



SCRIPTA FULGENTINA
Año IV - N.º 8 - 1994/2 (Julio-Diciembre)
Páginas 89-124

ESTUDIOS

NOTA BÍBLICA

Jesús Carrión, *Jesús, el Mesías manifestado*. Tradición literaria y trasfondo judío de Hch. 3, 19-26 (Madrid 1993) I.S.B.N. 84-86987-49. O. Rústica, 15,8 x 23,8 cm. pp. 364, precio 3.000 pts. (IVA incluido).

La obra –además del prefacio (p. 11-12), siglas (13-15), bibliografía (17-34), introducción (35-40)– consta de 8 capítulos: Cap. I (43-81), El segundo discurso de Pedro (Hch. 3, 19-26): un manojo de aporías. Cap. II (86-129), La llegada de los tiempos de refrigerio. Cap. III (132-174), Permanencia de Cristo en el cielo. Cap. IV (176-233), La cita de Dt 18 y su papel en el discurso. Cap. V (235-260), Los «días» que anunciaron los profetas. Cap. VI (261-278), La promesa hecha a Abrahán. Cap. VII (279–304), El envío del siervo y su misión de bendecir. Cap. VIII (305-325), Teología de Hch. 3, 19-26. Sigue la conclusión (327-337), índice de citas (341-349), índice de autores (351-355), índice de palabras (357), índice general (359-361). Presentación de la colección «*Studia Semitica Novi Testamenti*» (363).

El subtítulo de la obra, «Tradición literaria», creo que no se cumple, sino que, más bien, va contra ella, aunque esta tradición arranca desde el siglo I hasta el año 1939. Pero la mayoría de los investigadores continúa fiel a la tradición milenaria.

Este es el II volumen de la colección *Studia Semitica Novi Testamenti*, con sede en Madrid. Se estudia el texto de Act 3, 19-26, que es la segunda parte del segundo discurso de Pedro (Act 3, 19-26), muy detenidamente. Aunque se insiste que éste es un pasaje extraordinariamente controvertido. Lo es sólo para un sector de investigadores neotestamentarios extranjeros, al parecer la mayoría acatólicos. Para otros, de acuerdo con el criterio de casi 20 siglos de investigadores escriturarios y teólogos, el texto no está erizado de irregularidades y anomalías, como propalan los innovadores, como veremos.

Estudiaremos el pasaje filológicamente, utilizando los instrumentos de trabajo adecuados: los mejores diccionarios del griego profano y neotesta-

mentario del mundo, igual que las gramáticas respectivas. La consecuencia será un estudio real y objetivo del texto, sin prejuicios anticientíficos.

La primera norma de la metodología científica es enfrentarse directa y personalmente con las fuentes. Eso sí es trabajo científico. Sólo en tercero o cuarto lugar, después de sopesar sin premura las fuentes repetidamente se coteja la investigación propia con las aportaciones de los diferentes autores, que escribieron sobre la misma fuente, aceptándolas o rechazándolas. Únicamente de esta forma es posible conseguir un enfoque personal y a la vez científico de la fuente. De lo contrario el novicio y cualquier autor fácilmente se contagia con el virus tóxico de la imitación, completamente anticientífico. Aquí, en cambio, preceden siempre numerosas páginas de diversos autores ante cualquier tema a estudiar.

I. *Crítica textual Act 3, 19*. Es importante la variante aceptada por Nestle-Aland εἰς τὸ con infinitivo, frente a la otra variante πρὸς τὸ con infinitivo¹. Me decido, de acuerdo con muchos más investigadores, por *pros to*, como lección mejor, por varias razones:

a) Esta lección está atestiguada por los dos mejores códices del NT, a saber, el *Sinaítico* (S) y el *Vaticano* (B), ambos del siglo IV, aunque el B es algo anterior al S, y se admite como más fehaciente. Hay casos (por eje., Nestle-Aland, 26ª ed. 1983) en que la crítica textual admite, como mejor lección, la sostenida únicamente por B, contra el mismo S y otros códices importantes. Por ello es enormemente llamativo que Nestle-Aland en la última ed. de 1983 admitan *eis to*.

b) De acuerdo con B leen *pros to* las ed. críticas: Nestle-Aland (N) 25ª ed. 1963 y las anteriores²; Tischeendorf (T) 8ª ed. 1869/72; Westcott-Hort (H) ed. 1881. Parece carente de peso crítico para preferir *eis a pros*, la razón que impulsó a ese cambio: que el tercer Evangelista usa una vez *pros to*³. Aunque la mayoría de las ed. críticas se deciden por *eis*⁴, conocemos varias importantes, que admiten *pros*: J. J. Wettstein (Amsterdam 1751/52, reimpresión en Graz 1962); el *Textus receptus* de Oxford 1873;

¹ El texto griego empleado por el Autor, facilitado en hoja aparte, reproduce el de NESTLE-ALAND, 26ª edic., Stuttgart 1983.

² Nestle-Aland en la siguiente 26ª ed. 1983 cambia *pros* en *eis*.

³ Lc. 18, 1. Cf. Bruce Metzger, *Textual Commentary on the Greek New Testament* (Stuttgart 1970) p. 314.

⁴ Desde luego *eis to* con inf. es mucho más frecuente que *pros to* con inf. en el NT. De hecho *pros to* con inf. se encuentra 12 veces en el NT, ausente en varios hagiógrafos, como Juan (Ev. ep., apoc.): Mt. 5, 58; 6, 1; 13, 20; 23, 5; 26, 12; Mc. 14, 55; Lc. 18, 1; Pablo: 2 Cor. 3, 13; Ef. 6, 11; 1 Tes 2, 9; 2 Tes 3, 8; Sant 3, 3.

von Soden, 1913; Vogels, 5ª ed. 1949/50; Merk, 3ª ed. 1964. *The British and Foreign Bible society* (Londres, 1965).

Sentido de las prep. eis y pros

a) Ante la aparente ambivalencia de *eis* y *pros* es conveniente perfilar su silueta semántica. Las dos son dinámicas, activas, directorias⁵. *Pros* es más intensa en la dirección, tanto espacial o local, como intencional, cual si fuera un motor de acción; y, por otro lado, es más interior, más íntima.

b) De ahí se comprende que Juan, el evangelista pensante, para manifestar la relación interpersonal del Hijo con el Padre y viceversa, nunca acude a *eis*⁶ sino a *pros*.

c) El Evangelista ha reflexionado en serio sobre la prep. que determinara adecuadamente la relación entre las dos Personas divinas, a base de las cuatro prep. —que señalan la dirección real, local y también intencional— *eis*, *pará*, *pros* y *diá*. La primera, más externa, supone *bastante distancia* entre las dos Personas divinas. La prep. *pará* presenta al Hijo en la *cercanía* del Padre, *al lado* de El. Según *pros* se ve a la segunda Persona *junto* al Padre, *pegado* a El. En cambio *diá* penetra dentro del objeto, por lo que, de usarla, no habría distinción, sino confusión entre las dos Personas. Para la inteligencia humana fue *pros* la más apta para vislumbrar un pequeño resquicio en el recóndito misterio trinitario.

Así, ya en las primeras palabras de su Prólogo maravilloso (*Jn. 1, 1-18*), aparece *pros*: «En el principio era el Verbo / y el Verbo era junto a (*pros*) Dios» (*Jn. 1, 1*). Y seguidamente agrega: «Este era en el principio junto a (*pros*) Dios» (*Jn. 1, 2*). Ese uso de *pros*, más preciso y más íntimo que *eis*, en la interrelación de Hijo y Padre se reafirma constantemente en

⁵ Notemos, por otro lado, el intercambio frecuente entre la prep. griega *eis* por *en* (rarísima vez *en* por *eis*) en el NT, fenómeno corriente en la *koiné* (s. IV a. C. y ss.), a la que pertenece el griego del NT. Ya la etimología de ambas, *ens* facilita la equivalencia. Se afirma generalmente que ese cambio es debido a influencia de prep. hebreas. Eso no es del todo exacto, aún admitiendo que existe tal influencia: se encuentra ya en autores griegos anteriores a la *koiné*. Tampoco la *koiné* estuvo sometida a la literatura hebrea. El intercambio de esas prep. se registra únicamente en *Mc.*, *Lc.* (Ev. Act) y Juan (Ev.). Excepcionalmente en *I Pe 5, 12* y *I Jn. 5, 8*. *En* es la prep. más usada en NT: 2.757 veces. Tanto *eis* como *en* ostentan variados matices significativos en el NT.

⁶ *Jn. 1, 8*, escribe *eis kolpon*, «en el seno del Padre», con valor locativo o estático de *eis*, *equivalente a en*, como tantas veces, por lo que ese lugar no es una excepción de la regla.

el IV Evangelio: *Jn.* 6, 37; 7, 33; 13, 1, 13; 14, 12, 28; 16, 5, 10; 16, 16, 17, 28; 17, 11, 17; 20, 17 (dos veces).

d) Añadamos en favor de *pros*, en vez de *eis* (Act 3, 19), que debemos recapacitar en que la destrucción del pecado no es fenómeno somático externo (*eis*), que afecta a la *epidermis* del hombre, sino al *endocardio*, a la *psyché*. En efecto, la aniquilación del pecado, viene a ser como un detergente corrosivo (*pros*) del alma, que destruye, eliminando la mácula original o actual, al infundir simultáneamente la gracia, la más potente energía de que dispone el cristianismo. Este rasgo interior de *pros*, mucho mejor que *eis*, ya está prefigurado en la gran palabra penitencial, con que se abre la parénesis petrina (Act 3, 19) *metanoésate*, arrepentíos, literalmente en griego «cambiad de mente, de mentalidad», más literal «transmentalizaos», lo que es un hecho interno, íntimo del espíritu.

II. *Crítica textual Act 3, 20-26*. No nos entretenemos en las ligeras variantes, que se observan en los códices y demás testigos⁷.

Tan palmario fue a los escriturarios y teólogos antiguos, a los medievales, renacentistas y modernos el texto de Act 3, 19-26, que ni los cód., ni las antiguas versiones, ni las traducciones siguientes, ni los comentarios antiguos y modernos, registran variantes, como no sean de poca miga. Este hecho multiforme debería obligar a pensar a los innovadores. En cambio el Autor titula «Manojo de aporías» al cap. I, refiriéndose a Act 3, 19-26.

Con este fenómeno textual unánime se patentiza la convicción universal de que este texto es un lugar más como pregón de la parusía, tan presente en la conciencia cristiana primitiva. El primer documento cristiano cronológicamente es la *I Tesalonicenses*, totalmente imbuida de la idea y preocupación escatológica, igual que la *2 Tes*. Por su parte, en la p. 44 se dice que la primera vez que se han descubierto irregularidades del texto fue en 1939. Este aserto insólito es una campanada disonante. En —casi 20 siglos— en la antigüedad, en la escolástica y en el Renacimiento, en que se estudiaba el texto, con más ahínco, por legión de investigadores siguientes, fueron todos tan lerdos que ni siquiera vislumbraron que el texto era un sarta de errores y anomalías.

⁷ En cuanto a la crítica textual (Act 3, 20-26) no hay ninguna variante de monta. En v. 22 los mejores codd. leen *hymon* (vosotros), frente a *hemon* (nosotros) de algunos. Desde la *koiné*, sobre todo desde poco antes del NT, se produjo itacismo, es decir, la pronunciación idéntica entre la *hypsilon* y la *eta* por la *i* latina. Ello acarrió frecuente trastrueque en esos pronombres personales. No siempre se puede discernir la lección genuina, ya que, a veces, el contexto se adecua bien con *vosotros* o *nosotros*.

Otra cosa: En lugares bíblicos difíciles, emerge una plétora de testigos paleográficos diferentes antiguos, así como versiones y comentarios antiguos y modernos, con la intención de alumbrar el texto oscuro. Aquí nada hasta 1939, que un alemán cayó en la cuenta de tamaño embrollo. Parece que este hecho histórico y objetivo no causa pupa a los nuevos críticos.

III. Es muy chocante que según se lee en la p. 44, haya sido O. Bauernfeind el *primero* en detectar tan tarde las irregularidades de Act 3, 19-26: «Nos servirá de guía O. Bauernfeind, dice el Autor, que ha sido el primero en caer en la cuenta de las irregularidades de este pasaje y en hacer una presentación sistemática de ellas»⁸.

a) En contra, aún hay actualmente notables escriturarios y teólogos, más numerosos que los innovadores, españoles y extranjeros, que no perciben las irregularidades del pasaje, que tanto pinchan a los estudiosos extranjeros. Es una recta norma hermeneútica que los textos sagrados no pueden contener error, sino que hay que esforzarse en concordarlos.

Nombramos algunos autores —los que tengo a mano— los cuales en sus ediciones y comentarios de la Biblia, ni siquiera aluden a esas flagrantísimas irregularidades del texto, y que, por ello, admiten que Jesús después de la resurrección con su ascensión subió al cielo, y allí quedó y continúa hasta su segunda venida, la parusía, cláusula de todos los tiempos, en consecuencia con Act: 3, 19 -26: Juan Leal (profesor de la Compañía de Jesús). Lorenzo Turrado (profesor de Salamanca). Nacar-Colunga. Bover-Cantera. Franquesa Solé. Serafín de Ausejo. José M.^a Valverde. A. Schöckel-J. Mateos. Carlos de Villapadierna. Cantera Burgos-Iglesia González. Marín Nieto. La Biblia de La Casa de la Biblia, J. Straubinger. AUTORES EXTRANJEROS: La Bible de Jérusalem (Hechos de los Apóstoles por J. Dupont), traducción española, La Biblia de Jerusalén. Monjes de Maredsous, La Sainte Bible. E. J. Goodspeed, The New Testament (University Chicago). Las Univ. de Oxford y Cambridge, The New English Bible. Destaquemos que la Sacra Biblia, preparada por el Instituto Bíblico de Roma: admite que la estancia de Jesús en el cielo es la que realizó en la ascensión, de donde vendrá en la parusía al final de los tiempos, según Act 3, 19-26.

b) Esta teoría novedosa de los innovadores agradó a muchos estudiosos, por lo que pulularon las variadas y discordantes hipótesis. Pero la

⁸ O. Bauernfeind, *Die Apostelgeschichte* (Leipzig 1939) pp. 65-68.

novedad en la doctrina de fe, y aun en general, puede ser peligrosa. Pablo VI estigmatizó esa novedad como una nueva diosa. La verdad es permanente y no es proclive a trueques. Claro que pueden hacerse cambios, racionales y justos, pero es necesario ponderarlos nocturna y diuturnamente. Por ese talante novedoso perdieron los Protestantes el sacerdocio y lógicamente la eucaristía –no los griegos ortodoxos– por su reforma presurosa. Durante largo tiempo se les denominó «innovadores» *novatores*, a los protestantes.

c) El Autor se muestra pródigo en saturarnos con una larga retahíla de modernos investigadores que, a veces, se extrañan de que Lucas –siempre culto y atinado, como universitario– añadimos nosotros, no dijera lo que ellos quieren que dijera. Les dedica pp. 41-81, aunque la proliferación de estudios renovadores se extiende a toda la obra, siempre con citas de obras y pp. La verdad no necesita número. Se afina por sí misma. Citamos a los estudiosos extranjeros basándonos en las citas del Autor. Sigámoslo.

IV. La primera extrañeza, dice, (p. 44) es la insólita relación entre la conversión de los oyentes de Pedro y el envío del Mesías⁹. Para O. Bauernfeind esta asociación no es habitual en la literatura cristiana primitiva. El que no sea habitual es un argumento enfermizo ¿o es que sólo se autorizó el consumo de giros habituales? Pero, a mi juicio tal conjunción más parece un tópico, que abre la historia de la salvación en el NT, que un contubernio raro. Notemos además que tal asociación es conocida en el NT.

a) En efecto, Mt. 3, 2 presenta el tema de la predicación del Bautista, al iniciar su misión de precursor; «Arrepentíos (el mismo v. de Act 3, 19) pues está cerca el reino de los cielos». Todavía Mt. 4, 17 testifica, después de la tentación de Jesús, que desde entonces comenzó Jesús a predicar y decir: «convertíos (siempre el mismo *metanoeo*), porque ha llegado el reino de los cielos». También Jesús afirma la llegada actual del reino como un *hecho pasado* (*eqqiken*, perf. ind.), que tanto exaspera a los novadores en v. 26, aoristo ind.

⁹ Lucas no llama jamás Mesías a Jesús. En este lugar concreto, v. 20, lo denomina Cristo Jesús. Pero ¿por qué el prurito de escribir *Mesías*, cuando esa voz hebrea-araméa sólo dos veces se encuentra en el NT: Jn. 1, 41; 4, 25, que él mismo traduce inmediatamente por *Christós*, designación que es la que escribieron todos los escritores del NT? Ellos desecharon el nombre hebreo y aceptaron unánimes la versión, con la que se le conoce en el mundo entero. Tanto *Mesías* (directamente del arameo *mesiha*, en hebreo *masiha*) como *Christós* significan «ungido». Deberían seguir ese criterio, aunque ilógico, y en vez de Juan decir *Johanan* (los lat. *Johannes*) por su hermoso significado «Yahveh se ha compadecido».

b) Observamos que la penitencia del NT consta de dos elementos esenciales: el arrepentimiento interior, es decir, el dolor de los pecados tan intenso que «rompe» el corazón (eso significa «contrición», cercana a la imagen del «trigo» y del «trillo» que rompe la paja y la espiga). Tal rompimiento metafórico del corazón se contiene en el término griego *metánoia*, que es intelectual e interno: «cambio de mentalidad»: trueque de idea, de pensamiento. Idea que es sustantiva en la segunda parte de la peroración petrina (*Act 3, 19-26*) y, por ende, inicia el pasaje. Esta «transmentalización» lleva consigo, como consecuencia lógica, una mutación volitiva imprescindible, el cambio de la voluntad, del deseo. En realidad por su noción primigenia¹⁰, *metánoia* es operación mental, intelectual del cerebro, asentado en la cúpula del organismo. El segundo elemento esencial, incluido en *metánoia*, como corolario necesario, es locativo y espacial, en sentido figurado: la «con-versión», en conexión con la fecunda imagen del camino en ambos Testamentos. El pecador está dirigiendo su rostro, sus pasos a la oscuridad, al mal, a Satanás. Al arrepentirse del pecado, cambia de ruta (*metá-noia*) orienta su mirada y sus pasos a la luz, al bien, a Cristo. Es ésta una metamorfosis cardíaca; es la voluntad, entronizada en el corazón, en el centro del cuerpo, como reina que da la orden de actuar. En los primeros siglos, en el rito bautismal, cuando el bautizado renunciaba a Satanás y a sus pompas, se volvía a *occidente*, región de tinieblas, donde «cae» el sol (eso denota el nombre); mientras al comprometerse con la fe de Cristo, se giraba al *oriente*, región de luz, donde «nace» el sol (según su nombre), símbolo de Cristo. Con este símbolo ancestral luz=vida, tiniebla=muerte, se edificaban en el antiguo Egipto las tumbas de los faraones y de los egipcios a la margen izquierda del Nilo, al occidente; en tanto que los templos, la población y viviendas del pueblo se colocaban a la margen derecha, oriental.

c) «¿Cómo es posible, pregunta el Autor (p. 44), que el envío de Cristo en la parusía dependa del arrepentimiento y la conversión de los oyentes... de Pedro...?». En esa extrañeza se le anteceden los autores, que él cita y sigue: A. Wilkenhauser y F. Hahn.— Es claro que el texto no exige esa condición de la conversión previa para la venida de Cristo. Léase bien el texto. En apoyo de mi interpretación alego algunas frases de Jesucristo que, por cierto, están proclamadas con mucho más énfasis

¹⁰ No hay en castellano una traducción exacta de *metanoia*, término intelectual, se le traduce aproximadamente por *arrepentimiento*, término volitivo.

que en *Act 3*, 19-26; *Mt.* 24, 42s.; 25, 1-13. Al final resuena machaconamente en los dos lugares: «vigilad, porque no sabéis el día ni la hora en que vendrá el Señor».— *Mc.* 13, 32-37 repite cuatro veces el verbo *vigilar*. Indica más de una vez la causa de la vigilancia: la ignorancia de la hora de la venida. Importante es la apremiante amonestación a la vigilancia, que cierra una gran parte del evangelio de *Mc.*: «Lo que a vosotros digo, a todos lo digo: vigilad». A continuación principia el relato de la pasión y resurrección.— En *Lc.* 21, 34-36 Jesucristo, como siempre antes de la pasión, amonesta reciamente: «vigilad en todo tiempo orando, para que podáis escapar de todas estas cosas que van a suceder y estar de pie ante el Hijo del hombre», en la parusía.

Está claro que, dada la trascendencia de la vigilancia ante la parusía, los tres Sínóticos traen la seria monición del Señor ante el día final. Es indiscutible que en esas tres paralelas perícopas se habla de la parusía (*Mt.* 24, 29-44; *Mc.* 13, 26-27; *Lc.* 21, 25-36). Es igualmente insostenible que en esos lugares, la vigilancia, la conversión y las buenas obras, sean condición *necesaria* para la venida del Señor.

d) Lo altamente sorprendente y revelador es que Lucas ponga en *Act 3*, 19-26 la idea de la parusía en Pedro, igual que la puso el Evangelio en labios de Jesús, y hasta con el mismo verbo *apostello* en ambos lugares, cosa que parece natural¹¹. El segundo advenimiento de Jesús centellea siempre en la mente de los primeros cristianos. No se puede inducir dialécticamente de los textos aportados, así como la paralela parábola de las diez vírgenes (*Mt.* 25, 1-13), que la vigilancia ordenada, si no se cumple, impida la promesa anunciada, la parusía. Repetimos que se trata de una exhortación, no de una condición imprescindible, y así en los dos lugares de Lucas. Se cumpla o no la exhortación, el Señor llegará imparable.

V. La diferencia que establece el Autor ahora (p. 44, nota 10; y p. 90, nota 23) entre el «día de Yahvé» y entre *2 Pe 3*, 11-12, atribuido a Dios¹² y el día de Cristo en *Act 3*, 20 parece cojeante: pues de acuerdo con el axioma teológico, según el cual, todas las operaciones *ad extra* de las tres divinas Personas son comunes a las tres, aunque se atribuyan a una Persona concreta. Así, el hecho más trascendental de la fe cristiana, la

¹¹ Para los novadores la mención del mismo verbo es causa de escándolo.

¹² El Autor se permite cambiar el texto original de *2 Pe 3*, 11-12, mencionando el día de Yahveh, en vez de la denominación auténtica de *Kyrios*, Señor, afianzada por los códices más importantes, el Sinaítico (S) y el Vaticano (B), y eso que poco antes y después hacía reparos a la designación de *Cristo* (*Act 3*, 20).

resurrección de Jesucristo, el NT lo atribuye ora al Padre, ora al Hijo. De otro lado, como muchos investigadores y de gran solvencia, pienso que el paralelo de 2 *Pe* 3, 11-12 encaja ajustadamente con el texto de los *Hechos*. Pero hay más:

1. a) En *1 Cor* 1, 8, ocupándose de la parusía, se la denomina expresamente: «Día de nuestro Señor Jesucristo»; en *2 Tes* 2, 1 se recuerda «la parusía (sic) de nuestro Señor Jesucristo». Todavía es llamado «día de Cristo Jesús», *Fil* 1, 6; «día de Cristo», *Fil* 1, 10; y 2, 16. «Día del Señor Jesús», *2 Cor* 1, 17.

b) Otras veces se designa el segundo advenimiento de Cristo como «día del Señor», refiriéndose a Dios, sin distinción de Personas, aunque nunca se nombra al Padre directamente. Así: *1 Cor* 5, 5; *2 Tes* 2, 2. ¿Para qué acumular más testimonios neotestamentarios?

c) En algunos textos del NT se recomienda la práctica de buenas obras, como preparación a la venida de Cristo, cosa tan natural, que no hace falta expresarla siempre. Es concluyente, de consumo con la exégesis y la hermenéutica, que todos estos diferentes testimonios son concordantes entre sí, y no contradictorios. Por ello no hay lugar a aspavientos, si *Act* 3, 20 atribuye la parusía a Cristo, y *2 Pe* 3, 11-12 al Señor.

d) Con extrañeza pregunta el autor: «¿Cómo explicar que... Lucas haya empleado *Christós* en un contexto de parusía?» (p. 50). Lo empleó porque no hay en eso ninguna dificultad, ni produce embrollo alguno usar «Señor», «Dios», «Cristo», porque todo el mundo lo comprende bien. Notemos que Lucas no dice «Cristo» a solas (como el Autor), sino *Cristo Jesús*, como tantas veces, comenzando con Pablo. Supongo que no se puede exigir a los hagiógrafos el uso de las mismas palabras, aún en episodios paralelos, de lo que hay ejemplos innumerables. Eso sería intolerable. Pienso que a Lucas le asiste el derecho de la variedad, gran resorte estético del estilo.

Sobre la estancia de Jesús en el cielo (p. 50-51) bullen las diversas hipótesis. Todo porque Lucas no acude a las expresiones habituales en el descenso a la tierra, defecto y embrollo para ellos. Estos innovadores saben muy bien, según dicen, que el discurso de Pedro y con él Lucas debió terminar con la penitencia, v. 19. Para ellos se les olvidó a los dos mencionar que Jesús está en los cielos *ad dexteram Patris*, etc., etc., etc. En fin, que Lucas es un novato ignorante que no hace nada más que disparates, una vez que no acertó a pensar y a expresarse como ellos. Ante los continuos desaciertos de Lucas, especialmente en el vocabulario y sobre todo en el *apostello*, se puede responder con un dilema: a) O

Lucas, cuya lengua materna era el griego y hombre de carrera, médico (según afirma Pablo en *Col 4, 14*) era un bisonño y no supo usar el lenguaje, aunque universalmente se afirma que es el mejor escritor del NT con Santiago; b) o que conocía mejor que todos sus contradictores el idioma griego y concretamente *apostello* y sabía que ese verbo en *Act 3, 26* sigue significando «enviar», pues envió del Padre será la segunda venida de Jesús, a base de la filología y la teología.

e) Estimo que se debe respetar más el texto –un texto que, con el rigor de la crítica textual, es absolutamente auténtico– sin cuestiones imaginarias. Comprendámoslo como se hizo siempre durante siglos, de acuerdo con el tenor filológico objetivo. Con este método novedoso se puede cuestionar todo el NT y toda literatura: a Platón, Cicerón, Cervantes, Unamuno, Shakespeare, Schiller. Es que, además, no ofrecen una interpretación sólida, y, de otra parte, como es natural, no hay unidad de criterio interpretativo, sino que cada cual se ufana de su visión personal, que es la segura. Al final de cada capítulo, en vez de luz y claridad, se difunde y se ciernen oscuridad, opacidad, tinieblas.

f) En conclusión: a mi juicio quedan dos cosas patentes: que la parusía es la idea rectora de la primitiva comunidad cristiana, por lo que, en el trasfondo de la literatura neotestamentaria, con mucha frecuencia, se pude auscultar su eco¹³; y que en las exhortaciones a los fieles (judíos y los demás) no se establece que las buenas obras o la conversión sean condición previa para la llegada del Señor, según el examen serio del texto.

VI. El Autor (p. 48-49) –siguiendo a O. Bauernfeind, G. Lohfink, A. Barbi, F. Hahn, J. Roloff y otros– encuentra dificultad real en que en *Act 3, 20 y 26* se emplee *ἀποστέλλω*, que en el NT presenta la venida primera de Cristo al mundo como un hecho pasado, mientras ahora ese verbo anuncia la segunda venida, que es futura, aparte de que la segunda venida no se indica con tal verbo, piensan ellos erróneamente.

1. Respondemos: a) La mayoría de los estudiosos admiten la parusía en *Act 3, 19-26*. Pero el Autor y los escritores citados no ven que ese verbo pueda tener futuro aquí. Por ello el Autor pregunta cómo se puede justificar tal verbo en un contexto de parusía y con el sentido de *venir*,

¹³ Afirmación que se confirma con un hecho singular: el primer escrito del NT cronológicamente es *1 Tes*, cuyo tema candente es la parusía, como también lo es en *2 Tes*, según ya dijimos.

impropio de la presencia de Cristo, como si se tratara de una misión de un «envío» del Padre.

b) Anotemos: También la segunda venida de Cristo al mundo es obra del Padre, es «envío» paterno, como fue la primera, pues no creo que Jesucristo se haya independizado: Teológicamente es así, sin dificultad filológica, y menos teológica, ya que no se confiere esa venida a ningún otro verbo en *Act* 3, 20 y 26. Que *apostello* no tiene futuro ahí es una afirmación gratuita.

c) En contra del reparo del Autor, de que el sentido de «venir» no cabe en un contexto de parusía, le ofrecemos un lujoso abanico de confesiones de fe con ese verbo desde los primeros siglos de la Iglesia: *El Símbolo Apostólico*¹⁴ en sus tres redacciones –Forma occidental más antigua (s. II), Forma occidental más reciente (s. VI-VII), Forma oriental (s. II-III)– afirma como artículo de fe respectivamente (n.º 6-7): «ascendit ad coelos, sedet ad dexteram Patris, unde venturus est (ἐρχόμενον) iudicare vivos et mortuos»; forma más reciente (n.º 6-7): «ascendit ad coelos, sedet ad dexteram Dei Patris Omnipotentis, inde venturus est (ἐρχόμενον ἐν δόξῃ) iudicare vivos et mortuos»; forma oriental (n.º 6-7) «y subió a los cielos y está sentado en la derecha del Padre y vendrá con gloria (ἐρχόμενον ἐν δόξῃ) para juzgar a vivos y muertos».

d) El primer concilio ecuménico, concilio Nicea I (año 325) en el símbolo define: «y resucitó al tercer día vendrá, ἐρχόμενον, a juzgar a vivos y muertos». El Concilio Romano IV (ca año 379), siendo Papa S. Dámaso (366-384), en el anatema 15 prescribe: «...in carne sedet in dextera Patris, in qua venturus est iudicare vivos et mortuos». El segundo concilio ecuménico, concilio constantinopolitano I (año 381) define en el símbolo niceno-constantinopolitano: «ascendit in Coelum, sedet ad dexteram Patris, et iterum venturus est (ἐρχόμενον μετὰ δόξης) cum gloria iudicare vivos et mortuos. Nos hace falta aducir otros datos.

e) Ante la inabordable dificultad, que atormenta en esta ocasión a

¹⁴ Cf. Deizinger, *Enchiridion symbolorum*, ed. 18-20 (Friburgo de Brisgovia, 1932) p. 1 ss. El *Símbolo Apostólico* existe en su forma actual sustancialmente a mediados del s. II (véanse los comprobantes p. 1). A esos puedo añadir, en «Lexikon für Theologie und Kirche» I 550 (Friburgo de Brisgovia 1930) E. Krebs, *Apostolische glaubensbekenntnis*.

El primer concilio ecuménico, presidido por el español Osio, obispo de Córdoba, probable autor de la fórmula dogmática, se celebró en Nicea el año 325. El Símbolo del II concilio ecuménico, celebrado en Constantinopla el año 381 están en p. 29s, 41s.

los estudiosos innovadores, expongo: Un jefe dice a sus empleados: hace un año os envié (*ἀπέστειλα*, ao. ind. como en *Act 3, 3-26*) para que vigiláseis la entrada a la finca de camiones por el camino superior. Ahora todavía os envío con el mismo encargo en adelante en el tiempo futuro, dado el peligro que aún existe en ese camino. Pregunta: ¿Es correcto el uso de *enviar* en tiempo pasado y en tiempo futuro? Claro que sí. ¿Y no lo es en *apostello*? Será más racional no buscar argucias y tres pies al gato.

f) En todas las citas de V, antecede siempre la pasión y resurrección de Jesucristo (aunque no lo expresamos) a la ascensión, estancia en el cielo y la segunda venida al final de los tiempos. Son focos lucientes del *kérigma* salvífico generalmente concatenados.

En los testimonios griegos citados, para predecir la venida final de Cristo, se utiliza *erimoi*, en vez del *apostello* lucano, ambos significan *enviar*. El primero es más impreciso, el segundo perfila a Cristo como el enviado, el embajador del Padre en *Act 3, 26*.

2. a) De acuerdo con la liturgia vigente, los fieles confiesan en la celebración eucarística, siguiendo el credo apostólico: «Padeció bajo el poder de Poncio Pilato, fue crucificado, muerto y sepultado, descendió a los infiernos, al tercer día resucitó de entre los muertos, subió a los cielos, y está sentado a la derecha de Dios, Padre todopoderoso. Desde allí *ha de venir* a juzgar a vivos y muertos».

Aquí aptamente se puede repetir el antiguo axioma teológico, según el cual, lo que se reza públicamente en el culto de la Iglesia contiene verdadera fe, *lex orandi, lex credendi*.

Como consecuencia natural, la muerte, la resurrección, la ascensión y la parusía se empalman tanto en el símbolo Apostólico como en los símbolos de los concilios de Nicea I y Constantinopla I.

b) En cuanto a la conexión del perdón de los pecados y la parusía, que obra extrañeza en los teólogos nórdicos, podemos advertir que la Iglesia, imbuida en esa ligación natural, enseña todavía a sus sacerdotes a repetir diariamente en las Completas: «Dios todopoderoso tenga misericordia de nosotros y nos lleve a la vida eterna». Más insistente es aún en la Misa –partícipes los fieles– prescribiendo, no en una, sino en las tres fórmulas de los ritos iniciales, la fórmula de Completas.

c) Me parece que *Act 3, 19-26* reasume rasgos del protoesquema catequético. Está claro que el v. 26 habla de la parusía, como también ahora admiten numerosos investigadores de prestigio, a pesar de que el Autor y su conjunto aparezcan renitentes al consumo del verbo *venir* en la par-

sía: pero su empleo está bien avalado desde los principios de la literatura cristiana.

d) Después de los v. 19-21, donde Pedro trata de la parusía, en el v. 22 habla del tiempo presente, como indica el Autor (p. 46). Pero eso no es sorpresa, según piensa él, sino que Pedro ilustra su discurso con Moisés, cuando preanunciaba la venida de Cristo, exhortando a la práctica de buenas obras, como condición preparatoria. Cualquier orador profano o religioso, también en nuestros días, para confirmar su doctrina, acude a la historia, «magistra vitae», trayendo ejemplos que confirman su tesis. ¿Y esto implica que este orador actual está tratando como tema el pasado, como quieren los novadores? Esa preparación la pregónó asimismo el Bautista, citando a Isaías al principio de *Mt.* 3, 1-3 y *Mc.* 1, 1-3 ante la aparición pública de Jesús. Ahora la recuerda Pedro paralelamente, con la cita de Moisés, para que lo imiten actualmente y con vista al futuro de la segunda venida de Cristo: es decir, a cada venida de Cristo debe preceder la práctica de buenas obras. Ello no indica que Pedro hable ahora del pasado, lo que sería absurdo, según el contexto próximo y lejano.

e) El Autor (p. 46-48) intenta deducir del texto, que habrá que enviar otro profeta, como Moisés, en la parusía, a la vez que encuentra brusco el trámite de los v. 21-22 a los siguientes. Parece que el texto no da base para atisbar un nuevo profeta, ni para la brusquedad en la secuencia de los versículos siguientes.

VII. El Autor (p. 52-53), siguiendo a Barbi, advierte que el verbo *apostello* en *Act* 3, 20 y 26 «no es producto de casualidad, no es algo puramente casual, sino intencionado». Quizá podría ahorrarse la advertencia, pues sospecho que todos admitirán que ni Lucas ni ningún otro hagiógrafo escriba la sagrada página celeré, ligera o casualmente, sino con el máximo interés, atención y diligencia. Precisamente es Lucas —el siempre desacertado para los innovadores— el único escritor neotestamentario que patentiza en el breve prólogo (1, 1-4) de su Evangelio¹⁵, valiéndose de dos adverbios muy puntualizantes, que va a redactar su Evangelio ἀκριβῶς «con exactitud, esmero y diligencia»; y, además «por orden», καθεξῆς (v. 3), utilizando asimismo las fuentes y los testi-

¹⁵ Los especialistas consideran que el prólogo (1, 1-4) es el período mejor escrito del NT, no superable por ningún clásico, ni por Tucídides.

gos (v. 2). Ya desde antiguo se le llamó «el evangelista historiador»¹⁶. Por lo visto se deduce claramente que Lucas comienza a escribir un trabajo científico.

La foto psicológica obtenida por los dos adversarios y su familia lexicográfica, manifiesta un carácter serio, formal, sesudo. Pero téngase presente que, junto a esta tabla, hay otra, no disociada, que forma díptico armonioso: la bondad, la compasión, la misericordia de Jesús, ensalzada por él más que los otros evangelistas: La parábola del buen samaritano (10, 29-37); la de la oveja perdida (15, 4-7), compárese con *Mt.* 18, 4-7 y se percibirá la superioridad del relato lucano; la del hijo pródigo (15, 12-32), la mejor imagen del corazón compasivo de Dios. Nada extraña que a su obra se designe como «el evangelio de la misericordia»; y, en otro plano, el mejor escrito literariamente.

VIII. El Autor (p. 53-54) titula un apartado como «anomalías estilísticas», y habla de «extrañezas de estilo». Cita a G. Lohfink, el cual señala «que no resulta de buen gusto hacer seguir inmediatamente dos oraciones finales» (v. 19-20).

1. En seguida responderemos a esa sensación desagradable de dos oraciones finales seguidas. Nota el Autor que ese inconveniente «se percibe igualmente en las traducciones modernas», aduciendo a Stählin en cuya versión alemana ofrece *damit* (para). Apunta que E. Nácár-A. Colunga «han evitado un poco la monotonía... sustituyendo una conjunción final por otra». Pero ¿es que el Autor no se da cuenta de que en el texto griego cada oración final lleva distinta partícula final? No es una ingeniosa solución de esos traductores con diversidad de partículas. Eso lo hizo ya Lucas por su amor a la variedad, importante medio artístico, con el fin de evitar la uniformidad, compañera inevitable de la monotonía.

a) Hay bastantes traductores que seriamente afirman que su traducción responde al texto original. Pero inconscientemente traducen mal, al no fijarse en el original. Así algunos vierten aquí los dos distintos giros

¹⁶ He aquí la estadística de los dos adverbios *akribos*: 9 veces en el NT: 1 vez *Mt.*, 2 veces Pablo, 6 veces Lucas (1 en *Ev.* 1, 3; 5 veces en *Act*). *Kathexes* lo escribe únicamente Lucas 5 veces: 2 veces en *Ev.* 1, 3; 8, 1; 3 veces *Act* 3, 24; 11, 4; 18, 23. Pertenece a la misma familia *akrubeia* (exactitud, precisión, esmero) sólo en *Act* 22, 3. Únicamente escribe el adjetivo *akribés* (exacto, esmerado), en el grado superlativo una vez en el NT, *Act* 26, 5. El lenguaje es la mejor imagen del carácter de un individuo. En consecuencia Lucas manifiesta un temperamento exacto, preciso, serio, formal. Pero parezca o no extraño, la otra vertiente de Lucas es la ambilidad, compasión, misericordia, según observamos en seguida.

finales por uno, *para*: Bover-Cantera, Cantera-Iglesias, Franquesa-Solé. Otros aún peor, pues la segunda final para ellos es modal, así: La Casa de la Biblia, F. Fernández Ramos (Ediciones Paulinas): *de modo*. También modal: José M.^a Valverde-L. A. Schöckel. La segunda final del texto original es copulativa, y: Carlos de Villapadierna.

b) También F. Hahn aduce la rareza de que no se mencione el sujeto del segundo verbo, ya que es diferente del primero, en la frase «para que vengan del Señor los tiempos de refrigerio y os envíe al Cristo». Pero ¿quién puede dudar de que el sujeto de «os envíe» es el Cristo anteriormente nombrado? ¿Tan torpes son los lectores? O ¿es que habrá que expresar siempre el sujeto de cada verbo como los alemanes, ingleses y franceses?

2. Conclusión del Autor: «Estos hechos denuncian la torpeza estilística con que nuestro texto está redactado...». ¡Cuánto me apena y extraña que se moteje a Lucas de torpeza y estilística! Universalmente se admite que Lucas literariamente es el mejor escritor del NT junto con Santiago. Pero ¿cuáles son esos *hechos* denunciadores? Sólo ha referido dos: a) el mal gusto de haber empleado dos oraciones finales seguidas. Pero muchos, y acaso todos, no experimentan ese mal sabor de boca, como veremos.— b) El otro hecho es la omisión del sujeto en el verbo «envíe». Parece que esos dos argumentos son endebles y caducos, como ya observamos.

3. A pesar de la torpeza estilística lucana el Autor (p. 89, nota 22) cita a L. M. Mundy que afirma: «La construcción de *hopos an* con subjuntivo es *estilo literario* y es raramente usado en el NT... Una *construcción literaria como ésta* tiene mucho más probabilidades de ser composición lucana» (subrayamos nosotros). ¿En qué quedamos? Resulta que Mundy deduce la autenticidad lucana del pasaje por el buen estilo.

4. Volvamos al problema de las dos oraciones finales continuadas. Enormemente me temo que el Autor y sus colegas sientan terribles náuseas, frente al mal gusto de *Act 3*, 19-20, cuando lean ciertos pasajes del NT, copiosamente aderezados con dos y tres, y hasta seis oraciones finales consecutivas, y ¡qué horror! ¡qué torpeza de estilo! siempre con la misma conjunción final ἵνα, «para» (aunque alguna vez no tenga sentido final). Lucas tuvo al menos la delicadeza de variar la conjunción y de encerrar las dos finales en dos versículos, no en uno, como los textos que siguen.

He gastado tiempo en buscar ejemplos, y he coleccionado muchos, pero hay muchos más. Tampoco detallo la larga lista encontrada, por

motivo de brevedad. He excluído en la búsqueda a Lucas, que ya está proscrito. Me he entretenido con Juan, el discípulo amado de Jesús.

Pero antes oigamos por tres veces a Marcos (3, 14; 4, 21 y 22). En primer lugar el v. 14 nos provee de dos conjunciones finales, *hina*. Pero en 4, 21 y 22 tenemos que soportar cuatro veces seguidas *hina*. Habrá que nombrar, aunque sea una sola vez, a Pablo. En su batalladora *Carta a los Gálatas*, empieza el cap. 3, propinándoles un insulto de grueso calibre y se lo repite en seguida (v. 1 y 3): «¡Oh insensatos gálatas!»¹⁷. Todavía caliente, en v. 14 les endilga dos proposiciones finales seguidas: «*para* que (*hina*) la bendición de Abrahán llegara a los gentiles en Cristo Jesús, *para* que (*hina*) recibiéramos la promesa del Espíritu por medio de la fe».

5. a) El Evangelista teólogo principia su exposición con la presentación del Bautista (*Jn. 1, 7*) con dos oraciones finales sucesivas y, claro, con *hina*, como en todo su evangelio: «Este (Bautista) vino como un testimonio *para* testificar acerca de la luz, *para* que todos creyesen por medio de él».

b) *Jn. 3, 17*, «pues Dios no envió a su Hijo al mundo *para* que juzgue al mundo, sino *para* que el mundo se salve por medio de él». Aparece, como en *Act 3, 26*, *apesteilen*, ao. ind.

c) *Jn. 12, 35-36* «...caminad, mientras tenéis la luz, *para* que no os sorprendan las tinieblas... Mientras tenéis la luz, creed en la luz *para* que seáis hijos de la luz...».

d) *Jn. 12, 46-47*. Todavía en el largo discurso de la luz resuena la conj. *hina* 3 veces seguidas en esos dos versículos: «Yo como luz he venido al mundo, *para* que todo el que crea en mí no permanezca en las tinieblas... pues no vine *para* juzgar al mundo, sino *para* salvar al mundo».

e) Las palabras de Jesús durante el prolongado sermón de la Cena (*Jn. 13, 12-19. 31-36*) así como en la amplia oración sacerdotal (todo el

¹⁷ Todavía se acrece la indignación del Apóstol con la interjección precedente, que es intensamente emotiva. Por ello recurre pocas veces en el NT. Es muy vehemente: ya se puede comprender que su consumo es abundante en Pablo de Tarso, por su carácter impulsivo. En labios de Jesús se oyó 3 veces, por su temperamento humano equilibrado. Una vez (*Lc. 24, 25*) la pronunció igual que Pablo: ὡ ἀνόητοι, ¡oh necios!, en la reprimenda a los de Emaús. A pesar de la vehemencia de la interj. algunos traductores la omiten en su versión, como en *I Tim 6, 20*, donde la traduce por un adjetivo la Biblia de Jerusalén: «Querido Timoteo» (!), griego ὦ Τίμωθεε.

cap. 17) se tornan más íntimas, afectuosas y entrañables a fin de demostrar su amor sin límites a los discípulos y a todos los hombres. El aderezo de este cálido monólogo lo encontró Jesús en cortas y largas oraciones finales, iniciadas con *hina*, *para*, nada menos que 33 veces en el primer texto, y 17 en el segundo, a menudo muy seguidas. ¿Habrá algo más cautivante, más embelesador y beatificante que estas palabras encendidas de Jesús?

Pero ¿qué pensar del hastío que experimentarán los críticos lucanos –por dos frases finales seguidas, aunque se cambie el módulo final– ante esta cascada de tales oraciones seguidas, y siempre con la misma partícula?

f) Después de que en *Jn.* 15, 11-12 hay dos oraciones con la conj. *hina*, inmediatamente (*Jn.* 15, 16-17) hay *tres* frases finales en labios abrasados de Jesús: «No me elegísteis vosotros a mí, sino que yo os elegí a vosotros, *para* que llevéis fruto y vuestro fruto permanezca, *para* que todo lo que pidáis al Padre en mi nombre, os lo dé. Esto os mando: *que* (*hina*) os améis los unos a los otros».

g) *Jn.* 16, 32, 33: «He aquí que está llegando la hora, y ya ha llegado, *para* que os disperséis cada cual por su lado, y a mí me dejéis solo... 33 Os he dicho esto *para* que en mí tengáis paz».

h) *Jn.* 17, 21-26. Traemos como remate de las oraciones finales amontonadas por el Aguila de Patmos, la conclusión de la oración sacerdotal, transida de amor a los discípulos y a nosotros, a los que creyeran en él, a través de los siglos. En sólo 5 versículos tenemos nada menos que 9 oraciones finales con la misma conj., y dos aoristos ind. de *apostello*, como en *Act* 3, 26. En cambio Lucas en 8 versículos escribió sólo dos proposiciones finales con distinta conjunción, y no tan seguidas.

Ya en el v. 21 hay tres frases finales muy seguidas con la misma conj. La última frase (v. 26) ostenta esa partícula, con la que concluyó su oración sacerdotal, para a continuación irse a su pasión redentora.

i) La reproducimos aquí; Jesús ruega intensa y fervientemente por todos los presentes y por todos los que le seguirán en la fe: 21 «*para* que todos sean uno, así como tú, Padre, (estás) en mí y yo en tí, *para* que también ellos estén en nosotros, *para* que el mundo crea que tú me enviaste. 22 Y yo les he dado la gloria que me has dado, *para* que sean uno así como nosotros (somos) uno. 23 Yo en ellos y tú en mí, *para* que sean perfectamente uno, y *para* que conozca el mundo que tú me enviaste y a ellos los amaste, así como a mí me amaste. 24 Padre, lo que me has dado, quiero *que* (gr. *hina*) donde estoy yo, también ellos estén conmigo, *para* que contemplen la gloria mía, la que me has dado, porque me amas-

te antes de la creación del mundo. 25 Padre justo, aunque el mundo no te conoció, yo empero te conocí, también éstos conocieron que tú me enviastes. 26 Y además les di a conocer tu nombre y (se lo) daré a conocer, *para* que el amor con que me amaste esté en ellos y yo en ellos».

j) Ante esta exuberancia llamativa de la conj. *para* ¿qué calificativo propinarán estos críticos a Juan, cuando fueron tan duros con Lucas –por sus dos frases finales– y le propinaron el baldón de «torpeza estilística»? ¡Cuánto más donosamente hubieran ellos atildado el corto episodio lucano y, claro, con más razón el pesante y tedioso soliloquio de Juan!

k) Por el contrario, todo el que con seriedad y respeto medite las últimas palabras de Jesús, tan caldeadas, tan acendradas, tan íntimas se sentirá abismalmente emocionado por el amor que, al momento de terminar su declaración, se entregó decididamente a una ignominiosa y violenta muerte de amor.

IX. El Autor (p. 80s) comienza con las supuestas anomalías del texto lucano, como el uso de *apostello* y *christos* en un texto de parusía: la ausencia de la terminología de Exaltación y la presencia de las fórmulas de envío. Esa argumentación carece de valor, como ya hemos dicho. Piensa, además, que la solución satisfactoria del texto se imposibilita por la idea preconcebida de otros autores, que ven en el texto *Act 3*, 19-21 la parusía, cuyo paralelo sería *1 Tes 1*, 9-10. Pero, aunque haya algunas coincidencias para el Autor no existe paralelismo: a) «En *1 Tes 1*, 9-10 no se establece en absoluto una relación de causa-efecto entre la conversión de los tesalonicenses y la llegada de la parusía...». Aún añade: «Mientras que, según *Hch 3*, 19-21... lo que hará venir al Mesías es precisamente la conversión de los judíos». Esta es una suposición errónea, como ya hemos demostrado profusamente con textos del NT y del mismo Jesucristo. b) «...otra diferencia fundamental. Según *1 Tes 1*, 10 Jesús resucitado está en el cielo, de donde vendrá al fin de los tiempos. Pero que sea esto lo que dice *Hch 3*, 20 es algo que está por demostrar». Pero ¿por qué no se sigue leyendo? En el v. 21 se dice que necesariamente Jesús está en el cielo y en v. 26 será enviado por el Padre segunda vez. Claro que hay paralelismo entre los dos pasajes.

1. Se advierte (p. 86) que en los evangelios sinópticos la noción de «metánoia» es todavía manifiestamente escatológica. Mucho me inclino a pensar que el ámbito de *metánoia* escatológica es mucho más amplio. En los mismos *Hechos* (*Act 11*, 18) dedujeron los propios judeo-cristianos que «Dios también a los gentiles dio la penitencia (*metánoia*) para la vida», naturalmente la vida eterna. Pero hay otro lugar *Act 13*, 24 (cf.

Act 19, 4), donde se habla del bautismo de penitencia del Bautista. Ahora bien en *Mt.* 3, 11-12 el Bautista amenaza con el castigo eterno: «quemará con fuego inextinguible» la paja (los incrédulos). Todavía un pasaje más claro en *Rm.* 2, 4, donde se explana, con calor y viveza, que la «benignidad de Dios conduce a la penitencia» al pecador, y sigue afirmando v. 5-7 que la «dureza del corazón impenitente atesora para sí ira en el día de la ira y de la revelación del justo juicio de Dios... en el cual dará a cada uno según sus obras... a los que buscan gloria y honor e inmortalidad, vida eterna... pero a los... que, rebeldes se rinden a la injusticia (les dará) ira e indignación». Supongo que se admitirá por todos la penitencia escatológica en estos textos.

Otra cuestión es que en *Act.* 3, 20 se exige la conversión de los pecadores para que Dios envíe al Mesías (p. 89). Esa exigencia es supuesta, como ya hemos demostrado. Algunos explican que esa condición proviene de la literatura judía. Se une a esto, prosigue el Autor, la presencia de «términos no lucanos, como el verbo ἐξολέειν, no usado en el NT, fuera de aquí para significar remisión de los pecados», repitiendo el mismo aserto en la nota 22: «el carácter no lucano del verbo ἐξολέειν». Es llamativo el remarcar que ese verbo no es lucano, porque se escribió únicamente en *Act.* 3, 19 en el sentido de perdón.

2. Ciertamente que en el NT ese verbo sólo recurre en Lucas en el sentido de remisión de pecados. Pero no hay que turbarse por ello. Ese sentido no lo inventó el Evangelista: lo encontró dos veces en el famoso Salmo en que llora su pecado el rey David: Salmo 50, 3 (LXX) ἐξάλειψον τὸ ἄνομημά μου, *Vulg. dele iniquitatem meam*, «borra mi iniquidad».— Salmo 50, 11, τὰς ἀνομίας μου ἐξάλειψον, *Vulg. iniquitates meas dele*, «borra mis iniquidades».

Pero todavía hay más. He hallado otras 6 formas de los LXX con ese verbo en el sentido de perdón de los pecados. Por ello ese sentido era corriente en el lenguaje bíblico, según se deduce de cinco autores que lo emplean; y, por otra parte, es natural que los conociera el autor del III Evangelio, ya que en sus citas del AT toma el texto de los LXX. Por consiguiente el acaloramiento contra él carece de razón, por falta de apoyo filológico. Siguen las 6 citas.

a) *Salmo* 108, 14 ἡ ἁμαρτία τῆς μητρὸς αὐτοῦ μὴ ἐξάλειφθῆι, *Vulg. et peccatum matris eius nos deleatur*; «el pecado de su madre no sea borrado».

b) *Isaiás* 43, 25 ἐγὼ εἰμι ὁ ἐξελείφων τὰς ἀνομίας σου, *Vulg.*

Ego sum ipse qui deleo iniquitates tuas; «yo soy el que borra tus delitos».

c) Jeremías 18, 23 μη ἀθώσῃς τὰς ἀδικίας αὐτῶν, καὶ τὰς ἀμαρτίας αὐτῶν... μη ἐξαλειψῇς, *Vulg. ne propitius iniquitati eorum et peccatum eorum... non deleatur*; «no les perdones su culpa, ni sus pecados.. borres».

d) *Eclesiástico* 40, 2 πᾶν δῶρον καὶ ἀδικία ἐξαλειφθήσεται, *Vulg. Omne munus et iniquitas delebitur*.

e) *Eclesiástico* 46, 20 ἐν προφητεῖα ἐξαλείψαι ἀνομία λαοῦ, *Vulg. (46, 23) in prophetia delere iniquitatem gentis*; «para borrar con una profecía la iniquidad del pueblo».

f) 2 Mac 12, 42 εἰς ἡκεταῖαν ἐτρέπησαν ἀξιώσαντες τὸ γέγονος ἀμάρτημα τελείως ἐξαλειφθῆναι, *Vulg. atque ita ad preces conversi rogaverunt ut id quod factum erat, delictum oblivioni tradere-tur*; «comenzaron una súplica, pidiendo que el pecado cometido fuera completamente borrado».

En total 8 proposiciones, indicando el verbo *exaleiphein* remisión de los pecados. Ahora pregunto: Si un hagiógrafo del NT acoge una acepción conocida de una palabra, pero que no ha sido utilizada por otro en el NT ¿esa palabra no es auténtica? Así lo asegura el Autor (p. 89) «...la presencia en él de términos no lucanos, como el verbo *exaleiphein*», y en la nota 22: «sobre el carácter no lucano del verbo *exaleiphein*...». ¿Esto es lógica, lógica objetiva? Una pregunta: Si ese verbo no es lucano, ¿quién lo puso en el texto? El texto críticamente es unánime, sin ninguna variación de Cód., manuscritos o de otros instrumentos para atestiguar una lección verdadera. ¿Lo empleó Lucas inconscientemente y por ignorancia, cuando él conocía sobradamente ese sentido del verbo en el AT?

X. *Vocabulario*¹⁸. 1. Ἄϊών, *Act* 3, 21. Aquí *aion* significa tiempo primitivo o primigenio, tiempo ilimitado del pasado. *Evo* es derivado suyo, a través del *aevum*. El giro *ap'aionos* es exclusivo de Lucas en *Act*. usado por primera vez varios siglos antes por el poeta épico Hesiodo (s. VII a. C.) en su *Teogonía*, 609. Al menos aquí acertó Lucas, a pesar de sus continuos desatinos en lexicografía, sintaxis, etc., en este pasaje, según sus críticos. El hagiógrafo habla aquí de la manifestación escatológica de la salvación, que Dios siempre revela por el anuncio profético.

¹⁸ Entre otras gramáticas griegas consultadas, están las de R. Küner, E. Schwyzer, J. H. Moulton, Blass-Debrunner-Rehkkopf, Blas-Debrunner-G. Pisi, Blass-Debrunner-R. W. Funk, A. Robertson, R. Hanna, M. Zerwick, E. Springhetti...

2. Ἀνάψυξις, *Act* 3, 20: refrigerio, descanso, respiro. Una vez en *Ex* 8, 11, como respiro, alivio al cesar la plaga de las ranas. Mucho se les enmaraña a los nuevos críticos el asunto, pues el vocablo sólo aparece en ese lugar, aunque en las versiones griegas de Aquila y Símmaco se lee y en *Is* 28, 12 así como *Is* 32, 15. También es *hapax* en Lucas y en el NT. Aunque aquí se habla directamente de los judíos, hay que extenderlo a los paganos, que vengan después, cf. *Act* 2, 39-49; 5, 12; 21, 19-20.

3. Ἀποκατάστασις, *Act* 3, 21: restablecimiento, restauración. Sólo aquí y nunca en los LXX, poco usado en la *koiné*: Tiene varios sentidos: medicinal, jurídico, político y especialmente astronómico, pues dados miles de años, se enseñaba, el restablecimiento del «ciclo cósmico», un nuevo *aion*, volviendo el universo a su estado primitivo exactamente, según los astrónomos babilonios y egipcios, con honda repercusión en Grecia y Roma. Ya desde los LXX –a base de los verbos compuestos de este sustantivo– se encuentra el sentido específico de la restauración de Israel desde la destrucción y dispersión: así suena el anuncio escatológico de la salvación en los profetas del exilio, Jeremías sobre todo, Oseas y algunos Salmos. Fue Orígenes (s. III d. C) el primero en acuñar el sentido teológico del término, fijándose en *Act* 3, 21.

El Autor (p. 25), con algún otro investigador, considera extrañas las expresiones *anápsyxis* y *apokatástasis* v. 20 y 21: «La dificultad reside principalmente en el hecho de que ambas expresiones son inéditas en la literatura bíblica». En efecto, son como se dice técnicamente, ἄπαξ, *semel dicta*, esto es, palabras usadas una sola vez. El Autor, bastante repetitivo, se ocupa luego de *anaphyxis* (p. 90-97) y cita a R. F. Lehnle que «cataloga esta expresión entre los términos no lucanos del texto». Admite el Autor que la gran mayoría de los investigadores entienden la expresión referida a la parusía, pero sigue a los pocos. Es chusco que se afirme alegremente que no son términos lucanos los que se cuentan una sola vez en Lucas.

Es totalmente inadmisibles que origine dificultad o rareza el hecho de que una expresión recurra una sola vez en el NT. Estaríamos arreglados, según ese criterio absurdo, si encontráramos dificultades en cada vocablo, una sola vez utilizado. Peor que eso será lógicamente, si nos enfrentamos, no con una sola palabra, sino con un episodio únicamente narrado en un solo lugar del NT. ¿Qué diríamos entonces del episodio de los Magos, *Mt.* 2, 1-12, únicamente enseñado por Mateo? ¿Qué del relato de la agonía de Jesús, que sólo conocemos por *Lc.* 22,

43-44? Y ¿qué de la resurrección de Lázaro, *Jn.* 11, 1-53, únicamente en Juan, y otros más?

Otra cosa: un episodio atestiguado por varios evangelistas, no coincide en el vocabulario de todos, ordinariamente, por ejemplo, la segunda multiplicación de los panes, único caso al que también se asocia Juan: *Mt.* 15, 32-39; *Mc.* 6, 32-44; *Lc.* 9, 10-17; *Jn.* 6, 1-13. La diversidad de términos en estos pasajes es más llamativa que en *Act* 3, 19-26. Lógicamente parece poco serio que en *Act* 3, 19-26 se juzgue como extraño que Lucas no se adapte a la nomenclatura habitual, ante el uso ordinario de la diversidad lexicográfica de los hagiógrafos, relatando un mismo hecho.

XI. Vamos a ojear un caso excepcional de inesperada variedad de vocabulario en el NT. Ante eso los críticos de Lucas quedarían boquiabiertos, presa de pasmo y aturdimiento, al no registrarse uniformidad, ni siquiera en este caso trascendental de Jesús. Me refiero a la *cuádruple versión* de la Eucaristía, aunque Jesús pronunció *una y única fórmula* institucional. También aquí en este ejemplo se podía decir acaso: *mysterium fidei!* Al no poner el texto griego, reproducimos el de la Biblia Bover-Cantera, la más literal de todas las traducciones españolas.

a) *Mt.* 26, 26-28: «Estando ellos comiendo, tomando Jesús un pan, y habiendo pronunciado la bendición, lo partió, y dándolo a los discípulos, dijo: «Tomad, comed: éste es mi cuerpo». Y habiendo tomado un cáliz, y habiendo dado gracias, se lo dio, diciendo: «Bebed de él todos, porque ésta es mi sangre de la alianza, que por muchos es derramada para remisión de los pecados».

b) *Mc.* 14, 22-24: «Y estando con ellos comiendo, tomando un pan, y habiendo pronunciado la bendición, lo partió y se lo dio a ellos, y dijo: «Tomad; éste es mi cuerpo». Y habiendo tomado un cáliz y dado gracias, se lo dio, y bebieron de él todos. Y les dijo: «Esta es mi sangre de la alianza, que es derramada por muchos».

c) *Lc.* 22, 19-20: «Y tomando un pan, habiendo dado gracias, lo partió y se lo dio a ellos diciendo: Este es mi cuerpo, que por vosotros es entregado; haced esto en memoria de mí. Y el cáliz asimismo después de haber cenado, diciendo: Este cáliz es la nueva alianza en mi sangre, el que por vosotros es derramado».

d) *Pablo*, 1 Cor 11, 23-25: «El Señor Jesús, la noche que era entregado, tomó pan, y habiendo dado gracias, lo partió y dijo: «Este es mi cuerpo, que se da por vosotros; haced esto en memoria de mí». Asimismo el cáliz, después de haber cenado, diciendo: «Este cáliz es el Nuevo Testamento en mi sangre; haced esto en memoria de mí».

Pero volvamos a los términos una sola vez encontrados en el NT. En todos los escritores neotestamentarios se encuentran *hapax*, incluso en Judas, cuya brevísima Carta trae ἐπαγωνίζεσθαι sólo él.

He buscado los *hapax* en los *Hechos*, pero sólo los que principian con *alfa*: si no me equivoco, hay nada menos que 52. Menuda tarea el enfrascarse con cada uno, para desautorizarlo con el manido pretexto de ser inusual.

4. Ἀποστέλλω, *Act* 3, 20-26: enviar¹⁹. Se encuentra en los LXX más de 700 veces con el sentido corriente de *senden* (alemán), *enviar*. Se envía del cielo o de la tierra, envío de Dios o del hombre, aunque hay tendencia de especificarlo como envío de Dios. También indica a menudo envío oficial, que se debe tener en cuenta aquí.

En NT recurre 132 veces (sobre todo en *Ev.* y *Act.*), junto a πέμπω, 79 veces, igualmente *enviar*, como primera acepción. Generalmente son sinónimos. Los Sínóticos siempre emplean *apostello* para designar el envío de Dios a su Hijo a la tierra, y nunca *pempo*²⁰. La primera acepción que registran los dicc. griegos de *apostello* es precisamente *enviar*.

En conexión con *apostello* debemos mencionar a su sustantivo ἀπόστολος, con el sentido exacto de enviado²¹. Porque Cristo es el *Enviado* del Padre, en justa lógica se le denomina expresamente *apóstolos* en *Heb* 3, 1, ya que es enviado oficial, deslumbrante de facultades y privilegios, según ocurría en el protocolo de la antigüedad, respecto al título de apóstol, esto es, delegado, embajador plenipotenciario del Padre²².

¿Puede parecer extraño que *Lc.* (igual que *Mt.* y *Mc.*), que empleó *apostello* para significar el primer envío del Padre en la encarnación, se sirviera del mismo verbo en el segundo futuro *envío* al final de los tiempos?

En consonancia con otros autores novedosos se entretiene el autor (p. 48-49) revisando las intrincadas dificultades que entraña *apostello* en *Act* 3, 20 y 26: en el NT indica ese verbo la venida primera de Cristo, mien-

¹⁹ Cf. Kittel, TWNT s. v. Aunque con menos poderes que Cristo, los doce discípulos recibieron el nombre de *apóstol* por sus facultades extraordinarias, algunas de las cuales eran competencia de Dios, como por ej., perdonar los pecados; transustanciar el pan y el vino naturales en verdadero cuerpo y sangre de Cristo.

²⁰ Estos son los lugares de *apostello*: *Mt.* 10, 40; *Mc.* 9, 37; paralelo *Lc.* 9, 48; 10, 16; en *Mt.* 15, 24 en labios de Jesús, hablando de su «envío» de parte del Padre.

²¹ Kittel, o. c., p. 421 s., igual que los demás léxicos del NT.

²² Kittel, o. c., s. v. 400-403.

tras ahora se refiere a la segunda venida futura, cuando sólo se empleó hablando de la encarnación y nunca de la parusía. Pero ahora sí se emplea así. ¿Y no puede valerse de él Lucas para la segunda venida? ¿Qué razón lo prohíbe? Ningún dicc. griego, clásico o neotestamentario, acusa tal diferencia. Incluso puede parecer ese verbo el más coherente y adecuado, de acuerdo con los tres Sinópticos y los *Hechos*: ¡para la venida pasada y futura el mismo verbo!

El Autor (p. 49) agrega: «Esto es más sorprendente, cuando se tiene en cuenta que el único texto de *Hch* que alude explícitamente al retorno de Cristo (1, 11) habla –utilizando la terminología del NT– de “venida” y no de envío». Eso no es inconveniente, pues en la descripción de un hecho o de un testimonio se pueden usar palabras distintas o acepciones diferentes de una palabra, de lo que está lleno el NT. Todavía añade el Autor: Ante estos datos es insoslayable la pregunta: «¿Cómo justificar el uso de este verbo en un contexto en que según la interpretación habitual, se habla de parusía?». Piensa que ese verbo en su sentido de venir es impropio de la presencia de Cristo, como si se tratara de una misión o de un «envío» del Padre. En cambio, son legión los investigadores que reconocen con ese verbo (*Act* 3, 26) la parusía.

Se habla igualmente de la dificultad de armonizar el verso 26 con el verso 20 (de *Act* 3), debido en ambos a la utilización de *apostello*, pues mientras en el v. 20 el envío de Cristo es futuro, en el v. 26 es pasado. En seguida veremos que no es pasado. Me parece que esa disonancia se puede silenciar. Hay consenso general acerca del sustrato semítico en *Act* 3, 19-26. Aunque para algunos estudiosos novedosos Lucas sea ignaro, es fiel a las fuentes. Por algo se apellida el «historiador Evangelista». Pedro pronunció el discurso, del que ahora se estudia la segunda parte, naturalmente en arameo. Ahora bien, en hebreo-araméo con frecuencia el segundo verbo de la frase se expresa en tiempo pasado, lo que en castellano se llama pretérito indefinido en indicativo, y en griego aoristo indicativo generalmente. Ese es el hecho de *apesteilen* (*Act* 3, 26). Por ello *apostello* en v. 26 no es pasado sino presente. Lo corriente es que tales tiempos pasados se traduzcan con presentes. Unos pocos ejemplos.

a) La Virgen María proclamó en arameo su canto *Magnificat*. Pero en la misma frase primera, junto al presente indicativo con que comienza (*magnificat*, μεγαλύνηι), sólo después de 3 palabras, continúa con ao. ind. (ἡ γαλλίασεν, *exultavit*), que, para la manera de pensar occidental, debió ser presente. Así se lee en el rezo litúrgico de las vísperas: «Proclama mi alma la grandeza del Señor, se alegra mi espíritu en Dios

mi salvador». Los traductores, conscientes del anacronismo, han vertido el ao. por presente. Lucas pone aquí el ao. porque es fiel a su fuente. Ciertamente María habló en arameo y él lo respetó. Sin duda alguna, también Pedro habló en arameo y Lucas lo respetó. Todo el subyacente semítico de *Act 3*, 19-26 hizo que Lucas usara el ao. *apesteilen* en v. 26, porque así habló Pedro, como buen judío, aparte de que los oyentes hablaban arameo y él no conocía otro idioma. Lucas, a la vez que es leal, está bien formado literariamente. Por ello abundan los arameismos en sus dos capítulos primeros de su Evangelio mucho más que en el resto, porque depende de fuentes arameas. Es cierto que v. 20 es acción futura aunque expuesta con dos ao. subj.: ἔλθωσιν y ἀποστελεῖ. En v. 26 *apesteilen* no significa tiempo pasado, según los novadores, sino futuro, según lo que vamos explicando.

b) Ahí va un caso de inversión de tiempos verbales (*Mc.* 7, 32-33) en la curación de un mudo y tartajoso: φέρουσιν, *adducunt*, *le presentan* (presentes ind.) un mudo y tartamudo y le *ruegan*, *deprecantur*, παρακαλοῦσιν (presente ind.) que le *imponga* las manos sobre él, *imponat* (presente subj.), ἐπιθηῖ (ao. subj.)...; Jesús le *metió* las manos en las orejas, *misit* (pretéritos ind.), ἔβαλεν (ao. ind.). Tiempos pasados después de los tiempos presentes, cuando lo normal sería: Jesús le *mete las manos*.

Marcos no dispuso de un buen amanuense griego, para redactar su Evangelio, por lo que refleja el arameo original mejor que los otros. De aquí que con frecuencia su consecuencia de los tiempos verbales sea floja. Por otra parte literariamente es el texto más descuidado de los cuatro Evangelios. Por ello, entre otras razones, piensan muchos que es el suyo el primer Evangelio cronológicamente, lo que no es seguro.

c) Hay escriturarios acreditados que traducen el ao. ind. *apesteilem* de *Act 3*, 26 por presente. Así Nacar-Colunga: «Os lo *envía* a vosotros», lo mismo que Lorenzo Turrado (Profesores de Salamanca): «Os lo *envía* a vosotros». Otros prefieren conservar en la oración el sabor arameo.

Parece oportuno indicar que el tiempo pasado verbal de los *Salmos* ha sido sustituido por el tiempo presente en la nueva versión latina del Instituto Bíblico, aprobada para el uso litúrgico por Pío XII, 24. 3. 1945. Entre los traductores españoles han hecho lo mismo: Nacar-Colunga, Bover-Cantera, M. García Cordero (Profesores de Salamanca), R. Arconada (Profesores de la Compañía de Jesús) y otros más.

d) La gran mayoría de los verbos del NT muestran diferentes acepcio-

nes y se emplean en circunstancias diversas. ¿Sólo en éste no se puede admitir? Que aduzcan una sola razón objetiva y demostrativa, no afirmaciones subjetivas. Por mencionar únicamente dos dicc. del griego neotestamentario, altamente acreditados: W. F. Arndt-F. W. Gingrich y H. Balz-G. Schneider, señalan varios matices de *apostello*, según el contexto. Inclusive en bastantes lugares del NT citados (incluidos los *Hechos*) significa *encargar*, siendo Dios el que encarga, culminando con la afirmación de que Jesús es el Encargado de Dios en su acción salvífica. Así Dios envía y encarga para esa misión a su *Siervo* (*Act* 3, 26, como en *Gálatas* 4, 4; *Rom.* 8, 3, citados por Schneider).

5. Ἀποστρέφω, *Act* 3, 26: volver hacia atrás, tomar, cambiar de dirección. Subyace la fecunda y antiquísima imagen del camino, por lo que pensamos que la noción del verbo se aproxima a «con-vertirse». Parecido a ἐπιστρέφω, v. 19, si bien este verbo literalmente es «convertirse hacia adelante», al estado anterior al pecado, debido al prefijo *epi*.

En realidad el pasaje *Act* 3, 19-26 ostenta una disposición cíclica, formada con v. 19-26. Pero por amor a la variedad, muy presente en Lucas, como buen literario, se abre con el arrepentimiento y conversión de los pecados, seguidos del refrigerio de parte de Dios; y se cierra con la bendición de Dios, seguida con la conversión de los pecados. Es una especie de la figura retórica epanadiplosis.

Los verbos *epistréfo* y *metanoéo* son de movimiento y bastante sinónimos. Ahora bien, dos verbos sinónimos repetidos señalan desde Homero énfasis, con que se destaca una idea principal: el arrepentimiento y conversión, que capitanean este pasaje desde el inicio (v. 19) hasta el final (v. 26).

El giro ἐν τῷ más infinitivo está bien representado en el NT con 41 veces, según mi estadística²³. En cuanto a la noción del giro, ya el simple *en* indica sentido instrumental, además de otros, en los autores griegos y el NT. La fuente del giro es, sin duda, los LXX donde es muy frecuente en todos los libros, excepto en el Cantar, Sabiduría, Amós, Miqueas, Joel, Abdías, Nahúm, 2 Macabeos. Aparece a menudo ἐν τῷ con los significados instrumental y final, de por sí bastante conexos.

6. Ἐξάλειψω, *Act* 3, 19: borrar. Alrededor de los tiempos del NT el

²³ Pero sólo en los Sinópticos, Pablo y Hebreos, a saber: *Mt.* 13, 25 (dos veces); *Mc.* (tres veces); *Lc.* (39 veces), a saber, 32 veces *Ev*; 7 veces *Act*; Pablo (4 veces); Hebreos (3 veces). Muy frecuentemente el giro va precedido de *egéneto*.

sentido primitivo de borrar, quitar frotando, recibe otro sentido conexo con borrar: quitar, destruir, aniquilar, como en este lugar, cf. *Sal* 108 (109), 14 en los LXX...

En *Col* 2, 14 quizá es mejor *destruir* que borrar; en cambio *Apoc* 3, 5 es borrar, mientras en 7, 17; 21, 4 acaso es borrar o limpiar. Se constata desde el s. V a. C. en el trágico Esquilo y en el historiador Heródoto.

7. Ἐξάλειψεν, *Act* 3, 23: exterminar, extirpar de raíz. Sólo aquí en el NT. Muy frecuentemente en los LXX, como esta cita de *Lev* 23, 21. Usado asimismo por los Padres Apostólicos.

8. Μετανοέω, *Act* 3, 19: arrepentirse. Literalmente: cambiar de mente, de idea. Ya hemos hablado de este verbo.

9. Ὅπως, *Act* 3, 20: para que, a fin de que (sentido final); cuando, tan pronto como (sentido temporal).

Hopos sólo es adverbio una vez en el NT: *Lc* 24, 20. Se usa con la partícula *an* o sin ella. *Hopos an* sólo ocurre cinco veces en el NT y con sentido final: *Mt.* 6, 5; *Lc.* 2, 35; *Act* 3, 20; 15, 17; *Rom* 3, 4.

Para el Autor *hopos an* en *Act* 3, 20 es causal. Tal afirmación es errónea:

a) Ninguno de los grandes dicc. del griego neotestamentario exhibe esa acepción causal (ni siquiera el *Vocabulary of the greek Testament*, de J. H. Moulton-G. MILLIGAN, basado en los papiros y otras fuentes no literarias): C. L. W. GRIMM, J. H. TRAYER, W. BAUER, F. ZORELL, KITTEL, W. F. ARNDT-F. W. GINGRICH, H. BALZ-G. SCHENELDER, J. P. LOUW-E. A. NIDA, R. B. SMITH-K. A. MUNSON. Tampoco traen el valor causal los diccionarios manuales, como J. M. PABON S. DE URBINA, R. MENDIZABAL, M. BALAGUE.

b) Se podría pensar que fuertes razones filológicas impulsaron al Autor para aceptar un sentido causal de *hopos*, completamente inédito. Pero la razón es completamente subjetiva, a saber: que en *Act* 3, 19-20, si se admiten dos oraciones finales seguidas, eso *no es de buen gusto*, como establece el Autor, p. 53. Pero estilísticamente ese hecho no se reprueba, tanto más que en Lucas, a cada oración final la precede una expresión final distinta. De esto ya nos ocupamos antes.

c) Para convencer del sentido causal del *hopos an*, cita el Autor la obra de César A. FRANCO MARTINEZ, *Jesucristo, su Persona y su obra en la Carta de los Hebreos*, donde tratando de *Hebr* 2, 9d, traduce *hopos* por *porque*. Pero creo que he demostrado que allí *hopos* tiene sentido temporal, no causal: *cuando, tan pronto como*. Para traducirlo por *porque* F. MARTINEZ ha cambiado el ao. subj. por ao. indicativo, ya

que el ao. subj. no permite la traducción causal, contra todos los códices y testigos paleográficos, que unánimemente leen ao. subj. como lección única y auténtica. Sobre esto publiqué «Nota sobre la conjunción *hopos*: Hebr. 2, 9d» en *Scripta Fulgentina* año II - N.º 3, 1992/1, enero-julio, pp. 109-115.

d) Como decíamos, en el NT nunca tiene *hopos* (con la partícula *an* o sin ella) valor causal, sino final o temporal. *Hopos an* con subj. se usa en sentencias indefinidas (como aquí más o menos) en Homero, *Ilíada* 20, 243; *Odisea* 1, 349; 6, 181. Heródoto 9, 143. Platón, *Symp.* 174b. Después de imperativo, como aquí, *hopos* en Homero, *Od.* 4, 545. Sófocles, Tr. 618, etc. Con subj. indica *an* con *hopos* que el fin intentado depende de las circunstancias, cf. Liddell-Scott, 2434; F. Zorell, 86.

10. $\chi\rho\acute{o}\nu\omicron\varsigma$, *Act* 3, 21: tiempo. Generalmente indica tiempo astronómico, como aquí, mientras $\kappa\alpha\iota\rho\acute{o}\varsigma$ (*Act* 3, 20), que los latinos tradujeron por *occasio*, es el tiempo oportuno, ocasión conveniente, coyuntura favorable, momento adecuado. En nuestro caso, *chrónos* alude a la duración del restablecimiento o restauración, mientras *kairós* indica el tiempo, la ocasión y momento preciso y oportuno.

Para la cultura grecorromana *kairós* era excepcionalmente importante, por lo que se le personalizó y aún se divinizó con un altar en Olimpia²⁴.

²⁴ El gran escultor del s. IV a. C., Lisipo —de quien es el canon escultórico con la proporción de los miembros corporales en la estatua— esculpió una talla del dios *Kairós*, representándolo como un joven corriendo, apoyándose en la veloz carrera, en los dedos de los pies y éstos con alas; la cabeza con pelo muy corto, excepto un mechón en la frente, por lo que era muy difícil atraparlos. De esta escultura se conservan todavía bastantes copias en los museos. Se enseñaba así que el favor del dios había que aceptarlo al pronto, de lo contrario se iba rápidamente.

Dado el interés pedagógico de esta idea, todavía hay refranes, después de más de 25 siglos, en las lenguas europeas. En nuestro romance conozco tres: «coger la ocasión por los pelos o cabellos»; «la ocasión se pinta calva», indicando ambos adagios la dificultad de conseguir algo; «tener una cosa por la guedeja», esto es, no dejar la ocasión de alcanzar una cosa difícil.

Inevitablemente recordaban los lectores el *kairós* de la cultura griega, y de seguro el propio Pablo, el apóstol griego, al presentar este razonamiento, cercano al día escatológico, para amonestar al menester cristiano, *Rom.* 13, 11-14: «Sabiendo vosotros, dice, el tiempo, es decir, el momento oportuno (*kairós*), ya que la noche corre y va avanzando, y el día se avecina, revestíos pues, de las armas y obras de la luz, revestíos de Jesucristo». En ese ambiente helénico anima y exhorta Pablo a la praxis cristiana, porque mejor que el dios griego, Dios y su gracia pasa rápidamente ante el alma cristiana.

a) El Autor traduce Act 3, 19-21: «Arrepentíos, pues y convertíos para que vuestros pecados sean borrados, porque (*hopos an*) han llegado del Señor los tiempos de refrigerio, pues (*kai*) ha enviado al Cristo que os tenía preparado, a Jesús, al cual debía conservar el cielo hasta el tiempo del cumplimiento de todo lo que había dicho Dios por boca de sus santos profetas» (p. 73). Versión inadmisibile.

Anotemos ante todo que puede admitirse el valor ilativo de *kai*, «pues» (v. 20), aunque no parece probable, puesto que se trata aquí de una frase coordinativa. Pero, por las razones, que en seguida apuntaremos, los aoristos subj.: *elthosin* y *aposteile* no son perfectivos, por lo que no significan «han llegado» y «han enviado» (traducidos como de indicativo), respectivamente, sino «vengan» y «envíe», esto es, en subj. como está escrito, cosa que no va bien al Autor por su ideología. Hay que respetar el texto y no modificarlo en aras de ideas preconcebidas.

b) Conocido es el uso promiscuo de *Jesús-Cristo* y *Cristo-Jesús* en el NT. Si bien la práctica más frecuente es *Jesús-Cristo*, que dio por ello en nuestro romance «Jesucristo». *Cristo* es traducción exacta del arameo *mesiha* (hebr. *masiah*), que significa «ungido» igual que en griego. Cristo es nombre de oficio, mientras Jesús es nombre propio de persona. Pero ¿por qué el Autor traduce (v. 20) Cristo y lo distancia con cinco palabras de Jesús? Quizá también aquí se puede pensar que lo que Dios unió no lo separe el hombre.

c) Reparemos otrosí: el original lee: «tiempos de refrigerio desde el rostro del Señor (v. 20). No se debe omitir *aprosopou* (aunque sea semitismo) la fuente de la llegada de esos tiempos, que es el rostro del Señor. Eso es más plástico y conserva mejor el sabor del original. Pero observemos a la vez que el original no dice «los tiempos del refrigerio», sino *tiempos*, sin artículo determinado. Esos tiempos, sin artículo, son mucho más extensos, más inabarcables. El art. determ., según su nombre, determina, restringe, reduce y circunscribe esos tiempos, que el texto los concibe universalmente dilatados.

d) Tampoco se siente cómodo el Autor (p. 167 ss) con el presente $\delta\epsilon\iota$ y lo cambia por el imperf. $\epsilon\tilde{\delta}\epsilon\iota$, no respetando los testigos paleográficos y sin respeto de Lucas, quien —para los investigadores novedosos— no ha acertado nada en lexicografía de toda esta perícopa. El procedimiento, seguido por ellos, es muy fácil, muy subjetivo y muy anticientífico: cambiar el texto con nuevas palabras, nuevos modos del verbo, nuevos tiempos verbales, nuevo sentido de un vocablo. Así se consigue que el texto

diga lo que ellos quieren que diga²⁵. Finalmente el Autor omite en la traducción la expresión importante *ap'aionos*, «desde la antigüedad».

e) Aquí, en la traducción del Autor (p. 173) que estamos enjuiciando, no se puede hablar de aoristo perfectivo (equivalente al pretérito perfecto: he amado), como piensa el Autor. Recordemos, al efecto, que los tiempos verbales griegos, más que los latinos y castellanos, encierran dos aspectos: aspecto de tiempo; aspecto de acción. Así, *amo*, indica tiempo presente y a la vez acción continuada. El ao. tiene aspecto temporal, *en el modo indicativo solamente*, *amé* (tiempo pasado); en los demás modos incluye sólo el aspecto de acción, que es puntual (un punto de la línea, mientras el presente es línea), momentánea; indefinida, indeterminada (esto significa «aoristo»). En los otros modos verbales el ao. puede significar tiempo presente, pasado y futuro, según el contexto y la circunstancia.

En consecuencia, todo el ao. ind., que indica tiempo, puede equivaler al ao. perfectivo, que también indica tiempo. Por eso mismo los ao. subj., al carecer de tiempo, no pueden equivaler al ao. perfectivo que tiene tiempo, aunque lo afirme el Autor. He examinado todos los ejemplos que cita el Autor en la obra mencionada para corroborar su afirmación, y no son ao. subj., por lo que no vale su afirmación ilógica. El valor temporal del ao. subj. lo determina el contexto, que aquí no lo es: aquí equivalen esos dos ao. subj. a presente subj.: «a fin de que lleguen tiempos»... y «venga». Por otra parte, aún admitiendo la existencia del ao. perfectivo, habrá que demostrarlo, no sólo afirmarlo con pruebas sin valor, razones subjetivas.

f) Parece, además, que varias citas de ao. perfectivo, pueden retener su valor de ao. Tanto más que, al ser el ao. ind., como el perfecto, tiempos pasados, pueden intercambiarse sin mayor dificultad. En algún sentido vienen a ser sinónimos. Esto es tan palmario que en latín hay una sola forma verbal, equivalente tanto al ao. como al perfecto griegos (*amavi*). Paralelamente en alemán (*liebte*) y en inglés (*loved*) equivalen al ao. y al perf. e inclusive al imperf. griegos: una sola forma anglosajona para tres

²⁵ Este procedimiento subjetivo y anticientífico se enraza en Martín Lutero, el cual enseñaba que para la justificación y salvación del hombre no se necesitan las obras buenas, basta la fe. Así decía: *pecca fortiter, crede fortius*. Claro que en ningún código penal de las naciones protestantes se admite esa doctrina absurda y se castigan los delitos, aunque el reo tuviera una fe que trasladara los montes. No sólo desechó Lutero frases de la Biblia, que no cuadraban con su pensamiento, sino que hasta negó la *Epístola de Santiago*, porque allí se enseña, con toda razón y lógica, que la fe sin obras está muerta en sí mismo. Lutero la denostó «epístola de paja».

tiempos griegos. En castellano, al contrario, cada forma verbal griega goza de la correspondiente, peculiar y diferente, porque tenemos la conjugación más perfecta, después de la griega (mejor que la latina) capaz de precisar con exactitud matemática los más sutiles matices del pensamiento, por medio del instrumento de alta precisión, el cerebro humano.

g) Así el impreciso *amavi* latino puede equivaler a *amé* (pretérito indefinido), *he amado* (pretérito perfecto) y *hube amado* (pret. anterior). Aún peor en alemán y en inglés, pues su *liebte* y *loved* respectivos, significan esas tres modalidades nuestras y además nuestro imperf. *amaba*. El verbo anglosajón, de por sí, es reflejo de una maquinaria cerebral poco flexible, confusa, difuminada, imprecisa.

h) Otra consideración. El ao. perfecto no se puede admitir, sin más, puesto que en el NT sigue usándose también el perfecto verbal, incluso en esta perícopa. Si sólo apareciera el ao., seguramente tendría las dos funciones de ao. propio y ao. perfecto. Pero al simultanearse los dos tiempos verbales (ao. y perf.), se manifiesta que generalmente la noción y matización es diferente en el ao.

Me parece que no se debe presionar demasiado, encontrando con facilidad aoristos perfectivos. Se cita, como lugar claro de tal ao., *Mc. 15, 44*, donde Pilato se extrañó de que Jesús ya *había muerto* (τέθνηκεν, perf. ind.) y a continuación se añade que, según el testimonio del centurión, recientemente *murió* (ἀπέθανεν, ao. ind.). De acuerdo en que se puede traducir aquí el ao. como perfecto. Pero el texto merece el máximo respeto, y, si no es necesario cambiarlo, según la índole de la lengua a la que se vierte, no se debe modificar. Para mí no hay aquí ao. perfecto²⁶.

²⁶ En «ya había muerto» y en «recientemente murió» hay dos adverbios iniciales de frase y a la vez temporales, en parte sinónimos: ἤδη, ya; y πάλαι, recientemente, hace poco. Pero para Nácar-Colunga los dos son *ya*, colocándolos en sitio diferente, a pesar de que suena bien en castellano, si se traducen de distinta manera y se respeta el orden de palabras en el original. Para la Casa de la Biblia los dos adv. van al final, exactamente lo contrario al original, donde son iniciales. La Biblia de Jerusalén los pone al principio y al final de la frase. En Cantera-Burgos-Iglesias-González guardan los dos su lugar correspondiente, pero vierten a los dos adv. como si fueran iguales; *ya*. Son pequeños detalles de los que se infiere el valor de una versión: *ex ungue leonem* (por la uña (se reconoce) al león) reza acertadamente el proverbio latino; es decir, por un pequeño detalle (no por la zarpa sino por la uña) se reconoce si un traductor ha sido plenamente consciente y fiable en su versión. Aparte de que esos traductores incurren en frecuentes inexactitudes, también de mayor cuantía, como tengo bien constatado. Como excusa indican a la vez que eso son pequeños pormenores, sin mayor importancia. Bien; pero un poquitín más de la sal aconsejada en la paella, no se admite y es desechada por mala.

Entre nosotros fácilmente se dice: «Fulano *ha muerto*», mientras se pregunta: «¿de qué murió?», y viceversa. Expresamente se explica así Pablo en *1 Cor 15, 27*, con toda naturalidad, citando el *Sal 8, 7*: «pues todo lo *sometió* (ὕπερταξεν, ao. ind.) bajo sus pies»; pero, cuando dice: «todo le *ha sido sometido* (ὕποτέτακτα, perf. ind.), claro (está) excepto el que sometió a él todas las cosas».

Desde el helenismo (s. IV a. C.) comienzan a intercambiarse los tiempos verbales *perfecto* y *ao. indicativo* (no los otros modos), aunque con su matiz peculiar cada uno. Así la frase «Jesús ya había muerto» presenta el hecho durativo de la muerte: «ya estaba muerto». En cambio, «Jesús murió», presenta el hecho *momentáneo* y *puntual* de la muerte. En el aserto de que el Padre «sometió» toda la creación a su Hijo, Pablo piensa en el acto, en el momento en que así lo hizo. Pero enfatiza la permanente y eterna sujeción del Universo al Cristo, triunfador del pecado y de la muerte, con la afirmación todo le *ha sometido*. Como en griego, también en castellano es conveniente el trueque entre el pretérito indefinido y el pretérito perfecto (amé y he amado) equivalentes al ao. ind. y al perf. griegos respectivamente, aunque también en nuestros tiempos verbales, haya distinta coloración semántica.

XII. Todo el contexto de Act 3, 19-26 clama contra la conclusión ilógica (Autor, p. 157s) de que aquí se establece la estancia de Jesús en el cielo antes de su encarnación y no después de la resurrección. Es impensable que de esta estancia de Jesús en el cielo se origine ahora la primera venida a la tierra para salvar a la humanidad con su encarnación.

a) Pensemos. Pedro ha proclamado con voz alta en el discurso de Pentecostés (Act 2, 14-41) la resurrección de Jesús, después de su muerte en la cruz, así como su ascensión a los cielos. Precisa que —con cita de David (*Sal 16, 8-11*)— no fue David quien subió a los cielos (v. 34) sino Jesús, resucitado por Dios y exaltado a la derecha de Dios (v. 32-33). Ya en este importante discurso Pedro menciona la parusía, v. 19-20. Esta idea de la estancia de Jesús resucitado a la derecha de Dios, produjo impacto en la mente de Pedro, por lo que de nuevo afirma «la resurrección de Jesucristo, que está en la derecha de Dios»²⁷. Esta exal-

²⁷ *1 Pe 3, 21-22*. Aquí expresamente se dice «en la derecha de Dios». Pero la mayoría de las veces *derecha de Dios* es dativo, bien sin prep., es locativo, bien y aún mejor, dat. de complemento indirecto, es decir, dirección indirecta, menos fuerte que la dirección directa del acusativo, como Act 2, 23.

tación la presenta como corolario de la muerte y resurrección con la conj. οὐν.

b) Digamos algo sobre esa partícula (*Act 2, 33*) altamente significativa, pues denota el nexo lógico de consecuencia fáctica entre los v. 29-32. Se puede traducir por: «pues, así pues, por tanto, por consiguiente»²⁸, como si la pasión de Jesús y la resurrección fueran causa de la exaltación a los cielos, y a la vez tres fases de su glorificación. De hecho, el mismo Jesús considera la muerte de cruz como glorificación, pues, ya de por sí, es una sublimación, un alzamiento sobre la tierra. Así se desprende de tres lugares de *Jn. 3, 13-15; 8, 28; 12, 32-33*. En *Jn. 12, 28* precede la petición de Jesús: «Padre, glorifica tu nombre». Vino, pues, una voz del cielo: «no sólo lo glorifiqué, sino que también lo glorificaré». Luego (v. 32-33) añade: «Y yo, cuando sea elevado de la tierra, a todos arrastraré hacia mí. Y esto decía indicando de qué muerte iba a morir», observa el Evangelista. Todo el contexto prohíbe que en la mente de Pedro se halle la idea de la encarnación de Jesús.

c) El enlace entre la pasión y la resurrección-asunción, se lo repite Jesús a los dos de Emaús con enfado (*Lc. 24, 26*): «¿Acaso no era necesario que el Cristo padeciera y entrara en su gloria?». Más evidente está la conexión causal entre la muerte y la glorificación en el grandioso himno cristológico de *Fil 2, 5-11*. Allí se contempla a Jesucristo vaciándose de su divinidad, según la atrevida expresión de Pablo, y bajándose al abismo de una muerte, por cierto de una muerte de cruz. Por lo cual, δῖς, también Dios lo super-exaltó al cenit del Universo para gloria de Dios Padre²⁹.

XIII. Jesús estará en los cielos hasta que ponga a sus enemigos como estrado de sus pies (*Act 2, 34-35*). Poco antes, recurriendo al profeta *Joel*

²⁸ Mucho me extraña que esta importante partícula consecutiva *oun*, la omitan Nacar-Colunga, Turrado (Prof. de Salamanca), La Casa de la Biblia. La Biblia de Jerusalén la traduce inadecuadamente por «y» como si fuera copulativa o asociativa. Schökel-Mateos la vierten por «así», cual si fuera modal, que nunca lo es. Al principio *oun* fue adv. con la idea de «en realidad, verdaderamente», y así siempre en Homero. Después en Heródoto (s. V a. C.) es conjunción ilativa y señala la consecuencia que se deduce del hecho precedentæ. Juan es el que más emplea *oun* en el NT: 200 veces, y más de 160 veces es ilativa, consecutiva. Cf. A. Kenny, *Stilometric Study of the New Testament* (Oxford 1986) 35.

²⁹ Algunos traductores vierten la conj. causal *διό* «por eso». No es esa su noción. Compuesta de la prep. *διά* y del neutro del pronombre relativo, señala la relación interna, el enlace íntimo de lo que sigue al relativo con lo que la precede: la exaltación de Jesucristo es consecuencia intrínseca de su pasión.

(3, 1-5), piensa Pedro (*Act* 2, 19-20) en la parusía con la escenificación apocalíptica tradicional³⁰: «El sol se convertirá en tinieblas y la luna en sangre, antes de que venga el día del Señor, grande y manifiesto». Después de esta clara consciencia de Pedro en la parusía, ¿se puede ni siquiera sospechar que él, testigo ocular de la ascensión de Jesús al cielo (*Act* 1, 9-11) hable ahora de la «futura» primera venida de Jesús para encarnarse? Todavía más: En el mismo lugar (*Act* 1, 9-11) se anuncia expresamente que «este Jesús, que ha sido elevado de entre vosotros al cielo, así *vendrá* de la misma manera que lo habéis visto yéndose al cielo».

El preverbio ἀνα- en el participio ao. pasivo ἀναλημφθεῖς, de ἀναλαμβάνω puede tener dos sentidos aquí: sursumático, es decir, asumido *hacia arriba*; y también repetitivo, elevado *otra vez*. Según esto, a) Jesús fue elevado *al cielo*; b) fue *recobrado*, *repuesto* o *reasumido* al cielo, de donde vino a la tierra. Los dos matices son complementarios, no contrarios. Muy llamativo que desde el primer testimonio de la ascensión se le una la promesa de la parusía, como consecuencia de la resurrección, a la vez como cláusula final de la Historia de la salvación (*Act* 1, 11).

1. Todavía oímos a Pedro con su discurso en el Sanedrín, donde responde al príncipe de los sacerdotes (*Act* 5, 30-32): «El Dios de nuestros padres resucitó a Jesús, a quien vosotros matasteis colgándolo en un madero. A este lo exaltó a Dios a su derecha como Príncipe y Salvador, para dar a Israel penitencia y remisión de los pecados». En todo discurso petrino relucen tres focos: resurrección-pasión-exaltación a los cielos, aunque el orden no sea siempre el mismo. A eso se añade la parusía, el arrepentimiento de los pecados y el premio consiguiente.

El mismo esquema, algo más desarrollado, se ve en el primer discurso (*Act*, 2, 14-41), donde incluso habla del intermedio para someter a los enemigos de Jesús bajo sus pies (v. 35, cf. *Act* 3, 21).

El Príncipe de los apóstoles ofrece ese mismo croquis (*1 Pe* 3, 18, 22), en un cuidado lugar con prosa rítmica, que consta del triple hecho conexo: a) la pasión (ἔπαθεν) y muerte de Jesús en la carne (θανωτές) como prelude necesario; b) de su vivificación en su espíritu y resurrección (ξωποιοιθεῖς); c) y el corolario lógico y natural de la ascensión y sesión a la derecha del Padre (ἐν δεξιᾷ τοῦ θεοῦ πορευθεῖς εἰς οὐρανόν).

³⁰ Escenificación de la parusía: *Mt.* 24, 29-31; *Ma.* 13, 24-27; *Lc.* 21, 25-28; *2 Pe* 3, 10-13.

2. Notemos que a la vez de estar en la derecha del Padre, le ha sido subordinado a él los ángeles y potestades y virtudes³¹, en el orden jerárquico de los coros celestiales, de los que nombra tres, como representante de los demás.

a) Aquí en los paralelos 1 *Cor* 15, 18-24 y *Ef* 1, 20-23 se palpa un énfasis mordiente. En el primer paralelo, en fuerza de καταργέω, se afirma que el Jesús triunfante dejará «inactivo e impotente a todo principado y toda potestad y virtud, con mucha más intimidad que Pedro, y hasta osadamente Pablo en esa aseveración, pone a esos coros celestiales, en cuanto a su inacción frente a Cristo, iguales que a la muerte (θάνατος), aniquilada para siempre.

b) Pedro se sabe bien el tradicional formulario histórico-dogmático: pasión-muerte-resurrección-ascensión, según lo repite en varios discursos al pueblo en los *Hechos*, que pocos años después lo reitera en *1Pe* 3, 18 y 22.

c) Finalmente traemos ahora un texto (*Hebr* 10, 12-13) en cohesión con la reiterada enseñanza de Pedro –además de ser síntesis de cristología escatológica– donde se ratifica que Jesús, después de su muerte por los pecados, está siempre a la derecha de Dios, esperando allí que se pongan sus enemigos como estrado de sus pies. Y poco después (v. 37) que el que tiene que venir, Jesús, vendrá sin tardanza en la parusía (Bover-Cantera): «mas éste (Jesús) habiendo ofrecido por los pecados un solo sacrificio de eficacia eterna, se sentó a la diestra de Dios, aguardando, por lo demás, a que sus enemigos sean puestos como escabel de sus pies». Acerca de la parusía (v. 37):

«Todavía un poquito, tantico, tantico

y el que ha de venir (ὁ ἐρχόμενος) vendrá y no tardará»³².

³¹ El verbo ὑποτάσσω, que se repite hasta 4 veces en los paralelos de Corintios 1 vez en el de Efesios, significa *subordinar*, porque Dios actúa siempre en orden. El mismo Hijo de Dios, como hombre estaba «subordinado», ὑποτασόμενος, a María y a José la mayoría de su vida (*Lc.* 2, 51), no «sometido», como frecuentemente se traduce.

Por otra parte, el polisíntonon entre las tres jerarquías mencionadas indica énfasis. Muchos traductores (Nácar-Colunga, Bover-Cantera, Biblia de Jerusalén, etc.) traducen con artículo –los ángeles y las potestades y las virtudes– en contra del original, que está siempre bien pensado. No se han dado cuenta de que el art. llamado determinado, lo es porque circunscribe y reduce la extensión de seres y cosas, mientras su ausencia insinúa énfasis, como aquí, diciendo que no sólo los mencionados, sino que también todo ser imaginable tiene que estar siempre subordinado al Jesús triunfador.

³² La idea escatológica, presente en la epístola a los *Hebreos*, es muy afín a los dos escritos, por ej. *1Pe* 4, 5, 13; *2Pe* 1, 16; 2, 9; 3, 7, 9-13.

En todos estos pasajes de *Hebreos*, así como en los de Lucas y Pedro, es absurdo pensar que esta estancia de Jesús en los cielos *es* anterior a su primera venida a la tierra, aunque lo afirmen los teólogos centroeuropeos y con ellos J. Carrión, idea muy próxima a 2 Pe 3, 9-13, epístola transida del pensamiento escatológico.

d) Presentamos aquí nuestra versión, que intenta ser objetiva, de *Act* 3, 19-21, frente a la del Autor (p. 173): «Arrepentíos, pues, y convertíos para que sean borrados vuestros pecados, a fin de que vengan tiempos de refrigerio desde el rostro de Dios y os envíe al Cristo Jesús, determinado para vosotros, al que el cielo debe recibir hasta tiempos del restablecimiento de todo, del que habló Dios por boca de sus santos profetas desde la antigüedad³³.

Hay otros puntos discutibles en esta obra. Pero la brevedad me exige terminar la discusión.

Fr. Isidoro Rodríguez

O.F.M.

Universidad Pontificia Salamanca

³³ «...de todo», es decir, el Universo; más literal «de todas las cosas»; πάντων neutro, atrae sintácticamente a ὧν, del que es antecedente.