



UNIVERSIDAD DE NAVARRA

FACULTAD DE TEOLOGÍA

ALEJANDRO COLMEIRO VEGA

**LA ORACIÓN EN
LOS HECHOS DE LOS APÓSTOLES.
RELACIÓN ENTRE ORACIÓN
Y EVANGELIZACIÓN**

Extracto de la Tesis Doctoral presentada en la Facultad
de Teología de la Universidad de Navarra

PAMPLONA

1990



Ad normam Statutorum Facultatis Theologiae Universitatis
Navarrensis, perlegimus et adprobavimus

Pampilonae, die 20 mensis septembris anni 1989

Dr. Antonius GARCÍA MORENO

Dr. Ioseph M^a CASCIARO

Coram Tribunali, die 17 mensis iunii anni 1988, hanc
dissertationem ad Lauream Candidatus palam defendit

Secretarius Facultatis

Dr. Ioseph Emmanuel ZUMAQUERO

Excerpta e Dissertationibus in Sacra Theologia
Vol. XVIII n. 1



PRESENTACIÓN

«En Cristo la oración se hacía vida y la vida se hacía oración»¹: Esta idea que Sett. Cipriani, gran conocedor del tema que hemos escogido para nuestro estudio, refleja continuamente en sus escritos, nos parece la introducción más apropiada para nuestro trabajo.

Cuando dimos comienzo a nuestra investigación, partimos de una perspectiva bien determinada: considerar la oración de Jesús como el punto de partida y a su vez el ángulo visual² para estudiar la oración de los primeros cristianos.

Para ello hemos acudido a una determinada técnica derivada de interpretación de la Sagrada Escritura. El tercer evangelio es tributario de lo que A. Robert llamó *procedimiento antológico*, que R. Laurentín también denomina *teología alusiva*³. Este procedimiento guarda mucha semejanza con la técnica derivada denominada *remez* o alusión.

El procedimiento antológico consiste en construir una pieza nueva a manera de mosaico reemplazando literal o equivalentemente palabras o fórmulas de Escrituras anteriores, que en la nueva construcción adquieren especiales resonancias alusivas. A. Robert interpreta así Prov 1, 9 y R. Laurentín descubre ese procedimiento en la infancia de Lucas⁴.

En nuestro trabajo estudiamos algunos pasajes de los Hechos de los Apóstoles que se refieren a la oración aplicando esta perspectiva: buscar su relación con los pasajes del Evangelio de S. Lucas en los que se alude a la oración de Jesús. La clave para su interpretación está en buscar los *paralelismos significativos*, es decir, los que son de tal naturaleza que proyectan su luz sobre las intenciones del autor y el género de su escrito⁵.

Lucas insiste especialmente en la oración de Jesús; lo hace con trazos propios. El señor buscaba continuamente la

soledad para rezar y así lo resalta S. Lucas; esto seguramente es más que un motivo literario⁶. Las intenciones del autor sagrado son claras cuando nos presenta con frecuencia a Jesús orante.

Expresiones que nos resultan familiares de Jesús, son aplicadas a los apóstoles y a la primitiva iglesia; estos *paralelismos significativos* nos indicarán, aparte de una identidad o sinonimia de los términos, una real semejanza de ideas.

Después de un estudio general de los términos que hacen referencia a la oración, y de su frecuencia de aparición en Lc-Act (Capítulo I), hacemos un estudio exegético de algunos pasajes que recogen la oración del Señor en el tercer evangelio (Capítulo II) viendo sus características, el contenido de esas plegarias y la relación que éstas tienen con la actuación de Jesús.

Posteriormente analizamos los principales pasajes de oración en los Hechos de los Apóstoles (Capítulo III), buscando principalmente los paralelismos con la oración del Maestro que resultan más significativos. En este extracto recogemos únicamente los pasajes de oración personal.

No podemos, finalmente, dejar de expresar nuestro agradecimiento a D. Antonio Garcia-Moreno y a D. José María Casciaro, que han seguido pacientemente la realización de la tesis.



CITAS PRESENTACIÓN

1. Sett. CIPRIANI, *La preghiera negli Atti degli Apostoli* en «Bibbia e Oriente» 13 (Milano 1971) 40
2. Cfr. H. GREEVEN, *προσεύχομαι* en «Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament» II (Stuttgart 1935) 801 *ibidem*.
3. Cfr. S. MUÑOZ IGLESIAS, voz *Evangelios IV*, en «GER» t. 9, 600.
4. Cfr. *Ibidem*, voz *Biblia IV,4. Procedimientos*, en «GER», t.4,163.
5. Cfr. A. ROBERT, *Le genre littéraire du Cantique des Cantiques*, en «Vivre et penser» (Revue Biblique, 52) III (1943-44) 203.
6. Cfr. H. GREEVEN, *Gebet und Eschatologie im N.T.* (1931) 12s-22s.
7. Cfr. A. ROBERT, *ibidem*.





ÍNDICE DE LA TESIS*

	<u>Pág</u>
INTRODUCCIÓN	1
1. Estudios sobre la oración de la primitiva iglesia	2
2. La oración de Jesús, ángulo visual de la oración de la Iglesia naciente	3
3. Método de trabajo	7
4. Continuidad - discontinuidad del cristianismo con el judaís- mo	11
5. La oración en tiempos de Jesús	14
6. Novedad de la oración cristiana	15
 CAPÍTULO I: LA ORACIÓN EN LOS ESCRITOS LUCANOS	
1. Interés de S. Lucas en resaltar la oración	19
2. Examen estadístico comparativo de la oración en Lc-Act	21
3. Estudio filológico comparativo de la oración en Lc-Act	29
 CAPÍTULO II: LA ORACIÓN DE JESÚS EN EL TERCER EVANGELIO	
1. Visión de conjunto	36
2. Oración de Jesús antes de la elección de los Apóstoles (Lc 6, 12-13)	50
3. Oración de Jesús en el monte de los Olivos (Lc 22, 40-46)	70
 CAPÍTULO III: LA ORACIÓN EN LOS HECHOS DE LOS APÓSTOLES	
A. La oración personal	93
1. Oración de S. Esteban (Act 7, 59-60)	93

* La paginación se refiere al original mecanografiado que obra en la Secretaría de la Facultad.

2. Oración de S. Pedro	113
a) Resurrección de Tabita (Act 9, 40)	114
b) Antes de la conversión de Cornelio (Act 10, 9; 11, 5) ..	125
3. Oraciones de S. Pablo	137
a) Después de su conversión (Act 9, 11)	139
b) Pablo describe su oración ante el pueblo de Jerusalén (Act 22, 17-18)	156
4. Oración de Cornelio (Act 10, 1-4.30-31)	167
B. La oración litúrgica	186
1. Oraciones previas a Pentecostés	186
a) Act 1, 14	186
b) Act 1, 24	197
2. Oraciones de la Iglesia naciente (Act 2, 42.46-47)	
3. Oraciones de la Iglesia en expansión	230
a) Act 4, 24.31-32	230
b) Act 6, 4	239
c) Act 12, 5.12	248
d) Act 13, 1-4	260
e) Act 20, 32.36; 21, 5	268
 CONCLUSIONES	 277
BIBLIOGRAFÍA	286



BIBLIOGRAFÍA DE LA TESIS

A. FUENTES BÍBLICAS

NOVA VULGATA BIBLORUM SACRORUM editio typica altera (Libreria Editrice Vaticana 1986).

BOVER O'CALLAGHAM J.M., *Nuevo Testamento Trilingüe* (Madrid 1978).

MERK, A., *Novum Testamentum Graece et Latine* (Romae 1964).

NESTLE, E.-ALAND, K., *Novum Testamentum Graece et Latine* (Stuttgart 1984).

NOLLI, G., *Novum Testamentum graece et Latine*, textus Graecus, cum apparatu critico-exegetico, Vulgata clementina et Neovulgata. (Cittá del Vaticano, 1981).

B. MAGISTERIO

CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Const. dogm. «*Dei Verbum*».

—Const. «*Sacrosantum Concilium*».

—Decr. «*Presbyterorum Ordinis*».

«Ad gentes»

DENZINGER-SCHONMETZER *Enchiridion Symbolorum definitionum et Declarationum de rebus fidei et morum* (Roma³⁵ 1973), Apdo k, 6bb: *oratio*.

PABLO VI Exort. ap. «*Evangelii Nuntiandi*» n° 5.

C. PADRES DE LA IGLESIA

AGUSTIN, S., *Sermo CCXV*, en PL XXXVIII, 1430.

—*De doctrina christiana*, IV,15;PL XXXIV, 103.

BEDA EL VENERABLE, S., *Super Acta Apostolorum expositio* en PL XCII.

JUAN CRISOSTOMO, S., *In Acta, hom. VII* en M. L'abbe Yoli «*Oeuvres completes de S. Jean Chrysostome*» t.7 (Paris 1862).

—*In Acta, hom. XXI*, en M. L'abbe Yoly, *Oeuvres completes de S. Jean Crysostome*, t. VII (Paris 1867).

—*Hom. XLV, 2*; P.G. LX, 316.

ORIGENES *In Gen. hom. XV, 1*, en «Sources Chretiennes» 7 (Paris 1962).

D. CONCORDANCIAS Y DICCIONARIOS

GOTTLÖB, C., *Lexicon Graeco—Latinum in lib. Novi Testamenti* (Ratisbona 1858).

STEPHANUS, E., *Thesaurus Graecae Linguae*, vol. VI, reprivit (Graz 1954).

ZERWICK, M., *Analysis philologica Novi testamenti graeci*, 3a ed. (Romae 1966).

ZERWICK, M. - GROSVENOR, M., *A Grammatical Analysis of the Greek New Testament*, vol. I (Rome 1974).

ZORELL, F., *Lexicon Graecum Novi Testamenti* (Paris 1961).

E. COMENTARIOS DE LA SAGRADA ESCRITURA

BOUDOU, A., *Hechos de los Apóstoles*, en col. «Verbum Salutis» (Madrid 1964).

CERFAUX, L., *Les actes des Apôtres*, en «La Biblia de Jerusalén» (Paris 1953).

CRELIER, *Les Actes des Apôtres* (Paris 1883).

TUYA, M. DE *Evangelios en Biblia comentada II* (Madrid 1964).

DESSAIN, C. S., *Hechos de los Apóstoles*, en *Comentario N.T. «Verbum Dei» IV* (Barcelona 1957).

DILLON, R.J. y FITZMYER, J.A., *Hechos de los Apóstoles*, en R.E. Brown y otros, *Comentario bíblico «S. Jerónimo»*, N.T.I, t. III.

FABRIS, R., *Atti degli Apostoli* (Roma 1977).

FACULTAD DE TEOLOGIA DE LA UNIVERSIDAD DE NAVARRA, *Hechos de los Apóstoles*, en *Sagrada Biblia*, t.V (Pamplona 1984).

—*Santos Evangelios* (Pamplona 1983).

GINNS, R., *Evangelio según S. Lucas*, «Verbum Dei» (Barcelona 1957).

JACQUIER, E., *Les Actes des Apôtres* (Paris 1926).

LAGRANGE, M. J. *Evangile selon Saint Luc* (Paris 1941).

LEAL, J., *Hechos de los Apóstoles*, en «La Sagrada Escritura, Nuevo Testamento II» (Madrid²1965).

MARCHAL, L., *Evangile selon Saint Luc*, en Pirrot-Clamer «La Sainte Bible» X (Paris 1950).

RENIE, J., *Actes des Apôtres*, en Pirrot-Clamer «La Sainte Bible» XI, 1 (Paris 1949).

RICCIOTTI, G., *Gli Atti degli Apostoli* (Roma 1951).

ROSE, H., *Les Actes des Apôtres* (Paris 1905)

- SCHMID, J., *Evangelio según S. Marcos*, (Barcelona 1967)
SANCTIUS, *Commentarii in Actus Apostolorum* (Lyon 1616)
— *El Evangelio según San Lucas* (Barcelona 1968).
STRACK, H. L. - BILLERBECK, P., *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrach* (München 1922-1928).
TURRADO, L., *Hechos de los Apóstoles*, en *Biblia comentada*, VI (Madrid 1965).
VALENSIN, A., *Evangelio según S. Lucas* (Madrid 1963).
WIKENHAUSER, A., *Hechos de los Apóstoles* (Barcelona 1967).

F. ESTUDIOS

- ABEL, *Grammaire du grec biblique* (Paris 1927).
BARDY, G., *Les premiers jours de l'Eglise* (Paris 1941).
BEAUCHAMP, P., *Parler d'Écritures Saintes*, (Paris 7 1987).
BECQ, J., *Il en choisit douze*, en «Bible et Terre Sainte» 6 (1965) .
BENOIT, P., *Les sommaires des Actes*, en «Aux sources de la tradition chrétienne» (Paris 1950).
BJORCK, D., Ἡν διδάσκων, *Die Periphrastischen Konstruktionen im griechischen N. T.* (Upsala 1940)
BONSIRVEN, G. *Il giudaismo palestinese al templo di Gesù Cristo* (Torino 1950)
BORI, P.C., *Chiesa primitiva*, «Testi e ricerche di scienze religiose» 10 (Brescia 1974).
BOUYER, L., *La Biblia y el Evangelio* (Madrid 1977).
— *L'improvisation liturgique dans l'Eglise ancienne*, en «La Maison Dieu» 111 (1972) 7-19
CABA, J., *La oración de petición* (Roma 1974).
CABROL, F., *La prière des premiers chrétiens* (Paris 1929).
CADBURI, *The Style and Literary Method of s. Luke* (Cambridge, E.U., 1919) II.
CASCIARO, J. M., *Universalidad de la ética cristiana*, en «Scripta Theologica» XIV (1982) p. 309 ss.
— *Oración en «GER»*, t.17, 351-355
CERFAUX, L., *La communauté Apostolique* (Paris 1953).
— *Le nom divin «Kyrios» dans la Bible grecque*, en «Revue des sciences philosophiques et théologiques» (1931).
— *La puissance dans la foi. La Communauté apostolique*, en «Foi vivante» (Paris 1968).
— *La prière dans le christianisme primitif*, en Recueil L. Cerfaux III (Gembloux 1962) 253-262.
— *La première communauté chrétienne à Jerusalem* (Act II, 41-V, 42), en Recueil L. Cerfaux II (Gembloux 1954 125-156).
— *Le titre Kyrios et la dignité royale de Jésus*, en Revue des sciences philosophiques et théologiques (1922 y 1923).

- Pour l'histoire du titre apóstolos, en «Recueil L. Cerfaux» III (Glem-boux 1954).
- CONN, H. M., Luke's Theology of Prayer, en «Christianity Today» (1972) 290-292.
- CIPRIANI, S. *La preghiera negli Atti degli Apostoli*, en *Bibbia e Oriente* 13, (Milano 1971) 27-41.
- Indicazioni sulla preghiera negli Atti*, en «Parole di vita» (1967) p. 241-254.
- COPPENS, J., *La Koinomia dans l'Eglise primitive*, en «Ephemerides Theologicae Lovaniensis» 46/1 (1970) p. 116-21.
- DEBRUNNER, A., *Grammatik des ntl. Griechichs (von Fr. Blass)* (Göttingen 1913)
- DEL AGUA, A., *El método midrásico y la exégesis del N.T.*, (Valencia 1985).
- El Derásh del N.T.*, en «Scripta Theologica» I (1982) 203 ss.
- DELEBECQUE, E., *Trois simples mots, chargés d'une lumière neuve (Actes des Apôtres II, 47b)*, en «Revue Thomiste» 80 (1980) 75-85.
- DELHAYE, Ph.—VANDIEST, L. *Les prières du Nouveau Testament* (Chambrayles-Tours 1982).
- DIEZ MACHO, A., *Derás y Exégesis del N. T.*, en «Sefarad» 35 (1975).
- DUPONT, J., *Etudes sur les Actes des Apôtres*, (Paris 1967).
- Hechos de los Apóstoles*, en «Enciclopedia de la Biblia» vol. III, 1149-1161.
- Jésus et la prière liturgique*, en «Maison Dieu» n° 95 (1968).
- L'union entre les premiers chrétiens dans les Actes des Apôtres*, en «Nouvelle Revue Théologique» 91 (1969) p. 897-915.
- Notes sur les Actes des Apôtres*, en «Revue Biblique» 1955.
- FEUILLET, A., *Le récit lucanien de l'agonie de Gethsémani (Lc 22, 39-46)*, «New Testament Studie» 22 (1976) 397-417.
- L'évocation de l'agonie de Gethsémani dans l'Epître aux Hébreux (5,78)*, en «Esprit et Vie» 86 (1976) 49-53.
- FILIPPINI, R., *Atti 3,1: Proposta di analisi* en «Rivista Biblica» 28 (1980) 305-317.
- GAMBA, G.G., *Significato letterale e portata dottrinale dell'inciso participiale di Atti 2,47b: ecbontes charin pros bolon ton laón*, «Salesianum» 43 (1981) 45-70.
- GALIZZI, M., *Gesù nel Gethsemane (Mc 14,32-42; Mt 26,36-46; Lc 22,39-46)*, (Zurich 1972).
- GARCIA—MORENO, A., *Pueblo, Iglesia y Reino de Dios (Pamplona 1982)*.
- GARCIA TRAPIELLO, J., *Voz «Montaña» III. Montaña Sagrada*, en «GER» 16 (1933) 244-246.
- GENETTE, G., *Figures III* (Paris 1972).
- GOGUEZ, M., *Introduction au N.T.*, T. III (Paris 1922)
- GOMEZ, M^a. V^a. *La Comunidad primitiva modelo de consagración a Dios*, en «Biblia y Fe» 4/12 (1978) 271-282.

- GREEVEN, H., *Gebet und Eschatologie im Neuen Testament*, (Gütersloh 1931).
- εὐχομαι, en «Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, III» (Stuttgart 1935).
- προσεύχομαι, en «Grande Lessico del Nuevo Testamento», III (1295).
- GROSSOW, W., *Prière*, en «Dictionnaire Encyclopédique de la Bible» (Paris 1960).
- GUERRA GOMEZ, M., *El idioma del Nuevo Testamento* (Burgos 1981).
- GUEMES, A., *La libertad en S. Pablo*, (Pamplona 1971).
- HAMMAN, A., *La prière, vol. I: Le Nouveau Testament* (Paris 1959).
- HARRIS, O.G., *Prayer in Luke-Acts: A study in the Theology of Luke* (Nashville 1966).
- Prayer in the Gospel of Luke*, en «Southwestern Journal of Theology» 10 (1967) 59-69.
- HAULOTTE, E., *La vie en communion, phase ultime de la Pentecôte, Actes, 2, 42-47*, en «Foi et Vie» 80 (1981).
- HERMAN, I.Z., *Un tentativo di analisi strutturale di Atti 2, 41-4,35 secondo il método di A. J. Greimas* en «Antonianum» 56/2-3 (1981) 467-474.
- HOLLERAN, J.W., *The synoptic Gethsemane a Critical study* (Roma 1973).
- HOLTZMANN, H.J., *Die Synoptiken* (Tübingen 1901).
- JEREMIAS, J. *Das Gebetsleben Jesu* en «Zeitschrift für di Neutestamentliche Wissenschaft» 25 (1926), p. 123-140.
- Abba* trad. (Brescia 1968)
- LARRAÑAGA, *L'ascension de N-S. dans le N.T.* (Rome et Paris 1938).
- LEBRETON, J., *Histoire du Dogme de la Trinité* t. I 13 (Paris 1919).
- La prière de l'Eglise primitive*, en «Recherches de Science Religieuse» t. 14 (1924) p. 5-32. 97-133 t. 16 (1926) 370 ss.
- LOCHET, L., *L'oraison apostolique* «Christus» n° 6 (1955 Paris) 212-227.
- MANZANERO, M., *Koinonia en Hch 2,42. Notas sobre su interpretación y origen cultural* en «Estudios eclesiásticos» 52/202 (1977) 307-29.
- MARCHEL, W., *Abba, Père. La priere du Christ et des chrétiens* (Roma 1972)
- MARTIMORT, A.G., *L'Eglise en prière, I, IV*, (Paris 1983).
- MEDIAVILLA, R., *La oración de Jesús en el tercer evangelio* en «Mayeútica» (1978 1978).
- MENOU, Ph., *La vie de l'Eglise naissante*, (Neuchâtel 1952).
- MICHALCZYK, J., *The experience of Prayer in Luke-Acts* en «Review for Religions» 34 (1975) 789-801.
- MUÑOZ IGLESIAS, S., *El Evangelio de la infancia de S. Lucas y las infancias de los héroes bíblicos* en «Estudios bíblicos» 16 (1957) 329-382.
- Los géneros literarios de la Sda. Escritura* en «Estudios bíblicos» 13 (1954), 298-318.
- MUÑOZ LEON, D., *Derás. Los caminos y sentidos de la Palabra divina en la Escritura* (Madrid 1987).
- Gloria de la shekina en lo targumin del Pentateuco* (Madrid 1977)
- NICOLAU, M., *La nueva Pascua de la Antigua Alianza* (Madrid 1973).

- O'BRIEN, P.T. *Prayer in Luke-Acts*, en Tyndale Bulletin 24 (1973) 111-127.
- OTT, W., *Gebet Und Heil. 19 Die Bedeutung der Gebetsparävese in der lukanischen Theologie*, en «Studien zum Alten und N.T.» 12 (München 1965).
- PÉREZ-FERNANDEZ, M., *Aportación de la hermenéutica judaica a la exégesis bíblica* en «Biblia y hermeneútica» VII Simposio de Teología (Pamplona 1986) 283.
- PLUMMER, A., *A critical and exegetical comentary on the Gospel according to S. Luke* (1910).
- PRAST, F., *Presbyter und Evangelium in nachapostolischer Zeit* (Stuttgart 1979).
- RAMOS-LISSON D., *Oración en la Sagrada Escritura* en «GRE» t. 17, 355 ss.
- RASCO, E., *La Teología de Lucas: origen, desarrollo, orientaciones* (Roma 1976).
- Dans l'attente de l'esprit, le choix d'un nouvel apôtre. Act 1, 12-14. 15-17. 20 a 20c-17* en «Assenclées du Seigneur» 29 (1973) p. 6-18.
- RIGAUX, B., *Témoignage de l'Evangile de Luc* (Paris 1970).
- RIMAUD, D., *La premiere prière liturgique dans la livre des Actes (Act 4, 23-31: cfr Ps 2 y 145)*, en «Maison-Dieu» n° 51 (1957) 99-115.
- RIUS-CAMPS, J., *El camino de Pablo a la misión de los paganos* (1984).
- ROBERT, A., *Le genre littéraire du Cantique des cantiques* en «vivre et penser» (Revue Biblique 52) III (1943-44) pp. 203.
- ROSE, H., *Les Actes des Apôtres* (Paris 1905).
- ROSEN, H. B., *Ἡν διδάσχω* et questions apparentés, en Bulletin Soc. «Linguistique» 21 (1967)
- RUSSO, A., *Gli Atti degli Apostoli e la fede della primitiva comunità giudeo cristiana* en «Rivista de Letteratura e Storia Ecclesiastica» 2 (1970) 282-295.
- SALGUERO, J., *La comunidad cristiana primitiva* en «Sacra Doctrina» 14/54 (1969) 217-49.
- SALMERON, Commentarius t. XII en Opera omnia (Colonia 1606).
- SAMAIN, P. *Luc evangeliste de la prière* en «Revue Diocesaine de Tournai» 2 (1947) 422-426.
- SIMON, L., *La prière non religieuse chez Luc* «Foi et Vie» 74 (1975) 8-22.
- SMALLEY, S.S., *Spirit, Kingdom and Prayer in Luke-Acts* en «Novum Testamentum» 15 (1973) 59-71.
- TILLARD, J.M.R., *La prière des chrétiens* en «Lumière et vie» 75 (1965) 39-84.
- TODOROV, *Poétique*, en «Qu'est ce-que c'est le structuralisme?» (Paris 1968).
- TRENCH, R.Ch., *Synonymes du NT* trad. de Faye (Paris 1869).
- VANHOVE, A., *La structure littéraire de l'Épître aux Hébreux* (Paris-Bruges 1963)



- VARO, F., *Fórmulas determinantes de la condición laical en los Hechos de los Apóstoles*, comunicación al «VIII Simposio Internacional de Teología» (Pamplona 1987).
- WIKENHAUSER, A., *Introducción al Nuevo Testamento* (Barcelona, 1966).
- WILCOX, M., *Semmitisms*, 99 cit. por Dillon-Fitzmyer
- ZIMMERMAN, H., *Neutestamentliche Methodenlehre* (Stuttgart 1967) 276-285.





LA ORACIÓN EN LOS HECHOS DE LOS APÓSTOLES

Realizamos una división de nuestro estudio en dos grandes apartados: oración personal y oración comunitaria o litúrgica.

Dicha distinción se propone únicamente facilitar el estudio, porque bien sea «litúrgica o personal, la oración de la comunidad primitiva es esencialmente *búsqueda y descubrimiento de la obra de Dios*, inserción de la comunidad y de cada uno de sus miembros en el designio de la salvación»¹.

Aunque no lo analizamos específicamente, un aspecto que conviene tener presente es la *vinculación de la oración con la acción del Espíritu Santo*, hecho que también S. Pablo tiene muy en cuenta en sus escritos², y que el Concilio Vaticano II recuerda. Refiriéndose al Reino de Dios, la constit. «Dei Verbum», declara: «A otras edades no fue revelado este misterio, como lo ha revelado ahora el Espíritu Santo a los Apóstoles y Profetas (cfr. Ef 3,4-6) para que prediquen el Evangelio, susciten la fe en Jesús Mesías y Señor y *congreguen la Iglesia*. De esto dan testimonio divino y perenne los escritos del N.T.»³.

En Act vemos cómo, unidos a esos relatos de oración, aparecen esas consecuencias de la acción del Espíritu Santo: la *predicación del Evangelio*⁴, que a veces no es aceptada⁵, el *suscitar la fe* en Jesús, Mesías y Señor⁶ y la *congregación de la Iglesia*⁷. Estos tres aspectos aparecen también en todo el libro globalmente considerado.

La *predicación del Evangelio* y la exposición de la doctrina tiene en Act como dos niveles: los discursos apolo-géticos, destinados a todos, y la enseñanza más completa acerca de la vida y oraciones de los mismos cristianos⁸.

«La *divinidad de Nuestro Señor*, aparece afirmada continuamente de manera implícita y eventualmente de manera explícita»⁹. Y con respecto a la *congregación de la Iglesia*, el mismo documento conciliar citado glosa un pasaje de Act: «...el pueblo cristiano entero, unido a sus pastores, persevera siempre en la doctrina apostólica y en la unión, en la eucaristía y la oración (Cfr. Act 2,42), y así se realiza una *maravillosa concordia de Pastores y fieles* en conservar, practicar y profesar la fe recibida»¹⁰.

Pasamos a estudiar los principales pasajes, centrándonos en aquéllos que se refieren a la oración personal.

Para ello nos fijamos en cuatro personajes de los Hechos: S. Esteban (Act 7, 59.60), S. Pedro (Act 9,40; 10, 9; 11,5) S. Pablo (Act 9,11; 22,17.18) y Cornelio (Act 10, 1-4.30-31).

A. LA ORACIÓN PERSONAL

1. *La oración de S. Esteban*

La primera muestra de oración personal que nos presentan los Hechos de los Apóstoles es la plegaria del proto-mártir en el momento de su lapidación (Act 7,59-60).

Conviene anotar el carácter de primicia que tiene esta plegaria pues, como dice Hamman, «es la primera vez que encontramos una oración dirigida directamente a Cristo»¹¹.

Act. 7,59-60: Martirio de S. Esteban

a. *Texto:*

59—« y lapidaban a Esteban,
mientras que *oraba* diciendo:
Señor Jesús,
recibe mi espíritu.

60 Puesto de rodillas
clamó con fuerte voz:
Señor,
no les tengas en cuenta
este pecado
Y diciendo esto murió».

Los vocablos griegos utilizados por Lc para indicar esta oración son ἐπικαλούμενον και λέγοντα («oraba diciendo»).

«El verbo Ἐπικαλέω, en voz media ha venido a ser un término técnico de los LXX para traducir con κράζειν el hebreo a©d©p: invocar en la oración»¹². Este verbo aparece veinte veces en Act¹³.

Aunque el término hebreo refleja la oración a Yahvé en el A. T., Lc lo ha escogido para aplicarlo casi siempre a la oración dirigida a Jesucristo. En el N. T., pocas veces se refiere este término a la invocación a Dios Padre (cfr. Act 2,21); casi siempre se refiere a Cristo como Mesías e Hijo de Dios (Act 7,59; 9,14.21; 22,16)¹⁴.

Ἐπικαλέω se utiliza en concreto para indicar la invocación del nombre de Jesús que es característica de la fe cristiana. «En esta fe, los cristianos se designan a sí mismos como 'los que invocan el nombre del Señor'»¹⁵.

El empleo del término Κύριε unido a Ἰησοῦ, en este pasaje, es una confesión de la divinidad y de la gloria de Jesús. «Ἰησοῦ es en efecto un vocativo y no un genitivo. En este caso Lc hubiera escrito Κύριε του Ἰησοῦ»¹⁶.

«Se ha juntado el nombre de la historia terrena, Jesús, y el nombre de la fe y de la gloria después de la Resurrección: Κύριος, Señor»¹⁷. Este último término, que también en el A. T. se había aplicado sobre todo para designar a Jesús, que trae la salud, el Salvador. Por tanto la expresión «invocar al Señor» vendrá a ser al mismo tiempo una confesión de Cristo como Señor¹⁸.

El verbo Ἐπικαλέω esclarece el término Κύριος y prueba la fe de la comunidad apostólica en la mesianidad y divinidad de Cristo¹⁹.

Esteban pedía en su oración:

«...recibe mi espíritu» —πνεῦμα—. Esta expresión, en algunos pasajes, se identifica con el «aliento vital», la vida en acto, la cual se «encomienda» (παρατίθεμαι: Lc 23, 46), se da para que se «reciba» (δέξαι: Act 7, 59) e incluso, puede volver a un cuerpo muerto (ἐπέστρεψεν: Lc 8, 55) por virtud de un milagro. Generalmente, el término va acompañado del posesivo, aunque no siempre se explicita (cfr. Mt 27, 50, paralelo de Lc 23, 46)²⁰.

El pasaje termina con la muerte de Esteban: «Y diciendo esto murió» (7, 60) —ἐκοιμήθη—. El verbo κοιμάομαι tiene propiamente el sentido de «dormir»; en voz pasiva κοιμάομαι significa «dormirse» y metafóricamente «morir». Este último es el sentido que este término tiene más frecuentemente en el N. T., sobre todo en las Epístolas de S. Pablo. Sin embargo, este sentido no es un semitismo, ya que se encuentra en el griego clásico²¹.

Contexto de Act. 7,59-60

Tras la elección de los siete diáconos, entre los cuales a Esteban se le nombra el primero (6, 5), «la palabra de Dios se propagaba, y aumentaba considerablemente el número de los discípulos en Jerusalén, y gran cantidad de sacerdotes obedecían a la fe» (6, 7).

Este hecho unido a los grandes prodigios y señales que Esteban, lleno de gracia y de poder (cfr. 6, 8), realizaba entre el pueblo, dió lugar a la envidia de «algunos de la sinagoga de los libertos» (6, 9) que lo prendieron, tras amotinar al pueblo, y lo presentaron ante el Sanedrín (cfr. 6, 12).

La fecha de este suceso se sitúa en torno al 36 d. JC (cfr. Gal 2, 1), durante el tiempo comprendido entre la súbita destitución de Pilato y el nombramiento de su sucesor. De igual modo, en el año 62 d. JC, durante una vacancia semejante, después de la muerte de Festo, el Sanedrín ordenó también la muerte de Santiago, Obispo de Jerusalén²².

El lugar de la lapidación y de la oración del protomártir es «fuera de la ciudad» (de Jerusalén) (v. 58), hacia donde fue sacado a empellones, pues «se lanzaron a una contra él» (v. 57). El texto no precisa el lugar de la ejecución; sin embargo, la tradición más antigua señala la región suburbana del norte de la ciudad como la más idónea. Esto se debía a que estaba alejada de la vigilancia de las guarniciones romanas y además se prestaba fácilmente a los ritos legales de una lapidación, por lo escarpado del terreno, y también por la abundancia de piedras ocasionada por las canteras y las excavaciones de una gran necrópolis²³.

Desde el siglo V se considera como lugar tradicional de la muerte de S. Esteban el que está al norte de la puerta de Damasco. Es allí donde la emperatriz Eudoxia erigió una basílica al Protomártir en el año 420 d. JC., que fué destruida por los Persas el año 614. Los restos de esa edificación fueron hallados por los Padres dominicos franceses en el curso de excavaciones llevadas a cabo entre el 1885 y 1893. En ese mismo lugar construyeron la Iglesia de S. Esteban en 1898 junto a la que se encuentra L'École Biblique, creada en 1890²⁴.

Las circunstancias que rodean todo el proceso ante el Sanedrín (6, 11-15) y la ausencia de una sentencia de muerte y el comportamiento de la multitud obcecada, sólo puede compararse a un linchamiento²⁵.

Los paralelos entre el proceso que sufrió Jesús y el del primer testigo que le imitó hasta la muerte, son numerosos. Así, a Jesús «le condujeron —ἀπήγαγον— al Sanedrín» (Lc 22, 66) y a Esteban «le llevaron —ἤγαγον— al Sanedrín» (Act 6, 12b). Unos «falsos testigos» acusan a Jesús (Mt 26, 60; Mc 14, 56) y también al Protomártir (Act 6, 13a). Como Jesús (Mt 26, 61; Mc 14, 58), igualmente Esteban habría hablado contra el Templo de Jerusalén (Act 6, 13b); dicen de él: «Le hemos oído decir, en efecto, que ese Jesús, el Nazareno, destruirá este lugar y cambiará las costumbres que nos ha transmitido Moisés» (Act 6, 14). Esta frase es una alusión todavía más directa a Mc 14, 58 en la que acusan a Jesús: «Nosotros le oímos decir: yo destruiré este Templo, hecho por mano de

hombre, y en tres días edificaré otro no hecho por mano de hombre», concluyendo así el relato, «y ni aún así coincidía su testimonio» (Mc 14, 59).

Se puede decir que Lc pretende establecer un paralelismo entre Esteban y Jesús²⁶.

Sin olvidar la inspiración divina de las Sagradas Escrituras, coincidimos con Diez Macho en que «la historia que narra Lucas es 'historia teológica', historia interesada en relatar hechos y destacar enseñanzas de la historia de la salvación»²⁷. Por eso Lucas gusta mucho de establecer tales paralelos con base en la realidad histórica de un prendimiento, una acusación y una condena que, como hemos señalado, tiene visos de linchamiento.

La alusión al Hijo del Hombre que hace Esteban (Act 7, 55-56b) es considerada como blasfemia por los judíos: «Entonces clamaron a voz en grito, taparon sus oídos y se lanzaron a una contra él y sacándole fuera de la ciudad le lapidaron» (v. 58). De igual manera reaccionaron ante la afirmación de Jesús: «Entonces el Sumo Sacerdote se rasgó las vestiduras diciendo: ¡Ha blasfemado! ¿Qué necesidad tenemos ya de testigos? Ya lo veis, acabáis de oír la blasfemia. ¿Qué os parece? Ellos respondieron: Reo es de muerte» (Mt 26, 65-66; cfr. Mc 14, 62)²⁸.

Durante la lapidación, «los testigos dejaron sus mantos a los pies de un joven llamado Saulo» (v. 58). Estos son los falsos testigos mencionados en 6, 13-14 y «a los testigos de la acusación les correspondía ser los primeros en ejecutar la sentencia (cfr. Dt 17, 7)»²⁹.

Con respecto a la ejecución material de la lapidación, sustancialmente sería igual al castigo que muy posteriormente se pondría por escrito en la Mishná (Sanhedrín, VI, 1-4). Según esas prescripciones, el lugar de la lapidación debía ser una depresión de terreno profunda, en donde el principal testigo derribaba al reo de modo que su región cardíaca diera con un canto de piedra. Si no moría, otro testigo arrojaba sobre el corazón una piedra de gran peso, y finalmente el pueblo lanzaba una lluvia de piedras sobre el condenado en el caso de no haber fallecido todavía³⁰.

La lapidación de S. Esteban, por la característica de linchamiento que tuvo la ejecución, pudo muy bien asemejarse a la última fase contemplada en la Mishná. Seguramente fué «herido por las primeras piedras mientras se hallaba aún en pie, que era como solían orar los judíos»³¹.

De esa posición orante Esteban pasó a continuar «puesto de rodillas» (v. 60) —*υεῖς δὲ τὰ γόνατα*—, actitud que es señal de adoración y que refuerza la intencionalidad de petición a Jesús. También Pedro (9, 40) y Pablo (28, 8) rezaron de igual manera para implorar de Dios un milagro.

Comentario de Act 7, 59-60

Además del paralelismo señalado con el proceso condenatorio de Jesús, también la oración de Esteban hace referencia a la de Jesús en la Cruz (Lc 23, 34.46).

Antes de morir, Esteban entrega su espíritu al Señor Jesús (cfr. v. 29) y poco después intercede por sus perseguidores (cfr. v. 60), hechos que «ofrecen un sorprendente paralelo con la oración de Jesucristo en la primera y séptima de sus palabras desde la Cruz, conservadas únicamente por Lc»³²: «Padre, perdónales, porque no saben lo que hacen» (Lc 23, 34) «Y Jesús, clamando con una gran voz, dijo: 'Padre, en tus manos encomiendo mi espíritu'. Y diciendo esto expiró». (v. 46).

Ciertamente, los demás evangelistas no recogen la «primera» de las palabras de Jesús en la Cruz. Lc la transcribe en su evangelio momentos antes de que los soldados echaran suertes sobre la túnica del Maestro y de que le dieran a beber el vinagre.

Con respecto a la «séptima» palabra (Lc 23, 46) aunque sin recogerla expresamente, sí hacen alusión al espíritu, con distintos verbos, tanto Mt como Jn; no así Mc, que por otra parte utiliza el mismo término que Lc para indicar la muerte de Jesús: «expiró» —*ἐξέπνευσεν*— (cfr. Mc 15, 37; Lc 23, 46b).

Lc recoge la expresión de Jesús: «Padre, en tus manos *encomiendo* —*παρὰτίθεμαι*— mi espíritu» (Lc 23, 46a); Mt refie-

re que: «dando de nuevo una fuerte voz entregó —ἀφῆκεν— el espíritu» (Mt 27, 50); Mc narra como «dando una gran voz, *expiró*» (Mc 15, 37); y por último Jn recoge en su evangelio que «Jesús, cuando probó el vinagre, dijo: Todo está consumado. E inclinando la cabeza *entregó*—παρέδωκει— el espíritu». (Jn 19, 30).

Utilizando distintos términos, cada evangelio aporta también distintos matices —dando una gran voz, inclinando la cabeza,...— y entre todos completan el relato de la muerte del Mesías.

En Act para indicar los últimos momentos de Esteban Lc emplea términos también distintos a los referidos hasta ahora, pero que indican los mismos sentimientos que Cristo tuvo en la Cruz. «Esteban oraba diciendo: Señor Jesús, *recibe* —δέξειαι— mi espíritu... Y diciendo esto murió —έκοιμήθη— «(Act 7, 59b—60b). Lc refiere igualmente que el protomártir», (puesto de rodillas) «gritó con fuerte voz: Señor, no les tengas en cuenta este pecado» (60 a).

Confrontando ambos textos del evangelio de Lc y Act sobre la oración de Jesús y la de Esteban, podemos apreciar un claro paralelismo:

Lc 23,34

Y Jesús decía
 Ιησοῦς ἔλεγεν
 Padre, perdónales.
 Πατέρ, ἄφες αὐτοῖς
 porque no saben

lo que hacen

Act 7,60a

Puesto de rodillas, (Esteban)
 θεῖς δὲ τὰ γόνατα
 Clamó con fuerte voz:
 ἔκραξεν φωνῇ μεγάλῃ
 Señor, no les tengas en
 cuenta
 Κύριε μὴ στήσῃς αὐτοῖς
 este pecado

Lc 23,46

Y Jesús,
 Ιησοῦς
 clamando con gran voz

Act 7,59

y mientras le apedreaban,
 Esteban oraba, diciendo:
 ἐπικαλούμενον

φωνήσας φωνῇ μεγάλῃ	και λέγοντα
dijo:	
εἰπὲν	
Padre,	Señor Jesús,
Πατέρ	Κύριε Ἰησοῦ
en tus manos	
encomiendo	recibe
παρατίθεμαι	δέξαι
mi espíritu.	mi espíritu.
πνεῦμα	πνεῦμα

Act 7,60b

Y diciendo esto	y diciendo esto
τοῦτο δε εἰπὸν	τοῦτο εἰπὸν
expiró.	se durmió.
ἐπέστρεψεν	ἐκοιμήθη

Confrontando ambos textos, podemos decir en una primera apreciación que la oración de S. Esteban contiene «más o menos, las mismas palabras que la de Jesús, desde la Cruz, al Padre. Esteban las usa para implorar a Cristo»³³.

Verdaderamente, como señalábamos en la exposición del texto, ya sólo el empleo de los términos Κύριε Ἰησοῦ es una confesión de la divinidad de Jesús, pero al ver el paralelismo con Πατέρ se acentúa la confesión de la unión de Jesús con el Padre.

Recientemente Boismard plantea que si bien Act 7, 60a podría tener su paralelo en Lc 23, 34, este pasaje de Act es omitido por el texto occidental (D a Syr S) y por los mejores testimonios del texto Alejandrino (P75 B W). En vista de lo cual formula una hipótesis basándose sólo en los datos textuales, sin mencionar la Tradición³⁴.

Dicho autor reconoce la autenticidad lucana de Act 7, 59 y 60b, que se asemejan a Lc 23, 46³⁵ aunque cuestiona la de Act 7, 60a.

Sobre el paralelismo de ambos pasajes de Lc con Act, otros comentaristas, coinciden en que: «La plegaria de Este-

ban (7, 60) es un eco de la de Jesús (Lc 23, 46); también lo es la parte que sigue (Lc 23, 34)»³⁶.

Dadas las cualidades de Esteban, —elegido como diácono, «lleno de gracia y de poder» (6, 8) y ante el que «no podían resistir la sabiduría y el Espíritu con que hablaba» (6, 10)—, es de suponer que conocería muy bien los últimos momentos de Jesús en la tierra, sus gestos y sus palabras que tanto la Virgen como el discípulo amado los transmitirían a los demás apóstoles y luego a todos los cristianos, que los recordarían a menudo.

No extraña por tanto que en su defensa, al contemplar al Maestro (6, 56), y antes de morir, pronunciara las mismas palabras de Jesús.

A ejemplo del divino Maestro, el protomártir reza por sus verdugos y los perdona. J. Renié comenta a este propósito que «Las dos palabras de Esteban hacen eco a aquéllas del Salvador recogidas por S. Lucas (Lc 23, 34 y 46). Aquélla es una cita textual del Ps. 31, 6, si bien los hiper críticos suponen que ha sido imaginada por el evangelista, como si las invocaciones del salterio no fueran utilizadas espontáneamente por las almas profundamente religiosas»³⁷.

Analizando los términos que Lc utiliza en ambas oraciones de Jesús y Esteban (cfr. Lc 23, 34; Act 7, 60a), aparte de los términos afines, también hay diferencias claras que hacen difícil una mera trasposición de la oración de Jesús al protomártir. Así como Esteban clamó con fuerte voz a Jesús: «Señor, no les tengas en cuenta —μη στήσης αὐτοῖς— este pecado», Jesús decía «Padre, perdónales, —ἄφες αὐτοῖς— porque no saben lo que hacen» (Lc 23, 34).

Nótese que en la cronología de la muerte del Señor, esta oración es anterior al ofrecimiento del espíritu. Es interesante señalar esta prioridad que Jesús da al perdón —sin mencionar los pecados— pues refleja que es éste, —ἄφες αὐτοῖς: perdónales— el motivo por el que entrega libremente —παραιτίθειν— en manos del Padre Eterno, su espíritu. Se incluyen, de alguna manera, en este perdón, todos los pecados de los hombres.

Esteban, en su plegaria, pide al Señor Jesús que, en primer lugar reciba su espíritu, y, en segundo lugar, que «no les tenga en cuenta» aquel pecado concreto.

Boismard también señala, en el artículo citado —aunque dándole un valor negativo—, cómo se subraya el paralelismo con Jesús en ambos relatos. Plantea que en Act 7, 60a —del cual propone la posibilidad de que sea un añadido— Lc pondría en boca de Esteban esas palabras después de que él hubiera entregado su espíritu; y que, por tanto, el arrodillarse «tranquilamente» para hacer su oración, estaría fuera de lugar en una lapidación.

Estos dos últimos argumentos no tienen una base real en el texto. La plegaria «Señor Jesús, recibe —δέξαι— mi espíritu», indica una acción que no necesariamente tiene que ser puntual, sino que admite una continuidad en el tiempo; por otra parte, la acción de ponerse de rodillas, no se refleja en el texto que sea «tranquilamente»: bajo una lluvia de piedras, es razonable que el Protomártir caiga de hinojos para finalizar su oración a Cristo, gritando con fuerte voz, como su Maestro hizo dirigiéndose al Padre.

Ateniéndonos a los datos que poseemos, hemos de admitir, con toda la Tradición, como de Lucas toda la oración de Esteban. Además, nos parece que también por el texto se puede ver que Act 7, 60a es propio de Lc, no solo por acentuar el paralelismo ya existente en todo el proceso de Esteban sino también porque paralelamente a Act, Lc también en su Ev. como ya hemos dicho, es el único que recoge la primera palabra de Cristo en la Cruz: «Padre, perdónales, porque no saben lo que hacen» (Lc 23, 34).

La realidad que el texto inspirado nos presenta es la oración de Esteban a Jesucristo, el cual «en su agonía ha hecho la misma oración al Padre según el Salmo 31, 6»³⁸.

Siguiendo el ejemplo del Maestro en la Cruz, perdona a sus asesinos y verdugos, y encomienda su alma al Señor. «Toda la grandeza del mártir se pone de manifiesto en el momento de la muerte»³⁹.

Resumiendo el contenido y el tono de su oración, podemos decir que «manifiesta claramente su fe en la divinidad del Crucificado»⁴⁰.

«Cristo desde la cátedra de la Cruz —comenta S. Agustín— enseña la regla de la piedad. Tiene como remedador al discípulo Esteban; ya que así como Esteban es abajado, Cristo es elevado en alto: así como él es inclinado en tierra, así Cristo es suspendido en el madero. Pues contemplad que él mismo dice: Padre, perdónales porque no saben lo que hacen (Lc 23, 34). Se sentaba en la cátedra de la Cruz, y enseñaba a Esteban la regla de la piedad. ¡Oh buen Maestro!, has hablado bien, has enseñado bien; y he aquí que tu discípulo ruega por sus enemigos, ruega por sus verdugos»⁴¹.

Su fe le lleva a imitar a Cristo como discípulo. S. Agustín se fija principalmente, en su comentario, en esa fe del mártir primero y en la acción de Cristo que le sostiene y anima.

S. Beda por su parte se fija más en su fortaleza y en su compasión, que le lleva a detenerse sobre todo en la miseria moral de sus enemigos: «Oró por los allí presentes y se arrodilló por sus enemigos, porque la gran iniquidad de aquéllos reclamaba el remedio de sus súplicas. Y mira la fortaleza del santo mártir, que con tal celo se encendía, que de igual manera que les reprobaba abiertamente la culpa de su perfidia a los que le apresaban, ardía en tal amor, que oraba al morir por aquéllos por los que era matado»⁴².

Las palabras de Esteban, sobre todo la segunda invocación, hecha de rodillas y en alta voz, revela un gran corazón, lleno de caridad de Cristo, del cual reconoce la prerrogativa divina de perdonar los pecados y también muestra un perfecto dominio de sí en un momento tan trágico⁴³.

El ejemplo del Protomártir será seguido por otros muchos como nos atestigua Eusebio entre otros. Así, el Apóstol Santiago, lapidado por los judíos, dirigió arrodillado esta oración a Dios: «¡Oh, Señor, Dios y Padre!, te lo ruego: perdónales; no saben lo que hacen»⁴⁴.

Por último, la expresión «se durmió», —que ya hemos señalado en la primera parte de este capítulo al exponer el

texto—, la comenta S. Beda: «Dice muy bien se durmió y no dice se murió. Presentó por tanto el sacrificio de su amor y durmió en la esperanza de la Resurrección»⁴⁵.

2. *La oración de S. Pedro*

En tres ocasiones encontramos en los Hechos de los Apóstoles referencias directas a la oración de Pedro.

En primer lugar (Act 9, 40), antes del milagro de la resurrección de Tabita, en Joppe. Las otras dos ocasiones están en relación directa con la entrada de los Gentiles en la Iglesia (10, 9 y 11, 5): una nos muestra la actitud cotidiana del Apóstol, propia de todo judío piadoso, antes de la conversión de Cornelio; la otra, su justificación en Jerusalén.

Estudiaremos por separado tanto el primero como los otros dos pasajes.

a. *Oración de Pedro en el milagro de la resurrección de Tabita (Act 9, 40)*

Texto:

«Pedro hizo salir a todos, se puso de rodillas y oró. Después, vuelto hacia el cadáver, dijo: Tabita, levántate. Ella abrió los ojos y al ver a Pedro se incorporó».

«Hizo salir a todos» —ἐκβαλὼν δὲ ἔξω πάντας—: denota en primer lugar la autoridad con la que actúa el apóstol aparte de señalar una diferencia con la actuación de Jesús que más adelante veremos.

«Se puso de rodillas» —θεὶς δὲ τὰ γόνατα— Esta actitud nos recuerda la oración de Esteban (Act 7,59) y más adelante la encontramos en la de S. Pablo (20,36).

Προσηύξατο es el término usado por Lc para referirse a la oración. Corresponde a la tercera persona del singular del aoristo medio de προσεύχομαι.

Con respecto a ἀνάστηθι —«levántate»—, muchos testimonios del texto occidental recogen después de este término: «in nomine Domini nostri Jesu Christi»⁴⁶.

«Se incorporó» —ἀνεκάθισεν— El verbo ἀνάκαθίζω no se emplea más que dos veces en el N. T. (aquí y en Lc 7, 15) y de forma intransitiva. Sólo los escritores médicos empleaban este verbo de esta manera para referirse a un enfermo que se sentaba en su cama⁴⁷.

Contexto de Act 9, 40:

Lucas comienza a narrar —«y como Pedro recorriese todo» (Act 9,34)—, describiéndonos el itinerario de inspección por Lida, Joppe y Cesarea. El tono del relato refleja la autoridad del apóstol que S. Juan Crisóstomo equipara a la que sobre los soldados tienen los más altos mandos militares: «Como un general, pasaba revista a sus tropas, inspeccionaba su orden, miraba lo que estaba en regla y lo que reclamaba su presencia. Ved cómo va a todas partes, cómo se encuentra en todas partes el primero... Se trata de hablar a los jefes, de reprender a Ananías, de realizar curaciones por medio de su actuación: son cosas de su competencia»⁴⁸.

El milagro de la resurrección de Tabita «que quiere decir Dorcas» —gacela— (9,36) tiene lugar en Joppe (Jaffa), puerto marítimo que se encuentra a unos setenta kilómetros de Jerusalén⁴⁹.

Lc comienza el relato haciendo una somera descripción de la discípula Tabita en el v. 36: «hacía muchísimas buenas obras y limosnas». «Lc subraya frecuentemente la importancia de las limosnas a los pobres (cfr. 10, 2.4.31; Lc 3, 11; 6, 30; 11, 41; 12, 33; 18, 22; 19, 8)»⁵⁰. Poco más adelante indicará cuál era su trabajo habitual, pues las viudas se dirigen a Pedro «llorando y mostrando las túnicas y los mantos que Dorca hacía mientras estuvo con ellas» (v. 39).

Antes de llegar a esta localidad, Pedro había estado en Lida, a veinte kilómetros de Joppe y realizó allí la curación de un paralítico mediante las palabras: «Eneas, Jesucristo te

cura; levántate (ἀνάστηθι) y arregla tu lecho». Y al instante se levantó (Act. 9, 34).

Sobre el momento del milagro de la resurrección, apenas se pueden obtener datos del texto. Sabemos que la muerte de Tabita tuvo lugar «en aquellos días», tras enfermar; que los discípulos de Joppe, al enterarse de la cercanía de Pedro enviaron con presteza mensajeros a avisarle: «no tardes en venir a nosotros» (10, 38), y que Pedro «partió inmediatamente con ellos» (10, 39). Calculando el tiempo de recorrido de Lida a Joppe a pie —más de tres horas—, desde la muerte de Tabita hasta el momento de su resurrección pasarían al menos seis o siete horas.

El marco de la escena es la estancia superior —ὕπερώω, cenaculum—, donde habían colocado el cadáver y en la que se encontraban las viudas llorando.

La duración de la oración de Pedro no debió ser mucha. No se puede precisar por los datos textuales. Tras el verbo —προσηύξατο— viene la conjunción «y» —και— que indica una relativa continuidad en la acción. Seguramente se trataría de unos minutos de oración invocando la ayuda divina.

Las circunstancias que rodean la escena vienen señaladas con gran detalle: «se puso de rodillas y oró», y tras el milagro, Tabita «abrió los ojos... se sentó...» y Pedro «la hizo levantar» (9, 40, 41). Son datos que revelan un observador con conocimientos médicos⁵¹, aparte de un posible testimonio directo de Pedro a Lucas.

La reacción suscitada por el milagro no se hace esperar: «Esto se supo por todo Joppe y muchos creyeron en el Señor» (9, 42). El Señor es aquí, como veíamos en 7, 59-60, Jesús, del cual Pedro ha sido el instrumento⁵².

Comentario de Act 9,40

Toda la actuación del apóstol Pedro es un claro reflejo del comportamiento de Jesús en una situación similar; el Se-

ñor, antes de resucitar a la hija de Jairo (Lc 8, 40-56), sólo había dejado que se quedaran en la camara mortuoria a Pedro, Santiago y Juan, con el padre y la madre de la joven. «Pedro había asistido a aquella escena, y había oído al Maestro llamar: 'Niña, levántate' (8, 54)»⁵³.

Es sumamente interesante confrontar ambos milagros para ver tanto las coincidencias como las divergencias entre la actuación del Maestro y la del discípulo.

<i>Act 9,40</i>	<i>Lc 8,41</i>
«Pedro	«Jairo»...
hizo salir a todos	«(Jesús) No permitió entrar con El más que a Pedro, Juan, Santiago y al padre y a la madre de la niña». (v. 51).
y poniéndose de rodillas	«(Jairo) se postró a los pies de Jesús»
(θείς τὰ γόνατα)	(πεσοών παρὰ τοὺς πόδας του Ἰησοῦ)
oró	«suplicándole»
(προσηύξατο)	(παρεκάλει αὐτόν)
y vuelto hacia el cuerpo	«El (Jesús), tomándola de la mano,
dijo	dijo en voz alta
(εἶπεν)	(ἐφώησεν λέγων)
Tabita,	Niña
(Ταβιθά)	(Ἡ παῖς)
levántate».	Levántate» (v.54)
(ἀνάστηθι)	(ἔγειρε)

Los dos relatos van precedidos de un aviso: a Jesús por parte del mismo Jairo que «cayendo a los pies de Jesús le suplicaba» (Lc 8, 41); y a Pedro por parte de dos hombres enviados por los discípulos de Joppe «con este ruego: no tardes en venir a nosotros» (Act 9, 38).

En ambos se presupone la *fe* como requisito para realizar el milagro. Jesús la pide a Jairo al enterarse de la muerte de su hija: «No temas, sólomente *ten fe* y se salvará» (Lc 8, 50);

y el ruego de los enviados a Lida, tras la muerte de Tabita, manifiesta esa fe, necesaria, en el poder que el Apóstol tenía, recibido de Dios.

Jesús, sin prisa, realiza otro milagro —la curación de la hemorroisa— en el intervalo entre la petición de Jairo y la resurrección de su hija; Pedro sin embargo, «partió inmediatamente con ellos» ante el requerimiento de los dos hombres.

Otra diferencia notable es la presencia de más personajes en el milagro. Jesús «no permitió entrar con El más que a Pedro, Juan y Santiago, al padre y a la madre de la niña» (Lc 8, 51); por su parte «Pedro hizo salir a todos» (Act 9, 40).

La actitud de Pedro recuerda más bien aquella otra del profeta Eliseo que nos narra 2 Re 4, 32-33: «Llegó Eliseo a la casa; el niño muerto estaba acostado en su lecho. Entró y cerró la puerta tras de ambos, y oró a Yahvé»⁵⁴.

Aparece ahora una expresión que encontramos en el milagro de Jesús aunque referida a Jairo: «Pedro... poniéndose de rodillas, oró»; Jesús en Lc 8, 54, no ora. Es una omisión que refleja cómo Jesús actuaba con poder propio. También en Mc falta la oración de Jesús (Mc 5, 40-41).

En un milagro similar —la resurrección del hijo de la viuda de Naín— (Lc 7, 13-15) tampoco encontramos la oración al Padre; sin embargo aquí encontramos mencionada su compasión y ese gesto tan característico de «dárselo» (ἔδωκεν) a su madre. Pedro, tras la resurrección de Tabita, a las viudas «se la presentó (παρέστησεν) viva», quizás a imitación del Maestro.

En Jn 11, 41b-42, antes de la resurrección de Lázaro, sí aparece la oración de Jesús, pero es para *suscitar la fe* de los presentes: «Padre, te doy gracias porque me has escuchado. Yo sabía que siempre me escuchas, pero lo he dicho por la multitud que está alrededor, para que crean que Tú me enviaste».

Las palabras utilizadas para realizar los milagros marcan también las diferencias: Jesús «dijo en voz alta: Niña levántate —ἐφώνησεν λέγων: Ἡ παῖς, ἔγειρε— (Lc 8, 54); Pedro dijo: Tabita, levántate —εἶπεν Ταβιθά ἀνάστηθι!— (Act 9, 40).

Ἐγείρε es el término utilizado por Lc en éste y en otro milagro similar (Lc 7, 14) y también por Mc (5, 41) referido a Jesús, y como para remarcar su autoridad divina Mc antepone a dicha expresión: «yo te digo» —σοὶ λέγω—, que también usará Lc en el milagro de la resurrección del hijo de la viuda de Naín (Lc 7, 14). Este actuar en primera persona, sin recurrir a la oración a Dios Padre recuerda las antítesis de Mt 5, 21-48⁵⁵. En aquella ocasión, como en el caso de estos milagros, los presentes «quedaron estupefactos» (Lc 8,56) y «el temor se apoderó de ellos» (Lc 7,16).

En ambos pasajes encontramos bastantes indicios de la ya señalada capacidad de observación propia de un médico, del hagiógrafo: En el caso de Jesús, tomándola de la mano... retornó el espíritu a ella y al punto se levantó; y él mandó que le dieran a ella de comer» (Lc 8,54-56); Pedro por su parte «se volvió hacia el cuerpo... Ella abrió los ojos y al ver a Pedro se incorporó. Pedro le dio la mano y la levantó» (Act 9, 41).

Finalmente, la conclusión del relato es radicalmente opuesta. Mientras que Jesús «les ordenó que a nadie dijeran lo que había pasado (Lc 8, 56), tras el milagro de Pedro, «esto se supo por todo Joppe y muchos creyeron en el Señor» (Act 9, 42).

Por las semejanzas de ambos milagros, algunos críticos han pretendido demostrar que el milagro de los Hechos no sería más que el eco de los Evangelios. Con el fin de glorificar al Apóstol se le habría atribuido, adaptándolo, un milagro obrado únicamente por Jesús. Sin embargo, dos resurrecciones tienen que parecerse a la fuerza: son hechos de la misma especie.

Además de estas coincidencias —señala Boudou— «entre el relato de los Evangelios y el de los Hechos hay unas diferencias que los caracterizan en tal modo que no vale la pena discutir los detalles de este pretendido desdoblamiento»⁵⁶, aunque quizá sí convenga referirse al método que utilizan dichos críticos y algunos otros autores más recientes.

La anomalía que los comentaristas modernos han tratado de resolver recurriendo a la historia de la redacción, «se puede explicar a partir del propio texto lucano —señala J. Rius Camps—, siempre que no se margine, por principio, la posible existencia de un sentido simbólico-teológico»⁵⁷, de esa «historia interesada» que señalaba Diez Macho⁵⁸, para destacar enseñanzas.

Es cuestión de no «cerrar» el sentido del texto, de no limitarlo al acontecimiento histórico, sin que ello signifique ir en contra de la historicidad de los hechos. El hagiógrafo, al narrar el milagro utiliza un lenguaje que, aparte de los acontecimientos históricos personales, evoca otros acontecimientos.

¿No podría tratarse de una forma literaria que pretende describir una situación mediante un lenguaje simbólico? Lucas se habría valido de este lenguaje para exponer, primero, la situación-límite en que se encontraba la comunidad judaizante cuidada por Pedro (Act 9, 36-42); en segundo lugar, la de la comunidad pagana congregada en torno a Pablo e instruida por él, tal como había hecho en el Evangelio al describir la fatal situación de Israel sometido a la sinagoga y personificado por la hija de Jairo («doce» años), a quien Jesús tendió la mano para que se levantara de nuevo (Lc 8, 49-56)⁵⁹.

Un hecho que el relato pone muy de manifiesto es la *confianza* de Pedro en el poder de la oración, que es una de las dos diferencias con la actuación de Jesús que Renié señala: «Pierre fait sortir tout le monde et se met en prière, car de lui-même il ne peut rien: deux divergences notables avec l'attitude de Jésus chez Jaïre»⁶⁰.

Tanto para ese cuidar la comunidad judaizante que sugiere Rius-Camps —como un posible sentido teológico del texto—, como para ese hacer hechos extraordinarios, Pedro se apoya en la oración. «De por sí, solo, nada puede: lo sabe; y el discípulo no manda a la muerte como amo»⁶¹, lo hace confiado en el poder de su oración a Jesucristo.

b. *Oración de Pedro antes de la conversión de Cornelio (Act 10, 9 y 11, 5)*

Textos:

Tras la resurrección de Tabita, Pedro «se detuvo bastantes días en Joppe, en casa de un tal Simón, que era curtidor». (9, 43), y es aquí donde leemos que «*subió Pedro a la azotea hacia la hora sexta para orar*» (10, 9).

Esta escena, tan ligada a la entrada de los Gentiles en la Iglesia, la relata posteriormente el Apóstol en Jerusalén donde «Pedro comenzó a *explicarle ordenadamente lo sucedido y dijo: estaba yo orando en la ciudad de Joppe y tuve en éxtasis una visión...*» (11, 5). Tras escuchar sus argumentos, «los de la circuncisión» (11, 2), que habían comenzado la discusión con Pedro, «callaron y glorificaron a Dios, diciendo: Luego Dios ha concedido también a los gentiles la conversión para la vida» (11, 18).

La primera escena, en Joppe, como hemos visto, está muy en relación con la inminente conversión de los Gentiles. Cornelio envía a «dos de sus criados y a un soldado piadoso» a buscar a Pedro» (10, 8). «Al día siguiente, mientras ellos llegaban al término» (ὁδοιποροῦντων) de su camino, y cuando se acercaban ya a la ciudad, subió Pedro a la azotea...».

«El verbo ὁδοιπορέω es un verbo clásico, hápax en el N. T.»⁶².

Ἐπὶ τὸ δῶμα: Subió Pedro a la azotea; Lucas nos muestra el lugar preciso de la oración —προσεύξασθαι (infinitivo pasivo)— del Apóstol, y el momento aproximado del día: hacia la hora sexta.

Posteriormente, Pedro se encuentra en Jerusalén⁶³ explicando estos sucesos. Ἱερουσαλήμ se encuentra en el texto ordinario, pero aparece Ἱεροσόλυμα en DEΨ μ hat s y h. Se trata de Act 11, 5-6.

Pedro hace referencia a la ciudad de Joppe y a su oración —προσευχόμενος— antes de referirse a la entrada de los

gentiles a la Iglesia. Comienza su narración «ordenadamente» —καθεξῆς—. Este término lo encontramos solo cinco veces en el N. T.: tres en Act y dos en Lc. Pedro «expone —ἐξερτῶετο— ordenadamente».

Es curioso observar como Lucas es el único autor del N. T. que emplea el verbo ἐκτίθημι—cuatro veces en total— así como el adverbio καθεξῆς.

Lucas nos aparece como un «escritor preocupado en evitar la monotonía»⁶⁴.

Ese orden —καθεξῆς; ex ordine— se refiere no sólo a la sucesión temporal que la narración expone de manera resumida (cfr. 10, 9-44 y 11, 5-16), sino que señala, a nuestro parecer, principalmente el orden de importancia de los sucesos, encontrándose en primer lugar la oración, seguida del éxtasis y la visión, que le indicaron el querer divino.

Contextos de Act 10,9 y 11,5:

Joppe se encuentra a 45 Km. de Cesarea. Para recorrer a pie esa distancia que separa las dos ciudades se precisan, un poco más de quince horas⁶⁵.

Cornelio había recibido la visión del ángel «hacia la hora nona del día» (10, 3), el cual le había dicho «ahora envía hombres a Joppe...» (10, 5). «Apenas se fue el ángel» (10, 7), Cornelio actuó como se le había indicado. Partieron los emisarios y, tras esas quince horas aproximadas de viaje, «mientras llegaban al término del camino y se acercaban a la ciudad, subió Pedro a la azotea hacia —περὶ— la hora sexta, para orar» (10, 9).

Podemos calcular que la visión de Cornelio sería entre las tres y las seis de la tarde, el viaje de los emisarios durante toda la noche y su llegada a Joppe entre las ocho y las doce del día siguiente.

Por referirse a la hora sexta el texto lucano, la oración de Pedro sería a partir del medio día. Volveremos más adelante sobre este particular.

Con respecto al lugar de dicha oración, señala el texto que fue «en *casa* de Simón el curtidor, que tiene la *casa* junto al mar» (10, 6) a cuya terraza subió Pedro a orar (10, 9). Esta repetición de «*casa*» en la oración subordinada de relativo, sirve para calificar esa nueva comunidad. Este recurso lo utilizará más adelante Lc al referirse a S. Pablo, el cual «trasladándose de allí entró en *casa* de uno por nombre Tito Justo, que adoraba a Dios, cuya *casa* estaba contigua a la sinagoga» (18, 7)⁶⁶.

El calificativo «Simón *el curtidor*», es probable que se añadiera para distinguirlo del mismo Simón Pedro; sin embargo —quizá por no estar tan en relación con Pedro— no se hace así al referirse a Simón (el Mago) (cfr. Act 8, 9)⁶⁷.

La profesión de curtidor, por el continuo contacto con cadáveres de animales, era despreciada por los rabinos⁶⁸.

El motivo por el que Lc consigna explícitamente la profesión del anfitrión de Pedro puede ser —como señalan Dillon y Fitzmyer— el de subrayar que Pedro se hospedó en casa de este hombre, considerado impuro, a ejemplo del Maestro, el cual no tenían inconveniente en dirigirse a este tipo de personas. Por otra parte, Lucas no señala que Simón, el curtidor, fuera cristiano⁶⁹.

El sitio preciso de la oración de S. Pedro es la azotea —*δῶμα*— tal como era costumbre entre los judíos (cfr. 2 Re 23, 12; Jer 19, 13 y Sof 1, 5), aunque la triple oración se hacía dondequiera se encontraba el israelita a la hora prevista: en la casa, en la calle o en el campo⁷⁰.

Para terminar con lo relativo a los lugares de los pasajes que nos ocupan, nos referiremos a «Jerosolyma», donde Pedro explicará su actuación frente a los gentiles. Adoptamos este término (ver texto), ya «que Pedro, según el texto occidental, después de la dura experiencia vivida en casa de Cornelio no piensa ir a 'Jerusalén', con lo que reconocería sus pretensiones de Iglesia privilegiada, sino 'Jerosolyma'»⁷¹.

«Jerosolyma», en sentido neutro, designa la ciudad, en sentido meramente local: Lucas evitaría aquí el término técnico y sacral: «Jerusalén», para dejar bien claro que los apóstoles en ningún momento deben pactar con la institución judía»⁷².

Acerca de los tiempos de oración, los primeros cristianos adoptaron mucho de la liturgia judía, entre otras cosas la costumbre de orar en unas horas establecidas⁷³.

Fuera de los oficios de la sinagoga, el israelita oraba tres veces al día (Dan 6, 11). Uno de estos tres rezos coincidía con el sacrificio de la tarde en el templo (Num 28, 4). Según el Eclesiástico (Lc 1, 10), no estaba permitido a la muchedumbre asistir al sacrificio, si bien no se precisa si se trataba del de la mañana o del de la tarde. Parece que la prohibición miraba más bien al sacrificio de la mañana.

En tiempo de Cristo, las tres oraciones están claramente instituidas, la hora del sacrificio de la mañana y de la tarde a las *nueve* y a las *quince horas*; la última finalmente, a la hora más tardía. Esta oración de la tarde, primero facultativa, entró luego en las costumbres y se hizo obligatoria hacia el año 100 d. Jc.

El origen de esta oración es explicado de modo diverso. Unos dicen que parte de Dn 6, 11 y Ps 55, 18, y otros que es una institución de los tres patriarcas⁷⁴.

Sin embargo, si bien guardan en general los tiempos de oración de los judíos, los cristianos infunden en ellos un espíritu nuevo aportado por Jesús. Pero no se contentan con los usos litúrgicos establecidos: Pedro, en Joppe, sube a la terraza de la casa para rezar a la hora sexta aproximadamente —alrededor del *mediodía*— (Act 10, 9), que no era una de las horas habituales de los judíos; la visión que entonces tiene Pedro, decisiva para la acogida de los gentiles en la Iglesia, hará memorable ese momento del día⁷⁵.

Ese espíritu nuevo que Jesús aporta y que los cristianos infunden en su oración no les lleva a abandonar las prácticas tradicionales porque, como les había dicho el Maestro, es preciso orar siempre sin desfallecer» (Lc 18, 1) y «ora siempre quien no deja de rezar en las horas señaladas»⁷⁶.

Con respecto a la defensa de Pedro en Jerusalén (11, 4-15) es una repetición resumida del relato anterior (10, 9-44). Cuando se trata de argumentos de especial impor-

tancia, Lc no rehuye las repeticiones, llegando incluso a triplicar los relatos, como es el caso de la conversión de Pablo ⁷⁷.

Estos cristianos a los que Pedro se dirige, Lucas les llama «los de la circuncisión» (11, 2), no sólo para oponerlos a los fieles incircuncisos (Cornelio y sus familiares eran entonces los únicos que se podían considerar como tales), sino también con el fin de subrayar su apegamiento desmesurado a los ritos judaicos. Estas personas son los precursores de los judaizantes ⁷⁸.

Comentario de Act 10, 9 y 11, 5:

Un punto de unión inicial de ambos pasajes es que S. Pedro está orando cuando tiene la visión que le compele a dar paso tan decisivo.

Es importante esa actitud inicial del apóstol, esa disponibilidad a los requerimientos del Espíritu que le llevaba a rezar en los tiempos establecidos e incluso también en otros momentos no usuales para un judío piadoso. Es Pedro un «hombre de oración...», atento al Espíritu que dirige la Iglesia» ⁷⁹.

Y esta vida de oración se apoyaba en la humildad de considerarse instrumento que debe estar atento a los planes divinos, tan concretos y precisos en esos primeros años de la vida de la Iglesia. Como comenta S. Juan Crisóstomo: «El Espíritu enviaba, Dios mandaba, mediante el ángel llamaba a un lugar y ordenaba salir para otro» ⁸⁰.

Sin embargo se trasluce en el texto; junto a esa disponibilidad del Apóstol, su carácter impulsivo, su fogosidad que en más de una ocasión le había recriminado el Maestro.

En la visión que sigue a la oración, encontramos un marcado paralelismo con el anuncio de la negación y el arrepentimiento de Pedro (Lc 22, 33-34).

En aquella escena tan cercana a la Pasión, Pedro le dijo a Jesús: «Señor, estoy dispuesto a ir contigo hasta la cárcel

y la muerte. Pero El dijo: Te digo, *Pedro*: no cantará hoy el gallo antes que hayas negado *tres veces* que me conoces».

En Act, tras describir la visión de Pedro (10, 11-12), continúa: «Y una voz le dijo: Levántate, *Pedro*, sacrifica y come. Pedro contestó: De ninguna manera, Señor: jamás he comido nada profano e impuro. La voz le dijo por segunda vez: Lo que Dios ha purificado no lo llares tu impuro. Esto se repitió *tres veces*...» (v. 13-16).

Es oportuno hacer notar con Ríus-Camps⁸¹ que es el propio Lucas el que compone esta situación paralela para avisar a Pedro de que está en peligro de renegar otra vez de Jesús si no accede a dejar de lado la Ley de lo puro y lo impuro. La trascendencia de este aviso se evidencia en su repetición palabra por palabra, ante los apóstoles y los hermanos judíos de Jerusalén (11,7-10).

Las palabras clave son:

- el vocativo *Pedro*, presente solo en estos pasajes (22, 34; Act 10, 13 y 11, 17), puesto siempre en boca de Jesús (= voz del cielo), siendo El quien le puso ese sobrenombre. (Lc 6, 14) quizá también aludiendo a su testarudez;
- el juego de palabras cantar/voz —φωνήσει/φωνή— (Lc 22, 34.61; Act 10, 13.15; 11, 7.9).
- el adverbio numeral tres —τρίς— (Lc 22, 34.61; Act 10, 16; 11, 10).
- la precisión «todavía estaba hablando Pedro cuando...» (Lc 22, 60b; Act 10, 44; cfr. 11, 15)
- el recuerdo de las palabras del Señor (Lc 22, 61b; Act 11, 16)⁸².

La relación del éxtasis y la visión de Pedro con su oración anterior hace suponer a quién iba dirigida dicha plegaria.

Pedro pasa de su inicial aversión al mundo gentil a una rendida aceptación de la voluntad divina. «Si Dios, pues, les había otorgado igual don que a nosotros —concluirá ante los hermanos de Jerusalén— que creíamos en el Señor Jesucristo, ¿quién era yo para oponerme a Dios?» (11, 17).

La defensa de Pedro ante el reproche que le hacen se reduce a hacerles ver que había estado guiado en cada paso por Dios. Por eso refiere «ordenadamente» primero su oración y luego la doble intervención divina: la visión de Joppe y luego la efusión del Espíritu Santo en casa de Cornelio⁸³.

El discurso de Pedro logra calmar a los oyentes, pero no por mucho tiempo ya que «la cuestión volverá a tornarse candente en el seno de la comunidad de Jerusalén (15, 1-3)⁸⁴.

Con esta narración «Lc subraya cómo Pedro ha sido el primero en agregar a la Iglesia a los gentiles»⁸⁵. Esta primacía está muy unida en el relato a su vida de oración, que le hace pasar por encima de sus apetencias personales para cumplir con el plan previsto por Dios.

3. *La oración de S. Pablo*

En Act aparecen frecuentes referencias a la oración del Apóstol, tanto en compañía de otros cristianos (cfr. 20, 36; 21, 5) que forman una determinada comunidad, como de un solo discípulo (cfr. 16, 25; 14, 23; 16, 13-16). Pero de manera explícita sobre todo se consigna su oración personal.

Los principales pasajes que hacen referencia a ella

- 9, 11. Tras su conversión en Damasco.
- 22, 17. En el Templo de Jerusalén.
- 27, 35. Acción de gracias en viaje marítimo.
- 28, 8. En Malta, antes de una curación.
- 28, 15. Acción de gracias en Roma.
- 20, 32. Pablo encomienda a los principales de la Iglesia de Efeso «a Dios y a la palabra de su gracia.

Nos detendremos sobre todo en el estudio de los dos primeros.

Con respecto al tercero (27, 35), posiblemente hace referencia a las palabras tradicionales de la bendición. J. Dupont se inclina por el sentido eucarístico con otros muchos

autores. No entramos en su estudio que requeriría una dedicación propia de otro trabajo. En 28, 15 simplemente hace referencia a un estado de ánimo quizá acompañado de alguna plegaria.

Sobre la oración antes de una curación (28, 8), es interesante señalar su manera de actuar, como Pedro, tal como había anunciado Jesús: «Estas señales seguirán a los que creyeren: Lanzarán demonios en mi nombre..., tomarán las serpientes en sus manos,... pondrán las manos sobre los enfermos y sanarán» (Mc 16, 18).

En Act 20, 32 por último encontramos una expresión que simplemente señalamos. Vemos cómo la oración —*παράτιθεμαι*— se dirige a Dios Padre y a la «palabra de su gracia» —*λογος τῆς χάριτος αὐτοῦ*—. Se trata probablemente de una oración conjunta a Dios Padre y a Dios Hijo.

a. *Después de su conversión (Act 9, 11)*

Texto:

«Había en Damasco un discípulo llamado Ananías, a quien el Señor habló en una visión: ¡Ananías! El respondió: Aquí estoy, Señor. *El Señor le dijo: Levántate y ve a la calle llamada Recta y busca en casa de Judas a uno de Tarso llamado Saulo, que está orando* —y vió Saulo en una visión que un hombre llamado Ananías entraba y le imponía las manos para que recobrase la vista—. (Act 9, 10-12).

La expresión que más nos interesa es aquella de labios de Jesús: «que está orando» —*ἰδοῦ γὰρ προσεύχεται*—. El presente de indicativo del verbo indica no sólo un tiempo presente, sino también una acción continuada —en latín «precatur»—⁸⁶. No tiene que ser forzosamente una acción puntual, sino que puede señalar también que dicha acción que, tiene lugar ahora, pudo comenzar hace tiempo, pero sin especificar cuánto.

Con relación al sentido del término *Κύριος*, ya hemos señalado su referencia a Jesús en el N.T. Este vocablo apare-

ce tres veces en los v. 10 al 12. Considerando todo el contexto —v. 1 al 17— vemos que se consigna ocho veces, y una novena unido al nombre de Jesús.

Por otra parte, la expresión «en una visión» —ἐν ὄραματι— (9, 10) vuelve a aparecer en el v. 12 referida a Pablo que, con respecto a Ananías, le «vio en una visión». Conviene señalar el distinto verbo griego utilizado para indicar, por una parte lo que podríamos llamar «visión sobrenatural» —εἶδεν ἐν ὄραματι— (9, 12) y por otra la «visión natural» —ἀναβλέπειν— (9, 12.17).

Ὁραμα lo utiliza también Lc al indicar el éxtasis de Pedro en Joppe (11, 5). Este término se emplea once veces en Act y una en Mt. No aparece en ningún otro libro del N.T.⁸⁷ Sin embargo ἀναβλέπειν lo encontramos en Act en cinco ocasiones y con una frecuencia parecida en los Evangelios⁸⁸. Ἀναβλέψῃ se traduce por «devolverle la vista». El verbo griego puede significar también «ver lo cercano», pero aquí y en otros lugares del N.T. significa «volver a ver», «recobrar la vista»⁸⁹.

Por último conviene resaltar la expresión «en casa de Judas» —ἐν οἰκίᾳ Ἰούδα— (cfr. 9, 11; 10, 6 y 18, 7).

Contexto de Act 9,11

Aparece esta escena de la oración de Pablo en el marco del primer relato de su conversión.

Como en este caso, cuando se trata de argumentos de especial importancia, Lc no rehuye las repeticiones, llegando incluso a triplicar los relatos (cfr. 22, 6-16 y 26, 9-18).

En este pasaje, el más amplio de los tres que recogen dicha conversión, y a diferencia de los otros dos, aquí no es el propio Pablo el que narra los hechos. Cada uno de los relatos va dirigido a un determinado público, y esto también se refleja en los distintos términos y argumentos utilizados, que se adecúan a la diversa condición de los oyentes. Sobre el lugar de los hechos, señala Lc que se encontraba Pablo en Damasco, en la calle llamada Recta, en casa de Judas.

La calle recta lleva hoy en día el mismo nombre (Darbel-Mostakim) y atraviesa Damasco de Este a Oeste con una longitud de mil ochocientos metros⁹⁰.

«La casa de Judas», recuerda otras expresiones similares: «casa de Simón, el Curtidor» (cfr. 10, 6) y «casa de Tito Justo» (cfr. 18, 7) en las que se hospedaron Pedro y Pablo respectivamente. Al igual que ellas, también esta expresión puede no estar exenta de un significado teológico más profundo. De Tito Justo sabemos que era prosélito, pero de Simón, el curtidor y de Judas no sabemos nada por los datos del texto. Judas podría ser «un judeo-cristiano del que nada sabemos»⁹¹.

No parece banal la especificación que hace Jesús al referirse a «uno de Tarso llamado Saulo». Lucas al presentar en Act a un personaje suele indicar habitualmente su lugar de domicilio. Sin embargo, menciona el lugar de nacimiento al referirse a algunas personas determinadas —es el caso de S. Pablo— que podríamos denominar como consagradas para una misión divina⁹².

El tiempo en el que se desarrolla el pasaje es al cabo de tres días de su conversión, durante los cuales permaneció «sin vista —μη Βλέπων—, y sin comer ni beber» (9, 9); la duración de su oración —προσεύχεται— podría haberse prolongado durante ese mismo tiempo.

Con respecto al interlocutor de Jesús, vemos por el texto que Ananías es un judeo-cristiano que todos estimaban por su virtud y su acatamiento a la Ley (22, 12). Sobre su conversión no tenemos apenas datos. Cierta tradición⁹³ lo considera uno de los setenta y dos discípulos que envió el Señor, pero apenas tiene valor. Lo que si está comprobado es que fue el primer Obispo de Damasco y que murió seguramente mártir, lapidado por orden de Luciano, prefecto de dicha ciudad. El martirologio romano celebra su fiesta el día veinticinco de Enero⁹⁴.

Ananías responde a los requerimientos del Señor como hizo el pequeño Samuel ante Yahvé (1 Re 3, 4).

Para estudiar las circunstancias que rodearon la oración de Pablo, y con el fin preciso de determinar el interlocutor divino, recogemos un esquema de los tres relatos de la conversión del Apóstol, especificando principalmente algunos términos:

Act 9, 1-11

1. discípulos de
Señor

3 ...camino de Damasco
luz

4. voz

5. ¿Quién eres
Señor?

Yo soy Jesús,
a quien tú persigues

10 ...Ananías,
a quien el
Señor habló...
respondió:
Señor

11. El *Señor* le
dijo ... Saulo,
que está orando

Act 22, 6-16

6. ...Cerca de
Damasco
gran luz

7. voz

8. ¿Quién eres
Señor?

Yo soy Jesús
Nazareno, a quien tú persigues

10. Yo dije: Qué
he de hacer,
Señor?
Y el Señor me respondió

Act 26, 9-18

9. ...combatir el
nombre de Jesús Nazareno

12. ...iba hacia
Damasco

13. luz

14. voz
...lengua
hebrea

15. ¿Quién eres
Señor?
me dijo el
Señor

Yo soy Jesús
a quien tú persigues

13. Respondió

Ananías:

Señor ...

14. ... prender atodos los que
invocan *tu*
*nombre***15. El Señor le**dijo: ... es
mi instrumento
elegido para
llevar mi nombre**15. ... testigo****16. testigo****16. ... sufrirá**a causa
de *mi nombre***12. Ananías...****17. ... Ananías...**dijo Saulo,...
me ha enviado
el Señor Jesús**14. me dijo:**El *Dios* de
nuestros padres...
veas al *Justo*

En los tres relatos encontramos repetidamente el término *Κύριος*: ocho veces en el primero, tres en el segundo y dos en el tercero.

Posiblemente esta diversidad de frecuencia, como hemos señalado, se deba a las diferentes disposiciones de aquellos a los que van dirigidas las distintas narraciones. En el primer caso es a Teófilo (1, 1) —con las connotaciones que este nombre también conlleva: todo hombre ansioso de conocer y amar a Dios— a quien Lc se dirige. De ahí que no tenga reparo en consignar con frecuencia el término «Señor».

En el segundo relato (22, 6-9), S. Pablo se dirige al pueblo de Jerusalén (22, 17)⁹⁵, acostumbrado a referirse a Dios con tal término. Y por último, al dirigirse al rey Agripa (26, 9-18) sólo hace alusión al término al indicar su pregunta a la «voz»: ¿Quién eres, Señor? (v. 15). En el segundo y tercer relato S. Pablo pretende defender su propia causa adecuándose a sus oyentes.

Aparte de «Señor», aparecen otros términos referidos todos ellos a Jesús: «Señor Jesús» (9, 17), «Justo» (22, 14), «Jesús Nazareno» (22, 8 t 26, 9), «Jesús» (9, 5 y 26, 15) y «nombre de Jesús Nazareno». (26, 9)

Nótese que Lc los aplica respectivamente en discursos a cristianos —el primero—, a judíos —el segundo y tercero— y a paganos —el tercero, cuarto y quinto—. «Señor Jesús» sería una confesión de la divinidad de Jesús como hizo Esteban ante los judíos (7, 59-60).

La palabra «Justo», al igual que «Jesús Nazareno» (22, 8) y la referencia al «Dios de nuestros padres» (22, 14) resaltan la mesianidad de Cristo.

Por último Pablo sólo se refiere al «nombre de Jesús Nazareno» al dirigirse a la autoridad civil (26, 9).

En los tres relatos se consigna de igual manera: «Yo soy Jesús (Nazareno) —ἐγώ εἰμι Ἰησοῦς (ὁ Ναζωραῖος)—, a quien tú persigues». (9, 5; 22, 8; 26, 15).

Únicamente en 22, 8 se añade el apelativo «Nazareno». «Este adjetivo —ναζωραῖος— aparece en el N.T. con más frecuencia que el paralelo ναζαρήνος, como un apelativo que daban los judíos a Jesús y a sus discípulos (cfr. Act 24, 5). Aunque originalmente pudo tener otro significado, en el N.T. este término se asocia a la aldea de Nazaret (Mt 2, 23; Act 10, 30)»⁹⁶.

Las palabras que la voz formula —«Yo soy Jesús»— son una confesión de la divinidad de Jesús. El «Señor», al definirse a Sí mismo e identificarse ante S. Pablo, utiliza la misma expresión que empleó Yahvé en el A.T.: «Yo soy» —Εγώ εἰμι—⁹⁷.

Jesús, sin embargo, —como escribe S. Beda— «no dijo: Yo soy Dios, yo soy el Hijo de Dios, sino (que dijo:) recibe lo pequeño de mi humildad, y quita las escamas de tu soberbia»⁹⁸.

En todo este contexto, donde el protagonismo lo tiene el «Señor», «Jesús», es donde se inserta el versículo que nos ocupa: «busca en casa de Judas a uno de Tarso llamado Saulo, que está orando» (9, 11). ¿A quién ora Saulo?

Comentario de Act 9,11

Saulo se había dirigido a Damasco «respirando amenazas y muertes contra los discípulos del Señor» (9, 1), antes de acontecer su conversión.

Jesús (9, 5), fiel a su palabra (9, 6) encarga a Ananías que diga a Saulo lo que debe hacer.

La actitud recelosa del discípulo de Damasco es normal debido a la fama que Pablo tenía, ya desde joven (7, 58), de hostilidad contra la naciente Iglesia.

«Ananías tendría que cerciorarse de las disposiciones de aquel personaje y de la acogida que iba a dispensarle»⁹⁹. Esa inquietud se une a la confianza que se trasluce del diálogo con Jesús: «Respondió Ananías: Señor, oí de muchos acerca de este hombre, cuántos males causó a tus santos en Jerusalén» (no dice Jerosolyma) (9, 13). «Y Jesús se digna darle las más garantizadoras explicaciones»¹⁰⁰.

Ananías pregunta el Señor con sencillez, con familiaridad, con la confianza de quien se cuenta entre los «discípulos» —μαθηταί— (9, 10), entre los «santos del Señor» —ἁγίους σου— (9, 13).

Esta actitud que le permite poner objeciones y plantear dudas al mensaje divino —fruto de una intimidación en el trato con Dios— recuerda otras reacciones semejantes en Pedro, que se niega a comer lo que considera «manchado e impuro» (10, 14) y en Pablo, que no admite inicialmente que en «Jerusalén» —la institución judía— no vayan a recibir su testimonio acerca de Jesús. (Cfr. 22, 18-21).

El Señor, para tranquilizarlo le comunica al mismo tiempo que aquél —que antes le perseguía— «está orando» (9, 11).

La referencia a la oración, no sólo refleja un cambio de las disposiciones e intenciones hostiles del nuevo converso con respecto a los cristianos, sino también el cambio de la actitud interior de Pablo respecto a su vida entera. Además de esa referencia, indica también que Saulo ha sido informado en visión de la llegada de Ananías y del motivo de su visita¹⁰¹.

Jesús, que se aparece a Ananías es quien poco antes se apareció a Pablo (voz) y a quien el Apóstol se dirige en su oración, dejando de lado todo fanatismo, con serenidad y comprensión con los demás, frutos de la verdadera oración. Esta lleva necesariamente a querer a los demás.

El versículo doce es algo controvertido. En la Vulgata viene entre paréntesis, como si fuera un añadido del propio Lucas a las palabras de Jesús, mientras que en la Neovulgata¹⁰² no es así: sería una interrupción de la revelación a Ananías para indicar que, en el mismo momento, Saulo tiene una visión sobrenatural consistente en la llegada a él de Ananías.

Una última apreciación sobre la figura del discípulo de Damasco es la conversación que Jesús mantiene con él (cfr. 9, 15-16) acerca de la misión especial de evangelizar a los gentiles para la cual ha sido escogido Pablo. En los dos primeros relatos de su conversión, es Ananías el que dice a Pablo lo que ha de hacer, es decir, su misión como testigo del Señor (9, 15-16; 22, 12-15).

En el tercero, esa misión se la encomienda directamente Jesús (26, 15) de manera bastante explícita (26, 16-17); en cuyo caso, considerar esa misión sería el argumento principal de su oración durante los tres días, y el prepararse para ella el motivo de su ayuno. «Puede darse por seguro —afirma Wikenhauser— que, ya desde el momento de su conversión, Pablo supo que su misión específica sería la de evangelizar a los gentiles»¹⁰³, pero no únicamente a ellos. Jesús en el primer relato concreta dicha misión a Ananías: «llevar mi nombre a los gentiles y a sus reyes y al pueblo de Israel» (9, 15): «este versículo señala los tres grupos ante los que S. Pablo comparecerá en el curso de su misión: los judíos (13, 5.14; 14, 1; 16, 13; 17, 1-4.10.17; 19, 8), los gentiles (17, 22; 18, 6-11; 19, 10) y un rey (26, 1-29)¹⁰⁴.

Ante este último, podemos suponer que S. Pablo omitió la intervención de Ananías en el relato de su conversión, por no extenderse en contar detalles, o porque siendo el discípulo de Damasco un instrumento del mismo Jesús, el mensaje venía del Señor, o bien porque, en sus tres días de ora-

ción, Jesús le fue transmitiendo lo que más adelante le confirmaría Ananías.

Esta última hipótesis está más en consonancia con la actitud del Apóstol y con la afirmación de Jesús: «está orando».

Fijándonos ya directamente en la actividad interior del nuevo converso, sólo el primer relato nos dice que «pasó tres días sin ver, sin beber y sin comer» (9, 9).

Esta ceguera tiene un paralelismo con la del mago Barjesús, que Pablo encontrará más adelante (13, 11), en Pafos. En esa ocasión Pablo, en respuesta a su fraude y embuste le dirá: «¿no acabarás de torcer los caminos derechos del Señor? La mano del Señor va a caer sobre tí y quedarás ciego sin ver —μη βλέπον— el sol hasta el tiempo señalado».

Pablo, por su parte, estuvo «tres días» —era su tiempo señalado— «sin ver» —μη βλέπον— porque también él pretendía torcer los caminos del Señor, persiguiéndole (cfr. 9, 4; 22, 7; 26, 14). Al término de ese plazo, el Señor Jesús envió a Ananías para que Pablo «recobrarla la vista y fuera lleno del Espíritu Santo» (9, 17)¹⁰⁵.

Beda el Venerable ve en estos tres días una significación determinada: «para que el que no creía que el Señor había vencido a la muerte resucitando al tercer día, fuera ahora instruido por su ejemplo: puesto que cambiaba las tinieblas de tres días por la luz inicial»¹⁰⁶.

«Oscuridad, pues, en la vista: semioscuridad en el espíritu. Por ello quedaba a la espera, sin pensar en comer ni beber, pero esforzándose en la oración»¹⁰⁷.

Los repentinos acontecimientos en la vida del nuevo apóstol serían motivo de su reflexión. Aquella intervención sobrenatural y aquel mandato divino —«Levántate y entra en la ciudad, y se te dirá lo que has de hacer» (9, 6)— originarían una actitud de tensión interior, aumentada, si cabe, por la ceguera.

«Se nos muestra por tanto que por tres días aquél que cegado esperaba la luz de la gracia futuras, de ningún modo permanecía ocioso, sino que escudriñaba los misterios celestes elevado por la más alta iluminación divina»¹⁰⁸.

De todo lo visto se puede concluir que, aunque no viene consignado explícitamente, el interlocutor de la oración de Pablo en este pasaje *es el mismo Jesús*, a quien antes perseguía, al que reza y al que reconoce como Dios; el Señor así se lo ha mostrado con la expresión que tan familiar resultaría a un celoso judío, buen conocedor de la S. E.

Por ello Beda el Venerable refiriéndose a este pasaje comenta: «es increíble, si no me equivoco, que en aquel tiempo le fuera enseñado el misterio de la repartición evangélica, del cual él mismo se gloria en Galatas diciendo: 'pues yo no lo recibí ni lo aprendí de hombre alguno, sino por revelación de Jesucristo' (1,12). Y poco después: Mas cuando plugo a Dios, que me reservó para sí desde el seno de mi madre y me llamó por su gracia, revelar en mí a su Hijo, para que le predicase entre los gentiles, desde luego no me aconsejé de hombre mortal ni subí a Jerusalén (1,15-17)»¹⁰⁹.

- b. *S. Pablo describe su oración, ante el pueblo de Jerusalén (Act. 22, 17-18)*

Texto

«Vuelto a Jerusalén, me encontraba orando en el Templo cuando tuve un éxtasis y le vi a El, que me decía: Apresúrate y sal enseguida de Jerusalén, porque no recibirán tu testimonio sobre Mí»

«Me encontraba orando» —προσευχόμενου—: el participio indica la actitud orante (*oranti* dice el texto latino) del Apóstol... «en el Templo».

«Tuve un éxtasis también traducen otros por «fui arrebatado en éxtasis», = alienatio sensuum¹¹⁰ «y le vi a él». «Jerusalén» aquí tiene ese sentido de «institución judía» apuntado anteriormente.

«No reciban tu testimonio μαρτυρίαν— sobre mí». Entre los evangelistas, Lucas es el único que usa el verbo διαμαρτύρομαι: Lc 1; Act 9. Se trata siempre de un testimonio solemne dado de viva voz, de una atestación de palabra (Zorell, Lexicon, p. 300)¹¹¹.

Contexto de Act. 22, 17-18

Entre la conversión de S. Pablo y la subida a Jerusalén —tanto en su sentido local como en el de acercamiento al judaísmo— pasan tres años. La única ocasión que conocemos a la que pueda asignarse este episodio es la visita que Pablo hizo a Jerusalén el año treinta y nueve, o sea tres años después de su conversión (Cfr. Act 9, 26; Gal 1, 18)¹¹².

El Apóstol refiere, su oración en el Templo, indicando cómo siguió fiel a aquel lugar, al igual que los demás judeo-cristianos, y Dios se les seguía mostrando allí presente.

«Con la mención del viaje a Jerusalén, la visita y visión en el templo, pretende mostrar que él no ha roto con el judaísmo»¹¹³.

Son dos por tanto las intenciones que mueven a S. Pablo al referir este recuerdo suyo ante el pueblo congregado: por una parte que, aun siendo cristiano, sigue considerando el templo como el lugar santificado por la presencia permanente de Dios, y lo visita para orar en él; por otra parte que fue precisamente allí donde recibió el encargo de evangelizar a los gentiles¹¹⁴.

El esquema del discurso en hebreo del Apóstol, —atentamente escuchado al principio y que al final fue violentamente interrumpido por sus oyentes—, se podría hacer del siguiente modo:

a) —Presentación del Apóstol: judío, nacido en Tarso, educado según la Ley por Gamaliel y celoso de Dios (22, 3).

b) —Su condición inicial de perseguidor de los cristianos, y testigos que los avalan (22, 4-5).

c) —Su conversión camino de Damasco, en la que refleja la intervención divina —luz y voz— en términos sensoriales tan familiares a un judío; su reacción preguntando sobre la identidad del *interlocutor divino* —«Yo soy *Jesus Nazareno*— y ofreciéndose dócilmente a El —¿Qué he de hacer, *Señor?*— (22, 6-10).

d) —Su misión le será especificada por Ananías, del que hace un breve esbozo adecuado a sus oyentes: «varón

piadoso según la Ley y acreditado por todos los judíos que allí vivían» (22, 12). Este le señala lo que ha de hacer: Su misión:— «serás su testigo ante todos los hombres de lo que has visto y oído» (22, 15). Ananías precisamente le señala a Pablo su vocación por parte del «Dios de nuestros padres» para que «conocieras su voluntad, vieras al Justo y oyeras la voz de su boca, porque serás su testigo...» (22, 14-15), —le dice—.

Ver y oír son condiciones para dar testimonio, que se basa en un conocimiento. Son todos ellos conceptos propios de la mentalidad judía, que acepta la intervención del «Dios de nuestro padres».

Pablo es elegido por Dios para ser testigo del Justo (= Jesús). «La palabra *testigo* comienza a revertir el sentido de *mártir* tal como lo usa actualmente la Iglesia»¹¹⁵, como se ve al aplicarlo a Esteban (v.20). El título de «Justo», aplicado a Jesús como Mesías, aparece también en 3, 14 y 7, 52; se deriva del epíteto que se da al vástago de David en Jr 23, 5-6 y 33, 15¹¹⁶.

c) —Segunda intervención divina, ya de vuelta en Jerusalén, en el Templo, donde se encontraba orando. También aquí S. Pablo atestigua que «le *vi* a él que me *decía*...» (22, 18).

Parece como que quiere recalcar el protagonismo de Dios, del que él solo es testigo; mejor aún: él es testigo del Justo, del Señor, según la voluntad del «Dios de nuestros padres». «El le dijo: 'Apresúrate y sal enseguida de Jerusalén, porque no recibirán tu testimonio sobre mí' (v. 18).

Por último S. Pablo intenta mostrar una vez más su fidelidad a la tradición judía como argumento para atraer a su auditorio y también para recalcar el querer de Dios, tan contrario a los planes iniciales del Apóstol y ante el que se muestra dócil. Es Dios el que lo hace todo; él es solo instrumento.

Sin embargo, el Señor le dijo: «Marcha, que yo te enviaré lejos a los gentiles» (22, 21).

Al mencionar la predicación a los gentiles se produce la interrupción violenta de las palabras de S. Pablo.

Vamos a ir analizando los principales elementos de este discurso: las referencias a Jesús, el testimonio que de El hace el Apóstol, el mensaje divino —misión de S. Pablo— y la reacción de los oyentes.

La voz y la luz (v.6 y 7) referidas al Señor: Jesús Nazareno (v. 8), en Damasco, están en relación directa con la oración y el éxtasis en el Templo de Jerusalén donde el Apóstol asegura que «le vi a él que me decía» (v.18). Se refiere a Jesús, que es de quien da testimonio. Ya ha mencionado dos veces a Jesús, pero con nombres que podrían irritar menos y que eran equívocos: Justo, Señor»¹¹⁷.

Sin alterar en nada la verdad, el Apóstol escoge y mide sus argumentos: habla una sola vez de Jesús, insinúa que es el Mesías y algo todavía más grande, porque en el bautismo se lavó de sus propios pecados «invocando su nombre» (v. 16), esto es, confesando que El es el Señor¹¹⁸.

Con respecto al testimonio —que «no recibirán» en Jerusalén, como le dice el Señor—, es ésta la única vez que S. Pablo dió testimonio solemne, de viva voz, en la ciudad Santa sobre lo concerniente al Señor Jesús. El Apóstol recordó al pueblo de Jerusalén lo que le había dicho el Señor cuando subió allí la primera vez. «La motivación expuesta en aquella ocasión —‘porque no aceptarán tu testimonio sobre Mí’— se cumple en el rechazo de la multitud amotinada contra él»¹¹⁹.

Este testimonio es distinto de otro tipo de testimonio que también dará el Apóstol como señala Ríus-Camps. En Jerusalén da testimonio *de palabra* (διεμαρτύρω), por propia iniciativa; «en Roma ha dar testimonio *personal* (μαρτορῆσαι), por iniciativa divina»¹²⁰.

Es iniciativa propia del Apóstol este discurso, que los judíos rechazan, porque el Señor le ha encargado que dé testimonio de palabra, no a judíos y paganos, sino *únicamente a los paganos*.

S. Pablo, aunque tiene clara su misión desde el principio y así se insinúa en el texto —«nos volvemos hacia los gentiles porque así nos lo ha ordenado el Señor» (13, 47)—,

declara solemnemente en Jerusalén lo concerniente al Señor. Sin embargo, el Señor aprueba esta iniciativa del Apóstol, y le anima a ser su testigo también en Roma (23, 11). Más adelante reconocerá claramente S. Pablo la cerrazón de los judíos (26, 17s y 28, 26-28)¹²¹.

«El odio irracional y el fanatismo de los oyentes les incapacitan no sólo para asimilar sino también para escuchar con un mínimo de serenidad y atención las palabras de Pablo»¹²².

El discurso va dirigido «a la gente» —τῷ λαῷ—. Estos oyentes representan a Israel, englobando problemamente también a los discípulos judíos.

Esto se explica por varias razones: el uso de expresiones totalizantes (21, 30.31.36), el valor técnico de λαός en 21, 30.36.39. 40 y la repetición del término ζηλωτής (celoso/seguidor) en 21, 20 y 22, 3¹²³.

La interrupción violenta del discurso no se produce al mencionar el contenido de la segunda aparición en Jerusalén, en la cual Jesús lo invita a realizar su éxodo fuera de la institución judía (22, 18: «Date prisa y sal enseguida de Jerusalén») y a dirigirse a los paganos (22, 21: «Ponte en camino, que te voy a enviar lejos, a los gentiles»).

Comentario de Act 22, 17-18

Una similar situación nos encontramos al analizar la oración de S. Pedro (10, 9). Ambas se encaminan a la conversión de los gentiles.

«Subió Pedro a la azotea hacia a la hora sexta para orar» (προσεύξασθαι) (10, 9) y Pablo refiere «Vuelto a Jerusalem, me encontraba *orando* —προσευχομένου— en el Templo cuando tuve un éxtasis...» (22, 17).

En los dos episodios encontramos puntos comunes que reflejan por una parte el proceder divino y por otra parte la confianza de los apóstoles en su oración.

Considerando todo el pasaje de la oración de Pedro (10,9-15), podemos analizar en él los siguientes elementos:

- su disposición a orar en la azotea a la hora sexta (v.9).
- el éxtasis que sobreviene (ἐγένετο) (v.10).
- la visión del cielo abierto (θεωρεῖ) (v.11).
- la voz que le llega (ἐγένετο) (v.13).
- la réplica de Pedro (εἶπεν) (v.14)
- la misma voz que le responde por tres veces (v.15).

Por otra parte, también en la oración de Pablo aparecen elementos similares (22,17-21), que él mismo relata:

- me encontraba orando en el Templo (v.17).
- tuve (γενέσθαι) un éxtasis (v.17).
- y le *vi* a El (ἰδεῖν) (v.18).
- que me *decía* (λέγοντα) (v.18).
- yo *contesté* (εἶπον) (v.19).
- y me dijo (εἶπεν) (v. 21).

Lc en las dos ocasiones recoge, además del lugar y circunstancias de la oración de los dos apóstoles, estos cinco elementos que la preceden: el éxtasis, la visión, el mensaje, la réplica por parte del orante y la confirmación que hace el interlocutor divino.

También en la visión que Ananías tuvo del Señor (9, 10-16) aparecen cuatro de los elementos citados: la visión (v.10), el mensaje (v.11 y 12), la réplica (v.13, 14) y la confirmación que hace Jesús (v.15 y16).

Veíamos entonces, igual que lo hacemos al analizar la oración del Apóstol Pablo cómo el texto inspirado nos refleja la confianza de los discípulos en el trato con el interlocutor divino que, —si no explícita sí implícitamente—, se refleja que es Jesús.

Se ve cómo la libertad de los Apóstoles no queda disminuida por la intervención divina. A la normal admiración inicial ante lo divino sigue una actuación libre del Apóstol

que ve los problemas y los plantea «contradiendo» de alguna manera —si se puede hablar así— el mensaje divino; pero que en realidad no es más que un deseo de secundar los planes de Dios. Es por eso por lo que tanto Pedro como Pablo exponen sus dudas sobre lo que ellos consideran que se opone al plan de Dios —comer lo que es profano o impuro y dejar de lado a los obcecados judíos respectivamente—.

La acción de Dios no sólo no anula la libertad del discípulo, sino que la potencia dándole una visión más amplia. Su inteligencia queda iluminada por la luz de Dios.

Beda el Venerable, analizando este pasaje de la oración de Pablo comenta cómo «en la versión Latina *stuporem mentis*, aparece en algunos códices como *mentis excessum*, en otros como *pavorem* y en otros como *alienationem*. En latín se interpreta de diversas maneras lo que en Griego se dice éxtasis»¹²⁴, y después de señalar cómo este término se evocaba en la visión de Pedro para mostrarle a Cornelio, continúa: «Enajenada estaba la mente de los apóstoles orantes, sin embargo pasaba de lo más bajo a lo más alto, no para que desvariaran sino para que vieran».

4. *La oración de Cornelio*

La plegaria del centurión Cornelio, aparece reflejada en dos pasajes de los Hechos de los Apóstoles: en el primero (10, 1-4) nos narra el evangelista la visión que Cornelio tuvo de un ángel de Dios, después de dejar patente la piedad del centurión; y en el segundo pasaje es el propio Cornelio el que recuerda ante S. Pedro esta visión (10, 30-32) tras manifestar que estaba orando cuando esto ocurrió.

En ambos relatos se recoge —aunque con ligeras variantes— el mensaje del ángel, que hace referencia directa a esas oraciones.

La conversión de los Gentiles, que se inicia con este episodio, se desarrolla en un clima de oración. Así nos lo muestra el texto algo más adelante al referir Cornelio a Pedro las disposiciones de los primeros conversos de la gentil-

dad: «Ahora todos nosotros estamos aquí en la presencia de Dios para escuchar las cosas que te han sido ordenadas por el Señor» (10,33).

Descripción y visión del Centurión Cornelio: (Act 10,1-4)

Recuerdo de dicha visión ante S. Pedro: (Act 10,30-32)

Textos:

Los veremos en columnas para su mejor estudio.

- 10,1. Un hombre de Cesarea llamado Cornelio, centurión de la cohorte denominada Itálica,
2. *piadoso y temeroso* de Dios, (εὐσεβῆς φοβούμενος) con toda su casa, que daba muchas limosnas al pueblo y *oraba* a Dios continuamente, (δεόμενος τοῦ Θεοῦ)
3. vio claramente en una visión, (εἶδεν ἐν ὁράματι *hacia la hora nona del día*, al ángel de Dios que llegaba hasta él y le decía:
¡Cornelio!
4. El le miró fijamente y, (ἀτενίσας) sobrecogido de temor, (ἔμφοβος γενόμενος) dijo: *¿Qué ocurre, Señor?*
Y le respondió:
Tus *oraciones* y limosnas (προσευχαί) han subido como memorial (μνημόσυνον) *ante la presencia del Señor.*

El texto continúa con: la visión de Pedro en Joppe, la embajada de los emisarios de Cornelio y el viaje de Pedro

con ellos a Cesarea. Allí Cornelio le recibe y le refiere los hechos:

10, 30. Cornelio dijo:

Hoy hace cuatro días
estaba yo orando (προσευχόμενος)
 en mi casa
 a la *bora de nona*
 y se presentó ante mí
 un varón de brillante vestidura,

31. y me dijo:

¡Cornelio!,
 tu *oración* ha sido oída (προσθυχή)
 y tus limosnas
 han sido recordadas (ἐμνήσθησαν)
en la presencia de Dios.

A la vista de ambos textos analizaremos algunas expresiones:

— Piadoso y «temeroso de Dios» (10, 2): esta 2a expresión es la primera vez que aparece y, por tanto, conviene subrayarla. Los «temerosos de Dios» (10, 2.22; 13, 16.26) se identifican con los «adoradores de Dios» (13, 43; 16, 14; 18, 7.13) o con los «adoradores» sin determinativos (13, 50; 17, 4.17)¹²⁵. Ambos son términos específicos que definen a un determinado grupo de creyentes: los paganos que se adherían al judaísmo sin llegar a la circuncisión.

— Esa piedad y *temor* no son sólo propios de Cornelio, sino que se hacen extensivos a «toda su casa» —σὺν παντὶ τῷ οἴκῳ— (10, 2). La palabra «casa» la usará el Centurión más adelante para referirse también al lugar de su oración: «en mi casa» —ἐν τῷ οἴκῳ μου— (10, 30).

— «Daba muchas limosnas al pueblo» —τῷ λαῷ—. Es de señalar el valor técnico de esta expresión que aparece en Act 21, 30.36.39.40.

— En el primer relato se hace un perfil espiritual del Centurión añadiendo a su piedad y *temor de Dios*, su generosidad con el pueblo y señalando que «oraba a Dios continuamente» —δεόμενος τοῦ Θεοῦ διὰ παντός—. Pasa enseguida a

relatar la visión (10, 2). Esta actitud orante la manifiesta Cornelio en su relato —concretando que «estaba yo orando» —την ἐνάτην προσευχόμενος— (10, 30) cuando tuvo lugar la visión.

La reacción de Cornelio ante el Ángel tiene también variantes en ambos relatos. Mientras que el primero especifica «vió claramente en una visión» —εἶδεν ἐν ὁράματι φανερώς— (10, 3) y «le miró sobrecogido de temor» —ἀτενίσας αὐτῷ καὶ ἔμφοβος γενόμενος— (10, 4), en el segundo relato Cornelio se limita a consignar, sin exteriorizar sus sentimientos: «se presentó ante mí un varón de brillante vestidura» —ἄνθρωπος ἕστη ἐνώπιον...— (10, 3). Adviértase la ignorancia de la existencia y función de los ángeles que encierra esta expresión del Centurión. Cornelio, mirando detenidamente —ἀτενίσας— al mensajero celeste siente este temor sobrecogedor ante lo sobrenatural: el adjetivo ἔμφοβος es más bien raro en el N.T. (dos veces en Lc, dos en Act y una en Ap 11, 13); es curioso notar que siempre tiene un sentido pasivo, mientras que en los escritores clásicos reviste un sentido activo: «que inspira temor»¹²⁶.

Por último conviene señalar las diferencias en el mensaje del ángel (10, 4b y 10, 31). En el primer relato alude a las oraciones (πρόσευχαί) y limosnas que «han subido como memorial ante la presencia de Dios» —ἀνέβησαν εἰς μνημόσυνον ἔμπροσθεν τοῦ Θεοῦ—. En el segundo, se separan ambas, poniendo la oración en singular —προσευχή—, la cual ha sido oída —εἰσηκούσθη—; las limosnas, permanecen en plural —ἐλεημοσύναι— y han sido recordadas —ἐμνήσθησαν—¹²⁷ en la presencia de Dios —ἐνώπιον τοῦ θεοῦ—. Nótese el distinto término griego usado para referirse a la presencia de Dios, que en la Neovulgata no distingue —in conspectu Dei—¹²⁸; μνημόσυνον, *memoriale*, en memoria, es una alusión a la liturgia hebrea del sacrificio memorial, o de recordación (hebreo azkarah), en la que una parte de la ofrenda era quemada y su humo subía como olor suave hacia Dios (Lev. 2, 2)¹²⁹.

En lugar de «cuatro días» (10,30) —τετάρτης—, D recoge τῆς τρίτης, corrección que no apoya ningún otro texto, y que supone un conjunto de tiempo diferente (el día presente no se contaría)¹³⁰. El texto prosigue «Estaba... orando...

a la hora nona». Después de ἤμην, A2, D, H, P, T.R, Gig., Pes., Karkl., sah., Cherys y Béda (PL, XCII, 969) añaden νηστεύων y una cópula τε ὁ καί es un desarrollo occidental de tipo usual»¹³¹.

Contexto de Act 10, 1-4 y 10, 30-31

Ambos pasajes se sitúan al principio y a mitad de la narración de la conversión de Cornelio. A ésta, Lc le dedica sesenta y seis versículos (10, 1-11,18), casi la décimoquinta parte del libro, y en ella abundan las repeticiones; la visión del Centurión, por ejemplo, se repite cuatro veces¹³². Se ve la importancia que Lc le da a dicha conversión.

El final de esta narración compendia la tónica general de la misma: «Así pues, también a los gentiles les ha dado Dios la conversión que lleva a la vida» (11, 18), y más adelante: «La mano del Señor estaba con ellos, y un crecido número recibió la fe y se convirtió al Señor» (11, 21) refiriéndose a los frutos de la expansión de la fe en Antioquía.

Como afirma L. Turrado, la entrada de los Gentiles en la Iglesia es el «punto culminante del libro de los Hechos, como se afirma de modo explícito en el concilio de Jerusalén (Act 15, 7.14)»¹³³.

De Cesarea, lugar donde residía Cornelio conviene recordar que era la guarnición más importante del procuratorado: comprendía un escuadrón de caballería y cinco cohortes¹³⁴. Ciudad costera al norte de Samaria, se encuentra a unos cincuenta kilómetros de Joppe siguiendo la costa marítima, pero la antigua calzada romana se alejaba largos trechos de la costa, que es rectilínea, alargando la distancia¹³⁵.

El texto hace una presentación detallada de Cornelio, refiriendo su nombre, profesión y familia —condición externa— así como sus cualidades internas, encabezando todo ello con el domicilio. Todos estos datos, referidos en el orden que aparecen, no son aleatorios, sino que responden a un esquema de presentación característico de Act y no desprovisto de intencionalidad teológica. En este libro se en-

cuentran descripciones de sesenta y dos personajes, consignándose en muchos de ellos el domicilio, la profesión y la familia. En otros no se consigna habitualmente su domicilio de residencia ni se alude a su familia, sino que se expresa su procedencia y su filiación: se trataría de las personas dedicadas de alguna manera a misiones de servicio intereclesial. Se esbozaría así la distinción entre un tipo y otro de personas¹³⁶.

Cornelio era centurión: es decir, era un oficial subalterno que mandaba una centuria, es decir aproximadamente ochenta hombres¹³⁷. Este cargo solía ser el grado más alto al que podían llegar los veteranos valientes y aguerridos, pero carentes de especial preparación teórica y desprovistos de títulos sociales¹³⁸.

El nombre *Cornelio* sugiere que podría ser descendiente de la *gens Cornelia*, una de las más ilustres de Roma que incluía muchas familias patricias a las que pertenecían, entre otros, Escipión el Africano y Sila; sin embargo es más probable que Cornelio, llegado al modesto grado de Centurión, descendiera seguramente de alguno de los numerosos *libertos de la gens Cornelia*, que regularmente habían adoptado el nombre de quien los había libertado¹³⁹.

Sabemos por Apiano que Cornelio Sila libertó de una sola vez a diez mil esclavos, que llevarían desde entonces su nombre de familia¹⁴⁰.

Tras esta presentación protocolaria, Lc pasa a describirnos las cualidades espirituales de Cornelio resumiéndolas en tres afirmaciones: «piadoso y temeroso de Dios», «daba muchas limosnas al pueblo» y «oraba a Dios continuamente» (10, 2). La primera, más general, encuadra a Cornelio en un grupo de personas bien determinado en aquella época: los piadosos y temerosos de Dios». «Ambos términos, consagrados por el uso, designaban a los paganos que se adherían al judaísmo sin llegar a la circuncisión, sin comprometerse a observar toda la Ley y convertirse así en prosélitos»¹⁴¹. Adoraban al verdadero Dios y se entregaban a la oración y a la práctica de las virtudes. Además, referida a Cornelio, la palabra *allófilo*, extranjero, que S. Pedro usa por eufemismo (10, 28), prueba que se trataba de un pagano»¹⁴².

Pero no sólo Cornelio simpatizaba con la religión judía y su monoteísmo, sino también «toda su casa».

La expresión «con toda su casa» aparte de indicar todo el ámbito familiar, bien puede referirse a esa nueva comunidad, como veíamos al estudiar las expresiones «casa de Simón» en Joppe (10, 6), donde Pedro tiene la visión, y «casa de Ticio Justo... contigua a la sinagoga» (18, 7) hacia donde se dirige Pablo.

La segunda cualidad espiritual de Cornelio, su generosidad, va muy unida a la tercera: «daba muchas limosnas al pueblo y oraba a Dios continuamente», como muestra el primer relato. En él aparecen unidas con la partícula «y» (10, 2) como acciones que «han subido» (10, 4) conjuntamente «ante la presencia de Dios».

En el segundo relato Cornelio, no menciona dichas limosnas, pero sí lo hace el ángel —separadamente de la oración— refiriendo que «han sido recordadas» —ἐμνήθησαν: aoristo pasivo de μνησχομαι—. Se subraya aquí la liberalidad de Dios que *hace que sean recordadas* por El mismo esas limosnas¹⁴³.

La oración del centurión era constante —δια παντός— (10, 2), es decir, que guardaba todas las horas señaladas por la liturgia judía¹⁴⁴, como él mismo señalará: «estaba yo orando... a la hora de nona» (10, 30). Esta era la hora del sacrificio vespertino entre los judíos (cfr. 3, 1). En el primer relato Lc hace una afirmación general sobre la oración de Cornelio, —la cual tenía lugar en las horas señaladas—, omitiendo luego que estaba orando antes de la visión (cfr. 10, 3 y 10, 30), como así fué en realidad. Por eso varían las palabras del ángel que se refieren respectivamente a sus «oraciones» (10, 4) —a su oración continua— y a su «oración» (10, 31) —a la que estaba haciendo en aquella hora nona—. No parece banal esta diferencia de número en el término «oración».

Como ya hemos señalado al referir la plegaria de Pedro, para los judíos y luego también para los cristianos, las horas de oración serán consideradas como el tiempo fuerte y la llamada de la oración continua¹⁴⁵.

Pero Cornelio no se limita a rezar en el tiempo establecido. En el texto se trasluce que el tiempo de oración es más prolongado que el habitual de un «temeroso de Dios». S. Beda el Venerable comentando el testimonio de Cornelio (10, 30) refiere algunas variantes¹⁴⁶, y prosigue: «convenía mucho que fuera escuchado aquél que continuaba orando por tres horas desde la sexta hasta la hora nona. El mismo Señor en ese tiempo rogaba por la salvación de todo el mundo; con las manos extendidas en la Cruz, oraba»¹⁴⁷.

Vemos por último, en el estudio del contexto, las palabras del ángel. Ya hemos referido como hay algunas diferencias. Ahora vemos cómo en el primer relato, oraciones y limosnas «han subido como memorial» —*μνημόσυνον*—. Ya Tobías equipara la oración con ese sacrificio del Antiguo Testamento: es el Arcángel Rafael el que le dice: Cuando tú y Sara hacíais oración, era yo el que presentaba y leía ante la Gloria del Señor el memorial (*μνημόσυνον*) de vuestras peticiones» (Tob 12, 12).

El término aquí evoca un «resumen *oficial* de esas peticiones, pero puede también evocar el memorial de los sacrificios (Lev 2, 2)»¹⁴⁸.

El ángel, en el segundo relato refiere «¡Cornelio!, tu oración ha sido oída...» (10, 31) —*εἰσηκούσθη σου ἡ προσευχή*—; esta frase recuerda mucho aquélla otra de un ángel a Zacarías: «No temas, Zacarías, pues ha sido oída tu oración» (Lc 1, 13) —*εἰσηκούσθη ἡ δέησις σου*—¹⁴⁹ parece el componente de temor ante lo sobrenatural como en el caso de Cornelio (10, 4) y aunque la oración se expresa en un término distinto —*δέησις*—, también se dice que ha sido «oída» por Dios. Poco antes, en el relato de Zacarías usa *προσευχόμενον* referido al «pueblo» (*τοῦ λαοῦ*) que estaba fuera «orando» (Act 1, 10).

El tiempo del verbo *ακούω* utilizado es aoristo pasivo —*εἰσηκούσθη*—¹⁵⁰ con lo que unas traducciones más literales serían: «se han prestado oídos a tu oración», «ha sido oída favorablemente tu oración». Más adelante prosigue el ángel «y tus limosnas han sido recordadas» (10, 31) —*ἐμνήσθησαν*— (también en aoristo pasivo). Este es un verbo de la misma raíz que *μνημόσυνον* (*memoriale*, recordación) proveniente del

hebreo , que aparece en el mensaje del 1er relato (10, 4) y termina el mensaje del ángel «tus limosnas han sido recordadas en presencia de Dios», en vez de «han sido recordadas por Dios»

El término latino —in conspectu—, «en presencia», similar en ambos relatos, no es así en el original griego: ἔμπροσθεν (10, 4) y ἐνώπιον (10, 31). Aunque ambos términos, similares, encierran un profundo respeto hacia la majestad divina¹⁵¹. El primero de los términos también lo encontramos en boca de Jesús como nos narra Mt al referir la parábola de la oveja perdida. Jesús concluye: «Así no es voluntad en la presencia... (ἔμπροσθεν) de vuestro Padre, que perezca uno de estos pequeñuelos» (Mt 18, 14).

El segundo —ἐνώπιον— lo usará también Cornelio al finalizar su narración: «ahora, todos nosotros, en la *presencia* de Dios..., estamos dispuestos a oír (ἀκοῦσαι) todo lo que te ha sido ordenado por el Señor» (10, 33).

Se ve aquí una repetición de términos: verbo «oír» y «presencia de Dios». En «la presencia de Dios» es «oída» la oración de Cornelio. Ahora, en la «presencia de Dios» Cornelio y todos los suyos se disponen a oír lo que Dios les dirá por boca de S. Pedro.

Comentario de Act 10, 1-4 y 10, 30-31

Visto el texto, las circunstancias y el mensaje del ángel en la visión de Cornelio, conviene analizar la actitud interior del centurión tal como nos la presenta el texto y ver a quién iba dirigida su oración.

La aparición es en respuesta a la oración de Cornelio; esto nos lo muestra sobre todo el segundo relato: «Tu oración ha sido oída» —refiere el ángel—, lo que «parece indicar que estaba pidiendo a Dios le manifestase el camino a seguir para serle más acepto»¹⁵².

La escena tiene paralelismos con las que veíamos en Pedro y Pablo (cfr. 10, 9-15 y 22, 17-21 respectivamente).

También aquí podemos delimitar:

- la disposición de orar (v. 2 y 30).
- la visión (εἶδεν ἐν ὄραματι) (v. 3).
- el ángel que le habla (εἰπόντα; φησίν) (v. 3, 31).
- la contestación de Cornelio (εἶπεν) (v. 4)
- el mensaje del ángel (εἶπεν) (v. 4).

No menciona en este relato el término *éxtasis*, y por otra parte añade el sobresalto del Centurión que «miró» al ángel «sobrecogido de temor» (v. 4).

La contestación de Cornelio sólo es en respuesta al saludo del ángel, y luego no responde a su mensaje como hacen Pedro y Pablo (10,14 y 22,19).

Se trasluce en principio una aparente menor confianza en la reacción de Cornelio con respecto a la de los dos Apóstoles. Por otra parte su «temor» —*ἔμφοβος*— no aparece apenas en Act —dos veces únicamente—. Lc quiere indicar con ello una característica de Cornelio no frecuente y que no es solo falta de confianza. No es una actitud reprochada por el ángel que, por el contrario, alaba al Centurión; hay en Cornelio una reverencia y una constancia al dirigirse a Dios que hace sus oraciones agradables. «En recompensa por esas oraciones y por sus limosnas es ahora aceptado por Dios en la Iglesia cristiana»¹⁵³.

Oraciones y limosnas aparecen en otras partes del N.T. como sacrificios agradables —tal como aquí señala el Ángel—. Y así en Hebreos leemos «Por medio, pues, de Él (Jesús) ofrezcamos a Dios *perennemente* sacrificio de alabanza, esto es, fruto de labios que bendicen su nombre. De la beneficiencia y mutuo socorro no os olvidéis, pues en semejantes víctimas se complace Dios» (Hbr 13, 15-16).

Y en Filipenses escribe S. Pablo: «Lo recibí todo, y ando sobrado; quedo repleto, después de recibir de Epafrodito lo que de parte vuestra venía, fragancia de suavidad, sacrificio acepto, agradable a Dios» (Phil 4,18).

«Cornelio, orando a Dios incesantemente, recibe la gracia de ser la primicia de los gentiles»¹⁵⁴.

Constancia, generosidad y reverencia son rasgos de la conducta del Centurión que indican una virtud fundamental que, como comenta Beda, es anterior a todas sus obras: la fe.

«No por las virtudes a la fe, sino que por la fe se llega a las virtudes, como expone el santo papa Gregorio. Cornelio, cuyas limosnas son alabadas por el testimonio del ángel antes del bautismo, por la fe llega a las obras y no por las obras a la fe. Pero si antes del bautismo no creía en el Dios verdadero ¿a quién oraba? o ¿cómo escucharía a éste el omnipotente Dios si no estaba abierto por El mismo (Dios) a hacer perfectamente las cosas buenas?

Conocía por tanto al Dios creador de todas las cosas, pero ignoraba que se hubiese encarnado su Omnipotente Hijo. Porque tuvo fe, sus oraciones y limosnas pudieron agradar. Por tanto su buena acción mereció el conocer perfectamente a Dios y el creer en el misterio de la Encarnación de su Unigénito, hasta el punto de llegar al sacramento del Bautismo. Por la fe por tanto llegó a las obras, pero por las obras es consolidado en la fe»¹⁵⁵.

CONCLUSIONES

En el curso de nuestro trabajo fuimos constatando diversos datos:

1. Lucas ha utilizado en muchos pasajes de sus dos obras los *mismos términos*, tanto para mencionar la oración¹⁵⁶ como para referirse a sus cualidades principales: insistencia¹⁵⁷ y perseverancia¹⁵⁸.

Se emplea *δέομαι*, principalmente con valor transitivo¹⁵⁹, mientras que se reserva *προσεύχομαι* para indicar la actitud orante¹⁶⁰.

Con respecto al término *προσευχή*, Lucas lo usa con precisión y aplicado a tres pasajes concretos de la vida de Jesús y a nueve pasajes de la vida de la Iglesia, que relaciona entre sí.

2. Además de aparecer términos similares en Lc y Act, también hay en ocasiones *construcciones gramaticales* idénticas o paralelismos de varios elementos que evocan el ejemplo de Cristo en situaciones parecidas.

3. La oración contituye el medio de *vencer* en las tentaciones ¹⁶¹.

4. Con ella se consigue *descubrir* la voluntad de Dios, renunciar a la propia y aceptar esa voluntad divina ¹⁶².

5. Y principalmente lo que más une con Jesús ya no es sólo su ejemplo al rezar: Los primeros cristianos *se dirigen* en sus plegarias sobre todo a *Jesús* —*κύριος Ἰησοῦς*—, cuya divinidad es confesada en múltiples ocasiones.

6. En algunas reuniones para el culto que nos transmiten los Hechos de los Apóstoles ¹⁶³, *Jesús* está *presente* en medio de su Iglesia y es El el que va incorporando a ésta nuevos miembros ¹⁶⁴.

7. En la exégesis de Lc 6, 12-13 hemos comprobado cómo un requisito previo a la *elección* de los apóstoles, que posteriormente son enviados a predicar el evangelio, fue la *perseverancia* de Jesús de una noche en oración. El paralelismo que guarda Act 1, 24 con este pasaje es evidente: antes de la elección de un nuevo apóstol se dedican a la oración y es *Jesús* el que *muestra* al que ha elegido. Deben destacarse las diferencias con la elección de los diáconos (Cfr. Act 6. 3. 5) que son *escogidos* y *elegidos* por la comunidad la cual los presenta a los apóstoles, que *rezan* por ellos.

8. La oración ocupa un lugar eminente en la evangelización. A este respecto son dignos de ser considerados los siguientes pasajes de los Hechos de los Apóstoles:

—La oración de Pedro en Joppe (Act 10, 9; 11, 5) durante la cual Jesús le muestra que *los gentiles* deben ser *incorporados a la Iglesia*.

—Paralelamente, Cornelio es grato delante de Dios por su actitud orante (Act 10, 1-4. 30-31) y es posiblemente en la oración donde el ángel le muestra el beneplácito de Dios.

—En Act 2, 46-47, después de presentar el culto cristiano (v.42), Lucas concluye indicando la *incorporación* a la Iglesia de los que habían de salvarse.

—Para el *envío* de discípulos a evangelizar, el Espíritu Santo da las oportunas instrucciones «mientras celebraban el culto del Señor» (Act 13, 1-4). Los ministros de la Iglesia de Antioquía secundan esa acción ayunando, orando e imponiendo las manos a Bernabé y Saulo.

La oración es así la expresión necesaria y consciente de la dependencia frente a Dios.

En la oración es donde el discípulo de Jesús descubre el plan salvífico de Dios y su propia misión, se siente llamado a colaborar con El y se apoya en El para realizar esa colaboración en orden a evangelizar el mundo.



CITAS TEXTO

1. A. HAMMAN *La oración* (Barcelona 1967) 217.
2. Cfr. J. M. BOVER, *Teología de S. Pablo* (Madrid 1961) 187.
3. CONC. VAT. II, Constitución «Dei Verbum», n° 17.
4. Cfr Act 1, 24; 2, 42; 6, 4; 9, 15; 10, 33.36 y 13, 2.
5. Cfr. Act 4, 27.31; 7, 51.
6. Cfr. Act 2, 46.47; 6, 7.
7. Cfr. Act 1, 14; 2, 42; 4, 31.
8. Cfr. C. S. DESSAIN *Hechos de los Apóstoles*, en Comentario N.T. «Verbum Dei» IV (Barcelona 1957) 9
9. *Ibidem*.
10. CONC. VAT II, Const. «Dei Verbum», n° 10.
11. A. HAMMAN o.c., 192.
12. *Ibidem*, 190.
13. Cfr. M. GUERRA, *El idioma del N. T.* (Burgos 1971) 87.
14. Cfr. A. HAMMAN o.c., 191.
15. *Ibidem*, 191.
16. Cfr. J. RENIE, *Actes des Apôtres* en Pirrot-Clamer, *La Sainte Bible*, XI, 1 (Paris 1949) 124.
17. J. LEAL, *Hechos de los Apóstoles* en *La Sagrada Escritura, N. T. II* (Madrid 1965) 63.
18. Cfr. A. HAMMAN o.c., 191.
19. Cfr. —K. L. SCHMIDT, *Επιχάλειω*, en *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament—*, 1 III (Stuttgart 1952), 501; —J. Nielen, *Gebet u. Gottesdienst*, (Freiburg 1937) 163-164; —J. Horst, *Proskynein* (Gütersloh 1932) 193-194.
20. Cfr. J. RIUS-CAMPS, *El Camino de Pablo a la misión de los paganos* (Madrid 1984) p. 158.
21. Cfr. J. RENIE, o.c., 125.
22. Cfr. C. S. DESSAIN o.c., 33.
23. Cfr. ABEL, *Etienne* en D.B.S., II, 1134.
24. Cfr. R. J. DILLON y J. A. FITZMYER, *Hechos de los Apóstoles* en R. E. Brown y otros, *Comentario bíblico «S. Jerónimo» N. T., I*, t. III, 465; ABEL, *Etienne* en D.B.S., II, p. 1139-1143; M.J. Lagrange,

- S. Etienne et son sanctuaire à Jérusalem* (Paris 1894); H. Vicent y Abel, *Jerusalem*, II, 743-804.
25. Cfr. R. J. DILLON y J. A. FITZMYER, *o.c.*, 465.
 26. Cfr. M. E. BOISMARD, *Le martire d'Etienne* en «Recherches de Sciences Religieuses» 69/2 (1981), 191.
 27. A. DIEZ MACHO, *Derás y Exégesis del N.T.*, en «Sefarad» 35 (1975) 54
 28. Cfr. M. E. BOISMARD, *o.c.*, 191, nota 2.
 29. J. DUPONT, *Los Hechos de los Apóstoles* en *Biblia de Jerusalén* (Bilbao 1967) 1464, nota a 7,58.
 30. Cfr. G. RICCIOTTI, *Los Hechos de los Apóstoles* (Barcelona 1970) 160
 31. Cfr. *Ibidem*.
 32. L. TURRADO, *o.c.*, 75.
 33. A. BOUDOU, *Hechos de los Apóstoles* (Madrid 1964) 140
 34. «Ne serait-il pas une glose de scribe inspirée de Ac 7,60a? Par ailleurs, ce v. 60a surcharge le parallélisme avec Lc 23,46; il fait parler Etienne après qu'il ait [remis son esprit], il introduit un jeu de scène hors de propos dans une lapidation: Etienne s'agenouille tranquillement pour faire sa prière. On ne voit pas ce que ce texte viendrait faire dans le récit primitif. M. BOISMARD, *o.c.*, 192.
 35. Cfr. *ibidem*, 191.
 36. R. J. DILLON y J. A. FITZMYER, *o.c.*, p. 465.
 37. Cfr. J. RENIE, *o.c.*, 124.
 38. J. LEAL, *o.c.*, 63.
 39. A. WIKENHAUSER, *o.c.*, 136.
 40. J. RENIE, *o.c.*, 124.
 41. Christus in crucis cathedra docens regulam pietatis. Discipulum imitatore[m] habet Stephanum. Quod Stephanus humilis, Christus sublimis: quod ille ad terram inclinatus, hoc Christus in ligno suspensus. Nam recolite quia et ipse ait: Pater, ignosce illis, quia nesciunt quid faciunt (Luc. XXIII, 34). Sedebat in cathedra crucis, et docebat Stephanum regulam pietatis. O Magister bone, bene pronuntiasti, bene docuisti. Ecce discipulus tuus orat pro inimicis suis, orat pro lapidatoribus suis. S. Agustín, *Sermo CCCXV*, 8 en PL XXXVIII, 1430.
 42. Positis autem genibus clamavit voce magna, dicens: Domine, ne statuas illis hoc peccatum. Pro se quidem stans oravit, pro inimicis genu flexit, quia ipsorum major iniquitas majus supplicandi remedium flagitabat. Et mira beati martyris virtus, qui sic zelo fervebat, ut eis, quibus tenebatur, palam suae perfidiae culpas exprobraret, sic dilectione ardebat, ut in morte quoque pro eis a quibus occidebatur oraret. Beda el Venerable, *Super Acta Apostolorum expositio* en PL XCII, 960 C-D.
 43. Cfr. J. RENIE, *o.c.*, 124.
 44. EUSEBIO, *Historia ecclesiastica*, II, 23.

45. «Domine, ne statuas illis hoc peccatum. Et cum hoc dixisset, obdormivit. Pulchre dicit obdormivit, et non dixit mortuus est. Obtulit enim sacrificium dilectionis, et obdormivit in spe resurrectionis». BEDA EL VENERABLE, *Super Acta Apostolorum expositio* en PL XCII, 1014 C.
46. Cfr. J. RENIE, *o.c.*, 154.
47. Cfr. HOBART, *The Medical Language of S. Luke* (Dublin 1882) 11-12.
48. S. JUAN CRISOSTOMO, *In Acta, hom XXI n° 2*.
49. Cfr. G. RICCIOTTI, *o.c.*, 195.
50. R. J. DILLON y J. A. FITZMYER, *o.c.*, 477.
51. Cfr. G. RICCIOTTI, *o.c.*, 197.
52. Cfr. J. RENIE, *o.c.*, 155.
53. A. BOUDOU, *o.c.*, 196.
54. Cfr. R. J. DILLON y J. A. FITZMYER, *o.c.*, 477.
55. Cfr. J. M. CASCIARO, *Universalidad de la ética cristiana* en «Scripta Theológica» 14 (1982) 309-310.
56. Cfr. A. BOUDOU, , 197.
57. J. RIUS-CAMPS, *o.c.*, 194
58. A. DIEZ MACHO, *o.c.*, 54
59. Cfr. J. RIUS-CAMPS, *o.c.*, 194.
60. J. RENIE, *o.c.*, 154.
61. A. BOUDOU, *o.c.*, p. 197.
62. J. RENIE, *o.c.*, 157.
63. Cfr. J. RIUS-CAMPS, *o.c.*, 21.
64. Cfr. J. RENIE, *o.c.*, 166.
65. Cfr. *Ibidem*, 157.
66. Cfr. J. RIUS-CAMPS, *o.c.*, 115.
67. Cfr. R. J. DILLON y J. A. FITZMYER, *o.c.*, 478.
68. Cfr. H. L. STRACK y P. BILLERBECK, *Kommentar zum neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, II (Munchen 1922-1928) 695.
69. Cfr. R. J. DILLON y J. A. FITZMYER, *o.c.*, p. 478.
70. Cfr. H. L. STRACK y P. BILLERBECK, *o.c.*, I, 397 y II, p. 696-702.
71. Cfr. J. RIUS-CAMPS, *o.c.*, 21.
72. Cfr. *Ibidem*, 19.
73. Cfr. A. HAMMAN *o.c.*, DESSAIN *o.c.*, 16
74. Cfr. A. HAMMAN *o.c.*, 75.
75. Cfr. A. G. MARTIMORT, *L'Eglise en prière*, IV (Paris 1983) 179.
76. S. Th. II-II, q. 83, a. 14, ad 4.
77. Cfr. G. RICCIOTTI, *o.c.*, 214.
78. Cfr. J. RENIE, *o.c.*, 165.
79. A. HAMMAN *o.c.*, 214.
80. S. JUAN CRISOSTOMO, *In Acta, hom. XXIV, n° 2*.
81. Cfr. J. RIUS-CAMPS, *o.c.*, 221.
82. Cfr. *Ibidem*.

83. Cfr. J. LEAL, *Hechos de los Apóstoles*, en «La Sagrada Escritura». Nuevo Testamento II (Madrid 1965) 81.
84. Cfr. A. WIKENHAUSER, *Hechos de los Apóstoles* (Barcelona 1967) 183.
85. Cfr. J. LEAL, *o.c.*, 81.
86. Cfr. M. ZERWICK, *Analysis philologica Novi Testamenti graeci* (Romae 1966) 105.
87. Cfr. M. GUERRA, *El idioma del N.T.* (Burgos 1971) 114.
88. Cfr. *Ibidem*, 60.
89. G. RICCIOTTI, *Los Hechos de los Apóstoles* (Barcelona 1970) p. 188.
90. Cfr. J. RENIE, *o.c.*, 145
91. R. J. DILLON y J. A. FITZMYER, *o.c.*, 475.
92. Cfr. F. VARO, *o.c.*, 59
93. Cfr. ECUMENIO, PG CXVIII, 168. Se trata de una falsa atribución a este autor. Se le podría anteponer a Ecumenio el Pseudo Ecumenio.
94. Cfr. J. RENIE, *o.c.*, 145.
95. «Jerosolyma».
96. Cfr. R. J. DILLON y J. A. FITZMYER, *o.c.*, 525.
97. Cfr. A. DEL AGUA, *Derash del N.T.* en «Scripta Theológica» I (1982) 203 ss.
98. «Non dixit: Ego sum Deus, ego sum Filius Dei, sed humilitatis (inquit) meae infirma suscipe, et tuae superbiae squamas depone». S. BEDA EL VENERABLE, *Super Acta Apostolorum Expositio*, PL XCIII, 963 D.
99. A. BOUDOU, *o.c.*, 180
100. *Ibidem*.
101. Cfr. A. WIKENHAUSER, *o.c.*, 162.
102. Cfr. NOVA-VULGATA BIBLORUM SACRORUM, editio typica altera (Librería Editrice Vaticana 1986).
103. A. WIKENHAUSER, *o.c.*, 359.
104. Cfr. R. J. DILLON y J. A. FITZMYER, *o.c.*, 475.
105. Cfr. J. RIUS-CAMPS, *o.c.*, 48
106. «Et erat tribus diebus non videns. Quia Dominum non crediderat tertia die mortem resurgendo vicisse, suo jam instruitur exemplo, qui tenebras triduanas luce reversa mutaret». S. BEDA EL VENERABLE, *Super Acta Apostolorum Expositio* en PL XCII, 964 A.
107. G. RICCIOTTI, *o.c.*, p. 187.
108. «Apparet ergo quia per triduum illud, quo caecatus futuram lucis gratiam expectabat, nequaquam otiosus torpebat, sed divina potius illustratione sublimatus arcana celestia rimabatur». S. BEDA EL VENERABLE, en PL XCII, 1016 C.
109. ...; estque, ni fallor, credibile, quod eo tempore mysterium evangelicae dispensationis edoctus fuerit, de quo ipse gloriatur ad Galatas dicens:... (Gal 1,12) Paulo post:...(Gal 1,15), S. BEDA EL VENERABLE, *o.c.*, en PL, XCII, 1016 D.
110. Cfr. M. ZERWICK, *o.c.*, 315.

111. J. RIUS CAMPS, *o.c.* nota 586.
112. Cfr. G. RICCIOTTI, *o.c.*, 387.
113. J. LEAL, *Hechos de los Apóstoles en La Sagrada Escritura, NT.II* (Madrid, 1965) 146.
114. Cfr. WIKENHAUSER, *o.c.*, 359.
115. FACULTAD DE TEOLOGIA de la Universidad de Navarra, *Hechos de los Apóstoles en Biblia Sagrada 5*, (Pamplona 1984) 348.
116. Cfr. KITTEL, *Theological Dictionary of The New Testament* (Grand Rapids 1964) 186.
117. J. LEAL, *o.c.*, 148.
118. Cfr. A. BOUDOU, *o.c.*, 443.
119. J. RIUS-CAMPS, *o.c.*, ap. 260.
120. *Ibidem.*
121. Cfr. *Ibidem.*, 204.
122. FACULTAD DE TEOLOGIA de la Universidad de Navarra, *o.c.*, 349.
123. Cfr. J. RIUS-CAMPS, *o.c.*, 252.
124. «Pro stupore mentis quidam codices habet mentis excesum, alii pavorem, alienationem. Diverse enim interpretatur Latine, quod Graece dicitur *exstasis*. Quod verbum et in visione Petri supra positum est ubi ad docendum Cornelium erat evocandus. Cecidit nempe super eum *exstasis*, et vidit coelum apertum. Alienata est autem mens orantium apostolorum sed ab infimis ad superna, non ut desviarent, sed ut viderent». (*o.c.*, en PL, XCII, 1-16).
125. Cfr. A. BOUDOU, *o.c.*, 203.
126. Cfr. J. RENIE, *o.c.*, 156.
127. Cfr. L. TURRADO, *o.c.*, 97.
128. Cfr. NOVA VULGATA BIBLIORUM SACRORUM, editio typica altera (Libreria Editrice Vaticana 1986).
129. Cfr. F. ZORELL, *o.c.*, 850.
130. Cfr., J. RENIE, *o.c.*, 161.
131. Cfr. R. ROPES, *The Text of Act*, t. III en *The Beginning of christianity* (Londres 1926) 96.
132. Cfr. A. BOUDOU, *o.c.*, 201.
133. L. TURRADO, *o.c.*, 94.
134. Cfr. FLAVIO JOSEFO, *Ant. jud.* XIX, IX, 2 § 365; *Guer. jud.* III, IV, 2 § 66.
135. Cfr. G. RICCIOTTI, *o.c.*, 203.
136. Cfr. F. VARO, *Fórmulas determinantes de la condición laical en los Hechos de los Apóstoles*, Comunicación al «VIII Simposio Internacional de Teología» (Navarra 1987) *passim*.
137. Cfr. D. BUZY, *L'évangile selon Saint Mathieu*, en Pirrot-Clamer, *La Sainte Bible* IX, 103.
138. Cfr. E. JACQUIER, *Actes des Apôtres* (Paris 1926) 311.
139. Cfr. G. RICCIOTTI, *o.c.*, 199.
140. Cfr. APIANO, *Bell. civil.* I, 100.

141. A. BOUDOU, *o.c.*, 203.
142. *Ibidem*.
143. Cfr. E. STEPHANUS, *Thesaurus Graecae Linguae*, vol. VI, (Graz 1954) p. 1072; M. ZERWICK, *o.c.*, 279.
144. Cfr. J. LEAL, *o.c.*, 76.
145. Cfr. A. G. MARTIMORT, *L'Eglise en prière*, IV (Paris 1983) 180.
146. A nudius quarta die usque in hanc horam, orans eram hora nona in domo mea, et ecce vir stetit ante me, et caetera. In Graeco et in quibusdam Latinis Codicibus ita scriptum est: A quarta die usque ad hanc horam eram jejunans, et orans a sexta hora usque ad nonam, et ecce vir, et caetera. BEDA EL VENERABLE, *Super Acta Apostolorum Expositio* en PL XCII, 969 B.
147. Multum decebat illum exaudiri, qui instantiam deprecandi tribus horis continuans, a sexta pertrahebat ad nonam. Quo tempore Dominus ipse, quem rogabat, pro totius mundi salute extensis in cruce manibus orabat. BEDA EL VENERABLE, *Ibidem*.
148. BIBLIA DE JERUSALEN (Bilbao 1967), 512.
149. Cfr. J. LEAL, *o.c.*, 78.
150. Cfr. M. ZERWICK, *o.c.*, 279.
151. Cfr. A. WIKENHAUSER, *o.c.*, 178.
152. L. TURRADO, *o.c.*, 94.
153. A. WIKENHAUSER, *o.c.*, 174.
154. C. S. DESSAÏN, *o.c.*, 16.
155. Non virtutibus ad fidem, sed fide pertingitur ad virtutes, ut beatus papa Gregorius exponit. Cornelius enim (inquit) cujus eleemosynae ante baptismum angelo teste laudatae sunt, non operibus ad fidem, sed fide venit ad opera. Sic enim Deo vero et ante baptismum non crederat, quem orabat? vel quomodo hunc omnipotens Deus exaudierat, si non ab ipso se in bonis perfici patebat? Sciebat ergo creatorem omnium Deum, sed quia ejus omnipotens Filius incarnatus esset, ignorabat. Fidem habuit, cujus orationes et eleemosynae placere poterunt. Bona autem actione promeruit ut Deum perfecte cognosceret, et de Unigenito ejus Incarnationis mysterium crederet, quatenus ad sacramentum baptismatis perveniret. Per fidem ergo venit ad opera, sed per opera est solidatus in fide. BEDA EL VENERABLE, *o.c.*, 966 B-C.
156. Nos hemos fijado principalmente en unos vocablos comunes. Vemos como προσευχή es usado tres veces en el evangelio (Lc 6, 12; 19, 46 y 22, 45) y nueve en los Hechos de los Apóstoles (Act 1, 14; 2, 42; 3, 1; 6, 4; 10, 4.31; 12, 5 y 16, 13.14).
157. ἐχτενώς señala el esfuerzo continuado tanto en Jesús —en grado superlativo— (Lc 22, 43) como en la Iglesia reunida en oración (Act. 12, 5) por Pedro. Cfr. M. ZERWICK, *o.c.*, 202. En la oración de Cristo también se incluye la petición por Pedro (Lc 22, 31).
158. προσκαρτεροῦντες aparece seis veces en los Hechos; cuatro de ellas, en un contexto claro de oración: Act 1, 14; 2.42.46; 6, 4.



159. Cfr. Lc 10, 2; 22, 31.
160. Cfr. Lc 6, 12; 22, 40.
161. Jesús recurre a la oración ante la inminencia de su Pasión (Lc 22, 45) y la recomienda a sus discípulos *para* no caer en tentación (Lc 22, 40.46). A ella recurren los primeros cristianos para predicar con confianza la palabra de Dios (Act 4, 31).
162. Cfr. Lc 23, 34 y Act 7, 60.
163. Cfr. Act 2, 42. 46; 13, 2.
164. Cfr. Act 2, 47.