks at the Acts of the Apostles*, (Library of New Testament Studies / Journal for the Study of New Testament Supplement Series 298), T & T Clark, Londres 2005, 84. ¿Pudieron ser considerados los habitantes de Malta, que hablaban una lengua púnica, como sinónimo de Tartesos o Tarsis que, en ciertos textos de la *Septuaginta*, fueron entendidos como Cartago o Cartago Nova en Hispania: 1Mac 8,4; Is 23,1; 60,9; 66,19; Ez 27,12; Sal 72,10? Sobre la identificación de Tarsis: D.W. BAKER, “Tarshish”, en D.J. Feldman (ed.), *Anchor Bible Dictionary*, VI, Doubleday, Nueva York-Londres-Toronto-Sydney-Auckland 1992, 331-333.

picadura de una serpiente (Hch 28,2-6), como si de una ordalía se tratase.<sup>72</sup> Al parecer, el autor de los *Hechos* ha preferido considerar antes bárbaro e ignorante a un cierto isleño, ajeno a la cultura griega, que evidenciarlo en un residente de la Urbe, centro del poder y de la cultura antigua.

Siguiendo esta línea de comparación, vamos a establecer una serie de alusiones textuales entre la carta a los *Romanos* y los anuncios anticipadores en los que se pronosticaba a Pablo la seguridad de su llegada a Roma. Sus diferencias iluminarán en el plan establecido por Lucas.

1. Ir a Jerusalén es el plan primero de Pablo en Hch 19,21, paralelo al de Jesús (Lc 9,51). La expresión  $\nu\tilde{\nu}\nu\dots \pi\omicron\rho\epsilon\upsilon\omicron\mu\alpha\iota \epsilon\iota\varsigma \text{ } \Upsilon\epsilon\rho\upsilon\sigma\alpha\lambda\eta\mu$ , se repite en Hch 20,22, en el discurso de Mileto, donde alude a 19,21, y en Rom 15,25,<sup>73</sup> en cuyo contexto (15,25-28) da la razón de dicho viaje: la colecta para los pobres de Jerusalén. Pero esta motivación está ausente en el diseño lucano, para quien ir la ciudad santa está motivado por el designio divino.
2. El sintagma preposicional  $\acute{\epsilon}\nu \tau\tilde{\omega} \pi\upsilon\epsilon\upsilon\mu\alpha\tau\iota$  aparece en Hch 19,21, haciendo referencia con probabilidad a una decisión personal para encaminarse a Jerusalén.<sup>74</sup> Esta expresión también se encuentra en Rom 1,9 evocando la interioridad del culto de Pablo.<sup>75</sup> Esa misma interioridad es subrayada por el Apóstol en Rom 1,11 (11-13) y 15,23, expresando, a través de  $\acute{\epsilon}\pi\iota\pi\omicron\theta\tilde{\omega}$  y  $\acute{\epsilon}\pi\iota\pi\omicron\theta\tilde{\iota}\alpha\nu$ ,<sup>76</sup> el vivo deseo de ir a Roma a visitar a los hermanos.
3. En los tres anuncios anticipadores, Lucas subraya la necesidad de realización del plan de Dios en la misión paulina, especialmente a Roma, con el  $\delta\epsilon\tilde{\iota}$  de cumplimiento. Solo en Rom 1,10

<sup>72</sup> D. MARGUERAT, *Les Actes des Apôtres (13–28)*, 367, remite a milagros de legitimación o juicio de Dios, como en Hch 5,1-11; 8,18-24; 13,8-12.

<sup>73</sup> R.S. SCHLLENBERG, “The First Pauline Chronologist? Paul’s Itinerary in the Letters and in Acts”, *Journal of Biblical Literature* 134 (2015) 202-203.

<sup>74</sup> Decidir en el corazón de uno: Lc 1,66; 21,14, Hch 5,41. Cf. C.K. BARRETT, *Exegetical Commentary on the Acts...*, II, 919.

<sup>75</sup> En Hch 27,23, también dirigiéndose a gentiles, Pablo distingue entre los dioses paganos y el Dios judío: Jon 1,9. Cf. U. WILKENS, *La carta a los Romanos*, I, *Rom 1-5*, (Biblioteca de Estudios Bíblicos 61), Sígueme, Salamanca 1989, 103 y nota 77.

<sup>76</sup> Los términos  $\acute{\epsilon}\pi\iota\pi\omicron\theta\tilde{\omega}$  y  $\acute{\epsilon}\pi\iota\pi\omicron\theta\tilde{\iota}\alpha\nu$ , expresando el deseo ardiente, son raros: J.D.G. DUNN, *Romans 1-8*, 871, pero son utilizados por Pablo en varias ocasiones: R. JEWETT, *Romans*, 123, nota 74.



hay una mención a la voluntad divina para que el Apóstol, por fin, pueda realizar su intención de llegar a Roma.<sup>77</sup>

4. El giro “ver Roma” en Hch 19,21 (Ῥώμην ἰδεῖν) se convierte en Rom 1,11 en un “veros” (ἰδεῖν ὑμᾶς), haciendo referencia a los hermanos romanos.

Es cierto que según estos paralelismos textuales, quizá leves, no podemos concluir que Lucas haya podido conocer la carta e inspirarse en ella. Pero son significativos a la hora de descubrir las intenciones del evangelista respecto al viaje de Pablo a Roma. De la comparación podemos deducir lo siguiente:

1. A pesar de la alusión de Pablo a la voluntad de Dios como agente providente, en la carta a los *Romanos* predomina la voluntad personal del Apóstol para ir a Roma, mientras que en Lucas es fundante una justificación divina de los acontecimientos que han llevado a la extensión del evangelio de Jesús fuera de Judea.
2. Por ello, Lucas va aminorando la decisión personal de Pablo, que solo es un vaso elegido (Hch 9,16) de la extensión de la palabra. Así lo dice igualmente en el discurso de Mileto. No importa el ministro sino la ejecución de la misión, la extensión del mensaje evangélico (Hch 20,24).
3. Pablo mantiene su identidad de Apóstol de las gentes en *Romanos*, como función principal al escribir la carta, lo que justificaría pedir ayuda a los hermanos de Roma para su futuro viaje a Hispania. Lucas, por el contrario, subraya su interés por presentar a Pablo como testigo del evangelio ante el tribunal del César. Todo se debía dirigir a Roma, sin desviarse, como todo se encaminaba a Jerusalén en el evangelio, sin distracción alguna fuera de la ruta trazada. Por ello no quería saber nada de Hispania, solo de llegar a la Urbe.

Lucas, pues, aunque pudo haberse inspirado en los planes del Pablo histórico, omitió parte de su actuación a favor de un plan teológico trazado. Eso indica que, a pesar del interés por establecer paralelos entre los viajes del Apóstol y el de Jesús a Jerusalén, en realidad la llegada de Pablo a Roma tenía para él mucha más importancia. No en vano su obra acabó narrando su presencia en la capital del imperio, con su héroe en un

---

<sup>77</sup> Rom 1,10: εὐδοθήσομαι ἐν τῷ θελήματι τοῦ θεοῦ ἐλθεῖν πρὸς ὑμᾶς. Cf. U. WILKENS, *La carta a los Romanos*, II, *Rom 6-16*, (Biblioteca de Estudios Bíblicos 62), Sígueme, Salamanca 1992, 103.

estado de leve custodia y en una casa alquilada, hablando al mundo del Señor Jesús y del Reino de Dios (Hch 28,30-31).

*El dilema de Lucas: con Roma y más allá de Roma*

Así pues, Roma y, por tanto, el propio César, continúa como trasfondo en el horizonte de Lucas. Y con él esa tensión, o ese dilema, de la que al principio hablábamos. Por una parte, el Pablo lucano, es decir, el modelo del testigo de Jesús para el autor, forma parte del sistema socio-político del imperio y acepta su *status quo*. En ello sigue el consejo del Apóstol, como Rom 13,1, según el cual los cristianos romanos debían someterse a las autoridades constituidas. El verbo que expresa esa subordinación, ὑποτάσσω, era muy común como tópico sobre el ordenamiento correcto de los súbditos de una sociedad respecto a sus gobernantes.<sup>78</sup> No era, por tanto, típicamente paulino. Sirvió en las exhortaciones a los cristianos para mantener la estabilidad familiar<sup>79</sup> y, sobre todo, para ayudar a disponer unas buenas relaciones de los seguidores del Señor Jesús con el poder romano imperial.<sup>80</sup>

Sin embargo, existe también, en las cartas de Pablo, otra manera de entender ese verbo, ὑποτάσσω, que no se refiere a la relación de subordinación a una autoridad humana, sino al Dios único, siguiendo la tradición teocrática judía, y a su Hijo resucitado y exaltado como único Señor universal.<sup>81</sup> Lucas recogió esta confesión cristiana y la presentaba siempre que podía. En relación al poder imperial, esa actitud de sometimiento a Jesús o a sus enviados se observa, explícitamente, en varios ejemplos ilus-

<sup>78</sup> El lenguaje de sumisión no procedía de una convicción evangélica, sino de un *topos* propio del ambiente helenístico y judío: R. PENNA, *Paolo e la Chiesa di Roma*, (Biblioteca di Cultura Religiosa 67), Paideia, Brescia 2009, 153, nota 4, 154, notas 1 y 2.

<sup>79</sup> Col 3,18; Ef 5,21.24; Tit 2,5.9. Son los códigos domésticos helenísticos: ARISTÓTELES, *Política* I, 3,1-2 1253b.

<sup>80</sup> Rom 13,5; 1Pe 2,18; 3,1.5; Tit 3,1. Lucas presenta un movimiento que promete a sus allegados poder futuro y estabilidad presente: D.R. EDWARDS, "Surviving the Web of Roman Power: Religion and Politics in the Acts of the Apostles, Josephus, and Chariton's *Chaereas and Callirhoe*", en L. Alexander (ed.), *Images of Empire*, (Journal for the Study of Old Testament Supplement Series), Sheffield University P., Sheffield 1991, 188.

<sup>81</sup> Rom 6,17; 8,19-21; 1Cor 15,27-28; 2Cor 9,13; Flp 3,21; cf. Heb 2,7-8. Cf. G. DELLING, "ὑποτάσσω", en G. Kittel, G. Friedrich y G.W. Bromiley (ed.), *Theological Dictionary of the New Testament*, VIII, Eerdmans P., Grand Rapids 1969, 41-43.

trativos, especialmente en relación a representantes de la autoridad de Roma, como fueron los centuriones de Cafarnaum y Cesarea.<sup>82</sup>

En ambos casos se percibe una disposición previa favorable hacia las leyes y costumbres judías, ya que el evangelista presentó a ambos centuriones como benefactores del pueblo, porque daban limosnas o veneraban al Dios único (Lc 7,5, Hch 10,2). Dicha reverencia disponía a reconocer en Jesús y en Pedro, en cada caso, a los enviados divinos, con un poder superior al que le había sido otorgado por el propio emperador.

El caso del centurión de Cafarnaum es más claro, pues el texto abunda sobre la cualidad de digno e indigno<sup>83</sup> en relación al estatus y honor de Jesús, superiores a los del militar romano. El v. 8 es muy aleccionador. Igual que un soldado respecto a su superior, se entiende el centurión respecto a Jesús. Al final la palabra autoritativa del Rabí de Galilea fue suficiente para sanar al criado.

Desde Cesarea, Cornelio, igualmente, obedeció a la visión divina y mandó llamar a Pedro; por tanto se sometió a la divinidad (Hch 10,3-8), como al final hará el apóstol sobre las nuevas disposiciones de pureza y la misión a los gentiles (Hch 10,9-16). Pedro, a diferencia de Jesús, acabó entrando en casa del centurión, llevándolo a la nueva fe y al bautismo (Hch 10,28.47-48). Por orden divina, se habían roto las barreras entre los hombres. El discurso de Pedro declarará la subordinación de toda la humanidad a Jesús, el enviado de Dios, el Señor de todos, por cuya palabra de buena nueva vendrá la paz y el perdón.<sup>84</sup>

Así pues, Lucas consideraba que la representación de la autoridad de Roma debía estar por debajo del nuevo Señor, Jesús. Y, en general, cualquier poder o mandato humano debía subordinarse al poder o disposición divinos. Este principio llegó en el evangelista a las últimas consecuencias cuando, en su narración, aparecieron los primeros obstáculos para el evangelio. Frente a los miembros del sanedrín, que les prohibieron hablar o enseñar en nombre de Jesús (Hch 4,18; 5,28), los apóstoles

---

<sup>82</sup> Lc 7,1-10; Hch 10-11. Un análisis profundo se halla en A. KYRYLENKO, *The Roman Army and the Expansion of the Gospel. The Role of the Centurion in Luke-Acts*, (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 203), De Gruyter, Gotinga 2014, 153-182.

<sup>83</sup> Lc 7,6-7. J.B. GREEN, *The Gospel of Luke*, 284-285, remite al paralelo con 2Re 5, donde se narra el sometimiento de Naamán al poder salvador del Dios de Israel, y señala la inversión de la ética del patronazgo.

<sup>84</sup> Hch 10,36.43; Rom 12,10. Sobre el origen y sentido discutido de πάντων κύριος: J.A. FITZMYER, *Los Hechos de los Apóstoles, II: Comentario (9,1-28,31)*, (Biblioteca de Estudios Bíblicos 113), Sígueme, Salamanca 2003, 76-77.

tenían que optar: o la orden humana de silencio o el mandato divino de predicación. La decisión era evidente. Había que obedecer a Dios antes que a los hombres (Hch 4,19; 5,29), ya sea ante el tribunal judío ya ante el del César. Es la petición de libertad religiosa.<sup>85</sup>

En el Pablo lucano del fin de los *Hechos* hallamos el mismo planteamiento. La voluntad de Dios es irresistible, su cumplimiento, irrefrenable. Los hombres debían acatar sus decisiones. Los misioneros, porque eran portadores de su palabra de salvación, que se extiende siempre, a pesar de las dificultades, y porque estaban capacitados con valentía de discurso a hablar libremente ante sus jueces. Los demás, incluidos los romanos, porque no debían enfrentarse a la providencia divina, que es invencible, ya que es locura luchar contra los dioses o contra Dios.<sup>86</sup> Ni siquiera el César podría hacerlo.

Este trabajo propondrá que el viaje de Pablo a Roma en la narración lucana de Hch 27,1–28,16, está imbuido constantemente de este planteamiento. Es verdad que Roma llevó a Pablo al tribunal del César. Pero esto también era parte del plan de Dios, al que todo se subordinaba. Pues en el juicio de la tormenta y el naufragio, la victoria del Dios, al que Pablo adoraba, sobre los dioses y poderes que se remitían a Roma y al César, mostraban al lector grecorromano cristiano una lección clara: solo Jesús es Señor, solo él nos da la salvación.

Pero el dilema sigue ahí.

### 3. EL VIAJE A ROMA SEGÚN HCH 27,1-28,16: DIOSSES, HÉROES Y CÉSARES

#### *Hch 27–28 y el Pablo lucano*

El viaje de Pablo preso desde Cesarea a Roma es delimitado perfectamente, desde la decisión de embarcar para Italia (Hch 27,1) a la llegada definitiva a Roma (Hch 28,16), aunque este hecho ya se menciona en el v. 14. En ambos versículos se recuerda también el estado de custodia

<sup>85</sup> D. MARGUERAT, *Les Actes des Apôtres (1–12)*, (Commentaire du Nouveau Testament Va), Labor et Fides, Ginebra 2007, 148, nota 34, subraya este principio como común a todos, judíos o paganos.

<sup>86</sup> Hch 5,39: θεομάχοι. Parece que, tanto el verbo θεομαχέω como el adjetivo derivado, son de inspiración más griega que judía, aludiendo, por ejemplo, a intentar luchar contra Dionisos: EURÍPIDES, *Bacchae* 325; 2Mac 7,19.

romana en que se encontraba el Apóstol. Los capítulos anteriores, Hch 21–26, se habían centrado en el proceso a Pablo ante las autoridades imperiales y en su conclusiva inocencia, que remite, sin embargo, a la decisión definitiva ante el tribunal del mismo César. Por otra parte, el final de la obra, Hch 28,17-31, no relata, como sería de prever desde los oráculos divinos (Hch 19,21; 23,11), la comparecencia ante el emperador, sino el testimonio de Pablo ante los judíos de Roma, la constatación de su rechazo a aceptar el evangelio y la predicación final del Apóstol sobre el Reino de Dios y el Señor Jesucristo. De esta forma, en un entorno positivo, en su propia casa y sin traba alguna, Pablo permaneció dos años enteros en Roma (Hch 28,30-31). Así Lucas finalizaba su obra.<sup>87</sup>

No hay, por tanto, mención al César ni a la resolución de su causa ni a su muerte. Aunque Lucas había aludido a ella en el discurso de Mileto (Hch 20,24), solo importaba la presencia de la palabra evangelizadora en la capital del imperio. Solo es tenido en cuenta el testimonio de un Pablo, más como testigo de un juicio que como acusado, para que finalmente la predicación de la palabra sea declarada libre, tolerada por Roma, si traba alguna (ἀκωλύτως).<sup>88</sup> Tampoco es extraño que, en las palabras de despedida de Mileto, aparezcan términos análogos.<sup>89</sup> Todo ello englobado, naturalmente, en el fin propuesto y programado: testimoniar a Jesús (διαμαρτυρέω: Hch 20,21.24) o anunciar el Reino (κηρύσσω τὴν βασιλείαν: Hch 20,25).<sup>90</sup>

---

<sup>87</sup> Para un repaso de la investigación sobre la relación cierre-apertura al fin de los *Hechos*: T.H. TROFTGRUBEN, *A Conclusion Unhindered. A Study of the Ending of the Acts within its Literary Environment*, (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament II/280), Mohr Siebeck, Tübinga 2010, 28-34.

<sup>88</sup> M. LABAHN, “‘Boldly and without Hindrance He Preached the Kingdom of God and Taught about the Lord of Jesus Christ’ (Acts 28,31). Paul’s Public Proclamation in Rome as the *Finale* of a Shipwreck”, en J. Zangenberg y M. Labahn (ed.), *Christians as a Religious Minority in a Multicultural City. Modes of Interaction and Identity Formation in Early Imperial Rome*, (Journal for the Study of the New Testament Supplement Series 243), T & T Clark, Londres-Nueva York 2004, 74.

<sup>89</sup> Términos que expresan su futuro estado de prisionero (Hch 20,22), la predicación (Hch 20,20.25.27), el contenido de la misma (Hch 20,21.24 y, sobre todo: 20,25.27) o la actitud de valentía del predicador (Hch 20,20.27; cf. 28,31).

<sup>90</sup> Hch 28,31. Cf. R. PERVO, *Acts*, 522. S. SHAU, *Theology as History, History as Theology. Paul in Ephesus in Acts 19*, (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 133), De Gruyter, Berlín-Nueva York 2005, 268-269, lo remite a Hch 19,8 y al típico lenguaje misionero de Lc-Hch.

Algunos estudiosos han subrayado la importancia narrativa de situar el viaje a Roma entre los dos polos de la tensión lucana.<sup>91</sup> Por una parte fue declarado inocente por un rey judío-romano, Agripa II, y ratificado por Festo, procurador imperial. Por otra, continuó en prisión por apelar al César (Hch 26,31-32). Mientras Pablo se balanceaba entre estos dos polos, inocencia y prisión, los sucesos del viaje debían servir de prueba al lector grecorromano, súbdito o ciudadano de Roma, para ratificar no tanto la libertad del Apóstol cuanto la del evangelio.

Esa misma dualidad está presente en el Pablo lucano, en particular en sus actitudes y comportamientos durante la travesía y posterior naufragio. Para este estudio, el punto focal sigue siendo la figura del héroe apostólico, en quien Lucas deseaba proyectar su permanente dilema respecto a Roma.

Porque ese mismo Pablo, en custodia y transitando directo a su juicio, tiene un comportamiento poco congruente con ese estado, tan poco honorable, de preso, aunque muy coherente con el dibujo de un *civis romanus*.<sup>92</sup> Parece extraño que fuera tratado con tanta deferencia por el centurión Julio, su custodio, tanto en Sidón como en Puteoli (Hch 27,3; 28,14; cf. 27,43). Es difícil de creer que llevase la voz cantante en aconsejar a soldados y tripulación (Hch 28,9-10.31), les echase una reprimenda (Hch 21,21) o fuera él quien dirigiera los ánimos, con promesas de salvación futura (Hch 28,23-24.33-38). Solo es comprensible si, en realidad, el Pablo lucano continuaba portándose con la nobleza propia de un heroico caballero romano, nunca como un preso. Era, en realidad, el profetamisionero, fiel a la voluntad de Dios, que el autor presenta a lo largo de la obra como fiel súbdito imperial y digno interlocutor con Roma.

Análogos características se han percibido en la acogida y hospedaje de los naufragos, especialmente de Pablo y de sus compañeros, por parte de un alto magistrado de la isla de Malta llamado Publio (Hch 28,7).<sup>93</sup> Lucas subraya el estatus de quien recibe al Apóstol, para así honrar más al huésped. Igualmente, si el trayecto final, desde la salida de Malta a la entrada en la capital, es tranquilo, el autor lo va describiendo salpicado de paradas y recepciones de los cristianos de Puteoli (Hch 28,13-14) y de

<sup>91</sup> S. SCHWARTZ, "The Trial Scene...", 131-132; D. MARGUERAT, "Luc-Actes entre Jérusalem et Rome", 85-87.

<sup>92</sup> J.C. LENTZ, *Luke's portrait of Paul* (Society of New Testament Studies Monograph Series 77), Cambridge University P., Cambridge 1993, 3-4.

<sup>93</sup> Sobre probable identificación de Publio como magistrado romano bajo la fórmula: τῷ πρώτῳ τῆς νήσου: C.K. BARRETT, *Exegetical Commentary on the Acts...*, II, 1224-1225.

Roma misma (Hch 28,15). El que los hermanos de la Urbe salieran a recibirlo (ἀπάντησις)<sup>94</sup> hasta Foro de Apio y Tres Tabernas, puede indicar que Lucas quería ver en Pablo no un preso sino una noble personalidad, quizá el embajador de un gran señor o, simplemente, el predicador del Reino de Dios en Jesús, el Rey.<sup>95</sup>

Estos mismos indicios son percibidos en la narración de la estancia de Pablo en Roma. Allí no es tratado como un preso más, sino con una custodia leve y con la posibilidad de residir fuera de la prisión, en una casa alquilada (Hch 28,16.30).<sup>96</sup> Sigue también apareciendo la costumbre de la hospitalidad (Hch 28,23), al tiempo que el mismo Pablo la practicaba, recibiendo a cuantos acudían a él.<sup>97</sup>

En conclusión, Lucas presenta un Pablo de altura social, honrado y acogido por el entorno romano, viajando con la autoridad que esta representaba, a pesar de su condición de prisionero de Roma. Solo así puede el autor presentar la fe cristiana como una doctrina digna de ser oída. Así a Teófilo, así ante el emperador o, mejor, ante el lector grecorromano. Por eso mantiene el modelo dual: en el entorno romano Pablo, o la fe cristiana, era juzgada, pero ese mismo entorno lo capacitaba para llegar al centro del imperio a predicar el evangelio. Lucas claramente propone el sometimiento de Pablo a Roma. Por eso, César es reconocido como su patrón, su juez y, al tiempo, su destino, por voluntad de Dios.

### *Roma (o el César), patrona y protectora del evangelio*

Lucas, al igual que elevó la categoría social de Pablo para mostrar a la audiencia grecorromana, suspicaz ante la nueva fe, su carácter honorable, era consciente de que también debía saber y hacer saber que era

---

<sup>94</sup> E. PETERSON, “ἀπάντησις”, en G. Kittel, G. Friedrich y G.W. Bromiley (ed.), *Theological Dictionary of the New Testament*, I, Eerdmans P., Grand Rapids 1964, 380-381. Es curioso el paralelo con la recepción de César y de Octavio a su llegada a Italia y su marcha por la vía Apia hasta Roma: CICERÓN, *Ad Atticum* 154, 2 (VIII, 6,2); 420, 6 (XVI, 11,6).

<sup>95</sup> J. ROLOFF, *Hechos de los Apóstoles*, Cristiandad, Madrid 1984, 492.

<sup>96</sup> Sobre el sentido inclusivo de estos versos: J. DUPONT, “La conclusion des Actes et son rapport à l’ensemble de l’ouvrage de Luc”, en J. Kremer (ed.), *Les Actes des Apôtres. Traditions, rédaction, théologie*, (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovanensium 48), Leuven University P., Gembloux-Leuven 1979, 362-365.

<sup>97</sup> Hch 28,30: ἀπεδέχετο. Sobre el valor de la casa-familia y la hospitalidad en Lucas: A. DESTRO – M. PESCE, “Fathers and Householders in the Jesus Movement: The Perspective of the Gospel of Luke”, *Biblical Interpretation* 11 (2003) 211-238.

súbdito del emperador. Por ello, Hch 27,1–28,16 está salpicado de indicios que resaltan la autoridad del César como gran patrón de la ecúmene conquistada y, con ella, manifiesta las virtudes propias de un gran señor, en especial, las que califican a un gran gobernante: *fides*,<sup>98</sup> *clementia* y *humanitas* para con sus gobernados.<sup>99</sup>

Es interesante que sea al principio y casi al fin del viaje a Roma cuando el autor califique de comportamiento humanitario (φιλανθρωπῶως) la actuación del centurión Julio (Hch 27,3) o el trato de los nativos malteses (Hch 28,2), a los que podemos añadir el gesto amable y hospitalario de Publio, el magistrado romano de Malta.<sup>100</sup> Como si Lucas deseara, de un golpe, eliminar los prejuicios negativos, producto de un miedo casi atávico, hacia los soldados romanos y, en general, hacia los gentiles.<sup>101</sup>

Pero, quizá, este sería solo el primer paso para una intención más profunda. No se trataba de constatar la extraña amabilidad de un soldado con un preso ni de mencionar la inusual acogida de ciertos nativos isleños, en general hostiles a los extranjeros.<sup>102</sup> Tanto Julio, un centurión, como Publio, un magistrado, eran solo subordinados de un poder superior, el del emperador. Por lo tanto, el trato amable, llevado por la filantropía o la afabilidad, hacia Pablo, no podía ser puramente personal sino referido al mismo César. Como otras veces en Lucas,<sup>103</sup> los soldados o los magistrados romanos no eran solamente personajes históricos sino también caracteres modélicos, patrones de comportamiento, no tanto de cómo habían sido sino de cómo deberían haber sido.<sup>104</sup> En nuestro caso,

<sup>98</sup> Sobre *fides*: J. HELLEGOUARC'H, *Le vocabulaire latin*, 275.

<sup>99</sup> DIÓN CRISÓSTOMO, *Oratio* IV, 24-25; XL, 15; MENANDRO EL RÉTOR, *Tractati Rethoricae* II, 13,423. Cf. A. WALLACE-HADRILL, "The Emperor and His Virtues", *Historia* 30 (1981) 298-323.

<sup>100</sup> Lucas está presentando a Publio como modelo del tópico de la amistad grecorromana: A.C. MITCHELL, "'Greet the Friends by Name': New Testament Evidence for the Greco-Roman *Topos* on Friendship", en J.T. Fitzgerald (ed.), *Greco-Roman Perspectives on Friendship*, (Society of Biblical Literature 34), Scholars P., Atlanta 1997, 237-257.

<sup>101</sup> Hch 10–11. Cf. L. BRINK, *Soldiers in Luke-Acts. Engaging, Contradicting and Transcending the Stereotypes*, (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament II/362), Mohr Siebeck, Tübinga 2014, 126.

<sup>102</sup> Hch 28,2: οὐ τὴν τυχοῦσαν φιλανθρωπίαν. Lo desconocido da miedo y produce imaginarios monstruos. Las gentes ignotas casi nunca ofrecían hospitalidad sino toda clase de hostilidad: HOMERO, *Odisea* VI, 119-121. Cf. D. JOUANA, *Le monde comme le voyaient les grecs*, Les Belles Lettres, París 2018, 57-58.

<sup>103</sup> Recogido en D. MARGUERAT, *Les Actes des Apôtres (13–28)*, 354, nota 29.

<sup>104</sup> Es el carácter pedagógico, moralizante y ejemplarizante de la historia: TUCÍDIDES, *Historia* I, 22; LUCIANO DE SAMOSATA, *De Arte Scribendae Historiae* 9; DIONISIO DE HALICARNASO, *Antiquitates Romanae* I, 1,3. Sobre el valor retórico de los *exempla*: ARISTÓTELES, *Rhetorica* I, 2,7 1357b.



acoger en hospitalidad o benevolencia a los emisarios divinos, caso de Pablo, podía suponer la aceptación del culto cristiano.<sup>105</sup>

Esto se muestra, muy sutilmente, desde la presentación del centurión Julio, en Hch 27,1, como miembro de la cohorte llamada *Sebaste* o *Augusta*. Más allá de la discusión sobre la historicidad del dato,<sup>106</sup> interesa constatar que el autor prácticamente finaliza la obra, como casi la comenzó en Lc 2,1, con el nombre de Augusto, o Σεβάστος, y con el carácter sacral que este título implicaba.<sup>107</sup> Igualmente, llamar Julio al centurión, es decir, perteneciente, de alguna forma, a la *gens Iulia*, la familia patricia de donde procedía Augusto y sus descendientes hasta Nerón, obliga a pensar en cierta intencionalidad del autor. Como si Lucas quisiera mostrar al emperador como tutelar directo de Pablo a lo largo del viaje, como digno de *fides*. Así se constata en la actitud sorprendentemente benevolente del custodio para con su preso.<sup>108</sup> A fin de cuentas había apelado al César,<sup>109</sup> por lo que este debía protegerlo y cuidarlo.

La virtud de la φιλανθρωπία se define literalmente como el amor a los hombres y se consideraba natural su ejercicio en un ser superior respecto de otro inferior.<sup>110</sup> Era, por tanto, propio de los dioses, favorecedores de la humanidad. A ciertos mortales, aquellos se les aparecían en momentos de dificultad para ser benevolentes y salvadores.<sup>111</sup> La propaganda de los reyes helenísticos consistió precisamente en titularse, entre otros calificativos, *Epiphanes*, *Euergetes* o *Soter*.<sup>112</sup> La figura noble de

<sup>105</sup> Lc 10,16. Cf. J.W. JIPP, *Divine Visitations and Hospitality to Strangers in Luke-Acts. An Interpretation of the Malta Episode in Acts 28:1-10*, (Supplements to Novum Testamentum 153), Brill, Leiden-Boston 2013, 266.

<sup>106</sup> T.R.S. BROUGHTON, "The Roman Army", en F.J. Foakes Jackson y K. Lake (ed.), *The Beginnings of Christianity*, I, *The Acts of the Apostles*, V, *Additional Notes to the Commentary*, MacMillan, Londres 1933, 443; E. SCHÜRER, *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús, 175 a.C. – 135 d.C.*, I, G. Vermes, F. Millar, M. Black y P. Vermes (dir.), Cristiandad, Madrid 1985, 471-472.

<sup>107</sup> Hch 25,21.25. S. MONTERO, "La religión romana del Imperio", en J.M<sup>a</sup>. Blázquez, J. Martínez-Pinna y S. Montero (ed.), *Historia de las religiones antiguas. Oriente, Grecia y Roma*, (Historia. Serie Maior), Cátedra, Madrid 1999<sup>2</sup>, 538.

<sup>108</sup> Hch 27,3.10.42-43.

<sup>109</sup> Hch 25,12.25; 26,32.

<sup>110</sup> U. LUCK, "φιλανθρωπία", en G. Kittel, G. Friedrich y G.W. Bromiley (ed.), *Theological Dictionary of the New Testament*, IX, Eerdmans P., Grand Rapids 1969, 107.

<sup>111</sup> R. BULTMANN – D. LÜHRMANN, "φαίνο, ἐπιφαίνο", en G. Kittel, G. Friedrich y G.W. Bromiley (ed.), *Theological Dictionary of the New Testament*, IX, Eerdmans P., Grand Rapids 1969, 8.

<sup>112</sup> Para ARISTÓTELES, *Rhetorica* I, 5 1361a, era el honor la base de estos títulos, lo que generaba, en los superiores, la capacidad de obrar el bien. A quien esto sucedía era digno de veneración, como los reyes. Cf. H.-J. KLAUCK, *The Religious Context of Early Christianity. A Guide to*

cualquier príncipe, como el de Ciro el Joven, debía adornarse, en una educación espléndida, con la cualidad de la filantropía,<sup>113</sup> que estaría complementada con otras como la clemencia y la hospitalidad.<sup>114</sup>

Esa cualidad del príncipe, desarrollada en los tratados helenísticos sobre la realeza,<sup>115</sup> también tuvo su reflejo en la moral romana de corte. En todo caso, φιλανθρωπία fue entendida, sobre todo en el pensamiento estoico, como *humanitas*, la sensibilidad y acogida a cualquier ser humano, por el hecho de serlo.<sup>116</sup>

El *princeps* debía caracterizarse también por esa *humanitas*, entendida como *clementia* hacia los inferiores, como le pedía Séneca a su joven pupilo Nerón,<sup>117</sup> al igual que iba a caracterizar el elogio al emperador en los tratados de retórica.<sup>118</sup>

Estas actitudes se podrían resumir en las declaraciones que la propaganda augústea remitía a sus súbditos. Octavio reclamó para sí y le fue concedido, desde el año 27 a.C., el título de Σεβῆστος - *Augustus* para mostrar a todo el orbe romano su superioridad sacral, su *auctoritas*,<sup>119</sup> análoga a la del *basileus* helenístico, que le otorgaba, en contrapartida, mostrarse benevolente, evergeta, filantrópico, clemente con todos. La propaganda imperial lo trataba de dios manifiesto y salvador, y mostraba en su persona, única e inigualable, las buenas noticias de su advenimiento.<sup>120</sup>

Es interesante tener presente que también el judaísmo helenístico participaba de esta ideología real sacral, como aparece en la *Carta de Aristeeas*, un documento que conserva un catálogo de consejos sobre el buen gobierno. En él, a diferencia del dominio absoluto ofrecido por los

---

*Greco-Roman Religions*, (Studies of New Testament and Its World), T & T Clark, Edimburgo 2000, 263-264.

<sup>113</sup> JENOFONTE, *Ciropaedia* I, 2,1; cf. Lc 2,52.

<sup>114</sup> JENOFONTE, *Ciropaedia* VIII, 4,7-8.

<sup>115</sup> Por ejemplo, los de Cleante de Quíos y Esfero de Boristene: DIÓGENES LAERCIO, *Vita Philosophorum* VII, 175-178. Cf. G. SHIPLEY, *El mundo griego después de Alejandro 323 – 30 a.C.* (Crítica/Arqueología. Serie Historia de las Civilizaciones Clásicas), Crítica, Barcelona 2001, 87-90.

<sup>116</sup> CICERÓN, *De Finibus* III, 19,63; TERCENIO, *Heautontimorumenos* 77; SÉNECA, *Epistulae Morales ad Lucilium* XV, 95,51-54; PLINIO EL JOVEN, *Epistulae* VIII, 22,2-3. Es la bondad natural de ayudar al otro, como hizo el samaritano: Lc 10,33-35. Cf. C.S. KEENER, *Acts. A Exegetical Commentary*, IV: 24:1 – 28:31, Baker Academic, Grand Rapids 2015, 3665.

<sup>117</sup> SÉNECA, *De Clementia* I, 26,5.

<sup>118</sup> MENANDRO EL RÉTOR, *Tractati Rethoricae* II, 1-2, 374,25 – 375,10.

<sup>119</sup> *Res Gestae* 34; FILÓN, *Legatio ad Gaium* 143; VELEYO PATÉRCULO, *Historia Romana* II, 89.

<sup>120</sup> Inscripción de Priene, citada de *Documents Illustrating the Reigns of Augustus & Tiberius*, V. Ehrenberg y A.H.M. Jones (ed.), Clarendon P., Oxford 1949, 74-75, n. 98.

romanos a Augusto, a la pregunta del rey Ptolomeo sobre cómo resistir a la soberbia del poder, el sabio judío le recordaba su carácter puramente humano. E inmediatamente, le señalaba que la cualidad más importante de un rey era la filantropía, el amor a los súbditos. La humildad del rey y su vinculación con los hombres lo hacían mejor. Y culmina el consejo al monarca con este principio: solo Dios consigue que esto sea así.<sup>121</sup>

Es muy probable que Lucas, de formación helenística, conociera estos catálogos literarios sobre el buen gobierno o la propaganda imperial romana. Por eso, en Hch 27–28 muestra también, como contraste, un abanico de vocablos en torno a la salvación, especialmente relacionados a la comida comunitaria en el barco.<sup>122</sup> Sin embargo, esta no se realizará por obra del emperador deificado sino por medio del Dios de Pablo. La teología política de Lucas remite a la versión judeohelenista de la *Carta de Aristeeas*: Dios es el que tiene la llave de todo poder, también de toda benevolencia y filantropía, incluso de la del César.

Cuando el autor de *Hechos* mostraba la amabilidad del centurión o del magistrado de Malta, o incluso de los propios malteses, podía evocar la *humanitas* latina, el favor general a cualquier hombre por el hecho de serlo y de necesitarlo. Pero se puede ir más allá. Aquellos que eran representantes de Roma tenían la obligación de comportarse del mismo modo que se hubiera presentado el emperador, un gran patrón lleno de benevolencia y clemencia para con los inferiores. En este caso, el inferior era Pablo, preso de Roma. Sin embargo, esto ¿era así o más bien debería ser así?

Lucas pudo presentar en Hch 27–28 un gran argumento probatorio ante la apelación al César, no tanto a favor de Pablo, del que sabemos su fin, cuanto en defensa de la fe cristiana, sometida a juicio. Está llamando a la *fides* y a la *clementia* del emperador, a su filantropía o *humanitas*, a su condición de patrón universal, para favorecer y tolerar al nuevo movimiento. Aunque, como punto final, solo ese Dios epifánico en Jesús era el verdaderamente salvador, al que todo y todos debían someterse.<sup>123</sup>

---

<sup>121</sup> *Carta de Aristeeas* 262–265. Sobre el arte de gobernar, en este documento, como filantropía e *imitatio Dei*: A. Díez MACHO, “Carta de Aristeeas”, en *Introducción general a los apócrifos del Antiguo Testamento*, Cristiandad, Madrid 1984, 177–180. Cf. FILÓN, *Vita Mosis* I, 245.249; *De Josepho* 94.

<sup>122</sup> Hch 27,20.34.44; cf. D. MARGUERAT, *Les Actes des Apôtres (13–28)*, 359.361.

<sup>123</sup> Así se refleja en las pastorales: Tit 3,1–7.

*Ir a Roma como un retorno a casa*

El tópico del viaje así como el correspondiente a los mapas mentales que subyacen en los *Hechos* han marcado, desde hace unos años, ciertos estudios lucanos. El análisis narrativo ha subrayado la importancia de la geografía como contexto ineludible para interpretar los textos literarios. Ese marco espacial produce, según D. Marguerat, dos polos en el viaje y en los propios personajes, como en Pablo: Jerusalén como inicio y Roma como fin.<sup>124</sup> El análisis intertextual ha remarcado la familiaridad de Lucas con la literatura de viajes, desde la épica hasta la novela. Son especialmente interesantes los estudios de L. Alexander, para quien el autor de los *Hechos* en realidad mantiene el Imperio y sus instituciones como trasfondo de toda su obra.<sup>125</sup> Para Lucas, el universo romano era su casa. Ir a Roma era, por tanto, un retorno al hogar.

Para los griegos, el viaje procedía de la sed de conocimiento, de aventura y de ganancias.<sup>126</sup> Y fomentaba la frontera entre lo civilizado y lo extranjero, tópico que ya aparecía en Pablo en Rom 1,15. Según la mentalidad helénica, el mediterráneo oriental era la ecúmene, oriente era lo exótico y novelesco, occidente lo bárbaro. Quizá esa era la idea reflejada en la calificación con que Lucas designaba a los habitantes de Malta (Hch 28,2.4). Para un griego, Roma no podía ser, de modo natural, su terreno de civilización.

Tampoco para un judío, para quien su *omphalos*, su centro del mundo, era Jerusalén.<sup>127</sup> Para Lucas, el viaje de Jesús a la ciudad santa y los acontecimientos que en ella tuvieron lugar, incluyendo Pentecostés, hacían de Jerusalén un punto de referencia importante, pues simbolizaba la base doctrinal y tradicional judía de su fe cristiana. Todo confluía hacia allí. Pero no era el fin del viaje. Ya en el catálogo de Hch 2,9-11, se cueplan, casi inadvertidamente, los romanos entre un conjunto de pueblos

---

<sup>124</sup> D. MARGUERAT, "Luc-Actes entre Jérusalem et Rome", 70-87; D. MARGUERAT – Y. BOURQUIN, *Cómo leer los relatos bíblicos. Iniciación al análisis narrativo*, (Presencia Teológica 106), Sal Terrae, Santander 1998, 132-135.

<sup>125</sup> L.C.A. ALEXANDER, "Reading Luke-Acts from back to front", en J. Verheyden (ed.), *The Unity of Luke-Acts*, (Bibliotheca Ephemeridum Theologiarum Lovaniensium 142), Leuven University P., Lovaina 1999, 432.

<sup>126</sup> LUCIANO DE SAMOSATA, *Vera historia* I, 5. Cf. D. MARGUERAT, "Voyages et voyageurs dans le livre des Actes et la culture gréco-romaine", *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses* 78 (1998) 39-40.

<sup>127</sup> *Jubileos* 8-9; FILÓN, *Legatio ad Gaium* 281. Cf. J.M. SCOTT, "Luke's Geographical Horizon", 495-498.507-509.

y naciones cuyo círculo natural era el mediterráneo oriental o el próximo oriente.<sup>128</sup> A diferencia del hebreo Jonás,<sup>129</sup> para quien alejarse de Dios significaba dirigirse al límite del mundo, Tarsis, quizá occidente, el Pablo lucano va llegando a lugares conocidos, muy conocidos.

L. Alexander<sup>130</sup> percibe que, a diferencia de la calificación de extranjeros para los malteses, cumpliendo la profecía de la misión del Siervo “hasta las islas”,<sup>131</sup> los que van recibiendo a Pablo desde Puteoli hasta la propia Roma, en Foro de Apio y Tres Tabernas, eran hermanos (Hch 28,14.15). Y estos se caracterizaban por su hospitalidad, como la que luego va a gozar en la misma Roma por parte de las autoridades (Hch 28,16.23.30-31).

Es curioso, al respecto, que, por vez primera, Lucas mencione dos nombres topográficos que no correspondían a ciudades o puertos, sino a una simple *mansio* (*Tres Tabernae*) o una *mutatio*, una parada de postas (*Forum Apii*), en el *cursus publicus* de la *Via Appia*.<sup>132</sup> Aparte de su valor histórico, el dato indica también el interés por adaptarse y asimilarse a los *Itineraria Romana*<sup>133</sup> y al poder constituido que podía favorecer la expansión del evangelio a través de las rutas del Imperio. Lucas conocía, señaló casi exactamente e hizo recorrer a sus personajes de una manera cómoda, segura e, incluso, hospitalaria, las rutas de la ecúmene.<sup>134</sup> Nunca había en estos trayectos vacilaciones ni problemas, porque conectaban ciudades del Imperio y porque, a diferencia del miedo del viajero antiguo a lo desconocido, los misioneros lucanos estaban cerca de casa.

---

<sup>128</sup> G. SCHNEIDER, *Atti degli Apostoli*, I, (Comentario Teológico al Nuovo Testamento V/2), Brescia, Paideia 1985, 353, nota 93; H. CONZELMANN, *Acts of the Apostles*, (Hermeneia), Fortress P., Filadelfia 1987, 14.

<sup>129</sup> Para una síntesis clara sobre las razones por las que Jonás no puede ser modelo sino anti-modelo de Pablo en la construcción literaria y teológica de Hch 27: CH. REYNIER, *Tempêtes: quatre récits bibliques. L'homme, la nature, la mort*, (Lire la Bible), Du Cerf, París 2011, 221-222.

<sup>130</sup> L.C.A. ALEXANDER, “Reading Luke-Acts”, 426-427.

<sup>131</sup> Is 4,1; 42,12; 49,1; 51,5; 66,19; cf. Is 49,6 LXX en Hch 1,8.

<sup>132</sup> Para un análisis arqueológico de estos lugares y otros del *cursus publicus* en la *Via Appia*: S. CROGIEZ, “Les stations du *Cursus Publicus* de Rome à Terracine”, en *La Via Appia. Decimo Incontro di Studio del Comitato per l'Archeologia Laziale*, (Quaderni del Centro de Studio per l'Archeologia Etrusco-Italica 18), Consiglio Nazionale delle Ricerche, Roma 1990, 95-103.

<sup>133</sup> J. REUMANN, “The “Itinerary” as a Form in Classical Literature and the Acts of the Apostles”, en M.P. Horgan and P.J. Kobelski (ed.), *To Touch the Text. Biblical and Related Studies in Honor of Joseph A. Fitzmyer, S.J.*, Crossroad, Nueva York 1989, 335-357.

<sup>134</sup> J.S. KLOPPENBORG, “Luke’s Geography. Knowledge, Ignorance, Sources, and Spatial Conception”, en J. Verheyden y J.S. Kloppenborg (ed.), *Luke on Jesus, Paul and Christianity: What did he really know?*, (Biblical Tools and Studies 29), Peeters, Lovaina-París-Bristol 2017, 138-140.

El tópico literario del retorno al hogar (*nostós*) ya aparecía en la épica, especialmente en *Odisea*, en la novela griega<sup>135</sup> y en el género de literatura de viajes como los periplos.<sup>136</sup> En todos ellos se partía siempre de una gran certeza: el peligro y la dureza que conllevaba salir del entorno conocido, aparte de la posibilidad del fracaso y del retorno incierto. La llegada del viajero suponía, para los oídos anhelantes de relatos y aventuras, un gran desafío: o contar la verdad, a veces frustrante y cruel, o relatar maravillas.<sup>137</sup> En todo caso, el relato fluía, en torno al fuego del hogar, como un hecho heroico. Pero siempre con el deseo de poder volver para contarlo. Ese es el anhelo de Ulises, también el de los enamorados de la novela, y lo es, por qué no, el del Pablo lucano, que va a Roma como si de su casa se tratase, aunque, de hecho, el Apóstol no hubiera visitado nunca la Urbe.<sup>138</sup>

En fin, Lucas sitúa a Pablo en Roma en una posición de acogida, de hospitalidad, de familia. Las autoridades romanas no fueron hostiles con él, como se señala en el permiso otorgado para vivir en una casa alquilada, protegido de la fiereza de las cárceles. Y ese motivo se repite dos veces en la narración final (Hch 28,16.30). La casa en Roma indica mucho más que un probable dato histórico. Remite a la voluntad de Lucas de ofrecer a la autoridad romana la imagen de que los cristianos eran parte de la gran familia romana y eran dignos de ser protegidos por el emperador.<sup>139</sup>

---

<sup>135</sup> L.C.A. ALEXANDER, "“In Journeyings Often”...", 74; R. PENNA, "Il tema del "viaggio" negli Atti lucani in ella literatura dell'ambiente", *Ricerche Storico-Bibliche* 13 (2001) 166.

<sup>136</sup> HOMERO, *Odisea* IX, 34-36. Sobre la relación de final feliz, como retorno al hogar, en los periplos y en Hch 28,11-16: S. PRAEDER, "Acts 27:1-28:16: Sea Voyages", 686-689. Para un repaso de la literatura de viaje grecorromana: M. PRETZLER, "Travel and Travel Writing", en G. Boys-Stones, B. Graziosi y Ph. Vasunia (ed.), *The Oxford Handbook of Hellenic Studies*, Oxford University P., Oxford 2009, 352-363.

<sup>137</sup> F.J. GÓMEZ ESPELOSÍN, *El descubrimiento del mundo. Geografía y viajeros en la antigua Grecia*, (Akal Universitaria. Serie Interdisciplinar 211), Akal, Madrid 2000, 11-12.

<sup>138</sup> Otro ejemplo fue F. JOSEFO, *Vita* 423, un judío que llegó a ser ciudadano romano, protegido por los emperadores Flavios, honrado por ellos con una pensión y una casa. Probablemente Lucas va más allá. La casa es lugar de hospitalidad, testimonio y misión del Reino de Dios, en libertad: J.H. ELLIOTT, "Temple versus Household in Luke-Acts: A contrast in social institutions", *Harvard Theological Studies* 47 (1991) 104-106.

<sup>139</sup> Lucas necesitaba que Roma no sintiera amenazado el orden público, por lo cual los césares perseguían ciertas asociaciones privadas, sospechosas y subversivas: J. RIVES, "Flavian Religious Policy and the Destruction of the Jerusalem Temple", en J. Edmondson, S. Mason y J. Rives (ed.), *Flavius Josephus and Flavian Rome*, Oxford University P., Oxford 2005, 160.

*La reinterpretación de la pietas a la divinidad en Hch 27,1–28,16*

Al inicio de este trabajo se hacía mención a la importancia de la virtud de la *pietas* para poder explicar las bases de la *religio* romana. Era la veneración a la tradición de los padres, a sus dioses, a sus tradiciones, a todo aquello que había constituido la familia, el clan y la ciudad de Roma.

Octavio había inaugurado un nuevo orden, nacido de la paz que había puesto fin a las guerras civiles sobre esta base, hasta el punto de intentar dirigir su política a reverdecer los rancios valores republicanos bajo la soberanía del príncipe.<sup>140</sup> Fracasó, desde luego, pero consiguió con ello reinterpretar y concentrar las tradiciones antiguas, que habían originado la grandeza de Roma, en su propia persona y en la de sus sucesores. Él, que había ejercido la *pietas*, había sido convertido a sí mismo en objeto de *pietas*.<sup>141</sup> Y fue nombrado por el senado y tratado como Augusto, digno de veneración y sujeto de *auctoritas*, parte de la misma tradición romana y piedra clave de su existencia futura.<sup>142</sup>

Esta idea sirve de punto de partida para explicar por qué Lucas tuvo que construir todo un relato sobre tantas dificultades, naufragio incluido, por las que debió pasar el heroico Pablo hasta acceder a la capital del Imperio. La propaganda augústea consideraba a los césares de la familia julia-claudia como refundadores de Roma, descendientes de Augusto, el nuevo Eneas.<sup>143</sup>

No es de extrañar que Lucas haya podido evocar los motivos del agitado viaje del padre de la patria romana hasta Italia, imitando la *Eneida*, para establecer, en todos sus puntos, una comparación competitiva con las divinidades paganas, apoyo de la *pietas* y *auctoritas* del emperador, y acabar vencéndolas.<sup>144</sup> Es más, para este estudio, dichas divinidades, base religiosa de la autoridad del César, terminarán por proteger al

<sup>140</sup> J.M. ROLDÁN HERVÁS, “El ordenamiento constitucional del principado”, en J.M. Roldán, J.Mª. Blázquez y A. del Castillo (ed.), *Historia de Roma*, II, *El Imperio Romano (siglos I-III)*, (Historia. Serie Mayor), Cátedra, Madrid 2007<sup>4</sup>, 40-54.

<sup>141</sup> *Res Gestae* 34. El *Ara Pacis* como modelo de la ideología imperial y la nueva *pietas*: P.J. HOLLIDAY, “Time, History, and Ritual on the Ara Pacis Augustae”, *The Art Bulletin* 72 (1990) 542-557.

<sup>142</sup> D. SHOTTER, *Augustus Caesar*, (Lancaster Pamphlets), Roudedge, Londres-Nueva York 1991, 37-47.

<sup>143</sup> VIRGILIO, *Aeneida* I, 274-283; II, 289-295; VI, 851-853; VII, 97-100; HORACIO, *Epistulae* II, 1,4-10.15-17; OVIDIO, *Metamorphoses* XV, 858-861, etc.

<sup>144</sup> M.P. BONZ, *The Past as Legacy. Luke-Acts and Ancient Epic*, Fortress P., Minneapolis 2000, 182.189.

viajero Pablo, subyugadas al poder vencedor y salvador del Dios único del Apóstol.

Hay que advertir, en primer lugar, que el motivo literario del viaje tumultuoso y del naufragio era común en la literatura antigua de viaje, desde la *Odisea*. No era exclusivo de la elaboración virgiliana de la tradición de Eneas, pues asumía muchos tópicos de la épica homérica.<sup>145</sup> Sin embargo, da la impresión de que Lucas está sugiriendo motivos que ya aparecían en los relatos épicos del padre de la futura Roma.

En primer lugar, en Hch 27,1 se menciona que se había decidido que los presos, inaugurando la última sección de los pasajes nosotros,<sup>146</sup> fueran embarcados para Italia (εις τὴν Ἰταλίαν), no directamente a Roma.<sup>147</sup> Puede ser que se trate de un detalle sin importancia, o puede tratarse de una referencia directa a la voluntad divina que desea que Pablo, como antes Eneas, halle una nueva patria. Es el tema continuo de volver a casa, al hogar original.<sup>148</sup>

Un motivo análogo puede verse en la mención de la nave de Adramintio (πλοῖον Ἀδραμυττηνῶ) que, según Hch 27,2, los iba a llevar a las costas de Asia. También puede considerarse puramente coyuntural el que mencione la ciudad de procedencia del barco, o puede, por el contrario, entenderse que se trata de la antigua Pedasus de la tradición épica, situada junto al monte Ida y la antigua Troya, con lo que eso significaría en la vinculación entre el viaje de Eneas y el de Pablo.<sup>149</sup>

<sup>145</sup> Hay que señalar en este punto los trabajos de D.R. MACDONALD, *The New Testament and Greek Literature*, I: *The Gospels and Homer. Imitations of Greek Epic in Mark and Luke-Acts*, Rowand & Littlefield, Lamham-Boulder-Nueva York-Londres 2015, 167-175; *The New Testament and Greek Literature*, II: *Luke and Vergil. Imitations of Classical Greek Literature*. Rowand & Littlefield, Lamham-Boulder-Nueva York-Londres 2015, 125-133.201-203.

<sup>146</sup> También la primera persona del plural aparecía en las narraciones de viajes en la antigüedad, como ya señaló V.K. ROBBINS, "By Land and By Sea: The We-Passages and Ancient Sea Voyages", en Ch. Talbert (ed.), *Perspectives on Luke-Acts*, (Perspectives in Religious Studies. Special Studies Series 5), Mercer University-T & T Clark, Mancon-Edimburgo 1978, 230. Aunque su tesis ha sido contestada, señalando que tanto la primera como la tercera persona aparecen igualmente en la narrativa de viaje; por lo tanto, que la literatura grecorromana no parece suficiente para explicar esta convención: S.E. PORTER, "Excursus: The "We" Passages", en D.W.J. Gill y C. Gempf (ed.), *The Book of Acts in Its First Century*, II: *The Book of Acts in Its Greco-Roman Setting*, Eerdmans Pub.-The Paternoster P., Grand Rapids-Carliste 1994, 573-574.

<sup>147</sup> Hacia un puerto de Italia: J. FITZMYER, *Los Hechos de los Apóstoles*, II, 505. Cf. Hch 27.6. En Hch 18,2, Italia se confunde con Roma.

<sup>148</sup> VIRGILIO, *Aeneida* I, 380-381; cf. I, 3-4.

<sup>149</sup> HOMERO, *Ilias* VI, 35; Hch 16.8. Cf. J.D. WINELAND, "Adramyttium", en D.J. Feldman (ed.), *Anchor Bible Dictionary*, I, Doubleday, Nueva York-Londres-Toronto-Sydney-Auckland 1992, 80.



A esto se añade que muy cerca de allí, en Samotracia, se originó el culto dedicado a los Cabiros,<sup>150</sup> a los que también se les confundía con los Gemelos divinos, como protectores de la navegación.<sup>151</sup> Si esto es cierto, Lucas habría aprovechado la ruta de Pablo preso para abrir la referencia, directa o indirecta, a los Dióscuros y clausurarla en Hch 28,11. Toda la travesía de la nave que lleva a Pablo estaría tutelada por ellos. Así lo debería entender un oído de cultura grecorromana y creería saber que ninguna desgracia podría ocurrir con su presencia y custodia.

Es más. Un lector de origen gentil percibiría claramente la protección de los dioses a pesar del tumultuoso periplo y las fuerzas naturales o las desatadas por divinidades contrarias.<sup>152</sup> Porque el destino estaba trazado. Ulises, Eneas o Pablo tenían que llegar a su meta. Así estaba decretado.<sup>153</sup> De ahí esa necesidad de cumplimiento tan importante en Lucas. Dios lo había ordenado y ninguna dificultad sería invencible.

Pero, finalmente, ¿quién sería la causa final de la salvación de los náufragos? Para una mente grecorromana, la respuesta era obvia: los Dióscuros, quienes, en la religiosidad popular, eran considerados los verdaderos protectores de los viajeros y de la navegación.<sup>154</sup> Así se podría entender por qué el último tramo del viaje de Pablo, como el de Ulises en la nave feacia, fue tranquilo y veloz hasta Puteoli (Hch 28,13), pues el barco llevaba la insignia de Cástor y Pólux (παρασήμῳ Διοσκούροις).<sup>155</sup>

Sorprende, aunque menos por lo que llevamos dicho, que Lucas mencione el nombre de una nave, cuando nunca lo había hecho anteriormente.<sup>156</sup> En realidad, si se percibe que los Gemelos no solo eran pro-

<sup>150</sup> ESTRABÓN, *Geographia* VIII, 1,6.

<sup>151</sup> P. GRIMAL, “Cabiros”, *Diccionario de la mitología griega y romana*, Paidós, Barcelona-Buenos Aires-México 1981, 77. Sobre dioses protectores de la navegación: C.S. KEENER, *Acts. An Exegetical Commentary*, I: *Introduction and 1:1 – 2:47*, Baker Academic, Grand Rapids 2012, 585.

<sup>152</sup> El viento Euraquilón: Hch 27,14. Juno manda a Eolo para que siembre la tormenta y el caos: VIRGILIO, *Aeneida* I, 76-86; Poseidón contra Ulises: HOMERO, *Odisea* V, 286-299, etc. El peligro de las Sirtis: Hch 27,17; VIRGILIO, *Aeneida* I, 111; OVIDIO, *Amores* II, 11,17-20, las compara con Escila y Caribdis; HOMERO, *Odisea* XII, 112-120.

<sup>153</sup> VIRGILIO, *Aeneida* I, 274-283; HOMERO, *Odisea* I, 72-89. Cf. C.K. ROTHSCHILD, *Luke-Acts and the Rhetoric of History. An Investigation of Early Christian Historiography*, (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament II/175), Mohr Siebeck, Tubinga 2004, 208.

<sup>154</sup> *Homerici Hymni* XXXIII, 6-17; PETRONIO, *Satirico* 105,4.

<sup>155</sup> W. BAUER, “παρασήμῳ”, en A. Arndt, F.W. Gingrich y F.W. Danker (rev. aug.), *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, University of Chicago P., Chicago-Londres 1996<sup>2</sup>, 622: distinguido, marcado por. Pero Bauer señala que el término podía estar dañado y ser τὸ παρασήμῳς en cuanto emblema, situado a ambos lados de la proa del barco, representando a Cástor y Pólux como patronos del mismo.

<sup>156</sup> Hch 20,13.38; 21,2-6; 27,10.15.17.19, etc.

tectores de los navegantes sino, sobre todo, garantes de los juramentos, de la nobleza de los tratos comerciales y perseguidores de los perjuros,<sup>157</sup> se comprenderá que Lucas pueda explicarle a un gentil que la pretensión de inocencia del preso Pablo ante el tribunal del César era justa.

Más aún cuando había pasado por el juicio de los dioses, la ira u ordalía divinas, y había salido inocente. La diosa Δίκη, la justicia vengadora contra los culpables, había lanzado su serpiente castigadora, Equidna, la víbora,<sup>158</sup> contra Pablo en Malta (Hch 28,2-6) pero el Apóstol había salido ileso. Porque, para los dioses paganos, también era inocente.

Sin embargo, todas estas alusiones a las divinidades grecorromanas, favorables a Pablo, podían tener su verdadero sentido si existía una referencia primaria en el emperador, que era a quien se dirigía Pablo, es decir, a quien Lucas proponía sus argumentos. La intencionada mención a los Dióscuros en Hch 28,11, y quizá también en 27,2, remitía a los dioses tradicionales protectores de la familia julia-claudia y, sobre todo, al fomento del carácter divino de los césares al ser asimilados a héroes, como lo eran los Gemelos.<sup>159</sup> El argumento de Lucas parece claro: si hasta los dioses del emperador, aquellos que fundamentaban la *religio* familiar, consideraban justa la causa de Pablo, cuánto más debía juzgarla como fiable el mismo César.

Lucas, con todo, no podía quedarse ahí. Debía mostrar a quien quisiera oírlo, cuál era, según la fe judeocristiana, la fuerza interior de Pablo. Procedía del Dios auténtico, el verdadero, el que no se basaba en mitos fundadores como el de Eneas, ni en pretendidos dioses protectores, sino en la salvación real del poder destructor del mar y del temor a la muerte.<sup>160</sup>

Hasta este punto Lucas ha estado con Roma, es decir, ha jugado con los principios de la *pietas* romana: los padres (Eneas) y los dioses (Dióscuros, Δίκη). Desde este momento irá más allá de Roma.

<sup>157</sup> EURÍPIDES, *Electra* 1342-1345; D. LADOUCEUR, "Hellenistic Preconceptions...", 445-446.

<sup>158</sup> L.A. KAUPPI, *Foreign but Familiar Gods. Greco-Romans Read Religion in Acts*, (Library of New Testament Studies 277), T & T Clark, London 2006, 108-111.116; D. MARGUERAT, *Les Actes des Apôtres (13-28)*, 369, nota 20, menciona también las Erinias, con la cabeza llena de víboras, encargadas de castigar los crímenes de los hombres.

<sup>159</sup> FILÓN, *Legatio ad Gaium* 78. Cf. L.A. KAUPPI, *Foreign but Familiar Gods*, 113 y nota 32. También en J.S. KLOPPENBORG, "Φιλαδελφία, θεοδίδακτος and the Dioscuri: Rhetorical Engagement in 1Thessalonians 4.9-12", *New Testament Studies* 39 (1993) 285-286.

<sup>160</sup> El que haría un *mare nostrum* cristiano: K. BACHAUS, "Pulus und die Dioskuren (Apg 28.11): Über zwei denkwürdige Schutzpatrone des Evangeliums", *New Testament Studies* 61 (2015) 177-182.

Las intervenciones de Pablo, portavoz de esperanza y confianza en el Dios providente que él adoraba, están llenas de mensaje de salvación para todos los presentes en el barco (Hch 27,23-24.31.33-35) que, de hecho, eran gentiles. Aparentemente, el texto no discurre por vías misioneras, no se trataba de convertir a nadie. Sin embargo, el relato quiere trazar una senda casi catequética *ad gentes*. Por ejemplo, cuando Pablo avisa o recuerda a los navegantes el peligro que corrían si salían al mar por la amenaza de tormenta (Hch 27,10.21), aparece por dos veces el término ὕβρις, la arrogancia humana,<sup>161</sup> que solo podía provocar perjuicio a todos los del barco. En la mente de Lucas, los hombres que han desafiado al portador del oráculo autorizado por Dios, Pablo, se han granjeado la ira divina, han traspasado el orden establecido,<sup>162</sup> han querido ser o vencer a los dioses en el terrible mar. Y habían sido derrotados. Pero, a pesar de todo, hay un motivo de salvación y no de venganza. El Dios de Lucas sigue siendo misericordioso.

El clímax del relato se manifiesta en el momento en que Pablo anuncia, con un oráculo de salvación, cómo todos los presentes en el barco se iban a librar de la muerte para que la disposición divina se cumpliera en su enviado a Roma, Pablo (Hch 27,21-26). Praeder ha señalado que estas palabras de ánimo y esperanza no tenían parangón en los relatos grecorromanos, donde ni Ulises ni Eneas consolaban con palabras de aliento ante el naufragio inminente; por el contrario, solo había un profundo clamor de desgracia.<sup>163</sup> Y para reafirmar lo anterior, el gesto de la comida común para recuperar fuerzas será símbolo de esperanza firme, a diferencia de la desesperanza en que habían caído los paganos (Hch 27,36), de hospitalidad y de futura alianza con ellos.<sup>164</sup>

Por último, la salvación de todos acaba cumpliéndose, como había pronosticado Pablo (Hch 27,44). En el juicio de los dioses, o mejor, a los dioses, el Dios de Pablo había salido vencedor. Todos los demás, ídolos

---

<sup>161</sup> HOMERO, *Odisea* XIV, 262; XVII, 431. Cf. G. BERTRAM, “ὕβρις”, en G. Kittel, G. Friedrich y G.W. Bromiley (ed.), *Theological Dictionary of the New Testament*, VIII, Eerdmans Pub., Grand Rapids 1969, 295.

<sup>162</sup> Nótese la oposición entre ὕβρις, en Hch 27,10, donde los hombres intentaban superar su posición para ser como los dioses, y Δικῆ, de Hch 28,4-10, donde se restablece el orden divino: Pablo es declarado inocente.

<sup>163</sup> HOMERO, *Odisea* V, 299-312; VIRGILIO, *Aeneida* I, 94-99. Cf. S.M. PRAEDER, “Acts 27:1-28:16: Sea Voyages”, 696.

<sup>164</sup> No se trata de una comida eucarística sino de un símbolo del vínculo entre el Dios de Pablo y las naciones: D. MARGUERAT, *Les Actes des Apôtres (13-28)*, 360. En paralelo, las comidas hospitalarias de Jesús: J.W. JIPP, *Divine Visitations and Hospitality*, 255-256.

vanos, habían sido derrotados o declarados inútiles, como en otras ocasiones en el libro de los *Hechos*.<sup>165</sup> Solo el Dios providente y verdadero podía salvar, a cualquiera, de todo tipo de peligros, incluidos los del mar, porque cuidaba del hombre y era su amigo.<sup>166</sup>

En este punto, por tanto, se produjo una reinterpretación profunda de la *pietas* romana. El horizonte imperial seguía ahí y, por lo tanto, la propia tradición fundante de Roma y de los julio-claudios. Estaba presente en el trasfondo de la construcción del relato de Hch 27, si este recordaba la travesía de Eneas hasta Italia, el naufragio y la búsqueda constante de una patria y de un hogar. Y de Eneas vendrá Julo, el ancestro de los Julios y de la casa imperial romana. Se derivaba más profundamente de la protección de sus dioses tutelares, caso de los Dióscuros, de donde brotaba, en parte, el aval de la divinización de los emperadores, equiparados a los héroes Gemelos. Ellos eran garantes de la justicia, la que presenta Pablo, o los cristianos, inocentes y romanos, ante el César.

Pero Hch 27 también justifica su segundo nivel. El que concedía a los dioses poco valor o ninguno, reducidos a ídolos, el que otorgaba al Dios amigo de los hombres el poder de cuidarlos y de quererlos, es decir, de salvarlos de todos los peligros. Es, finalmente, el que pretendía presentar al César una *pietas* y una *religio* firme, invitándole a desechar la idea de que la fe en Jesús era *superstitio*. Esa era la que deseaba que el mismo emperador, fundado en un Dios verdadero, consiguiera ver a los cristianos como buenos romanos, en casa, inocentes y libres de toda culpa (Hch 28,31).

#### 4. LA AUDIENCIA DE LUCAS: CON ROMA, HACIA ROMA Y MÁS ALLÁ

Para Lucas, el evangelio de Jesús está sometido a juicio. Probablemente no se trate de uno formal ni mucho menos general, pero el autor del tercer evangelio parece coincidir con la situación descrita en otros

<sup>165</sup> Hch 14,15; 17,29-30; 19,18-19.27.

<sup>166</sup> Sab 14,1-4. Nótese cómo la Sabiduría divina es un amigo del hombre, Sab 1,6, cuyas características benevolentes son paralelas a las que se busca del César a favor de los cristianos, Sab 7,23: ἀκόλυτον, ἐνεργητικόν, φιλόανθρωπον, como aparece en Lc 22,25; Hch 10,38; 27,3; 28,2 y 28,31. Cf. J. VÍLCHEZ LÍNDEZ, *Sapienciales*, V, *Sabiduría*, (Nueva Biblia Española. Comentario teológico y literario), Verbo Divino, Estella 1990, 259 y nota 72.

textos del Nuevo Testamento sobre la situación de los cristianos en el Imperio.<sup>167</sup>

Este ambiente judicial traspasa la doble obra lucana, pero especialmente se halla en el relato de la pasión de Jesús y en las denuncias contra Pablo, especialmente en Hch 21–28, donde narra su proceso ante Roma. En ambos hay una acusación clave: la proclamación de que Jesús era el único rey, no el César (Lc 23,2; Hch 17,7), por lo cual sus seguidores debían ser considerados unos sediciosos, provocaban revueltas y causaban inseguridad en el Imperio (Lc 23,2; Hch 16,20; 17,3; 24,5). Los cristianos, por tanto, podían ser acusados de seguir a uno condenado por *crimen maiestatis*<sup>168</sup> y de originar trastornos al orden imperial nacido de la *pax romana*. Su fe era sospechosa y causaba inestabilidad. Debía ser calificada de *superstitio*.

Lucas, o los cristianos lucanos, debían defenderse ante sus acusadores presentándose ante quien debía dirimir, en justicia, aquella disputa: el tribunal del emperador. A pesar de ser consciente de que pertenecía parcialmente a una tradición religiosa judía, su contexto social y político era el romano. Era hijo de dos mundos, de dos polos iguales: Jerusalén y Roma. El primero era el pasado, el segundo ya era el presente y construiría el futuro. Y, en medio de ellos, la tensión provocada por la reorganización de la vida y los principios socioculturales que conllevaba dicha reinterpretación. ¿Cómo entender la fe en Jesús, crucificado por Roma y resucitado por Dios, en ese mundo no judío? Y más aún ¿cómo hacer ver a la mente romana la necesidad de ejercer dicha fe en libertad, la misma que se podía pedir a otros cultos en análogas circunstancias?

Roma, es decir, el tribunal del César, era, en la concepción lucana, el destino natural de la reorientación del viaje. Por eso, el sumario anunciador de Hch 19,21 se propone como clave para justificar dicho desvío hacia la ciudad del Tíber. Primero irá a Jerusalén, pero inmediatamente se redirigirá a Roma. Y los siguientes anuncios lo confirmarán, particu-

<sup>167</sup> Compárese la situación de difamación, acoso o persecución de ciertos conciudadanos romanos de los cristianos en 1Pe 2,12; 3,16 y en Lc 6,28, a los que el evangelista considera los enemigos a los que había que amar. Nótese esta situación de persecución y denuncia en PLINIO EL JOVEN, *Epistulae* X, 97, en la respuesta de Trajano a Plinio, sobre los cristianos. Sobre la situación en 1 Pedro: S. GUIJARRO, *El cristianismo como forma de vida. Los primeros seguidores de Jesús en Ponto y Bitinia*, (Biblioteca de Estudios Bíblicos 157), Sígueme, Salamanca 2018, 129-139.

<sup>168</sup> CICERÓN, *De Inventione Rhetorica* II, 53. Así debieron ser acusados los misioneros en Tesalónica, al actuar contra los decretos del César (δογμάτων Καίσαρος), según Hch 17,7. Cf. P. COSTA, *Paolo a Tessalonica...*, 152-153. Para un repaso del crimen de *maiestas*: R.J. CASSIDY, *Pablo encadenado. Cartas desde la prisión romana*, Herder, Barcelona 2004, 83-100.

larmente el segundo, a partir de la categoría del testimonio. Pablo no era, en realidad, el acusado; era el testigo del evangelio de Jesús resucitado, sobre cuya fe recaía la denuncia. Por eso, la presentación al César tiene, al final, carácter misionero, como lo tuvo el mensaje del ángel, en visión, a Pablo en medio de la tormenta. Era el sentido del verbo *παρίστημι* en Hch 27,23-24.

Ya hemos visto la diferencia entre las motivaciones del Pablo histórico y el Pablo lucano para ir a Roma. Para el uno Roma era un paso más, aunque muy importante, en su comprensión escatológica de la misión de anunciar el evangelio a los gentiles, a todos ellos, hasta incluso los lejanos hispanos. Para el otro, Roma era el horizonte, el punto de fuga, de su dilema social y teológico. Los cristianos vivían en medio de la ecúmene romana pero, naturalmente, la trascendían. Con Roma y más allá de Roma.

En este contexto, ¿cómo justificar ante sus lectores cristianos y, particularmente, ante su patrón de publicación, Teófilo, que ese juicio había acabado en condena y que Pablo finalizará su vida siendo ejecutado en Roma (Hch 20,24-25; 2Tim 4,7)? ¿Cómo hacer entender a varios de los posibles cristianos, quizá incluso con la ciudadanía romana, que César se había opuesto a la fe cristiana? El dilema, siempre el dilema.

Lucas pretendía dirigir su defensa, en medio de este ambiente judicial que ponía en entredicho a los cristianos (*superstitio*), por medio de varios argumentos, contruidos en los sumarios anticipadores y en Hch 27,1–28,16.

En primer lugar, muestra que lo más importante no es el mensajero (Pablo) sino el mensaje de la fe en Jesús: la Palabra y su extensión irresistible. Y lo hace planteando, en particular a ciertos cristianos inseguros y algunos romanos escépticos, que el acceso del evangelio a Roma para dar testimonio estaba ya en la mente divina. Como había ocurrido a Ulises o a Eneas, era obra de los dioses y ya estaba anunciado. Las tradiciones fundantes requerían el beneplácito de lo alto. Y nada podía resistirse a ello. Por tanto, la fe cristiana era digna de respeto reverencial. No era *superstitio*.

Por otra parte, el Pablo lucano es presentado en Hch 21–28 como alguien digno de ser oído, transmisor de una creencia venerable, la resurrección, y aceptada por un pueblo antiguo, el judío, al que Roma había concedido la condición de *religio licita*. Apoyado en este concepto, Lucas subrayó en Pablo la nobleza y la *dignitas* propias de un ciudadano

romano. Su discurso fue razonable y prudente, no el de un loco (Hch 24,26) y, por supuesto, tenía un carácter público, no procedía de instigaciones ocultas, cual era una de sus acusaciones más comunes. Dicha nobleza, respeto y liderazgo se manifestaban también en el momento más difícil del viaje. Su fe no era, por tanto, una *superstitio*.

En tercer lugar, Lucas va construyendo su relato, especialmente desde el mismo momento en que se produce la aceptación de la apelación al César (Hch 25,12), teniendo al emperador y a los valores por él representados como trasfondo de la narración. Los representantes del poder romano son vistos en toda la obra, salvo alguna excepción clamorosa, muy positivamente e, incluso, proclives al evangelio (Lc 7,1-10; Hch 10-11). En Hch 27-28, el César está simbolizado en el centurión Julio y en la actitud benevolente y acogedora de la autoridad imperial que *permite* a Pablo vivir, aun preso, en una casa alquilada (Hch 28,16.30). La filantropía del centurión o la acogida hospitalaria de Publio, el magistrado de Roma en Malta, son apelaciones reales al poder por ellos representado, al patronazgo benevolente del emperador para con la fe cristiana. Así el emperador se haría valedor de *fides*, *clementia* y *humanitas*.

Aún más. Lucas se empeña en subrayar el carácter familiar, conocido y doméstico de la presencia de Pablo en Roma. A pesar de no haber visitado nunca la Urbe hasta entonces, el autor de los *Hechos* traza una imagen de la llegada del Apóstol tan positiva, tan llena de la acogida y hospitalidad de los cristianos de Puteoli, Foro de Apio y Tres Tabernas, que parece diluirse la realidad: que Pablo era un preso de Roma. Todo era familiar. El Pablo lucano estaba en casa. Y en el hogar todo era libertad, sin trabas (Hch 28,30-31). Y así solicitaba Lucas que se tratara a los cristianos, como romanos entre romanos.

Por último, Hch 27-28, con toda la narración del naufragio, evocadora de la épica griega y latina o la novela helenística, está orientando también su apelación al propio emperador en dos puntos clave, que reorientarán la idea de tradición (*mos maiorum*) fundada en los dioses familiares (*religio*). Por una parte, parece que Pablo es presentado como un nuevo Eneas, que no fundó Roma de nuevo sino la entrada de la nueva fe en la Roma de Eneas. Al igual que Augusto, que quiso apoyarse en la tradición de los padres para fundamentar su imperio, Lucas entendió que también la tradición cristiana, como la romana, era digna de respeto y veneración. Pero aún hay más. Los dioses protectores de la navegación, los mismos que protegían a los inocentes y castigaban a los perju-

ros, los Dióscuros, pudieron llevar al inocente Pablo ante el mismo César. Pero estos Gemelos divinos eran también los patronos protectores de la familia imperial. Lucas argumentaba así: si hasta dioses tutelares del emperador declaraban inocente la fe cristiana, ¡cuánto más el propio emperador!

Solo que ningún dios de dicha tradición en torno a Eneas ni ninguna divinidad protectora del emperador podían salir vencedores ante la ira desatada por el mar. Solo su Señor, el Dios providente y verdadero. Y finalmente, la justicia divina (Δίκη) declaró inocente a Pablo, salvado de las aguas como todos los demás hombres, no por el César y sus dioses, sino por la fe esperanzada del Apóstol.

Ante el emperador, la fe cristiana debería ser tratada como inocente. Esta es la declaración final del alegato de Lucas. Los que profesaban dicha fe, o aquellos que siendo ciudadanos romanos habían oído hablar de la fe cristiana de Jesús el Cristo y de su Reino, podían estar tranquilos. No eran sediciosos subversivos. Eran hombres religiosos y eran romanos, fieles súbditos del César, como lo pudo ser el propio autor y parte de su audiencia.<sup>169</sup>

En todo caso, Lucas solicita finalmente la libertad de culto y la posibilidad de poder anunciar, sin obstáculos (ἀκωλύτως), el mensaje de Jesús en Roma, cuyo reino, superior al del César pero de carácter religioso, estaba compuesto, en número cada vez más creciente, de ciudadanos romanos. Por eso, era digna de respeto la fe cristiana, sujeta no tanto a la *pietas* romana cuanto a la *pietas* cristiana, que también aseguraba el orden establecido. Lucas proponía el mismo sometimiento al poder político romano al tiempo que propugnaba una nueva, y antigua, fe: la del Cristo crucificado y resucitado. Súbditos de Roma pero fieles a Dios. Como hombre religioso y defensor de la *pietas*, César debería ser su protector.

## 5. PERSPECTIVAS DESDE TEÓFILO

Los estudios sobre la posición política de Lucas ante el poder político de Roma se han inclinado, con matices, por la tradicional *apologia*

---

<sup>169</sup> PH.F. ESLER, *Community and Gospel in Luke-Acts. The Social and Political Motivations of the Luke's Theology*, (Library of New Testament Studies / Journal for the Study of the New Testament Supplement Series 404), Cambridge University P., Cambridge 1989, 212.



*pro Ecclesia*<sup>170</sup> o por la más reciente, *apologia pro Imperio*.<sup>171</sup> La primera suponía que el auditorio de Lucas era pagano, romano, en razón de su afán por justificar la existencia de la fe cristiana ante el poder establecido. La segunda sugiere que la obra de Lucas fue dirigida primariamente a cristianos, formados, en parte, en el judaísmo de lengua griega, y adoc-trinados para que vieran favorablemente el orden romano, en medio del cual debían vivir los seguidores de Jesús.

Ambas se han visto insuficientes, pues ninguna de las dos explica bien el carácter híbrido tanto del mensaje como del auditorio. Mucho menos si se intenta proponer un anuncio anti-imperial, en que el Señorío de Jesús se oponía al pretendido poder universal del emperador.<sup>172</sup> Creo que es muy acertado considerar que Lucas era parte y se dirigía a un auditorio que intentaba formar su identidad, a mitad de camino entre el pasado judío y el ambiente cultural y religioso grecorromano.<sup>173</sup> Sobre esa base, es necesaria, para subsistir, la conciencia de *tradición*,<sup>174</sup> tanto para seguridad interna del grupo como para ser presentada como aval externo a los que necesitaban una justificación para dar validez a su existencia. A la vez, *apologia pro Ecclesia* y *pro Imperio*.

Lucas dedica su doble obra al excelentísimo (κράτιστε) Teófilo (Lc 1,3; Hch 1,1). Al hacerlo así, no solo escribe a un mecenas con afán de promoción de la misma, como texto literario, a fin de ser difundida. Con el título κράτιστε remitía a alguien de noble posición, de *dignitas* contrastada, de cultura inserta en la tradición romana (*mos maiorum*). Al apelar a su posición, Lucas está argumentando a favor de su patronazgo, de su benevolencia, de su favor público. Y como romano u orientado hacia Roma, era un representante del César, al que Lucas se va dirigiendo también en Hch 27,1–28,16.

<sup>170</sup> H.J. CADBURY, *The Making of Luke-Acts*, SPCK, London 1958<sup>2</sup>, 308.

<sup>171</sup> P.W. WALASKAY, "And So We Came to Rome". *The Political Perspective of St. Luke*, (Society for New Testament Studies Monograph Series 49), Cambridge University P., Cambridge 1983, 66-67.

<sup>172</sup> R.J. CASSIDY, *Society and Politics in the Acts of the Apostles*, Orbis Books, Maryknoll 1987, 124.

<sup>173</sup> Una nueva identidad, ni judía ni romana, pero parte de ambas, fundada en una memoria cultural, que aseguraba y cimentaba su presencia en el mundo (Lc 1,4: ἀσφάλεια): S. BUTTICAZ, "Between Jerusalem and Rome: The Acts of Luke as a People's Foundational Myth", *Rivista Biblica* 65 (2017) 54-63.

<sup>174</sup> G.E. STERLING, *Historiography and Self-Definition. Josephos, Luke-Acts and Apologetic Historiography*, (Supplements to Novum Testamentum 64), Brill, Leiden-Nueva York-Köln 1992, 378-379.

Además, Lucas sabía que Teófilo formaba parte, de alguna manera, de los que podían profesar la fe cristiana, en la que el noble romano estaba interesado. Así es como remite, como base de su enseñanza, a un nosotros comunitario, según Lc 1,1-2 (ἐν ἡμῖν, ἡμῖν) y a una tradición. Con ello, presentaba a Teófilo o a los sucesivos “Teófilos”, como representantes de un grupo étnicamente romano pero religiosamente cristiano, el evangelio para ser identificado y aceptado como tal. Como lo estaban ya, según él, otros cultos en Roma, también favorecidos por el poder imperial.

Lucas parecía propugnar una comunión suficiente entre el estado romano y la iglesia naciente, pues aseguraba que los cristianos podían ser buenos ciudadanos al tiempo que fieles seguidores del Resucitado. Y, por ello, esperaba la protección y garantía de los suyos, los romanos.

La realidad fue muy distinta, como dirá la historia. Pero la propuesta de Lucas sigue ahí.

## BIBLIOGRAFÍA

- BARRETT, C.K. *Exegetical Commentary on the Acts of the Apostles, II, Introduction and Commentary on Acts XV-XXVIII*, (International Critical Commentary), T & T Clark, Londres-Nueva York 1994.
- HELLEGOUARC'H, J., *Le vocabulaire latin des relations et des partis politiques sous la République*, (Publications de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines de l'Université de Lille 11), Les Belles Lettres, París 1963.
- LANDI, A. *La testimonianza necessaria. Paolo, testimone della salvezza universale a Roma in At 28,16-31*, (Analecta Biblica 210), Gregorian Biblical P., Roma 2015.
- MARGUERAT, D., “Luc-Actes entre Jérusalem et Rome. Un procédé lucanien de doublé signification”, *New Testament Studies* 45 (1999) 70-87.
- , *Les Actes des Apôtres (13-28)*, (Commentaires du Nouveau Testament Vb), Labor et Fides, Ginebra 2015.
- PERVO, R.I., *Acts. A Commentary*, (Hermeneia), Fortress P., Mineápolis 2009.
- PRAEDER, S.M. “Acts 27:1-28:16: Sea Voyages in Ancient Literature and the Theology of Luke-Acts”, *Catholic Biblical Quarterly* 46 (1984) 683-706.