



LIDERAZGOS E IDENTIDADES EN LAS IGLESIAS A COMIENZOS DEL SIGLO II: UNA LECTURA DE HCH 16

Mariano Splendido

[Conicet - Universidad Nacional de La Plata]

[marianosplendido@hotmail.com]

ORCID: 0000-0003-0103-4942

Resumen: Este trabajo tiene por objetivo analizar Hch 16 en tanto relato organizado por el autor en base a las tensiones de las ἐκκλησία de inicios del siglo II. Identificaremos en la narración cómo se representan las inquietudes por el liderazgo comunitario y la forja de una identidad grupal. En el primer caso, la interacción de Pablo con los οἰκοί filipenses propicia una reflexión acerca de la relación entre ministros y fieles. En el segundo, las diferentes designaciones que recibe Pablo en el capítulo evidenciarían no solo la compleja identidad de los creyentes, sino la propuesta comunitaria del autor.

Palabras clave: Hechos de los apóstoles - autoridad - iglesia de Filipos - Pablo de Tarso - identidad

Leadership and identities in the churches in the early second century: an interpretation of Acts 16

Abstract: The aim of this work is to analyze Acts 16 as a story organized by the author based on the tensions of the ἐκκλησία of the beginning of the IInd century. We will identify in the narrative how are represented the concerns about community leadership and the forging of a group identity. In the first case, Paul's interaction with the Philippians οἰκοί leads to a reflection on the relationship between ministers and faithful. In the second, the different designations that Paul receives in the chapter would demonstrate not only the complex identity of the believers, but the community proposal of the author.

Keywords: Acts of the Apostles - authority - church of Philippi - Paul of Tarsus - identity

Introducción

La última década del siglo I y las primeras décadas del siglo II debieron ser un periodo de honda angustia e incertidumbre para los creyentes en Jesús. Luego de la guerra judía (66-70) los grupos de fieles ensayaron diversas respuestas para comprender el desastre y, a la vez, avanzaron en la concreción de estructuras para el gobierno y administración de los fieles. Cada comunidad conoció tensiones internas debido al encubramiento de ciertos patronos locales, quienes debían legitimar su liderazgo frente a otro foco de lealtad: los ministros itinerantes carismáticos. A la par, varias ἐκκλησίαι intentaban aparecer como organizaciones con una identidad concreta, diferenciada de la sinagoga, y solidaria con el contexto de la ciudad y el imperio.



Estas preocupaciones pueden observarse, en mayor o menor medida, en las producciones literarias del momento, ya sean epístolas, tratados u obras con intereses históricos, como Hechos de los apóstoles (Hch)¹. Esta nos ofrece una particular reflexión sobre la coyuntura que atravesaban las ἐκκλησίαι a fin de siglo I a partir de los derroteros de las grandes figuras fundacionales², principalmente Pablo.

- 1 Seguimos la datación tardía de Hch, ubicada en la última década del siglo I, primera década del siglo II d.C.). Cfr. FITZMYER 1981: 53-62; ESLER 1987: 27-30; BRUCE 1990: 9-19; PERVO 2006: 15-200. Vale la pena aclarar aquí que cuando hagamos referencia al texto Occidental de Hch (propio del Codex Bezae Cantabrigensis y otros manuscritos de su familia), nos estamos refiriendo a variantes del relato, muchas de ellas muy antiguas. Cfr. PARKER 1992: 239-240, 261-286; RIUS-CAMPS-HEIMENDINGER 2007: 242-305. Hay un acuerdo general entre los analistas acerca del vínculo entre Lc y Hch, que serían obras de un mismo autor, según TANNEHILL (1986). Cfr. MARGUERAT 2002: 57-81; WALTERS 2009: 43-136. Sobre la identidad del autor de Lc-Hch hay diversas opiniones. Varios analistas como MUNCK (1967: xxix-xxxv) y HENGEL (1979: 59-68) reconocen a un compañero de Pablo, el médico Lucas preferentemente, como redactor del texto; otros como CONZELMANN (1966: 298-316) y FITZMYER (1981: 35-52) se inclinan por considerar que la autoría se debe a un cristiano proveniente de la gentilidad. Respecto a las fuentes de Hch existe cierto acuerdo, más allá de las diferencias puntuales, en que el autor utilizó materiales de diversa procedencia. Cfr. HARNACK 1909: 162-202; KNOX 1948: 16-38; HAENCHEN 1971: 81-90; BRUCE 1990: 40-46; JOHNSON 1992: 3-7; ELLIS 1999: 404-405; PERVO 2009, 12-14.
- 2 CONZELMANN (1963:128-135), HAENCHEN (1968: 370-374) y WALANSKY (1983: 15-

Pablo era un personaje muy cuestionado en varias comunidades de creyentes luego de la primera guerra judía³. Su presencia en Hch podría significar un intento de búsqueda de consenso, ya que, aunque se le niega el título de apóstol⁴, su actividad

- 67) propusieron que Hch tenía por objetivo mostrar un cristianismo políticamente inocuo y bien recibido por las autoridades imperiales, postura que recibió duras críticas de parte de aquellos que privilegiaban en el relato la polémica en relación al vínculo con el judaísmo (MADDOX 1982: 67; BARRER 1961: 63). Lo cierto es que ambas lecturas podrían coincidir si pensamos a Hch como un material destinado a cimentar la identidad de comunidades mixtas ubicadas en Asia Menor.
- 3 El mismo Pablo nos transmite en sus cartas la frustración que le provoca el no reconocimiento de su misión ni de su apostolicidad por ciertos grupos (1Cor 3.5-9, 4.1-4, 9.1-7; 2Cor 11.1-15; Gal 1.11-24). Hacia fines del siglo I e inicios del II escritos como Sg (2.14-26) y 2Ped (3.15-16) relativizan los postulados paulinos mientras que otros directamente los omiten (PERVO 2012: 301-318). Pablo era una figura compleja para las primeras generaciones cristianas, por lo cual uno de los objetivos del autor de Hch sería legitimar su actividad. Cfr. BAUR 1963: 1-146; JERVELL 1972: 153-183, GAVENTA 1985: 439-449; BRUCE 1990: 54-55; CAMPBELL 2007: 49-52; STERLING 2008: 74-98; BUTTICAZ 2018: 411-442. Agradezco al Dr. Rodrigo Laham Cohen las sugerencias bibliográficas respecto al uso del término Ἰουδαίος en los siglos I y II d.C. así como su buena predisposición a discutir sobre el tema.
- 4 Solo en Hch 14.4, 14 se llama ἀπόστολοι a Pablo y Bernabé. Sin embargo, en 1.21-22, en la reunión para reemplazar a Judas, se explicita que para ser un apóstol se debe haber sido testigo del ministerio terreno de Jesús. Esta aclaración, con la consiguiente elección de Matías, podrían entenderse como señales de un debate en torno a la

es refrendada por el Espíritu Santo⁵. Este será quien coloque a Pablo en un rol protagónico (Hch 13.1-3; HAENCHEN 1971: 393-396; HOLMAS 2011: 219-224; OLIVER 2019: 179-191), haciendo de él un poderoso misionero que deberá mediar entre judíos y gentiles para el establecimiento de la fe. No será hasta el capítulo 16 que el relato nos presente a un Pablo sin rumbo claro y en tensión con el Espíritu. Esta crisis, que el autor no se preocupa por ocultar, se prolonga durante la visita a Filipos, ciudad de la provincia de Macedonia.

HAENCHEN (1971: 501) y CASSIDY (1979: 7-19, 128-130) han considerado que todo el relato de lo ocurrido en Filipos es mera ficción. Sin embargo, parece más atinado pensar, como PORTEFAIX (1988: 135) y WALL (2002: 230), que si bien Hch 16 es una fuente poco confiable, contiene un germen de verdad histórica. El único documento que podría servir como referencia es Flp, pero no parece que el autor de la doble obra lucana conociera esa epístola de Pablo⁶. Pese a

esto, la narración de la génesis de la comunidad en Hch 16 contiene ciertos detalles que podrían asociarse con algunos temas que atraviesan Flp y hacen a la historia de la ἐκκλησία de Filipos⁷.

El presente trabajo tiene por objetivo analizar Hch 16 no en tanto relato histórico, pese a que contenga algunas tradiciones verídicas, sino en tanto relato organizado por el autor en base a los debates de las ἐκκλησίαι respecto a dos cuestiones: la relación fieles-ministros itinerantes y la delimitación de una identidad comunitaria. En el primer caso, observaremos como el autor reflexiona acerca de la autoridad de los misioneros viajeros y el accionar de los fieles a partir de

se dan en los *Hechos Apócrifos de Pablo* (P. Heidelberg 1-2, 41-42), obra de mediados del siglo II. El conocimiento o no por parte del autor de Hch de las epístolas paulinas es un tema que aún se debate. GOODSPEED (1927: 1-64; 1937: 210-217) sugiere que fue el relato de Hch el que motivó la compilación del epistolario del apóstol, disperso hasta entonces. LÜDEMANN-HALL (2005: 18, 235-248, 392) y PERVO (2009a: 141-155) sostienen que el autor de la doble obra lucana conocía, además de ciertas tradiciones orales, algunas epístolas de Pablo; sin embargo, habría ajustado la información a su objetivo apologético.

consideración de Pablo. Cfr. BURCHARD 1970: 136-168; PRAEDER 1983: 107-129; JERVELL 1986: 378-392; BEKER 1993: 517-519.

5 El Espíritu, concebido como la legitimación divina, es un protagonista de características casi humanas, pues se manifiesta a través de la voz de los profetas (Hch 11.27-28; 21.10-11) o bien directamente, sin explicitar un medio concreto (Hch 13.2; 15.28; 16.6-7). Cfr. BRUCE 1973: 166-183; HUR 2001: 115-278.

6 No hay coincidencia entre los nombres de los filipenses que Pablo menciona en su carta y los que se cita en Hch 16; tampoco estos concuerdan con los nombres que

7 PETERLIN (1995: 6-50) ha propuesto que en Flp el gran problema es la desunión de los fieles, volcados a competencias internas, las cuales tienen su ejemplo supremo en la rivalidad entre Evodia y Síntique (Flp 4.2-3). MATTHEWS (2001: 93) ha completado este cuadro al declarar que el autor de la doble obra lucana intentó cubrir estas disidencias recurriendo a una narración idealizada de la fundación de la iglesia filipense; por este motivo, en Hch 16 el conflicto proviene del entorno gentil, no de los creyentes.

la interacción de Pablo con tres οἴκοι diferentes; en cada episodio veremos con qué vocabulario se presenta la conversión, cómo reacciona Pablo y que relevancia tendrían el género, la afiliación religiosa, el estatus jurídico y económico de sus interlocutores para el público receptor de Hch. Asimismo, la literatura cristiana contemporánea a Hch (las epístolas deuteropaulinas, las pastorales, los escritos de los padres apostólicos) nos proveerá de puntos de comparación y referencia para nuestro estudio. En el segundo caso, claramente vinculado con el anterior, analizaremos las diferentes designaciones que recibe Pablo en el capítulo como parte de la estrategia del autor para dar cuenta de la compleja identidad de los creyentes contemporáneos y proponer un perfil comunitario a partir de la categoría jurídico-social que, sorpresivamente, Pablo revela al final del episodio.

Circuncisión sin rumbo

La entrada de la fe en Macedonia está precedida por diversos signos de ruptura y tensión, signos que el autor suaviza pero no elude. El primero de ellos es la separación entre Bernabé y Pablo en Antioquía⁸;

8 Pablo (Gal 2.13) da a entender que Bernabé se alineó con el grupo de Santiago (BAUCKHAM 1979: 61-70; TAYLOR 2015: 123-139). El autor de Hch (15.36-40) presenta el asunto de manera más oscura, reduciendo la disputa a un tema de composición del equipo misionero, ya que Pablo se niega a integrar a Juan Marcos, quien los había abandonado en Pafos (13.5, 13). El texto señala que Bernabé, que ha sido quien

Silas, un profeta delegado de Jerusalén (Hch 15.40)⁹, se vuelve el nuevo compañero de misión del tarsiota y ambos inician una visita a las comunidades de Licaonia y Galacia. El segundo es la circuncisión de Timoteo, un discípulo de la ciudad de Listra¹⁰, hijo de un varón gentil y de una mujer judía (Ιουδαίας πιστιῆς, Hch 16.1-3), que se integró al grupo paulino. Esta imposición de la circuncisión resulta extraña en Pablo¹¹,

confió en Pablo cuando nadie más lo hizo (Hch 9.26-30; 11.25-26), regresó a Chipre, su lugar de origen, con Marcos (Hch 4.36; 15.39), desapareciendo así del relato. No obstante, sus figuras siguieron siendo importantes en los círculos paulinos contemporáneos a Hch, que incluso dan a entender que hubo buenas relaciones entre Pablo y Marcos, a quien llaman ἀνεψιός de Bernabé (Col 4.10; 2Tim 4.11). Cfr. HOLMES 1935: 63-72; HAENCHEN 1971: 473-477; JOHNSON 1992: 287-288; BLACK 1993: 236-254; KOK 2015: 107-160. Juan Crisóstomo (*Homilias a los Hechos de los apóstoles* 34) interpreta que la separación de los dos misioneros fue acordada y pacífica.

9 Silas fue enviado por los apóstoles para llevar las decisiones del concilio a Antioquía y leerlas públicamente a fin de evitar que los hermanos más conservadores acusaran a Pablo y Bernabé de falsificadores. Terminada su misión, parece que Silas se quedó en Antioquía, donde había un círculo profético (Hch 13.1). Cfr. KAYE 1979: 13-26.

10 Pablo ya estuvo en Listra con Bernabé (Hch 14.8-18); allí, a raíz de una curación, ambos fueron aclamados como dioses. Cfr. GÄRTNER 1962: 83-88; KLAUCK 1994: 93-108; STRELAN 2000: 488-503; SKRESLET 2006: 130-140.

11 Mucho se ha debatido acerca de la circuncisión de Timoteo. En Gal 2.3, Pablo subraya que Tito, otro de sus colaboradores, no fue compelido a circuncidarse pese a ser griego. Cfr. MACGREGOR 1955: 210-212; RIUS-

pero el autor la utiliza para mostrar la fidelidad del misionero al acuerdo de Jerusalén. Por último, encontramos la disputa entre Pablo y el Espíritu Santo. Pese a la buena recepción en Iconio y Listra, el grupo paulino no logra tener éxito en Asia ni puede viajar a Bitinia como es su deseo (Hch 16.6-8). El texto responsabiliza de esta pérdida de rumbo al Espíritu Santo, que empuja a los misioneros a Tróade¹². Históricamente hablando

podría pensarse que al focalizar la atención en el Espíritu el autor nos está ocultando un fracaso de Pablo. Si vamos a Gal (1.6-10, 3.1-5, 4.12-20), hallamos que las comunidades gentiles de la zona se han volcado a la circuncisión, situación que deviene en el cuestionamiento de la misión paulina (MACGREGOR 1955: 213; BREYTENBACH 1996: 99-170). Al verse sin un horizonte esperanzador, Pablo habría dirigido sus pasos hacia Macedonia, adonde Hch prefiere decir que se le rogó que fuera. En una visión, un ἀνὴρ Μακεδῶν le suplica (παρακαλέω; Hch 16.9) que viaje a su tierra¹³. El verbo πα-

CAMPS 1984: 90-91; COHEN 1986: 251-254; KISTEMAKER 1990: 577-579; JOHNSON 1992: 288-290; DUNN 1996: 216; FITZMYER 2003: 232-235. Como Timoteo, es hijo de un matrimonio mixto. El autor de Hch parece interesado en resaltar esta circuncisión tanto por Pablo como por el mismo Timoteo, figura reconocida en las cartas paulinas originales (1Tes 1.1; 3.2, 6; 1Cor 4.17; 16.10; 2Cor 1.1; Flp 1.1; 2.19; Flm 1; Rom 16.21), y uno de los herederos del gran apóstol en la literatura deuteropaulina contemporánea a Hch (Col 1.1; 2Tes 1.1; 1Tim 1.2, 18; 6.20; 2Tim 1.2; 3.10-11), ante cualquier crítica que pudiese circular entre diversos círculos de creyentes (MALINA 2008: 48-94, 95-130). Para PERVO (2009: 387-388), el autor de Hch forja la leyenda de Timoteo, quien, al ser hijo de madre judía, sería el equivalente (y reemplazo) de Juan Marcos.

12 STRELAN (2004: 89-93) considera que se debe diferenciar entre el Espíritu Santo (16.6) y el espíritu de Jesús (16.7), ya que implicarían experiencias distintas. Para referirse al accionar del Espíritu Santo se usa el verbo κωλύω, que se refiere a una intervención humana en la mayoría de los casos que se hallan en la doble obra lucana (Lc 6.29; 9.49-50; 11.52; 18.16; 23.2; Hch 8.36; 10.47; 11.17; 24.23; 27.43); al hablar del espíritu de Jesús, posiblemente se refiere a alguna visión en forma angelical-celestial de Jesús (al estilo de la de Hch 9.5). Cfr. BOWERS 1979: 507-511; RIUS-CAMPS 1984: 94; BRYAN 1988: 292-294; WEAVER 2004: 166-168. KISTEMAKER (1990: 584) propone

que el Espíritu se manifestó a través de Silas, que era profeta. En Hch hay otros casos en que sí queda explícito que son los profetas quienes movilizan la acción: 11.27-29; 21.10-11. FARAHIAN (1993: 197-207) observa tres intentos en el accionar paulino, cada uno asociado a un nombre divino; los dos primeros son infructuosos (16.6-7), pero finalmente Dios permite la misión (16.10). Pablo en sus cartas habla también de fuerzas sobrenaturales que condicionan su accionar. En 1Tes 2.18 hace responsable a Satanás por impedir dos veces la visita a Tesalónica; en 1Cor 16.7 confía en que visitará Corinto si el Señor lo permite. Juan Crisóstomo (*Homilias a los Hechos de los apóstoles* 34) comprende que en estos versículos se muestra cómo el Espíritu Santo disciplina al predicador.

13 Cfr. RIUS-CAMPS 1984: 95; PERVO 2009: 392-392. KISTEMAKER (1990: 584-585) cree que la revelación nocturna es un elemento común utilizado por el autor de Hch (9.10, 10.3; 11.5; 12.9; 18.). HAENCHEN (1971: 845) y JOHNSON (1992: 286) señalan que el episodio de Tróade recuerda el inicio de la historia de Cornelio (Hch 10.3). STRELAN (2004: 183-184) opina de manera similar, pero enfatiza tres particularidades: que el autor de la doble obra lucana usa ὄραμα

γακαλέω tiene el sentido de súplica y ruego persuasivo¹⁴; la gentilidad llama a Pablo de manera cordial, con una exhortación; así, la misión obtiene un rumbo, aspecto que probablemente se marca a nivel literario con el paso a la primera persona del plural (Hch 16.11-17). CAMPBELL (2007: 56-73) atribuye este cambio a la necesidad de justificar la acción del cuestionado Pablo luego de la ruptura con Bernabé. RIUS-CAMPS (1984: 97-106) señala que este “nosotros” representaría el acomodamiento de Pablo al itinerario del Espíritu Santo. Para su tesis, el relator identifica al Espíritu como representante de la comunidad ideal, aquella que se abre a los gentiles¹⁵.

para referirse a la visión (Hch 7.31; 9.10, 12; 10.3, 17, 19; 11.5; 12.9; 18.9) y el verbo ὁράω (16.9-10) para calificar su accionar (Lc 1.11; 22.43; 24.34; Hch 7.2, 30; 13.31); que la denominación ἀνὴρ Μακεδῶν (16.9) tiene un sentido abarcativo de la gentilidad (similar a la expresión ἀνὴρ Αἰθίοψ en Hch 8.27); que la expresión ἐζητήσαμεν ἐξελεῖν εἰς Μακεδονίαν (Hch 16.10) supone deliberación y discernimiento por parte del equipo apostólico. Cfr. MACGREGOR 1955: 215; PHILHOFER 1995: 156-158; DUNN 1996: 218. Sobre este último asunto, otros investigadores han considerado la manera en que habría actuado el equipo de Pablo después de la visión. Cfr. WIKENHAUSER 1935-1936: 180-186; PERVO 1987: 73-74; MILLER 2007: 65-80, 91-108.

14 Curiosamente, en Filipos, Lidia y los magistrados le rogarán también a Pablo. Hch 16.15, 39.

15 No estamos de acuerdo con KISTEMAKER (1990: 485), FITZMYER (2003: 240) y KYRATAS (2011: 588), quienes postulan que aquí aparece la perspectiva directa del autor, un integrante del equipo paulino al cual llaman Lucas.

La anfitriona medida

Pese a que el equipo misionero llega a Filipos, será a las afueras de la ciudad donde logre cierto éxito. Pablo entabla contacto con los miembros de un προσευχή (Hch 16.13), término que designa un lugar de oración y reunión de judíos o simpatizantes del judaísmo¹⁶. Es curioso que pese a habersele aparecido un gentil en la visión orientadora, Pablo siga buscando a los judíos para iniciar la misión. En Flp queda muy en claro que quienes forman la comunidad se han convertido de la gentilidad y que no hay judíos entre ellos (a pesar de que algunos hayan propuesto la circuncisión)¹⁷.

16 Con el mismo sentido puede hallarse en: 3Mac 7.20; Filon *Contra Flacco* 45, 47, 49; Josefo *Contra Apion* 2.10; *Autobiografía* 277, 280, 293, *Antigüedades judías* 14.258. Existe un acuerdo generalizado en considerarlo un sinónimo de sinagoga. Cfr. MACGREGOR 1955: 219; MUNCK 1967: 161; HENGEL 1971: 171; PHILHOFER 1995: 165-174; RICHTER REIMER 1995: 78-83; LEVINSKAYA 1996: 213-225; O'CONNOR 1996: 213-224; FITZMYER 2003: 247-248. El autor de Hch sabe que Filipos era una colonia romana donde no había sinagoga y en la cual la población judía era una minoría hacia la década del 50 (Hch 16.12). Cfr. PORTEFAIX 1988: 59-71; KISTEMAKER 1990: 587-589; PETERLIN 1995: 166; PHILHOFER 1995: 52-77, 85-92; FITZMYER 2003: 245-247.

17 PORTEFAIX 1988: 137; MEEKS 2003: 56. Según KLIJN (1965: 279) apareció un grupo de misioneros judíos en Filipos luego que Pablo partió, motivo que explica las referencias a la circuncisión en la epístola. HOLLOWAY (2004: 133-134) propone leer las referencias de Pablo sobre ciertas tendencias judaizantes entre los filipenses (Flp 3.1-7) como dirigidas no a judíos, sino a un

El relato de Hch desconoce esta información y propone que la única (o al menos la principal) conversa en este προσευχή fue Lidia¹⁸, una πορφυρόπωλις γυ σεβόμενή τὸν Θεὸν proveniente de Tiatira¹⁹, en Asia (irónicamente, la zona a la cual el Espíritu Santo no dejó que Pablo fuese). La conversión de esta mujer es presentada en dos pasos²⁰, pues se dice que ella escuchaba (ἀκούω)²¹, pero su adhesión vino cuando “el Señor le abrió el corazón” (ὁ Κύριος

sector que promueve una cristología triunfante y ajena al sufrimiento.

18 Autores como RICHTER REIMER (1995: 107-109), MEEKS (2003: 203) y PERVO (2009: 403) han aventurado que el nombre de la mujer podría dar pie a pensar que se trata de una liberta.

19 El concepto de σεβόμενος (temeroso/adorador) ha llevado a intensos debates. LAKE (1933: 74-96) se inclina por afirmar la existencia de los temerosos, pero no le es posible determinar si la palabra designa a gente piadosa judía o gentil. KRAABEL (1981: 113-126) ha propuesto que este término es una invención literaria lucana y no una categoría histórica real. SCHOTTROFF (1993: 70) y MATTHEWS (2001: 66) concluyen en que los σεβόμενοι eran gentiles afiliados a la sinagoga.

20 El autor utiliza una estructura similar a la que aplicó en el relato de los discípulos de Emaús, en el cual Jesús interpreta las Escrituras (διεμήνευσεν αὐτοῖς ἐν πάσαις ταῖς γραφαῖς, Lc 24.27) a los dos caminantes y, luego, a estos se les abren los ojos para reconocerlo (αὐτῶν δὲ διηνοίχθησαν οἱ ὀφθαλμοί, Lc 24.31).

21 El verbo ἀκούω es recurrente en la doble obra lucana para señalar la predisposición al discipulado. Lc 2.47; 5.1, 15; 6.18, 47; 7.29; 8.21; 9.35; 10.39; 15.1; 21.38; Hch 2.11; 9.4; 10.44; 13.7, 48; 14.9; 19.10; 22.7; 28.28.

διήνοιξεν τὴν καρδίαν, Hch 16. 14) y aceptó el bautismo²².

La relación entre el misionero y el οἶκος es presentada cuidadosamente en el episodio de la πορφυρόπωλις. Lidia abre las puertas de su casa solo después de convertirse y bautizarse tanto ella como sus dependientes (Hch 16.15)²³. En este aspecto la vendedora de púrpura se asemeja a Cornelio (Hch 10. 1-2), otro σεβόμενος; ambos provienen de la gentilidad y se han vuelto simpatizantes de la sinagoga, pero es su conversión personal y la de sus subordinados domésticos la que los habilita para ser anfitriones de los misioneros (Hch 10. 44-48). El bautismo de la familia de Lidia podría señalarnos que el autor aboga por οἶκοι donde todos sus integrantes estén adheridos a la fe, algo que dista de ser una realidad hacia fines del siglo I. Claramente esto no es un rasgo de los tiempos de Pablo, cuyas ἐκκλησίαι se reunían en hogares en los que algunos miembros podían no ser creyentes, ya sea los esclavos, ya

22 La doble obra lucana insiste en presentar a Jesús como conocedor del corazón de las personas (Lc 5.22; 9.47; 16.15; 24.25 y 38); en Hch 1.24 directamente la comunidad lo invoca como καρδιογνώστα πάντων. La figura del Dios escrutador de los corazones también la podemos hallar en 1Cor 4.5; 14.25, Ap 2.23 y Heb 4.12. Cfr. 2Mac 1.4.

23 El verbo παραβιάζομαι marca que Lidia los obliga a hospedarse con ella; la misma expresión utiliza el autor en Lc 24.29 para explicar cómo los discípulos de Emaús retuvieron a su acompañante. THURSTON-RYAN (2009: 13) comparan la conversión de Lidia con el episodio de la suegra de Pedro (Lc 4.38-41), pues ambos relatos culminan en la hospitalidad.

sea uno de los cónyuges (1Cor 5. 1; 7. 12-16; Flm 10-16). El ideal de un hogar regido por una ética que exalta los deberes de sometimiento y obediencia al padre-propietario aparece también en los documentos cristianos contemporáneos a Hch (Col 3.18-4. 1; Ef 5. 21-6.9; 1Tim 3. 1-13; Tit 1. 6-8; Did 4. 9-11; Ign Pol 4. 1-5.1). La organización de la comunidad local requiere líderes comprometidos que gobiernen a su οἶκος y lo transformen en espacio para recibir a los hermanos y hermanas. El esposo, la esposa, el esclavo, los hijos, son piezas en la construcción de un poder local que busca fortalecerse²⁴.

Ahora bien, que Lidia, mujer, extranjera, y con un oficio de mala fama asociado a la tintorería²⁵, sea la

primera conversa de la ciudad probablemente demuestra que el autor sabe de mujeres creyentes prominentes en la historia de la ἐκκλησία de Filipos²⁶. En Flp, fuente directa sobre la realidad comunitaria, vemos que Pablo exhorta a dos mujeres, Evodia y Síntique, a que cese su disputa (4. 2-3), la cual, más allá de que no sepamos de qué se trata, está afectando a la congregación. Si seguimos a la mayoría de los críticos, Evodia y Síntique serían presumiblemente diaconisas, representantes de Pablo y probablemente promotoras de su sostenimiento²⁷. El problema de fondo pareciera ser organizativo, pues el apóstol les suplica (παρακαλέω) que tengan una misma opinión (τὸ αὐτὸ φρονεῖν ἐν Κυρίῳ, Flp 4. 2)²⁸. Evodia y Síntique atentan contra la

24 Sobre la génesis y finalidad de los códigos domésticos de este periodo y el rol de los κύριοι en los mismos, ver: CROUCH 1972: 102-145; VERNER 1983: 83-186; TOWNER 1989: 175-180, 209-216; LINCOLN 1999: 93-112. Algunas investigaciones han considerado que estos códigos revierten ciertos postulados de Pablo en pos de la consolidación de la autoridad patriarcal, aunque no sin reacciones. SCHÜSSLER FIORENZA 1994: 251-259; MACDONALD 2004: 186-198.

25 Mucho se ha discutido acerca del estatus económico de la πορφυροπώλις. Para algunos era acaudalada, ya que vendía prendas de un producto asociado a las clases altas. KISTEMAKER 1990: 589-590; PETERLIN 1995: 155-159; DUNN 1996: 218; FITZMYER 2003: 247-248. Para otros (comenzando por Juan Crisóstomo, *Homilias a los Hechos de los apóstoles* 35) sería una simple agente comercial de modestos recursos y situación más bien marginal, ya que el oficio de tintorero no gozaba de buena reputación. OSIEK 1995: 238; RYAN 1984: 285-289; RICHTER REIMER 1995: 105-112; SCHOTTROFF 1995: 79-86; MEGGIT 1998: 120-133, 144-149.

26 SCHILLE (1983: 343-344) ha sugerido que la historia de Lidia fue transpolada por el autor, ya que no puede haber dos historias fundacionales en la misma comunidad. Sin embargo, en los casos de Corinto (Hch 18.1-5) y Éfeso (Hch 18.18-19.1) también encontramos incongruencias en los relatos sobre los orígenes de las comunidades. Cfr. RIUS-CAMPS 1984: 123-125; MALONEY 2003: 8; MEEKS 2003: 41, 61; KELLER 2010: 23. Esto es perfectamente posible, ya que en 1Cor 1.11-16 Pablo señala que los creyentes reconocen diversos fundadores. No sería inverosímil considerar una múltiple atribución fundacional como uno más de los conflictos de la comunidad filipense.

27 Los διακόνοι de Filipos son nombrados en Flp 1.1. Cfr. PORTEFAIX 1988: 141; PETERLIN 1995: 102-118; HOLLOWAY 2004: 147.

28 El verbo φρονέω también lo hallamos en Flp 1.7, 2.5 y 3.15, expresando el afecto de Pablo hacia la comunidad como un todo, y en 4.10, cuando se refiere a los sentimientos de los filipenses que se han organizado para asistirlo. Cfr. Rom 12.3; 15.5; 12.16;

unidad porque discrepan entre sí o, como algunos han aventurado, con el apóstol²⁹. En la doble obra lucana encontramos un caso similar: Marta y María en tensión ante la presencia de Jesús a raíz de la διακονία (Lc 10. 38-42). El episodio de Lidia bien podría tomarse como el paralelo que Hch propone a la historia de las hermanas: Marta hace entrar a Jesús en su casa (ὑποδέχομαι; Lc 10. 38) y, luego de su reproche, es invitada a escuchar como hace María (ἀκούω Lc 10. 39); Lidia primeramente escucha (ἀκούω; Hch 16. 14) y luego suplica (παράκαλέω; 16. 15) a los misioneros que se alojen en su casa.

Hch 16 no hace de la casa de Lidia un centro de evangelización, ya que los misioneros continúan visitando el προσευχή y caminando la ciudad. La mujer invita a Pablo y su grupo, ofrece su hospitalidad a cambio de que ellos juzguen (κρίνω) su fidelidad (Εἰ κερκρίκατέ με πιστήν τῷ Κυρίῳ εἶναι, Hch 16. 15)³⁰. Curiosamente, en Did 11. 7 y 11 se está incentivando la situación contraria: que los fieles juzguen (διακρίνω/ κρίνω) y pongan a

prueba (πειράζω) a profetas y maestros visitantes; algo similar puede interpretarse para las ἐκκλησίασι asiáticas que visita Ignacio (Ef 7. 1; 9. 1; Tra 6. 2; Fld 2. 2; Pol 3. 1). Pablo y Silas no son puestos a prueba ni cuestionados en sus acciones o palabras por su anfitriona, alrededor de quien se forma una comunidad (Hch 16.40). Este comportamiento medido le vale a Lidia el título de πιστήν τῷ Κυρίῳ, que no solo implicaría creencia en la divinidad de Jesús, sino confiabilidad en cuanto miembro de la comunidad³¹. En este sentido podemos encontrar un paralelo con la literatura deuteropaulina, que califica como πιστοὶ a los colaboradores que tienen una conducta que redundará en beneficio de la asamblea organizada (Col 1. 7; 4. 7, 9; Ef 6. 21; 1Tim 1. 12; Tit 1. 6). La πορφύρωπις es descrita como una anfitriona generosa que se limita a alojar a los predicadores e imponer a sus dependientes una moral acorde al bautismo recibido, pero no se arroga autoridad ni condiciona la actividad de Pablo³². En el contexto de fines

2Cor 13.11; Gal 5.10. Aparece también en las deuteropaulinas: Col 3.2.

29 Cfr. MALINOWSKI 1985: 60-64; MACDONALD 1999: 204-205; MARCHAL 2006: 85-86. OSIEK (1995: 246-247) prefiere pensar que estas dos mujeres formaban un equipo misionero y que, fruto del desacuerdo, se separó, tal como ocurrió con Pablo y Bernabé (Hch 15.37-39).

30 COBB 2019: 167-174. En los casos del centurión de Cafarnaún, Cornelio o Timoteo (Lc 7.4-5; Hch 10.22; 16.2), otros dan testimonio de ellos. Juan Crisóstomo *Homilias a los Hechos de los apóstoles* 35.

31 Esta denominación de Lidia podría contrastarse con la presentación de la madre de Timoteo como Ιουδαίας πιστής; Hch 16.1.

32 JERVELL (1984: 146-157) y MATTHEWS (2001: 29-52, 59-62, 66-67) señalan que el autor de Lc-Hch, igual que Flavio Josefo, mantiene a las mujeres de la comunidad en posiciones subordinadas y solo otorga preeminencia a aquellas judías o temerosas de Dios que apoyan al movimiento; las mujeres gentiles aparecen muy escuetamente en su relato. Detrás de este recurso discursivo podría verse una "retórica de la seguridad", destinada a mostrar un cristianismo inocuo y ajustado al ideal doméstico y urbano grecorromano. Esto está lejos de lo que Pablo

del siglo I el personaje de Lidia habría servido para ilustrar las actitudes de patrocinadores cristianos locales respetuosos de los ministros itinerantes.

La esclava y sus amos

El Espíritu Santo no permitió que Pablo y su círculo regresaran a Galacia y Bitinia; en Filipos, un espíritu inferior los alejará del προσευχή y los pondrá en el centro del mundo gentil. El misionero se encuentra, camino al lugar de oración judío, con una παιδίσκη poseída por un espíritu adivino (Hch 16. 16-18)³³. La muchacha, impulsada por el dios Apolo³⁴, pregona que los visitantes

presenta en sus propias cartas, en donde las mujeres son colaboradoras, misioneras y benefactoras. Las mujeres macedónicas han sido objeto de especial atención, ya que se les atribuye notoria relevancia en la vida social y económica de la zona durante los periodos helenístico y romano. Cfr. THOMAS 1971-72: 117-120; ABRAHAMSEN 1987: 17-30; GILLMAN 1990: 59-79; WITHERINGTON 1994: 108; LUTER 1996: 411-420.

33 Al encontrar a la παιδίσκη camino al προσευχή, algunos analistas como SCHWARTZ (1984: 362) y WEAVER (2004: 258-260) han considerado verosímil que los amos de la joven fuesen judíos que abandonaron el judaísmo. Para MACGREGOR (1955: 221) y DUNN (1996: 221) la muchacha sería esclava de una agrupación o sindicato. RICHTER REIMER (1995: 176) señala que los amos serían ciudadanos romanos ya que pueden recurrir inmediatamente a los magistrados.

34 El espíritu pitón (πνεῦμα Πύθωνα; 16.15) remite al dios Apolo. Se entabla de esta manera una competencia religiosa. RICHTER REIMER 1995: 154-156; MATTHEWS 2001: 89-90. Cuando el autor de Hch presenta al espíritu no lo califica de malo (πονηρός) ni utiliza la palabra demonio (δαίμων).

son δοῦλοι τοῦ Θεοῦ τοῦ Ὑψίστου (16. 17), reveladores del ὁδός σωτηρίας³⁵.

Pese a que la παιδίσκη es al “nosotros” a quien hostiga, solo Pablo reacciona y, harto (διαπονηθεὶς; 16. 18)³⁶, expulsa al espíritu de la joven³⁷. La

RICHTER REIMER (1995: 154, 171-174); BRENK 2000: 3-21; MATTHEWS 2001: 88. KLUTZ (2004: 215-217, 244-247) reconoce que el espíritu de la joven no es demoniaco, sino premonitorio; la designación de su actividad con el verbo μαντεύομαι (en lugar de προφητεύω) tiene connotación negativa, pues se refiere a una predicción vaga e imprecisa. KISTEMAKER (1990: 592) y JOHNSON (1992: 297), siguiendo posiblemente lo que Juan Crisóstomo (*Homilias a los Hechos de los apóstoles* 35) propone, ponen en paralelo a la esclava con Simón Mago (Hch 8.9-11) y con Elimas (Hch 13.6-8) al considerar que en los tres casos es Satanás quien se opone a la misión.

35 La expresión Dios Altísimo aparece con frecuencia en la doble obra lucana. Lc 1.32, 35, 76; 2.14; 6.35; 8.28; 19.38; Hch 7.48. ὁδός varias veces es utilizado para referirse al grupo de gente que cree en Jesús (Hch 9.2; 19.9, 23; 22.4; 24.14 y 22). TREBILCO 1989: 51-73; COBB 2019: 191-196.

36 En Hch 4.2 se utiliza la misma expresión para mostrar la indignación de los sumos sacerdotes hacia la prédica de los apóstoles.

37 El accionar de la muchacha emula al del endemoniado de Gerasa (Lc 8.26-39). El paralelo terminológico es muy notorio entre ambos episodios: los posesos gritan (κραῖζω; Lc 8.28; Hch 16.17), utilizan la expresión Dios Altísimo (Θεός τοῦ Ὑψίστου; Lc 8.28; Hch 16.17) y finalmente el espíritu recibe la orden de abandonar a la persona (ἐξέρχομαι; Lc 8.29; Hch 16.18). Asimismo RIUS-CAMPS (1984: 101-102) ha señalado también que las dos historias ocurren en tierra gentil y que puede observarse un trasfondo imperial en el endemoniado, poseído por Legión (Lc 8.30), y la παιδίσκη, explotada en una κολωνία romana. KLUTZ (2004: 230) propone analizar la historia en

muchacha no habla falsedades, pero es el modo escandaloso y público de su accionar lo que se cuestiona aquí³⁸. Otro aspecto importante es que la joven es esclava, lo cual no sería un dato menor para el público receptor. En Flp no hay mención de esclavos creyentes o propiedad de los fieles, de hecho las únicas menciones del término δούλος son metafóricas³⁹; la esclavitud es asociada en la epístola a la idea de obediencia, algo que, según Pablo, estaría faltando en la comunidad de Filipos⁴⁰.

paralelo con el episodio de la curación del epiléptico en Lc 9. 37-43a.

- 38 El autor de Lc-Hch muestra en otros pasajes que las mujeres son corregidas e invitadas a guardar compostura frente a la comunidad (Lc 2.48-50; 10.40-42; 11.27-28). Por este motivo en Lc se habría desestimado la historia de la mujer sirofenicia (Mc 7.24-30; Mt 15.21-28), recordada por perseguir a Jesús y su grupo a los gritos (κράζω; Mt 15.22) para obtener una gracia. Esto se vincula con el interés del autor de Hch por mostrar una fe cristiana socialmente ajustada. SCHÜSSLER FIORENZA 1994: 160-162; SEIM 1994: 738.
- 39 Pablo y Timoteo se autodenominan δούλοι Χριστοῦ Ἰησοῦ en el saludo inicial (Flp 1.1). Luego, la κένωσις de Cristo es ilustrada con la metáfora μορφὴν δούλου λαβών (Flp 2.7). Cfr. BORMANN 1995: 219; BYRON 2003: 150-164; GUPTA 2010: 1-16.
- 40 Flp 1.12-18; 2.1-4. PORTEFAIX (1988: 135-136) enfatiza el interés de Pablo en justificar su rol positivo en la evangelización y, a la par, evitar que la comunidad se disuelva bajo la presión del entorno gentil y los propagandistas judíos. JEWETT (1970: 364-371) y PETERLIN (1995: 35-44) interpretan que la iglesia filipense tenía divisiones internas que probablemente se debiesen a que parte de la comunidad tomó una postura crítica en relación a la prisión del apóstol; no ven en ello un liderazgo consistente ni un progreso positivo de la misión.

En Hch la imagen de las esclavas no es positiva, ya que Roda, la παιδίσκη de la casa de María en Jerusalén (Hch 12. 12-16), aunque responde/obedece (ὕπακούω, Hch 12. 13) y dice la verdad sobre Pedro, es tratada de loca (μαίνη; Hch 12. 15)⁴¹. Tanto Roda como la mantis de Filipos no son descriptas como creyentes⁴², sino que están en márgenes comunitarios, jugando roles cuasi cómicos. La demora de Roda pone en peligro a Pedro así como los gritos de la esclava oracular ponen en evidencia a Pablo⁴³.

-
- 41 Cfr. PERVO 1987: 62-63; SPENCER 1999: 144-145; HARRILL 2000: 150-157; 2006: 59-66; GLANCY 2006: 39-40; COBB 2019: 141-149. La situación es similar a la de María Magdalena y sus compañeras, rechazadas por su narración sobre los ángeles del sepulcro (Lc 24.9-11). Pablo es calificado de loco por el procurador Festo (Hch 26.24), pero, a diferencia de las mujeres, responde que no es así (Hch 26.25).
- 42 Podría proponerse que Roda es creyente dado que tiene un conocimiento previo del apóstol. Respecto a la esclava oracular, no hay detalles que lleven a pensar en una afiliación post exorcismo. Cfr. PETERLIN 1995: 141; RICHTER REIMER 1995: 181; SPELL 2006: 152. Para PERVO (2009: 404-405) el exorcismo de la παιδίσκη solo genera el ciclo de antagonismo, castigo, encarcelación, milagro y liberación que se repite varias veces en el relato (Hch 3.1-10; 4.1-3; 5.12-23; 12.6-17).
- 43 ¿Estaría el autor de Hch propiciando un contraste entre Pedro y Pablo con este episodio? Así como Pedro bautizó a Cornelio (Hch 10.48) y Pablo a Lidia (Hch 16.15), ambos σεβόμενοι y provenientes de la gentilidad, ahora aparece la cuestión de los esclavos; uno actúa pacientemente, soportando las falencias de la subordinada, mientras el otro enfrenta a la παιδίσκη. En Lc 22.56 Pedro también fue acusado por la παιδίσκη del sumo sacerdote.

El interés del autor de Lc-Hch por los esclavos y esclavas respondería a los problemas que estaban teniendo las ἐκκλησίαι de fin de siglo respecto a la integración de estos a la nueva ética doméstica. En Col, Ef, Did y Bern observamos insistentes recomendaciones sobre cómo tratar a los fieles de estatus servil (Col 3. 22-4.1; Ef 6. 5-9; Did 4. 10-11; Bern 19. 7)⁴⁴. Es Ignacio de Antioquía quien nos da una clave para pensar esto ya que le advierte a Policarpo de Esmirna que debe ser precavido con los esclavos y esclavas creyentes, a los que pide tratar sin altivez despreciativa (μὴ ὑπερηφάνει); además, Ignacio da a entender que los δοῦλοι podrían engreírse (μηδὲ αὐτοὶ φυσιοῦσθωσαν) y buscar ventajas por su adhesión a la fe (Pol 4. 3; SCHOEDEL 1985: 270-271; HARRILL 1995: 158-172.). La cristianización del οἶκος y la consolidación de la asamblea suponen el acomodamiento de los δοῦλοι a una moral particular, la cual intenta mostrar que los creyentes en Cristo son buenos ciudadanos y celosos administradores. La presentación de Pablo perdiendo los estribos con una esclava ajena podría interpretarse como una advertencia del autor acerca de comportamientos desmedidos por parte de misioneros que no respetan la jerarquía doméstica. Pablo libera a la joven del espíritu mántico, pero no tiene en cuenta la autoridad de los dueños, y eso le atrae

44 Siguiendo este planteo, no es extraño que textos contemporáneos a Hch (Col 3.20,22, Ef 6.1, 5 y 2Tes 3.14) insistan en el tema de la obediencia (a partir del verbo ὑπακούω) de hijos y esclavos en el hogar creyente.

la desgracia⁴⁵. El y Silas son acusados ante los στρατηγοὶ en el ágora de ser judíos agitadores (Οὗτοι οἱ ἄνθρωποι ἐκταράσσουσιν ἡμῶν τὴν πόλιν Ἰουδαῖοι ὑπάρχοντες; Hch 16. 20)⁴⁶; por ese motivo, reciben el castigo público de ser despojados de sus vestiduras, azotados con varas y arrojados a la cárcel (Hch 16. 16-23).

La primera familia gentil

En sus cartas, el apóstol recuerda que fue golpeado en Filipos pero nunca menciona la oposición de

45 RICHTER REIMER (1995: 175-177) analiza el exorcismo y concluye que el conflicto religioso se transforma en una disputa legal, ya que Pablo dañó "espiritualmente" una propiedad doméstica. En 1Ped 2.18-25, a diferencia de los otros documentos que hemos citado, aparece el tema de esclavos creyentes con amos violentos (cristianos o gentiles), asunto que genera polémica. Sin embargo el autor procede con cuidado: primeramente diferencia un castigo por faltas del sufrimiento que es resultado de la maldad; luego recomienda a los οἰκέται creyentes (es decir, los esclavos del hogar; no usa la palabra δοῦλοι) someterse mansamente a ejemplo del Cristo ultrajado de la pasión. ELLIOTT 1995: 291-295; CAMPBELL 1998: 124-139.

46 Si bien los judíos no son muy estimados en el mundo romano (Ciceron *Pro Flacco* 28; Tacito *Historias* 5.5; Juvenal *Sátiras* 14.96-106), no está prohibido el proselitismo. Algunos investigadores se han centrado en el trasfondo jurídico de la acusación, ya que los amos de la esclava acentúan el contraste entre Ἰουδαῖοι y Ῥωμαῖοις. Cfr. ELLIGER 1978: 55-56; JOHNSON 1992: 295; RAPSKE 1994: 116-118; PILHOFER 1995: 184-193; OMERZU 2002: 124-141; WEAVER 2004: 226-233. Vos (1999: 51-63) y KLUTZ (2004: 249-250) insisten en que se acusa a los misioneros por practicar artes mágicas.

los magistrados locales ni el hecho de haber estado en prisión allí (1Tes 2. 2; 2Cor 11. 25; Flp 1. 30)⁴⁷. Probablemente sobre estas tradiciones el autor de Hch construyó el episodio de la cárcel. Ahora bien, ¿por qué interesa relatar el encarcelamiento de Pablo en Filipos?, ¿qué se busca con este recurso?⁴⁸

En el calabozo, Pablo y Silas son confiados a un δεσμοφύλαξ (Hch 16. 23)⁴⁹, que les sujeta los pies en

47 OMERZU 2002: 141-152. *Hechos Apócrifos de Pablo* recoge la tradición del padecimiento del apóstol en Filipos. En PHamburgo 6.1 leemos que Pablo sufrió ἐν τοῖς ἐργαστοῖς; esta expresión podría dar a entender que fue condenado a trabajos forzados, posiblemente la actividad minera (P. Haeidelberg 41).

48 Si observamos los capítulos anteriores de Hch veremos que Pedro también estuvo en prisión, procesado por el rey Herodes Agripa I y custodiado por στρατιῶται (Hch 12.3-5). Es interesante que, tanto en el caso de Pedro como en el de Pablo, el motivo del encierro es ganar el beneplácito de un grupo, ya sean los judíos (Hch 12.3), ya los colonos filipenses (Hch 16.22).

49 MACGREGOR (1955: 222) y KISTEMAKER (1990: 596) suponen que era el gobernador de la prisión, probablemente un centurión o veterano del ejército. Nos inclinamos por la propuesta de PETERLIN (1995: 142-150), quien opta por pensar al carcelero como un *servus publicus* (δημόσιος). Este autor descarta la posibilidad de que fuera un veterano porque en general estos vivían de negocios y rentas luego de su retiro, no de empleos municipales; asimismo rechaza identificar al δεσμοφύλαξ con un soldado, ya que hacia el siglo I d.C. había poca presencia de tropas en las ciudades de Macedonia. Plinio *Epistolario* 10.19, 20. Juan Crisóstomo (*Homilias a los Hechos de los apóstoles* 36) explica que el oficio de carcelero era de baja categoría. Cfr. O'TOOLE 1992: 317-318; OAKES 2001: 50-55.

el cepo. Hacia la medianoche, Pablo parece recobrar el sentido de su misión a través del rezo y la entonación de salmos junto a su compañero⁵⁰. Súbitamente, un terremoto milagroso sacude a la prisión, liberando a los encarcelados (Hch 16. 26). Este portento emula al ángel que salvó a Pedro algunos capítulos antes (Hch 12. 7-10)⁵¹; sin embargo, a diferencia de Pedro, que no se preocupa por los soldados y guardias (luego culpados por la fuga y ejecutados; Hch 12. 18-19. MACGREGOR 1955: 223), Pablo y Silas no escapan, cosa que tampoco hacen los otros presos⁵². El misionero, pese a que tiene dónde ir, pues en

50 La medianoche es un momento muy aprovechado por el autor de la doble obra lucana (Lc 11.5; Hch 16.25; 20.7). Cfr. RIUS-CAMPS 1984: 105; WEAVER 2004: 104-114; 204-214. STRELAN (2004: 274-277) resalta que orar a la medianoche es una marca de justicia (Sal 119.62); por otro lado, la hora es la misma en la que el ángel del Señor golpeó a los primogénitos de Egipto (Ex 12.24). Juan Crisóstomo (*Homilias a los Hechos de los apóstoles* 36) contrapone en su exégesis a Pedro que duerme (Hch 12.6) con Pablo que vela (Hch 16.25).

51 Cfr. WEAVER 2004: 161-166, 265-271; SPELL 2006: 160-193; RIUS-CAMPS-HEIMERDINGER 2007: 303-305; PERVO 2009: 409-411. SMALTZ (1952: 211-216) y STRELAN (2004: 264-269) analizan minuciosamente el escape de Pedro en Hch 12 y, por las claves verbales del texto, proponen que sería una referencia a la muerte del apóstol.

52 STRELAN (2004: 277) subraya que el efecto de los salmos es positivo, pues los otros presos (οἱ δέσμοιοι; Hch 16.25) estaban escuchando (ἐπακροάομαι; Hch 16.25). Pablo vuelve a ser considerado un δέσμιος en Hch 23.18; 25.14, 27; 28.16-17; la literatura deuteropaulina insiste en esa denominación (Ef 3.1; 4.1; 2Tim 1.8), que el Pablo histórico solo se atribuye en Flm 1 y 9.

casa de Lidia lo estarían esperando, se queda y se responsabiliza del carcelero, quien, en lugar de suicidarse (Hch 16. 27-28)⁵³, se convierte.

La entrada de Pablo en casa del δεσμοφύλαξ está precedida de una serie de detalles no menores para el autor. Primeramente, el carcelero, temblando de temor, (ἐντρομος γενόμενος), se arroja (προσέπεσεν) a los pies de los misioneros (Hch 16. 29), acción que supone un reconocimiento de autoridad⁵⁴. Luego, el hombre llama a los dos encarcelados κύριοι (Hch 16. 30). Asimismo, la pregunta del carcelero sobre la salvación (τί με δεῖ ποιεῖν ἵνα σωθῶ; Hch 16. 30), tema recurrente en Flp (1. 19, 28; 2. 12; 3. 20; DUNN 1996: 223), hace eco de aquello que proclamaba la παιδίσκη, es decir la obtención del ὁδός σωτηρίας (Hch 16. 17)⁵⁵. Y así como su suicidio habría sido la des-

gracia de su familia, la promesa de salvación hecha al carcelero se extiende a todo su οἶκος (Vos 1995: 292-296; MATSON 1996: 86-168; WEAVER 2004: 271-275). Pablo y Silas pueden proclamar la palabra en el ámbito doméstico porque se han ganado la buena predisposición de la cabeza del hogar, quien les cura las heridas y recibe el bautismo con sus dependientes (Hch 16. 33). El autor dice que el carcelero y los suyos prepararon la mesa (παρέθηκεν τράπεζαν; Hch 16. 34) para compartir con los misioneros⁵⁶, gesto de convivialidad y hospitalidad que contrasta con los azotes, el calabozo y el cepo. Como corolario de esta comida compartida, el texto agrega un dato sobre el ánimo predominante en tal situación, pues dice que el δεσμοφύλαξ se llenó de gozo con toda su casa (ἡγαλλίασατο πανοικεῖ; Hch 16. 34)⁵⁷.

La historia de Pablo en Filipos no concluye con el cálido clima de la cena en casa del δεσμοφύλαξ. El respetuoso comportamiento del misionero, que no huyó sino que permaneció en la cárcel pese a ser

53 Para HAENCHEN (1971: 497) este intento de suicidio es patético y cómico. JOHNSON (1992: 300) observa que el tema del suicidio está muy presente en la novela grecorromana.

54 En el evangelio lucano se aplica a Pedro, el endemoniado de Gerasa y la mujer con el flujo de sangre (Lc 5.8, 8.28, 47).

55 Esta pregunta vuelve a poner en paralelo a Pablo con Pedro, a quien el pueblo dirige una consulta similar luego de un discurso (Hch 2.37). La respuesta de Pedro es: Μετανοήσατε καὶ βαπτισθήτω (Hch 2.38), mientras Pablo simplemente dice: Πίστευσον ἐπὶ τὸν Κύριον Ἰησοῦν καὶ σωθήσῃ σὺ καὶ ὁ οἶκός σου (Hch 16.31). Evidentemente hay una diferencia aquí, ya que Pedro habla a judíos de la diáspora y Pablo está hablando con un gentil, por lo cual pide simplemente creer en Jesús. Cfr. JOHNSON 1993: 520-536; STRELAN 2004: 282; THURSTON-RYAN 2009: 14.

56 Hch 16.33-34. El texto occidental de Hch subraya la determinación del carcelero al recibir y aliviar al apóstol (RIUS-CAMPS-HEIMERDINGER 2007: 293-294). El problema de la mesa compartida con gentiles ha sido, según Pablo, lo que provocó la tensión en Antioquía entre él, Pedro y Bernabé. Gal 2.11-14. STÄHLIN (1970: 222) y MARSHALL (1980: 274) sugieren que la comida en casa del carcelero es una comida sacramental que prefigura las expectativas escatológicas.

57 El autor utilizó antes el verbo ἀγαλλιάω para expresar sentimientos de María y Jesús (Lc 1.47; 10.21).

inocente, cobra pleno significado a partir de lo que ocurre cuando los στρατηγοὶ ordenan su liberación (Hch 16. 35-36)⁵⁸. Pablo, ofendido, revela ser un Ῥωμαίος y reclama sus derechos, echándoles en cara a los magistrados que hayan procedido sin juicio ni investigación. Ante esta declaración, los στρατηγοὶ temen que se los denuncie, por lo cual acuden a la prisión en persona y, como los gerasenos con Jesús (Lc 8.37), le ruegan al misionero que se retire de la ciudad (Hch 16.37-39).

Identidades alteradas

Al ser una colonia romana, Filipos parece el lugar propicio para que el autor enfrente a Pablo con múltiples realidades, y, a la par, reflexione sobre problemáticas contemporáneas de las ἐκκλησίαι. El inicio del capítulo 16 de Hch nos muestra al misionero en una honda crisis que parece asociarse a su constante judaización. Pablo se ha separado del chipriota Bernabé, siendo acompañado ahora por un miembro de la iglesia de Jerusalén (Hch 15. 39-40); en Listra, el misionero obliga a Timoteo a circuncidarse “διὰ τοὺς Ἰουδαίους” (Hch 16. 3) y en Filipos acude a predicar al προσευχή en varias ocasiones (Hch 16. 13 y 16). Esta insistencia en la búsqueda del beneplácito judío podría estar in-

dicándonos que muchos fieles aún mantienen las observancias y la relación con la sinagoga a fines del siglo I e inicios del siglo II sin ver en ello ninguna incoherencia (Mt 5.17-19; Sgo 2.14-26; Tit 1.10-11; Ignacio de Antioquía Mg 8.1; 10.3; Fld 6.1; Bern 8.6). El autor de Hch no juzga estas actitudes (de hecho reconoce la observancia de Santiago y los ancianos de Jerusalén: Hch 11. 1-3; 15. 1-4; 21. 18-21), pero se alinea con los planes del Espíritu Santo, los cuales apuntan a la concreción de una comunidad mixta.

La misma gentilidad, a través del ἀνὴρ Μακεδών, le suplica al misionero su auxilio, dándole un rumbo al recorrido evangelizador: Filipos. Allí, el espíritu Pitón, por medio del hostigamiento público, hace que Pablo pierda los estribos y, como consecuencia, termine en el ágora de la ciudad. La παιδίσκη presenta a Pablo como δοῦλος del Dios Altísimo. Esta primera designación, puesta irónicamente en boca de una esclava, podría interpretarse en un sentido literal de pertenencia: Dios es el amo del misionero y hace lo que quiere con él, incluso arrastrarlo allí donde no desea ir⁵⁹; por otro lado, δοῦλος sería un término con claro sentido de autoridad que hace mucho más evidente

58 El texto Occidental aclara que los magistrados ya están temerosos esa mañana a raíz del terremoto de la noche anterior. Cfr. RIUS-CAMPS- HEIMERDINGER 2007: 295-296; PERVO 2009: 413.

59 COBB (2019: 193) propone que, al llamar δοῦλοι a Pablo y Silas, la παιδίσκη preanuncia los castigos que recibirán. Cfr. SHANER 2018: 87-110. En *Hechos apócrifos de Tomás 2*, texto del siglo III, se desarrolla este concepto más ampliamente, asumiendo Jesús el papel de δεσπότης que vende a su δοῦλος renegado con fines misioneros.

la ausencia del título de apóstol para Pablo en Hch⁶⁰.

En el ágora, Pablo es descripto como un Ἰουδαῖος por los amos de la muchacha (Hch 16.20). Nuevamente esto tiene un tinte irónico, ya que se lo designa acorde a la manera en que se ha venido comportando. Muy probablemente muchos creyentes en Jesús fuesen identificados como Ἰουδαῖοι por sus vecinos gentiles en las ciudades del Mediterráneo en los albores del siglo II; el autor de Hch parece querer romper con eso, por lo cual podríamos pensar que carga políticamente a Ἰουδαῖος al asociarlo al verbo ἐκταράσσω, generar disturbio⁶¹. Pablo termina en el calabozo como un judío alborotador.

60 Pablo se autodenomina δούλος Χριστοῦ Ἰησοῦ en Flp 1.1 y Rom 1.1. Esta metáfora, con claro sentido de liderazgo, reaparece en Col 4.12, aplicada a Épafras, un discípulo de Pablo, y en Tit 1.1 (δούλος Θεοῦ). MARTIN (1990: 86-116) opina que designarse como δούλος es parte de la estrategia retórica de Pablo para mostrar su apoyo a los sectores sociales más bajos; GARNSEY (1996: 242) interpreta que esta autodesignación tiene por objetivo ejemplificar la obediencia. Cfr. BYRON 2003: 177-180; SHANER 2018: 42-62; Sgo 1.1; Jd 1; 2Ped 1.1.

61 Cfr. Hch 15.24; 17.8, 13; *Carta de Claudio a los alejandrinos* (P. London 73-74); Josefo *La guerra de los judíos* 1.216; 4.495; 7.41; *Antigüedades judías* 17.10. 253; *Autobiografía* 103. WILLS 1991: 631-638; WILLIAMS 1997: 254-257; GARROWAY 2017: 596-598. Solo en Filipos, Pablo es acusado y castigado por ser Ἰουδαῖος; en otras partes de Hch (13.17, 38; 21.39; 22.1, 3; 23.6; 26.5; 28.17) él proclama su identidad judía abiertamente. Esto probablemente sea un dato histórico innegable y que remite a Pablo mismo, que en sus cartas reconoce pertenecer a la estirpe de Abraham (Gal 1.14; 2.15; 2Cor

En la cárcel, la entonación de salmos por parte de los misioneros provoca la intervención divina con el terremoto. Ante tal portento, el δεσμοφύλαξ se arroja a los pies de Pablo y lo reconoce como κύριος, designación que tiene un sentido divino para el autor de Lc-Hch y la literatura cristiana contemporánea⁶². Pablo, que ya ha sido confundido con un dios antes (Hch 14.11-17), señala en su respuesta que Jesús es el κύριος (Hch 16.31)⁶³. Algo similar nos ha mostrado el autor en el episodio del centurión Cornelio, quien se arrodilla ante Pedro y este rechaza el gesto mientras afirma Ἀνάστηθι καὶ ἐγώ

11.22; Flp 3.5; Rom 4.1; 11.1). BARCLAY 1996: 381-397; OLIVER 2016: 51-80. Ya la literatura deuteropaulina, contemporánea a Hch, evita designar al apóstol como judío expresamente, limitándose a señalar que no es un gentil (Ef 2.11; 3.8), o evaluando su pasado a partir del hecho de su conversión (1Tim 1.13). Cfr. YEE 2005: 71-125; EHRENSPERGER 2019: 88-105; THIESSEN 2019: 13-25.

62 CULLMANN (1963: 203-237) y BOUSSET (1970: 121-152) coinciden en que κύριος es uno de los primeros títulos atribuidos a Jesús aunque discrepan en su origen y valor escatológico. Cfr. CERFAUX 1922: 40-71; O'NEILL 1955: 155-174; JONES 1974: 85-101; HURTADO 2003: 108-118; CAPES 2004: 120-137.

63 Lc 2.11; 5.8, 12; 6.46; 7.6, 13, 19; 9.54; 10.17, 40; 11.1; 12.41; 19.8; Hch 1.6, 21; 2.36; 7.59; 9.1, 17; 11.17, 20; 15.26; 18.8-9, 25; 19.5, 13, 17, 30; 20.19, 21, 24, 35; 21.13; 22.8, 10, 19; 23.11; 26.15; 28.31. Solo en Hch 25.26 se utiliza κύριος en referencia al emperador. Pablo recurre muchas veces a este título en sus cartas; en Flp resalta particularmente el título de κύριος como reflejo de la exaltación y divinidad de Jesús. Cfr. BOUSSET 1970: 160-164; HENGEL 1992: 440-443; HURTADO 1984: 113-126.

αὐτὸς ἄνθρωπος εἶμι (Hch 10.26). De ser señalados como judíos alborotadores, Pablo y Silas han pasado a ser considerados cuasi-divinos, ¿por qué?, ¿qué hay detrás de este motivo literario tan recurrente en Hch? Podría pensarse que es una manera de dar cuenta de comportamientos exagerados de muchos fieles hacia las figuras carismáticas a fines del siglo I⁶⁴; esto podría verse en Col 2.16-19, 2Tes 2.1-3, textos que hablan de viajeros que provocan exaltación en las comunidades con mensajes escatológicos. En Did 11 se da a entender que estos apóstoles y profetas, debido a su fama, suelen quedarse bastante entre los fieles, quienes los consienten en sus demandas.

Por último, el episodio de Filipos nos muestra a Pablo enfrentado a los στρατηγοί, ante los cuales se revela como Ῥωμαίοις. Esta identidad sorpresiva cierra el episodio y transforma al misionero, que ahora se vuelve una figura que genera temor a los funcionarios. La narración de Hch es la única que nos informa que Pablo era ciudadano romano. Él mismo, en sus cartas originales, nada nos dice sobre su situación jurídica, por lo cual adherimos a aquellos que piensan que la atribución de la ciudadanía romana al apóstol de los gentiles es, antes que

información histórica, un dato apolo-gético útil a los fines del autor de Lc-Hch⁶⁵. Que esta designación aparezca justamente en Filipos podría entenderse a partir de la decisión clara por parte de Pablo de asumir la prédica a los gentiles⁶⁶.

65 Cfr. STEGEMANN 1987: 200-229; VAN MINNEN 1994: 43-52; MOUNT 2002: 103-104. El autor de Hch insiste en la ciudadanía romana de Pablo en 22.25, 29. OMERZU (2002: 506-508) recorre las menciones de la ciudadanía de Pablo en Hch y concluye que se remontan a tradiciones orales sobre el apóstol. RAPSKE (1994: 72-91) y RIESNER (1998: 147-156) consideran que desestimar la ciudadanía del apóstol es un recurso destinado a acercar a Pablo a las clases más bajas, desconociendo todo un trasfondo de tensiones y posibilidades que habitaba el ser ciudadano romano. Según DUNN (1996: 223) esta revelación de la ciudadanía romana busca afirmar la situación de la incipiente ἐκκλησία filipense, librándola del rencor de sectores influyentes en la colonia.

66 HELLERMAN (2005: 112-116) planteó que la narración de la misión en Filipos, histórica según su parecer (lo mismo que el dato sobre la ciudadanía de Pablo), es un paralelo del himno cristológico de Flp 2. 5-11. Esto ha lleva a pensar que el himno de la κένωσις, anterior e independiente de Flp, podría haber servido como una de las fuentes a la hora de recrear el itinerario de Pablo en Filipos. Cristo era ἐν μορφῇ Θεοῦ ὑπάρχων (Flp 2.6) así como Pablo era un Ῥωμαίοις y, pese a tener dichas categorías, ni uno ni otro alardearon de ellas, sino que se sometieron pacíficamente. Ambos eran judíos, pero, ya voluntariamente, como Cristo, ya obligados violentamente, como Pablo, sufrieron la degradación; los dos son reconocidos como δοῦλοι y ambos muestran obediencia a sus destinos, uno en la cruz, el otro en la cárcel (Flp 2.7-8). La reivindicación vendrá con la revelación de su verdadera identidad; Cristo es exaltado, provocando la reverencia de los mundos celeste y terrestre al ser reconocido como

64 En Did 15, el autor pide a la comunidad que no desprecie a ἐπίσκοποι y διάκονοι frente a προφήται y διδάσκαλοι itinerantes. Papias (Eusebio *Historia Eclesiástica* 3.39,4), hacia mitad de la segunda década del siglo II, es testigo de la devoción por dos misioneros llamados Aristión y Juan, que viajan transmitiendo tradiciones de Jesús (BAUCKHAM 2017: 15-38).

Conclusión

El capítulo 16 es una bisagra en el relato de Hch porque la crisis de Pablo podría interpretarse como resumen de las dificultades y controversias de muchos grupos de creyentes cuyas comunidades están sufriendo cambios entre fines del siglo I e inicios del siglo II. El paso de Pablo desde Asia a Macedonia es acompañado de un viraje en su perspectiva misionera; con los episodios de Filipos el autor podría estar propiciando una reflexión acerca de las características del liderazgo cristiano y, además, mostraría preocupación por delinear la identidad cívica de los fieles.

Pablo y Silas, representantes de los ministros itinerantes, entablan relación con tres οἶκοι en Filipos, pero los resultados serán diversos. En el caso de la casa de Lidia, la πορφυρόπωλις se muestra desde el inicio como una anfitriona mesurada; ella impone el bautismo a todos sus dependientes domésticos y posteriormente recibe a Pablo. El término πιστήν define su accionar, que se resume en la hospita-

lidad, la adhesión a una moral doméstica cristiana y el no cuestionamiento de los misioneros, quienes mantienen su independencia de movimiento. Pese a esto, Lidia es una σεβομένη, y el Espíritu, a través de la visión del ἀνὴρ Μακεδῶν, ha impulsado a Pablo a buscar a los gentiles, tarea aún no cumplida. Al entrar en contacto con la παιδίσκη oracular, agresiva representante de la gentilidad, Pablo pierde la paciencia y, en el nombre de Jesús, causa un daño económico a los amos de la joven. Esta indiferencia hacia la jerarquía doméstica supondría una advertencia para los fieles respecto a la conducta de la asamblea organizada en relación a los varones y mujeres de estatus servil. Finalmente, Pablo y Silas entablan contacto con el οἶκος del δεσμοφύλαξ, un gentil. Este, asombrado por el terremoto que sacudió el cadalso y casi al borde de la desesperación, pide la salvación, se bautiza con los miembros de su hogar y alivia las heridas de los misioneros. La mesa compartida por Pablo, Silas y la familia del δεσμοφύλαξ en un clima de alegría evoca el objetivo del autor de Hch en materia comunitaria.

El autor de Hch nos presenta un Pablo que insiste en judaizar desde su salida de Antioquía. Para contrastar con esto, aparece el personaje de la παιδίσκη oracular, que aclama a Pablo como δοῦλος del Dios Altísimo. Esta designación resuena como una advertencia para Pablo: es un enviado de Dios, cuya voluntad, o sea, predicar a los gentiles, no está cumpliendo. La irónica provocación de la esclava termina llevando a Pablo a prisión, pero

κύριος (Flp 2.9-11); Pablo revela su ciudadanía y causa conmoción en los líderes de Filipos, quienes se apersonan para excusarse. Si bien podría pensarse que Cristo es el modelo de humillación ideal para Pablo en Flp, KÄSEMANN (1950: 69, 71, 79, 94-95), MARTIN (1967: 72-74), HOLLOWAY (2004: 129) y MARCHAL (2006: 140) han propuesto que el ejemplo concreto de abajamiento para los fieles es Epafrodito, quien estuvo a punto de morir, como Cristo, pero se recuperó y regresó con las buenas noticias del apóstol (Flp 2.25-30). Cfr. STOWERS 1991: 105-121.

bajo la acusación de ser un Ἰουδαῖος rebelde, designación que no parece serle muy simpática al autor. Luego del terremoto, el δεσμοφύλαξ le atribuye un carácter divino al misionero, pues lo llama κύριος; Pablo corrige con sutileza la fe del carcelero y se muestra como un ministro necesitado de hospitalidad, ahora brindada por un hogar gentil que acepta la fe. Por último, el misionero devela que es un Ῥωμαῖος, lo cual provoca que los magistrados, que lo tenían por un judío agitador, reconsideren el asunto y vayan a disculparse. Este giro en el relato tendría como meta reforzar el perfil de creyente que el autor de Hch está interesado en promover: un ciudadano pacífico, responsable y adherido a los parámetros civilizatorios imperiales.

- MATTIOLI, U. (1984 [1969]). *Didaché. Dottrina dei dodici apostoli*. Roma: San Paolo.
- MERINO RODRÍGUEZ, M. (2010). *Juan Crisóstomo. Homilias a los Hechos de los apóstoles*. 2 vol. Madrid: Ciudad Nueva.
- NESTLE E. AND ALAND K. (2012 [1898]). *Novum Testamentum Graece*, 28° Revised Edition. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- PAULSEN, H. (1985). *Die Briefe des Ignatius von Antiochia und der Brief des Polykarp von Smyrna*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- PERVO, R. I. (2014). *The Acts of Paul. A New Translation with Introduction and Commentary*. Eugene, Oregon: Cascade Books.
- PIÑERO, A. Y DEL CERRO, G. (2005). *Hechos apócrifos de los apóstoles II. Hechos de Pablo y Tomás*. Madrid: BAC.harr

Bibliografía citada

- Ediciones y traducciones**
- AUDET, J. P. (1958). *La Didaché. Instructions des Apôtres*. Paris: Gabalda.
- AYÁN CALVO, J. J. (1991). *Ignacio de Antioquía. Cartas. Policarpo de Esmirna. Carta. Carta de la iglesia de Esmirna a la iglesia de Filomelio*. Madrid: Ciudad Nueva.
- AYÁN CALVO, J. J. (1992). *Didaché. Doctrina Apostolorum. Epistola del pseudo-Bernabé*. Madrid: Ciudad Nueva.
- BRUCE, F. F. (1990 [1951]). *The Acts of the Apostles. The Greek Text with Introduction and Commentary*. Leicester: Eerdmans.
- CAMELOT, T. (1951 [1944]). *Ignace d'Antioche. Lettres*. Paris: Les Éditions du Cerf
- ABRAHAMSEN, V. (1987). "Women at Philippi. The Pagan and Christian Evidence": *JFSR* 3; 17-30.
- BARCLAY, J. M. G. (1996). *Jews in the Mediterranean Diaspora. From Alexander to Trajan (323 BCE-117 CE)*. Edinburgh: T&T Clark.
- BARRET, C. K. (1961). *Luke the Historian in Recent Study*. London: Epworth.
- BAUCKHAM, R. (1979). "Barnabas in Galatians": *JSNT* 1.2; 61-70.
- BAUCKHAM, R. (2017 [2006]). *Jesus And the Eyewitnesses. The Gospels as Eyewitness Testimony*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans.
- BAUR, F. C. (1963 [1831]). "Die Christuspartei in der korinthischen Gemeinde, der Gegensatz des petrinischen

und paulinischen Christentums in der ältesten Kirche, der Apostel Petrus in Rom” en Scholder, K. (ed.). *Historisch-kritische Untersuchungen zum Neuen Testament*. Stuttgart: Frommann; 1-46.

- BEKER, J. C. (1993). “Luke’s Paul and the Legacy of Paul”: *SBLSP*; 511-519.
- BLACK, C. C. (1993). “The Presentation of John Mark in the Acts of the Apostles”: *Perspectives in Religious Studies* 20; 236-254.
- BORMANN, L. (1995). *Philippi. Stadt und Christengemeinde zur Zeit der Paulus*. Leiden: Brill.
- BOUSSET, W. (1970). *Kyrios Christos. A History of the Belief in Christ from the Beginnings of Christianity to Irenaeus*. Nashville: Abingdon Press.
- BOWERS, W. P. (1979). “Paul’s Route through Mysia. A Note on Acts 16.8”: *JTS* 30; 507-511.
- BRENK, F. E. (2000) “The Exorcism at Philippi in Acts 16:11-40. Divine Possession or Diabolic Inspiration?": *Filología Neotestamentaria* 13; 3-21.
- BREYTENBACH, C. (1996). *Paulus und Barnabas in der Provinz Galatien. Studien zu Apostelgeschichte 13f; 16.6; 18,23 und den Adressaten des Galaterbriefes*. Liden: Brill.
- BRUCE, F. F. (1973). “The Holy Spirit in the Acts of the Apostles”: *Int* 27; 166-183.
- BRYAN, C. (1988). “A Further Look at Acts 16.1-3”: *JBL* 107; 292-294.
- BURCHARD, C. (1970). *Der dreizehnte Zeuge. Traditions- und compositions-geschichtliche Untersuchungen zu Lukas’ Darstellung der Frühzeit der Paulus*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- BUTTICAZ, S. (2018). “Paul et la memoire lucanienne des origines” en Schröter, J., Butticaz, S. and Dettwiler, A. (eds.). *Receptions of Paul in Early Christianity. The Person of Paul and His Writings through the Eyes of his Early Interpreters*. Berlin-Boston: De Gruyter; 411-442.
- BYRON, J. (2003). *Slavery Metaphors in Early Judaism and Pauline Christianity*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- CAMPBELL, B. L. (1998). *Honor, Shame, and the Rhetoric of 1 Peter*. Atlanta, Georgia: Scholars Press.
- CAMPBELL, W. S. (2007). *The “We” Passages in the Acts of the Apostles. The Narrator as Narrative Character*. Atlanta: Society of Biblical Literature.
- CAPES, D. B. (2004). “Yhwh. Text and Monotheism in Paul’s Christology” en Stuckenbruck, L. T. and North, W. E. S. (eds.). *Early Jewish and Christian Monotheism*. London-New York: T&T Clark; 120-137.
- CASSIDY, R. J. (1979). *Jesus, Politics, and Society. A Study of Luke’s Gospel*. Maryknoll, N.Y.: Wipf & Stock.
- CERFAUX, L. (1922). “Le titre ‘Kyrios’ et la dignité royale de Jesus”: *RSPT* 11; 40-71.
- COBB, C. (2019). *Slavery, Gender, Truth, and Power in Luke-Acts and Other Ancient Narratives*. Cham, Palgrave: Macmillan.
- COHEN, S. J. D. (1986). “Was Timothy Jewish (Acts 16:1-3)? Patristic exegesis, Rabbinic Law, and Matrilineal Descent”: *JBL* 105.2; 251-268.
- CONZELMANN, H. (1963). *Die Apostelgeschichte*. Tübingen: Mohr.
- CONZELMANN, H. (1966). “Luke’s Place in the Development of Early Christianity” en Keck, L. E. and Martyn, J. L. (eds.). *Studies in Luke-Acts*. Nashville: Abingdon; 298-316.

- CULLMANN, O. (1963). *The Christology of the New Testament*. Philadelphia: Westminster.
- DUNN, J. D. G. (1996). *The Acts of the Apostles. Narrative Commentaries*. Valley Forge, Pennsylvania: Trinity Press.
- EHRENSPERGER, K. (2019). “‘Διδάσκων’- Pauline Trajectories According to 1 Timothy” en Oliver, I. W, Boccaccini, G. and Scott, J. (eds.). *The Early Reception of Paul the Second Temple Jew. Text, Narrative and Reception History*. London-New York: T&T Clark; 88-105.
- ELLIGER, W. (1978). *Paulus in Griechenland. Philippi, Thessaloniki, Athen, Korinth*. Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk.
- ELLIOTT, J. H. (1995). *Un hogar para los que no tienen patria ni hogar. Estudio crítico social de la Carta primera de Pedro y de su situación y estrategia*. Estella, Navarra: Verbo Divino.
- ELLIS, E. E. (1999). *The Making of the New Testament Documents*. Leiden: Brill.
- ESLER, P. (1987). *Community and Gospel in Luke-Acts*. Cambridge: Cambridge University Press.
- FARAHIAN, E. (1993). “Paul’s Vision at Troas (Acts 16:9-10)” en O’Collins, G. and Marconi, G. (eds.). *Luke and Acts*. New York: Paulist; 197-207.
- FEE, G. D. (1995). *Paul’s Letter to the Philippians*. The New International Commentary on the New Testament. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans.
- FITZMYER, J. A. (1981). *The Gospel According to Luke I-IX: Introduction, Translation, and Notes*. New York: Doubleday & Co.
- FITZMYER, J. A. (2003¹[1998]). *Los Hechos de los Apóstoles. Hch 9.1-28.31 (Vol. II)*. Salamanca: Sígueme.
- GARNSEY, P. (1996). *Ideas of Slavery from Aristotle to Augustine*. Cambridge: Cambridge University Press.
- GARROWAY, J. D. (2017 [2011]). “Ioudaios” in Levine, A. J. and Brettler, M. Z. (eds.). *The Jewish Annotated New Testament*. Oxford: Oxford University Press; 596-598.
- GÄRTNER, B. (1962). “Paulus und Barnabas in Lystra: Zu Apg 14, 8-15”: *SEA* 27; 83-88.
- GAVENTA, B. R. (1985). “The Overthrown Enemy. Luke’s Portrait of Paul” en Richards, K. H. (ed.). *SBL Seminar Papers 1985*. Atlanta: Scholars Press; 439-449.
- GILLMAN, F. M. (1990). “Early Christian Women at Philippi”: *Journal of Gender in World Religions* 1; 59-79.
- GLANCY, J. (2006). *Slavery in Early Christianity*. Minneapolis: Fortress Press.
- GOODSPEED, E. J. (1927). *New Solutions to New Testament Problems*. Chicago: University of Chicago Press.
- GOODSPEED, E. J. (1937). *An Introduction to the New Testament*. Chicago: University of Chicago Press.
- GUPTA, N. K. (2010). “To whom was Christ slave (Phil 2,7)? Double Agency and the Specters of Sin and Death in Philippians”: *Horizons in Biblical Theology* 32.1; 1-16.
- HAENCHEN, E. (1968). “Judentum und Christentum in der Apostelgeschichte” en Haenchen, E. (ed.). *Die Bibel und wir*. Tübingen: Mohr; 338-374.
- HAENCHEN, E. (1971 [1956]). *The Acts of the Apostles. A Commentary*. Philadelphia: The Westminster Press.
- HARNACK, A. (1909). *The Acts of the Apostles*. London: Williams and Norgate.
- HARRILL, J. A. (1995). *The Manumission of Slaves in Early Christianity*. Tübingen: Mohr.

- HARRILL, J. A. (2000). "Dramatic Function of the Running Slave Rhoda (Acts 12:13-16)": *New Testament Studies* 46; 150-157.
- HELLERMAN, J. H. (2005). *Reconstructing Honor in Roman Philippi. Carmen Christi as Cursus Pudorum*. Cambridge: Cambridge University Press.
- HENGEL, M. (1971). "Proseuche und synagoge. Jüdische Gemeinde, Getteshaus und Gottesdienst in der Diaspora und in Palästina" en Jeremias, G. et al. (eds.). *Tradition und Glaube. Das frühe Christentum in seiner Umwelt*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht; 157-184.
- HENGEL, M. (1979). *Acts and the History of Earliest Christianity*. Philadelphia: Fortress Press.
- HENGEL, M. (1992). "Christological Titles in Early Christianity" en Charlesworth, J. H. (ed.). *The Messiah. Developments in Earliest Judaism and Christianity*. Minneapolis: Fortress Press; 425-448.
- HOLLOWAY, P. A. (2004 [12001]). *Consolation in Philippians. Philosophical Sources and Rhetorical Strategy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- HOLMÁS, G. O. (2011). *Prayer and Vindication in Luke-Acts. The Theme of Prayer Within the Context of the Legitimizing and Edifying Objective of the Lukan Narrative*. London-New York: T&T Clark.
- HOLMES, B. T. (1935). "Luke's Description of John Mark": *JBL* 54; 63-72.
- HUR, J. (2001). *A Dynamical Reading of the Holy Spirit in Luke-Acts*. London-New York: T&T Clark International.
- HURTADO, L. W. (1984). "Jesus as Lordly Example. On Philippians 2.5-8" En Richardson, P. and Hurd, J. C. (eds.). *From Jesus to Paul. Studies in Honour of F. W. Beare*. Waterloo, Ontario: Wilfrid Laurier Press; 113-126.
- HURTADO, L. W. (2003). *Lord Jesus Christ. Devotion to Jesus in Earliest Christianity*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans.
- JERVELL, J. (1972). "Paul: The Teacher of Israel. The Apologetic Speeches of Paul in Acts" en Jervell, J. (ed.). *Luke and the People of God. A New Look at Luke-Acts*. Minneapolis: Augsburg; 153-183.
- JERVELL, J. (1984). *The Unknown Paul. Essays on Luke-Acts and Early Christian History*. Minneapolis: Augsburg Press.
- JERVELL, J. (1986). "Paulus in der Apostelgeschichte und die Geschichte des Urchristentums": *NTS* 32; 378-392.
- JEWETT, R. (1970). "Conflicting Movements in the Early Church as Reflected in Philippians": *NovT* 12.4; 362-390.
- JOHNSON, L. T. (1992). *The Acts of the Apostles*. Collegeville, Minnesota: Liturgical Press.
- JOHNSON, L. T. (1993). "The Social Dimensions of Soteria in Luke-Acts and Paul" en Lovering, E. H. (ed.). *Society of Biblical Literature Seminar Papers 1993*. Atlanta: Scholars Press; 520-536.
- JONES, D. L. (1974). "The Title Kurios in Luke-Acts" en McRae, G. W. (ed.). *Society of Biblical Literature Seminar Papers II*. Cambridge, MA: Society of Biblical Literature; 85-101.
- KÄSEMANN, E. (1960 [11950]). *Exegetische Versuche und Besinnungen Vol. I*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- KAYE, B. N. (1979). "Act's Portrait of Silas": *NovT* 21; 13-26.
- KELLER, M. N. (2010). *Priscilla and Aquila: Paul's Coworkers in Christ Jesus*.

- Collegetown, Minnesota: Liturgical Press.
- KISTEMAKER, S. J. (1990). *Exposition of the Acts of the Apostles*. Grand Rapids, Michigan: Baker Book House.
- KLAUCK, H. J. (1994). "With Paul in Paphos and Lystra. Magic and Paganism in the Acts of the Apostles": *Neotestamentica* 28.1; 93-108.
- KLIJN, A. F. J. (1965). "Paul's Opponents in Philippians III": *Novum Testamentum* 7.4; 278-284.
- KLUTZ, T. (2004). *The Exorcism Stories in Luke-Acts. A Sociostylistic Reading*. Cambridge: Cambridge University Press.
- KNOX, W. L. (1948). *The Acts of the Apostles*. Cambridge: Cambridge University Press.
- KOK, M. J. (2015). *The Gospel of the Margins. The Reception of Mark in the Second Century*. Minneapolis: Augsburg Fortress.
- KRAABEL, A. T. (1981). "The Disappearance of the God-Fearers": *Numen* 28.2; 113-126.
- KYRTATAS, D. (2011). "Early Christianity in Macedonia" en Fox, R. L. (ed.). *Brill's Companion to Ancient Macedonia: Studies in the Archeology and History of Macedon, 650 BC-300 AD*. Leiden: Brill; 585-599.
- LAKE, K. (1933). "Proselytes and God-Fearers" en Lake, K. and Cadbury, H. (eds.). *The Beginnings of Christianity*. Vol. 1. London: Macmillan; 74-96.
- LEVINSKAYA, I. (1996). *The Book of Acts in Its First Century Setting Vol 5. Diaspora Setting*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans.
- LINCOLN, A. T. (1999). "The Household Code and Wisdom Mode of Colossians": *JSNT* 74; 93-112.
- LÜDEMANN, G. AND HALL, T. (2005). *The Acts of the Apostles. What Really Happened in the Earliest Days of the Church*. Amherst, New York: Prometheus.
- LUTER, B. (1996). "Partnership in the Gospel. The Role of Women in the Church at Philippi": *JETS* 39; 411-420.
- MACDONALD, M. Y. (1999). "Reading Real Women Through the Undisputed Letters of Paul" en Kraemer, R. S. and D'Angelo, M. R. (eds.). *Women & Christian Origins*. Oxford: Oxford University Press; 199-220.
- MACDONALD, M. Y. (2004) [1996]. *Las mujeres en el cristianismo primitivo y la opinión pagana. El poder de la mujer histórica*. Estella, Navarra: Verbo Divino.
- MACGREGOR, G. H. C. (1955). "The Acts of the Apostles" en Harmon, N. B. (ed.). *The Interpreter's Bible Vol. IX*. New York: Abingdon Press; 2-352.
- MADDOX, R. (1982). *The Purpose of Luke-Acts*. Edinburgh: T&T Clark.
- MALINA, B. J. (2008). *Timothy. Paul's Closest Associate*. Collegetown, Minnesota: Liturgical Press.
- MALINOWSKI, F. X. (1985). "The Brave Women of Philippi": *Biblical Theology Bulletin*; 60-64.
- MALONEY, R. P. (2003). "Priscilla and Aquila Set Out Again: A Profile of the Lay Catholic in the 21st Century": *America Magazine* 188; 87-89.
- MARCHAL, J. A. (2006). *Hierarchy, Unity, and Imitation. A Feminist Rhetorical Analysis of Power Dynamics in Paul's Letter to the Philippians*. Leiden: Brill.
- MARGUERAT, D. (2002 [1999]). *La prima storia del cristianesimo. Gli Atti degli apostoli*. Milano: San Paolo.

- MARSHALL, I. H. (1980). *Acts. An Introduction and Commentary*. Leicester: Inter Varsity Press.
- MARTIN, D. B. (1990). *Slavery as Salvation. The Metaphor of Slavery in Pauline Christianity*. New Haven and London: Yale University Press.
- MARTIN, R. P. (1967). *Carmen Christi. Philippians 2.5-11 in Recent Interpretation and in the Setting of Early Christian Worship*. Cambridge: Cambridge University Press.
- MATSON, D. L. (1996). *Household Conversion Narratives in Acts*. Patterns and Interpretation. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- MATTHEWS, S. (2001). *First Converts. Rich Pagan Women and the Rhetoric of Mission in Early Judaism and Christianity*. Stanford, California: Stanford University Press.
- MEEKS, W. A. (2003 [1983]). *The First Urban Christians. The Social World of the Apostle Paul*. New Haven and London: Yale University Press.
- MEGGIT, J. J. (1998). *Paul, Poverty and Survival*. Edinburgh: T&T Clark.
- MILLER, J. B. F. (2007). *Convinced that God had Called Us. Dreams, Visions and the Perception of God's Will in Luke-Acts*. Leiden: Brill.
- MINNEN, P. VAN (1994). "Paul: the Roman Citizen": *JSNT* 56; 43-52.
- MOUNT, C. (2002). *Pauline Christianity. Luke-Acts and the Legacy of Paul*. Leiden: Brill.
- MUNCK, J. (1967). *The Acts of the Apostles*. The Anchor Bible. Garden City, New York: Doubleday & Company.
- OAKES, P. (2001). *Philippians. From People to Letter*. Cambridge: Cambridge University Press.
- O'CONNOR, J. M. (1996). *Paul. A Critical Life*. Oxford: Oxford University Press.
- OLIVER, I. W. (2016). "The 'Historical Paul' and the Paul of Acts. Which is More Jewish?" en Boccaccini, G., Segovia, C. A., and Doody, C. J. (eds.). *Paul the Jew: Rereading the Apostle as a Figure of Second Temple Judaism*. Minneapolis: Augsburg Fortress; 51-80.
- OLIVER, I. W. (2019). "The Calling of Paul in the Acts of the Apostles" en Oliver, I. W., Boccaccini, G. and Scott, J. (eds.). *The Early Reception of Paul the Second Temple Jew. Text, Narrative and Reception History*. London-New York: T&T Clark; 179-191.
- OMERZU, H. (2002). *Der Prozeß des Paulus. Eine exegetische und rechts-historische Untersuchung der Apostelgeschichte*. Berlin-New York: De Gruyter.
- O'NEILL, J. C. (1955). "The Use of KYRIOS in the Book of Acts": *SJT* 8; 155-174.
- OSIEK, C. (1995). "Philippians" en Schussler-Fiorenza, E. (ed.). *Searching the Scriptures Vol II. A Feminist Commentary*. London: SCM Press; 237-249.
- O'TOOLE, R. F. (1992). "The Philippian Jailor" en Freedman, D. N. (dir.). *The Anchor Bible Dictionary Vol 5*. New York: Doubleday; 317-318.
- PARKER, D. C. (1992). *Codex Bezae. An Early Christian Manuscript and its Text*. Cambridge University Press: Cambridge.
- PERVO, R. I. (1987). *Profit with Delight. The Literary Genre of the Acts of the Apostles*. Philadelphia: Fortress Press.
- PERVO, R. I. (2006). *Dating Acts. Between the Evangelists and the Apologists*. Santa Rosa: Polebridge Press.

- PERVO R. I. (2009). *Acts: A Commentary*. Minneapolis: Fortress Press.
- PERVO, R. I. (2009a). "The Paul of Acts and the Paul of the Letters. Luke as an Interpreter of the Corpus Paulinum" en Marguerat, D. (ed.). *Réception du paulinisme dans les Actes des Apôtres*. Leuven: Peeters; 141-155.
- PERVO, R. I. (2012). *Pablo después de Pablo. Como vieron los primeros cristianos al apóstol de los gentiles*. Salamanca: Sígueme.
- PETERLIN, D. (1995). *Paul's Letter to the Philippians in the Light of Disunity in the Church*. Leiden: Brill.
- PHILHOFER, P. (1995). *Philippi. Die erste christliche Gemeinde Europas*. Tübingen: Mohr.
- PORTEFAIX, L. (1988). *Sisters Rejoice. Paul's Letter to the Philippians and Luke-Acts as Received by First-Century Philippians Women*. Stockholm: Almqvist & Wiksell International.
- PRAEDER, S. M. (1983). "Miracle Worker and Missionary. Paul in Acts" en Richards, K. H. (ed.). *Society of Biblical Literature Seminar Papers*. Atlanta: Scholars Press; 107-129.
- RAPSKE, B. M. (1994). *The Book of Acts in Its First Century Setting V. 3. Paul in Roman Custody*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans.
- RICHTER REIMER, I. (1995). *Women in the Acts of the Apostles. A Feminist Liberation Perspective*. Minneapolis: Fortress.
- RIUS-CAMPS, J. (1984). *El camino de Pablo a la misión de los paganos*. Huesca: Cristiandad.
- RIUS-CAMPS, J. AND HEIMERDINGER, J. R. (2007). *The Message of Acts in Codex Bezae. A Comparison with the Alexandrian Tradition. Vol 3. Acts 13.1-18.23: The Ends of the Earth. First and Second Phases of the Mission to the Gentiles*. New York-London: T&T Clark.
- RYAN, R. (1984). "Lydia. A Dealer in Purple Goods": *BibT* 22; 285-289.
- SCHILLE, G. (1983). *Die Apostelgeschichte des Lukas*. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt.
- SCHOEDEL, W. R. (1985). *Ignatius of Antioch. A Commentary on the Letters of Ignatius of Antioch*. Philadelphia: Fortress Press.
- SCHOTTROFF, L. (1993). "'Leaders of the Faith' or 'Just Some Pious Women-folk'?" en KIDDER, A. S. (ed.). *Let the Oppressed Go Free. Feminist Perspectives on the New Testament*. Louisville: Westminster John Knox; 60-79.
- SCHOTTROFF, L. (1995). *Lydia's Impatient Sisters. A Feminist Social History of Early Christianity*. London: Westminster John Knox.
- SCHÜSSLER FIORENZA, E. (1994) [1983]. *In Memory of Her. A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*. New York: Crossroad.
- SCHWARTZ, D. R. (1984). "The Accusation and the Accusers at Philippi (Acts 16.20-21)": *Biblica* 65.3; 357-363.
- SEIM, T. K. (1994). "The Gospel of Luke" en Schüssler Fiorenza, E. (ed.). *Searching the Scriptures. Vol II. A Feminist Commentary*. New York: Crossroad; 728-762.
- SHANER, K. A. (2018). *Enslaved Leadership in Early Christianity*. Oxford: Oxford University Press.
- SKRESLET, S. H. (2006). *Picturing Christian Witness. New Testament Images of Disciples in Mission*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans.
- SMALTZ, W. M. (1952). "Did Peter Die in Jerusalem?": *JBL* 71; 211-216.

- SPELL, D. (2006). *Peter and Paul in Acts*. Eugene, Oregon: Wipf & Stock.
- SPENCER, F. C. (1999). "Slave-Girls and Prophetic Daughters in Luke-Acts": *BibInt* 7.2; 133-155.
- STÄHLIN, G. (1970). *Die Apostelgeschichte*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- STEGEMANN, W. (1987). "War der Apostel Paulus ein römischer Bürger?": *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft* 78; 200-229.
- STERLING, G. E. (2008). "From Apostle to the Gentiles to Apostle of the Church. Images of Paul at the End of the First Century": *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft* 99.1; 74-98.
- STOWERS, S. (1991). "Friends and Enemies in the Politics of Heaven" en Bassler, J. M. (ed.). *Pauline Theology Vol. 1*. Minneapolis: Fortress Press; 105-121.
- STRELAN, R. (2000). "Recognizing the Gods (Acts 14.8-10)": *NTS* 46; 488-503.
- STRELAN, R. (2004). *Strange Acts. Studies in the Cultural World of the Acts of the Apostles*. Berlin-New York: De Gruyter.
- TANNEHILL, R. (1986). *The Narrative Unity of Luke-Acts. A Literary Interpretation*. 2 Vols. Philadelphia: Fortress Press.
- TAYLOR, N. (2015 [1992]). *Paul, Antioch and Jerusalem. A Study in Relationships and Authority in Earliest Christianity*. London-New York: Bloomsbury.
- THIESSEN, M. (2019). "The Construction of Gentiles in the Letter to the Ephesians" en Oliver, I. W, Boccaccini, G. and Scott, J. (eds.). *The Early Reception of Paul the Second Temple Jew. Text, Narrative and Reception History*. London-New York: T&T Clark; 13-25.
- THOMAS, W. D. (1971-72). "The Place of Women in the Church at Philippi": *Expository Times* 83; 117-120.
- THURSTON, B. B. AND RYAN, J. M. (2009). *Philippians and Philemon*. Collegeville, Minnesota: Liturgical Press.
- TOWNER, P. H. (1989). *The Goal of Our Instruction. The Structure of Theology and Ethics in the Pastoral Epistles*. Sheffield: JSOT Press.
- TREBILCO, P. R. (1989). "Paul and Silas, "Servants of the Most High God" (Acts 16.16-18)": *JSNT* 36; 51-73.
- VOS DE, C. S. (1995). "The Significance of the Change from OIKOS to OIKIA in Luke's Account of the Philippian Gaoler (Acts 16:30-4)": *NTS* 41; 292-296.
- VOS DE, C. S. (1999). "Finding a Charge that Fits. The Accusation against Paul and Silas at Philippi (Acts 10.9-21)": *JSNT* 74; 51-63.
- WALANSKAY, P. W. (1983). "And so We came to Rome". *The Political Perspective of St. Luke*. Cambridge: Cambridge University Press.
- WALL, R. W. (2002). *The Acts of the Apostles*. Nashville: Abingdon Press.
- WALTERS, P. (2009). *The Assumed Authorial Unity of Luke-Acts. The Reassessment of the Evidence*. Cambridge: Cambridge University Press.
- WEAVER, J. B. (2004). *Plots of Epiphany. Prison-Escape in Acts of the Apostles*. Berlin-New York: De Gruyter.
- WIKENHAUSER, A. (1935-1936). "Religionsgeschichte Parallelen zu Apg 16.9": *Biblische Zeitschrift* 23; 180-186.
- WILLIAMS, M. H. (1997). "The Meaning and Function of Ioudaios in Graeco-roman Inscriptions": *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 116; 249-262.

- WILLS, L. M. (1991). "The Depiction of the Jews in Acts": *JBL* 110.4; 631-654.
- WITHERINGTON, B. (1994). *Friendship and Finances in Philippi*. Valley Forge: Trinity Press International.
- YEE, T. N. (2005). *Jews, Gentiles and Ethnic Reconciliation: Paul's Jewish Identity and Ephesians*. Cambridge, New York: Cambridge University Press.

Recibido: 26-06-2020
Evaluado: 23-07-2020
Aceptado: 30-07-2020

