



FACULTAD DE TEOLOGÍA  
SAN VICENTE FERRER

# ANALES VALENTINOS

**REVISTA DE FILOSOFÍA Y TEOLOGÍA**  
**Nueva Serie                      2017                      Año IV/Núm. 8**

## ÍNDICE

	Pág.
Alejandro José López Ribao, o.p. <b>Una visión de la Orden de Predicadores en la Barcelona del siglo XVIII. La relación del convento de Santa Catalina virgen y mártir con el resto de instituciones dominicanas presentes en la ciudad</b> .....	191
M <sup>a</sup> . Milagros Cárceles Ortíz <b>Metodología para la investigación en historia de la iglesia local</b> .....	217
Arturo Llin Cháfer <b>Los beneficiados de la parroquia de Bocairent. Aproximación histórica</b> .....	257
Alfonso Esponera Cerdán, o.p. <b>Horario, Plan para la oración mental, Plan para el capítulo y Ejercicios interiores y exteriores, elaborados para el noviciado en 1688 por Serafín Tomás Miquel o.p.</b> .....	293
Enrique Mena Salas <b>“Éstás loco, Pablo...”. Sentido de la interrupción de Festo al discurso de Pablo en Hch 26,24</b> .....	311
Rubén Peretó Rivas <b>El conocimiento y la atención de sí en José Hazzāyā</b> .....	353
José Pérez Adán <b>La cuarta cristiandad</b> .....	363
Ángel Peris Suay <b>La religión en la sociedad postsecular</b> .....	379
Leopoldo Quílez Fajardo <b>El mal, aporía especulativa en P. Ricoeur. Visión ética y trágica del mundo</b> .....	413
Justo Aznar <b>Sobre el origen biológico del hombre y el pecado original</b> .....	439
<b>Memoria Académica del Curso 2016-2017</b> .....	459
<b>Recensiones</b> .....	481
<b>Publicaciones recibidas</b> .....	503
<b>Índice del Volumen IV</b> .....	509

ESCRITOS  
DEL VEDAT

## “ESTÁS LOCO, PABLO...”

### SENTIDO DE LA INTERRUPCIÓN DE FESTO AL DISCURSO DE PABLO EN HCH 26,24\*

*Enrique Mena Salas\*\**

#### RESUMEN

Según Hch 26,24, en el momento de la alocución de Pablo ante Festo, el procurador interrumpió el discurso a grandes voces declarando loco a Pablo (Hch 26,24). Este estudio analiza el valor literario y teológico de la interrupción del procurador, de su papel así como el del mismo Agripa en Hch 25–26. Se exponen dos posibles sentidos de la misma: o el rechazo pagano hacia la resurrección de los muertos o la interpretación judía de que Pablo se había convertido, en realidad, en un nuevo Balaam, apóstol de los gentiles y seductor de Israel a la falsa fe del Mesías muerto y resucitado. Por último, señalamos el contexto de las iglesias lucanas que pudo dar lugar a estos capítulos: la fundamentación en la fe para los creyentes y la apología ante los romanos frente a la persecución judía en un periodo posterior al año 70.

#### PALABRAS CLAVE

Pablo, Resurrección, Balaam, Interrupción, Festo, Comunidad lucana.

#### ABSTRACT

In Acts 26,24, Paul's allocution in the audience hall before Agrippa and Bernice it is interrupted by Festus, who called Paul mad. This article analyzes the theological and literary value of this interruption, its role, and the Agrippa's role in Acts 25–26. Two possible meanings of the interruption are considered: the

---

\* Este trabajo ha sido realizado con la ayuda del Centro Español de Estudios Eclesiásticos anejo a la Iglesia Nacional Española de Santiago y Monserrat en Roma en el marco de los proyectos de investigación del curso 2015-2016.

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

pagan's refusal toward the resurrection of dead's, and the Jews interpretation that suggest a Paul conversion to a new Balaam. Finally, the author points out the context of the Luck's churches as the origin of this chapters: the foundation on faith for the believers, and the apology, before the romans, of the Jews persecution in a period beyond the year 70.

## KEYWORDS

Paul, Resurrection, Balaam, Interruption, Festo, Lucan community.

En resolución, él se enfrascó tanto en su lectura [...], y así del poco dormir y del mucho leer se le secó el cerebro, de manera que vino a perder el juicio.

(M. de Cervantes, *Don Quijote* I, 1)

Desde hace tiempo, esta frase ha llamado la atención a los analistas de la obra cervantina y a aquéllos que se han dedicado al estudio del libro de los *Hechos*, pues evoca la respuesta del procurador Porcio Festo a Pablo de Tarso al final de su último discurso de defensa. Allí, el romano declaraba loco al Apóstol debido a sus muchas letras (Hch 26,24).

Este trabajo se centrará en el análisis de las antedichas palabras de Festo, su contexto y sus implicaciones. Con él intentaremos reflexionar sobre el impacto que la fe cristiana produjo en las iglesias lucanas y su entorno, al igual que puede hacerlo hoy.

### 1. CONTEXTO JUDICIAL DE HCH 21–28

#### *Repetición de modelos en Hch 21–28*

Quien lea con cierto detenimiento la segunda parte de la obra de Lucas, advertirá que los últimos capítulos están dedicados exclusivamente al proceso de Pablo, tanto en Jerusalén (Hch 21,1–23,22) como, más propiamente, en Cesarea (Hch 23,23–26,32). Puesto que el juicio al Apóstol no era concluyente, sino que fue recusado por medio de la apelación al César,<sup>1</sup> *Hechos* prolonga en los capítulos 27 y 28 los avatares del preso

---

<sup>1</sup> Hch 25,10.12.21; 26,32.

hasta su llegada e instalación en Roma, destino final del evangelio cristiano por voluntad divina.<sup>2</sup> Así, Lucas dejaba el final abierto,<sup>3</sup> suponiendo que el Apóstol finalmente comparecerá ante el emperador y dará testimonio de su fe.

Ese mismo lector podría extrañarse de la extensión y detalle con que el autor describe las comparecencias de Pablo, así como de, al menos, los tres discursos de defensa que Lucas pone en boca del preso: ante el pueblo de Jerusalén (Hch 22,1-21), ante el procurador Félix y sus acusadores judíos (Hch 24,10-21) y, finalmente, ante el rey Agripa II y el procurador Festo (Hch 26,2-23). En ellos y en el contexto próximo, el lector detectará el recurso a la repetición y a la redundancia, tan común en el segundo libro lucano.<sup>4</sup>

A nivel de conjunto, Hch 21–26 quiere evocar, claramente, en el juicio de Pablo el de su Señor, como también el del mismo Esteban, fiel reflejo del testimonio hasta el martirio por ser fiel a Jesús glorioso. Aunque hay más, podemos destacar ciertos paralelos. Como en el caso de Jesús, hay unos anuncios de la pasión, que se tienen que cumplir.<sup>5</sup> Hay, también una clara oposición de los líderes judíos a Jesús y a la resurrección, especialmente de los saduceos.<sup>6</sup> En tercer lugar, es constatable la violencia física a Jesús y a Pablo antes o ante el Sanedrín.<sup>7</sup>

El paralelo mayor es el esquema de comparecencias, según el siguiente cuadro:

Sanedrín	Lc 22,66-71	Hch 22,30-23,10
Autoridad romana, juicio	Lc 23,1-5, Pilato	Hch 24,1-22, Félix

<sup>2</sup> Hch 23,11; 27,24. A. NEAGOE, *The Trial of Gospel. An Apologetic Reading of Luke's Trial Narratives*, (Society for New Testament Studies. Monograph Series 116), Cambridge University Press, Cambridge 2002, 206-212, observa que, en Hch 27–28, Pablo sigue en juicio ante la propia naturaleza (27,1–28,16) y ante los judíos de Roma (28,17-31).

<sup>3</sup> Para una historia de la investigación sobre este tema discutido: T.H. TROFTGRUBEN, *A Conclusion Unhindered. A Study of the Ending of the Acts within its Literary Environment*, (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament II/280), Mohr Siebeck, Tübingen 2010, 28-34.

<sup>4</sup> R.C. TANNEHILL, *The Narrative Unity of Luke-Acts*, 74-76.

<sup>5</sup> Hch 20,23-25; 21,4.11-13. B.J. TABB, *Suffering in Ancient Worldview*, 161-164.

<sup>6</sup> Lc 20,1-8.9-19.27.45-47 y Hch 23,6-9. La propia oposición a la resurrección hace de los saduceos personajes negativos para Lucas, aunque en sí no creyeran en ella por no pertenecer a los principios tradicionales del pentateuco: J.A. FITZMYER, *Hechos de los Apóstoles*, 433; D. MARGUERAT, *Les Actes...*, 291.

<sup>7</sup> Lc 22,63-64 y Hch 23,1-3, como el siervo de Yahvé: Is 50,5-6, quien, a pesar de los golpes recibidos, confiaba en Dios: J.A. FITZMYER, *El evangelio según Lucas*, 355.

Rey herodiano	Lc 23,15, Herodes	Hch 26, Agripa II
Decisión final romana	Lc 23,13-25, Pilato	Hch 25,1-12, Festo

Se podrá argumentar que la correspondencia no es exacta.<sup>8</sup> A pesar de todo, tanto ante Pilato como ante Félix hay una presentación formal de acusaciones, con un punto en común y principal: Jesús y Pablo fueron denunciados porque provocaban revueltas y altercados ante el pueblo (Lc 23,2; Hch 24,5).

También es interesante cómo Lucas invirtió en Pablo, respecto de Jesús, el orden de presentación ante las autoridades. Si es cierto que ambos comparecieron ante figuras de la dinastía herodiana, el autor deseaba que el Apóstol finalizase su defensa de la fe cristiana ante Agripa, en tanto que, en el caso de Jesús, la visita a Antipas está intercalada entre las dos fases de su juicio ante Pilato. Si, además, quisiéramos extraer del curso narrativo estos episodios, no habría ruptura del mismo. En el caso de Herodes, se percibe la inserción lucana en un relato en que, según el resto de los sinópticos y Juan, tenía continuidad en la única comparecencia ante Pilato. En el de Agripa, da la impresión de que la narración no avanza desde el momento en que Festo concede a Pablo la apelación al emperador (Hch 25,12).<sup>9</sup> El resto del capítulo 25 y todo el 26 son claras creaciones lucanas con un interés evidente en que sea un rey herodiano el que, finalmente, escuche y “casi” ratifique la no culpabilidad del Apóstol y, sobre todo, de su predicación.

Así llegamos al punto clave de la comparativa: la insistencia de Lucas en la inocencia de los acusados. La muestra más clara es la declaración que se pone en boca de las autoridades romanas respectivas: Pilato (Lc 24,4.14.22) y Festo (Hch 25,18.25). Quizá también aparezca este tema en el centurión que presencia la muerte de Jesús (Lc 23,47) y en Agripa, que escucha el discurso final de Pablo (Hch 26,31). Además, el Apóstol, antiguo fariseo, fue considerado sin delito por parte del Sanedrín por creer en la resurrección de los muertos (Hch 23,9).

En el lado opuesto, se encontraba la turba judía que pedía a gritos la muerte de Jesús y la de Pablo (Lc 23,18; Hch 22,22). En este contexto de enfrentamiento, Lucas ha seleccionado la figura del profeta antiguo, sobre

<sup>8</sup> Por ejemplo, el Pilato lucano, que declara inocente a Jesús (Lc 23,4), es tratado de modo más suave que el procurador Félix, juzgado duramente (Hch 24,22.26).

<sup>9</sup> J. ROLOFF, *Hechos de los Apóstoles*, 460-461.

todo el ejemplo de Elías y Eliseo, para comprender la identidad y destino de los nuevos enviados de Dios.<sup>10</sup> Como fue Jesús, así Pablo. Este modelo resultó cabal para el evangelista porque el profeta verdadero fue siempre perseguido y, muchas veces, muerto por el propio pueblo de Israel.<sup>11</sup>

Jesús y Pablo son presentados como ejemplos de la inocencia perseguida, de aquéllos que, con la conciencia limpia,<sup>12</sup> siguieron fielmente la misión encomendada por Dios. Por eso, Lucas evita que Jesús tenga cualquier atisbo de debilidad en el cumplimiento de la obediencia al Padre a través de su *via crucis*. Al contrario, va a la muerte un Cristo sereno y noble, que, a la hora de expirar, no alude al abandono de la cruz, como en Mc 15,34, sino a la confianza en Dios.<sup>13</sup>

De modo análogo, el autor se esfuerza también por dibujar un Pablo a quien, repetidamente, se le declara enviado por Dios, por medio de una visión, a una misión ineludible, la predicación de Jesús a los gentiles,<sup>14</sup> y a quien se le considera, por parte de los romanos, completamente inocente de las acusaciones.<sup>15</sup> Cada vez se va viendo más claro el carácter profético del personaje, la nobleza de su misión dirigida por Dios y su carácter martirial, hasta dar testimonio de Jesús ante el César (Hch 23,11; 27,24). Este Pablo tampoco duda nunca, no se siente débil sino imbuido de una fuerza especial, la del Espíritu de Dios. Ésta es la que le hace hablar ante gobernadores y reyes con libertad e, incluso, sentirse ante ellos un igual.<sup>16</sup>

Lucas, por tanto, utiliza la técnica de la repetición y la redundancia, cuya función radica, entre otras cosas, en enfatizar algo importante.<sup>17</sup>

<sup>10</sup> R.E. BROWN, *La muerte del Mesías*, 79.

<sup>11</sup> Lc 6,23; 13,33-34; Hch 7,52. Cf. D. SENIOR, *The Passion of Jesus in the Gospel of Luke*, (The Passion Series 3), The Liturgical Press, Collegeville 1989, 169-171.

<sup>12</sup> Hch 23,1; 24,16: συνείδησις. Sobre este concepto: D. MARGUERAT, *Les Actes...*, 290, nota 14.

<sup>13</sup> Lc 23,46; Sal 31,6. R.E. BROWN, *La muerte del Mesías*, 1263-1267.

<sup>14</sup> Hch 9,15; 22,21; 26,16-18. Cf. Ch.W. HEDRICK, “Paul’s Conversion/Call: A Comparative Analysis of the Three Reports of Acts”, *Journal of Biblical Literature* 100 (1981) 415-432; J. DUPONT, “La mission de Paul d’après Ac 26,16-23 et la mission des apôtres d’après Lc 24,44-49 et Ac 1,8”, en *Nouvelles études sur les Actes des Apôtres*, (Lectio Divina 118), Du Cerf, París 1984, 454-456.

<sup>15</sup> Hch 23,28-29; 25,18.25; 26,31.

<sup>16</sup> Es la *παρρησία*: Lc 12,11-12; Hch 26,26-29. Es la misma serenidad y nobleza que se ve en el Pablo del episodio de Malta: G.B. MILES – G. TROMPF, “Luke and Antiphon: the Theology of Acts 27-28 in the Light of Pagan Beliefs about Divine Retribution, Pollution and Shipwreck”, *Harvard Theological Review* 69 (1976) 264.

<sup>17</sup> R.D. WHITERUP, “Functional Redundancy in the Acts of the Apostles: a Case Study”, *Journal for the Study of the New Testament* 48 (1992) 84.

La idea de inocencia perseguida es especialmente querida por el evangelista, así como la imagen noble y embellecida de su protagonista. Pablo, el profeta y el mártir, como Jesús, modelos de una iglesia acosada,<sup>18</sup> para la que sirven de canon de comportamiento ético y de seguimiento. Así, no son juzgados ya de los personajes, sino de la fe de la comunidad lucana, validada ante sí misma y enfrentada con el propio ambiente hostil.

### *Género literario forense en Hch 21–28*

Un segundo modo de ver los capítulos finales de los *Hechos* es intentar clasificarlos dentro del género literario judicial según el modelo helenístico.<sup>19</sup> Es palpable, a lo largo de su lectura, que, salvo el encuentro con Santiago y la iglesia de Jerusalén (Hch 21,15-26), todo el relato se focaliza en Pablo y en sus diversas comparecencias, a costa de hacer más lenta la narración por la intercalación de discursos. Además, sigue el mismo patrón: los acusadores o verdugos (la chusma judía, conspiradores para matarlo, las autoridades de Jerusalén), la víctima (siempre Pablo) y los salvadores (la autoridad romana, ya soldados ya gobernadores).<sup>20</sup>

Por otra parte, es notorio que el autor deseaba que toda la narración se convirtiera en una defensa de Pablo en contexto judicial. Salvo en una ocasión, el nombre ἀπολογία y el verbo ἀπολογέομαι salpican estos capítulos finales.<sup>21</sup> En la narración, estos términos suelen introducir discursos forenses, como estaba atestiguado ya en Aristóteles, aunque, en realidad, era un género muy común en el mundo grecorromano a partir del desarrollo de la sofística.<sup>22</sup>

Según este contexto, Lucas reasumió la idea de Tucídides según la cual el discurso, inserto en el relato, era un eje interpretativo del

<sup>18</sup> E. HAENCHEN, *The Acts of the Apostles*, 693-694; B.J. TABB, *Suffering in Ancient Worldview*, 196.

<sup>19</sup> F. VELTMAN, "The Defense Speeches of Paul in Acts", en *Perspectives on Luke-Acts*, Ch.H. Talbert (ed.), Association of Baptist Professors of Religion-T&T Clark, Danville-Edimburgo 1978, 255.

<sup>20</sup> D. MARGUERAT, *Les Actes...*, 245-246.

<sup>21</sup> Hch 22,1; 24,10; 25,8.16; 26,2.24. Cf. W. BAUER, "ἀπολογία", *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, F. Wilbur Gingrich y F.W. Dunker (rev. y aumen.), University of Chicago Press, Chicago 1979<sup>2</sup>, 95-96; D. MARGUERAT, *Les Actes...*, 277, nota 17.

<sup>22</sup> ARISTÓTELES, *Rethorica* I, 10,1, 1368b. En *Rethorica ad Herenium* I, 2,2, se menciona que la causa judicial se basaba en una controversia e incluía la acusación, penal o civil, y la defensa. Recuérdese la apología de Sócrates, por ejemplo.

mismo.<sup>23</sup> Con este recurso, el autor expresaba las palabras que el orador, en este caso Pablo, pudo haber pronunciado en tales circunstancias. Es más. Al igual que los discursos eran mecanismos retóricos para insertar una ideología helenística y un concepto político o moral, tanto en la literatura histórica como en la novela, también Lucas se sirvió de las palabras, en boca del Apóstol, para reivindicar y mostrar, ante los judíos y ante las autoridades romanas, la validez y la legitimidad de la nueva secta de los nazarenos.<sup>24</sup> Era la fe de Lucas en tiempo del evangelista la que había que defender más que los hechos o dichos del propio Pablo.

Esta tesis se muestra al comparar los discursos de defensa.<sup>25</sup> Sólo la comparecencia ante Félix desarrolla un proceso judicial propiamente dicho. Hay una acusación presentada por las autoridades judías ante el procurador, con un abogado contratado, Tértulo (Hch 24,1-9), con referencias al episodio del Templo (v. 6; cf. Hch 21,28). La respuesta de Pablo consistió en rechazar las acusaciones, algo propio del discurso judicial de defensa: hablar contra los cargos presentados (Hch 24,11-13.17-22), y en establecer una continuidad con el judaísmo, según la fe en la resurrección de los muertos (Hch 24,14-16.21).

Sin embargo, las otras dos alocuciones apologéticas tienen unas características ciertamente especiales. Lucas hace hablar a Pablo en Hch 22,1-21 ante el pueblo judío de Jerusalén, que es erigido como juez, aunque su sentencia no tenga validez. Lo mismo ocurre ante Agripa. Festo ya había aceptado la apelación al César solicitada por el preso. La narración se paraliza en ese momento (Hch 25,12) para no continuar hasta la partida a Roma (Hch 27,1). Es decir, todo el ciclo de Agripa (Hch 25,13-26,32) se revela en el relato, aparentemente, como superflua. Los discursos no dan pie a una defensa de Pablo sobre lo que le había sucedido en el Templo o sobre la acusación de rebeldía. Lucas, por el contrario, retoma, aunque con variantes, el relato de Hch 9 sobre la visión del Resucitado en el camino de Damasco y sobre la misión encomendada.<sup>26</sup> Con

---

<sup>23</sup> TUCÍDIDES, *Historia* I, 22,7. Según D.E. AUNE, *El Nuevo Testamento en su entorno literario*, (Cristianismo y Sociedad 36), Desclée de Brouwer, Bilbao 1993, 162, a diferencia de Tucídides, para quien el discurso comentaba la narración, en Lc-Hch las alocuciones son parte esencial de la narración y el plan de la obra: la propagación de la palabra divina.

<sup>24</sup> S. SCHWARTZ, “The Trial Scene in the Greek Novels and in Acts”, en *Contextualizing Acts. Lukan Narrative and Greco-Roman Discourse*, T. Penner y C.V. Stichele (ed.), (Society of Biblical Literature. Symposium Series 20), Society of Biblical Literature, Atlanta 2003, 109.132-133.

<sup>25</sup> P. SCHUBERT, “The Final Cycle of Speeches in the Book of Acts”, *Journal of Biblical Literature* 87 (1988) 1-16.

<sup>26</sup> D. MARGUERAT, “Saul’s Conversion...”, 147-154.

él, legítima ante los judíos la predicación paulina a los gentiles (Hch 22,21) o prolonga su *leitmotiv* sobre la fe en la resurrección o sobre el Mesías muerto y resucitado (Hch 26,6-8.22-23). No hay mención de cargos previos, como los expuestos por Tértulo; no importa ya lo que realmente sucediera al Pablo histórico. Festo, que pretendía dar la palabra al Apóstol para aclarar una acusación que escribir en las *litterae dimissoriae* al emperador (Hch 25,26), no pudo sacar mucho provecho del discurso.

Sin embargo, si reorientamos la perspectiva y entendemos que no es el Pablo de los años cincuenta del siglo I, sino el Apóstol modelo de fe de la iglesia lucana quien habla, entonces es posible encajar bien los discursos tanto a los judíos jerosolimitanos como a Agripa. En ambos hay un punto en común, casi obsesivo, para el autor: la validación de la fe del Nazareno sufriente y resucitado ante los judíos, para los cuales era centro de polémica y división. Éste es un hilo conductor que transita por todo el libro de los Hechos, desde las persecuciones a los apóstoles del capítulo tercero hasta la presentación a los judíos de Roma en el veintiocho, con la famosa cita final de Is 6,9-10 sobre la increencia del pueblo elegido (Hch 28,26-27). A pesar de todo, la palabra de Dios iba creciendo.<sup>27</sup>

El contexto judicial en que el autor envolvió estos capítulos finales de *Hechos* sugiere cierta definitividad y solemnidad.<sup>28</sup> A pesar de las diferencias con la apología de Sócrates según Platón y Jenofonte,<sup>29</sup> mantiene también la analogía de defender no sólo las ideas del maestro, juzgado y condenado por la sociedad civil, sino también las propias de los discípulos. Al rehabilitar la figura de Sócrates, como la de Pablo o la de Jesús, sus seguidores se reivindicaban a sí mismos en la balanza decisoria del tribunal. Y, al resultar inocentes, validaban su propia actuación, puesta en entredicho como vergonzosa, desde el momento en que el maestro había muerto por la cicuta o por la sentencia de la cruz.

Lucas sabía que buscar y legitimar un lugar en el mundo significaba ser declarados inocentes por los tribunales civiles, por la sociedad greco-

---

<sup>27</sup> A.J. THOMPSON, *One Lord, One People. The Unity of the Church in Acts in Its Literary Setting*, (Library of New Testament Studies 359), T&T Clark, Londres-Nueva York 2008, 135-137.165.

<sup>28</sup> La solemnidad pública y la pompa de un tribunal es un motivo importante en la literatura helenística: CARITÓN, *Chaereas et Calliroe* I, 5; V, 4; POLIBIO, *Historiae* XVI, 21,1; cf. Hch 25,23.

<sup>29</sup> PLATÓN, *Apologia* 19a; JENOFONTE, *Memorabilia* IV, 8,11. Cf. D.R. MACDONALD, *The New Testament...*, 104-105.

romana, por la religiosidad judía. Eran, ante ellos, sino una religión, una asociación religiosa legítima (*collegium licitum*).<sup>30</sup>

## 2. FESTO EN HCH 25. ROMA EN EL HORIZONTE LUCANO

### *Roma en el horizonte lucano*

Dentro del ciclo del proceso del Apóstol según Hch 21-28, el fragmento de Hch 24,27-25,12 es considerado realmente nuclear en el desarrollo del mismo. Relata la llegada de Porcio Festo como nuevo procurador de Judea y la renovación de las acusaciones y el proceso contra Pablo. Durante el mismo, el preso, acosado por las propuestas del nuevo gobernador de ser juzgado en Jerusalén ante el Sanedrín (Hch 25,9), apeló al César (Hch 25,10.12). De este modo, finalizaban los dos años de cárcel en Cesarea, de incertidumbre y de amenaza. Desde este momento, Lucas reorienta su mirada hacia el horizonte romano, en una narración que continúa en Hch 27,1.

Hace tiempo que la investigación sobre la obra de Lucas ha intentado comprender la visión real que el evangelista tenía sobre el gobierno romano. Y esto ha producido literatura muy diversa sobre el tema.<sup>31</sup> Esta marejada interpretativa obliga al estudioso a ser cauto, si, como en este caso, queremos analizar la figura de Festo con cierto equilibrio. Lucas parece proyectar sus propias tensiones interiores y las de su comunidad a la figura del procurador al tiempo que consideramos posible justificar algunas actitudes de su actuación sobre cierta base histórica.

### *La figura de Festo según Hch 25,1-22*

Porcio Festo aparece en la obra lucana como sustituto de Antonio Félix, cuyos gestos de gobierno y aun personales no eran del agrado del

---

<sup>30</sup> W.O. MACCREADY, “Ekklesia and Voluntary Associations”, en *Voluntary Associations in the Greco-Roman World*, J.S. Kloppenborg y S.G. Wilson (ed.), Routledge, Londres-Nueva York 1996, 59-73.

<sup>31</sup> R. MADDOX, *The Purpose of Luke-Acts*, T&T Clark, Edinburg 1982, 93; P. WALASKAY, ‘And so we came to Rome’. *The Political Perspective of St. Luke*, (Society for New Testament Studies Monograph Series 49), Cambridge University Press, Cambridge 1983, 58.67; R.J. CASSIDY, *Society and Politics in the Acts of the Apostles*, Orbis Books, Maryknoll-New York 1987, 145-157.

autor. El que en Hch 24,25 Pablo exhortase al procurador saliente predicándole la existencia de un juicio futuro, una justicia divina y la necesidad de autocontrol (ἐγκρατεία), denota una imagen muy negativa del procurador.<sup>32</sup> Por el contrario, nada parecido se revela en Festo, de quien Lucas ofrece, al menos, una imagen aceptable, más propia de un noble romano.

Hay, en primer lugar, en el Festo lucano, un fuerte interés por considerarlo siempre fiel y cumplidor de la ley romana.<sup>33</sup> En medio de las querellas y las conspiraciones contra Pablo para matarlo (Hch 25,2-3), sólo el procurador se mantuvo firme y protector del preso; no se dejó arrastrar.<sup>34</sup> En el resumen de su actuación en este asunto ante Agripa, según Hch 25,16, Festo subrayará la necesidad de mantener la imparcialidad romana en el tribunal, la *aequitas*.<sup>35</sup> Pablo aún no estaba condenado; era necesario comparecer, acusadores y preso, ante el gobernador; era obligado dar la oportunidad de defenderse al acusado.<sup>36</sup>

Así planteado, parece improbable que haya que aceptar la interpretación de un Festo primario e ignorante de las cuestiones judías, incapaz, por tanto, de juzgar a Pablo.<sup>37</sup> Esta opinión se basa en Hch 25,19, donde Lucas propone, por vez primera en labios del procurador, una acusación ausente en los cargos de Tértulo (Hch 24,5-6). Pablo era llevado a juicio por una cuestión puramente religiosa o supersticiosa (δαισιδαμονία),<sup>38</sup> propia de los judíos: si un tal Jesús estaba vivo o muerto. En realidad, Festo se seguía manteniendo en el límite de la ley y la política romanas en relación a los cultos particulares de los pueblos sometidos. La tolerancia de los mismos implicaba no inmiscuirse en cuestiones internas de estas creencias.<sup>39</sup> Y en eso estaba versado y había actuado correctamente, como lo había hecho previamente Galión (Hch 18,14-15). Muy hábilmente, Lucas, en Hch 25,9, hace decir a Pablo algo nuevo: era inocente no sólo de

<sup>32</sup> El autocontrol de las pasiones, una virtud estoica: D. MARGUERAT, *Les Actes...*, 314 y nota 35, era precisamente lo que Félix no practicaba: TÁCITO, *Historiae* V, 9; Hch 24,24. Cf. E. SCHÜRER, *Historia del pueblo judío...*, 591 y nota 23.

<sup>33</sup> O. FLYCHY, *La figure de Paul dans les Actes des Apôtres. Un phénomène de réception de la tradition paulinienne à la fin du premier siècle*, (Lectio Divina 214), Du Cerf, Paris 2007, 132.

<sup>34</sup> Como había hecho el prefecto Avilio Flaco en la revuelta alejandrina contra los judíos: FILÓN, *In Flaccum* 43-46.

<sup>35</sup> J. DUPONT, "Aequitas Romana. Notes sur Actes 25,16", *Recherches de Science Religieuse* 49 (1961) 354.

<sup>36</sup> *Digestus* XLVIII, 17,1. Cf. J.A. FITZMYER, *Hechos de los Apóstoles*, 476.

<sup>37</sup> R.C. TANNEHILL, *The Narrative Unity of Luke-Acts*, 312; E. HAENCHEN, *The Acts of the Apostles*, 688.

<sup>38</sup> Hch 17,22. Cf. J.A. FITZMYER, *Hechos de los Apóstoles*, 477.

<sup>39</sup> E. SCHÜRER, *Historia del pueblo judío...*, 491-492.

cualquier ofensa a la Ley y Templo judíos, sino también, y sobre todo, de atacar al César. Por eso, Festo lo consideraba no culpable (Hch 25,18). Por eso Lucas esperaba que Roma se mantuviera al margen.

Así pues, hasta este momento el nuevo gobernador había intentado ser un hombre neutral en el asunto. Sin embargo, da la impresión de que la presión de los judíos pudo con él. Si en Hch 25,5 aconsejaba a los sacerdotes acusadores a que bajasen de Jerusalén a Cesarea a comparecer ante su tribunal, en Hch 25,9 sugería a Pablo a hacer lo contrario. La imagen que había mostrado de hombre cabal, sometido a la ley romana, pudo, en un momento, venirse abajo. Un ciudadano romano, como Pablo, no podía ser juzgado por un tribunal judío ni podía continuar un sa- nedrín lo que se había comenzado como un proceso romano. Y, por ello, apeló al César.<sup>40</sup> Festo se alejaba así de la imagen querida por Lucas y, con probabilidad, se acercaba mucho a lo que pudo suceder históricamente. Es verosímil, como poco, que, debido a la presión judía, el gobernador quisiera evitar problemas ante la élite local a escasos días de haber asumido el cargo.<sup>41</sup> Sin embargo, el evangelista subraya la debilidad del gobernador cuando afirma hasta dos veces que, teniendo a Pablo en prisión (Hch 24,27) o llevándolo a Jerusalén a ser juzgado (Hch 25,9), quería reconciliarse con los judíos. Tanto Félix como Festo, tuvieron un comportamiento análogo, propio, por lo demás, de políticos inteligentes. Sólo actuaciones semejantes podían hacer posible la convivencia entre conquistadores y conquistados.<sup>42</sup>

Sea como fuere, Lucas sentía que éste era su momento. Tenía que aprovechar la noticia sobre la apelación al César (Hch 25,10). Pablo, como modelo de fe, representaba a la comunidad lucana, que aspiraba a semejarse y actuar como su Apóstol ideal. Si en todo *Hechos* hay una fuerte oposición contra el judaísmo que rechazó y persiguió al cristia-

---

<sup>40</sup> M.J.G. GRAY-FOW, “Why Festus, not Felix? Paul’s *Caesarem Appello*”, *Journal of the Evangelical Theological Society* 59 (2016) 479.483, propone que fue el hecho de que Festo perteneciera a la gens Porcia lo que animó a Pablo a apelar al César, puesto que sus ancestros habían promulgado las llamadas *Leges Porciae* que favorecían a los ciudadanos romanos ante los tribunales. Sobre las leyes que prohibían la *coertio*: J.C. LENTZ, *Luke’s Portrait of Paul*, 120-123.

<sup>41</sup> J. ROLOFF, *Hechos de los Apóstoles*, 456. F. JOSEFO, *Antiquitates Judaicae*, XX, 179.194-196, menciona un suceso análogo, en el que, en una disputa entre los sacerdotes y Agripa II, Festo también terminó cediendo a los judíos, aunque diera la razón al rey herodiano, los cuales acabaron llevando el caso a Roma. Además, Festo era consciente de que su situación ante el César era muy delicada, pues su propia familia Porcia estaba en entredicho: TÁCITO, *Annales* XIV, 35,3; DIÓN CASIO, *Historia Romana* LXI, 17, 3-4.

<sup>42</sup> A diferencia de Poncio Pilato, por ejemplo: E. SCHÜRER, *Historia del pueblo judío...*, 497-500.

nismo, en este punto el autor está afirmando que no era la autoridad judía quien tenía potestad para legitimar el derecho de existencia oficial de los nazarenos. Como tampoco lo habría podido ser Festo, que pudo caer en manos de la influencia judía. Sólo lo era Roma y el César, verdaderos garantes de la *lex romana* y de su *aequitas*.<sup>43</sup> Con la *provocatio ad Caesarem*, el Pablo de Lucas se había separado oficialmente de la autoridad política judía y había concedido todo el valor a la única gobernación legítima, que era la romana.

Así pues, Festo era contradictorio, como lo era el ambiente que le tocó vivir al evangelista. Sólo Roma podía proteger a los cristianos. Pero si los judíos corrompían el poder romano, también éste debía ser recusado. Lucas, al presentar la apelación, recurrió a la propaganda romana: el César era la legítima autoridad y el que podía legitimar a los cristianos.

### 3. LA IMPORTANCIA DE AGRIPA II EN HCH 25,13–26,32

A partir de Hch 25,13, entra en escena el rey Agripa, hijo de aquel rey Herodes (Agripa) que había protagonizado Hch 12. Lo que resta del capítulo 25 y el 26 tendrán como punto de referencia esta figura, a la que primero Festo y luego Pablo dirigirán la palabra, el primero para pedir consejo sobre la causa del Apóstol, el segundo para exponer su defensa.<sup>44</sup>

En un principio, parece superfluo todo el montaje elaborado por Lucas en torno al personaje del rey herodiano. No hay prácticamente progreso en la acción. Su presencia no es significativa en la evolución del proceso de Pablo, quien, habiendo apelado al César, nada más podía esperar que navegar hacia Roma. Además, Agripa no tenía potestad en un tribunal romano. Ni siquiera tiene claro el lector si el discurso del Apóstol iluminó en algo la mente romana de Festo para escribir unas cartas dimisorias con unos cargos bien fundamentados.

Sin embargo, no hay que dejarse llevar por las apariencias. Nuevamente, es necesario observar la narración desde la época y circunstancias particulares del evangelista. En este momento, más allá del año 70 d.C.,

---

<sup>43</sup> CICERÓN, *Topica* IV, 23-24; XXIII, 90. Según J. USCATESCU BARRÓN, “Acerca de un concepto romano: *aequitas*. Un estudio histórico-conceptual”, *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios latinos* 5 (1993) 84, la *aequitas* consiste, para Cicerón, entre otros sentidos, en: “adecuar las cosas al derecho, es la idea de la igualdad en la aplicación de la ley sin excepción, sin tener en cuenta quién se es”.

<sup>44</sup> Hch 25,14-21.24-27; 26,2-23.26-29.

ya no existía Judea; Jerusalén y el Templo estaban arrasados. Lo único que pervivía del antiguo concepto de reinado judío estaba personificado en este epígono de la dinastía herodiana, fiel amigo de Roma y, al tiempo, devoto judío. Hasta el año 66 d.C., mantuvo el derecho de nombrar y deponer al sumo sacerdote, lo cual le concedía cierta autoridad sobre la institución y el Templo.<sup>45</sup> Su reino, que nunca llegó a ser el de sus ancestros, fue ampliado por los emperadores desde la Palestina nororiental hasta el norte y centro de Galilea y Perea.<sup>46</sup> En su territorio amparó a bastantes judíos huidos de los desastres de la guerra. Fuera de él, pudo usar su influencia o la de su hermana Berenice, a la sazón amante de Tito, para proteger a algunos de su raza (Justo de Tiberíades, Josefo).

Lucas pudo aprovechar una noticia tradicional, la visita de un rey cliente de Roma al nuevo gobernador, común en el protocolo de corte, para construir la escena.<sup>47</sup> Un rey judío escuchará a Pablo, es decir, a la iglesia cristiana, que tantos vínculos tenía con el judaísmo. Y digo judío, no simplemente herodiano. No se trata, como puede parecer, de establecer un paralelo con el juicio de Jesús y con el episodio particular de Herodes Antipas (Lc 23,8-12).<sup>48</sup> Hay notables diferencias con éste, comenzando por la visión positiva y noble de Agripa hacia el Apóstol, frente a la más bien burlona y casi cruel de su tío hacia Jesús. Esto parece sugerir que Lucas, en este caso, pudo provocar un modelo inverso: la comparecencia de Pablo ante Agripa le ayudó a construir la de Jesús ante Antipas.<sup>49</sup>

En todo caso, el autor montó su escenario en un ambiente solemne, llenándolo de figuras de la élite romana de Cesarea (Hch 25,23). El momento de la apología lucana lo merecía. Agripa y Berenice entraron con extraordinario boato oriental. Es interesante constatar que Josefo retrató, en una ocasión, una pompa análoga al inicio de otro discurso de defensa,<sup>50</sup> esta vez teniendo como juez, curiosamente, a otro Marco Agripa y a otro Herodes, como orador a Nicolás de Damasco y como objeto de disputa

<sup>45</sup> E. SCHÜRER, *Historia del pueblo judío...*, 604, nota 6.

<sup>46</sup> E. SCHÜRER, *Historia del pueblo judío...*, 604-605; J. ROLOFF, *Hechos de los Apóstoles*, 461.

<sup>47</sup> D. MARGUERAT, *Les Actes...*, 323.

<sup>48</sup> La caracterización de los Herodes (Antipas y Agripa I) son siempre negativos, oponentes del movimiento de Jesús: F.E. DICKEN, “Herod as Jesus’s Executioner: Possibilities in Luke Reception and Wirkungsgeschichte”, en *Character and Characterization in Luke-Acts*, F.E. Dicken y J.A. Snyder (ed.), (Library of New Testament Studies 548), Bloomsbury-T & T Clark, Londres-Oxford-Nueva York-Nueva Delhi-Sydney 2016, 211.

<sup>49</sup> F. BOVON, *El evangelio según San Lucas, IV, Lc 19, 28-24,53*, (Biblioteca de Estudios Bíblicos 132), Sígueme, Salamanca 2010, 451-452; R.E. BROWN, *La muerte del Mesías*, 923.

<sup>50</sup> F. JOSEFO, *Antiquitates Judaicae* XVI, 31.

los derechos de los judíos de Jonia a practicar sus costumbres, es decir, a mantenerse, entre otras cosas, como *religio licita*. Nicolás también, como Pablo, exhortará con valentía y confianza (παρρησία) ante Roma y ante el rey judío y, como el Apóstol, aspirará a conseguir su derecho a existir, a tener su lugar en el mundo romano.<sup>51</sup>

Estos motivos no están ausentes en otros relatos de la literatura judía de corte.<sup>52</sup> El personaje perseguido u oprimido en medio de un entorno extranjero aparece, por ejemplo, en la figura de Ester y en su discurso de defensa frente a Amán o en la respuesta de José ante el faraón.<sup>53</sup> La victoria final de estos personajes y el lugar en que se producía, la corte de un rey, daban publicidad y fama a los judíos, para que todos reconocieran al Dios único (Dan 2,47).

Lucas conocía estos mecanismos socioculturales. Sabía que sólo en medio de la élite la predicación paulina de la fe en Jesús podía tener resonancias públicas. Por ello, no deja de llamarlo rey, sobre todo en vocativo,<sup>54</sup> como si la verdadera apelación no se fuera a realizar en Roma sino ante un rey judío. Y al final de la intervención, la valentía en el discurso de Pablo se basará precisamente en la publicidad del mensaje de la fe, algo que no ha pasado en un rincón (Hch 26,26).

Quizá el autor tuviera en mente que sólo un rey, de sangre hebrea y pensamiento romano, podría conocer lo que es recto (de *rectum, rex*) según la Ley judía (Hch 26,3). Lucas refiere que Agripa estaba versado en las costumbres y las disputas de su pueblo (ἐθῶν τε καὶ ζητημάτων). La tradición rabínica posterior recuerda a este rey como interesado en cuestiones de la *Torah*.<sup>55</sup> Es probable que la insistencia de Pablo en confiar en Agripa, cuando le hablaba de la resurrección de Jesús remitiéndose a su conocimiento y fe en los profetas, tenga su fundamento histórico. Lucas sabía perfectamente a quién tenía que dirigirse como auditorio principal.

Pero, sobre todo, Agripa tenía fama de ser protector de los judíos, al menos los de su territorio.<sup>56</sup> En cuanto a Roma, habría que distinguir

<sup>51</sup> Hch 26,26: παρρησιαζόμενος λαῶ. F. JOSEFO, *Antiquitates Judaicae* XVI, 47.57.

<sup>52</sup> S. JOHNSON, "Third Maccabees: Historical Fictions and the Shaping of Jewish Identity in the Hellenistic Period", en *Ancient Fiction. The Matrix of Early Christian and Jewish Narrative*, J.A.A. Brant, Ch.W. Hedrick y Ch. Shea (ed.), (Society of Biblical Literature. Symposium Series 32), Society of Biblical Literature, Atlanta 2005, 190-191.

<sup>53</sup> Est 7,1-6; Gen 41,39; FILÓN, *De Josepho* 107: un hombre que habla con *parresía*.

<sup>54</sup> Βασιλεῦ Ἀγρίππα: Hch 25,24.26; 26,2.7.13.19.27.

<sup>55</sup> *TB Shabbat* 121a; *TB Pesachim* 107b; *TB Sukkah* 27a; *TB Kiddusim* 76a. Cf. E. SCHÜRER, *Historia del pueblo judío...*, 608, nota 19; R.F. O'TOOLE, *Acts* 26, 17.

<sup>56</sup> R.F. O'TOOLE, *Acts* 26, 17: la llamada escuela rabínica de Séforis.

entre el periodo en que Berenice fue amante del futuro emperador Tito, hasta el año 79 d.C., y posteriormente. A pesar de su amor apasionado por la princesa judía, Tito debió renunciar a ella para conseguir el trono.<sup>57</sup> Para Agripa, esta circunstancia y la subida al trono de Domiciano en el 81 d.C. debieron mermar notoriamente las influencias del rey herodiano en la corte de los Flavios.

Josefo, que había llegado a ser un hombre prominente en la corte de Vespasiano y Tito, sufrió igualmente el creciente antijudaísmo que se venía gestando en las élites intelectuales de la capital del Imperio.<sup>58</sup> Sin embargo, atestigua que, anteriormente a este periodo, había gozado de la amistad del rey Agripa, quien había intercambiado abundante correspondencia con él y había alabado su narración sobre la guerra judía.<sup>59</sup> El historiador judío fue testigo de la capacidad que podía tener el rey herodiano para sostener su estatus en la Roma Flavia. Un ejemplo más claro aún para nuestro estudio se presenta en el discurso que Josefo le hace pronunciar a Agripa ante el pueblo de Jerusalén para evitar la guerra, en medio del cual se presentaba como verdadero intercesor entre los romanos y los judíos.<sup>60</sup> Por último, sería interesante señalar que, a diferencia del papel aparentemente pasivo de Berenice en Lucas,<sup>61</sup> Josefo menciona que la princesa fue la verdadera protectora de ciertos intelectuales, como Justo de Tiberíades.<sup>62</sup>

Estudiosos de la obra lucana han constatado varias semejanzas entre la obra de Josefo y la de Lucas.<sup>63</sup> No es propósito de este trabajo hacer una comparación, pero es sugerente que ambos autores acabasen proponiendo a Agripa (o a Berenice) como modelos de protector de ciertos judíos en la diáspora.<sup>64</sup> En ese sentido, Lucas pudo elegir la figura de Agripa por varias razones.

<sup>57</sup> E. SCHÜRER, *Historia del pueblo judío...*, 613, notas 40 y 41.

<sup>58</sup> M. HADAS-LEBEL, *Flavio Josefo*, 201-206.

<sup>59</sup> F. JOSEFO, *Vita* 362-367. Cf. M. HADAS-LEBEL, *Flavio Josefo*, 212-213.

<sup>60</sup> F. JOSEFO, *Bellum Judaicum* II, 345-404.

<sup>61</sup> F.M. GILLMAN, “Berenice as Paul’s Witness to the Resurrection (Acts 25-26)”, en *Resurrection in the New Testament. Festschrift J. Lambrecht*, R. Bieringer, V. Koperski y B. Lataire (ed.), (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 165), University Press-Utggeverij Peeters, Lovaina-París-Dudley 2002, 248-264.

<sup>62</sup> F. JOSEFO, *Vita* 343.355.

<sup>63</sup> Cf. S. MASON, *Josephus and the New Testament*, Hendrickson, Peabody 2003, 251-295.

<sup>64</sup> S. NORDGAARD, “Luke’s Readers and Josephus: Paul and Agripa II as a Test Case”, en *Luke’s Literary Creativity*, J.T. Nielsen y M. Müller (ed.), (Library of New Testament Studies 550), Bloomsbury-T&T Clark, Londres 2016, 278.

Primero, porque era, al tiempo, rey judío y amigo de Roma.<sup>65</sup> En él confluían los dos temas básicos de la defensa: afirmar el judaísmo de la predicación de Pablo y la legitimidad de la existencia cristiana en el Imperio. No obstante, el primer tema es prioritario sobre el segundo en el discurso de Pablo.

Segundo, porque sólo afirmando la continuidad de la fe cristiana con el judaísmo era posible presentarse ante Roma como una *religio antiqua*, pública y lícita, no como una secta oscura, perseguida por las autoridades. La fe en Jesús no nació en un rincón (Hch 26,26).

Tercero, porque Agripa, como rey, representaba la ley, lo *rectum*, concedor noble e imparcial de la fe judía y de sus disputas, como lo había sido previamente Festo. Ambos habían sido fieles seguidores de la ley, *lex romana* o *Torah*. Lucas ha estado presentando, en sus personas, jueces imparciales, practicantes, cada uno a su manera, de la virtud de la *aequitas* romana o, como luego dirá Pablo, de la σωφροσύνη griega.

Por último, Lucas pudo construir su obra colocando a Agripa como punto final para apelar a su intercesión ante Roma, para proteger a estos otros judíos y no judíos que seguían la fe del Mesías anunciado por los profetas. Es decir, si Agripa era famoso por proteger a los de su raza y religión, los cristianos también lo eran. También tenían legitimidad en la familia del judaísmo, al menos para presentarla así ante la autoridad romana y concederles el mismo estatuto de asociación judía legítima (*collegium licitum*).

#### 4. DISCURSO DE PABLO, INTERRUPCIÓN DE FESTO Y REFUTACIÓN

##### *La retórica y el estilo en el discurso de Pablo ante Agripa*

La intervención de Pablo ante la élite romana y ante Agripa se refleja en el estilo y en la retórica del discurso. Es conocido que Lucas maneja muy bien esta circunstancia, adecuando la redacción y el vocabulario al auditorio, según el modelo de la historiografía helenística. Usar el vocabulario ático, utilizar el modo optativo,<sup>66</sup> citar refranes netamente

<sup>65</sup> La expresión "Roma y el rey" son frecuentes en Josefo: *Vita* 340.345.351.

<sup>66</sup> S.J. KRISTEMAKER, "The Speeches in Acts", *Criswell Theological Review* 5 (1990) 40.

griegos<sup>67</sup> o apelar a la virtud de la σωφροσύνη dan prueba de ello. El autor sabía que estaba en un momento culminante de la obra y, por ello, su protagonista debía estar a la altura.

Por otra parte, suele considerarse que el discurso ocupa Hch 26,2-23, hasta la interrupción de Festo (v. 24), para establecerse luego un diálogo de Pablo, primero respondiendo al procurador (v. 25) y, luego, dirigiéndose al rey (v. 26-29). Sin embargo, si seguimos la opinión de que Lucas se preocupa por construir un discurso helenístico, los v. 25-29 pertenecerían también al mismo.<sup>68</sup> Según otra opinión,<sup>69</sup> la tesis o *propositio* se hallaría en los v. 6-8, culminando en el tema: “Dios resucita a los muertos”, mientras la *probatio* o argumentación incluiría una narración de hechos y la prueba de autoridad por medio de la Escritura en v. 9-21.

Sea como fuere, el discurso llega a su punto culminante en v. 22-23, donde van a confluír los temas clave del mismo: que Pablo llevaría a cabo la misión encomendada, anunciar el evangelio a los gentiles, y que este evangelio consistía en la predicación salvadora del Mesías sufriente y resucitado. En ese momento se produjo la interrupción de Festo, dejando aparentemente cortada la defensa del Apóstol.

Puesto que el procurador acusó a Pablo de estar loco (μαίνη, Παῦλε) al argumentar así, con lo cual dejaría inválida toda la intervención,<sup>70</sup> el Apóstol debía reaccionar con una *refutatio*. Para la retórica clásica, la refutación era, en el discurso, la parte en que se atenuaban o debilitaban las pruebas de los adversarios.<sup>71</sup> Una manera de hacerlo era rechazando algunas de sus premisas.<sup>72</sup> En el caso del discurso de Pablo, esto sucedió negando categóricamente su supuesta locura a favor de una mente clara y equilibrada, que decía la verdad.<sup>73</sup> Además, rechazaba el secretismo de la predicación cristiana, a diferencia de lo que hacían los

<sup>67</sup> Para un repaso de la alusión al refrán: “Dar coques contra el aguijón” (Hch 26,14): cf. J.C. LENTZ, *Luke's Portrait of Paul*, 84, nota 86.

<sup>68</sup> S.S. LIGGINS, *Many Convincing Proofs*, 208; B. WITHERINGTON, *The Acts of the Apostles*, 737-738: según las partes clásicas en que la retórica lo dividía, sería como sigue: *exordium* (26,2-3), *narratio* (26,4-21), *propositio* (26,22-23), *refutatio* (26,25-26) y *conclusio* (26,27.29).

<sup>69</sup> R.I. PERVO, *Acts*, 626 y nota 4.

<sup>70</sup> O se podía salvar a Pablo, pues según *Digestus* XLVIII, 4,7, no se podía imputar un crimen a un hombre en estado alterado: cf. B. WITHERINGTON, *The Acts of the Apostles*, 749, nota 522.

<sup>71</sup> CICERÓN, *De Inventione Rhetorica* I, 42,78.

<sup>72</sup> CICERÓN, *De Inventione Rhetorica* I, 42,79.

<sup>73</sup> Hch 26,25: ἀληθείας καὶ σωφροσύνης ῥήματα.

pseudofilósofos,<sup>74</sup> y hablaba con valentía. Y, luego, dirigiéndose a Agripa, apelaba a su conocimiento y fe en los profetas (Hch 24,26),<sup>75</sup> es decir, atendía a la fortaleza de su argumento de autoridad: que las Escrituras proféticas confirmaban la fe de Pablo. El Mesías había resucitado y el prestigio de Agripa, que de esto sabía, lo estaba confirmando.<sup>76</sup>

Lucas concluye con un deseo. La argumentación de Pablo no acabó de convertir a Agripa, pero éste reconoció lo persuasivas que eran sus razones (Hch 26,28). El discurso finalizaba así con el anhelo de la extensión universal de la fe cristiana, dejando, de este modo, abierta la conclusión del mismo, como lo será el fin de la obra.

### *Correlaciones temáticas entre el discurso de defensa (Hch 26,2-23) y la refutación (Hch 26,25-27)*

Según la retórica clásica, la refutación necesitaba reafirmar los argumentos propios para debilitar los contrarios.<sup>77</sup> En el caso de Hch 26, la tesis opuesta procedía del procurador Festo. A la altura del v. 23, en que Pablo anunciaba su evangelio de un Mesías sufriente y resucitado y su predicación a los gentiles, el romano le interrumpió a gritos, afirmando que desvariaba<sup>78</sup> a causa de “las muchas letras” (v. 24). Para poder entender esta frase, objeto de este estudio, vamos a establecer una serie de relaciones intertextuales en el conjunto del discurso lucano.

### La oposición entre μανία (μαίνομαι) y σωφροσύνη en Hch 26,24-25

La respuesta de Pablo a la acusación de demencia consistió en su rechazo firme (οὐ μαίνομαι 26,25), y la afirmación contraria: él pronunciaba palabras como oráculos divinos (ἀποφθέγγομαι, cf. Hch 2,4), como lo

<sup>74</sup> A.J. MALHERBE, ““Not in a Corner”: Early Christian Apologetic in Acts 26:26”, en *Paul and the Popular Philosophers*, Fortress Press, Minneapolis 1989, 155-156.

<sup>75</sup> Recurriendo a su *pathos*, los sentimientos del oyente: ARISTÓTELES, *Rhetorica* I, 2,2, 1356a.

<sup>76</sup> S.S. LIGGINS, *Many Convincing Proofs*, 206-207.

<sup>77</sup> QUINTILIANO, *Institutiones Oratoriae* V, 13,1. Cf. A. ORTEGA, *Retórica. El arte de hablar en público. Historia-método y técnicas oratorias*, Ideas Culturales S.A. Instituto Europeo de Retórica, Madrid 1989, 104.

<sup>78</sup> A.C. VAUGHAN, *Madness in Greek Thought and Custom*, J.H. Furst Co., Baltimore 1919, 24: una conducta inusual era tratada de locura. Así pasó con Jesús mismo: B.J. MALINA – R.L. ROHRBAUGH, *Los evangelios y la cultura mediterránea del siglo I. Comentario desde las ciencias sociales*, (Ágora 2), Verbo Divino, Estella 2006, 319.335.

hacían los profetas inspirados.<sup>79</sup> Y éstas eran, como lo entendían los videntes auténticos, verdaderas (ἀληθείας... ῥήματα), porque el orador era consciente de que eran remitidas por Dios mismo. Y, sobre todo, eran palabras concebidas por una mente sana, sensata, recta (σωφροσύνη ῥήματα).

Esta oposición, μανία (μαίνομαι)<sup>80</sup> y σωφροσύνη,<sup>81</sup> recuerda la comprensión griega clásica, común en la épica y en la tragedia hasta Platón.<sup>82</sup> Sobre todo entre los trágicos, la cualidad de la *mente recta* (σώφρων) se oponía a la actuación arrogante del hombre que se enfrentaba a los dioses, que se hinchaba con desmesura, que tenía ὕβρις.<sup>83</sup> Ése tal estaba sometido a la μανία.

La actitud agresiva del Saulo perseguidor, llena de ira y celo por la Ley, es expresada en Hch 26,11 (cf. 24,9-11) con un verbo compuesto de μαίνομαι, que expresaba la violencia del demente, nacida de su interior (ἐμμανιόμενος).<sup>84</sup> La persecución a Jesús, dígase, en clave griega, a los dioses, era equivalente al intento de destrucción de todo orden natural o era semejante a aquél que escupía al cielo, intentando luchar contra Dios, lleno de insolencia contra la divinidad.<sup>85</sup> Por eso, era más elocuente el refrán helenístico: “es duro dar coces contra el aguijón”, porque lo decía el Jesús resucitado en visión al Pablo perseguidor, tratado de loco. Esta cita, así como señalar con tanto interés la ira excesiva del futuro Apóstol, estaba ausente en las otras dos ocasiones en las que Lucas relataba la aparición de Damasco (Hch 9,1.5; 22,8), porque tampoco había en ellas una acusación de demencia.

Por el contrario, Lucas interpreta como recto comportamiento todo lo que sucedió al Apóstol después de la visión del camino de Damasco. Es la lectura lucana de la conversión y de la misión. Expresiones como la lítote del v. 26,19: “no fui desobediente a la visión celeste”, o el v. 22: “con

<sup>79</sup> R.F. O'TOOLE, *Acts 26*, 128-129.

<sup>80</sup> Cf. H. PREISKER, “μαίνομαι”, en *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, VI, G. Kittel y G. Friedrich; F. Montagnini, G. Scarpat y O Soffriti (ed. it.), Paideia, Brescia 1970, 971-976.

<sup>81</sup> Cf. U. LUCK, “σώφρων”, en *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, XIII, G. Kittel y G. Friedrich; F. Montagnini, G. Scarpat y O Soffriti (ed. it.), Paideia, Brescia 1981, 797-809.

<sup>82</sup> HOMERO, *Odisea* XXIII, 10-13; PLATÓN, *Protagorae* 323b; *Phaedrus* 244a; JENOFONTE, *Memorabilia* I, 1,16. Sobre la comprensión posterior de σωφροσύνη como templanza, opuesta a desenfreno, ya en: ARISTÓTELES, *Rhetorica* 1366b, y continúa entre los estoicos. Así también aparece en la literatura judeohelenista y paulina: 2Mac 4,37; Sab 8,7; 4Mac 1,18; 5,22-23; Rom 12,3; 2Tim 1,7, pero también la oposición loco-cuerdo en 2Cor 5,11-15.

<sup>83</sup> SÓFOCLES, *Ajax* 124-132; *Antigone* 1248-1253.

<sup>84</sup> D. MARGUERAT, *Les Actes...*, 335 y nota 29.

<sup>85</sup> Hch 5,39; 2Mac 7,19: θεομάχοι. Cf. D. R. MACDONALD, *The New Testament...*, 62-63.

auxilio de Dios” o “dando testimonio”, delatan cómo la mente del autor estaba recordando la antigua ὄβρις del perseguidor, transformada ahora en servicio a Dios y al Resucitado. Era la consigna de los apóstoles: obedecer a Dios antes que a los hombres (Hch 4,19). El que todo ello concordase con las Escrituras de los profetas, es decir, con la tradición de sus mayores, reforzaba aún más la conciencia de que actuaba rectamente, siguiendo la σωφροσύνη de los trágicos. Desde ahora seguirá el dictado divino, el mandato de Cristo resucitado; antes, sin embargo, estaba demente.

### La oposición entre la educación judía y la revelación profética del Resucitado

Cuando Festo, en Hch 26,24, tachaba a Pablo de loco, proponía una causa, las muchas letras (τὰ πολλά σε γράμματα). Esta expresión puede ser entendida en sentido general como que los muchos estudios han provocado en Pablo la locura<sup>86</sup> o, en sentido más concreto, que se tratase de las Escrituras hebreas como causa de la misma.<sup>87</sup>

Sea como fuere, parece que Lucas, a lo largo del discurso, quería convencer al lector de las garantías de autenticidad de la confesión cristiana a través de su enraizamiento en la fe y las tradiciones judías. Hay que tener en cuenta que uno de los avales más fuertes para un *collegium novum*, como eran entendidos los seguidores de Jesús, era persuadir a las mentes mediterráneas, ya judías ya romanas, de ser descendientes de una antigua y prestigiosa nación.<sup>88</sup> Es decir, Lucas se ha valido de la *antiquitas iudaica* para justificar la fe en Jesús como una *antiquitas christiana*. Y esto se conseguía subrayando el carácter judío y fariseo de Pablo (Hch 26,4-8), asemejando la revelación de Damasco con las vocaciones proféticas clásicas (Hch 26,16-18) y, por último, justificando el kerigma del Mesías sufriente y resucitado y la misión *ad gentes* con las Escrituras judías (Hch 26,22-23).<sup>89</sup>

<sup>86</sup> W.M. RAMSAY, *St. Paul the Traveller and the Roman Citizen*, G.P. Putnam's Sons-Hodder & Stoughton, New York-London 1904, 313.

<sup>87</sup> R.F. O'TOOLE, *Acts* 26, 259.

<sup>88</sup> F. JOSEFO, *Contra Apionem* I, 1; TÁCITO, *Historiae* V, 2,1-3.

<sup>89</sup> Esta continuidad con el judaísmo es el argumento de los que perciben cierta visión positiva hacia los judíos, y especialmente con los fariseos, en Lucas: J.T. CARROLL, "Luke's Portrayal of Pharisees", *The Catholic Biblical Quarterly* 50 (1988) 620. Eso es más evidente aún en referencia a la resurrección que, para Lucas, es el cumplimiento de las promesas, es decir, la sustancia de las Escrituras hebreas: D. MARGUERAT, "Writing Acts", 145.

Por esa razón, la *refutatio* necesitaba recoger de nuevo la interpe-lación de la *captatio benevolentiae* (Hch 26,2-3), por la que Agripa era versado en el judaísmo. De nuevo, Pablo (Hch 26,26) se dirigía al rey para recordarle que su afirmación sobre el Mesías resucitado era pública, conocida por él y justificada en los profetas de la Escritura. Y luego, ape-lando a su *pathos*, su sentimiento patrio, casi le obliga a confesar la fe en el resucitado (Hch 26,27-28).

Pero hay una fuerte transformación entre el Pablo judío y fariseo, bien educado en la Ley de los padres y en la creencia en la resurrección, y el Pablo converso, que centra su fe ancestral en la revelación del ca-mino de Damasco. Como Lucas sigue girando en torno a la dicotomía: locura-sensatez (μανία-σωφροσύνη), va describiendo, en boca de Pablo, a lo que conduce cada uno de estos dos caminos.

La retórica antigua sabía bien que el encomio de una persona comenzaba por alabar la nobleza de su origen, su condición, crianza y educación.<sup>90</sup> Pablo había nacido en Tarso, pero había sido criado en la ciudad más noble del judaísmo.<sup>91</sup> Por dicha educación un individuo se configuraba e insertaba en la cultura de su propia sociedad y era aceptado por ésta. Por eso, el Apóstol subraya varias veces su carácter fariseo y la escrupulosa instrucción, gracias a los mejores maestros, en el conoci-miento y cumplimiento de la *Torah*.<sup>92</sup>

Esta educación solía venir aparejada de un extraordinario talento del niño y del cultivo profundo de las virtudes más nobles.<sup>93</sup> Entre ellas, se encontraban las cardinales. Una de las más importantes era la σωφροσύνη, entendida como templanza o moderación según el sentido común entre los estoicos, pero también la buena conciencia o el autodo-minio (ἐγκράτεια).<sup>94</sup> En consecuencia, Pablo apeló al equilibrio, a la mente sana y moderada en Hch 26,25, propia del hombre noble y bien criado, frente a la acusación de demencia.

<sup>90</sup> ARISTÓTELES, *Rhetorica* I, 5,5; QUINTILIANO, *Institutiones Oratoriae* V, 10,23-25; MENANDRO EL RÉTOR, *Tractatus Primus* III, 369, 20-25.

<sup>91</sup> Hch 21,39; 22,3. FILÓN, *Legatio ad Gaium* 281-282.294-295: Jerusalén, ciudad me-trópolis. Jerusalén para Lucas: Lc 9,51; 24,49; Hch 1,8. Cf. J.A. FITZMYER, *El evangelio según Lucas*, 275.

<sup>92</sup> Hch 26,5; también en 22,3; 23,6; Lc 2,21-23.46-47; Gal 1,13-14; Flp 3,5. Cf. CICERÓN, *De Inventione Rethorica* I, 24,35; F. JOSEFO, *Vita* 8-12.

<sup>93</sup> J.H. NEYREY, *Honor y vergüenza*, 129-130.

<sup>94</sup> MENANDRO EL RÉTOR, *Tractatus Primus* III, 373, 5-10; CICERÓN, *De Inventione Rethorica* II, 164; *De virtutibus et vitiis* 2,5; también en *Rhetorica ad Herenium* III, 3,5.

Sin embargo, el estudio profundo de la Ley no le condujo al equilibrio emocional sino a la locura persecutoria contra los cristianos (Hch 26,9). Hay, tanto en el testimonio de las cartas como en la obra de Lucas, una estrecha relación entre la educación farisea de Pablo y el celo por la Ley.<sup>95</sup> El amor a Dios y a la *Torah* impedía que cualquiera pudiera ofender impunemente y manchar así al pueblo santo, sobre todo por unirse a gentiles.<sup>96</sup> El que así hiciere debía pagar con su vida, sin que hubiera necesidad de que fuera presentado a un juez.<sup>97</sup>

Lucas, es, en Hch 26,9-11, especialmente explícito respecto a la violencia con que se investía el Saulo perseguidor, con formas y expresiones ausentes o más atenuadas en los paralelos (Hch 9,1; 22,4). Pablo era excesivo en todo,<sup>98</sup> en obligar a blasfemar, en la ira interior, en su locura. En definitiva, lo que debería haber conducido a la recta razón, llevó al desvarío.

Por el contrario, sólo la visión del Resucitado en el camino de Damasco condujo a Pablo a una misión interpretada como profética, a la altura de los clásicos (Hch 26,16-18). No hay referencia a Ananías de Damasco, ni a ninguna otra mediación para la conversión del perseguidor. Pablo pasó de ser el rabino celoso al profeta misionero, se convirtió del hombre en estado de ira y locura a “servidor y testigo” (Hch 26,16). Se transformó del protector del Israel puro y santo al misionero de los gentiles.

Es especialmente interesante notar que el Pablo de la refutación se sentía ya continuador de los profetas clásicos. El verbo ἀποφθέγγομαι resume el contenido del discurso de Hch 26 como un anuncio inspirado, como un oráculo profético.<sup>99</sup> El que Lucas quisiera igualar a Pablo con la experiencia vocacional de Ezequiel, del siervo de Isaías o Jeremías<sup>100</sup> también tenía su reflejo en la pregunta que el Apóstol le hizo a Agripa: “¿Crees en los profetas?” (Hch 26,27), ya que, si la respuesta

<sup>95</sup> Hch 21,20; 22,3: ζηλωτής ὑπάρχων τοῦ θεοῦ; Flp 3,6; Gal 1,14.

<sup>96</sup> Pablo sería como Pinjás: Num 25,6-13; 1Mac 2,23-26; Jdt 9,2-4; Jub 30,4-17.

<sup>97</sup> FILÓN, *De Specialibus Legibus* I, 54-55.

<sup>98</sup> Περισσῶς: Hch 26,11. Cf. C.K. BARRETT, *A Critical and Exegetical Commentary...*, 1156.

<sup>99</sup> R.F. O'TOOLE, *Acts 26*, 128-129. Según K.O. SANDNESS, *Paul, One of the Prophets? A Contribution to the Apostle's Self-understanding*, (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament II/43), Mohr Siebeck, Tubinga 1991, 76, no hay tales llamadas proféticas, aunque reconoce que Hch 26,12-18 pudo apoyarse en Gal 1,15.

<sup>100</sup> Ez 2,1; Is 42,7.16; Jer 1,5-8.

era afirmativa, creer en los profetas era aceptar las afirmaciones del nuevo profeta, Pablo. De este modo, el Apóstol, apoyado en los modelos de los hombres inspirados, expuso la misión encomendada: revelar la luz a Israel y a las naciones sobre el Mesías resucitado (Hch 26,18.23).<sup>101</sup>

En conclusión, el Pablo al que se le revela Jesús fue transformado, o por mejor decir, recolocado a su orden originario. Porque, de este modo, las reglas del encomio se van cumpliendo.<sup>102</sup> Aquél que fue educado en profundidad en la Ley judía, aquél sobre el que pendían todas las virtudes de una instrucción noble, sobre todo el equilibrio que otorga la razón recta, σωφροσύνη, ése mismo se convertía ahora, por la visión de Damasco, en el hombre seguro y firme, noble y maduro, que se le exigía ser por su educación.

Por una parte, la fe en la resurrección, propia de los fariseos, tenía su realización en Jesús, el Mesías sufriente y resucitado. Por otra, la llamada profética es obedecida, según la tradición clásica de los profetas que incitaba a anunciar la salvación de Jesús a los gentiles.<sup>103</sup>

La comunidad lucana sabía de la importancia de enraizar la fe de la resurrección en la fe judía, en el anuncio profético, que se cumpliría en la persona de Jesús. Así sus miembros podrían ofrecer tanto a los judíos, que los despreciaban, como a los romanos, que sospechaban de ellos como seguidores de una *religio nova*, una forma de justificarse.

Los cristianos ni eran extraños ni pertenecían a una secta oculta, sino públicos, antiguos, enraizados en una cultura y en una fe. Para ellos, eran locos los perseguidores, sobre todo los judíos, que llevados por el celo de la Ley, no comprendieron la grandeza del acontecimiento del Resucitado. Eran sensatos, σώφρονες, los que habían visto la luz de Cristo y, convertidos, habían equilibrado su vida. Partiendo de la fe en la resurrección general de los muertos habían creído que Jesús, el Mesías, era el primero de ellos (Hch 26,23).

---

<sup>101</sup> El paso de la ceguera a la visión física después de la revelación de Damasco en Hch 9, acaban convirtiéndose en una metáfora de otra conversión, ésta espiritual, para Pablo y para los futuros conversos, que pasarán de la oscuridad a la luz: D. HAMM, “Paul’s Blindness...”, 67.71. Sobre la metáfora dual, oscuridad-luz, como motivo de conversión: D. MARGUERAT, *Les Actes...*, 338, nota 38.

<sup>102</sup> J.H. NEYREY, *Honor y vergüenza*, 188: “Esto significa que las personas con templanza (*sophrosyne*) conocerán y seguirán las costumbres de su cultura, viviendo así una vida ordenada de acuerdo con las expectativas sociales”.

<sup>103</sup> Jer 1,5; Is 42,7; 60,1. D. HAMM, “Paul’s Blindness...”, 71.

## 5. POSIBLES INTERPRETACIONES A LA INTERRUPCIÓN DE FESTO

*El recurso retórico a la interrupción y un Festo pro judío*

Es muy conocido y chocante el uso que Lucas hace de la interrupción en varios de sus discursos. Este recurso era utilizado en la literatura grecorromana, también en los discursos forenses, donde era común que una multitud enfebrecida obligase a callar al acusado que tomaba la palabra, para luego terminar condenado.<sup>104</sup> Lucas utiliza con una frecuencia inusual la interrupción, siempre denotando el desacuerdo del auditorio al mensaje de la alocución, la cual quedaba suspendida, también en todos los casos, en el momento climático de la misma.

En el discurso ante Agripa, Festo hizo callar a Pablo cuando éste llegaba a ese momento kerigmático, clásico de Lucas: que el Mesías que tenía que padecer y resucitar y que debía ser anunciado a los gentiles (Hch 26,23). Ambos son dos grandes tópicos de la predicación apostólica en los *Hechos*.<sup>105</sup> Sorprende un tanto que aluda al sufrimiento de Cristo,<sup>106</sup> pues durante todo el discurso ha hablado sólo de la fe en la resurrección de los muertos (Hch 26,6-9) y la aparición del resucitado (Hch 26,12-17). Por el contrario, encaja bien la mención final sobre el anuncio a los gentiles, que había sido la misión encomendada por Jesús a Pablo, sobre todo a partir de las alusiones a las vocaciones del siervo de Yahvé y de Jeremías.<sup>107</sup>

La investigación suele subrayar que el tema clave es el anuncio de la resurrección del Mesías,<sup>108</sup> aunque me parece muy interesante la opinión de Pervo,<sup>109</sup> para quien el eje del discurso es la misión *ad gentes*. Por esa razón irrumpió Festo a grandes gritos, como lo hiciera el gentío judío del Templo en Hch 22,22, logrando parar la palabra de Pablo. En

---

<sup>104</sup> D.L. SMITH, *The Rhetoric of Interruption. Speech-Making, Turn-Taking, and Rule-Breaking in Luke-Acts and Ancient Greek Narrative*, (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 193), Berlín-Boston 2012, 119, notas 417-419.

<sup>105</sup> Lc 24,46-47; Hch 1,8; 2,33.36.39; 3,26; 5,30-31; 10, 39-40; 13,30.46-47, etc.

<sup>106</sup> En realidad, encaja bien en la teología lucana sobre la persecución y el sufrimiento: Lc 9,22; 18,31-33; 24,16; Hch 8,32-34. Cf. A. GEORGE, "Le sens de la mort de Jésus pour Luc", *Revue Biblique* 80 (1973) 206-207.

<sup>107</sup> Is 42,7 y Jer 1,5 en Hch 26,17.

<sup>108</sup> E. HAENCHEN, *The Acts of the Apostles*, 688; B. WITHERINGTON, *The Acts of the Apostles*, 748.

<sup>109</sup> R.I. PERVO, *Acts*, 635. Para una visión intermedia: J. ROLOFF, *Hechos de los Apóstoles*, 484; C.K. BARRETT, *A Critical and Exegetical Commentary...*, 1167.

realidad, tanto la propia interrupción como hacerlo con griterío va muchas veces vinculado en la obra lucana.

El hablar a voces (Hch 26,24: *μεγάλη τῆ φωνῆ*) era signo de poco respeto al interlocutor, de estar exaltado, andar endemoniado o fuera de sí.<sup>110</sup> Tanto en la cultura judía como en la romana la interrupción estaba muy mal vista y desprestigiaba al que entorpecía de modo desaforado una intervención oral.<sup>111</sup>

En Lc-Hch, las interrupciones están vinculadas, salvo en una ocasión (Hch 17,32), a los paisanos de Jesús en Nazaret (Lc 4,28), a los líderes sacerdotales (Hch 4,1-2), a los judíos que apedrean a Esteban (Hch 7,57.60), a los de la sinagoga (Hch 13,45) y a la multitud jerosolimitana que escuchaba a Pablo (Hch 22,22). En todos los casos, estaba presente el anuncio sobre Jesús resucitado, expresa o solapadamente.<sup>112</sup> Sin embargo, es interesante percibir que la ira exaltada de los judíos contra la predicación apostólica tenía que ver, más claramente aún, con la apertura de la nueva fe a los paganos.

Este tema aparece incluso en los casos en que la predicación está dirigida a los judíos, como en Hch 3,25-27.<sup>113</sup> Por otra parte, el discurso de Antioquía de Pisidia es realmente importante para entender el de Agripa, pues varios temas del uno aparecen de nuevo en el otro.<sup>114</sup>

Pues bien, el final de éste último describe el primer rechazo de una comunidad judía a la predicación misionera (Hch 13,44). Por eso, Bernabé y Pablo se volverán a los gentiles, para los que los apóstoles serán luz de las gentes (Hch 13,47; cf. Is 49,6), en analogía a la luz que Pablo predica en Hch 26,17-18.23.

Finalmente, en el discurso ante los jerosolimitanos, en que, por segunda vez, Pablo habla de la visión de Damasco, hay una airada

<sup>110</sup> Lc 4,33; 8,28; 23,26.

<sup>111</sup> Prov 18,13; Eclo 32,9; 1QS 6,10-11; FILÓN, *Legatio ad Gaium* 262-267; QUINTILIANO, *Institutiones Oratoriae* VI, 4,11.

<sup>112</sup> Hch 4,2; 7,56; 13,33; 22,8.22.

<sup>113</sup> La argumentación entiende que la resurrección del siervo Jesús realiza la bendición de Israel, pero se apoya en Gen 12,3, donde, en la descendencia de Abraham, Cristo (Gal 3,15-18), se bendecirán todas las naciones.

<sup>114</sup> Suscitar a David como rey = suscitar (levantar/resucitar) la descendencia de David para Israel como Salvador a Jesús (v.23); la Promesa de los Padres es cumplida en los hijos al resucitar a Jesús (v. 32) = Hch 26,9.23 (promesa = Mesías resucitado); el cumplimiento de las Escrituras de los profetas (v. 27.29), de su muerte (27-29) y de su resurrección, no de David, corrupto, sino otro (v. 22.33-37) = Hch 26,7.22-23.27; final: por Jesús, perdón de los pecados y justificación por la fe: “todo el que cree” (v. 38-40) = Hch 26,18 (v. 16-18: conversión y v. 20).

reacción del auditorio en el momento mismo en que el Apóstol menciona, no la resurrección, sino el mandato de Jesús celeste a ir a predicar a los gentiles (Hch 22,21). La reacción de los judíos, análoga a la de Jesús o Esteban, era la pena de muerte.<sup>115</sup>

El único discurso, con interrupción incluida, en que, hablando a los griegos, no tiene una reacción tan violenta, sino más bien de burla o desprecio, es el del Areópago (Hch 17,30.32). Nada tiene que ver con griterío ni condena a muerte. No hay desequilibrio entre el inicio, la curiosidad de los interesados sobre ideas novedosas y el cansancio y actitud burlesca del final, propia de filósofos epicúreos y estoicos (Hch 17,18-19).<sup>116</sup>

Según este repaso, no parece que Festo actuase como un gentil, al menos no como los de Atenas. Tampoco da la impresión de comportarse como un romano, dotado del equilibrio propio de la justicia imperial. Ni siquiera era coherente con la actuación equitativa y noble con que había dirigido, hasta el momento, el caso de Pablo (Hch 25,4.16). Festo, aunque parezca extraño, al gritar a Pablo se comportaba como un judío exaltado que, como en casos anteriores, estaba reaccionando contra la predicación de Jesús resucitado y contra la misión *ad gentes*.

Esta actitud judaizante de Festo encajaría bien con sus actitudes políticas ambiguas, ésas que le obligaban a estar a bien con los judíos a un gobernador recién llegado, ésas que intentaban convencer a Pablo para ser juzgado en Jerusalén (Hch 25,9).

La voz de Festo sería la réplica judía a la argumentación cristiana. Sería, para el tiempo de Lucas, el apoyo de ciertos romanos al judaísmo oficial, mientras Agripa representaría al rey protector de ciertos sectores judíos y, posiblemente, cristianos marginales. En todo caso, no deja de ser curioso que Lucas, en boca de un romano, ponga objeciones que, como veremos, podían ser también judías.

### *Interpretación grecorromana: un Festo ateo contra la superstición de la resurrección*

La primera interpretación del gesto de Festo y de sus palabras, la locura por las muchas letras, ha sido la más común entre los analistas de

<sup>115</sup> Lc 23,18; Hch 22,20.22. Cf. D. MARGUERAT, *Les Actes...*, 282 y nota 40.

<sup>116</sup> Actitud burlesca propia de quien cree imposible la resurrección, como en ESQUILO, *Eumenides* 647-648: cf. B. WITHERINGTON, *The Acts of the Apostles*, 531-532.

*Hechos*. Parte de considerar que Lucas había heredado una expresión que procedía de la cultura grecorromana. En ella, las letras (γράμματα), ya sean las primeras ya las más avanzadas, eran expresión del estudio como fuente de saber.<sup>117</sup> También la literatura judeohelenista conocía la expresión πολλά γράμματα, aplicada al conocimiento vasto del sabio, noble por su cuna y su educación, tanto judía como griega, como lo fueron los traductores de la Biblia alejandrina.<sup>118</sup> Nótese el paralelo con las características del encomio en Pablo.

Entre las creencias griegas más antiguas se hallaba también la que sostenía que el mucho estudio podía provocar locura. Aristóteles fue el primero que lo mencionó.<sup>119</sup> Esta idea fue pasando de autor en autor sin variación.<sup>120</sup> Para la creencia griega, las personas de gran talento acababan siendo melancólicas, es decir, de bilis negras, que calentaban la cabeza y la trastornaban.<sup>121</sup>

Desde Malherbe, se ha podido establecer, además, un paralelo entre la predicación paulina y la de los filósofos itinerantes cínicos. Pablo a veces tenía que refutar esa interpretación (1Tes 2,1-12) y soportar que la predicación fuera entendida como necedad o locura (1Cor 1,19.22; Hch 17,32) o que se creyera que el mismo Apóstol había perdido el juicio (2Cor 5,13). De modo análogo a la fe cristiana, el filósofo cínico era considerado un demente por actuar de modo contracultural, extraño a la sociedad.<sup>122</sup>

También existe la opinión de considerar a Festo un heredero del ambiente escéptico en que se movía la élite política romana del alto imperio.<sup>123</sup> Se parte de Hch 25,19 y del término δεισιδαιμονία, entendido en

<sup>117</sup> JENOFONTE, *Cyropaedia* I, 2,6; PLATÓN, *Apologia* 26d.

<sup>118</sup> *Carta de Aristeas* 121; *Testamento de Leví* 13,2; *Testamento de Rubén* 4,1; cf. Dan 1,4 LXX.

<sup>119</sup> *Problemata*, sect. XXX, 1, 953a 10-14; XXX, 1, 954a, 35-40. Cf. R.F. O'TOOLE, *Acts* 26, 11, nota 112.

<sup>120</sup> CICERÓN, *Tusculanae Disputationes* I, 33,80; *De Divinatione* I, 38,81; AULO GELIO, *Noctes Atticae* XVIII, 7, etc.

<sup>121</sup> SÉNECA, *De Tranquillitate Animi* XVII, 10.

<sup>122</sup> DIÓN CRISÓSTOMO, *Oratio* XXXIV, 2-4; también VIII, 36; IX, 8; *Epístolas Cínicas*. *Sócrates* 6,1; cf. A.J. MALHERBE, *The Cynic Epistles. A Study Edition*, (Society of Biblical Literature 12), Society of Biblical Literature, Atlanta 1977, 232-233: Sócrates está loco porque quiere ser pobre.

<sup>123</sup> E.A. GERMIQUET, *Superstition, Atheism and Reasonable Faith in Acts 26. A Greco-Roman Perspective on Paul's Defence before Festus and Agrippa*, 2001, 63-98 (tesis no publicada); P.G.R. DE VILLIERS – E.A. GERMIQUET, “Religion and Superstitio in early Christianity and Greco-Roman society. Christian perspectives on paganism”, *Acta Patristica et Byzantina* 9 (1998) 52-69.

sentido negativo como *superstitio*, para expresar la creencia en un Jesús muerto o vivo (resucitado) de esos judíos extravagantes. Como entre los romanos de finales del siglo I existía una fuerte corriente de opinión anti-judía, es fácil deducir que Festo podía también participar de ella. Para la cultura de la época, estos “ateos” se burlaban, como si estuvieran locos, de los dioses y de sus rituales, con una risa sardónica e impertinente.<sup>124</sup>

Según esta interpretación, Festo compartiría las ideas de los epicúreos sobre la divinidad. Para ellos, los dioses existían, pero, para ser felices, evitaban tener contacto y olvidaban tutelar la conducta humana. No había providencia ni revelación. Los hombres existían por casualidad y por un breve tiempo.<sup>125</sup> Sólo era real la muerte, sin esperanza en un más allá.<sup>126</sup>

Por ello, todo era burla y risa cínica, según aparece en Hch 17,32, pues, como mucho, se podía entender que Pablo alucinaba, pues sólo había contemplado un fantasma.<sup>127</sup> Pero Festo no se burlaba, sino que interrumpió gritando, como lo hacían los judíos o los que podían creer en algo. El procurador no parecía un ateo epicúreo, sino alguien bien afincado en antiguos ideales. La pertenencia a la *gens Porcia* debía obligar a Festo, desde su más tierna infancia, a mostrar los principios más profundos del romano tradicional. Él, que comprendía que un valor supremo de Roma era la familia y el respeto a los dioses (*pietas*),<sup>128</sup> era el mismo Festo que había acusado a Pablo, a voces, de locura.

<sup>124</sup> PLUTARCO, *De Superstitione* 9, 169D; *De Iside et Osiride* 71, 379E. Sobre la acusación de locura aplicada a los cristianos por los gentiles: cf. J.G. COOK, *Roman Attitudes toward the Christians from Claudius to Hadrian*, (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament II/261), Mohr Siebeck, Tubinga 2010, 173-175 y notas 197-208.

<sup>125</sup> LUCRECIO, *De Rerum Natura* V, 419-431.

<sup>126</sup> HORACIO, *Odae* I, 14; CICERÓN, *Pro Archia* 28; SÉNECA, *De Brevitate Vitae* 1,1. También en Sab 2,1-3: cf. J. VÍLCHEZ LÍNDEZ, *Sapienciales*, V, *Sabiduría*, Verbo Divino, Estella 1990, 155-156 y nota 8.

<sup>127</sup> Según la postura epicúrea, lo que sucedió a Pablo en el camino de Damasco pudo interpretarse como una alucinación de un *phantasma* y debía ser tratado de demente el que afirmara que había visto a un muerto: CELSO en ORÍGENES, *Contra Celsum* II, 54.59. Cf. HARRIS, W.V., “Greek and Roman Hallucinations”, en *Mental Disorders in the Classical World*, W.V. Harris (ed.), (Columbia Studies in the Classical Tradition 38), Brill, Leiden-Boston 2013, 300.

<sup>128</sup> W.S. WATT, “*pietas*”, en *Oxford Classical Dictionary*, S. Hornblower y A. Spawforth (ed.), Oxford University Press, Oxford 2003<sup>3</sup> rev., 1182. Sobre el peso de la *gens Porcia* sobre Festo, basta conocer la historia y las leyes promulgadas por M. Porcio Catón el Censor: CICERÓN, *De Republica* I, 1; II, 1,1-2, o las de la rama de los Porcio Laeca, evocando hasta en las monedas las antiguas leyes sobre el *Provocatio ad Populum* de los ciudadanos romanos: A. MAGDELAIN, “*Provocatio ad populum*”, *Jus imperium auctoritas. Études de droit romain*, (Publications de l'École française de Rome 133), École Française de Rome, Roma 1990, 583-584.

Este comportamiento no encajaba, por tanto, con el Festo histórico. Lucas, con probabilidad, no conoció ni valoró al procurador de Judea, sino que pudo ser, para él, un representante de la voz grecorromana sobre la idea de resurrección de la carne, que constituía una de las acusaciones más graves que se hacía a los predicadores lucanos. Sólo en ese sentido era posible entender la reacción del romano. Así lo entendería la interpretación grecorromana.

Es muy conocido cómo la resurrección física de los cuerpos deteriorados y aniquilados por la muerte era, como poco, problemática entre los griegos.<sup>129</sup> La cultura clásica rechazó de modo casi universal el cuerpo decadente del hombre, capaz de ser bello, pero también de degenerarse, enfermar y morir. Desde la épica, sólo se deseaba la muerte noble cuando se trataba de un varón joven y hermoso, así recordado para siempre.<sup>130</sup> Su cuerpo, en ese momento, no había sufrido deterioro. Era καλός. Por otra parte, los dioses imperturbables y eternos no podían mancharse con la carne débil y mucho menos volver a revestirse de un cuerpo corrupto. Era antinatural e ilógico.

Sólo de modo ocasional y transitorio se mencionaban relatos de la restauración de un muerto en una breve vida sobre la tierra.<sup>131</sup> O se hablaba de que una divinidad tomaba forma humana, para marcharse después al Olimpo. En ese sentido, un griego podría entender la resurrección de Jesús, hombre divino, como la pudieron comprender los corintios (1Cor 15,4.12).<sup>132</sup>

Otra cosa muy distinta era la creencia en una futura resurrección general de los muertos, que formaba parte de la escatología judía,<sup>133</sup> pero era completamente ajena al sistema de creencias griego.<sup>134</sup> Era factible el premio de la inmortalidad a algún héroe, pero era imposible algo así de

---

<sup>129</sup> Cf. S.E. PORTER, “Resurrection, the Greeks and the New Testament”, en *Resurrection*, S.E. Porter, M.A. Hayes y D. Tombs (ed.), (Journal for the Study of the New Testament. Supplement Series 186), Sheffield University Press, Sheffield 1999, 52-81.

<sup>130</sup> HOMERO, *Ilias* I, 352-353.415-416.

<sup>131</sup> PAUSANIAS, *Graeciae Descriptio* VI, 6,10. Cf. A.J.M. WEDDERBURN, *Baptism and Resurrection. Studies in Pauline Theology Against Its Greco-Roman Background*, (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 44), Mohr Siebeck, Tubinga 1987, 184.

<sup>132</sup> M.R. MALCOLM, *Paul and the Rhetoric of Reversal in 1 Corinthians. The Impact of Paul's Gospel on His Macro-Rhetoric*, (Society for New Testament Studies Monograph Series 155), Cambridge University Press, Cambridge 2013, 234-261.

<sup>133</sup> E. SCHÜRER, *Historia del pueblo judío...*, 643-701.

<sup>134</sup> D. ØISTEIN ENDSJØ, *Greek Resurrectio. Beliefs and Success of Christianity*, Palgrave MacMillan, Nueva York 2009, 156.

modo universal. Debe notar el lector que Lucas, por vez primera en su obra, menciona este detalle en Hch 26,23: Cristo es el primero de otros muchos en resucitar (*πρῶτος ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν*), recordando claramente la doctrina paulina (1Cor 15,20; Col 1,18). La predicación de la luz de Cristo llevaba consigo una participación en la vida del Resucitado para todo el que creyera y se convirtiera.

Quizá Festo había percibido la insensatez, captada según los oídos grecorromanos, que suponía la predicación cristiana. Plinio el Viejo, por ejemplo, en su análisis de la idea de lo divino, reconocía que ni siquiera dios lo podía todo. Y entre sus incapacidades constaba que no podía resucitar a los muertos.<sup>135</sup>

Si el procurador o el ambiente hostil a Lucas creían en esta imposibilidad, necesariamente el que eso afirmara, por muchos estudios que pudiera tener, estaba loco. Más aún cuando el apoyo mayor a la argumentación de Pablo era una visión celeste y unas Escrituras de un pueblo extravagante y supersticioso. Del primero podía decirse que sufría una alucinación y considerar que aquél que la sufría divagaba y había perdido el juicio. Las segundas podían calentar tanto la cabeza de quienes se empapasen de ellas que su estudioso acabase por ser tratado de demente.

### *Interpretación judía: Festo acusa a Pablo de ser un nuevo Balaam*

Infinidad de veces en la exégesis se ha dado el caso de que una interpretación no agota el sentido de un texto dado. Así parece ocurrir también en la contestación de Festo a Pablo según Hch 26,24. Ya notamos cómo esta respuesta tan brusca, con fuerte voz, era chocante a la personalidad de Festo. También percibimos que, en la retórica lucana, estas manifestaciones de griterío encajaban mejor en las interrupciones de los discursos en que se encontraban presentes judíos como audiencia. Puesto que Agripa era considerado un personaje favorable, la acusación judía, sorprendentemente, fue formulada por el procurador romano, quien parecía haber mostrado tener cierta connivencia con los sacerdotes del Sanedrín según Hch 25.

En este punto, será necesario que el lector haga un esfuerzo mental para colocarse en la mente de los acusadores de Pablo o de la comunidad

---

<sup>135</sup> PLINIO EL VIEJO, *Naturalis Historia* II, 7,27.

lucana, en su caso, de la cual el Apóstol era su modelo. Un targum, posterior a la época del autor, comenta, hablando de Balaam, el vidente que, a pesar suyo, había bendecido a Israel en las llanuras de Moab (Num 22–24), que el “hijo de Beor, estaba loco por la amplitud de su conocimiento”.<sup>136</sup> Algunas veces se ha creído ver en el Talmud la identificación de Balaam con Jesús, al que los judíos dirigían sus iras como seductor de Israel y falso profeta.<sup>137</sup> Sin embargo, no se conoce que este modelo se haya aplicado a Pablo. Intentaremos descubrir ciertos detalles según los cuales el paradigma negativo de Balaam también pudo ser referido al Apóstol por parte del judaísmo, al menos, el de la época lucana.

De entrada, es necesario tener en cuenta que la literatura talmúdica y rabínica es posterior al periodo estudiado. Y eso obliga a tomar precauciones con sus afirmaciones. La tradición sobre Balaam, sin embargo, se remonta hasta la época neotestamentaria e, incluso, con anterioridad.<sup>138</sup> En los escritos del NT, por ejemplo, Balaam siempre tiene connotaciones negativas, asociándolo con los falsos profetas o doctores que intentaban seducir a los cristianos y llevarlos a la idolatría, como hizo el vidente en Num 25,1-5. El tema es casi calcado en Jds 11 y 2Pe 2,15-16 en referencia a los falsos doctores o herejes<sup>139</sup> y, de otra forma, en Ap 2,14, en alusión a los seductores nicolaítas en la iglesia de Pérgamo. Por sus paralelos más directos con Hch 26,24-29, vamos a hacer referencia a 2Pe 2,15-16.

Desde luego, la primera cuestión a dilucidar es su carácter de profeta, no sólo de vidente. Así lo entiende 2Pe 2,16 así como algún targum.<sup>140</sup> Para la interpretación judía, toda bendición a Israel debía proceder de una orden auténtica de Dios. En ese sentido, a pesar de sí mismo, Balaam actuó como profeta. Num 24,16 es el punto de arranque para explicar, en la literatura judía, cómo el vidente-profeta podía acceder a

---

<sup>136</sup> *Tg PsJon* a Num 22,5, citado según *Targum Pseudo-Jonatan: Numbers*, 252 (traducción del autor).

<sup>137</sup> *TB Sanhedrin* 106b; *TB Gittin* 57a. T. MURCIA, *Jésus dans le Talmud et la littérature rabbinique*, (Judaïsme Ancien et Origines du Christianisme 12), Brepols, Turnhout 2014, 534, niega la vinculación entre Balaam y Jesús en la literatura rabínica.

<sup>138</sup> *Liber Antiquitatum Biblicarum* 18; F. JOSEFO, *Antiquitates Judaicae* IV, 100-158.

<sup>139</sup> Cf. T. FORNBERG, “Balaam and 2 Peter 2:15: ‘they have followed in steps of Balaam’ (Jude 11)”, en *The Prestige of the Pagan Prophet Balaam in Judaism, Early Christianity and Islam*, G.H. van Kooten y J. van Ruiten (ed.), (Themes in Biblical Narrative. Jewish and Christian Traditions 11), Brill, Leiden 2008, 265-274.

<sup>140</sup> *Tg Neoph I* a Num 23,7: “y pronunció su oráculo profético”; también a 24,15. Cf. R.J. BAUCKHAM, *Jude, 2 Peter*, 269.

conocimientos profundos divinos y, en visión, a revelaciones a las que no pudo llegar ni Moisés.<sup>141</sup>

Sin embargo, este don fue desaprovechado por su portador. Balaam pudo conocer la voluntad de Dios, pero erró al percibirla, interpretándola como maldición contra Israel. Por eso, una burra fue el medio divino para pronunciar el oráculo. En 2Pe 2,16 el término usado para ello es φθεγγάμενον, el mismo que utilizó Pablo en Hch 26,25 para hacer ver a Festo que su discurso era profético y procedente de una mente sana. La burla de los judíos contra Pablo consistiría en que, como Balaam, reconocían que había tenido posibilidad de acceder a revelaciones celestiales. Los fariseos también le daban la razón cuando afirmaban que pudo haberle hablado un ángel (Hch 23,9). Y a través de ese conocimiento místico, celeste, añadido a sus conocimientos como rabino, podían conceder a Pablo que su saber era muy amplio y profundo. Pero negaban completamente que entendiera el mensaje recibido. Por el contrario, consideraban que ese conocimiento mal interpretado lo había vuelto loco, lo había convertido en un insensato.

En 2Pe 2,16 se dice de Balaam que estaba “fuera de su razón” (παραφρονίαν),<sup>142</sup> lo cual está muy próximo a la acusación de locura de Festo (μαίνη, Παῦλε). Este calificativo es abundante en la literatura judía, a partir de lo que el animal dijo al vidente.<sup>143</sup> Filón también acusaba a Balaam de loco por haber querido desvirtuar la verdadera revelación de Dios.<sup>144</sup>

Del mismo modo, Pablo, como Balaam, pudo ser entendido por sus compatriotas como un profeta. Pudo ser cierto lo que relataba él mismo del suceso en el camino de Damasco. Pero esa revelación nada tenía que ver con cierto Jesús celeste junto a Dios, sino con la misión ya encomendada de perseguir y exterminar a los cristianos. Puesto que la había abandonado para unirse a los nazarenos, Saulo se había vuelto loco. No había entendido la visión y se había transformado en otro Balaam.

<sup>141</sup> Tg *PsJon* a Num 24,16; Tg *Neoph I* a Num 24,16. Cf. A. HOUTMAN – H. SYSLING, “Balaam’s Fourth Oracle (Numbers 24:15-19) according to the Aramaic Targums”, en *The Prestige of the Pagan Prophet Balaam in Judaism, Early Christianity and Islam*, G.H. van Kooten y J. van Ruiten (ed.), (Themes in Biblical Narrative. Jewish and Christian Traditions 11), Brill, Leiden-Boston 2008, 193-195.

<sup>142</sup> R. J. BAUCKHAM, *Jude*, 2 *Peter*, 268.

<sup>143</sup> Num 22,30; Tg *PsJon* a Num 22,30; Tg *Frag* a Num 22,30.

<sup>144</sup> FILÓN, *Vita Mosis* I, 293; *De Mutatione Nominum* 203: φρενοβλαβεία; Cayo Calígula es ejemplo de φρενοβλαβής, dañado de mente: *Legatio ad Gaium* 94.206.

Como éste, se había convertido en un seductor de Israel, que estaba, por todos los medios, intentando apartar a su pueblo de la Ley y del verdadero Dios, a favor de ese falso mesías de Galilea. La tradición sobre la seducción por la idolatría es central en la literatura judía al hablar de Balaam, siempre en torno al episodio de Baal Peor.<sup>145</sup> En 2Pe 2,16 el desvarío del vidente (παραφρονίαν) va en paralelo a su maldad, a vivir fuera de toda ley (παρανομίαις). Es posible preguntarse si detrás de la acusación de ser como Balaam, como pudo ocurrir con Jesús, no estaba otra más profunda de considerar a Pablo un hombre que no respetaba la *Torah* judía, un hombre *sin ley* o contra ella. Esta idea está más que probada por las invectivas contra el Pablo histórico, según sus cartas.<sup>146</sup>

En todo caso, el planteamiento judío contra Pablo tenía su lógica, siguiendo el episodio de Baal Peor. Los judíos que se habían dejado arrastrar por el mensaje del Nazareno se podían semejar a los israelitas idólatras que habían sucumbido ante las madianitas (Num 25,1-5). Sólo el celo de Dios, representado en Pinjás (Num 25,7-9), salvaría a Israel, exterminando a los impíos trasgresores de la Ley.<sup>147</sup> Ese Saulo, que debería haber encarnado al nuevo Pinjás, perseguidor implacable de la secta de Jesús (Hch 26,9-11; cf. 9,1), había abandonado al verdadero Israel de Dios para pasarse a los idólatras. Y no sólo eso. También se había convertido en un febril misionero que intentaba extender su error por el mundo entero (Hch 26,29). Y del mismo modo que aquellas gentes del desierto, dejadas arrastrar por el pecado, sólo pudieron ser calificadas de estúpidas,<sup>148</sup> también los seguidores de Jesús y de Pablo eran un pueblo necio, ciego y pecador, que sólo merecían su exterminio (Hch 7,57.60; 22,22). De ahí la insistencia en eliminar a Pablo, foco propagador de tamaña blasfemia.

Hay, por último, una asombrosa coincidencia de calificativos. Balaam era tratado, en la literatura rabínica, como profeta de los gentiles, pues vino de entre los paganos a maldecir y destruir a Israel sin causa.<sup>149</sup> La expresión recuerda claramente a Pablo, quien se calificó como apóstol

<sup>145</sup> Num 25,1-5; Sal 106,28; cf. 1Cor 10,7-10.

<sup>146</sup> Rom 2,1.12.17-24; Gal 2,4.11-14; 6,12; Flp 1,15.17; 2,2; también 1Cor 9,21.

<sup>147</sup> L. GINZBERG, *Legends of the Jews*, 387-389.

<sup>148</sup> Balaam, hijo de Beor, del verbo hebreo *ba'ar*, ser bruto o estúpido; Balaam, el pueblo necio, la norma irracional de vida: FILÓN, *De Cherubim* 32; *De Confusione Linguarum* 159; *De Migratione Abrahami* 113, etc. Cf. J.T. GREEN, *Balaam and his Interpreters. A Hermeneutical History of the Balaam Tradition*, (Brown Judaic Studies 244), Scholar, Atlanta 1992, 145-146.

<sup>149</sup> L. GINZBERG, *Legends of the Jews*, 355.

de los gentiles (Rom 11,13). En todo caso, el discurso ante Agripa era, sobre todo, una justificación de la misión paulina a los paganos. Así finalizaba, con el encargo del Mesías resucitado de evangelizar a los gentiles (Hch 26,23). Para un judío, celoso de la santidad de Israel, querer convertir la religión de la Alianza en una venta de rebajas, en que entrase todo el que quisiese, debía ser un gran escándalo. Y debía poner en marcha en su mente la defensa de la pureza de la raza,<sup>150</sup> atacando sin piedad a quien se considerara promotor de tal ofensa. Y ese tal debía morir, como también acabó pereciendo de mala manera Balaam, por inducir a Israel a mezclarse con los madianitas, unos paganos.

En definitiva, Pablo era un falso profeta, vidente pero mal intérprete de las disposiciones divinas. Éstas le confirmaban como celoso cumplidor del exterminio a los idólatras cristianos, como Pinjás. En lugar de eso, se autoproclamaba enviado por Dios para propagar la secta de los nazarenos, de ese galileo, otro falso profeta crucificado, aunque ellos creían vivo. Ha intentado seducir a Israel, llevándolo a vivir fuera de la ley y a mezclarse con los gentiles. Es posible que ese Pablo tuviera visiones y conocimientos muy profundos, pero estaba loco y enloquecía a quien le escucha. Quien amase a Israel debía intentar eliminarlo y debía perseguir a sus seguidores.

La propuesta judía en estos términos no debía ser muy diversa de la que pudieron oír los cristianos lucanos. El anuncio de un Mesías sufriente y resucitado era completamente extraño al oído de un ferviente judío, sobre todo porque se identificaba con un tal Jesús, muerto en un patíbulo y maldito de Dios.<sup>151</sup> De él aseguraban que vivía, por lo cual su vida había sido aceptada y reivindicada por Dios.<sup>152</sup> Todo ello estaba fuera de lugar, todo era una locura y era un demente quien lo creyera y predicara. Por el contrario, enseñaban a vivir al margen de la Ley y en contra del Templo.<sup>153</sup> Eran promotores de revueltas y fuente de secesión entre los mismos judíos.<sup>154</sup>

En fin, todo el cuadro sugiere que, desde el punto de vista judío, Pablo seguía el modelo de Balaam y que, como él, estaba loco y convertía

<sup>150</sup> Lev 20,24; Esd 9,1-2; 10,11; Neh 9,2; 1 Mac 2,68, etc.; Hch 11,3.

<sup>151</sup> Dt 21,23; Gal 3,13; 1 Cor 1,23. Cf. G. ROSSÉ, *Maldito el que cuelga de un madero. El escándalo de la cruz en Pablo y en Marcos*, Ciudad Nueva, Madrid 2017, 5-13.

<sup>152</sup> 1Cor 15,3; Hch 2,23.32.

<sup>153</sup> Hch 6,13-14; 25,8.

<sup>154</sup> Lc 23,2; Hch 17,5-6; 18,6; 24,5-6.

en tal a mucha gente. Festo, o los judíos, consideraron que todo el discurso, actuación o vida del Apóstol procedía de su mente enajenada. Y, en definitiva, la comunidad lucana estaba harta de oír tales acusaciones. Lucas lo sabía y utilizó el último discurso de la obra, ante Agripa, para defenderse de tales cargos. Fue su firma apologética y, prácticamente, su conclusión doctrinal. Festo, connivente histórico con los judíos, sirvió de portavoz a los acusadores de la iglesia del evangelista.

## 6. LA INTENCIONALIDAD DE LUCAS

### *La fe cristiana, sometida a juicio*

Lucas redactó Hch 25,13-26,32 sabiendo que Pablo ya había apelado al César. Pero aún tenía pendiente la resolución del juicio de su apóstol modelo. Los judíos, por medio de Tértulo, le habían acusado ante Félix de provocar revueltas (στάσεις, Hch 24,5), como ya antes había sido acusado Jesús (Lc 23,2). Por eso, convencido de que debía finalizar su obra mostrando la inocencia del acusado de cargos tan graves y, por ende, la de los miembros de sus comunidades, construyó un duplicado del juicio ante Félix, esta vez con Festo y Agripa como auditorio. La solemnidad de que revistió el acto ya indicaba la intencionalidad climática de la escena y su carácter público (Hch 26,26).

El autor escogió bien a los personajes que escucharon a Pablo. Sobre todo, a Agripa II. Ante la acusación judía de στάσις, el procurador quiso investigar sobre un cargo religioso, un tal Jesús (Hch 25,19). Pero era el rey herodiano el principal oyente en la sala y a él se dirigió el Apóstol como tal (*rex, rectum*). Era un judío, protector de los judíos y amigo de Roma. Era el hombre idóneo para un anuncio, en público, de la resurrección de Jesús desde la tradición profética de Israel. Y podría ser también el que acogiera a los cristianos mismos, como los de Lucas, garantes del verdadero Israel y de la *pax romana* frente a los judíos propagadores de la reciente guerra contra el imperio.

Festo, por el contrario, resultaba un oyente inválido para Lucas. Aunque inicialmente parecía un juez equitativo e imparcial, se dejó llevar de los judíos. Como ellos habían hecho en otros discursos, había interrumpido, a voces, la alocución de Pablo en el momento culminante: el anuncio del Mesías muerto y resucitado y la predicación a los gentiles, y lo había tratado de loco, quizá por su mucho conocimiento (Hch 26,24).

Dos interpretaciones se han dado para el grito de Festo. Una subraya la idea grecorromana de que es imposible la resurrección, especialmente entre los epicúreos, acercándonos más a las burlas de los filósofos del Areópago (Hch 17,31-32). Otra, en continuidad con las revueltas judías provocadas por la predicación apostólica, sugiere que Lucas ha puesto en boca de Festo una acusación judía contra Pablo: ser el nuevo Balaam, seductor de Israel, aquél que, de nuevo, intentaba con su palabrería desviar al pueblo de Dios de su Ley, mancharlo con la gentilidad, destruir la fe de Israel.

Así pues, las dos acusaciones, una romana, la de promotor de revoluciones, y otra judía, la de seducir a Israel, son tomadas por Lucas para ser rebatidas. Su comunidad, ante el acoso, debía defenderse como verdadera continuadora de Israel y su tradición y como fiel súbdita del imperio.

### *La fe cristiana y la antiquitas iudaica*

En el discurso de Hch 26, a pesar del formato retórico y estilístico helenizante, abundan las referencias a las costumbres y tradiciones de Israel. Por una parte, está el relato de la formación de Pablo en el estricto cumplimiento de la Ley. Por otra la mención sobre la promesa de los Padres, centrada en la resurrección de los muertos. También son elocuentes las palabras de Jesús, llenas de referencias a vocaciones proféticas, y la justificación del kerigma por medio de la ley y los profetas. Ante el representante del judaísmo, Agripa, el anuncio de un Mesías sufriente y resucitado se mostraba *en continuidad* con la tradición de Israel.

Lucas está hablando, en primer lugar, a su propia comunidad y a sus neófitos, ante los cuales era preciso mostrar el fundamento de la fe y la seguridad de la enseñanza sobre Jesús, como en el caso de Teófilo (Lc 1,3-4; Hch 1,1).<sup>155</sup> Para ellos, la certeza firme de la fe en Jesús se basaba en su raíz ancestral judía, en su continuidad con ella, en formar parte de la *antiquitas iudaica*, que acabará siendo una *antiquitas christiana*. Por eso, Lucas está hablando también, en contexto apologético, para el entorno exterior a los cristianos lucanos. En particular, tiene en cuenta el auditorio

---

<sup>155</sup> Lc 1,4: ἀσφάλεια. D. MARGUERAT, "The Image of Paul in Acts", 46: la fiabilidad y la seguridad del testigo ante Teófilo. Nótese la repetición del término en el contexto judicial de Pablo: Hch 21,34; 22,30; 25,26.

romano. A ellos especialmente trata de convencer de que la fe cristiana no podía ser tratada como una *religio nova*, de carácter ilícito, sino que debía ser declarada asociación religiosa legal en el imperio, gracias a su antigüedad y a heredar las tradiciones más ancestrales de Israel. Este vínculo alejaba la *μανία*, locura, y era la base de la sensatez, de la *σωφροσύνη*.

### *La fe cristiana sensata contra el judaísmo demente*

Es cierto que la relación de Lucas con el judaísmo fue ambivalente. En varios lugares de su obra se perciben los valores de ciertos israelitas, que, aunque en minoría, han aceptado la fe cristiana. Entre ellos pudo haber ciertos sacerdotes y fariseos (Hch 6,6; 11,2; 15,1). Ellos representaban, junto con el fariseo Pablo, a los que habían sabido establecer esa continuidad entre la fe de los padres y la que se basa en la resurrección del Mesías Jesús.<sup>156</sup>

Sin embargo, en general las sectas judías tienen en Lucas una connotación negativa. Esto vale para los saduceos, negadores de la resurrección e instigadores de la persecución.<sup>157</sup> Para la catequesis lucana, el fariseo también era, mayoritariamente, un modelo negativo, preocupado por las riquezas y acumular honores,<sup>158</sup> tocado por la avaricia.<sup>159</sup> La referencia al rechazo de la revelación, a la persecución y al acecho de los judíos corre por toda la obra lucana, desde Lc 4,28 hasta el final, en Hch 28,25-28, citando Is 6,9-10.<sup>160</sup> En ambos lugares están enfermos de ceguera y sordera, de no entender la palabra de la predicación de Jesús o de Pablo.<sup>161</sup>

Por eso, la respuesta de gran parte del pueblo de Israel a la entrada de los gentiles en la salvación del Mesías Jesús conducía a la violencia y a la revuelta, en vez de dirigirse a la paz y la seguridad que ofrecía la autoridad romana. Frecuentemente, desde la presentación de Jesús en la sinagoga de Nazaret (Lc 4,28), las interrupciones se van sucediendo

<sup>156</sup> Lc 5,27-35; 10,23-24.25-37; 11,27-28; 14,13-14; 15,1-2. Véase también parábolas, como el hijo pródigo: Lc 15,11-32; fariseo y publicano: Lc 18,9-14, etc.

<sup>157</sup> Hch 4,1; 5,17; 23,8.

<sup>158</sup> Lc 7,36; 11,37; 14,1.

<sup>159</sup> Lc 11,37-52; 12,13-15; 12,21; 16,14-15.

<sup>160</sup> Pero según CH. HARTSOCK, *Sight and Blindness...*, 203: no hay rechazo de Israel, sino un medio del empuje a la misión gentil. La llamada de Jesús en Nazaret, Lc 4,16, de curar los ojos al ciego se cumple en los paganos.

<sup>161</sup> CH. HARTSOCK, *Sight and Blindness...*, 172.

contra la predicación evangélica, sobre todo si se aseguraba un mensaje de liberación a los paganos. Y todo ello llevaba a la ira persecutoria. Si Lucas estaba empeñado en subrayar que, para los judíos, la verdadera causa del prendimiento de Jesús (Lc 23,2) y de Pablo (Hch 24,5-6) consistía en que provocaban revoluciones, ofensivas a la *pax romana*, era porque, en realidad, éste era el principal motivo de denuncia de Lucas contra los propios judíos, los verdaderos causantes de todas las revueltas.

Por eso también era necesario subrayar, en Hch 26, al Saulo precristiano como fariseo. Desde el punto de vista positivo, el que haya pertenecido a esta secta y haya confesado la creencia en la resurrección había facilitado la fe en Jesús. Pero lleno de celo por la Ley, había aparecido en él una gran ira irracional que lo había conducido a perseguir a los cristianos (Hch 26,4-6.9-11). Es el ἐμμανόμενος emparentado con μανίωμα, la locura de Hch 26,24. Para Lucas, los judíos, actuando así, estaban realmente locos, mientras los cristianos, entre los que habría judíos que habían aceptado a Jesús resucitado, eran propagadores de la recta razón, σωφροσύνη.

### *En tiempos de Lucas*

Al trasladar estas perspectivas a la época de Lucas, después del año 70,<sup>162</sup> podemos hacer varias reflexiones. Para empezar, parece que el evangelista no conocía otro judaísmo que el de los herederos de los fariseos, resto superviviente del conjunto de las sectas anteriores a la guerra contra Roma.<sup>163</sup> El que los judíos de la sinagoga rechazasen a los gentiles, o los que se codeaban con ellos, se basó en el celo por la Ley y la cerrazón de ese resto de Israel sobre sí mismo, sobre todo en época de crisis tras la debacle del estado judío ante el Imperio. Para sobrevivir era necesario purificarse. Era preciso evitar la intromisión de los que aceptaban a los gentiles, entre los que podían estar los cristianos de Lucas.<sup>164</sup>

Ser expulsados del entorno de nacimiento, la sinagoga, suponía la aniquilación social y política. Roma no los iba a reconocer como grupo

<sup>162</sup> Sobre las fechas de la redacción de Lc-Hch: J.A. FITZMYER, *El evangelio de Lucas*, 107.

<sup>163</sup> E.M. SMALLWOOD, *The Jews under Roman Rule from Pompey to Diocletian* (Studies in Judaism in Late Antiquity 20), Brill, Leiden 1976, 348-450.

<sup>164</sup> Para un repaso de la investigación sobre la identificación de la audiencia de Lucas: S.C. BARTON, "Can we Identify the Gospel Audiences?", en *The Gospels for All Christians*, R. Bauckham (ed.), T&T Clark, Edimburgo 1998, 186-188.

legal si se desligaban del judaísmo. De ahí el afán de los cristianos lucanos por vincularse a las tradiciones judías, como se ha explicado ya. Pero, además, era preciso denunciar a los judíos perseguidores ante la autoridad romana, para que ésta rechazara a los judíos, pero atendiera a los cristianos como herederos del genuino Israel. Aquéllos eran los verdaderos causantes de rebeldía, de στάσις, provocada por el celo fanático y por una interpretación exaltada de la Ley, lo que había originado la guerra. Estaban verdaderamente locos y eso había conducido al desastre, pues habían roto la *pax romana*.

Por el contrario, el evangelista hablaba ante sus creyentes, de origen grecorromano, pero muy imbuidos de judaísmo.<sup>165</sup> Esos mismos cristianos, anunciadores de una salvación, que se concretaba en la resurrección de los muertos, eran la parte positiva y amable del judaísmo. Se justificaban como los verdaderos continuadores de la tradición de Israel y de los fariseos.<sup>166</sup> Tendían la mano a los gentiles, hablaban de vida y se guiaban siempre por la paz y por la sensatez, frente a la locura judía. Además, no nacieron “en un rincón”, sino que su fe era pública y abierta a la historia de los hombres. El modelo de Lucas, Pablo, un ciudadano romano sometido a la autoridad del imperio, era completamente opuesto a los propagadores de las revueltas. Era, finalmente, el hombre noble capaz de mantener la serenidad y el equilibrio en la mente, incluso ante el tribunal de Roma, quien, al cabo, lo consideraba inocente.

Eran locos los guardianes de un judaísmo extinto, fanático, provocador de revoluciones y guerras, acusador y no integrador. Los cristianos, por el contrario, se sometían a Roma, eran el verdadero continuador de Israel en la fe en el Mesías resucitado y respetaban, con sensatez, σωφροσύνη, la *pax romana*. Agripa, con razón, pudo decir que, por poco, no llegó a ser cristiano.

## BIBLIOGRAFÍA

BARRETT, C.K., *A Critical and Exegetical Commentary on the Acts of the Apostles*, II, (International Critical Commentary), T&T Clark, Edimburgo 1998.

<sup>165</sup> J.B. TYSON, “Jews and Judaism in Luke-Acts. Reading as a Godfearer”, *New Testament Studies* 41 (1995) 38: Lc-Hch es un texto dirigido a los temerosos de Dios.

<sup>166</sup> R.F. O'TOOLE, “Reflexions on Luke's Treatment of Jesus in Luke-Acts”, *Biblica* 74 (1993) 546.

- BAUCKHAM, R.J., *Jude, 2 Peter*, (Word Biblical Commentary 50), Word Books Pub., Waco 1983.
- BROWN, R.E., *La muerte del Mesías. Desde Getsemaní hasta el sepulcro*, I-II, *Comentario a los relatos de la pasión de los cuatro evangelios*, Verbo Divino, Estella 2005.
- FITZMYER, J.A., *El evangelio según Lucas*, I, *Introducción general*, Cristiandad, Madrid 1986.
- , *Los Hechos de los Apóstoles*, II, *Comentario (9,1-28,31)*, (Biblioteca de Estudios Bíblicos 113), Sígueme, Salamanca 2003.
- GINZBERG, L., *Legends of the Jews*, III, *Bible Times and Characters from the Exodus to the Death of Moses*, The Jewish Publications Society of America, Filadelfia 1911.
- HADAS-LEBEL, M., *Flavio Josefo. El judío de Roma*, Herder, Barcelona 2009<sup>2</sup>.
- HAENCHEN, E., *The Acts of the Apostles. A Commentary*, The Westminster Press, Filadelfia 1971.
- HAMM, D., “Paul’s Blindness and Its Healing: Clues to Symbolic Intent (Acts 9; 22; 26)”, *Biblica* 71 (1990) 63-72.
- HARTSOCK, CH., *Sight and Blindness in Luke-Acts. The Use of Physical Features in Characterization* (Biblical Interpretation Series 94), Brill, Leiden 2008.
- LENTZ, J.C., *Luke’s Portrait of Paul*, (Society for New Testament Studies. Monograph Series 77), Cambridge University Press, Cambridge 1993.
- LIGGINS, S.S., *Many Convincing Proofs. Persuasive phenomena associated with gospel proclamation in Acts*, (Beihefte zur Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft 221), Berlín 2016.
- MACDONALD, D.R., *The New Testament and Greek Literature*, II, *Luke and Vergil. Imitations of Classical Literature*, Rowand & Littlefield, Londres-Boulder-Nueva York 2015.
- MARGUERAT, D., *Les Actes des Apôtres (13-28)* (Commentaire du Nouveau Testament. Deuxième Série Vb), Labor et Fides, Ginebra 2015.
- , “Saul’s Conversion (Acts 9; 22; 26) and the Multiplication of Narrative in Acts”, en C.M. Tuckett, *Luke’s Literary Achievement. Collected Essays*, (Journal for the Study of the New Testament. Supplement Series 116), Sheffield University Press, Sheffield 1995, 127-155.
- , “The Image of Paul in Acts”, en *Paul in Acts and Paul in this Letters*, (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 310), Mohr Siebeck, Tubinga 2013, 22-47.
- , “Writing Acts: the Resurrection at work in History”, en *Paul in Acts and Paul in this Letters*, (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 310), Mohr Siebeck, Tubinga 2013, 130-147.

- NEYREY, J.H., *Honor y vergüenza. Lectura cultural del evangelio de Mateo*, (Biblioteca de Estudios Bíblicos 114), Sígueme, Salamanca 2005.
- O'TOOLE, R.F., *Acts 26. The Christological Climax of Paul's Defense (Act 22:1-26:32)*, (Analecta Biblica 78), Pontificio Istituto Biblico, Roma 1978.
- PERVO, R.I., *Acts. A Commentary*, (Hermeneia), Fortress Press, Mineápolis 2009.
- PREISKER, P. “μαίνομαι”, en G. Kittel y G. Friedrich; F. Montagnini, G. Scarpat y O Soffriti (ed. it.), *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, VI, Paideia, Brescia 1970, 971-976.
- ROLOFF, J., *Hechos de los Apóstoles*, Cristiandad, Madrid 1985.
- SCHÜRER, E., *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús, 175 a.C. – 135 d.C.*, I-II, G. Vermes, F. Millar, M. Black y P. Vermes (ed.), Cristiandad, Madrid 1985.
- TABB, B.J., *Suffering in Ancient Worldview. Luke, Seneca and 4 Maccabees in Dialogue*, (Library of the New Testament Studies 569), Bloomsbury-T&T Clark, Londres 2017.
- TANNEHILL, R.C., *The Narrative Unity of Luke-Acts. A Literary Interpretation*, II, *The Acts of the Apostles*, Fortress Press, Mineápolis 1990.
- Targum Pseudo-Jonatan: Numbers*, E.G. Clarke y S. Magder (tr.), (The Aramaic Bible. The Targums), T&T Clark, Edimburgo 1995.
- WITHERINGTON III, B., *The Acts of the Apostles. A Socio-Rhetorical Commentary*, Eerdmans-The Paternoster Press, Grand Rapids/Cambridge-Carliste 1998.

